



T.C.
BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
KELÂM BİLİM DALI

KELÂM İLMİNDE GAYB ÂLEMİ

(DOKTORA TEZİ)

Faruk GÜN

BURSA 2020



T.C.
BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
KELÂM BİLİM DALI

KELÂM İLMİNDE GAYB ÂLEMİ

(DOKTORA TEZİ)

Faruk GÜN

ORCID:

0000-0002-7671-7671

DANIŞMAN

Prof. Dr. Çağfer KARADAŞ

BURSA 2020



SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
YÜKSEK LİSANS/DOKTORA İNTİHAL YAZILIM RAPORU
BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI BAŞKANLIĞI'NA

Tarih: 22/04/2020

Tez Başlığı / Konusu: **KELÂM İLMİNDE GAYB ÂLEMİ**

Yukarıda başlığı gösterilen tez çalışmamın a) Kapak sayfası, b) Giriş, c) Ana bölümler ve d) Sonuç kısımlarından oluşan toplam **254**.. sayfalık kısmına ilişkin, **11/04/2020** tarihinde şahsım tarafından **Turnitin**..... adlı intihal tespit programından (Turnitin)* aşağıda belirtilen filtrelemeler uygulanarak alınmış olan özgünlük raporuna göre, tezimin benzerlik oranı % **11**. 'tür.

Uygulanan filtrelemeler:

- 1- Kaynakça hariç
- 2- Alıntılar hariç/dahil
- 3- 5 kelimedenden daha az örtüşme içeren metin kısımları hariç

Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Çalışması Özgünlük Raporu Alınması ve Kullanılması Uygulama Esasları'nı inceledim ve bu Uygulama Esasları'nda belirtilen Âzami benzerlik oranlarına göre tez çalışmamın herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.

Gereğini saygılarımla arz ederim.

Tarih ve İmza

Adı Soyadı:

FARUK GÜN

Öğrenci No:

711223004

Anabilim Dalı:

TEMEL İSLAM BİLİMLERİ

Programı:

DOKTORA

Statüsü:

Y.Lisans Doktora

* Turnitin programına Bursa Uludağ Üniversitesi

Kütüphane web sayfasından ulaşılabilir.

Danışman

Prof. Dr. Çağfer KARADAŞ

YEMİN METNİ

Doktora tezi olarak sunduğum “Kelâm'da Gayb Âlemi” başlıklı çalışmanın bilimsel araştırma, yazma ve etik kurallarına uygun olarak tarafımdan yazıldığına ve tezde yapılan bütün alıntıların kaynaklarının usulüne uygun olarak gösterildiğine, tezimde intihal ürünü cümle veya paragraflar bulunmadığına şerefim üzerine yemin ederim.

09.07.2020

İmza

Adı Soyadı : Faruk GÜN
Öğrenci No : 711223004
Anabilim Dalı : Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı
Programı : Kelâm Bilim Dalı
Statüsü : Doktora Tezi

ÖZET

Yazar Adı ve Soyadı	: Faruk Gün
Üniversite	: Uludağ Üniversitesi
Enstitü	: Sosyal Bilimler Enstitüsü
Anabilim Dalı	: Temel İslâm Bilimleri
Bilim Dalı	: Kelâm
Tezin Niteliği	: Doktora Tezi
Sayfa Sayısı	: xv+ 264
Mezuniyet Tarihi	: 09/07/ 2020
Tez Danışmanı	: Prof. Dr. Çağfer KARADAŞ

KELÂM İLMİNDE GAYB ÂLEMİ

Bu çalışmamızda “Kelâm İlminde Gayb Âlemi” konu edinilmiştir. Beş duyu organıyla idrak edilebilen âleme şahâdet, görülemeyen âleme ise gayb âlemi denilmiştir. Varlık içerisinde şehâdet âlemi pozitif ilimlerle, gayb âlemi ise vahye dayanan kutsal kitaplarla anlaşılmalıdır. Görünür âlemde bilimin ortaya koyduğu görev ve itibar inkâr edilemez. Bununla beraber varlıklığı sadece bilimin ortaya koyduğu evren algısından ibaret görüp, vahyin bildirdiği gayb âlemini görmezden gelmek izah edilebilecek bir durum değildir.

Kelâm ilminde gayb ve şehâdet âlemi, varlık içerisinde bir bütün olarak kabul edilmiştir. Şehâdet âlemini hayal veya gerçek dışı, gayb âlemini ise yanıltıcı ve ispatlanamayan olarak görmek kabule şayan değildir. Nitekim Kelâm ilminde şehâdet âleminin varlığı hayal ürünü olmayıp varlığı olan bir realite, gayb âlemi ise aklen mümkün ve vahiy ile sabit olduğu kabul edilmiştir. İnsan görünür âleminin hikmetine ise ancak gayb âlemine inanmakla ulaşabilir.

Bu çalışma, giriş ve üç bölümden oluşmaktadır. Giriş bölümünde çalışmamızın amacı, metodu, sınırları; birinci bölümde varlık ve âlem kelimelerinin etimolojik tahlillerine ve çeşitlerine yer verilmiştir. İkinci bölümde, bilgi edinme yolları, üçüncü bölümde ise gayb âleminin canlı ve cansız olan cennet, cehennem, melek ve cin gibi varlıkları üzerinde durulmuştur.

Anahtar Kelimeler

Gayb, Âlem, Allah, Varlık, Hâdis, Kadîm, Cevher, Arazi, Bilgi, Vahiy, Nebi-Nübüvvet, Cennet, Cehennem, Ruh

ABSTRACT

Name and Surname	: Faruk GÜN
Univercity	: Uludağ Univercity
Institution	: Of Social Science Institution
Field	: Basic İslâmic Science
Branch	: Kalam
Degree Awarded	: PhD
Page Number	: xv+ 264
Degree Date	: 09.07.2020.
Supervisor	: Prof. Dr. Cağfer KARADAŞ

THE INVISIBLE WORLD IN THE DISCIPLINE OF KALAM

In this study, ‘The Invisible World in the Science of Kalam’ has been discussed. The universe we perceive with our five senses is called the testimony and the universe we cannot perceive with our five senses is called the invisible world. In the order of existence, the world of testimony is understood with the science, and the invisible world with the holy books based on revelation. In the visible world, the duty and reputation that science presented cannot be denied. However, it is not right to accept existence only through the perception of the universe revealed by science and to ignore the invisible world revealed by revelation.

The invisible and testimony world in Kalam have been accepted as a whole in existence. It is not acceptable to see the world of testimony as an imaginary or unrealistic, and the invisible world as misleading and unproven. Thus, the existence of the world of testimony is accepted as a reality that is not imaginative but exists, and the invisible world is reasonably possible and fixed by revelation in the science of Kalam. One can only reach the aphorism of the visible world by believing in the invisible world.

This study consists of an introduction and three parts. The aim, method, limits of the study in the introductory part; etymological analysis and types of the words of existence and universe are given in the first part. In the second part, ways of obtaining information are emphasized, in the third part, the living and non-living things of the invisible world such as heaven, hell, angel and jin are emphasized.

Keywords:

Invisible (ghaib), Universe (‘âlam), God, Being, The existent in time (hâdith), The eternal (qadîm), Jawhar, A’rad, knowledge, Revelation, Prophet-Prophethood, Heaven, Hell, Angel, Soul.

ÖNSÖZ

Kelâm âlimlerine göre “âlem” Allah dışında var olan her şeyi ifade eder. Bu âlemin duyulara konu olan kısmının yanında duyular ile algılanamayan kısmı da bulunmaktadır. Âlemin duyular ile algılanan kısmına şehâdet, bu algı dışında kalanına gayb adı verilir. İfade kolaylığı olması açısından bu iki kısım için gayb âlemi ve şehâdet âlemi isimleri kullanılmaktadır. Ancak bu isimler birbirinden bağımsız iki ayrı âlemi değil, âlemin görünen ve görünmeyen iki kısmını ifade eder.

İnsanın gayb âlemine karşı duyduğu merak ve arzular ilk insanın yaratılışı ile başlar. İnsanın bu merakı öncelikle şehâdet âlemine karşı başlamış, akıl ve vahiy ile de merakı gayb âlemine doğru evrilmeye devam etmiştir. Materyalist-pozitivist felsefeyi istisna tutacak olursak, varlık realitesini duyuların ötesinde yer alan bir gayb âleminden bağımsız düşünmek mümkün görünmemektedir. İnsanın idrak ettiği şehâdet âlemi ile sınırlı olsa bile; manevi arzuları, istekleri, hayalleri, ümitleri ve korkuları vahiy ile bildirilen bir gayb âleminin varlığına işaret eder. Kelâm gayb âlemi hakkında bir gerçeklik ifade etmeyen zannî bilgilere karşı, vahiy ekseninde yaptığı açıklamalarla insanları aydınlatmaya çalışır. Bu manada insan, madde merkezli bakış açısının meydana getirmiş olduğu eksikliği ancak vahiy ile yoğrulmuş gayb bilgisiyle telâfi edebilmiştir.

Kelâm âlimleri gayb âlemini, bir varlık ve bilgi problemi olarak çözmeye gayret etmişlerdir. Nitekim kelâm ilminin tarihi sürecini incelediğimizde üzerinde en fazla söz sarf edilen konuların başında imanla özdeşleşen gayb ve gayb âlemi ile ilgili konuların yer aldığını görmekteyiz. Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf (ö. 235/850), Ebû Mansûr el-Mâtürîdî (ö. 333/944), Kâdî Ebû Bekîr el-Bâkîllânî (ö. 403/1013) ve Ebü'l-Mu'în en-Nesefî (ö. 508/1114) gibi kelâm ilminin önde gelen bilginleri âlem tasavvuruna önem ve öncelik vermişlerdir. İlk dönemlere ait akâid eserleri incelendiğinde, gayb âleminin şehâdet âlemi ile birlikte iman ve inanç esasları bağlamında ele alındığı görülmektedir. Daha sonraki dönemlerde telif edilen eserlere bakıldığında ise, âlem üzerinden yola çıkılarak oluşturulan istidlâl metoduyla Allah'ı daha iyi tanıma ve tanıtmamanın temel amaç hâline geldiği görülmektedir. Bu eserlerde şehâdet ve gayb âleminin iç içe iki âlem olarak ele

alındığı fark edilmektedir. Gayb âleminin şehâdet âlemine olan mesafesi, cevherin araza olan mesafesi gibidir. Kelâm ilminde belirtildiği üzere cevher arazsız, araz da cevhersiz olmadığı gibi şehâdet âlemi ile gayb âlemi de birbirinden hâli değildir. Arazın varlığıyla cevherin varlığına ulaşıldığı gibi, kelâm bilginleri de şahit âlem üzerinden gayb âleminin varlığını isbat etme yoluna gitmişlerdir. Öte yandan gayb âlemi olmadan şehâdet âleminin varlık nedeninin anlaşılacağı vurgulanmıştır. İşte bu yönü ile kelâm ilmi, pozitif bilimlerden ayrılmaktadır. Çünkü vahyî bilgiye itibar etmeyerek salt akla dayanan bilimin şehâdet âlemi üzerinde gözlem, analiz ve sentezler neticesinde elde ettikleri bilgiler, insanın sadece dünya hayatını ilgilendiren kısmı ile sınırlı kalmış, gayb âlemi hakkında insanlığa bilgi sunmaktan aciz kalmışlardır. Bununla beraber şehâdet âlemi algılanabilir sınırlarıyla ölçülebilmekte ve bu yönü ile bütün insanlığın kabul ettiği ortak bilgi konusu ve kaynağı olabilmektedir. Buna karşın gayb âlemi ise duyu organlarının ötesinde olup varlığı ancak vahiy ile haber verildiğinden bir inanç ve iman konusu olabilmektedir. Öte yandan varlığa bu inanç düzleminde bakan kelâm âlimleri, bir taraftan şehâdet âlemini gayb âlemi olmaksızın ele almanın yeterli olmayacağına dikkatleri çekerken diğer taraftan gayb âlemini anlamak ve anlamlandırmak için şehâdet âleminden hareketle gayb âlemi hakkında fikir yürütmüşlerdir. Bunun için kelâm âlimleri, kıyâsü'l-gâib ale's-şâhid (istidlâl bi's-şâhid ale'l-gâib) metodunu kullanarak gayb âleminin cennet, cehennem ve melek gibi konuları için mü'minleri itmi'nan, inkâr edenleri ise ikna ve ilzam edecek bilgiler sunmayı hedeflemişlerdir. Bu inanç sayesinde insan maddenin esaretinden sıyrılarak maddenin ötesindeki anlamı yani niçin ve kim tarafından yaratıldığı sorusunun cevabını aramıştır. Böylelikle insan, sonsuz olan arzularının cevabını sadece şehâdet âleminin ötesindeki gayb âleminden gelen vahiy ile bulabilmiştir. Böylelikle insan, gayb âlemine inanmakla her şeyin yaşanandan ve görünenden ibaret olamayacağını, varlığının şehâdet âleminden sonra da devam edeceğinin farkına varmıştır. Bu minvalde şehâdet âlemi gayb âlemini anlamlandıran bir basamak olarak değerlendirilmiştir. Bir diğer taraftan her iki âlemin varlığının eser-müessir bağlamında Allah'ın varlığına delâlet ettiği ispatlanmaya çalışılmıştır. Böylelikle Allah'ın ezeli ve ebedî olduğu her iki âlemin ise hadîs olduğu neticesine varılmıştır.

İslâmî ilimlerde, en temel konulardan biri olan gayb âlemi hakkında sayısız kaynaklardan birçok fikir beyan edildiği muhakkaktır ki günümüzde de bu mevzu ve

problemleri hakkında çalışmalar yapılmaktadır. Ancak gayb âleminin bilgi ve varlık boyutunun kelâm âlimlerinin düşünceleri kapsamında bütüncül olarak ele alınmaması, bizi bu eksikliği doldurmaya sevk etmiştir. Bu çalışmanın hazırlanması sürecinde kelâm bilginlerinin eserlerinde yaptıkları izahât ve bir ilim olarak kelâmın ortaya koyduğu özgün bakış açısı yanında felsefecilerin ve mutasavvıfların görüşlerine de yer yer değinilmiştir. Bu çalışma ile temel amacımız İslâm medeniyetinde, kelâm ilminde ve Kur’ân’ın en temel ilkeleri doğrultusunda gayb âlemi ile ilgili var olan tarihî mirası detaylarıyla gözden geçirmek ve kelâm ilminin gayb âlemine bakış açısını göz önüne sermek olmuştur.

Çalışmamız, giriş, üç bölüm ve sonuçtan müteşekkildir. Giriş bölümünde araştırmamızın amacı, konusu, kaynakları ve yöntemi üzerinde durulmuştur. Birinci bölümde öncelikle iki temel kavram olan “varlık” ve “âlem” kelimelerinin sözlük ve terim anlamlarına yer verilmiştir. Gayb kelimesinin kullanım alanları ele alınırken farklı inanç ve düşüncelerin gayb telakkileri, bu kavramın Kur’ân ile beraber kazandığı ıstılâhî anlamı, gayb âleminde yer alan varlıkların gerçekliği, haricî mevcudiyetlerinin/varlıklarının olup olmadıkları, hâdis ve kadîm olmak üzere varlığın kısımları, kadîm varlık olarak Allah Teâlâ’nın zât, isim ve sıfatları, Allah Teâlâ’nın hâdis varlıklarla olan irtibatı, Allah Teâlâ’nın cevher, cisim ve araz özelliklerini taşıyan hâdis varlıkları yaratması, kelâm atomculuğu ekseninde “âlemin ezeliyeti” problemi, şehâdet ve gayb âleminin ne olduğu gibi konular üzerinde durulmuştur. İkinci bölümde objektif, subjektif ve geçerli olmayan bilgi vasıtaları/kaynakları; üçüncü bölümde gayb âleminin canlı ve cansız unsurları, olarak melek, cin, şeytan, cennet ve cehennem vb. konular hakkında bütüncül ve sistematik bilgiler verilmiştir. Sonuç bölümüne gelindiğinde ise, her bölümün sonunda varılan neticeler tekraren değerlendirilerek elde edilen kanaatler ana hatlarıyla özet bir şekilde sunulmaya çalışılmıştır.

“Kelâmda Gayb Âlemi” isimli bu tezin hazırlanmasında, ana meselelerin tesbit edilmesi ve kaynakların temininde başta danışmanım ve hocam sayın Prof. Dr. Cağfer KARADAŞ olmak üzere Prof. Dr. Tefvik YÜCEDOĞRU, Prof. Dr. Muhammet TARAKÇI, tezimizin değerlendirilmesinde katkıda bulunan Prof. Dr. İlyas ÇELEBİ, Prof. Dr. Orhan Şener KOLOĞLU, bizleri her zaman destekleyen değerli hocalarımız, Prof. Dr. Ahmet Saim KILAVUZ, Prof. Dr. İsmail GÜLER, Prof. Dr. Âdem APAK, Doç. Dr. Ulvi Murat KILAVUZ, Doç. Dr. Veysi ÜNVERDİ, Doç. Dr. Bayram

KANARYA, Hâfız Murat KORKUT, kızlarım Büşra ile Azra ve burada ismini sayamadığım hocalarıma ve arkadaşlarıma teşekkür etmeyi bir borç addederim.

Gayret bizden, başarı Allah'tandır.

Faruk GÜN

Bursa

22.06.2020

İÇİNDEKİLER

TEZ ONAY SAYFASI	iii
YÜKSEK LİSANS/DOKTORA İNTİHAL YAZILIM RAPORU.....	iv
YEMİN METNİ	v
ÖZET	vi
ABSTRACT.....	vii
ÖNSÖZ	viii
İÇİNDEKİLER.....	xii
KISALTMALAR	xv
GİRİŞ.....	1
1. ARAŞTIRMANIN KONUSU, AMACI VE ÖNEMİ.....	1
2. ARAŞTIRMANIN METODU VE KAPSAMI.....	4
3. ARAŞTIRMANIN KAYNAKLARI	6

BİRİNCİ BÖLÜM

VARLIK VE ÂLEM

I. VARLIK	15
A. KADİM VARLIK.....	18
B. ALLAH.....	23
1. İLÂHÎ İSİMLER.....	33
2. İLÂHÎ SIFATLAR	38
a. Zâtî (Selbî-Tenzîhî) Sıfatlar	42
b. Sübûtî Sıfatlar.....	44
C. HÂDİS VARLIK	47
1. CEVHER	48
2. CİSİM	51
3. ARAZ.....	53
II. ÂLEM.....	56
A. ÂLEMİN KELİME ANLAMI VE MÂHİYETİ	56
B. ÂLEMİN KISIMLARI	59
1. ŞEHÂDET ÂLEMİ.....	59
2. GAYB ÂLEMİ	60

İKİNCİ BÖLÜM
GAYB ÂLEMİNİ BİLME YOLLARI

I. KELÂM İLMİNDE BİLGİ YOLLARI	79
A. SAĞLAM DUYULAR.....	79
B. AKIL.....	80
C. DOĞRU HABER.....	83
II. SUBJEKTİF BAZI BİLGİ EDİNME YOLLARININ KELAM İLMİNDEKİ YERİ	
A. İLHAM	86
B. KEŞF.....	91
C. KERÂMET	94
Ç. İSTİHÂRE	99
D. RÜYA.....	100
III. İDDİA EDİLEN BAZI BİLGİ ÖĞRENME YOLLARINA KELAM İLMİNİN	
BAKIŞI	104
A. MÂSUM İMÂM.....	104
B. CEFR VE EBCED	106
C. ASTROLOJİ VE BURÇLAR.....	109
Ç. FAL.....	112
D. KEHANET	114
E. SİHİR-BÜYÜ.....	116
IV. GAYB ÂLEMİNİ BİLME İMKÂNI.....	122

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
GAYB ÂLEMİNİN UNSURLARI

I. GAYB ÂLEMİNİN CANLI VARLIKLARI.....	132
A. MELEK	132
B. RUH.....	138
C. CİN.....	147
Ç. ŞEYTAN.....	151
D. YE’CÛC VE ME’CÛC	157
E. MEHDÎ.....	160
F. KAHTÂNÎ.....	167
G. İSÂ-MESİH	170
H. SÜFYÂN	177
I. DECCÂL.....	180
İ. HIZIR	183
J. DÂBBETÛ’L-ARZ.....	188
II. GAYB ÂLEMİNİN CANSIZ VARLIKLARI	191
A. ARŞ	191
B. KÛRSÎ	194

C. LEVH-İ MAHFUZ	197
Ç. KABİR	202
D. BERZAH	205
E. SÛR	209
F. ARASÂT	212
I. A'RÂF	213
İ. AMELLERİN TARTILMASI	216
J. SIRAT	217
K. LİVÂÜ'L-HAMD	219
L. HAVZ-I KEVSER	220
M. CENNET	222
N. CEHENNEM	224
SONUÇ	228
KAYNAKLAR	238
ÖZGEÇMİŞ	263

KISALTMALAR

a.g.e.	Adı geçen eser
a.g.m.	Adı geçen makale
a. g.md.	Adı geçen madde
AÜİF.	Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
a.y.	Aynı yer
bk.	Bakınız
c.	Cilt
ev.	Çeviren
DİA.	Diyanet İslam Ansiklopedisi
ed.	Editör
h.	Hicrî
haz.	Yayına hazırlayan
krş.	Karşılaştırmız
nşr.	Neşreden
ö.	Ölüm
İFAV.	Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları
s.	Sayfa
ss.	Sayfalar
S	Sayı
trc.	Tercüme eden
TDV.	Türk Diyanet Vakfı
thk.	Tahkik eden
t.y.	Basım tarihi yok
v.d	Ve diğeri
y.y.	Basım yeri yok

GİRİŞ

1. ARAŞTIRMANIN KONUSU, AMACI VE ÖNEMİ

“Kelâm İlminde Gayb Âlemi” adlı konuyu temel mesele edinen bu çalışmada varlığın iki tarafı yani görünen âlem ile birlikte duyular ötesi âlem ele alınmıştır. İslâm bilginlerince gördüğümüz yani şahit olduğumuz âleme şehâdet, görmediğimiz ve idrâk edemediğimiz âleme ise gayb âlemi denilmiştir. İnsanoğlu, âlemi görünen ve görünmeyen yönleri ile merak etmiş, gördüğü ve yaşadığı bu âlemin sınırlarını, âkibetini ve şu görünür âlemde var olduğu için varoluşsal nedenlerini bilmek istemiştir. İnsanın varoluşu ile beraber varlıkla ilgili tartıştığı en önemli soruları, varlığın şehadet âleminden ziyade gayb âlemi üzerine yoğunlaştığı âşikar bir durumdur.

Varlığın en çok üzerinde konuşulan ve tartışılan kısmı olan gayb âlemi hakkında İslâmî ilimler içerisinde en çok kelâm ilminde teoriler ve yaklaşımlar ortaya konulmuştur. Ancak çalışmanın konusu olan gayb âlemi ve onun şehâdet âlemi ile olan ilişkisi, varlık konusu ile ilintili olarak felsefede de yer edinen bir meseledir. Şu var ki felsefe meseleyi akıl ilkeleri bağlamında aydınlatmaya çalışırken kelâm ilmi, İslâm kanunları ekseninde ele almaya çalışmıştır. Bunun nedeni ise aslında kelâm ilminin kaynağının gayb âleminden gelen vahiy olmasıdır. Kelâm ilmine göre, gayb âleminin anlaşılmasında şâhit âlemin kevn-i ayetleri de birer ayet olarak görülmüştür.

Görünen ve görünmeyen âlem her ikisi de varlık olarak hâdistirler. Bu varlıkların, varlık düzlemleri farklı olmadığına göre bunların görünüp ve görünmeme hususları aynı mâhiyeti taşımadıkları gerçeği ile ilgili bir durumdur. Bu durumda her iki âlemdeki suje ile obje arasındaki bağlantıyı kurma metotları, birbirinden farklılık arz etmemektedir. Ancak yine de varlıkların farklı boyutları sebebiyle varlığı ele alan özne için bilgi objesinin ve imkânının aynı seviyede olmayacağı açıktır. Bu durumda aslında gayb âlemini bilmekle ilgili metodumuzu belirleyen şey, varlığın mâhiyetinin farklılığı olmuştur. Çünkü hâdis varlık ontolojik olarak kadîm varlıkla mükemmel bir uyum içerisinde olmakla beraber, mâhiyetinde ki farklılıklar onu araştırmamızın konusu haline getirmiştir. Varlık bir nehir gibi gözlerimizin önünde akıp gitse de mâhiyeti kaynağı ve aktığı yatağı açısından her zaman cevabı aranan bir konu olmuştur. Bu bağlamda varlığı, bir saatin akrep ve yelkovanı gibi görünen şehâdet kısmı, saatin arkasında yer alan görünmeyen çarkları olan gayb âlemi ile beraber düşünmek

mümkündür. Bu nedenle varlığı gayb âleminden ayrı düşünmenin veya gayb âlemini inkâr etmenin mevcut şartlar içerisinde yaratılış ve gaye açısından varlığı eksik bırakacağı bir gerçektir. Varlığı sadece görünen ve beş duyuya hitap eden bir kısımdan oluştuğunu iddia etmek, ayrıca akıl ve vahiy gibi farklı yollarla kendileri hakkında bilgi edinilen varlık alanını göz ardı etmek olacağı için bu durumun tutarlı bir izahının yapılamayacağı da gayet açıktır. Gayb âlemini inkâr etmenin veya şehâdet âleminden ayrı düşünmenin eşyânın ve insanın tabiatına aykırı olacağı ise inkâr edilemez bir gerçektir. Bu durumda pozitif veya sofistçe bir yaklaşımla gayb âleminin inkârı ile varlıkta oluşacak boşluğun salt akıl, ateizm veya nihilizm gibi duygularla doldurulmayacağı ortaya çıkar.¹

İslâm'ın ilk asırlarında çeviri faaliyetleri ile beraber varlık (*âlem*) ile ilgili konuların genelde Allah'ın zâtı ve sıfatları doğrultusunda ele alındığı görülmektedir. İslâm inancına göre Allah “Yerin, göklerin ve bütün her şeyin yaratıcısıdır.”² Evrenin değişken yapısına dikkat çeken Ebü'l Hüzeyl el-Allâf'a (ö. 235/849-50 [?]) göre âlem, “atomlardan (*cevher*) meydana gelmiştir.” Cevherlerden ve arazlardan meydana gelen dünya sonlu ve sınırlıdır. Kozmoloji hususunda Ebü'l-Hüzeyl'in yolunu benimseyen kelâm âlimleri cisimlerde meydana gelen bu hareket ve sukûnun kendiliğinden değil, Allah'ın yaratmasıyla olduğunu söyleyerek, maddenin sonradan hiçten (*bilâ şey'*) varolmadığını ve sonra da yok olamayacağını söyleyen Yunanlı filozof Demokrit'in (MÖ. 460-370[?]) atomculuğundan ayrılmıştır.³

Aristo, Eflatun ve Yeni Eflatuncu filozoflardan müteşekkil Yunan Felsefe düşüncesinde yer alan problemler, İslâm dünyasındaki Müslüman düşünürlerce de ele alınmıştır. İslâm coğrafyasında hızla yayılan bu felsefî anlayışın gayb âlemi ve unsurları ile ilgili meselelere yaklaşımları karşısında kelâm âlimleri akıl ve vahiy çerçevesinde konuya çözüm aramışlardır. Vahiy temelli akli esas alan kelâm bilginleri, İslâm

¹ Vahdettin Başçı, “Deizm Kavramı ve Ortaya Çıkardığı Problemler”, *Erzurum, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, S. 3, (2018), ss. 33-40; Fatma Aygün, “Ateizme Yol Açan Başlıca Faktörler”, *Mezhep Araştırmaları Dergisi*, C. 10, S. 2, (2017), ss. 531-562.

² Yâsîn, 36/81; Câsiye, 45/36.

³ Cağfer Karadaş, *Kelâm Düşüncesinde Evren ve İnsan*, Bursa: Emin Yayınları, 2011, s. 172. Metin Yurdağür, “el-Allâf”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 1994, C. 10, ss. 330-332; Mehmet Bulgen, *Klasik Dönem Kelâm Atomculuğunun Günümüz Kozmolojisi Açısından Değerlendirilmesi*, (Basılmamış Doktora tezi), İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2012, ss. 45-47.

akâidinin gayb âleminin konuları arasında yer alan yeniden diriliş (*ba's*), cennet, cehennem, ruh vb. gibi konularda Panteist, Deist ve Pozitivist akımlar karşısında skolastik dogma yöntemlerin ötesinde muhatabını ikna edecek izahlar bulmayı amaçlamışlardır. Bütün bu gelişmeler ışığında bu çalışmamızda varlıkla ilgili gayb âlemi konuları üzerinde durmak büyük önem arz etmektedir. Bu çalışmada gayb âlemi ile ilgili İslâm coğrafyasının “sevâd-ı azâm”ı ifade eden Ehl-i sünnet mezheplerinin önde gelen kelâm âlimlerinin fikirlerini öz bir şekilde yakalamak öncelikli amaçlanan husustur. Böylelikle bu çalışma, Ateizm, Deizm, Mehdilik ve rüya ile amel gibi bilgi ve inanç kirliliği üzerine kurulmuş seküler din anlayışına karşı anlaşılabilir bir din telakkisi sunma metodu yakalamayı amaçlamaktadır. Esasen öldükten sonra dirilip hesap vermeyi, cenneti, cehennemi, adaleti ve dolayısıyla gayb âlemini inkâr edip her şeyi görünen âlemden ibaret sayan bir düşüncenin vaat ettiği dünya koasu beraberinde getirmektedir. Bu nedenle tezimizde kelâm ilminin önde gelen isimlerinin gayb âleminin konularını anlama, ispat etme ve problemleri çözmede ortaya koydukları fikir ve yöntemler ele alınmıştır. Çünkü İslâm toplumlarının uygulama açısından ana omurgası fıkıh bile, hareket noktası daima i'tikât olmuştur. Bununla beraber akâid ilmi, fıkıh ilmine esas oluşturmakla beraber her iki ilmin kullandığı yöntemde büyük ölçüde birliktelik söz konusudur. Fıkıh'ın bazı konularında zamanın değişmesi ile ahkâm değişmesi (لا ينكر بتغيير الأزمان تغيير الأحكام)⁴ kaçınılmazken; akâid esasları (*mesâil*) değişmemiştir.⁵ Böylelikle akâidin inanç esaslarında bir değişme artma ve eksilme olamayacağı İslâm'ın temel bir esasını teşkil etmiştir. Ancak İslâm coğrafyasında oluşan batıl düşüncelerin ve hatta bazen bilim ve felsefeden tevarüs eden düşüncelerin, İslâm inanç esasları üzerinde infiallere sebep olduğu görülmektedir.⁶ Böyle bir durumda oluşacak şüphelere karşı ikna edici en sağlam delillerin ortaya konulması kelâm ilminin görevi olmuştur.⁷

⁴ Ali Himmet Berkî, *Açıklamalı Mecelle (Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye)*, İstanbul: Hikmet Yayınları, 1982, ss. 22-23; Tefik Yücedoğru, “Kelâmın Bilgi Teorisi Ne Olmamalıdır?”, *Kelâm'da Bilgi Proplemi Sempozyumu*, s. 24.

⁵ Tefik Yücedoğru, “İtikad Esasları ve Özellikleri”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 15, S. 1, (2006), ss. 177-186.

⁶ Tefik Yücedoğru, “Mütref ve İnanç Esaslarına Etkisi”, Bursa, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 21, S. 1, (2012), ss. 1-20; İlyas Çelebi, “Akidenin Kelamlaşması ve Kelamın Akideleşmesi Süreci Üzerine”, *Kader: Kelam Araştırmaları Dergisi*, C. 2, S. 1, (2009), ss. 1-26.

⁷ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *el-Mustasfâ min İlmi'l-Usûl*, Mısır: Matbaatü'l Emiriyye, h. 1322, C. 1, ss. 6-7; Ebu'l-Vefâ el-Taftâzânî, *Ana Konuları ile Kelâm*, çev. Şerafeddin

Asrımızda gelişen teknoloji ve pozitif ilimlerle şehâdet âlemi daha iyi anlaşılır bir hâle gelmiştir. Fakat şehâdet âlemi üzerinde meydana gelen ilimler, gayb âlemiyle ilgili olumsuz ve olumlu çağırışmaların oluşmasına sebep olmuştur. Vahye dayanan dinler insanlığı gayb âlemine iman etmeye davet ederlerken; kâinatı sadece şehâdet âleminin ibaret görüp her şeyi yaşananandan ve görünenden ibaret sayan pozitivist doktrinler, gayb âlemini inkâr etmişlerdir.⁸ Gayb âlemini inkâr eden bu akımların inkârcı tutumlarına karşı tüm dinlerin ortak bir tavır sergiledikleri görülmektedir.⁹ İslâmî ilimler içerisinde ise inkârcı çevrelere karşı gayb âleminin varlığını ispat etme ve ilgili problemleri çözmede en fazla çabayı sarfeden kelâm ilmidir.¹⁰ Kelâmında itikâdî konuların temelini oluşturan gayb âlemi ile ilgili sahası içerisinde doktora düzeyinde müstakil bir çalışmanın olmayışı bizi bu konuda bir tez hazırlamaya sevk etmiştir.

2. ARAŞTIRMANIN METODU VE KAPSAMI

Gayb âlemi ele alınırken öncelikle “gayb” ve “âlem” kavramlarını incelememiz gerekmektedir. Gayb’a ilişkin bazı akademik çalışmalar yapılmıştır.¹¹ Daha önce yapılan bu minvaldaki çalışmalara bakıldığında özellikle gayb konusunun daha çok bir bilgi problemi olarak ele alındığı görülmektedir. Bu çalışmalarda “gaybten haber alma” ve “gaybî haberlerin sıhhati”, “gaybın bilinebilirliği” konuları meselenin ağırlık noktasını oluşturmuştur. Bununla beraber Kur’ân’ın bahsettiği itikâdî konulara baktığımızda asıl maksadın gaybten haber almanın ötesinde gayb âleminin gerçekliği ve varlık boyutu olduğu rahatlıkla görülmektedir. Kur’ân’ın indirildiği Arap kültürü incelendiğinde insanların sihir, büyü, astroloji, fal ve kehanet gibi alanlarda aktarılan bilgilerle toplumda sıkça işlenen olaylara karşı gayb bilgisine sahip olmak istedikleri görülmektedir. Buna karşı Kur’ân, insanların haber algısını ve bilgi yollarını

Gölcük, Konya: Kitap Dünyası, 2000, ss. 7-10; İlyas Çelebi, *Dini Düşüncede İ'tidal ve Hoşgörü*, İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2018, ss. 91-134.

⁸ Patrik Roney, “Alışkanlık ve Yaşam: Nietzsche ve “Tanrının Ölümü Üzerine” çev. Elis Şimşon, *Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi*, S. 20, (2013), ss. 305-322.

⁹ Mariasusai Dhavamonya, “Dinlerde Tanrı Anlayışı”, çev. Fuat Aydın, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 12, S. 22 (2010), ss. 189, 196, 202, 208.

¹⁰ Gazzâlî, *el-Munkız mine'd-Dalâl*, İstanbul: Ravdâ yayınları, 2015, s. 17; Karadaş, “*Mu'tezile Kelâm Okulunun Oluşum ve Gelişim Süreci*”, *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi [Bilimsel Birikim]*, C. 3, S. 3, (2003), ss. 7-26; İzmirli İsmail Hakkı, *el-Muhassalu'l-Kelâm ve'l-Hikme*, İstanbul: İnsan Yayınları, 1994, s. 3; Karadaş, “*Semer kand Hanefî Kelâm Okulu Mâtürîdîlik-. Oluşum Zemini ve Gelişim Süreci-*”, *Usûl*, S. 6, (2006), ss. 57-100.

¹¹ İlyas Çelebi, *İslâm İnancında Gayb Problemi*, İstanbul: İFAV Yayınları, 1996; Halis Albayrak, *Kur'ân'da İnsan-Gayb İlişkisi*, İstanbul: Şule Neşriyat, 1993; Halis Albayrak, “*Kur'ân'da Gayb Kelimesi üzerine Kronolojik bir Okuma*”, *Din Dilinde Gayb*, İstanbul: Kuramer, 2015.

düzeltelemeye davet etmekte, gerçek bilgiye ulaşmanın yollarını onlara izah etmektedir. Nitekim Kur'ân, insanların zanları ötesinde, gayb ve gayb âlemine dair doğru bilgiler sunarak, onları bu inanca daveti temel amaç olarak görmüştür.

Gayb ile beraber çalışmamızın ana omurgasını oluşturan diğere bir kavram âlemdir. Âlem ile ilgili yapılan çalışmalara baktığımızda Allah âlem ilişkisinin özellikle şehâdet âlemi temelinde yoğunlaşılana konular üzerinden ele alındığı görülmektedir.¹² Kur'ân'ın indirildiğı esnada âlemlle ilgili kurulan teoriler incelendiğinde o dönemde üzerinde en çok durulan âlemin şehâdet âlemi olduğı, dönemin insanın gayb âlemi ile ilgili doğru bilgiye sahip olmadığı anlaşılmaktadır.¹³ Böylelikle vahiy her şeyi şehâdet âleminde ibaret gören, gayb âlemini reddeden Câhiliye insanının şahsında tüm insanlığa gayb âlemine inanmaları için inzal olunan bir süreç olarak gözükmeaktadır.¹⁴

Câhiliye insanının putlaştırdığı şehâdet âlemine karşı Kur'ân her defasında Allah'ın ve onun hükümlranlığı altında bulunan gayb âleminin varlığına dikkatleri çekmiştir.¹⁵ Câhiliye insanının bu çarpık düşüncesine savaş açan Kur'ân, gayba imanı ve gayb âleminin varlığını zihinlere işlemeyi hedeflemiştir.¹⁶ Bu nedenle İslâm inancının temelini oluşturan gayb âleminin konuları üzerine Kurân'ın nüzûlünden itibaren oluşan ana fikirlere kelâm ilminin getirdiğı izahlar bu çalışmanın ana çatısını oluşturmaktadır.

Kelâm ilminde birçok âlimin, gayb âleminin problemleri hakkında düşünce sarf ettiğı bir gerçektir. Bu nedenle çalışma da gayb âlemi ile ilgili olarak görüşleri temel alınan Ehl-i sünnet kelâmcılarının yanında başta Mu'tezile olmak üzere diğere mezheplerin önde gelen bilginlerinin de görüşlerine de yer verilmektedir. Ana konuları doğrultusunda çalışmaya katkı olması sadedinden klasik eserler ve bunların bir değerlendirmesi olan modern çalışmalardan da faydalanılmıştır. Meseleler ele alınıp

¹² Bkz. Musa Koçar, *Mâtürîdî'de Allah-Âlem İlişkisi*, İstanbul: Ötüken Yayınları, 2004; Şaban Ali Düzgün, *Neseî ve İslâm Filozoflarına Göre Allâh-Âlem İlişkisi*, Ankara: Akçağ Yayınları, 1998; Halife Keskin, *İslâm Düşüncesinde Bilgi Allah-Âlem İlişkisi*, İstanbul: Beyan Yayınları, 1996.

¹³ Câsiye, 45/24; En'âm, 6/29; Mü'minün, 23/37; Hayrettin Karaman vd., *Kur'ân Yolu*, C. 5, İstanbul: Acar Basım ve Cilt San., 2006, s. 20; Muhammed b. Ömer el-Zemahşerî, *el-Keşşâf an-Hakâ'iki't-Tenzîl ve Uyuni'l-Ekâvil fi Vücûhi't-Te'vil*, Beyrut: Daru'l-Fikr, 1947, C. 3, s. 293.

¹⁴ Yâsîn, 36/77-79; Câsiye, 45/24; Hayrettin Karaman vd., *Kur'ân Yolu*, C. 5, s. 20.

¹⁵ Muhammed Âbid Cabiri, *Arap-İslâm Siyasal Aklı*, çev. Vecdi Akyüz, İstanbul: Kitapevi Yayınları, 2001.

¹⁶ el-Bakara, 2/3; Hayrettin Karaman vd., *Kur'ân Yolu*, C. 1, ss. 71-72.

işlenirler konunun bütünlüğünü bozmamak için gerekli literatüre dair bilgilere yer verilmiştir.

Bu çalışmanın yazımında Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nün "Tez Yazım Önergesi (2017)"nin yazım kuralları esas alınmıştır. İslâmî Bilimler içerisinde geniş bir literatüre sahip olan kelâm ilmine mâl olmuş kavramlar ve mümkün olduğunca kadar sade bir dil kullanılmaya özen gösterilmiştir.

Kaynak kullanımlarında tezin konusunu ele alan ilk eserler ve ilgili akademik çalışmalara öncelik tanınmıştır. Ancak araştırmanın doğası gereği bazen farklı eserlerin farklı tahkikleri de söz konusu olabilmektedir. Böyle bir durumda ise kaynak gösterilen eserin basım yeri, yayınevi ve tarihi belirtilmiştir.¹⁷

Çalışmanın hacmini artırmamak ve alan dışına çıkmamak amacına ma'tufen Ehl-i Sünnet'in iki ana ekolu Mâtürîdîlik ve Eş'arîliğin temel doktrinlerine öncelik verilecektir. Daha sonra problemlerin önemine ve zenginliğine binaen konunun anlaşılması adına Mu'tezile, Ehl-i hadîs, Şîî ve felsefî görüşlere de tezimiz vüs'atince yer verilecektir. Konu değerlendirilmesi yapılırken nasların muhkem anlamlarına sadık kalınacak, iş'ârî yorumlardan kaçınılacaktır. Detay sayılabilecek derecede teferruatlara, yaygın olmayan zayıf ve şaz görüşlere ise mümkün mertebe yer verilmeyecektir.

3. ARAŞTIRMANIN KAYNAKLARI

Kelâm ilminin din lehine ve aleyhine ortaya çıkan bütün düşünceleri, konuları ve problemleri kapsadığı görülmektedir. Bu nedenle kelâm ile yakın ilişkisi olan konuları ele alan fıkıh usûlünden tefsîre, hadîsten mezhepler tarihine kadar olan ilimler, kelâma kaynaklık teşkil etmektedir.¹⁸ Öte yandan toplumların sosyo-politik ve kültürel yapısı, ekonomik değerleri, yaşanan coğrafya, diğer dinî ve felsefî akımların toplum ve din üzerindeki etkileri göz önünde bulundurulduğunda, ortaya çıkan inanç problemleri kelâmın diğer bilim dallarıyla iç içe olduğunun göstergesidir. Bu nedenle kelâm âlimleri toplumun sorunlarına cevap ararken, diğer bilim dallarının verilerini de göz önünde bulundurarak vahyin ruhuna uygun bir din çizgisi yakalamak istediği görülecektir. Öte

¹⁷ Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, *Lisans Üstü Tez Yazım Kılavuzu*, Bursa: 2017.

¹⁸ Ebü'l-Berekât Abdullah b. Ahmed en-Nesefî, *Şerhu'l-Müntehab fî Usûlü'l-Mezheb*, nşr. Salim Ögüt, y.y, t.y, ss. 13-14; İlyas Çelebi vd, *İslam Düşüncesinde Yeni Arayışlar I*, der. İlyas Çelebi, İstanbul: Rağbet Yayınları, 1998, ss. 70, 73, 327.

tarafından hayatın tüm alanlarını kapsayan fıkıh ilmi ve diğer ilimler için asıl olmakla beraber temel dayanağın kelâm ilmi olduğu açıktır. Kelâm ilminin diğer ilimler içerisindeki bu geniş ve temel rolü, bu çalışmanın kaynaklarının belirlenmesinde önemli bir kıstas olmuştur. Bu nedenle gayb âlemi gibi geniş bir konuyu sadece kelâm eserlerinde aramak meselenin yeterince anlaşılmasına sebebiyet verecektir. Bu nedenle akâid ve kelâm kitapları yanında Mâtürîdî'nin *Te'vilâtü'l-Kur'ân*,¹⁹ Râzî'nin (ö.606/1210) *Mefâtihu'l-Gayb*²⁰ ve Zemahşerî'nin (ö. 538/1144) *Keşşâf*²¹ gibi tefsir eserlerine, Cüveynî'nin (ö. 478/1085) *el-Burhân fî Usûli'l-Fıkh*²² ve Şâtıbî'nin (ö.790/1388) *el-Muvâfakât*²³ gibi fıkıh usûlu eserlerine, Taberî'nin (ö. 310/923) *Târîhu'l-Ümem ve'l-Mülûk*²⁴ ve Makdisî'nin (ö.355/966) *Kitâbü'l-Bed' ve't-Târîh*²⁵ gibi tarih kitaplarına da müracaat edilecektir. Yine felsefede İbn Sînâ (ö. 980/1037), tasavvufta İbnü'l-Arabî (ö. 1165/1240) Ehl-i hadîs'de İbn Hazm (ö. 993/1064) ve İbn Kayyim el-Cevziyye (ö. 751/1350) gibi daha birçok âlimin eserlerine de çalışmanın kapsamı vüsatince yer verilecektir.

Gayb ve âlem konusu İslâmî ilimler içerisinde felsefe, kelâm ve din felsefesinde kendisine geniş yer ayrılan bir konu olmuştur. Gayb veya âlem konusuyula ilgili olarak yüksek lisans ve doktora düzeyinde çalışmaların yapıldığı bilinmektedir.²⁶ Ancak doktora düzeyinde kelâm ilminde “Gayb Âlemi” üzerinde bir çalışma henüz yapılmamıştır. Kelâm âlimlerinin gayb âlemi ile ilgili kelâm kitaplarında yer verdikleri ana görüşleri tezimizin temel kaynaklarını oluşturmaktadır. Bu nedenle Ehl-i sünnet mezheplerinin genel kanaatleri doğrultusunda gayb âleminin konularını varlık ve bilgi bağlamında ele alan kelâm bilginlerinin eserlerine öncelikle yer verilecektir.

¹⁹ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, thk., Mecdi Basalom, Beyrût: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2005.

²⁰ Fahrüddîn Muhammed b. Ömer er-Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1420.

²¹ Zemahşerî, *el-Keşşâf an-Hakâ'iki't-Tenzil ve Uyûni'l-Ekâvil fî Vücûhi't-Te'vil*, Beyrut: Dâru'l-Kitâb el-Arabî, 1407.

²² İmamü'l-Harameyn Ebu'l-Me'âlî Abdülmelik el-Cüveynî, *el-Burhân fî Usûli'l-Fıkh*, nşr. Abdülazîm ed-Dîb, Katar: Daru'l-Vefa, 1978.

²³ Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ eş-Şâtıbî, *el-Muvâfakât fî Usûli's-Şerî'a*, haz. Ebû Ubeyde Al-i Salman, Huber: Dâru'l İbn Affan, 1997/1417.

²⁴ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerir et-Taberî, *Târîhu'l-Ümem ve'l-Mülûk*, nşr. Muhammed Ebû Fadl İbrâhîm, Beyrut: Dâru Süveyda, 1967.

²⁵ Ebû Nasr el-Mutahhâr b. Tâhir el-Makdisî, *Kitâbü'l-el-Bed' ve't-Târîh*, nşr. Clement Huart, Bağdat: Mektebetü'l Müsenna, t.y.

²⁶ İlyas Çelebi'nin “İslâm İnancında Gayb Problemi” ve Halis Albayrak'ın, “Kur'ân'da İnsan-Gayb İlişkisi” adlı çalışmalar gayb konusuyula ilgili yapılan doktora çalışmalarına örnektir.

Bu çalışmada faydalanılan kaynakların çalışma yöntemini şu minval üzere özetlemek mümkündür:

1. İslâm düşüncesinin ana kaynağı Kur'ân-ı Kerîm olması sebebiyle âyetlerin manalandırılmasında konuya ilişkin müellifin veya müfessirin kanaati esas alınacaktır.

2. Çalışmanın temelini oluşturan gayb, âlem, Allah, varlık, bilgi, akıl, vahiy, ilhâm, cennet ve cehennem gibi kavramların sözlük ve terim anlamlarının izahında Râgıb el-İsfahânî'nin (ö. 420/1029) *el-Müfredât li-Elfâzi'l-Kur'ân*'i,²⁷ Fîrûzâbâdî'nin (ö. 817/1415) *el-Kâmûsu'l-Muhît*'i,²⁸ İbnü'l-Esîr'in (ö.630/1233) *en-Nihâye fî Garîbi'l-Hadîsve'l-Eser*'i,²⁹ Kazvînî'nin (ö. 665/1266) *Mu'cem'ul-Mekâyisi'l-Luğa'sı*,³⁰ Farâhidî'nin (ö. 175/791) *Kitâbü'l-Ayn*'i,³¹ İbn Manzûr'un (ö. 711/1311) *Lisânü'l-Arab*'i,³² Zebîdî'nin (ö.1205/1791) *Tâcu'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs'u*,³³ Zerkeşî'nin (ö. 794/1392) *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*'i,³⁴ İbnü'n-Nedîm'in (ö. 380/990) *el-Fihrist*'i,³⁵ Ezherî'nin (ö. 370/980) *Tehzîbu'l-Luğa'sı*,³⁶ Mâtürîdî'nin (ö. 333/944) *Te'vilâtü Ehli's-Sünne'si*,³⁷ Salîba'nın (ö. 1902/1976) *el-Mu'cemü'l-Felsefî'si*³⁸ ve merhum Bekir Topaloğlu ile İlyas Çelebi'nin *Kelâm Terimleri Sözlüğü*³⁹ gibi sözlük ve ansiklopedi türü eserlerden faydalanılmıştır.

3. Çalışmanın birinci bölümünde yer alan varlık ve türleri işlenirken, bu konuların ana hatlarıyla ele alındığı ve İlyas Çelebi'nin tercüme ettiği Beyâzîzâde Ahmed

²⁷ Ebu'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed er-Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât li-Elfâzi'l-Kur'ân*, thk. Nedim Maraşlı, Beyrut: Dâru'l-Fikir, t.y.

²⁸ Ebü't-Tâhir Mecduddîn Muhammed b. Ya'kûb el-Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-Muhît*, (nşr. Mektebe er-Risâle), Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1407/1987.

²⁹ Ebu's-Seadet Mecduddîn el-Mübârek b. Esîrüddîn el-Cezerî, *en-Nihâye fî Garîbi'l-Hadîs ve'l-Eser*, Beyrut el-Mektebetü'l-ilmîye, 2013.

³⁰ Ebü'l-Hüseyin Ahmed b. Fâris el-Kazvînî, *Mu'cemü'l-Mekâyisi'l-Luğa*, thk., M. Harun Abdusselam, Beyrut: Dâru'l-Cil, 1991.

³¹ Ebü Abdurrahman Halil b. Ahmed el-Farâhidî, *Kitabu'l-Ayn*, Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-İlmiyye, 2003.

³² Ebu'l-Fadl Cemalüddîn Muhammed b. Mekerrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arabî'l-Muhît*, Beyrut: Dâru's-Sadir, 1990.

³³ Ebu'l-Feyz Muhammed Mürtezâ ez-Zebîdî, *Tacu'l-Arûs*, Beyrut: Matbaatu'l-Hayriyye, t.y.

³⁴ Ebü Abdillah Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdîr ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kurân*, nşr. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrahim, Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1972.

³⁵ Ebü'l-Ferec Muhammed b. İshâk İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 1978.

³⁶ Ebü Mansûr Muhammed el-Ezherî, *Tehzîbu'l-Luğa*, thk. Abdulazim Mahmud, Mısır: ed-Dâru'l-Mısriyye, t.y.

³⁷ Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, thk. Mecdi Basalom, Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2005.

³⁸ Cemil Salîba, *el-Mu'cemü'l-Felsefî*, Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-Lübnâni & Dâru'l-Kitâbi'l-Mısri, 1982.

³⁹ Bekir Topaloğlu, İlyas Çelebi, a.g.e., İstanbul: İSAM Yayınları, 2010.

Efendi'nin (ö. 1098/1687) *el-Usûlu'l-Munîfe lil-Îmâm Ebî Hanîfe* (Îmâm Âzam Ebû Hanîfe'nin İtikâdî Görüşleri),⁴⁰ Cüveynî'nin *el-Îrşâd ilâ Kavâtü'l-Edille fî Usûlil-İ'tikâd*,⁴¹ Makdisî'nin *el-Bed' ve't-Târîh*,⁴² Kurtubî'nin (ö. 671/1273) *et-Tezkire fî Ahvâli'l-Mevtâ ve Umûri'l-Âhîre*⁴³ Hüseyin Atay'ın *Farâbî ve İbn-i Sina'ya Göre Yaratma*⁴⁴ ve Ahmet Saim Kılavuz'un *Ana Hatlarıyla İslâm Akâidi ve Kelâm'a Giriş*⁴⁵ gibi eserlerden istifade edilmiştir.

4. Çalışmanın ikinci bölümünde yer alan kelâmda bilgi edinme ve gayb âlemini bilme yolları konusu işlenirken konunun sıklıkla ele alındığı, Cürcânî'nin (ö. 816/1413) *Ta'rîfât*⁴⁶ ile *Şerhu'l-Mevâkıf*⁴⁷ Teftâzânî'nin (ö. 792/1390) *Şerhu'l-Makâsıd*⁴⁸ ve *Şerhu'l-Akâidi'n-Nesefiyye'si*,⁴⁹ Eş'ârî'nin (ö. 104/722) *er-Risâle fî İstihsâni'l-Havd fî İlmi'l-Kelâm*,⁵⁰ Bağdâdî'nin (ö. 429/1037-38) *Usûlü'd-Dîn*⁵¹ ve *el-Fark beyne'l-Fırak*⁵² Bâkılânî'nin (ö.403/10103) *Kitâbü't-Temhîd*,⁵³ Kâdî Abdülcebbar'ın (ö. 415/1025) *Fadlû'l-i'tizâl ve Tabakâtü'l-Mu'tezile*,⁵⁴ Şehristânî'nin *el-Milel ve'n-Nihal*,⁵⁵ İbn

⁴⁰ Beyâzîzâde Ahmed Efendi, *el-Usûlü'l-Munîfe li'Îmâm Ebî Hanîfe*, çev. İlyas Çelebi, *İmam Azam Ebû Hanîfe'nin İtikâdî Görüşleri*, İstanbul: İFAV Yayınları, 1996.

⁴¹ İmamü'l-Harameyn Abdülmelik b. Abdullah el-Cüveynî, *el-Îrşâd ilâ Kavâtü'l-Edille fî Usûlil-İ'tikâd* (İnanç Esasları Kılavuzu ismiyle), çev. Adnan Bülent Baloğlu v.d, Ankara: TDV Yayınları, 2010.

⁴² Ebû Nasr el-Mutahhâr b. Tâhir el-Makdisî, *el-Bed' ve't-Târîh*, nşr. Clement Huart, Paris: 1899-1919.

⁴³ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *et-Tezkire fî Ahvâli'l-Mevtâ ve Umûri'l-Âhîre*, nşr. Ebû Süfyân Mahmûd b. Mansûr el-Bestavîsî, Medine: Darü'l-Buhari, 1997.

⁴⁴ Hüseyin Atay, *Farâbî ve İbn-i Sina'ya Göre Yaratma*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2001.

⁴⁵ Ahmet Saim Kılavuz, *Ana Hatlarıyla İslâm Akâidi ve Kelâm'a Giriş*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2012.

⁴⁶ Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî, *Kitâbü't-Ta'rîfât*, Beyrut: Mektebetü'l-Lübnan, 1985.

⁴⁷ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, İstanbul: Beyrut: Dârü'l Küttübi'l-İlmiyye, 1985.

⁴⁸ Sa'düddîn Mes'ûd b. Ömer et-Taftâzânî, *Şerhu'l-Mekâsıd*, İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1277.

⁴⁹ Taftâzânî, *Şerhu'l-Akâidi'n-Nesefiyye*, thk. Ahmet Hicazi es-Sakkâ, Kahire: Mektebetü'l-Külliyetü'l-Ezheriyye, 1988.

⁵⁰ Ebü'l-Hasan Alî b. İsmâîl el-Eş'ârî, *er-Risâle fî İstihsâni'l-Havd fî İlmi'l-keâm*, nşr: Muhammed el-Velî, Beyrut: Dârü'l-Meşârî', 1995.

⁵¹ Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir el- Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, İstanbul: Dârülfünûn İlahiyat Fakültesi Neşriyatı, 1928.

⁵² Bağdâdî, *el-Fark Beyne'l-Fırak*, Beyrut: Dârü'l-Âfâki'l-Cedide, 1977.

⁵³ Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib el-Bâkılânî, *Kitâbü't-Temhîd*, nşr. R. J. McCarthy, Beyrut: el-Mektebetü's-Şarkıyye, 1957.

⁵⁴ Ebü'l-Hasan Abdülcebbar b. Ahmed el-Hemedânî, *Fadlû'l-İ'tizâl ve Tabakâtü'l-Mu'tezile* thk. Fu'âd Seyyid, Tunus: ed- Dârü't-Tunûsiyye li'n-Neşr, 1974.

⁵⁵ Muhammed b. Abdulkerîm eş-Şehristânî, *el-Minel ve'n Nihal*, nşr. Abdülaziz Muhammed el-Vekîl, Kahire: Müessesetü'l Halebî, 1387.

Asâkir'in (ö. 571/1176) *Tebyînu Kezibi'l-Müfterî fi mâ Nusibe ile'l-Îmâm ebi'l-Hasan el-Eş'arî*⁵⁶ ve diğer kitaplardan öncelikli olarak faydalanılmıştır. Bunun yanında çağdaş yazarların konuyla ilgili Hüseyin Atay'ın, *Kur'ân'da Bilgi Teorisi*,⁵⁷ İrfan Abdülhamid'in, *İslâm'da İ'tikadî Mezhepler ve Akâid Esasları*,⁵⁸ Ömer Nasuhi Bilmen'in (ö. 1882/1971) *Muvazzah İlm-i Kelâm*,⁵⁹ Bekir Topaloğlu'nun *Kelâm İlmine Giriş*,⁶⁰ İsmail Hakkı İzmirli'nin (ö. 1869/1946) *Yeni İlm-i Kelâm*⁶¹ ve Muhammed Ebû Zehra'nın (ö. 1898-1974) *İslâm'da Siyasî ve İtikadî Mezhepler Tarihi*⁶² gibi temel eserlere de başvurulmuştur.

5. Çalışmamızın üçüncü bölümünde yer alan şehâdet âlemi ile gayb âleminin konuları arasında melek, cin, şeytân, arş, kürsî, berzah, mîzan, sırat, a'raf, sûr, kevser, cennet ve cehennem gibi konular işlenirken bu konuların yer aldığı Âmirî'nin (ö. 381/992), *Kitâbü'l-Îlâm bi-Menâkibi'l-İslâm*,⁶³ Zemahşerî'nin, *el-Keşşâf an-Hakâ'iki't-Tenzîl ve Uyûni'l-Ekâvil fî Vücûhi't-Te'vil*,⁶⁴ Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) *el-İktisâd fî'l-İ'tikâd*,⁶⁵ *el-İhyâ'ü Ulûmi'd-Dîn*,⁶⁶ *el-Münkız mine'd-Dalâl*,⁶⁷ *ed-Dürretü'l-Fâhira fî Keşfi Ulûmi'l-Âhira*⁶⁸ ile *Tehâfütü'l-Felâsife*,⁶⁹ Kurtubî'nin *et-Tezkire fî Ahvâli'l-Mevtâ ve Umûri'l-Âhîre*⁷⁰ Nesefî'nin (ö. 508/1114), *Bahrü'l-kelâm fî A'kâid-i*

⁵⁶ Ebû'l Kâsım Ali b. Hasan b. Hibetullâh (İbn Asâkir), *Tebyînu Kezibi'l-Müfterî fi mâ Nusibe ile'l-Îmâm ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, Dımaşk: Matbaatü't-Tevfik, 1347.

⁵⁷ Hüseyin Atay, *Kur'ân'da Bilgi Teorisi*, İstanbul: Furkan Yayınları, 1982.

⁵⁸ İrfan Abdülhamid, *İslâm'da İ'tikadî Mezhepler ve Akaid Esasları*, çev. Mustafa Saim Yeprem, Ankara: TDV Yayınları, 2011.

⁵⁹ Ömer Nasuhi Bilmen, *Muvazzah İlm-i Kelâm*, İstanbul: Engin Kitabevi 1959.

⁶⁰ Bekir Topaloğlu, *Kelâm İlmine Giriş*, İstanbul: Damla Yayınları, 1981.

⁶¹ İsmail Hakkı İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, sad. Sabri Hizmetli, Ankara: Umran Yayınları, 1981.

⁶² Muhammed Ebû Zehra, *İslâm'da Siyasî ve İtikadî Mezhepler Tarihi*, çev. Hasan Karakaya, Kerîm Aytekin, İstanbul: Hisar yayınları, 1983.

⁶³ Ebu'l Hasen Muhammed b. Yusuf el-Âmirî, *Kitâbü'l-Îlâm bi-Menâkibi'l-İslâm*, Riyad: Daru'l-İsâle, 1988.

⁶⁴ Muhammed b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an-Hakâ'iki't-Tenzîl ve Uyûni'l-Ekâvil fî Vücûhi't-Te'vil*. Beyrut: Daru-kitabi'l-'Arabî, 1987.

⁶⁵ Gazzâlî et-Tûsî, *el-İktisâd fî'l-İ'tikâd*, Kahire: Mektebetü'l-Cündî, t.y.

⁶⁶ Gazzâlî, *el-İhyâ'ü Ulûmi'd-Dîn*, Beyrût: Dârü'l-Ma'rife, t.y.

⁶⁷ Gazzâlî, *el-Münkız mine'd-Dalâl*, İstanbul: Ravzâ Yayınları, 2015.

⁶⁸ Gazzâlî, *ed-Dürretü'l-Fâhira fî Keşfi Ulûmi'l-Âhira*, Beyrut: 1407/1987.

⁶⁹ Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, nşr. Süleyman Dünya, Kâhire: Daru'l-Maarif, 1972.

⁷⁰ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *et-Tezkire fî Ahvâli'l-Mevtâ ve Umûri'l-Âhîre*. Nşr. Ebû Süfyân Mahmûd b. Mansûr el- Bestavîsî, Medine: 1997.

*Ehlî-İslâm*⁷¹ ve İbn Haldûn'un *Mukaddime*⁷² ve diğer temel kaynaklara müracaat edilmiştir. Tezimizin bu kısmı aynı zamanda gayb âleminin temel konularının işlendiği bölüm olacaktır. Bu nedenle bu konular üzerine fikir beyan eden Ebû Hanîfe (ö. 150/767), el-Hayyât, İmâm Eş'arî, İmâm Mâtürîdî, Makdisî, Bakıllânî, Hâkim en-Nisâbûrî (ö. 405/1014), İbn Fûrek (ö. 406/1015), Tevhîdî (ö. 414/1023), Kâdî Abdülcebâr, İbn Teymiyye (ö. 728/1328), İbn-i Sînâ, Bağdadî, Cürcânî, Cüveynî, Gazzâlî, Şehristânî, Fahrüddîn er-Râzî, Amidî, Muhyiddîn İbn-i Arabî, Ebü'l-Berekât en-Nesefî, Teftâzânî, Adudüddin el-İcî (ö. 756/1355), Taberî, Tehânevî, Arapgirli Hüseyin Avni (ö. 1199/1785) ve Reşît Rızâ (ö. 1865-1935) gibi müelliflerin eserlerinden faydalanılmıştır. Çalışmamızda hadislerle ilgili *Kütüb-i Sitte* ve şerhleri ile birlikte İmâm Mâlik'in (ö. 179/795) *el-Muvatta*⁷³ adlı eserine de müracaat edilmiştir. Hadislerin kaynak tespitinde Arent Jan Wensinck'in *Concordance* adlı eserinden faydalanılacaktır.

6. Çalışmamızda günümüz eserleri de göz ardı edilmemiştir. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi tarafından hazırlanan *Diyânet İslâm Ansiklopedisi* adlı eserden yeri geldiğinde faydalanılacaktır. Buna ilaveten konumuza ilişkin Cağfer Karadaş'ın *Muhyiddîn İbn Arabî ve Düşünce Dünyası*,⁷⁴ İlyas Çelebi'nin *İslâm İnancında Gayb Problemi*,⁷⁵ Şaban Ali Düzgün'ün *Nesefî ve İslâm Filozoflarına Göre Allâh-Âlem İlişkisi*,⁷⁶ Halife Keskin'in *Allah-Âlem İlişkisinde İlim Sıfat ve İlgili Bazı Problemler*,⁷⁷ Ersan Özten'in *Peygamberlerin Gaybı Bilme İmkânı*, gibi kaynaklara usûlünce müracaat edilecektir.

7. Çalışmada konuya dair faydalanacağımız Türkçe makaleler ise şunlardır: Necati Akder, "Vahyin Metafizik Temeli",⁷⁸ Halis Albayrak, "Kur'an'da Gayb

⁷¹ Ebü'l-Mu'in Meymûn b. Muhammed en-Nesefî, *Bahrü'l-Kelâm fî Akâidi Ehlî'l-İslâm*, thk. Veliyüddin Furfûr, Şam: Mektebetü Dâru'l-Furfûr, 1995.

⁷² Ebû Zeyd Abdurrahmân b. Muhammed (İbn Haldûn), *Mukaddimetü İbn Haldûn*, nşr. Ali Abdülvâhid Vâfî, Kahire: Dâru Nehdati Mısır, 1401.

⁷³ Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes b. Mâlik, *el-Muvatta*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, Beyrut: Dâru'l-garbi'l-İslâmî, 1997.

⁷⁴ Cağfer Karadaş, *Muhyiddîn İbn Arabî ve Düşünce Dünyası*, Ankara: OTTO Yayınları, 2018.

⁷⁵ İlyas Çelebi, *İslâm İnancında Gayb Problemi*, İstanbul: İFAV Yayınları, 1996.

⁷⁶ Şaban Ali Düzgün, *Nesefî ve İslâm Filozoflarına Göre Allâh-Âlem İlişkisi*, Ankara: Akçağ Yayınları, 1998.

⁷⁷ Halife Keskin, *İslâm Düşüncesinde Bilgi Allah-Âlem İlişkisi*, İstanbul: Beyan Yayınları, 1996.

⁷⁸ Necati Akder, "Vahyin Metafizik Temeli", *Ankara, İslâm Mecmûası*, S. 3, 1958.

Kelimesi üzerine Kronolojik Bir Okuma”,⁷⁹ Abdülgaffar Aslan, “Kelâm’da İlhâmın Bilgi Değeri”,⁸⁰ Hüseyin Atay, “Kur’ân’da Bilgi Teorisi”⁸¹ Daniel Birnstiel, “Yahudilikte Mucize”,⁸² Mark Chalıl Bodenstein, “Hristiyanlıkta Mucize”,⁸³ İlyas Çelebi, “İnsanın Gaybla İlişkisi”,⁸⁴ Mehmet Dağ, “İslâm Felsefesinin Bazı Temel Sorunları Üzerine Düşünceler”,⁸⁵ Muammer Esen, “Matürîdî’nin Bilgi Kuramı ve Bu Bağlamda Onun Âlem ve Kader Konusundaki Görüşlerinin Kısa bir Tahlili”,⁸⁶ Mehmet Evkuran, “Kelâm İlminin Yeniden İnşası, Sözüünün Anlamı ve İçeriği Üzerine”,⁸⁷ Ethem Ruhi Fığlalı, “Mezheplerin Doğuşuna Tesir Eden Sebepler”,⁸⁸ Çağfer Karadaş “Asıl Din Aşırı Yorum”,⁸⁹ Ulvi Murat Kılavuz, “Küreselleşen Dünyada Din”,⁹⁰ Tevfik Yücedoğru “Molla Fenârî’nin Âlem Anlayışı”⁹¹ ve Bülent Baloğlu, “İzmirli İsmail Hakkı’nın Yeni İlm-i Kelâm Anlayışı.”⁹²

8. Çalışmamızda referans aldığımız son dönem kelâm eserleri ise şunlardır: Çağfer Karadaş’ın, *Kelâm’a Giriş*,⁹³ *İslâm’ın İnanç Yapısı*,⁹⁴ *Ana Hatlarıyla Ehl-i Sünnet Akâidi*⁹⁵ ile *Kelâm Düşüncesinde Evren ve İnsan*,⁹⁶ Tevfik Yücedoğru’nun,

⁷⁹ Halis Albayrak, “Kur’ân’da Gayb Kelimesi Üzerine Kronolojik Bir Okuma”, *Din Dilinde Gayb*, İstanbul: KURAMER, 2015.

⁸⁰ Abdülgaffar Aslan, “Kelâm’da İlhâmın Bilgi Değeri”, Isparta, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 20, (2008).

⁸¹ Hüseyin Atay, “Kur’ân’da Bilgi Teorisi”, *Ankara: AÜİFD*, S. 26, (1968).

⁸² Daniel Birnstiel, “Yahudilikte Mucize”, çev. Esin Kızıllan, *Din Dilinde Mucize*, İstanbul: Kuramer, 2015

⁸³ Mark Chalıl Bodenstein, “Hristiyanlıkta Mucize”, *Din Dilinde Mucize*, İstanbul: KURAMER, 2015.

⁸⁴ İlyas Çelebi, “İnsanın Gaybla İlişkisi”, *Din Dilinde Gayb*, İstanbul: KURAMER, 2015.

⁸⁵ Mehmet Dağ, “İslâm Felsefesinin Bazı Temel Sorunları Üzerine Düşünceler”, Samsun, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 5, (1991).

⁸⁶ Muammer Esen, “Mâtürîdî’nin Bilgi Kuramı ve Bu bağlamda Onun Âlem ve Kader Konusundaki Görüşlerinin Kısa bir Tahlili” *Ankara: AÜİFD*, S. 2, (2008).

⁸⁷ Mehmet Evkuran, “Kelâm İlminin Yeniden İnşası, Sözüünün Anlamı ve İçeriği Üzerine”, *Kelâm İlminde Yeniden İnşasında Geleniğin Yeri Sempozyumu*, 2004.

⁸⁸ Ethem Ruhi Fığlalı, “Mezheplerin Doğuşuna Tesir Eden Sebepler”, Ankara, *AÜİFD*, S. 4, (1980).

⁸⁹ Çağfer Karadaş, “Asıl Din Aşırı Yorum”, Ankara, *Diyanet Aylık Dergi*, S. 321, (2017).

⁹⁰ Ulvi Murat Kılavuz, “Küreselleşen Dünyada Din”, Bursa: *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 11, (2002).

⁹¹ Tevfik Yücedoğru, “Molla Fenârî’nin Âlem Anlayışı”, *Uluslararası Molla Fenârî Sempozyumu*, ed. Tevfik Yücedoğru vd. Bursa: (2009).

⁹² A. Bülent Baloğlu, “İzmirli İsmail Hakkı’nın Yeni İlm-i Kelâm Anlayışı”, *İzmirli İsmail Hakkı Sempozyumu*, Ankara: *Sebilürreşâd Dergisi*, (1996).

⁹³ Ulvi Murat Kılavuz, Ahmet Saim Kılavuz, *Kelâm’a Giriş*, İstanbul: İSAM Yayınları, 2010.

⁹⁴ Çağfer Karadaş, *İslâm’ın İnanç Yapısı*, Bursa: Emin Yayınları, 2006.

⁹⁵ Çağfer Karadaş, *Ana Hatlarıyla Ehl-i Sünnet Akâidi* İstanbul: OTTO Yayınları, 2017.

⁹⁶ Çağfer Karadaş, *Kelâm Düşüncesinde Evren ve İnsan*, Bursa: Emin Yayınları, 2011.

Geçmişten Günümüze İlim ve Din Açısında Yaratılış,⁹⁷ İlyas Çelebi-Mehmet Bulgen'in, *Kelâm İlmi ve İslam Hukukunda İçerik Sorunları*,⁹⁸ Orhan Şener Koloğlu'nun, *Mu'tezile'nin Felsefe Eleştirisi: Harezmi Mu'tezilî İbnü'l-Melâhimî'nin Felsefeye Reddiyesi*,⁹⁹ M. Sait Özerverli'nin, *Kelâmda Yenilik Arayışları*,¹⁰⁰ Şaban Ali Düzgün'ün, *Seyyit Ahmet Han ve Entelektüel Modernizmi*,¹⁰¹ Ulvi Murat Kılavuz'un, *Kelâm'da Kozmolojik Delil*,¹⁰² Süleyman Uludağ'ın, *Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi: Şerhu'l-Akâid*¹⁰³ ve Bekir Topaloğlu'nun, *Allah'ın Varlığı*.¹⁰⁴

⁹⁷ Tefik Yücedoğru, *Geçmişten Günümüze İlim ve Din Açısında Yaratılış*, Bursa: Emin Yayınları, 2006.

⁹⁸ İlyas Çelebi, Mehmet Bulgen, *Kelâm İlmi ve İslam Hukukunda İçerik Sorunları*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019.

⁹⁹ Orhan Şener Koloğlu, *Cübbâiler'in Kelâm Sistemi*, İstanbul: İSÂM Yayınları, 2010.

¹⁰⁰ M. Sait Özerverli, *Kelâmda Yenilik Arayışları*, İstanbul: İSAM Yayınları, 2017.

¹⁰¹ Şaban Ali Düzgün, *Seyyit Ahmet Han ve Entelektüel Modernizmi*, Ankara: Akçağ Yayınları, 1997.

¹⁰² Ulvi Murat Kılavuz, *Kelâm'da Kozmolojik Delil*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2009.

¹⁰³ Süleyman Uludağ, *Kelâm İlmi ve İslâm Akaidi: Şerhu'l-Akâid*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2010.

¹⁰⁴ Bekir Topaloğlu, *Allah'ın Varlığı*, Ankara: DİB Yayınları, 2012.

BİRİNCİ BÖLÜM

VARLIK VE ÂLEM

Akâid, usûlü'd-dîn, tevhîd ve sıfat gibi konularla ilgilenen kelâm ilmi, fetihlerle genişleyen İslâm coğrafyasında karşılaştığı düşünce akımlarına ve İslâm'a yöneltilen tenkitlere cevap verme vazifesini üstlenmiştir. Karşılaştıkları problemler karşısında daha önceden çöl kültürünün getirmiş olduğu sade bir hayat tarzına sahip olan Araplar için yeterli olan cevaplar, derin düşünce geleneğine sahip olan medeniyetler için tatmin edici değildi. Bu nedenle Araplar, etkileşime geçilen medeniyetler karşısında Yunan, Fars, Hint kültürlerinin de etkisi ile sükûn, hareket, cevher ve araz gibi kavramları ele alıp tartışmış ve onlarla fikirsel noktada mücadele etmek zorunda kalmıştır.¹ Bu evre, başlangıçta Yaratıcı'nın zâtı ve sıfatlarını konun edinen kelâmın, sonraları, varlık ve âlem gibi konulara yöneldiği ikinci oluşturmaktadır.² İkinci evrenin kelâm bilginleri için önemi ise kendisiyle Allah'ın varlığından haber veren bir delil olmasıdır. Allah'ı ispat etmek de bir delil olarak kullanılan bu âlem, aynı zamanda gayb âleminin ispatı içinde kullanılmıştır. Bunun için Kur'ân'nda ahlâkî bir mesele olarak ele alınan gayb âlemi, kelâm ilminde varlık ve bilgi boyutu ile üzerinde durulan bir alandır.³ Gayb âlemi daha anlaşılabilir bir şehâdet âlemi vaat ettiği için, kelâm ilminde bilgi ve varlık boyutu önem arz eden bir konu olmuştur. Hâliyle varlık konusunu anlamadan şehâdet ve gayb âlemini anlamak pek mümkün görünmemektedir.⁴ Bu nedenle kelâm ilmi Allah'ın varlığının delilleri (*isbât-ı vâcib*) hususunda ileri sürülen delilleri güçlendirmek ve yapılan tenkitlere karşı daha iyi deliller sunmak için “varlık” konusuna önem vermiştir.

Varlıkla beraber âlemin sonradan yaratıldığını (*hudûs*) delillendirme metoduna yönelen kelâm âlimleri, daha sonraki dönemlerde cevher, cisim ve araz gibi kavramları kullanmışlardır. Bu anlamda Arapçada *vücûd* olarak isimlendirilen “varlık ile mevcûd” yani “var olan” meselesi, erken dönemden itibaren kelâmcılar arasında ele alınan

¹ Saul Horovits, *Yunan Felsefesinin Kelâm'a Etkisi*, çev. Özcan Taşçı, İstanbul: Litera, 2015, ss. 115-131; Karadaş, “Atomcu Düşünceler ve Kelâm Atomculuğu”, *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, C. 2, S. 1, (2004), ss. 65,66, 69.

² Fethi Kerîm Kazanç, “Klasik Kelâmî Tartışmaların Doğuşu ve Gelişimine Etki Eden Faktörler”, İstanbul, *MÜİFD*, S. 24, (2007), s. 181.

³ Tevfik Yücedoğru, “Kelâm ve mütakellim I (Zuhûr)”, Bursa, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 14, S. 1, (2005), ss. 5-6.

⁴ Karadaş, *İslâm Düşüncesinde Ahiret*, ss. 114-115; Çelebi, *İslâm İnancında Gayb Problemi*, s. 57, 83.

öncelikli konular arasında yer almıştır.⁵ Kelâm ilmi için varlığın mâhiyeti ve neliği gibi konulardan ziyade onun görünmeyen bir varlık olan Allah ile olan münasebeti önem arz etmiştir. Kelâm âlimleri, Allah'ın varlığını hem şehâdet âlemi üzerinden hem de gayb âleminin varlığı üzerinden ispatlamaya çalışmışlardır. Hâliyle kelâm bilginleri için şehâdet ve gayb açısından iki yönü olan hâdis âlemin tanımı ve delilleri üzerinden, kadîm varlık olan Allah'ı delillendirmek zaruret hâline gelmiştir. Varlığın tanımlanmasında temel hedef gaybî bir varlık olan Allah'ı anlama çabası olmuştur.

I. VARLIK

Kelâm ilminde varlıktan kasıt “mevcûd” olandır. Varlık tanım olarak ele alındığında onun soyut ve genel kavramlardan meydana geldiği görülmektedir. Tanım yapabilmek için bilinenin ile bilinmeyenin izahatı yapılmalı ya da en az bir tarif edilene işaret edilmesi gerekmektedir. Varlık için birinci anlamda tanımını yapmak mümkün olmamakla birlikte, ikinci anlamda ise bir tarif yapmak mümkün görünmektedir. Fakat burada da tarifin tarif edilenden daha kapalı olma durumu söz konusudur. Bu nedenle varlık hakkında yapılan tarifler her zaman eksik kalan tarifler olarak değerlendirilmiştir.⁶ Çünkü varlık esasında tam manasıyla tarif edilememektedir. Yine de var olanın (*mevcûd*) tanımına bakıldığında “sâbit ve kâin olan şey” olarak tarif edildiği görülmektedir. Bu nedenle var olanın tanımda üzerinde asıl durulan kavram “şey” olmuştur. Arapçada “şey” var olanı ifade etmektedir. Nitekim Ebû Hanîfe'nin (ö. 150/767) “Allah şeydir.” tanımı da Allah'ın var olması demektir. Bu kavram tek başına kullanıldığı gibi sâbit ve kâin sözcükleri ile de kullanılmıştır. Böylelikle var olan için bir tanım yapılacak olursa “Varlığından şüphe duyulmayan, algılayan kişide bağımsız olarak bulunabilen ve dış dünyada gerçekliği olandır.” veya “Var olan ve zihin dışında kesin gerçekliği olandır.” demek mümkündür.⁷

⁵ Ebû Hanîfe'ye araz ve cevherle ilgili sorular sorulması üzerine “Allah Amr b. Ubeyd'e (ö. 144/761) lanet etsin. İnsanlara kelâm ilminin kapısını açtı.” dediği rivayet edilse de bu onun genel hassasiyeti ile ilgili bakışından kaynaklanmaktadır. Bk. İzmirli İsmail Hakkı, *İslâm'da Felsefî Akımlar*, İstanbul: Kitabevi Yayınları, 1997, s. 95. Gazzâlî, *Tefâfütü'l-Felâsife (Filozofların Tutarsızlığı)*, çev. Mahmut Kaya-Hüseyin Sarıoğlu, İstanbul: Klasik Yayınları, 2005, s. 20.

⁶ Fahrettin Olguner, *Üç Türk Mütefekkiri, İbn-i Sinâ, Fahreddîn Razi, Nasirettin Tusi Düşüncesinde Varoluş*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1985, s. 17.

⁷ Neseî, *Bahrü'l-Kelâm*, s. 109; Çağfer Karadaş, “Varlık”, *Kelâma Giriş, Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları*, 2013, s. 144.

İlk dönem Mu‘tezile ve Ehl-i sünnet kelâmçıları arasında felsefede tartışılan şekli ile varlık (*vücûd*) ve var olan (*mevcûd*) arasındaki ayırma dayanan bir vücûd tartışmasından bahsetmek mümkün görülmemektedir. Kelâm âlimlerinin İslâm kanunu üzerinden fikir yürütmeleri, İslâm felsefecilerinin varlığı “aklın kanunları” üzere hiçbir kayıt getirmeksizin ele almalarından farklılık arz etmektedir. Bu farklılık üzere kelâm düşünürlerinin temel amacı, âlemin mevcûdiyetinin geçiciliğinden hareketle Allah’ın kâdîmliğini ve değişmez mevcûdiyetini ispat etmek olmuştur.⁸

Varlığın mâhiyetini araştıran kelâm âlimlerinin bir kısmı, varlığı var olanın zâtı ile aynı düşünürken diğer bir kısmı ise varlığı sıfat olarak görmüşlerdir. Örneğin, Mu‘tezilî Kâdî Abdülcebâr, Eş‘arî Fahrüddîn er-Râzî varlığı sıfat olarak telakki ederken, Eş‘arî, Bâkîllânî ve Cüveynî varlığı “zâtın aynı olan nefisî sıfat” olarak görmüşlerdir.⁹

Kavramları zıtları ile bilmek o kavramın daha iyi anlaşılmasını sağlamaktadır. Bu nedenle kelâm ilminde var olanın (*mevcûd*) zıttı olarak, yok olan (*ma‘dûm*) kavramının kullanıldığı görülmektedir. Ma‘dûm konusunda Mu‘tezile ile Sünnî kelâm âlimleri arasında görüş farklılığı vardır. Mu‘tezile’ye göre ma‘dûm denilen şeylerin varlığından söz edilebilir. Bununla Mu‘tezilî bilginler âlemi yaratılmış kabul etmekle birlikte nesnelere yaratılmadan önceki hâllerinin yani “ma‘dûmun şeyiyyetini” kabul ederek zihin dışında da bir gerçekliğinin bulunduğunu dile getirmişlerdir.¹⁰ Sünnî kelâm âlimlerine göre ise ma‘dûm, hiçbir şey (*lâ min şey*) yani “varlığa konu olmayan” olarak değerlendirmişlerdir. Böylelikle var olan kavramında olduğu gibi ma‘dûmda da vurgulanan kavramın “şey” olduğu görülmektedir. Öyleyse “şey” var olan, ma‘dûm ise bir “şey” olmayandır. Ancak burada yokluğun da izâfî olabileceği unutulmamalıdır. Zira bir zâta veya bir varlık düzeyine göre yok olan (*ma‘dûm*) diğerlerine göre “var olan” olarak değerlendirilebilmektedir. Nesnelere varlık alanına çıkmamış hâllerinin

⁸ İzmirli İsmail Hakkı, *el-Muhassali'l-Kelâm ve'l-Hikme*, haz. Refik Ergin, İstanbul: Ötüken Yayınları, 2014, s. 45; Şerafettin Günaltay, *Kelâm Atomculuğu ve Kaynağı Sorunu*, İstanbul: Fecr Yayınları, 2008, s. 61.

⁹ Fahrüddîn er-Râzî, *Metâlibü'l-Âliye mine'l İlmi'l-İlâhiyye*, nşr. Ahmet Hicâzi es-Sakkâ, Beyrût: Darü'l Kütübü'l Arabî, 1987, C. 1, s. 291; İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm*, İstanbul: Evkâf-ı İslâmiyye Matbaası, 1341/1339, C. 1, s. 225; Çağfer Karadaş, “*Mu‘tezile Kelâm Okulunun Oluşum ve Gelişim Süreci*”, *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi [Bilimsel Birikim]*, C.3, S. 3, (2003), ss. 7-26.

¹⁰ Şehristânî, *Nihâyetü'l-İkdâm fî İlmi'l-Kelâm*, nşr. Alfred Guillaume, London: Oxford University Press, 1934, s. 151; Nasîruddîn et-Tûsî, *er-Risâle fî Kavâ'idü'l-Akâ'id*, Beyrut, Dâru'l-Gurbe, 1992, s. 47.

yani ma'dûmun şey oluşu nedeni ile Allah'tan başka varlıkların da ezeliyeti gerektireceği düşünülmemelidir.¹¹ Bu minval üzere genel manası ile ma'dûmu üç çeşit olarak değerlendirmek mümkündür.

1. Olması imkânsız olan, muhâl (*mümteni* ') olan ma'dûm.

2. Şu anda olmayan, ileride gerçekleşecek olan, henüz vuku bulmamış olan ma'dûm.

3. Geçmişte olmuş bitmiş olan, vuku bulmuş ve geçip gitmiş olan ma'dûm.

Birinci türdeki ma'dûm, var olduğu farz edildiğinde muhali gerektiren şeyi ifade eder. Örneğin ikinin üçten büyük olduğunu iddia etmenin imkânsız olması gibi.¹² Bu manada birinci şıkta olduğu gibi Allah'ın kendisi gibi ya da kendisinden büyük bir ilâh yaratması imkânsız olmaktadır.¹³ İkinci ve üçüncü türde yer alan ma'dûmlar ise kişiden kişiye değişebilen göreceli olan yokluklar olarak görülmektedir. Bu manada ileride gerçekleşecek olan kıyametin kopması ve Allah'tan başka kimsenin bilemeyeceği mutlak gayb bunlara örnektir. Bu bilgi sadece Allah'a mahsus olup Allah'tan başka bütün varlıklar için ma'dûm ifade eder. Geçmişte yaşayan milletler ve hadiseler insanlar için ma'dûm iken bu gaybten haber alan peygamberler bunları bildiği için onlara bilinen (*ma'lûm*) olanlar arasında yer almaktadır. Allah'ın kelâm sıfatı Hz. Mûsâ için ma'lûm iken diğer insanlar için ma'dûm olan bir husustur. Yine gayb âlemine ait olan cennet, cehennem, sırat, mahşer, mizan, şeytân, kıyamet, arş, kürsî, berzah ve kabir âlemi gibi konular şimdilik bizim için gayb ve ma'dûm, ancak ileride bilinebilecek olan inanç şahadet bilgileri olarak görülmektedir. İnanca dayanıp gayb âleminin haberlerinden olan insanlığın ilk yaratılışı Hz. Âdem, Nûh tufanı, gelmiş geçmiş peygamberlerin kitaplarına ve milletlerine dair haberler bizim için ma'dûm iken, bu konu kutsal kitaplarda ma'lûm bir konu olarak ele alınmıştır. Fakat geçmiş ve geleceğin bizim için ma'dûm olması bunların geçmişte olmadıkları ve gelecekte olamayacakları anlamına gelmemektedir. Bu nedenle ileri de olacak veya henüz görmediğimiz şeyleri peşinen inkâr etmek, bunları şimdiden yok (*ma'dûm*) olarak düşünmek akla uygun

¹¹ Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhîd*, nşr. Bekir Topaloğlu, Muhammed Aruçi, Ankara: 2003, s. 135; Bâkîllânî, *Temhîd*, s. 25.

¹² Ebu'l-Hasen Seyfüddîn Alî b. Muhammed el-Âmidî, *el-Mübîn fi Şerhi Me'âni Elfâzi'l-Hukemâ ve'l-Mütekellimîn* thk. Hasan Mahmut el-Şafîi, Kahire: Dâru'l-Ulûm, 59.

¹³ Neseî, *Bahrü'l-Kelâm*, ss. 222-224.

düşmemektedir. Bu anlamda felsefe ve pozitif bilimler için gayb âlemine dair konular hakkında sadece ma'dûm demeleri yeterli bir izah olarak görülmemektedir. Bunun içinde gelecekte gayb âleminin olamayacağını ispatlamak için “geleceği şimdiden yaşamak” gerekir ki böyle bir şey pozitif bilimler için de mümkün değildir. Yoksa gelecekte bilmediğimiz bir gayb âlemi için peşinen yok demek, delilsiz bir inkârdan başka bir şey değildir. Bu noktada gayb âleminin varlığını vahye ve aklî istidlâle rağmen, tecrübe edemediği için inkâr etme durumunu ilimden payesi olmamak, katı bir inat ve cehalet olarak düşünmek mümkündür.¹⁴

A. KADÎM VARLIK

Kelâm âlimlerine göre varlık kapsamı açısından kâdim ve hâdis olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Varlık içerisinde Allah, isimleri ve sıfatları kadîm; cisim, cevher ve araz ise hâdis varlıklar olarak kabul edilmiştir.¹⁵

Kadîm Kur'ân'da varlığının başlangıcı olmayan anlamında Yüce Allah için “evvel” kelimesi ile izah edilmiştir.¹⁶ Hadislerde ise bütün yaratıklardan önce mevcut olan varlık anlamında “mükaddim” Allah'a ait isimler listesinde kadîm anlamında yer almıştır.¹⁷ Sonradan olan varlıklara ise “hâdis” varlık denilmiştir. Muhdes “sonradan varedilmiş” demektir. Hâdis varlık için “önceden yok iken sonradan olan, yoktan varedilen” anlamları yüklenerek terimleştirilmiştir. Bununla beraber “öncesi olmayan” anlamında kadîm kelimesinin terim haline getirildiği görülmektedir. Kadîm varlık ile sadece Allah ve onun zâtî sıfatları kastedildiği anlaşılmaktadır. Hâdis varlıkla ise Allah'ın dışında yer alan her şey yani “mâ sivâ” kastedilmiştir.¹⁸

Allah'ın varlığını ispat etme ve âlemin yaratılmış bir varlık olduğunu kanıtlama gayreti hicrî II. yüzyıldan itibaren başlamıştır. Gazzâlî öncesinde varlığın kadîm ve hâdis şeklinde iki sınıfa ayrıldığı görülmektedir. “Kadîm” Allah Teâlâ için

¹⁴ Bâkîllânî, *Temhîd*, s. 34-35; Karadaş, *Bâkîllânî'ye Göre Allah ve Âlem Tasavvuru*, s. 29.

¹⁵ Âmidî, *el-Mübîn*, ss. 118-119. İslâm mezhepleri arasında Allah'ın kadîm olduğu hususunda görüş birlikteliği vardır. Ancak bu birlikteliğe “k-d-m”, kadîm, kelimesinin Kur'ân'da “üzerinde uzun zaman geçen inanç ve nesnelere” için de kullanıldığını ileri süren Ehl-i hadîs âlimleri buna karşı çıkmışlardır. Onlara göre bunun için Kur'ân'da tercih edilen kelime “el-Evvel”dir. Bk. Yûsuf, 12/95; Yâsîn, 36/39; Şaban Ali Düzgün, “Varlık”, *Kelâm*, s. 200.

¹⁶ el-Hadîd, 57/3; Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, C. 27, s. 216.

¹⁷ Buhârî, “Bedü'l-Halk”, 1.

¹⁸ Neseî, *Bahru'l-Kelâm*, ss. 89, 90, 93.

kullanıldığında “varlığının illeti olmayan” anlamına geldiği görülmektedir. Kadîm, zaman açısından geçmişe yönelik “hep var olan, sonsuz var olan” demektir. Kadîm, zâtî ve zamanî olmak üzere ikiye ayrılmıştır. Allah’ın zâtî, zâtî gereği (*lizâtihi*) kadîm iken, zâtına bağlı sıfatlar ise zâtından ayrı olarak (*liğayrihi*) kadimdirler. Kadîm-i zamanî kavramını ise daha çok filozoflar kullanmışlardır. Filozoflara göre kadîm-i zamanî varlığa hâkim olan zâta bağlı bir illete muhtaç olmasa da âlem örneğinde olduğu gibi “varlığının başlangıcı olmayan” anlamında kullanıldığı görülmektedir. Filozoflar zaman bakımından âlemin kadîm olduğuna inanmışlardır.¹⁹ Gazzâlî’nin İbn Sînâ’ya yönelttiği eleştirilerin özellikle bu anlayıştaki kıdem etrafında şekillendiği görülmektedir. Gazzâlî’ye göre filozofların hareketin kaynağı olan zamanı zorunlu olarak kadîm saymaları onlarda âlemin kıdemi fikrinin oluşmasına sebep olmuştur. Gazzâlî âlemin ve dolayısıyla zamanın da yaratılmış ve bir başlangıcının olduğunu söylemiştir.²⁰

Gazzâlî öncesinde kelâm âlimleri Allah’ın varlığını hudûs delili ile ispat etmeye çalışmışlardır. Bu delilde görünenden görünmeyene doğru delil getirme (*istidlâl bi’ş-şâhid ale’l-ğâib*) yöntemi takip edilmiştir. Bu nedenle “Allah vardır.” önermesinin hükmüne varmak için âlem ve içindeki varlıklar üzerinde istidlal yapılması zaruret hâline gelmiştir. Böylelikle hâdis olan varlıklar üzerinden kadîm olan Allah’ın varlığına zarurî bir şekilde varılmıştır. Aynı dönemlerde felsefenin etkisi ile kelâma giren “vâcib” ve “mümkün” terimlerinin ise kelâm ilmi içerisinde aslî ve yerli birer kavram olarak yer edinemediğini görmekteyiz. Daha sonra kadîm ve hâdis terimleri yerine kullanılmaya çalışılan “vâcib” ve “mümkün” terimlerinin anlam kaymasına uğradığını söylemek mümkündür. Gazzâlî’nin bu terimleri daha çok mantıksal hükümler ve aklın ortaya koyduğu hükümler anlamında kullandığını görmekteyiz.²¹ Gazzâlî’den sonra kelâm ilminde konu bakımından mevcûd veya ma’lûm üzerinde bir yoğunlaşma meydana geldiğini söyleyebiliriz.²² Ma’lûmun kapsamında hem mevcûd ve hem de ma’dûm ele alınmıştır. Bu bağlamda kelâm ilminin tanımında “Dini akîdeleri kesin delillerle bilmek için ma’lûmun hâllerini konu edinir.” denilmiştir.²³ Böylelikle mutlak anlamda vücûd

¹⁹ İbn Sînâ, *Kitâbü’l-Hudûd*, nşr. A. M. Goichon, Fransa: Publications De l’Institut Français, 1963, s. 44; Düzgün, a.g.m. s. 200.

²⁰ Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, ss. 20, 22, 32.

²¹ Topaloğlu, *Kelâm İlmi Giriş*, ss. 50-51.

²² Adududdîn el-Îcî, *el-Mevâkıf fi İlmi’l-Kelâm*, Kahire: t.y., s. 7.

²³ Abdullatif el-Harpûtî, *Tenkîhu’l-Kelâm fî Akâ’idi Ehl-i İslâm*, İstanbul: Necm-i İstikbal Matbaası, 1330, s. 7.

ve mevcûd kavramlarının Gazzâlî'den sonra felsefedeki şekli ile ele alınıp, gaybî konulardan olan Allah'ın varlığı ve peygamberin doğruluğuna (sıdk) bir delil teşkil etmesi amacıyla tartışılmaya başlandığını söyleyebiliriz. Nitekim ilk dönem kelâm âlimleri arasında “Allah var mıdır?” sorusu yerine daha çok “Allah nasıl var olandır?” veya “Allah'ı diğer varlıklardan ayıran özellikler nelerdir?” gibi sorularla meşgul oldukları görülmektedir. Bu dönemde kelâm âlimlerinin soyut ve varlığı sadece zihinde olan varlıkla değil, zihin dışında gerçekliği bulunan varlıkla da ilgilenmişlerdir. Bu anlamda Sünnî kelâmcıların Allah'ın varlığı gibi sıfatlarının varlığını da zihin dışındaki dış dünyada bir gerçekliğinin var olduğuna inandıklarını görmekteyiz.²⁴

Kadîm ve hadîs terimlerinin kelâm sistemi ve zihniyeti ile uyumlu, vâcib ve mümkün terimlerinin ise kelâm terminolojisinde tutunamadığını görmekteyiz. Bunun altında yatan temel nedene baktığımızda bunda “yaratma düşüncesi”nin yer aldığını görmekteyiz. Kelâmda kâdîm varlık için Allah dışında yoktan yaratılmış varlıkların bütünü anlamında “âlem” terimi kullanılırken, sonradan yaratılma anlamında ise “hâdis” veya “muhtes” kelimeleri kullanılmaktadır.²⁵ Buna karşılık felsefede ise kullanılan mümkün ve vâcib kavramları yaratmayı değil “var olan şey arasında tercih yapmayı” ifade etmiştir. Buna göre Tanrı, yoktan yaratan değil, varolanın yokluk ya da varlık yönünü tercih edendir. Dolayısıyla kelâm ilminde olduğu gibi mutlak anlamda “yoktan var etmek” felsefede bulunmamaktadır. Felsefeye göre mümkün, “varlık ve yokluk olarak iki tarafı da eşit mesafede olan” demektir. Tanrı onun bu iki yönden hangisini tercih ederse o gerçekleşmiş olur. Tanrı var olmasını isterse mümkün varlık sahnesindeki yerini alır. Tanrı, yokluk tarafını isterse yokluk tarafındaki yerini alır. Böylelikle felsefede kullanılan mümkün ve vâcib kavramları yaratmayı değil “var olan şey arasında tercih yapmayı” ifade ettiği görülmektedir. Bu minvalde felsefede Tanrı “Yoktan yaratan değil, varolanın yokluk ya da varlık yönünü tercih edendir”. Kısaca felsefecilere göre “Hiçbir şey yok iken var edilemez.” denilebilir. Dolayısıyla kelâm ilminde olduğu gibi mutlak anlamda “yoktan var etmek” felsefede bulunmamaktadır. Böylelikle kelâm ilminde kadîm öncesiz olması ve kendisi varken başka hiçbir varlığın bulunmaması anlamında felsefedeki vâcib teriminden ayrılmıştır. Böylelikle şunu

²⁴ Gazzâlî, *el-İktisâd fî'l-İ'tikâd*, çev. Osman Demir, İstanbul: Klasik Yayınları, 2014, s. 22; Abdullâtîf Harpûtî, *Tenkîhu'l-Kelâm*, s. 10; Karadaş, *Bâkîllânî'ye Göre Allah ve Âlem Tasavvuru*, s. 25.

²⁵ Neseî, *Bahru'l-Kelâm*, s. 107.

belirtmek gerekir ki felsefedeki vâcib terimi her ne kadar öncesizliği ifade ediyorsa da başka bir varlığın da bulunmasını tam olarak red etmemektedir. Sözelimi felsefede heyûlânın ezeliğinin kabul edilmesiyle beraber, Tanrı-âlem ilişkisi içerisinde “illet” “ma‘lûl” ilişkisinin değerlendirilmesi, bu zorluğu ortaya koymuştur. Felsefedeki yaklaşımıyla illetin zorunlu olarak ma‘lûlü gerektirmesi, illet ile ma‘lûlün birlikte bulunduğu bir ifadesidir.²⁶ Şehristânî felsefecilerin mümkünin sonsuza yani vâcibe kadar gideceğini kabul ettiklerini söylemektedir. Bu da felsefenin kelâmın temel kuramlarına ve “Allah’tan başka kadîm varlık mümkün değildir” anlayışına ters düştüğü noktayı bize göstermektedir.²⁷ Eş‘arî kelâmcısı Bakillânî de varlığı yine kadîm ve hâdis şeklinde ele alan düşünürlerdendir. Bakillânî’ye göre hâdis “belirli bir zaman diliminde varolan”, kadîm ise “tayin edilmiş bir zaman için önce varolan” veya “kendisi için vakit tayin edilemeyen ezeli varlık” demektir. Kadîm kavramının mukabili olarak kullanılan muhdes ise “sonradan olan, yoktan varlığa çıkarılan” anlamında kullanılmaktadır. Bu anlamda kadîm ile hâdis kelimelerinin terim anlamları gözetildiğinde aralarında şu farklardan bahsetmek mümkündür: Kadîm için öncesi ve sonu olma bakımından bir sınırdan bahsetmek mümkün değilken, hâdis için bir önceden ve sonradan bahsetmek mümkündür. Kadîm zaman ve mekândan bağımsız iken hâdis zaman ve mekândan bağımsız değildir. Kadîm ve hâdis için varlık demek, iki kavramın temel farklılıklarına herhangi bir zararın getirmesi söz konusu değildir. Kadîm özü itibarı ile kadîm, hâdiste özü itibarı ile hâdistir.²⁸

Gazzalî’nin yer kaplamalarına (*hayyiz*) göre varlıkla ilgili yaptığı tasnif Allah’la ilgili sıfatları anlamada bizce önemlidir. Ona göre varlık (*mevcûd*) ya yer kaplayan (*mütehayyiz*) ya da yer kaplamayıdır (*gayr-i mütehayyiz*). Mütehayyizde cisim ya birleşik (*mürekkeb*) ya da birleşik olmayan (*cevher-i ferd*) dir. Yer kaplamayan (*gayr-i mütehayyiz*) ise varlığı için başkasına ihtiyaç duyan arazlar ile varlığı için başkasına ihtiyaç duymayan Allah’tır. Burada arazlar varlığı için cevhere ihtiyaç duyarlarken, bir mekâna ihtiyaç duymayan tek varlık ise Allah’tır. Allah mekândan münezze bir

²⁶ Muhittin Macit, “İmkân Metafiziği Üzerine”, İstanbul, *Divan İlmî Araştırmalar*, S. 3, (1998), s. 110.

²⁷ Şehristânî, *Kitabu’l-Musâraa*, çev. Aygün Akyol, Aytekin Özel, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2010, s. 59; Mehmet Emin Üsküdarî, *Telhisu Tehâfütî’l-Hukemâ*, çev. Kamuran Gökdağ, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurulu Başkanlığı, 2014, s. 92.

²⁸ Bâkillânî, *İnsâf*, s. 15; a.m., *Temhîd*, ss. 36-37.

varlıktır. Zaman mekânla kâim olduğu için böylelikle aslında Allah zamandan ve mekândan münezzehtir olan bir varlık olmaktadır.²⁹

Allah kadîm varlık olması hasebiyle onun dışında mevcut olan bütün varlıklar cisimden cevherden ve arazdan meydana gelen hâdis varlıklardır. Bu hâdis varlıklara daha özel anlamda ise aynı çeşit olanlarına âlem denilmiştir. Bu nedenle kelâm ilminde Allah, felsefede iddia olunduğu üzere varlığı ma'lûm tarafını tercih eden değil, varlığı hiçbir şey değilken varedendir. Bu nedenle kelâm ilminde zaman ve âlem dâhil, Allah'ın dışında hiçbir kadîm varlıktan bahsedilemez.³⁰ Kelâm ilminde varlığa hâdis olarak bakılması şehâdet ve gayb âlemi ile ilgili birçok problemin cevap bulmasını kolaylaştırmıştır. Varlıkla ilgili bu görüşte olan kelâm âlimlerine göre felsefedeki panteist düşüncede iddia edildiği gibi âlem Allah'ın bir parçası olamaz.³¹ Varlık içerisinde vahdet-i vücûd ile ilişkilendirilen iddiada olduğu gibi âlem "Allah'tan taşmış veya O'ndan sudûr etmiş" değildir.³² Varlıkla ilgili Hz. İsâ örneğinde olduğu gibi Allah insana ve nesnelere hulûl etmiş veya insana üflediği ruh onun bir parçası değildir.³³ Felsefede olduğu gibi âlemin ezeliyeti ve zamanın kadîmliği mümkün değildir.³⁴ Kelâmda kadîm olan tek varlık Allah Teâlâ'dır. Allah'ın dışında kalan bütün varlıklar şehâdet ve gayb yönü ile hâdis olan âlemlerdir, varlıklardır.

²⁹ Kelâm âlimlerine göre zaman bölünemeyen cüzlerden (atomlardan) meydana gelmiştir. İlhan Kutluer, "Zaman", *DİA*, C. 44, ss. 111-114; Gazzâlî, *el-İktisâd*, ss. 19, 46; Eş'ârî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfî'l-Musallîn*, nşr. Hellmut Ritter, ss. 484-488; İbn Meymûn, *Delâletü'l-Ha'irîn*, nşr. Hüseyin Atay, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları 1974, ss. 201-202.

³⁰ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 12; Karadaş, "Allah-Âlem İlişkisi: Yaratma", *Kelâm*, s. 257; Cürcânî, "Kıdem", *Ta'rîfat*; Tehnevî, *Keşşâf*, C. 2, s. 1212.

³¹ Atay, *Farabi ve İbn Sina'ya Göre Yaratma*, s. 137; Aydın, *İlim, Felsefe ve Din Açısında Gayelilik*, s. 29; İlyas Çelebi, "Ortaya Çıkışından Günümüze Kelâm İlminde "Konu" Problemi", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 28, (2005), ss. 5-35.

³² Ömer Ferîd Kam, *Vahdet-i Vücûd*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2003, s. 53; Ali el-Kârî, *İbtâlî'l-Kavl bi Vahdeti'l-Vücûd*, nşr. Ahmed b. İbrahim, Dimyat: 2006, ss. 36, 41; Çağfer Karadaş, *Muhyiddin İbn Arabî ve Düşünce Dünyası*, Ankara: OTTO Yayınları, 2018, ss. 152, 169; Çağfer Karadaş, "Kelâm İlmi Açısında Vahdeti Vücüt" *Tartışmalı İnanç Meseleleri*, İstanbul: İFAV Yayınları, 2015, ss. 289-298.

³³ Bağdâdî, *el-Fark*, ss. 260-263; Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, C. 8, s. 348.

³⁴ Cemil Salîba, "Âlem", md, *el-Mu'cemu'l-Felsefî*; Mahmut Kaya, *İslâm Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, İstanbul: Ekin Yayınları, 1983, s. 147-150; Kindî, *Resâil*, s. 41; Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 141.

B. ALLAH

Şehâdet ve gayb yönü ile hâdis olan âlemleri var eden güç ve kaynak hep merak edilen bir konu olmuştur. İnsanın kendi varlığını bilmek istemesi nasıl apaçık bir duygu ve düşünce ise aynı şekilde âlemlerin varlığını ve Rabb'ini anlamaya çalışması da aynı duygu ve düşüncenin bir sonucu olarak görülmektedir. İnsanoğlu öteden beri her şeyi var eden, kuşatan kudrete teslim olma ve onu tanıma duygusunu içinde taşımıştır. İnsan görünen ve görünmeyen âlemin sahibine korku ve ümit ile bağlanmıştır. Onun için insan inandığı bu güce adadığı kurbanlar, yaptığı ibadetler ile bunu ispatlamak istemiştir. Bu minvalde yaratıcı fikri tüm zamanlarda insanların en çok merak ettiği ve anlamaya çalıştığı konuların başında gelmiştir.³⁵

İslâm dininin öğretilerini temel alan kelâm ilmi için Allah'ın varlığı ve âlemlerle olan ilişkisi son derece önem arz etmektedir. Çünkü İslâm dini, gaybî bir varlık olan Allah'a iman üzerine kurulmuş bir dindir. Allah'ın varlığını anlamak ve tanımak ise Allah'ın kendisini tanıttığı vahyî bilgi, âlemden istidlal ile elde edilen kevnî ayetlerle ancak mümkün olabilmektedir. Bu bağlamda âlem üzerinde Allah'ı tanıtan sıfatlar ve Allah'a işaret eden delilleri ortaya koymak kelâm ilmi için önemli bir konu olmuştur. Bu nedenle kelâm ilmi inanmayı her zaman varlık üzerinden yine varlığın kaynağı olan Allah'la temellendirmeye çalışmıştır.³⁶

Allah zâtı itibarı ile gayb âleminin bir unsuru değildir. Allah, şehâdet âleminde gözle görülemeyen gaybî bir varlıktır.³⁷ Bu nedenle duyu organları ile idrâk edilemeyen

³⁵ Halim Hilmi Birsal, *Allah Vardır*, İstanbul: Yağmur Yayınları, 1966, ss. 11, 19, 22, 45.

³⁶ Geniş bilgi için bk. Cüveynî, *el-İrşâd ilâ Kavâti'l-Edille fî Usûli'l-İ'tikâd*, thk. Ahmet Abdurrahim es-Sayığ, Tefvik Ali Vehbe, Kahire: Mektebetü's-Sekafetü'd-Dînîye, 2009; Teftazânî, *Şerhu'l-Akâidi'n-Nesefiyye (Akaid Şerh-i Kesteli)*, İstanbul: Haznedar Matbaası, 1970; Nesefî, *Tabsiratü'l-Edille fî Usûli'd-Dîn*, thk. Hüseyin Atay, Ankara: DİB Yayınları, 2004; Çağfer Karadaş, *Bâkullâni'ye Göre Allah ve Âlem Tasavvuru*; Musa Koçar, *Mâtürîdî'de Allah-Âlem ilişkisi*, İstanbul: Ötüken Yayınları, 2004; Tefvik Yücedoğru, *Geçmişten Günümüze İlim ve Din Açısında Yaratılış*; Şaban Ali Düzgün, *Nesefî ve İslâm Filozoflarına Göre Allâh-Âlem İlişkisi*; Ulvi Murat Kılavuz, *Kelâm'da Kozmolojik Delil*; Veysi Ünverdi, "Ebu'l-Müîn en-Nesefî ve Kâdî Abdülcebbar'a Göre İmanda Taklidin Geçerliliği", *KADER: Kelam Araştırmaları Dergisi*, C.12, S.1, (2014), ss. 213-232.

³⁷ A'râf, 7/143; En'âm, 6/103; Nesefî, *Bahru'l-Kelâm*, s. 131.

Allah hakkındaki en değerli ve kesin bilgiler peygamberler vesilesiyle yüce Allah'tan gelen vahyî bilgilere dayanmıştır.³⁸

Vahyî bilgilerle beraber kelâm ilminde akla dayanan Allah'ın varlığına delalet eden şehâdet âlemi üzerinden yapılan istidlallerde önem arz etmiştir. Eserin müessirini tanıttığı gibi âlemin de Allah'ı tanıtan delillerden oluştuğu kabul edilmiştir. Kelâm ilmine göre Ku'rân'da işaret edildiği gibi Allah'ın varlığının birçok delilleri vardır. Allah'tan ve sıfatlarından haber veren şehâdet âlemindeki kevnî ayetlerin çoğu Allah'ı bize tanıtan ayetler olmuşlardır. Allah'ın varlığı fitratı bozulmamış her insan için bilinmesi tabî ve zorunlu bir gerçek olarak kabul edilmiştir.³⁹ Kelâm ilminde Allah'ın varlığı hususunda insanın yaratılışı, fitrat, bozulması ve aksaması olmayan tabiat, ay, güneş, yıldızlar, zaman, kış, yaz, bahar, dağlar, yer, gök, bulut, yağmur, deniz, nehir, bitkiler, hayvanlar, gece, gündüz ve daha birçok varlık Allah'ın âlemdeki varlığının alâmetleri olarak gösterilmiştir.⁴⁰ Kelâm ilmine göre şehâdet âleminde yer alan kevnî ayetlerle beraber varlığından haber verilen gayb âlemine ait cennet ve cehennem gibi varlıklar da yine Allah'ın varlığının delilleri olarak görülmektedir. Bir nevi Kur'ân, şehâdet âlemi üzerinden insanoğluna gösterilen delillerle onları yeniden dirilişe ve gayb âlemine ait diğer hususların varlığına inanmaya davet etmiştir. Böylelikle şehâdet ve gayb âlemine ait varlıkların hepsi Allah'ın varlığının delilleri arasında yer almıştır.⁴¹

Kelâm ilminde insanlar arasında var olan adalet, hesap vermek, ahlak, vicdan, acımak, rahmet ve sevgi gibi daha birçok soyut (manevî) kavram Allah'ın varlığından haber veren deliller olarak görülmektedir.⁴² Kelâmcılara göre ulûhiyet inancı insanın selim yaratılışında fitrî olarak mevcut olan bir inançtır. İnsan düşündüğü zaman varlığının sebebi olarak Allah'ın varlığını rahatlıkla anlayabilmektedir.⁴³ Allah özü

³⁸ Bakara, 2/255; İhlâs, 112/1-4; Kehf, 18/109-110; Âl-i İmrân, 3/83; Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl*, thk. Muhammed Abdurrahmân el-Maraşlı. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, C. 1, s. 21; Hayrettin Karaman vd., *Kur'ân Yolu*, C. 1, s. 71.

³⁹ Mâide, 5/94; Zümer, 39/46, Cum'a, 62/8; Ankebût, 29/61; Şaban Ali Düzgün, "Varlık", Kelâm, 7, ss. 191-192.

⁴⁰ Bakara, 2/21, 22; Âl-i İmrân, 3/190; İbrâhîm, 14/32-34.

⁴¹ Bakara, 2/3, 4; Mü'minûn, 23/84, 89; Zümer, 39/ 6.

⁴² Tâhâ, 20/50; İbrâhîm, 14/12; Âl-i İmrân, 3/191; Mâide, 5/8; Rûm, 30/21; Lokmân, 31/25, 32; Düzgün, "Varlık", Kelâm, s. 195; Ahmet Saim Kılavuz, *Ana Hatları ile İslâm Akâidi ve Kelâm'a Giriş*, ss. 78-100.

⁴³ Bakara, 2/163; İhlâs, 112/1; Âl-i İmrân, 3/18; Nâhl, 16/51; Düzgün, a.g. md., s. 194. Buradaki tek ve bir anlamında "vâhid" demek "var olan, hakkında bölünme ve çeşitlilik düşünülmeden eşsiz Allah" demektir. Buradaki "bir" olmaktan kasıtın sayısal anlamda bir olmadığı anlaşılmaktadır. Şayet sayısal

itibarı ile tüm görünür ve görünmez âlemlerin Rabb'idir. Herhangi bir sebeple Allah'ın varlığını inkâr etmek ya selim fitratın bozulması ya da insana özgü üstün değerlerin heba edilmesi demektir. Bu nedenle kadîm varlık olan Allah ile yaratılan âlemler arasındaki bağı bilmeyen veya bu bağı koparan kimse düşünmekten aciz aklını kullanamayan insanlar olarak değerlendirilmişlerdir.⁴⁴

İnsanın şehâdet âlemi üzerinden varlık nedenini araştırması onu Allah inancına götüren deliller arasında gösterilmiştir. Bunun için Mâtürîdî kelâm âlimlerine göre Allah inancı aklî melekelerini koruyan ve belli bir yaşa gelmiş olan bütün insanlara vaciptir. Ebû Hanîfe ve İmâm Mâtürîdî hiçbir dinden haberi olmayıp dağ başlarında ve uzak yerlerde yaşayan insanlar akıllarıyla Allah'ın varlığını ve birliğini bulmalarını mümkün görmüşlerdir. “Andolsun ki onlara ‘Gökleri, güneşi ve ayı sizin yararınıza kim boyun eğdirdi?’ diye sorsan: ‘Allah.’ diyeceklerdir.” mealindeki ayetler insan fitratında yer alan bu doğal inancın varlığına işaret etmektedir.⁴⁵ Mu‘tezile’ye göre ise kişinin akli ile istidlalde bulunmasına bile gerek yoktur. Kişiye verilen akıl zâten onun Allah'ı bilmesini zorunlu kılmaktadır.”⁴⁶

Gaybî bir varlık olan Allah'ın dünyada ve ahirette görünebilirliğinin imkânı hep merak edilen bir konu olmuştur. İslâm inancının esasını oluşturan Allah ile ilgili bu temel soru kelâm ilminde ru'yetullah adı altında özellikle ele alınmıştır. Dünyada Allah'ı görmenin imkânı Müşebbihe ve bazı sûfi akımlara göre mümkündür. Ehl-i sünnet'e göre ahirette müminlerin yüce Allah'ı görmeleri rivayetlerde yer almış olup bu konu aklen de mümkün olan bir husustur. Allah'ın ahirette görülebileceğinin önünde engel bir gerekçe ise yoktur. Kur'ân ve hadislerde Allah'ın ahirette görüleceği haber verilmektedir. Allah'ın ahirette görüleceğini akıl kabul edebilir ancak yine de bu onun kavrayabileceği bir durum değildir. Bunun için Ehl-i sünnet kelâm âlimleri kıyamette

olarak düşünülürse, buradaki tekliği diğer sayıları da akla getireceği için bu durumda eşsizlik söz konusu olmayacaktır. Yine aynı şekilde sayısal olarak düşünüldüğünde bu durum akla mâhiyet açısından değişik ve daha alt kategoride başka ilâhların da var olduğunu akla getirecektir. Bu durumda parçalar şeklinde ilâhların cüzlerinden bahsetmek gerekecek ki bu durum muhaldir. Nesefî, *Bahru'l-Kelâm*, s. 108.

⁴⁴ Bekir Topaloğlu, İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: İsam Yayınları, 2010, s. 25.

⁴⁵ En'âm, 6/75-78; Ankebût, 29/61; İbrâhîm, 14/10; Rûm, 30/30; Süleyman Uludağ, *İslâm'da İnanç Konuları ve İ'tikadî Mezhepler*, s. 319.

⁴⁶ Eş'arî ve Hanbelîlere göre bir kişinin akli ile Yaradana bulamaması mazur görülebilir. Çünkü Allah Teâlâ Kur'ân'da “Biz elçi göndermediğimiz hiçbir topluluğa azap etmeyiz” buyurmaktadır. Nesefî, *Bahru'l-Kelâm*, s. 102; İsrâ, 17/15.

“Allah, yer ve yön söz konusu olmadan, karşı karşıya gelinmeden, gören kişi ile Allah arasında bir mesafe bulunmaksızın kul Allah’ı görür.” demişlerdir. Cennette Allah’ı görmek için bu dünyada varlıkların görünmesi için öne sürülen şartlar gibi hususların gerekmediğini söylemişlerdir. Ehl-i sünnet âlimleri ru’yetullahın gerçekleşeceği ile ilgili birçok delil ileri sürmüşlerdir. Onlara göre Kur’ân’daki “O gün Rabblerine bakan parlak yüzler vardır.”⁴⁷ ayeti müminlerin kıyamet gününde cennette iken Rabblerini göreceklerini bize bildirmektedir. Yine Kur’ân’da geçen “Hayır, doğrusu onlar o gün Rabblerinden yoksun kalacaklardır”⁴⁸ ayeti de mümin olmayanların ahirette Allah’ı görmekten yoksun olacaklarına delil olarak getirildiği görülmektedir. Kur’ân’da geçen “İyi iş ve güzel amel işleyenler için daha güzel bir karşılık ve bir de daha ziyadesi vardır.”⁴⁹ ayetindeki ziyadededen maksat Hz. Peygamber’in bu konudaki açıklanmalarından Allah’ı görebilme bahtiyarlığına erişmek olarak anlamışlardır. Nitekim Hz. Peygamber, “Cennetlikler, cennete girdiği zaman Allah Teâlâ ‘Daha başka istediğiniz bir şey var mı?’ diye buyurur. Bunun üzerine mümin kullar da ‘Sen yüzümüzü ağartmadın mı? Sen bizi cennete koyup ateşten kurtarmadın mı? Daha ne isteyelim?’ derler. Bunun üzerine Yüce Allah perdeyi kaldırır. Cennetliklere artık Rabblerine bakmaktan daha hoş gelecek bir şey verilmiş olamaz.” buyurmuştur.⁵⁰ Ehl-i Sünnet’e göre Allah’ın öbür dünyada görülebileceğinin başka delilleri de vardır. Hz. Mûsâ’nın Allah’ı görmek istemesi Allah’ın ahirette görülebileceğinin delilidir. Çünkü Hz. Mûsâ Allah’ı bütün sıfatları ile bilen ve onu yaratıklara benzetmekten tenzih eden bir peygamberdir. Bununla birlikte O Allah’ın görülebileceği inancını dile getirmekten çekinmemiştir.⁵¹ Bu arzusunu dile getirmekle o aslında bunun mümkün olduğunu dile getirmiştir. Bu durumda Allah’ın görülmesini imkânsız saymak Hz. Mûsâ’nın Yüce Allah’ın bazı ilâhî sıfatlarını bilmediğini iddia etmek olur ki bunu vahiy alan bir peygamber için düşünmek mümkün değildir. Hadiste Hz. Peygamber “Muhakkak ki siz

⁴⁷ Kıyâmet, 75/22-23; Süleyman Ateş, *Kur’ân-ı Kerîm Tefsîri*, C. 6, ss. 2864-2866.

⁴⁸ Mutaffifîn, 83/15; Hayrettin Karaman vd., *Kur’ân Yolu*, C. 5, ss. 575-577.

⁴⁹ Yûnus, 10/26; Ehl-i sünnet’in bazı âlimlerine göre ayette geçen “ziyâde” den maksat Allah’ı görmektir. Mu‘tezile âlimlerine göre bu ayetten maksat Allah’ı görmek değildir. Bk. Râzî, *Mefâtihu’l-Gayb*, C. 17, s. 77-78; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C. 2, ss. 233-234.

⁵⁰ Müslîm, “Îmân”, 80; Tirmizî, “Cennet”, 16.

⁵¹ A‘râf, 7/143; Hz. Mûsâ, “Rabbim! Bana görün sana bakayım.” derken o, imkânsız olanı değil, câiz olanı istemiştir. Öte tarafta bütün âlimler Allah’ın dünyada iken görülmesinin mümkün olmadığını kabul etmişlerdir. Bk. Râzî, *Mefâtihu’l-Gayb*, C. 16, s. 229.

şu ayı gördüğünüz gibi Rabbinizi de göreceksiniz.” buyurmuştur.⁵² Ehl-i Sünnet âlimlerinin çoğunluğu bu konuda vücûd delilini de dikkate alarak Allah'ın görüleceğini söylemişlerdir. Bu delile göre bir varlığın görülebilmesinin temel sebebi var olmasıdır. Allah Teâlâ var olduğuna göre onun görülmesi de gerçekleşecektir. Ancak İmâm Mâtürîdî bu konuda akla dayalı bir delil ileri sürülmeyip ayet ve hadislerle yetinilmesi gerektiğini, ahirette Allah'ı görmenin nasıllığı konusunda da fikir yürütmenin doğru olmayacağını ifade etmiştir.⁵³ Mu'tezile ve Cehmiye mezhepleri teşbih kaygısıyla rü'yetullahı reddetmişlerdir. Mu'tezile ru'yetullahı mümkün görmemekle Allah'ın sıfatlarını beşerin ve cisimlerin sıfatlarına benzetmekten kaçınmıştır.⁵⁴ Bu konuda “Gözler onu idrâk edemez. Fakat o gözleri idrak eder”⁵⁵ ayeti ile Hz. Mûsâ'nın görmek isteğine karşılık Allah Teâlâ'nın “Beni asla göremeyeceksin”⁵⁶ cevabını delil getirmişlerdir. Ehl-i sünnet'e göre ise birinci ayet Allah'ın görülemeyeceğini değil idrak edilemeyeceğini bildirmektedir. Yani ayet kullar ve diğer varlıkların hiçbir şeklide onun tam anlamıyla kavranamayacağını yani kuşatamayacağını ifade etmektedir. İkinci ayette ise Hz. Mûsâ'nın bu dünyada iken Allah'ı görmenin mümkün olmadığını pekiştirmek için böyle bir istekte bulunmuştur. Ancak ismet sıfatına sahip Hz. Mûsâ'nın bu konudaki talebini ifade etmesi Allah'ın ahirette görülebileceğinin bir delili olarak ortaya çıkmaktadır.⁵⁷

Kur'ân'ın inzâl olduğu dönemde muhatap aldığı insanların ve özellikle câhiliye Araplarının Tanrı tasavvuru önem arz etmektedir. Kur'ân'ın nâzil olduğu dönemde ve toplumda doğru Tanrı tasavvuru oluşturmak için inen ayetler kelâm âlimlerince anlaşılmaya çalışılmıştır. Tanrı tasavvurlara bakıldığında Tanrı düşüncesi ile bağdaşmayan birçok yanlış inanışın olduğunu görmek mümkündür. Bu konuda bazı milletlerin çoktanrılı (politeist) veya ikitanrılı (düalist) düşüncede oldukları

⁵² Buhârî, “Mevâkîf”, 16, 26, “Tevhîd”, 24; Müslîm, “İmân”, 81; Tirmizî, “Cennet”, 15, 17.

⁵³ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, ss. 127-128.

⁵⁴ Veysi Ünverdi, “Kâdî Abdulcebbar'ın Rü'yetullah'ın Reddine İlişkin Dayanakları”, *Bilimname*, C. 28, S.1, (2015), s. 206.

⁵⁵ En'âm, 6/103; Mu'tezile'ye göre dünyada da ahirette de Allah görülmeyecektir. Ehl-i sünnet'e göre Allah sadece dünyada görülmeyecektir. Ancak ahirette müminlerin gözleri sonsuz bir görme imkânına kavuşacaklarından Allah'ı görmek mümkün hâle gelecektir. Bk. Şevkânî, *Fethu'l-Kadir*, C. 2, ss. 17-171.

⁵⁶ A'râf, 7/143. Hayrettin Karaman vd., *Kur'ân Yolu*, C. 2, s. 586.

⁵⁷ Ahmet Saim Kılavuz, “Ru'yetullâh”, *İslâm'da İnanç, İbadet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi*, ed. İbrahim Kâfi Dönmez, İstanbul, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2006, C. 4, ss. 1692-1693; Bekir Topaloğlu, İlyas Çelebi, *a.g.e.*, ss. 265-266.

görülmektedir. İnsanlara benzeyen (antropomorfist), ayüstü veya yıldızlarda oturan, yemek yiyen, kanından nehirlerin, kemiklerinden dağların yaratıldığı, insanlarla güreş tutan, eş edinen, evlat edinen, ölen, hulûl eden, putlarla temsil edilen, mülkündeki yer, gök gibi yerler üzerinde görev paylaşımında bulunan, savaflara katılan bu ve benzeri eylemlerde bulunan yanlış ilâh tasavvurları görmek mümkündür.⁵⁸ Kur'ân insanlar tarafından mitleşen bu ilâh tasavvurlarının hepsini reddetmiş, Tanrıların yerine doğru Allah inancını; Allah'ın zâtı, ismi ve sıfatları üzerinden oluşturmaya çalışmıştır. Kelâm âlimleri bu minvalde Allah'ın varlığını inkâr eden bâtil akımlara karşı Allah'ın varlığını ispat etmeye çalışmışlardır.⁵⁹ Kelâmcılar her şeyi maddeden veya görünen âlemden ibaret gören, yaratılışı tesadüflerle açıklayan materyalist gruplara karşı Yüce Allah'ın varlığını ve inkâr ettikleri gayb âleminin unsurlarını ispatlamaya çalışmışlardır.⁶⁰ Kelâm âlimlerine göre her şeyi görünen maddeden ibaret görüp, sadece gözlenebilen şeyleri kabul etmek akli ve ve tüm varlığı göze indirgemek olur. Oysa varlık sadece gözle görülebilinenden ibaret değildir. Manevî alanda yer alıp inanca ve itikâda konu olan gayb âlemini gözlerle görmemiz ise şimdilik mümkün değildir. Ama bu onun yok olduğu veya olamayacağı anlamına gelmemektedir.⁶¹ Materyalist anlayışa göre ilmin ve gerçeğin temel kaynağı olan gözlem ve deney kelâm âlimlerince ilim için gereklidir ancak bütün ilim yolları bundan ibaret değildir.⁶²

Kelâm âlimlerine göre varlık görünen ve görünmeyen yönü ile bir bütündür. Şehâdet âlemi bir saatin akrep ve yelkovanı gibi varlığın gözle görünen kısmını oluşturmaktadır. Gayb âlemi ise saatin arkasında yer alan akrep ve yelkovanı döndüren çarkları gibi gözlerden uzak ancak akla uygun şüphesiz bir şekilde işlemektedir. Bu bağlamda gayb âlemi şehâdet âlemi ile beraber sebep sonuç ilişkisi içerisinde birbirinin devamı ve etkileşim alanı olarak Allah'ın tasarrufunda yer almaktadır. Böylelikle kelâm âlimleri her şeyi gözle görünen maddeden ibaret gören materyalist-pozitivizt akımlar ile mevcut varlıklardan bile şüphe duyan septik akımlara karşı her zaman mücadele

⁵⁸ Mariasusai Dhavamony, "Dinlerde Tanrı Anlayışı", ss. 189-210.

⁵⁹ Furkân, 25/43. Bunlar bayağı arzularını Tanrılaştıranlardır. Bk. Hayrettin Karaman v.d., *Kur'ân Yolu*, C. 4, s. 127.

⁶⁰ Topaloğlu, *Allah'ın Varlığı*, ss. 159-164; Hilmi Ziya Ülken, *Tarihi Maddeciliğe Reddiye*, İstanbul: 1951, ss. 1-23; M. Sait Özvarlı, *Kelâmda Yenilik Arayışları*, ss. 27-37.

⁶¹ A'râf, 7/44, 50; Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, C. 14, s. 93.

⁶² A'râf, 7/143; Muhammed Tâhir İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, Tunus: Dârü't-Tûnusiyye, 1984, C. 9, s. 93.

etmiştir.⁶³ Kelâm bilginleri Allah'ın varlığı ve görünen âlemle ilgili her şeyden şüphe eden septik akımlara karşı “Eşyânın hakîkâti sâbittir.” şeklinde cevap vermişlerdir.⁶⁴ Kelâmcılar aynı şekilde âlemi kadîm varlık olarak gören, gayb âleminin varlığını inkâr edip varlığı sadece şehâdet âlemine indirgemeye çalışan determinist akımlarla da mücadele etmişlerdir.⁶⁵

Kelâm âlimleri Allah'ın varlığını ispatlamak için âlem üzerinden birtakım önermelerde bulunmuşlardır. Onlara göre âlem felsefecilerin aksine sonradan var edilmiştir. Çünkü âlem sürekli yenilenmekte ve değişikliğe uğramaktadır. Yenilenen ve değişikliğe uğrayan şeyin ezeli olması mümkün değildir. Bu nedenle âlemin varlığından önce yokluğu söz konusu olmuştur. Öyleyse âlem, hâdistir. Hâdis olup varlığı ve yokluğu eşit olan âlemin varlığı için ise bir yaratıcıya (*muhdis*) ihtiyaç vardır. Her hâdisin ise bir muhdisi vardır. İşte bu muhdis, irade ve ihtiyar sahibi ezeli ve ebedi olan Allah Teâlâ'dır. Kelâm âlimlerine göre “İnsan düşünmez mi ki, daha önce o hiçbir şey olduğu hâlde biz kendisini nasıl yaratmışızdır?” âyeti insanın henüz “yok” iken Allah tarafından sonradan var edildiğini bize göstermektedir. İnsanın hâdis olduğunu vurgulayan bu yaklaşım hudûs delili ile mevcut âlemin ezeli olmayıp sonradan var olduğu ezeli olanın ise sadece yaratıcı olan Allah olduğunu vurgulamıştır.⁶⁶ Âlem hususunda hudûs delili kelâm âlimlerinin bu konudaki en meşhur delili olmuştur. Allah'ın varlığı hususunda kelâmcılar daha çok İslâm filozoflarının kullandıkları imkân delilini kullanmışlardır. Kelâmcılar'a göre âlem cüzlerden oluşmuş (*mürekkeb*) bir varlıktır. Cüzlerden meydana gelen varlık ise varlığı için başkasına muhtaç olmayan (vâcib) varlık olamaz. Çünkü vâcib, bileşik olamaz. Mümkün ise varlığı ve yokluğu eşit olmalıdır. Öyleyse mümkün var olduğuna göre onu varlık alanına çıkaracak bir etken olması gerekir ki o varlık Yüce Allah'tır. Bu delili kelâmcılar “gâye”, “hikmet”, “inâyet” ve “itkân” olarak da isimlendirmişlerdir.⁶⁷

Kelâm âlimlerine göre âlemde var olan hâdis varlıklar daha önce bir benzeri olmaksızın ilk defa (*ibdâ'*) şeklinde benzersiz olarak kadîm varlık (Allah) tarafından

⁶³ Ulvi Murat Kılavuz-Ahmet Saim Kılavuz, *Kelâm'a Giriş*, ss. 63, 96; Ömer Süleyman Abdullah Aşkâr, *el-Akideü fi'llah*, Ürdün: Dâru'n-Nefâis, 2004, s. 69.

⁶⁴ Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, s. 12.

⁶⁵ Bâkîllânî, *Temhîd*, ss. 36, 43, 44.

⁶⁶ Meryem, 19/67; Nesefî, *Tabîratü'l-Edille*, C. 1, s. 72.

⁶⁷ Topaloğlu, Çelebi, a.g.e, ss. 130-131.

yaratılmışlardır. Bu varlıklar belli bir amaç ve gaye için (*illet-i gâ'iyye*) yaratılan varlıklardır. Kâinattaki bu benzersiz (*bedî'*) yaratılış nedeni (*illet-i ğâ'iyye*) ve mükemmel düzen (*nizâm*) Yüce Allah'ın varlığının delillerindendir

Kelâm âlimlerine göre yeryüzünde değişik zaman dilimlerinde, dillerde ve coğrafyalarda yaşayan insanların yaratıcı fikrine sahip olmaları (*kabûl-i âmm*) ezelî ve kadîm bir yaratıcının olduğunu bize göstermektedir.⁶⁸ Kelâm âlimlerine göre materyalistlerce sert, merhametsiz, kokusuz, tatsız olan topraktan; duygu taşıyan, düşünen, canlıların meydana gelmesi (*ihtirâ'*) bize bütün bunları yaratan bir yaratıcının (*muhteri'*) olduğunu haber vermektedir.⁶⁹ Kâinatta mevcut bulunan hareketler yine kelâmcılar için Allah'ın varlığından haber veren delillerdendir. Her hareket edenin bir hareket ettireni (*muharrrik*) vardır. Bu muharrik hareket hâlinde ise yine onu harekete geçiren bir muharrike ihtiyacı vardır. Bu şekilde bu hareketliliğin geriye doğru sonsuz bir şekilde sürdürülmesi (*teselsül*) mümkün değildir. Öyle ise ilk muharrike (*muharrrik-i evvel*) ihtiyaç vardır ki o da Yüce Allah'tır.⁷⁰

İnsanda yer alan yetkinlik ve olgunluk (*kemâlât*) kelâmcılar için Yüce Allah'ın varlığından haber veren delillerden bir tanesidir. İnsanda kemâlât bulunduğu bilinen bir gerçektir. Bu vasıf insanda kendiliğinden mevcut değildir. Öyle ki bu kemâlât, ma'dûmdan da gelemez. Bizi kuşatan âlem eksik olduğu için bunun ondan da gelmesi düşünülemez. O hâlde bu düşünce insana eksiklikten münezze olan Yüce Allah'tan gelmiştir.⁷¹ Kelâm düşünürlerine göre insanlarda yer alan sonsuzluk fikri (*nâmütenâhî*) Yüce Allah'ın varlığına işaret eden delillerdendir. Çünkü fânî olan insanda sonsuzluk fikrinin oluşması ondan kaynaklanmamaktadır. Mevcut olan âlem de aynı şekilde fânî olduğu için böyle bir fikir oradan da insana geçmiş olamaz. Öyle ise bu fikir sonsuz olan Allah'tan gelmektedir.⁷²

⁶⁸ Ahmet Saim Kılavuz, *Ana Hatlarıyla İslâm Akâidi ve Kelâm'a Giriş*, s. 92.

⁶⁹ Târık, 86/5-7; Ğâşiye, 88/17-20; Ahmet Saim Kılavuz, a.e., s. 93; İbn Rüşd, Farabî ve İbn Sînâ'nın sudür teorisini benimsemeyerek, her yaratılanın bir yaratıcısı olmasını gerektiğini (*ihтира'*) savunmuştur. Bk. U. Murat Kılavuz-Ahmet Saim Kılavuz, *Kelâm'a Giriş*, s. 142.

⁷⁰ Beyazîzâde Ahmet Efendi, *el-Usûlü'l-Münife li'l-İmâm Ebî Hanîfe*, nşr. İlyas Çelebi, İstanbul: MÜİFY, 2000, ss. 43-44; Ahmet Saim Kılavuz, *Ana Hatlarıyla İslâm Akâidi ve Kelâm'a Giriş*, s. 93.

⁷¹ Recep Erdoğan, *Delillerden Temellere Sistemik Kelâm ve Güncel İnanç Sorunları*, İstanbul: 2018, Kelâm Yayınları, s. 50; Ahmet Saim Kılavuz, *Ana Hatlarıyla İslâm Akâidi ve Kelâm'a Giriş*, s. 93.

⁷² Ahmet Saim Kılavuz, a.g.e., s. 94.

Kelâm âlimlerine göre âlemde insan iradelerinin üstünde ve onları belli bir düzene zorlayan zorunlu bir kuvvetler kanunu yer almaktadır. İnsan iradesinin üstünde insanı zorlayan bu üstün kudret Allah'tan gelen kudrettir. İnsanda yer alan bu ahlak delili insanları üstün insan kılan bir yöntem olarak Yüce Allah'ın varlığının delillerindedir. Çünkü bozulmamış insan vicdanı erdem ve faziletin gerçekleşmesini zorunlu kılmaktadır. Vicdanımıza hükmeden bu güç, iradenin ve tabiatın üstünde bir güç olması gerekir ki bu da Allah'ın gücüdür. Bir kısım kelâm âlimlerine göre insandaki Allah inancı fitrî ve yaradılıştan olduğu için Allah'ın varlığına dair dışarıdan deliller aramaya, öncüller düzenleyerek deliller sunmaya ihtiyaç yoktur. Fıtratı bozulmayan her insan Allah'ın var ve bir olduğunu anlar. Bu yoldaki deliller sadece insanı uyarmak ve şuur geliştirmek içindir.⁷³

Kelâm âlimlerine göre insanın karşılaştığı zorluklar karşısında üstün ve aşkın bir göce sığınması onun fıtratının bir gereğidir. İnsanda doğal olarak bulunan bu duygu ve şuur (*ğarîze-i dîniyye*) kendisi için aklî düşünceye gerek duymayan bir fıtrat delilidir.⁷⁴ Gördüğü zorluklar karşısında insanın iç âleminde yer alan birçok duygu Allah'tan ve gayb âleminin varlığından haber vermektedir. Bir daha dirilmemekten ve var olmamaktan korkan bir insanın Allah'a sığınması, gece karanlığından korkan birinin gayb aleminden meleklerle korunduğunu anlaması insanın ihtiyaç duyduğu fitrî bir duygudur. İnsan zayıf ve ihtiyaçları şehâdet âleminden ibaret olmayacak kadar büyük bir varlıktır. İnsan gözle göremediği bir mikroptan korktuğu gibi dünyasına yaklaşmakta olan bir gök cisminden de korkup kaçabilmektedir. İnsan şehâdet âleminde yer alan evinin önündeki çiçek bahçesini sevdiği gibi gayb âleminde yer alan cennetteki tüm güzellikleri de arzulamaktadır. Bu nedenle insandaki fitrî duygular sınırsız olup onu ancak kendisine vaat edilen gayb âlemindeki varlıklar tatmin edebilir. Bir karınca bile incitmemiş olan bir insan ile milyonlarca insanı öldüren bir zâlimin aynı toprağa göçmüş gitmiş olmaları vicdanları yaralayan ve akıllarda soru işaretleri bırakan bir durumdur. Bunun için kelâm âlimleri gaybî birer varlık olan zâlimin atılacağı cehennemi, iyilik sahibi insanların kavuşacağı cenneti insanlara ispatlamaya çalışmışlardır.⁷⁵

⁷³ İrfan Abdülhamid, *İslâm'da İtikadî Mezhepler ve Akaid Esasları*, ss. 199-201.

⁷⁴ Ahmet Saim Kılavuz, a.g.e., s. 84.

⁷⁵ Ra'd, 13/28; Rûm, 30/30; A'râf, 7/172-173; Buhârî, "Kitâbü'l-Cenâiz", 1293.

İslâm dininin temel dayanağı olan ilâhî vahyin en büyük mücadelesi yine hitap ettiği toplumda yer alan ulûhiyyet ile ilgili meseleler üzerine olmuştur. Çoğunluğu Mekke’de nâzil olan Kur’ân ayetlerine baktığımızda bunlardan bir kısmı doğrudan tev’hîdi telkin ederken bir kısmı ise şirki reddetmiştir.⁷⁶ Kelâm âlimleri Kur’ân’dan zikredilen birçok delili Kur’ân ekseninde şehâdet ve gayb yönü ile Allah’ın varlığını ve birliğini ispatlamak ve özellikle şirki reddetmek için kullandıkları görülmektedir. Kelâm âlimlerine göre insan öz benliğinde ve dış âlemde Allah’ın varlığını gösteren deliller üzerinde düşünüp O’nun varlığına ulaşabilen bir varlıktır. Kelâm âlimleri bunu Kur’ân’da geçen “*Onu gözler idrak edemez. Fakat o gözleri idrak eder.*” ayetinde de belirtildiği gibi çıplak gözle gösterme ve görülme anlamında değil, Allah’ı anlamak olarak değerlendirmişlerdir.⁷⁷ Bu nedenle kelâmcılara göre âlem şehâdet ve gayb yönü ile Allah’tan haber veren kevnî ayetlerdir. Allah ise isimlerinin ve sıfatlarının tecellilerini insanlara şehâdet ve gayb âlemi üzerinden duyurmak ve göstermek istemiştir. Kelâm âlimleri âlemlerin üzerindeki delillerle Allah’ı akıllara ve gönüllere tanıtmak için gayret sarf etmişlerdir. Allah’ı tanıtan kaynaklar duyular âleminde duyu organları ve akıl iken; bu kaynak gayb âlemi hakkında yine akıllılara hitap eden vahiy olmuştur.⁷⁸ Kelâm ilmine göre gayb âlemi görülemeyen âlem değil, görülmeyen âlemdir. Gayb âlemi fizik ötesi âlem değil, duyular ötesi âlemdir. Şehâdet ve gayb âleminin varlığı gerçektir. Gayb âleminin unsurları felsefedeki gibi sadece ruhânî, etik ve değer tarafı ağır basan değil, cismânî tarafı da olan gerçek âlemlerdir. İnsan akli ile bu belirti ve izlerden yola çıkarak, peygamberlerin getirmiş oldukları vahiy ile yaratıcıya inanmışlardır.⁷⁹ Kur’ân ve kelâm ilmi açısından gayb âlemi olmaksızın sadece şehâdet âleminde ibaret kalan bir varlık alanı, varlık ve bilgi açısından tutarsız, anlaşılabilir ve eksiktir. Hâdis olan varlık şehâdet ve gayb yönü ile ancak kadîm varlık olan Allah ile anlaşılabilir.

⁷⁶ Tûr, 52/43; Mü’min, 40/ 42, 73; Zümer, 39/ 65, 67; Lokmân, 31/13, 14, 15; Nâhl, 16/3, 35, 54, 86; Yûnus,10/18, 28, 34, 35, 66; En’âm, 6/19, 22, 41, 64, 78, 80, 81, 88, 107, 148.

⁷⁷ En’âm, 6/3; Hayrettin Karaman vd., *Kur’ân Yolu*, C. 2, s. 374.

⁷⁸ Yûnus, 10/42; Zemahşerî, *Keşşâf*; C. 2, s. 192.

⁷⁹ Fussilet, 41/53; Ali Muhammed Sallabî, *İslâm İnanç Esasları*, haz. Mustafa Kasadar, İstanbul: Ravza Yayınları, 2017, s. 21.

1. İLÂHÎ İSİMLER

Kelâm ilminde “Varlığın temel kaynağı ve kadîm bir varlık olan Allah’ın tanımı hâdis varlıklar üzerinden yapılabilir mi? Allah’ın zâtı ve sıfatları arasındaki ilişkinin mahlûkat karşısında tenzih ve ispat boyutu ne olmalıdır?” gibi sorular islâm düşünce tarihi boyunca bütün kelâm ekolleri arasında tartışılan temel sorular arasında yer almıştır. Bu nedenle kelâm âlimleri için Allah’ın varlığı kadar onun isimlendirilmesi, zâtı, sıfatları ve onu anlatırken kullanılacak ifadeler de son derece önemlidir.

Allah kelimesinin anlam alanı ve kullanım biçimi kelâm ilminde oldukça önem arz etmektedir. Allah kelimesinin Arapça ilâh kelimesinden türemiş olduğu tartışılmış, çoğunluğa göre kabul görmemiştir. Allah lafzı herhangi bir kelimedenden türemediği için sözlük anlamı bulunmamaktadır. Allah kendisine ibadet edilen gerçek ma’bûd olan zâtın özel ismidir. Bu nedenle Allah lafzının tercüme edilmesi ve başka kelimelerin onun yerine kullanılması uygun görülmemiştir.⁸⁰ Allah varlığı zorunlu olan kadîm varlığın adıdır.⁸¹ Hadislerde ve Kur’ân’da Allah lafzının işaret ettiği zât için “İlâh, Mevlâ ve Rabb” gibi Allah’ın diğer isimlerinin de kullanabildiği görülmektedir. Kelâmcılara göre Allah lafzı, bütün senalara ve övgülere layık olan zâtın adıdır.⁸²

Allah’ı tanımak ancak onun isim ve sıfatları vesilesi ile mümkün olabilmektedir. Çünkü insanlar ancak duyu organlarına hitap edebilen ve zihinlerinde bir çağrışım yapabilen konular hakkında bilgi sahibi olabilmişlerdir. Bu nedenle beş duyu organın ötesinde yer alan gaybî ve aşkın bir varlık olan Allah, kendisini vahiy yolu ile insanlara tanıtırken bunu somuttan soyuta olacak şekilde duyu âleminin kavramları üzerinden örnekler vererek gerçekleştirmek istemiştir. Bu anlamda Kur’ân’da zikredilen “Gözler onu idrak edemez.” ayeti ile Allah’ı bizzât dünya gözü ile görmenin imkânsızlığına dikkat çekilmiştir.⁸³ Allah zât olarak düşünmek zor olduğu için Kur’ân bu gaybî konuyu bize müteşâbih ayetler üzerinden açıklama yoluna gitmiştir. Bir nevi Kur’ân Allah ile ilgili ve gayb âlemine ait varlıkları şehâdet âleminde yer alan kavramları kullanarak

⁸⁰ Haşr, 59/24; Kurtubî, *el-Câmi’u’l-Ahkâm*, C. 1, s. 130; Râzî, *Mefâtihu’l-Gayb*, C. 1, s. 121.

⁸¹ Makdisî, bütün insan topluluklarında kendilerine ait dillerinde Allah’a mahsus isimlerin bulunduğunu çeşitli örneklerle anlatmaktadır. Bk. Makdisî, *el-Bed’ ve’t-Tarih*, C. 1, ss. 57-64.

⁸² Yavuz, “İlâh”, *DİA*, C. 22, s. 64; Bekir Topaloğlu, “Allah”, *DİA*, C. 2, ss. 472-476.

⁸³ En’âm, 6/103. Hadislerdeki “Allah’ın zâtı hakkında düşünmeyiniz.” ihtarı bize Allah’ı bizzât düşünmenin güçlülüğünü hatırlatmıştır. Bk. Zeynüddin Muhammed Abdür-rauf b. Tacü’l Arifin b. Ali el-Münâvi, *Feyzü’l-Kadîr Şerhu Câmi’i’s-Sağîr*, Mısır: el-Mektebetü’t-Tiâriyyetü’l-Kübrâ, 1356), C. 3, 262 (hadis no: 3346).

açıklamak istemiştir.⁸⁴ Kelâm âlimlerine göre Allah gaybî bir varlıktır ancak gayb âlemine ait bir varlık değildir. Allah, âlem ve gayb âleminin bir unsuru olarak kabul edilemez. Ancak Allah'a "varlık" ve "şey" denilebilir.⁸⁵

Kelâm âlimleri Allah'ın zâtına değil, daha çok isimleri ve sıfatları hususunda konuşma eğilimine gitmişlerdir. Allah'ın tanınması amacıyla ilâhî zâtı nitelendiren kavramlara isim veya sıfat denilmiştir.⁸⁶ Hay, âlîm, hâlık gibi dil açısından sıfat kalıbında olan kelimeler isim olarak kabul edilirken, Allah'ın zâtına nispet edilen kavramlarda sıfat olarak değerlendirilmiştir. Allah, şey, zât ve nefis gibi varlığına;

⁸⁴ Nadim Macit, "Kur'an'ın Allah Tasavvuru ve İnsana Ulaştırılması", *Bilgi ve Hikmet*, S. 2, (1995), s. 114-115. Bu maksatla Kur'an'da Allah için el, yüz, göz, ayak, yan ve sağ gibi insanlara ait kavramlardan bahsedilir ki bu kavramlar insan için gerçek ancak Allah için bir metafor ve mecaz olarak görülmektedir. Bk. Nadim Macit, *Kur'an'ın İnsan Biçimci Dili*, İstanbul: Beyan Yayınları, 1996, s. 82. Hadislerde de Allah'ın rahmeti annelerin evlatlarına olan merhameti üzerinden ifade edilmeye çalışılmıştır. Örnekleri hem Kur'an açısından hem de hadisler açısından çoğaltmak mümkündür. Buhârî, "Edeb", 9; Ulvi Murat Kılavuz, *Allah'a İman*, Ankara: DİB. Yayınları, 2015, s. 31.

⁸⁵ Bakara, 2/3; el-Âmidî, *el-Mübîn*, s. 99; Muhammed Ali Sabuni, *et-Tefsiri'l-Vâdih el-Müeyesser*, 8. Baskı, Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 2007, s. 8.

⁸⁶ İsim: Delâlet ettiği anlam, haberî bir önermenin iki parçasından biri olmaya elverişli olan, bir zamana nispeti gerektirmeyen bir zâta veya nesneye delâlet eden lafızdır; Zeyd ve Amr gibi. Bk. Âmidî, *el-Mübîn*, s. 70. Sıfat bir zât ile birlikte manayı ve zâtın hâllerini gösteren bir isim olarak tarif edilir. Bk. Ali b. Muhammed es-Seyyid el-Şerif Cürcânî, *Kitâbü't-Ta'rifât*, nşr. İbrâhim el-Ebyârî, Kahire: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1983/1403, s. 89. Kelâm ilminde önemli bir mesele olan ilâhî sıfatlar konusu yer yer sıfatlar "hâl teorisi" ekseninde de tartışıldığı görülmektedir. Sıfatlar, sıfat-ı hâliye (*mu'alele*) yani nedenli sıfatlar ya da sıfatı gayri hâliye şeklinde tartışılmıştır. Kelâm ilminin ilâhî sıfatlar meselesinin önemli bir alt başlığı olan haller teorisi Mu'tezilî kelâmcılardan özellikle bu teoriyi ortaya atan Ebû Hâşim el-Cübbâî (ö. 303/916) ve Cüveynî gibi Ehl-i sünnet kelâmcıları tarafından tartışılmıştır. Hayât, ilim, irâde gibi sıfatları Allah'ın zâtında özdeş gören genel Mu'tezilî yaklaşımdan farklı olarak Ebû Hâşim, Allah'ın zâtında tek sıfat olarak var olan bir "zât sıfatını" kabul ettiği görülmektedir. Ona göre zât sıfatı zâtın kendisindedir. Ondandır bir tahakkuk değildir. Bu nedenle o hâl değildir. Allah'ın diğer sıfatları ise Allah'ın zâtı ile özdeş olan zât sıfatının ne ma'dûm ve ne de mevcut olan hâlleri gibidir. Örneğin "âlimlik" müstakil bir sıfat olmayıp zât sıfatının bir halidir. Bunu zâtın dışında olan şey "*mâ huve aleyhi fi zâtihi*" olarak düşünüldüğü görülmektedir. Zât sıfatı bu hâllerin illetidir. Orhan Şener Koloğlu'nun tespitine göre Ehl-i sünnet kelâmcıları Ebû Hâşim'in hâl dediği âlim olmak, kâdir olmak gibi sıfatların hepsini ittifak ettikleri "zât sıfatı"nu genel hâl olarak âlimlik ve kâdirlik gibi hâllerin illeti olan mutlak hâl olarak anlamışlardır. Hâli ise *mu'allele* ve *gayr-i mu'allele* şeklinde ikiye ayırmışlardır. Bu nedenle bu tasnif Ebû Hâşim'in değil, Ehl-i sünnet'in tasnifidir. Zât sıfatı ve vücûd sıfatı gibi sıfatlar doğrudan zâtın var olan sıfatlarıdır. Bunların var olmak için ayrı bulunmalarına ihtiyaçları yoktur. Dolayısıyla bunlar gayr-i mu'allele hâldirler. İlim ve hayy gibi sıfatlar ise zâta ilim ve hayat gibi manaların bulunmasına bağlı olduğu için bu sıfatlar *mu'allele* (nedenli) hâl olarak değerlendirmişlerdir. Âlimlik Ebû Hâşim için mu'allele hâl iken Ehl-i sünnet için genel hâl olarak adlandırdıkları zât sıfatı gayr-i mu'allele kategorisine girmektedir. Âmidî, *Ğayetü'l-Merâm fi İlmi'l-Kelâm*, thk. Hasan Mahmûd Abdüllatif, Kâhire: Vizâretü'l-Evkâf, 1971, ss. 29-30. Orhan Şener Koloğlu, *Cübbâiler'in Kelâm Sistemi*, İstanbul: İSAM Yayınları, 2011, ss. 240-245.

kadîm, ezeli ve bâkî gibi keyfiyetine; âlim, kâdir ve hay gibi hakikî sıfatlarına; evvel, âhir ve bâtın gibi izafî sıfatlarına; kuddûs ve selâm gibi selbî sıfatlarına, hâlık ve rezzâk gibi zâtında sadır olan fiilleri belirten isimlere sahiptir.⁸⁷ Allah'ın isimlerine “el-Esmâü'l-hüsna” denilmiştir. el-Esmâü'l-hüsna'nın nitelemesine göre Allah varlığının başlangıcı ve sonu olmayandır. Allah varlığı ve birliği hakkında birçok delilin bulunması açısından aşikâr, zâtının görülmemesi ve mâhiyetinin bilinmemesi açısından ise gayb olandır.⁸⁸

Esmâ-i hüsnâ ile gaybî bir varlık olan Allah'ın birçok özelliklerinden haber verilmiştir. Bu özelliklerin hepsi adeta diğer inançlarda yer alan Tanrılarla ilgili iddialara cevap, inananlara ise Allah'ı tanıtmaya niteliğindedir. Esmâ-i hüsnâ'da Allah ile ilgi verilen bilgilere baktığımızda Allah tektir. Herkesin yöneldiği yüce ve müstağni olandır. Allah her eksiklikten münezzehtir. İzzet ve şeref sahibi hükümlerlik bakımından en yüce olandır. Allah, ebedî hayatla diri, yenilmeyen ve yegâne galip olandır. Allah her şeye gücü yeten, hakkıyla bilen, her şeyden haberdar olan, işiten, gören, bütün emirleri ve işleri yerli yerinde yapandır. Allah iyilik eden, övülmeye layık, bağışlayan, esirgeyen, şefkatli ve esenlik verendir. Allah nurlandıran, model almaksızın canlıları yaratan, şekil ve özellik veren, can-hayat veren, hayatı sona erdiren, öldükten sonra tekrar diriltiren, mülkün-görünen görünmeyen âlemlerin sahibi, koruyup gözetendir. Allah rızık veren, mutlak adalet sahibi, son hükmü veren, yücelten, suçluları cezalandıran, gözetleyip kontrol eden, iyilik kapılarını açan, günahları silip yok edendir. Allah tövbeleri kabul eden, yol gösteren, dileklere karşılık beklemeden bol bol verendir. Allah kullarına yeten, çok sabırlı, güvenilen, dayanılan, yardımcı, dost, çok seven ve çok sevilendir.⁸⁹

Kelâm âlimleri Allah'ın isim ve sıfatları konusuna önem vermişlerdir. Bazı kelâm âlimleri Allah'ın zâtını sıfatlarından hariç düşünmeyi doğru bir yaklaşım olarak görmemişlerdir. Bir varlığın sıfatları aslında o varlığı tanıtan şeylerdir. Bu nedenle Allah'ın sıfatları da onun zâtını tarif eden ifadelerdir. Bu anlamda Mu'tezile âlimleri

⁸⁷ Süleyman Toprak, Şerafettin Gölcük, *Kelâm Tarih Ekoller Proplemler*, s. 207.

⁸⁸ Allah, sûfilere göre mutlak, kelâm âlimlerine göre ise izafî gayb unsurudur. Bk. İlyas Çelebi, *İslâm İnancında Gayb Proplemi*, ss. 79-81.

⁸⁹ İsmail Karagöz, *Esmâ-i Hüsnâ*, Ankara: DİB Yayınları, 2011, ss. 97-396.

Allah'ın sıfatlarını onun zâtının aynı olarak kabul etmişlerdir.⁹⁰ Sünnî kelâmîcılara göre ise Allah'ın sıfatları “Onun ne kendisi ve ne de ondan bağımsızdır.” diyerek Allah'ın sıfatlarını zâtının aynısı veya gayrisi olarak değerlendirilemeyeceğini ifade etmişlerdir.⁹¹ Kelâm âlimleri bu isim ve sıfatları yaratıkların isim ve sıfatlarına benzetmekten kaçındıkları gibi inkâr yönüne de gitmemişlerdir. Özetle belirtecek olursak, Allah'ın sıfatlarını “teşbihe düşmeden ispat, inkâra gitmeden tenzih etmek” istemişlerdir.⁹² Kelâm bilginlerine göre Allah, zaman ve mekânla sınırlı olmayan, sayısal anlamda tanımlamaya uygun olmayan, yegâne tek ve hiçbir şeye muhtaç olmayan yüce varlıktır.⁹³ Yüce Allah için mekân tutma, iki zaman dilimi arasında kalma, herhangi bir varlığa muhtaç olma, basit veya birleşik olma, ilerleme veya gerileme, olgunlaşma veya noksanlaşma söz konusu değildir. Allah için bölünme parçalanma, kısımlara ayrılma veya kendisi için yön takdir etme düşünülemez. Bu tür sıfatlar zaman ve mekânla sınırlı olan varlıklar için geçerlidir. Allah için bir amaç, hedef, eksikliklerini giderme, gibi âlemlere ve insanlara has olan özellikler düşünülemez.⁹⁴ Allah gayb ve şehâdet âlemlerinin sahibi ve yaratıcısı olandır. Âlemlerin idaresini Allah yürütmektedir. Âlemde yer alan bütün varlıklar onun varlığına ve desteğine muhtaçtırlar. Allah genel olanı bildiği gibi küçük olan nesnelere dahi bilmektedir. Allah için büyük küçük, hareketli hareketsiz görünen ve görünmeyen bütün âlemler arasında bir fark yoktur. Allah hepsini bilir, yaratır ve idare eder.⁹⁵

Allah isimlerinin tevkîfîliği, kelâm âlimleri arasında tartışılmıştır. Ehl-i sünnet'e göre Allah'ın isimleri tevkîfîdir. Ayet ve hadislerde bildirilmeyen isimleri Allah için kullanmak caiz değildir.⁹⁶ Bir kısım Mu'tezile âlimlerine göre ise Kur'ân ve Sünnet'te

⁹⁰ Kâdî Abdülcebâr, *Şerh'l-Usûli'l-Hamse*, nşr. Abdülkerîm Osman, Kahire: Mektebetü Vehbe, 1408/1988, s. 182.

⁹¹ Bakillâni, *Temhîd*, s. 198.

⁹² Ahmet saim Kılavuz, “Allâh”, *İslâm'da İnanç, İbadet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi*, C. 2, ss. 111-116.

⁹³ Şûrâ, 42/11; Râzî, *Me'âtilhu'l-Gayb*, C. 27, ss. 150-153. Allah'ın birliği sayısal bağlamda düşünülecek olursa başka sayıları da akla getireceğinden varlıkta bir eşsizlik söz konusu olamaz. Bk. Nesefî, *Bahrü'l-ke'âm*, s. 77. Kelâm ilminde Allah için kullanılan “tevhîd-i ulûhiyet” terkihi “kulluk edilmeye layık olanın yalnız Allah olduğunu kabul edip ondan başkasına kulluk yapmama, Allahtan başkasından yardım istememe” anlamlarında kullanıldığı görülmektedir; Mevlüt Özler, ‘Tevhîd’, *DİA*, C. 41, ss. 18-20.

⁹⁴ Mü'minûn, 23/92; Râzî, *Esâsü't-Takdîs fî İlmi'l-ke'âm*, çev. İbrahim Coşkun, 4. b, İstanbul: İz Yayıncılık, 2004, ss. 57, 83, 138.

⁹⁵ Düzgün, a. g. md., s. 194.

⁹⁶ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, nşr. Fethullah Huleyf, İstanbul: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1979, s. 38.

geçmese bile Allah için “Vâcibü'l-vücûd, Vücûd-u mutlak, Vâcib, Teâlâ” gibi isimlerin verilebileceğini belirtmişlerdir.⁹⁷

Allah'ın mutlak veya izafî gayb olduğu sûfilerle kelâmcılar arasında kendi içerisinde tartışıldığı görülmektedir. Kelâm âlimlerine göre Allah varlığı, sıfatları ve ahiret ahvali gibi idrak edemediğimiz ancak hakkında aklî ve naklî delil bulunan, izafî gaybtır.⁹⁸ Sûfilere göre ise Allah mutlak gaybtır. Nitekim İmâm Rabbânî (ö. 1034/1624) “... Mevla hakkında ne söz söylesem iftira olur. Hâdis olan bir kimse kadîm olan bir zâttan neyi anlayabilir. Mekâna bağlı olan bir zât mekânın olmadığı bir yerde nasıl yürüyebilir.” şeklinde bu konu hakkındaki acziyetini ifade etmiştir.⁹⁹

Günümüzde dahi Tanrı meselesi tartışılmaya devam eden bir konudur. İlkel insanın Allah inancı ile aydın insanın Allah inancı arasındaki yegâne fark bu üstün gücün tanımında ve ona verilen isimler hususunda olduğu anlaşılmaktadır.¹⁰⁰ Kur'an'da en güzel isimlerin Allah'a ait olduğu belirtilmiştir. Allah'ın bu isimleri aslında bir nevi onun sıfatlarından da bize haber verilmektedir. Bu isimler sadece Allah'ın zâtıyla kalmaz aynı zamanda belirtilen özelliklerin Allah'ta bizzât mevcut olduğunu da bize haber vermektedir. Hâlbuki âlem isimlerin taşıdıkları lügavî manalar bazen müsemmaları ile aynı olmadıkları bir gerçektir. Bu durum esmâ-i hüsnâ için düşünülemez. Başka bir ifade ile Allah'ın sıfatları isimlerinden alınmıştır denilebilir. Bu anlamda Allah eski tabir ile “ismi ile müsemma” kendisini ifade ettiği gibi o zât, isim, sıfat ve fiil olarak hiçbir mahlûka benzemeyen eşsiz bir varlıktır. Şehâdet ve gayb âlemindeki bütün varlık onun isimlerinden ve sıfatlarından kevnî ayetler olarak onun varlığından haber vermektedir. Allah hakkında elde edilecek en doğru bilgiler ise vahye dayanan bilgilerdir.¹⁰¹

⁹⁷ Teftazânî, *Şerhu'l-Akâ'id*, s. 147.

⁹⁸ Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, C. 2, ss. 27-28; İbn Teymiyye, *Mecmû'u Fetâvâ*, nşr. Abdurrahman b. Muhammed b. Kâsım, Riyad: Mecma'ü'l-Melik Fehd, 1416/1995, C. 13, ss. 233; Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, C. 1, s. 176.

⁹⁹ Ebü'l-Bekâ el-Kefevî, *el-Küllîyyât*, nşr. Adnân Dervîş-Muhammed el-Mısırî, Dımaşk: Müessesetü'r-Risâle, 1981-82, ss. 483-484.

¹⁰⁰ Topaloğlu, *Allah'ın Varlığı*, ss. 22-23.

¹⁰¹ Özler, “İlâhî İsim ve Sıfatlar”, s. 217.

2. İLÂHÎ SIFATLAR

Kelâm ilminde Allah'ın kadîm olan sıfatları vardır. Allah'ı tanımak ve âlemler üzerindeki tasarrufunu görmek ancak sıfatların yardımı ile mümkün olabilmektedir.

Allah'ın zâtı kendiliğinden kadîm (*lizâtihi kadîm*) iken sıfatları, zâtına bağlı olarak kadîm (*ligayrihi kadîm*) şeklinde değerlendirilmiştir.¹⁰² Kur'ân'da Allah'tan bahseden ayetler genellikle O'nun sıfatları ile ilgili görülmektedir. Bununla beraber Kur'ân'da sıfat tabirine rastlanılmamaktadır.¹⁰³

Sıfat zât için bir manâyı ve zâtın hâllerini gösteren bir isimdir. Allah sıfat, isim ve mâhiyet olarak hiçbir mahlûka benzemeyen varlıktır. Yani varlık mümkün ise sıfatı da mümkün; vâcib ise sıfatları da vâcib olacaktır. İnsanların muhatap oldukları varlık alanı hâdis alandır. Varlıklar içerisinde Allah'tan başka vâcib bir varlık yoktur. Bu nedenle mahlûkların sıfatları üzerinden Allah'ı ifade etmek mümkün değildir.¹⁰⁴ Kelâm ilminde ilk dönemlerinden itibaren Allah'la ilgili zât ve sıfat meseleleri üzerinden tartışmaların yapıldığı görülmektedir. Kelâm âlimleri Allah ile diğer varlıklar arasındaki temel farkı belirlemede “zât ve sıfat” kavramını kullanmışlardır. Zât, Ehl-i sünnet tarafından da Allah ile mahlûkatı arasında iftirâk ve tenzîhi sağlayan Allah'a ait ona özel bir kavram olmuştur.¹⁰⁵

Allah'ın kemal sıfatlarla muttasıf olduğuna bütün kelâmcılar ittifak etmişlerdir. Ancak sıfatların zâtla olan ilişkisi ve keyfiyeti hususunda kelâm âlimleri kendi aralarında ihtilaf etmişlerdir. Bu ihtilaf sıfatlarda sadece sübûtî sıfatları hakkında olmuştur. Selbî ve fiilî sıfatlar hususunda kelâmcılar arasında herhangi bir ihtilaf görülmemektedir.¹⁰⁶ İslâm filozofları ve kelâm âlimleri Allah'ın zâtında ve fiillerinde bir kesretten bahsedilemeyeceği hususunda ittifak etmişlerdir. Bununla beraber aynı şekilde sıfatları anlamlandırırken sıfatların da bir tecezzî veyahut da bir te'addüt meydana gelmeyeceği hususunda müttelik olmuşlardır. Bu durumda zât ve sıfat meselesi söz konusu olduğunda özellikle Allah'ın zâtının ve sıfatının mutlak birliği,

¹⁰² Cürçânî, *Ta'rifat*, s. 89.

¹⁰³ Sıfat kelimesinin mastar şekli olan vasıf Kur'ân'da bir tek yerde görülmektedir. Bk. En'âm, 6/139.

¹⁰⁴ Özler, “İlâhî İsim ve Sıfatlar”, ss. 217-220.

¹⁰⁵ İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricü's-Sâlikîn*, thk. Muhammed Hamid, Beyrut: Dâru'l-Kalem, C. 1, s. 25.

¹⁰⁶ Teftazânî, *Şerhu'l-Akâid*, s. 79; Râzî, *el-Metalibu'l-Âliye*, thk. Hicazi es-Sekkâ, Beyrut: Müessesetü'l-kütübi's-Sekâfiyye, 1987, C. 3, s. 223.

mahlûk olan bir varlığa benzetilmemesi hususunda ispatlar ve açıklamalar yapılmaya çalışılmıştır.¹⁰⁷ Allah'ın birden çok isim ve sıfat ile anılması Allah'ın bir olmasına engel bir durum olarak görülmemiştir. Allah'ın birliğinden kasıt Allah'ın zâtı ve sıfatları itibarıyla şeriksiz, eşsiz, misilsiz ve benzersiz, olmasıdır. Allah zâtı ve sıfatları ile beraber noksansız ve kusursuz olan kadîm bir varlıktır. Allah'ın isimlerinin adedini ya da sıfatlarının sayısını tespit etmek mümkün görünmemektedir.¹⁰⁸

Kelâm âlimleri Allah'ın isimleri, fiilleri ve sıfatları yönünde yaptıkları tasniflerle bir Allah tasavvuru ortaya koymaya çalışmışlardır. Bu manada Allah'ın sıfatlarını genel tasnife göre zâtî (selbî ve sübûtî), haberî ve fiilî şeklinde ele almışlardır. Sıfatların taksimi hususunda İmâm Eş'arî ve Mâtürîdî'de bir taksim görülmemektedir. İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe ve Ebü'l-Mü'in en-Nesefî sıfatları zâtî ve fiilî olmak üzere ikiye ayırmıştır. Bakillânî ve Beyhâkî (ö. 458/1066) de sıfatları yine İmâm-ı Âzam'da olduğu gibi zâtî ve fiilî olmak üzere ikiye ayırmıştır. Cüveynî'nin de sıfatları zâtî ve manevisi (Allah'ın zâtıyla kaim bir takım manalara delalet eden âlim ve kâdir gibi sıfatlar) olmak üzere ikiye taksim ettiği görülmektedir.¹⁰⁹ Râzî'nin ise sıfatları selbî ve sübûtî şeklinde ikiye ayırdığı görülmektedir.¹¹⁰ Mu'tezilî âlim Kâdî Abdülcebbar da sıfatları zâtî, fiilî ve nefy (olumsuzluk) şeklinde üçe ayırmıştır.¹¹¹

Mu'tezile'ye göre Allah'ın sıfatları vardır. Allah'ın âlim, kâdir ve hayy olduğuna dair sıfatları inkâr edilemez. Mu'tezile sıfatların aynı zamanda Allah'ın zâtından ayrı bir takım manalar olmasını kabul etmeyip sıfatların zâtın aynı olduğunu iddia etmişlerdir. Bir nevi bu sıfatlar onun zâtı üzerine zait olmayıp zâtına mündemiç olan sıfatlardır.¹¹² Bu nedenle Allah zâtı ile hay, zâtı ile âlim ve zâtı ile kâdirdir. Allah'ın zâtından ayrı ilim hayat ve kudret diye ezeli sıfatları yoktur.¹¹³ Mu'tezile'ye göre şayet Allah'ın

¹⁰⁷ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 6.

¹⁰⁸ Özler, "İlâhî İsim ve Sıfatlar", *Kelâm*, ss. 220-221.

¹⁰⁹ Ebû Hanîfe, *el-Fıkhu'l-Ekber (Ebu'l-Müntehâ şerhi ile birlikte)*, İstanbul: 1307, ss. 12-13; Nesefî, *Bahrü'l-Kelâm*, s. 16; Bakillânî, *Temhîd*, nşr. R. J. McCarthy, Beyrut: el-Mektebetü's-Şarkıyye, 1957, s. 262-263; Ebû Bekir el-Beyhâkî, *el-İ'tikâd alâ Mezhebi Selefi, Ehli's Sünneti ve'l-Cemâ'a*, Kahire: Dâru's-Sekâfe, 1984, s. 26.

¹¹⁰ Râzî, *el-Muhassal*, çev. Hüseyin Atay, Ankara: T. C. Kültür Bakanlığı Yayınları, 1978, s. 145.

¹¹¹ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 151.

¹¹² Ali Sami en-Neşşar, *Neşetü'l-Fikri'l-Felsefi fi'l-İslâm*, İskenderiye: Darü'l-Maarif, 1965, C. 2, ss. 467, 478.

¹¹³ Kâdî Abdülcebbar, *Kitâbu Fadli'l-İ'tizâl ve Tabâkâtü'l-Mu'tezile*, thk. Fuat Seyyid, Tunus: ed-Dâru't-Tunusiyye li'n-Neşr, 1986, s. 347.

zâtından ayrı sıfatların varlığı kabul edilecek olursa bu durumda bu sıfatlar ya hâdis veya kadîm olacaklardır. Allah'ın sıfatları hâdis olamayacağına göre bu durumda sıfatların kadîm olmaları gerekmektedir. Hâlbuki kadîm olan sadece Allah'ın zâtıdır. Allah'ın zâtından ayrı kadîmlerin bulunduğunu kabul etmek birden çok kadîmin varlığını gerektireceğinden bu durum kabul edilemez. Çünkü bu durum tevhîde aykırıdır. Şayet Allah'ın sıfatlarını zâtından ayrı kadîm manalar olarak düşünecek olursak bu sıfatlar kıdemde Allah'a ortak olacaklarından, böyle bir şeyi düşünmek Allah için söz konusu olamaz.¹¹⁴ Allah zâtından ayrı düşünülen sıfatlarla kâdir veya âlim olsaydı o zaman varlıklara benzemesi gerekirdi. Böyle bir durumda Allah zâtından ayrı olan bir sıfatla kâdir veya âlim olur ki bu sıfatın cisim olmasını gerektirir. Çünkü sadece cisim olanlar başka bir kudretle kâdir olurlar. Nitekim buna dikkat çeken Vâsıl b. Atâ (ö. 131/748) iki ezeli ilâhın varlığının muhal olduğunu söyleyerek, kadîm bir sıfat veya mananın kabulünün iki ilâh kabul etmek ile aynı anlama geleceğini savunmuştur. Bu nedenle Allah zâtı ile âlim, zâtıyla kâdir, zâtıyla hayyır demmiştir. Bu nedenlerden dolayı Allah'ın zâtından ayrı sıfat kabul etmeyen Mu'tezile bu düşüncesini tevhîdin bir gereği olarak göstermekte ve kendilerini Allah'la beraber başka kadîm kabul etmeyenler manasında Allah'ı birleyen onun birliğine inananlar olarak muvahhit şeklinde isimlendirmişlerdir.¹¹⁵ Mu'tezile'nin yaklaşımı Kur'an'ın nazil olduğu coğrafyada antropomorfist Tanrı tasavvurlarına bir reddiye niteliğindedir.¹¹⁶

Ehl-i sünnet'e göre Allah'ın ezeli olan sıfatları vardır. Bu sıfatlar zât üzerine zaittir. Allah'ın sıfatları zâtının ne aynı ne de gayrıdır. Sıfatlar Allah'ın kendi zâtı ile kâim olan manalardır. Allah ezelde kendi sıfatı olan ilmi ile âlim, kudreti ile kâdir ve kelâmı ile mütakellim olandır. Allah'ın diğer sıfatlarında da durum aynıdır.¹¹⁷ Sıfatları zâtla aynı düşünmek sıfatları inkâra götüreceğinden kabul edilemez. Çünkü Allah'ın zâtı tek, sıfatları ise çoktur. Böyle bir durumda sıfatlar ya zâtın tamamı veya bir parçası olmak zorundadırlar. Sıfatlar zâtın tamamı kabul edilecek olursa o zaman zât ile sıfat tek bir şey olur ki bu kabul edilemez. Eğer sıfatlar zâtın bir parçası olarak kabul edilecek olursa Allah'ın zâtının mürekkep olması gerekir ki bu da batıldır. O hâlde

¹¹⁴ Şehristânî, *el-Minel ve'n Nihal*, C. 1, ss. 44-45.

¹¹⁵ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, ss. 162, 182; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, C. 1, s. 46.

¹¹⁶ Veysi Ünverdi, "Mu'tezile'nin İnanç Sistemi; Usûl-i Hamse/Beş İlke ve Arka Planı", *Artuklu Akademi*, C. 4, S. 2, (2017), s. 6.

¹¹⁷ Ebû Hanîfe, *Fıkhu'l-Ekber*, s. 5, 6.

Allah'ın sıfatları zâtı üzerine zaittir.¹¹⁸ Bununla beraber Allah kadîm kelâmı olan Kur'ân'da kendi zâtını birtakım sıfatlarla vasıflandırdığına göre onun bu sıfatlarının kadîm ve zâtında zait olan manalar olduğunu kabul etmek gerekir. Bilinen şey olmadan ilim olmayacağı gibi ilmi olmayanın da âlim olması düşünülemez. Böylelikle çok rahatlıkla bu manaları nefyedecek akla uygun birer delil olmayacağına göre Allah'ın zâtından ayrı sıfatlarının varlığını kabul etmek gerekir.¹¹⁹ Ehl-i sünnet'e göre bir şeyin zâtı ile sıfatı arasında fark olacağı şüphesizdir. "Allah vardır." sözü ile "Allah âlimdir." sözü arasında fark vardır. Birincisi onun zâtına ikincisi ise onun zâtına ilaveten ilme delalet eden ikinci bir manadır. Bu iki şeyin aynı olduğunu iddia etmek mümkün değildir.¹²⁰ Ehl-i sünnet'e göre Allah'ın zâtî sıfatlarının muktezası değil sıfatları zâtının muktezasıdır. Allah'ın sıfatları ise kendileriyle değil Allah'ın zâtı ile ancak kadîmdirler. Böyle bir durumda Mu'tezile'nin iddia etmiş olduğu gibi zâttan ayrı sıfatların varlığı veya birden çok kadîm olan varlığın bulunması söz konusu olamaz. Çünkü birden çok kadîm varlığın kabul edilebilmesi için zâtle sıfatın ayrı kabul edilmesi gerekmektedir. Böyle bir şey ise mümkün değildir. Böyle bir durumda ayrı gayrı olmak; zaman, mekân, vücûd veya varlık-yokluk noktasında birbirinden ayrılan iki şey arasında düşünülebilir. Allah'ın zâtı ile sıfatlarını bu şekilde düşünmek ve anlamak mümkün değildir.¹²¹ Mu'tezile'nin de nehy etmeye çalıştığı kadîm varlıkların çokluğu (*te'addüd-i kudemâ*) fikrini çağrıştırmamak için Ehl-i sünnet âlimleri sıfatlar için "Sıfatlar kadîmdir." demekten kaçınmıştır. Bunun yerine daha çok "Allah sıfatları ile birlikte kadîmdir." demeyi tercih ettikleri görülmektedir.¹²² Kelâm âlimlerinin çoğuna göre Allah kadîm bir varlık olduğu için onun sıfatları da kadîmdir. Bu nedenle Allah'ın sıfatları ile hâdis varlıkların sıfatları arasında bir benzerlik kurmak mümkün değildir. Allah zâtı, isimleri ve bütün sıfatları ile birlikte tekdir. Allah bütün isim ve sıfatları ile birlikte kadîmdir. Allah'ın sıfatları ancak Allah'ın zâtının bekâsı ile mümkündür. Allah'ı tanıma zâtı itibarı ile değil ancak isimleri ve sıfatları vesilesi ile mümkün olabilmektedir. Allahın

¹¹⁸ Neşşar, *Neşetü'l-Fikri'l-Felsefî fi'l-İslâm*, C. 2, s. 479.

¹¹⁹ Eş'arî, *el-İbâne*, s. 48; Bakıllânî, *Temhîd*, s. 198; Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâ ve'n-Nihâl*, 1-5, Beyrut: Daru's-Sadır, 1986, C. 2, ss. 295.

¹²⁰ İbn Hazm, *Fasl*, C. 2, s. 295.

¹²¹ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, C. 4, s. 80.

¹²² Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd* s. 6; İbn Teymiye, *Mecmûu Fetâvâ*, C. 1, s. 235.

varlığını ve tekliğini aklen bilmek mümkün ise de onun sıfatları ve isimleri ancak vahiy yolu ile elde edilen bilgilerle mümkündür.¹²³

Allah'ın sıfatlarını kelâm âlimleri zâtî, sübûtî, fiilî ve haberî sıfatlar şeklinde dörtlü bir tasnife tabi tutmuşlardır.¹²⁴

a. Zâtî (Selbî-Tenzîhî) Sıfatlar

Bu sıfatlar varlık içerisinde yüce Allah'a nispeti yakışık almayan eksikliği, çirkinliği eşi ve benzeri olmayı uzak tutmayı (*selb*) hedefleyen yani Allah'ın ne olmadığını anlatan sıfatlardır. Bu nedenle bu sıfatlara bu manada tenzihi sıfatlar da denilmiştir.¹²⁵

Mâtürîdîyye ekolüne mensup olan kelâm âlimlerine göre selbî sıfatlar; vücûd, kıdem, beka, vahdâniyet, muhâlefetün li'l-havâdis ve kıyâm bi-nefsihî'dir. Vücûd, "sıfât-ı nefsiyye" olarak da bilinilmektedir. Allah'ın yok olmasının düşünülmemesi, her daim var olması, varlığının başka bir illetten değil, bizzat kendiliğinden olması demektir. Çünkü âlemler ona muhtaçtır. Bu nedenle onun varlığı vâcibdir yani aklen zorunludur.¹²⁶ Kelâmcıların ekserisine göre vücûd, zât üzere zait olan bir sıfattır. Ancak Eş'arî ve Mu'tezile'den Hüseyin el-Basrî (ö. 436/1044) ve filozoflara göre vücûd zât üzere zait olmayıp zâtın bizzat kendisidir.¹²⁷ Onun için bazı kelâmcıların vücûdu selbî sıfatlar içerisinde saymadıkları onu müstakil bir sıfat olarak kabul ettikleri görülmektedir.¹²⁸

¹²³ İrfan Abdülhamit, *İslâm'da İtikadî Mezhepler ve Akaid Esasları*, çev. Mustafa Saim Yeprem, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011, ss. 227-29; Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâ'id*, s. 164; Ali el-Kârî, *Şerhu'l-Fikhi'l-Ekber*, s. 81.

¹²⁴ Ali b. Ebi Ali Seyfuddin Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr fi Usûli'd-Dîn*, thk. Ahmed Muhammed el-Mehdî, Kâhire: Dâru'l-Kütüb ve'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, 1424/2004, C. 2, s. 604; İzmirli, *Yeni İlmî Kelâm*, C. 1, ss. 56-57; Koloğlu, *Cübbâiler'in Kelâm Sistemi*, ss. 243-244.

¹²⁵ Şehristânî, *el-Minel ve'n-Nihal*, C. 3, s. 4; İrfan Abdülhamit, *İslâm'da İtikadî Mezhepler ve Akaid Esasları*, s. 243; Karadaş, *Ana Hatlarıyla Ehl-i Sünnet Akâidi*, Ankara: Otto Yayınları, 2017, ss. 40-41.

¹²⁶ Karadaş, *Ana Hatlarıyla Ehl-i Sünnet Akâidi*, s. 41.

¹²⁷ Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf, Şerhu'l-Mevâkıf*, thk. Mahmut Ömer ed-Dimyâtî, Beyrut: Dâru'l Kütübî'l-İlmîyye, 1985, s. 92; Mevlüt Özler, "İlâhî İsim ve Sıfatlar", s. 26.

¹²⁸ Ebü'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed b. Abdırrezzâk el-Bilgrâmî el-Hüseynî ez-Zebîdî, *İthâfû's-sâdeti'l-Müttakîn bi-şerhi Esrâri İhyâi ulûmi'd-dîn*, Kahire: 1311, C. 2, ss. 95-97; Ahmet Saim Kılavuz, *Kelâma Giriş*, ss. 113-116; Ulvi Murat Kılavuz, *Allah'a İman*, ss. 69-72; Topaloğlu vd., *İslâm'da İnanç Esasları*, İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2006, ss. 126-128.

Kıdem, Allah'ın geçmişe dönük başlangıcının olmaması demektir.¹²⁹ Bir başka ifade ile varlığı zorunlu (*vâcibü'l-vücûd*) demektir. Allah varlığının başı olmayan ezeli ve kadim olandır. Hudûs onun için imkânsızdır (*mümteni'*). Aksi hâlde varlık için Allah'ın hudûs olup kadim olması durumunda teselsül meydana gelir ki bu muhaldir. Cüveynî, kıdem sıfatını da vücûd sıfatı gibi görür. Onu zât üzere zait bir mana olarak kabul etmez.¹³⁰

Bekâ, Allah'ın gelecek yönünde bir sonunun olmaması demektir. Fenâ ve yok olma Allah için mümkün değildir. Allah'ın kadim olduğuna delalet eden her şey onun bâkî olduğunu da delalet eder. Kadim olanın yok olması muhaldir.¹³¹

Vahdâniyet Allah'ın tek ve yegâne olmasını, ondan başka ilâhın bulunmamasını ifade etmektedir.¹³² Allah çoğalması bölünmesi olmayan, bütün işlerinde tek olandır. Bu nedenle Allah hiçbir aklın kendisi için ikincisini tasavvur edemeyeceği birdir. Onun birliği kendine has önü arkası öncesi ve sonrası olmayan sayılardaki bire benzemeyen birdir. O "Vâhidü'l-ehad"dır. Allah sayı ötesi birdir. Allah'ın misli ve benzeri olmadığı için matematikteki bir sayıyı edilmesi mümkün görülmemektedir. O bütün ihtiyaçlardan münezze manasında benzersiz olan birdir. Allah işlerinde ortakları olmayıp ibadete layık olan tek varlıktır.¹³³

Muhâlefetün li'l-havâdis sıfatı ile kelâm âlimleri yüce Allah'ın yaratılmış hiçbir varlığa benzemediğini ifade etmişlerdir.¹³⁴ Allah mahlûkata benzerse var olma bakımında onun hükümlerine tâbi olur. Bu nedenle bu da onun sonradan olduğu anlamına gelir ki sonradan olanın kadim olması düşünülemez. O hâlde yüce Allah hiçbir varlığa benzemeyen varlıktır.¹³⁵ Kelâm âlimleri yüce Allah'ın bir başka varlığa muhtaç olmadan zâtı ile kâim olmasını "kıyâm bi-nefsihî" sıfatı ile açıklamışlardır. "Kıyâm bi'l-gayr" yani varlığı için bir başkasına muhtaç olma durumu Allah için mümkün

¹²⁹ Buhârî, "Tevhîd", 22; Cüveynî, *el-İrşâd*, ss. 36-38.

¹³⁰ Cürcânî, *el-İrşâd*, s. 32; Gazzâlî, *el-İktisâd*, s. 35; Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, s. 91.

¹³¹ Hadîd, 57/3; Rahmân, 55/26-27; Bağdadî, *Usûlu'd-Dîn*, s. 128.

¹³² İhlâs, 112/1; Buradaki birlik sayı anlamındaki birlik değil, *mürekkeb* yani cüzlerden meydana gelmiş bir varlık olmadığı anlamındaki birliktir. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 23.

¹³³ Ebü'l-Yüsr Muhammed b. Muhammed Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, çev. Şerafettin Gölcük, İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1988, s. 30; Enbiyâ, 21/22; İhlâs, 112/1.

¹³⁴ Şûrâ, 42/11; İhlâs, 112/4; Çağfer Karadaş, *Ususu'l-Akâdeti'l-İslâmiyye*, Bursa: Emin Yayınları, 2015, s. 33.

¹³⁵ Ebü Hasan Ali b. İsmail Eş'ârî, *Kitâbü'l-Lum'a fi'r-Reddi ala Ehli'z-zeyği ve'l-Bida*, Beyrut: 1952, ss. 19-20.

değildir. Kelâmcılardan bazılarına göre kıyâm “mahalden müstağni olan mevcûd” demektir. İsferyînî’ye (ö. 418/1027) göre hem mahalden ve hem de ilk yaratılıştan (muhasıs olmaktan) müstağnidir. Çünkü cevher mahalden müstağni olduğu hâlde muhasıstan müstağni değildir.¹³⁶ Allah’ın mekâna ihtiyacı yoktur. Çünkü maddî olmayan bir mevcudun mekâna yerleşmeye ihtiyacı olamaz.¹³⁷

b. Sübûtî Sıfatlar

Sübûtî sıfatlar Allah’ın nitelenmesi zorunlu olan sıfatlardır. Bu sıfatlarla Allah olumlu bir şekilde nitelendirildiği gibi etki ve sonuçları aynı şekilde âleme de yansıyan sıfatlardır.¹³⁸ Bu sıfatlar Allah’ın özelliklerini anlatan sıfatlardır. Bu sıfatlar daha açık bir ifade ile genelde âleme, özelde insana yönelik işlev gören sıfatlardır. Bu sıfatların taalluku ile varlıklar meydana gelmektedir. Sübûtî sıfatlara baktığımızda Mâtürîdî ekolüne göre bunları, Allah’ın diri ve canlı olması manasında hayat, Allah’ın her şeyi bilmesi anlamında ilim, Allah’ın hiçbir sınırla kayıtlı olmayacak bir şekilde dilemesi anlamında irâde, Allah’ın dilediği her şeye güç yetirmesi anlamında kudret, Allah’ın dilediği her şeyi yaratması olarak tekvîn, Allah’ın yarattığı varlıklara vahiyde bulunması yani onlara sözle hitap etmesi olarak kelâm, Allah’ın kâinatta bulunan her şeyi işitmesi olarak semî’i, görmesi olarak basîr şeklinde düşünmek gerekir.¹³⁹ Eş’ariyye ekolünün tekvîn sıfatını müstakil bir sıfat olarak kabul etmediği görülmektedir. Bununla beraber “idrâk”ın bir sıfat olup olmadığı da tartışılmıştır. Kâdî Abdülcebâr, Cüveynî ve Âmidî “idrâk”ı bir sıfat olarak kabul etmişlerdir.¹⁴⁰

Bu sıfatların dışında Eş’arî ve Mu‘tezilî âlimler fiili sıfatlar adı altında, Allah’a bir sıfat grubu daha öngörmüşlerdir. Bu ayırımla onlar Allah’ın kudret sıfatı ile ortaya çıkan fiilleri ayrı bir kategoride ele almışlardır. Allah’ın yaratması, diriltmesi, öldürmesi, yaşatması, rızık vermesi, ihsanda bulunması gibi sıfatlarını fiilî sıfatlardır.

¹³⁶ Cüveynî, *er-Risâle*, s. 33; Hadîd, 57/3.

¹³⁷ Ulvi Murat Kılavuz-Ahmet Saim kılavuz, *Kelâma Giriş*, s. 121-122; Özler, “İlâhî İsim ve Sıfatlar”, s. 221.

¹³⁸ İzmirli, *Yeni İlmi Kelâm*, C. 1, s. 57.

¹³⁹ Nüreddîn es-Sâbûnî, *el-Bidâyetü fî Usûlu’-d-Dîn, Mâtürîdiyye Akâidi*, çev. Bekir Topaloğlu, Ankara: DİB Yayınları, 2005, ss. 71-71.

¹⁴⁰ Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu’l-Usûli’l-Hamse*, 128-131; Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 77; Âmidî, *Ğayetü’l-Meram*, Kahire: 1971, s. 121.

Mâtürîdîler ise bu fiilî sıfatları “tekvîn” adı altında Allah’ın sübûtî sıfatları olarak değerlendirmişlerdir.¹⁴¹

Allah’ın fiilî sıfatlarının kadîm olup olmadıkları kelâmcılar arasında tartışılmıştır. Bir fiilin bir zaman ve mekân dilimi içerisinde olup bitmesi söz konusu olduğundan ve ayrıca o fiilin sonucunda ona bağlı olarak meydana gelen oluşun sonradan olma bir varlık olması nedeniyle o fiilin hâdis olması gerektiğini düşünmüşlerdir. Bu anlayıştan dolayı Mu‘tezile geçici görünen her sıfatı fiil kategorisinde ele almıştır.¹⁴² Eş‘arî kelâmcısı Cüveynî’ye göre fiilî sıfatlardan olan hâlık, yaratmak anlamında “halk” değil, her daim yaratıcı olan Allah’ın bir ismidir. Böylelikle Allah hâlık ismini mahlûkatı yarattığı için almıştır. Ancak “halk” gelip geçici bir araz olması hasebiyle yaratılmış olana ait bir sıfattır. Dolayısıyla Allah’a izafe edilemez. Bunun için Allah ezelde hâlık ismi ile sıfatlanamaz. Çünkü yaratma eserde olan bir gerçeklik değildir. Bu takdirde ancak halk fiili kendisinden sadır olduktan sonra Allah bu ismi alır denilmiştir.¹⁴³ Ebü’l Mu‘în en-Nesefî’ye göre Eş‘arîler, İbn Küllâb ve Kalânîsî gibi Ehl-i hadîs kelâmcıları fiilî sıfatları hâdis olarak kabul etmişlerdir. Mâtürîdîlere göre fiilî sıfatların üzerinde meydana geldiği “tekvîn” Allah’ın zâtı ile kâim olan ezeli bir sıfattır. Eş‘arîler’e göre ise fiilî sıfatlar kudret sıfatının taalluku olması ve belli bir zaman ve mekân dilimi içerisinde tesirinin bulunması nedeniyle hâdistir. Mâtürîdîlere göre her ne kadar fiilin eseri olan mükevven hâdis ise de eserin müessiri olan hâlık ve halk sıfatı hâdis değildir. Çünkü burada fiil mükevvene değil fâil olan Allah’a nispet edilmektedir. Bu durum kudret sıfatı dışında bir sıfata yani tekvîne ihtiyaç duymaktadır.¹⁴⁴

Sıfatlarla ilgili başka bir konu ise Kur’ân’da Allah ile ilgili yüz, göz, nefes, el, avuç, kol, yan, baldır gibi haber verilen niteliklerdir. İnsana ait bu vasıfların Allah için kullanılması sıkça tartışılan bir konu olarak karşımıza çıkmaktadır. Ku’rân ve hadislerde geçen müteşâbih lafızlar Allah’a izafet edilmekle beraber anlamlarında bir netlik bulunmamaktadır. Allah’a izafet edilen ve ancak açık bir anlamı bulunmayan veya anlamı üzerinde ihtilaf bulunan bu sıfatlara haberî sıfatlar denilmiştir. Peygamber ve sahâbe devrinde Allah için zât ve sıfat meselesinde ihtilaf görülmemektedir. Nitekim

¹⁴¹ Nesefî, *Tabsiratü’l-Edille*, C. 1, s. 306, 307.

¹⁴² Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu’l-Usûli’l-Hamse*, s. 130; Eş‘arî, *Makâlât*, ss. 179-180.

¹⁴³ Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 144.

¹⁴⁴ Tefik Yücedoğru, “Ehl-i Sünnet Kelâmcılarında Tekvin Tartışması”, Bursa, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 2, S. 1, (1987), s. 61.

sahâbenin bu tür konularda Hz. Peygamber’e herhangi bir şey sorduklarına dair net bir bilgimiz yoktur.¹⁴⁵ Bu tür ihtilafların daha sonraki dönemlerde başta Şîî veya Râfîzîler olmak üzere birçok fırkada ortaya çıktığı görülmektedir.¹⁴⁶ Nitekim Sebeiyye gibi aşırı fırkalarında teşbîhi benimsedikleri hatta imâmlarından bazılarını ilâhî varlığa benzettikleri görülmektedir. Aynı şekilde Beyâniyye ve Muğiriyye’de de Allah’ın insan süretinde olduğuna dair bir inanç mevcuttur. Onlara göre Rableri etten ve kandan oluşmayıp insan şeklinde bembeyaz bir nurdan ibarettir. Onun insan gibi beş duyusu, eli, ayağı, burnu ağzı vardır. Aynı şekilde teşbîh fikrini Kerrâmiyye’de de görmek mümkündür. Onlara göre Allah arşa oturmuştur ve intikal edebilmektedir. Bu nedenle Allah için değişiklik yani iniş ve çıkış caizdir demişlerdir.¹⁴⁷ Bu konuda Mu‘tezile ve Ehl-i sünnet kelâmcıları teşbîh ve tecsîm görüşlerini illeri sürenlerin Kur’ân ve Sünnet’i doğru anlamadıklarını illeri sürmüşlerdir. Örneğin Fahrüddîn er-Râzî’ye göre, eğer bu mefhumları zâhirî manalarda ele alınırsa “Bir yüzü ve o yüzün üzerinde birçok gözü, vücudunun üzerinde birçok eli, bir tek ayağı bulunan bir şeyi ilâh olarak kabul etmemiz gerekir ki böyle bir durumda dünya da bundan daha çirkin bir varlık hayal edilemez. Öyle zannediyorum akıl sahibi hiçbir varlık rabbini böyle çirkin sıfatlarla nitelemeye razı olamaz.” demiştir.¹⁴⁸

Ehl-i hadis ve Hanbelîler bu sıfatlar hakkında yorumdan kaçınmışlardır. İlk dönem kelâmcıları ve Ehl-i hadîs âlimleri de haberî sıfatların te’vil edilmesinden kaçınmışlardır. Mu‘tezile ve Sünnî kelâm alimleri zihinlerdeki karışıklığı önlemek ve bu tür ifadeleri daha anlaşılır bir hâle getirmek için yorumlama gereği hissettikleri görülmektedir.¹⁴⁹ İbn Arabî gibi tasavvuf âlimlerinin haberî sıfatları Allah’ın zâtından ayrı değil sübûtî sıfatla içinde değerlendirdikleri görülmektedir.¹⁵⁰

¹⁴⁵ Gölcük, Toprak, *Kelâm Tarih Ekoller Proplemler*, s. 211.

¹⁴⁶ Bağdâdî’ye göre teşbîhin ilk ortaya çıkışı Râfîzîler ve Gulât arasında olmuştur. Bk. Bağdâdî, *el-Fark beyne’l-Firak*, s. 124.

¹⁴⁷ Bağdâdî, *el-Fark beyne’l-Firak*, s. 214; Eş‘ârî, *Makâlât*, C. 1, s. 31; Şehristânî, *el-Milel ve’n-Nihal*, C. 1, s. 21-22.

¹⁴⁸ Râzî, *Esâsu’t-Takdîs*, ss. 140-168.

¹⁴⁹ Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, ss. 146-152. Haberî sıfatların bir kısmı Kur’ân’da bir kısmı ise yalnız hadislerde mevcuttur. Bu sıfatlardan göz (*ayn*), el (*yed*), Allah’ın arşa istivâ etmesi, Allah’ın aşağı inmesi veya gökte bulunması gibi sıfatlardan bahsedilmektedir. Mesela bk. A‘râf, 7/54; Buhârî, “Teheccüt”, 14. Ehl-i hadîs uleması haberî sıfatlardan maksadın zahirî manaları olmadığını söylemişlerdir. Onlara göre istivâ malûm, keyfiyeti ise meçhuldür. Yani inanmak iman gereği inkârı ise küfürdür. İdraki ise akıl ile mümün değildir. Muvaffakuddîn İbn Kudâme, *Lum ‘atü’l-İ’tikâd*, nşr. Bekir Topaloğlu, İzmir: 1981, s. 15. Halef uleması, Ehl-i sünnet ve Mu‘tezile ise haberî sıfatları

Kelâm âlimlerine göre Allah'ın sıfatlarını belli bir sayıya hasretmek onun başka sıfatlarının varlığını kabul etmemek anlamına gelmemektedir. Mu'tezile'ye göre Allah'ın bilmediğimiz birtakım sıfatlarının olması düşünülemez. Bunu kabul etmemiz hâlinde Allah'ı yeterince hakikî manada bilmediğimiz ortaya çıkar ki böyle bir şey mümkün değildir. Ehl-i sünnet'e göre ise Allah'ın bilmediğimiz bir takım sıfatlarının veya isimlerinin olması mümkündür.¹⁵¹ Mu'tezile bilginleri Allah'ın zât ve sıfatlarını aynı kabul ettikleri hâlde buna karşın Sünnî kelâmcılar Allah'ın sıfatları için “ne onun kendisi ve ne de onun gayrısı (*lâ hüve aynühû velâ hiye ğayruhû*)” şeklinde bir yaklaşıma gitmişlerdir.¹⁵²

C. HÂDİS VARLIK

Varlık ana hatları ile kadîm ve hâdis olmak üzere iki şekilde ele alınmaktadır. Hudûs, bir varlığın sonradan meydana gelmesi, başka şeye muhtaç olması anlamına gelmektedir. Sonradan var edilen varlıklara hâdis denilmektedir. Hâdis varlık olarak kadîmin zıttıdır. Hâdis varlığın en belirgin özelliği onun cevherlerden ve arazlardan müteşekkil olmasıdır. Varlığın cevher ve araz boyutu aslında onun hudûs yani sonradan var olduğunu ortaya koymaktadır. Sonradan var olma yani hâdis olma, âlemin yaratılmış olduğunu ve Allah'a muhtaç olduğunu göstermektedir. Bu anlamda hâdis olan şehâdet ve gayb âlemi Allah'a muhtaçtırlar. Ancak Allah kadîm varlık olduğundan onun âleme ihtiyacı yoktur.¹⁵³

Sonradan meydana gelmek anlamında kullanılan hudûs kelimesi Allah'ın varlığını kanıtlamak için kelâm ilminde kullanılan kozmolojik bir delil olarak ele alınmıştır.¹⁵⁴ Hâdis varlıklar; cevher, cisim ve arazlardan meydana gelmişlerdir.

mecâzî anlamda değerlendirip tevîl etmişlerdir. Bunların yorumlamamaları teşbîhe sebep olacağından kabul etmemişlerdir. Bk. Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, ss. 227-229; Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 106.

¹⁵⁰ Karadaş, *İbn Arabî'nin İtikadi Görüşleri*, Ankara: OTTO Yayınları, 2018, ss. 108- 124.

¹⁵¹ İbn Teymiyye, *Mecmû'u Fetâvâ*, C. 1, s. 237; Özler, “İlâhî İsim ve Sıfatlar”, s. 221.

¹⁵² Gazzâlî, *el-İktisâd*, s. 61.

¹⁵³ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, “Hudus”; Teftazânî, *Şerhu'l-Akâid*, ss. 12-124; Râzî, *el-Muhassal*, ss. 78-80; Şerafettin Gölcük, *Kelâm Tarihi*, Konya: Kitap Dünyası Yayınları, 2009 s. 121.

¹⁵⁴ Düzgün, “Varlık”, s. 200.

1. CEVHER

Kelâm ilminde cevher, “yoktan yaratma” düşüncesine uygun bir âlem tasavvuru ortaya koyabilmek amacıyla üzerinde yoğunlaşılacak bir konudur.¹⁵⁵ Cevher; zât, yaratılış, özellik gibi anlamlara gelip Farsça “Gevher” kelimesinden Arapçalaşmıştır. Cevherin görünebilir olması bazı dilciler tarafından iddia edildiği gibi Arapçada c-h-r kökünden geldiği yönünden yapılan iddiaların etkili olabileceği düşünülmektedir.¹⁵⁶ Cevher kelimesi “Kendi başına bulunan, değişmeyen öz varlık” anlamında kullanılmıştır. Başka bir deyişle cevher “bizzat mekânda yer kaplayan (*bizâtihi kâim*) ve başlı başına mevcut olup başkası vasıtasıyla var olmayan şey” demektir. Cevher, şâhidde bulunan (gâib olmayıp görünüşü bulunan), araz kabul edebilen, mütehayyiz (boşlukta yer kaplayabilen), akledilebilir bir varlıktır.¹⁵⁷ Cevher, basit ve mürekkep olmak üzere ikiye ayrılmıştır. Akıl ve nefisler basit, cisim ise mürekkep cevherler olarak değerlendirilmişlerdir.¹⁵⁸ Bi'l-fiil veya bi'l-kuvve parçalanmayı kabul etmeyen cevhere ise cevher-i ferd denilmiştir.¹⁵⁹

Cevher, hayalî bir varlık olmayıp, zihin dışında gerçekliği bizzat bulunan bir varlıktır. Cismi göz önünde bulundurduğumuzda onun görülebilir olması onun bir parçası olan cevherin de görülebilir ve makul olmasını kanıtlamaktadır.¹⁶⁰ Cevherleri arazsız düşünmek mümkün değildir. Asıl olan cevherdir. Araz ise varlığının görünmesi için cevherlere ihtiyaç duyan ve aynı zamanda cevherden hariç olan bir özelliktir. Arazın ayrılması veya yok olması, cevherin özüne zarar vermeyeceği gibi bulunması da onun özüne bir katkı sağlamaz. Araz geçici, cevher ise kalıcı olandır. Bir araz gider diğeri gelir ancak cevher öz olarak kalır. Bununla beraber cevherler hiçbir zaman arazsız kalamazlar. Bu nedenle kelâm âlimleri cevherlerin arazlara mahal teşkil etmesini onların yaratılmış olduklarına delil olarak göstermişlerdir.¹⁶¹ Cevherin başka bir özelliği

¹⁵⁵ İsmail b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihah fi'l-Lüga ve'l-Lüga ve'l-Ulûm*, Beyrut: Dâru'l-Hadâratî'l-Arabiyye, 1974, C. 1, s. 217; Ulvi Murat Kulavuz- Ahmet Saim Kılavuz, *Kelama Giriş*, ss. 116-117.

¹⁵⁶ Karadaş, *Kelâm Düşüncesinde Evren ve İnsan*, s. 54.

¹⁵⁷ Cürcanî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, C. 1, s. 217; Şemseddîn el-İsfahânî, *Tesdîdü'l-Kavâ'id fi Şerh-i Tecridü'l-Kavâ'id*, Kuveyt: Dâru'z-Ziya, 2012, C. 1, s. 176.

¹⁵⁸ Cürcanî, *et-Ta'rîfat*, s. 75; Tehânevî, “Cevher” md., *el-Keşşâf*; Bekir Topaloğlu-İlyas Çelebi, a.g.e, s. 59.

¹⁵⁹ İsfahânî, *Tesdîd*, C. 1, s. 172.

¹⁶⁰ Sâbûnî, *el-Bidâye*, ss. 61, 62, 183; Cürcanî, *et-Ta'rîfat*, s. 75.

¹⁶¹ Bâkîllânî, *et-Temhîd*, s. 111; Cüveynî, *el-İrşâd*, Bağdat: 1369/1950, s. 47; Eş'ârî, *el-Makâlât*, s. 307.

de boşlukta yer kaplayan (*mütehayyiz*) olmasıdır. Yer kaplayanın kapladığı yere hayyiz denir.¹⁶² Bakillânî hayyizi “kendisinde bir şey bulunan mekân, yer” şeklinde tarif etmiştir.¹⁶³ Cürcânî (ö. 819/1413) kelâmcıların hayyizi “bir şeyin işgal ettiği düşünülen boşluk” şeklinde tarif ettiklerini bildirmektedir.¹⁶⁴ Cüveynî ise hayyizi cismin ayrılmaz bir unsuru olarak görmüştür.¹⁶⁵ Kelâm âlimleri hayyiz için itibarî veya takdirî ifadelerini kullanmaları cevherin işgal ettikleri yerlerin cevherden olmadıklarını ifade etmek içindir. Kelâm âlimlerine göre cevher kendi başına olmayıp mekân içerisinde yer almaktadır. Bu da cevherin kendi başına bir varlık olmadığının delilidir.¹⁶⁶ Çünkü mekânsız kendi başına varlığı olan ancak kadîm sıfatının sahibi olan Allah’tır. Bu bakımdan cevherlerin yaratılmaları ile hayyizin bulunması arasında bir zaman farkı yoktur. Bu nedenle hayyiz yaratılışından itibaren cevherin ayrılmaz bir özelliği olarak görülmektedir. Hayyizsiz cevher düşünülemeyeceği gibi cevhersiz hayyizde düşünülemez.¹⁶⁷

Eş‘arî kelâmcısı Bâkılânî’ye göre cevherleri “dışarıdan bir destek ve hayyiz olmadan kendi kendilerine kâim olarak bağımsız bir şekilde düşünmek” mümkün değildir. Cevher âlemin en temel unsurudur. Cevherlerin birleşmeleri ile cisim meydana gelmektedir.¹⁶⁸

Kelâm âlimleri hâdis/muhdes olan cevher ve arazlardan oluşmuş bir âlem düşüncesi üzerinde yoğunlaşmışlardır. Sonlu cevher ve anlık arazlarla birleşmeye yatkın olan bir âlem tasavvuru İslâm inancındaki Allah tasavvuruna tamamen uygun düşen bir

¹⁶² Kelâmcılara göre hayyiz ile mekân arasında fark vardır. Hayyiz hâli hazırda cismin ya da cevherin işgal etmekte olduğu boşluktur. Boşluğu işgal etmiş olan cismin ya da cevherin lazımıdır. Cisim ya da cevher olmazsa haizden bahsedemeyiz. Mekân ise hâli hazırda bir cismin işgal etmiş ya da etmemiş olduğuna bakılmaksızın işgal edebileceği boşluk olarak değerlendirilmiştir. Bu nedenle mekân cisimden bağımsız olarak düşünülen itibari bir kavram olmuştur. Fesefecilere göre hayyiz ile mekân arasında fark var ise umumluk ve hususluk bakımındadır. Hayyiz mekândan daha umum ve kapsamlıdır. Bir cismin fiilen bulunması ya da bulunmaması dikkate alınmaksızın işgal edebileceği mefhum boşluğa hayyiz denilmiştir. Cürcânî, *et-Ta’rifât*, s. 77; Şehristânî, *Nihâyetü’l-ikdâm*, s. 132–133.

¹⁶³ Bâkılânî, *et-İnsâf*, s. 15.

¹⁶⁴ Cürcânî, *et-Ta’rifât*, s. 75.

¹⁶⁵ Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 48.

¹⁶⁶ Ebü’l-Bekâ el-Kefevî, *el-Külliyât*, nşr, Adnan Derviş-Muhammed el-Mısrî, Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1413/1993.

¹⁶⁷ Cüveynî, *eş-Şâmil fi Usûli’l-dîn*, thk. H. Klopher, Kahire: Müessesetü’l-Mısrıyyetü’l-Âmme 1989, s. 49.

¹⁶⁸ Bâkılânî, *et-Temhîd*, s. 93-94; Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 48.

tasavvurdur.¹⁶⁹ Eş‘arî kelâm âlimi Teftâzânî’ye göre “Âlemin kıdemini çağrıştıran felsefecilerin madde (*heyûla*) ve sûret unsurlarını reddetmek cevherin kabulündeki temel nedendir.”¹⁷⁰ Bu minvalde İslâm dünyasında ilk defa Mu‘tezile kelâmcısı Ebü'l Hüzey el-Allâf cevher-i ferd anlayışını ilk ortaya koymuştur. Kelâmcıların cevher-i ferd anlayışı filozofların atom anlayışından farklı olmuştur. Kelâmcılara göre cevher, hayyizle mukayyed sonlu hâdis/muhdes bir varlıktır. Cevher-i ferd, kadîm değil yaratılmıştır.¹⁷¹ Kelâmcılar cevheri üç boyut yönünden kısım ve parçalara ayrılması mümkün olmayan anlamında cevherlerin bölünemeyenlerine mütekaddimin kelâmcıları “cüz-i lâ yetecezza” veya “cevher-i ferd” son dönem kelâmcıları ise “cüz-i ferd” demişlerdir.¹⁷² Bütün cisimler bu tür cüzlerden meydana gelmiştir. Demokritos gibi determinist düşünen filozoflara göre nesnelere; cismânî, yer kaplayan, ezeli, değişmez, sonsuz sayıda atomlardan meydana gelmiştir. Kâinattaki değişmezler atomların mekanik tarzda birleşip ayrılmalarında ibarettir. “Var olan şeyler yok olmaz, yok olan şeyler ise var olmazlar.” yani kâinatta her şeyin bir sebebi vardır. Bu sebep, sonucu zorunlu olarak doğurmaktadır. Âlemin bu akışında da bir gaye ve maksat söz konusu değildir. Demokritos’un bu atomcu anlayışına karşı kelâmcılara göre atomlar, sonlu, sınırlı, tek başlarına boyut sahibi olmayan, özü itibarıyla hareket, renk, tat ve koku gibi özelliklere sahip olmayan belirli sayıdaki parçalar olarak değerlendirmişlerdir. “Yok, iken var olurlar, var iken yok olurlar.” Kısaca kelâm âlimlerine göre atomlar ezeli varlıklar değildir, onlar yok iken yaratılmışlardır. Âlemdeki varlıkların oluşması ve ortadan yok olmaları, atomların birleşme ve ayrışmaları ile gerçekleşir. Ancak bu durum

¹⁶⁹ Tevfik Yücedoğru, *Geçmişten Günümüze İlim ve Din Açısında Yaratılış*, Bursa: Emin Yayınları, 2006, ss. 96-97.

¹⁷⁰ Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, s. 78. Felsefecilere göre cevher, madde (*heyûla*), sûret, cisim, akıl ve nefis olmak üzere beş kısma ayrılmaktadır. Madde sûret ile birlikte cismi meydana getirmektedir. Cisim ise ay üstü âlemlerde ki varlıklar olan feleklerin cisimleri ve ay altı âlemdeki unsurlardan mürekkep olan varlıkların cisimleri olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. Birincisine “ecsâm-ı felekiyye” ikincisine ise “ecsâm-ı unsûriyye” denilmiştir. Bk. İbrâhim b. Mustafa el-Halebî, *el-Lüm‘a fî Tahkik-i Mebâhisi'l-Vücûd*, nşr. M. Zâhid el-Kevserî, Kahire: Dârü'l-Besair, 2008, ss. 7-10; Gazzâli, *Mekâsıdu'l-Felâsife*, nşr. Muhammed Sabri, Kahire: 1936, s. 72.

¹⁷¹ Bekir Topaloğlu-Çelebi, a.g.e., ss. 59; Karadaş, *Kelâm Düşüncesinde Evren ve İnsan*, ss. 53-54.

¹⁷² İlhan Kutluer, “Cevher”, *DİA*, C. 7, ss. 450-453.

mekanik bir zorunluluktan kaynaklanmaz. Bu durum tamamıyla ilâhî müdahaleyle gerçekleşen bir durumdur.¹⁷³

2. CİSİM

Kelâm âlimleri arasında yer alan genel kanaate göre cevherlerin birleşmesi ile cisim meydana gelmektedir. Cisim, “gövdesi büyümüş olmak, gövdeli ve cüsseli olmak” anlamındaki *cesâmet* masterından türemiş olup “ceset, beden, gövde” manasına gelmektedir. Cisim terimsel olarak “iki cevherin birleşmesinden oluşan” veya “üç boyutlu olup en az bir duygu ile algılanan maddî şey” anlamında kullanılmaktadır. Buna tabîi cisim denir. Üç boyutun bir arada zihinde canlandırılmasından meydana gelen şey, ise “talimî cisim” olarak değerlendirilmiştir. Cevherin varlığına karşı çıkan Mu‘tezile kelâmcısı Nazzâm’a (ö. 231/845) göre cisim, birleşik ancak sonsuz bölünebilen bir varlıktır. İlk dönem kelâmcılarından olan Dırâr b. Amr (ö. 200/815[?]) ve Nazzâm cevher-i ferd fikrine karşı çıkararak cismin arazların toplamından meydana geldiğini söylemişlerdir. Buna karşı cevheri ve onun hareket etme alanı olan boşluğu (*hâlâ*) reddeden felsefeciler, cismi madde ile sûretin birleşmesinden meydana gelen varlık olarak tarif etmişlerdir. Aristo’ya göre cisim kesintisiz ve sürekli bölünebilen üç boyutlu bir nicelik olup madde ve suretten meydana gelir.¹⁷⁴

Mu‘tezile kelâm âlimleri cisim hakkında “cevherlerin ve onlarla birlikte bulunan arazların bir araya gelmesi ile meydana gelir” şeklindeki tanıma katılmakla beraber Sünnî kelâmcılardan ayrılırlar. Mu‘tezile kelâmcılarına göre cismi meydana getiren temel unsur cevher olmakla birlikte, ona asıl özelliğini veren onun boyutlara sahip olmasıdır. Cisimden bahsedebilmek için sağ-sol, alt-üst gibi yönler ya da uzunluk derinlik genişlik gibi üç boyutun olması gerekmektedir. Bunun gerçekleşebilmesi için ise en az altı veya sekiz cevhere ihtiyaç duyulmaktadır. Böylelikle Mu‘tezile’ye göre cisim, cevherlerin birleşmesi ile üç boyutu ya da yönleri teşekkül etmiş somut varlık

¹⁷³ Krş. İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlmî Kelâm*, C. 2, ss. 10-11; H. Ziya Ülken, *Tarihi Mddecilîğe Reddiye*, s. 92; Tefik Yücedoğru, *Geçmişten Günümüze İlim ve Din Açısında Yarattılış*, Bursa: Emin Yayınları, 2006, s. 96; Kılavuz, *Kelâm’a Giriş*, ss. 116-118.

¹⁷⁴ Bekir Topaloğlu-İlyas Çelebi, a.g.e., ss. 63-64; Karadaş, *Kelâm Düşüncesinde Evren ve İnsan*, ss. 53, 56.

olmaktadır.¹⁷⁵ Sünnî kelâmcılara göre cisim, boyutlarına değinilmeksizin iki ve fazla cevherin bir araya gelmesi ile oluşan bir varlıktır. Onlara göre cismi cevherden ayıran en temel özellik cismin “birleşik olma” özelliği olmuştur. Üç boyutlu olmak cismin önemli bir özelliği olsa da üç boyutlu olmayan veya birleşik olmak sûreti ile cevherlerden ayrılan varlıkların bulunması -zihinsel düzeyde olsa bile- mümkündür. Bu durum varlıkta yeni bir tasnifin oluşmasına ihtiyaç doğuracaktır. Cisim için “Bileşik olandır.” şeklindeki tarif bu ihtiyacı ortadan kaldıracaktır. Mu‘tezile cisim için, boyut ve yön oluşturma düzeyine varmayanlar için başka bir isim bulma eğilimine gitmiştir. Sözelimi iki cevherin birleşmesi ile oluşan varlığa çizgi (*hat*), dört cevherin birleşmesi ile meydana gelen oluşuma yüzey (*sath*), sekiz cevher ile üç boyutun meydana geldiği oluşuma cisim demişlerdir.¹⁷⁶

Kelâmcılar bir kavramı tarif ederlerken onun dilde kazandığı anlamı da göz önünde bulundurmuşlardır. Onlar için ortaya koydukları bir görüşün inanç açısından ne anlam ifade ettiğine inananlar nezdinde ne tür bir yankı uyandıracığı oldukça önemlidir. Bunun için sözlük anlamından kopuk sadece bilimsel verilere dayanan bir terimi topluma sunmak fazla bir önem arz etmemektedir. Bu nedenle Bâkılânî ve Cüveynî, cismi tarif ederlerken “birleşik olması” şeklindeki tanımını benimserlerken “birleşme ve bir araya gelme sonucu çok olmak” şeklindeki sözlük anlamı da göz önünde bulundurmuşlardır. Cisim, terim olarak Allah’ın varlığını kanıtlamak için kullanılan hudûs delili ile gündeme gelmiştir. Kelâm âlimeri, cisim hakkında bilgi verirlerken sadece bilgi vermektен ziyade âlemin Allah’ın yaratması ile meydana geldiğini (*hudûs*) kanıtlamak ve bu yolda halkın inançlarını pekiştirerek taklitten tahkike çıkarmak istemişlerdir.¹⁷⁷

Sonuç olarak Eş‘arî ve Mu‘tezileye göre âlemin içindeki varlıkları; birleşik olmaları yönünden cisim, basit olmaları itibarı ile cevher ya da kendi başına yer tutmamaları itibarı ile araz olarak değerlendirmek mümkündür. Mâtürîdî kelâmcılarına göre de âlemi, önce arazları taşıyan şey olmaları itibarı ile a’yânlar ve arazlar şeklinde ikiye ayırdıktan sonra, a’yânları da kendi aralarında müfret yani cevher ve mürekkebe

¹⁷⁵ Eş‘arî, *el-Makalât*, ss. 301-305; Râzî, *el-Metalibü'l-Âliye*, nşr. Ahmed Hicazi es-Sekka, Beyrut: 1407/1987, C. 6, ss. 10, 19-20.

¹⁷⁶ Bekir Topaloğlu-İlyas Çelebi, a.g.e., s. 59.

¹⁷⁷ Karadaş, *Kelâm'a Giriş*, s. 153.

yani cisim şeklinde ele almak mümkündür.¹⁷⁸ Kısaca kelâm âlimlerine göre cevherlerin bir araya gelmesi ile cisimler meydana gelmiştir. Cisimlerin bir araya gelmesi ile de âlemler oluşmuştur. Âlem filozofların iddia ettikleri gibi zaman ve unsurları bakımından ezeli değildir. Allah onu yokluktan değil, yok iken var etmiştir.

3. ARAZ

Kelâm ilminde araz kavramı cevherle birlikte Allah'ın varlığını ispat ve insanların iradî fiillerini açıklamak için sıkça kullanılan bir terimdir.¹⁷⁹ Araz, “zuhur etmek, meydana çıkmak hâsıl olmak” anlamındaki *arz* kökünden türemiş bir isim olup “sonradan veya tesadüfen ortaya çıkan, ansızın baş gösteren, varlığı devamlı boşlukta ve varlıkta var olan şey” demektir.¹⁸⁰ Bu anlamda önceden yok iken sonradan bir şeyin meydana gelmesi anlamında hasta olan kimse için “Falana bir şey âriz oldu.” denilmiştir. Araplar bulut gibi var olması toplanmaya başladığında düşünülen şeyler için araz kelimesini kullanmışlardır. Hareketten sonra sükûnun, karanlıktan sonra aydınlığın ortaya çıkması örneğinde olduğu gibi arazlar hâdis olan varlıklardır.¹⁸¹ Araz'ın Kur'ân ve hadislerde “Siz dünya arazını (gelip geçici), dünya malını istiyorsunuz.” şeklinde daha çok “aynî varlıklar” anlamında kullanıldığı görülmektedir.¹⁸²

Araz özellikle Aristo'nun eserlerinin Arapçaya tercüme edilmesiyle beraber âlem konusu işlenirken ele alınmaya başlanan bir konu olmuştur.¹⁸³ Araz kelimesi kelâm sahasında ilk olarak Ca'd b. Dirhem (ö. 124/742) ve Cehm b. Safvân (ö. 128/745) tarafından kullanıldığı görülmektedir. Ehl-i sünnet kelâmcılarından ise araz kavramını ilk kullanan kişinin İbn-i Küllâb el-Basrî olduğu bilinmektedir. Kelâm ilminde araz, “Cevher ve cismin geçici niteliği olup mevcudiyeti ancak kendisini taşıyacak başka bir varlıkla hissedilebilen, kendi başına boşlukta yer tutmayan şey.” manalarında

¹⁷⁸ Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, çev. İlyas Çelebi, İstanbul: (TYEKB), 2014, s. 66.

¹⁷⁹ Eş'arî, *Makâlât*, s. 370; Yusuf Şevki Yavuz, “Araz”, *DİA*, C. 3, s. 338.

¹⁸⁰ Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, C. 1, s. 426; Teftazânî, *Şerhu'l-Akâ'id*, İstanbul: t.y., s. 79.

¹⁸¹ Bakillâni, *el-İnsaf fî mâ Yecibü İ'tikâdühü ve lâ Yecüzü'l-Cehl-ü Bihi*, nşr. M. Zahid el-Kevserî, Kahire: s. 15; Tehanevî, “Araz”, *Keşşaf*; Teftazânî, *Şerhu'l-Akâid*, s. 79.

¹⁸² Enfâl, 8/67; Bekir Topaloğlu-İlyas Çelebi, a.g.e., s. 29.

¹⁸³ Aristo'ya göre araz, “Bir şeye ait olan, doğruluğu tastik edilen ancak ne zorunlu ve nede çoğu zaman karşılaşılan şeydir.” Arazın sebebi tamamıyla tesadüfidir. Arazın varlığı tabiatı gereği olmadığından oluş ve bozuluş (*kevn ve fesâd*) kanunlarına tabii değildir. Aristoteles, *Metafizik*, (çev. Ahmet Arslan), İzmir: 1985; 1025a10, 1026a30; 1028a5.

kullanılmıştır. Araz kelimesi her ne kadar varlığı için cisim ve cevhere muhtaç ise de arazlar bir nevi cisimlerin ayrılmaz birer parçası olarak görülmektedir. Arazı olmayan bir cevher veya cisimden bahsetmek mümkün değildir. Arazı son bulmuş bir cevher veya cismin de artık son bulduğunu söyleyebiliriz. Arazlar, belli bir zaman diliminde başlayıp ve sonrada son bulurlar. Bir zaman dilimi içerisinde başlayıp son bulan bir arazın, ikinci bir zaman dilimine geçip varlığını orada devam etmesi söz konusu değildir. Bu nedenle arazlar geçici ve hâdis olan varlıklardır.¹⁸⁴ Arazların hâdis oldukları hususunda ittifak vardır. Bu husus bedihî olarak bilinen bir gerçektir.¹⁸⁵ Arazlardaki geçicilik cisim ve cevherlerde görülen değişimi ve geçiciliği ortaya koymaktadır. Âlemden cevher ve cisimler devamlılığı, arazlar ise geçiciliği göstermektedir. Arazlar cevherlerde ve cisimlerde bekâsı söz konusu olmayan ve haricî gerçeklikleri bulunan varlıklardır. Bu mana da Allah'ın sıfatlarının araz kapsamında düşünülmesi mümkün değildir. Bir cismin dururken hareket etmesi veya hareketli iken sükûn bulması ya kendiliğinden veya başka bir illet sebebiyledir. Eğer kendiliğinden olsa idi aynı şekilde durmanın da kendiliğinden mümkün olması gerekirdi. Bu durum kendisini renklerde, tatlarda, kokularda, hayatta, ilimde, ölümden ve varlığı bizzat kendiliğinde olmayan birçok şeyde göstermektedir. Arazın bu tür yerlerde kendiliğinden değil Allah'ın yaratması ile oluştuğu apaçık bir şekilde görülmektedir.¹⁸⁶ Bununla beraber arazların kalıcı olmaması onların sürekliliğinin olmaması anlamına gelmemektedir. Kelâmcılara göre arazlarda sürekliliğin sağlanması zaman diliminde her an yeniden benzerlerinin yaratılması (*teceddüd-i emsâl*) ile sağlanılmaktadır. Böylelikle dünyada devam eden süreklilikle meydana gelen değişimler anlaşılmıştır. Örneğin, bir insan çocukluk gençlik ve yaşlılık dönemlerinde aynı insan olmasına rağmen sürekli bir değişim geçirmektedir. Böylelikle âlemin temel unsurlarından olan cevherin hâdis olduğunu bir nevi arazların vesilesi ile anlamış oluruz. Cevherlerin arazlardan bağımsız olmamaları cevherlerin harekete mahal olduklarını bize göstermektedir. Böylelikle bir cevherin bazen sükûn ve bazen de harekete mahal olması onun hâdis olduğunu bize göstermektedir.¹⁸⁷

¹⁸⁴ Neseî, *et-Temhîd li-Kavâidi't-Tevhîd*, çev. Hülya Alper, İstanbul: İz Yayıncılık, 2013, s. 41.

¹⁸⁵ Eş'arî, *Mağâlât*, s. 370; Neseî, *Tabsiratü'l-Edille*, C. 1, ss. 72, 105; Kâdî Abdülcebâr, *el-Mühit bi't-Teklîf*, s. 54.

¹⁸⁶ Bakillânî, *Kitâbü't-Temhîd*, s. 38, 62; Bakillânî, *el-İnsâf*, s. 16.

¹⁸⁷ Neseî, *Tabsiratü'l-Edille*, C. 1, s. 82; Karadaş, *Kelâm'a Giriş*, s. 153; Gazâlî, *el-İktisâd*, s. 21.

Araz kelimesinin erken dönemde sıfat kelimesi ile sıklıkla karıştırıldığı görülmektedir. İlk dönemlerde mana, sıfat, vasıf ve araz kelimelerinin birbirlerinin yerine kullanıldığı görülmektedir.¹⁸⁸ Abdülkâhir el-Bağdâdî'nin araz için "Cevher ile kâim olan sıfatlardır." şeklinde bir tanım yapması araz ile sıfat arasında bir fark görmediklerini bize göstermektedir. Arazın sözlükte önceden yok iken sonradan ortaya çıkan veya yok olmaya yüz tutan anlamlarında hareketle cisimler için terim olarak kullanılması uygun görülmüştür. Sıfat, sözlük açısından geçici olmayan kalıcı manalar çağrıştırdığından özellikle Allah'ın sıfatları için terim olarak kullanılmıştır. Abdülkâhir el-Bağdâdî'nin araz tanımına baktığımızda Bağdâdî, arazı başkalarının nitelemelerinden ibaret olan vasıf değil gerçekliği bulunan cevher üzerine kâim olan "meânî sıfat" olarak görmektedir.¹⁸⁹ Daha sonraki dönemlerde araz ve sıfat arasında bir ayırımı gidildiği kelâm âlimlerinin araz terimini kullanmayı tercih ettikleri görülmektedir.¹⁹⁰ Eş'arî'ye göre araz "Cevher sayesinde ortaya çıkan gelip geçici olan şey." demektir.¹⁹¹ Bu ayırımı dikkat çeken İmâm Mâtürîdî de Allah'ın varlığını kanıtlamak için araz yerine sıfat kelimesinin kullanılmasının İslâmî termonolijiye daha uygun olacağı kanaatini taşıdığı görülmektedir. Mâtürîdî'den sonra Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî de Mâtürîdî'nin araz yerine sıfat kelimesini kullanmasına katıldığı görülmektedir.¹⁹²

Sonuç olarak kelâm ilmine göre âlemleri meydana getiren cevher, cisim ve arazların hepsi hâdis olan varlıklardır. Hâdis olan varlıkları, kadîm varlık olan Allah onları yok iken yani ademiyetten var etmiştir. Cevherin oluşması, cisimlerin bir araya gelmesi, arazların ortaya çıkıp yok olması kadîm olan bir yaratıcının varlığından haber vermektedir. Görünmeyen kadîm bir varlık olan Allah görünen ve görünmeyen varlıkları sonradan varetmiştir. Bu nedenle kelâm ilmine göre Allah'tan başka bütün

¹⁸⁸ Karadaş, *Bâkullâni'ye Göre Allah ve Âlem Tasavvuru*, s. 58.

¹⁸⁹ Abdülkahir el-Bağdâdî, *Usûlü'd-Dîn*, ss. 33, 129.

¹⁹⁰ Pezdevî, *Usulü'd-Dîn*, s. 11.

¹⁹¹ İbn Fûrek, *Mücerredü'l-Makâlâti'sh-Şeyh Ebi'l-Hasân el-Eş'arî*, nşr. Daniel Gimaret, Beyrut: 1986, s. 265; Karadaş, *Bâkullâni'ye Göre Allah ve Âlem Tasavvuru*, s. 59.

¹⁹² Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 16. Mâtürîdî'ye göre Kur'ânda araz kelimesi madde anlamında kullanılmıştır. Bk. el-Enfâl, 8/ 67. Sünnî kelâmcılar, Allahın sıfatlarını zâta zaid olarak, zâtla beraber zâttan ayrı düşünmektedirler. Ancak sıfat için zâtın dışında bir anlam "... lâ hüve gayruhü" olmadığını da ayrıca vurgulamaları zât ve sıfat arasında infikakın mümkün olmadığını göstermektedir. Mu'tezile'nin "Sıfat zâtın aynıdır." demeleri zât ve sıfat ayrılmazlığının bir ifadesi olarak anlaşılmaktadır. Zât ve sıfat arasında bir infikak zor olmakla beraber vasıf ve sıfat arasında bir ayırım yapılabilir. Çünkü sıfat suje ve obje arasında ayrılmaz bir mana iken vasıf suje tarafından objeye nispet edilen bir manadır. Karadaş, *Bâkullâni'ye Göre Allah ve Âlem Tasavvuru*, s. 58.

varlıklar yok iken sonradan varolan varlıklardır. Hâdis olmaları yönünde görünen varlıklarla görünmeyen varlıklar arasında bir fark yoktur.

II. ÂLEM

Gayb âlemi ile ilgili Kelâm literatüründe yer alan “âlem” ve “gayb” hakkındaki bilgiler oldukça önem arz etmektedir. Gayb âleminin varlık ve bilgi sınırları şehâdet ve gayb âlemi hakkındaki bilgiler üzerinden anlaşılmaktadır. Bunun için öncelikle âlem ve gayb kavramları üzerinde durduktan sonra gayb âlemi hakkında bilgi vermek konunun anlaşılması için oldukça önemlidir.

A. ÂLEMİN KELİME ANLAMI VE MÂHIYETİ

Mahlûkatın her bir sınıfına âlem denir. Âlem kelimesinde akıl ve duyu organları ile varlığı kavranılabilen, isim ve sıfatları olan bütün yaratıkların türlerine işaret etme anlamı hâkimdir. “Âlem (عالم)” kelimesi, “alem (علم)”, “*Bir şeyin kendisi ile bilindiği işaret, alâmet, nişan.*” manasındaki (علامة) veya “bilmek” anlamındaki “ilim (علم)” kökünden türetilmiş olup, a-l-m sülâsinden ism-i âlettir.¹⁹³ “Alâmet (علامة)” kelimesinin çoğulu (ماتعلا) veya (علام) olarak gelir. Âlem (عالم) kelimesi, “*mahlûkat, bitki, hayvan vb.*” sınıfların hepsi demektir. Çoğulu (عوالم) ve (عالمون) şeklinde gelir.¹⁹⁴

Âlem kelimesinin fertleri sadece cinslerden oluşmaktadır. Bunun için cisimler âlemi, arazlar âlemi, bitkiler âlemi, edebiyat âlemi, akıl âlemi, nefis âlemi, melekler âlemi, cinler âlemi, felekler âlemi, ruhlar âlemi, canlılar âlemi, insanlık âlemi, İslâm âlemi gibi terkiplerle kullanıldığını görebiliriz.¹⁹⁵ Ancak, Zeyd âlemi, Amr âlemi şeklinde bir kullanım görmek mümkün değildir.¹⁹⁶ Göklerde, karalarda ve denizlerde yer alan çeşitli yaratıkları ifade edebilmek için âlem kelimesinin çoğulu olan “avâlim (عوالم)” kelimesi kullanılmaktadır. Kur’ân’da, melek, cin ve insan gibi akıl sahibi

¹⁹³ Ebü'l-Bekâ, “Âlem”, *el-Külliyât*, nşr. Adnan Derviş, Muhammed el-Mısırî, Beyrut: t.y., s. 658.

¹⁹⁴ İsfahânî, “a-l-m”, *el-Müfredât*, ss. 355-356; Ali b. Muhammed Şerif el-Cürcânî, *Kitâbü't-Ta'rifât*, Beyrut: Mektebetü'l-Lübnan, 1985, s. 149; Karadaş, *Bâkallâni'ye Göre Allah ve Âlem Tasavvuru*, ss. 37-61.

¹⁹⁵ Râgıb el-İsfahânî, “a-l-m”, *el-Müfredât*, ss. 356; S. Hayri Bolay, “Âlem”, *DİA*, C. 2, ss. 357- 360.

¹⁹⁶ Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid* (İstanbul), s. 74; Teftâzânî, *Hâşiyetü'l-Kesteli alâ Şerh-i Akâ'id*, İstanbul: Eser Kitabevi, 1972, s. 46.

varlıkları ifade etmek için “âlemin”, “âlemûn”, diğer varlıkları ifade etmek için ise âlem kelimesinin çoğulu olan “a‘lâm (اعلام)” kelimesinin kullanıldığı görülmektedir.¹⁹⁷

Kur’ân’da âlem kavramı müfret olarak kullanılmazken kavramın çoğulu olan “âlemîn (العالمين)” kelimesinin yetmiş üç yerde kullanıldığı görülmektedir. “Râbbü’l-âlemîn (رب العالمين)” ifadesi, canlı ve cansız bütün varlıkların rabbi olan Allah için kullanılırken,¹⁹⁸ âlem kelimesi; geçmiş gelecek ve çağın insanları,¹⁹⁹ peygamberin elçi olarak gönderildiği âlemleri,²⁰⁰ Kur’ân’ın mesaj olarak gönderildiği bütün insanları,²⁰¹ bir tür olarak insanlık nevini,²⁰² canlı cansız bütün varlıkları,²⁰³ başkaları, elâlem şeklinde manaları ifade etmek için kullanılmıştır.²⁰⁴

Âlem ıstılah olarak “Allah’tan başka mevcut olan her şey.” diye tanımlanır.²⁰⁵ Hatem, mühür vurmakta kullanılan alet olduğu gibi âlemde, kendisini var edenin varlığına delalet eden zâtın anlaşılmasına “delil olan şey” anlamına gelmektedir.²⁰⁶ Kelâm ilminde varlık, kadîm ve hâdis olmak üzere iki kısma ayrılmıştır. Varlığın hâdis kısmına dâhil olan âlem ayânlardan ve arazlardan meydana gelmiştir.²⁰⁷ Maddenin ve

¹⁹⁷ Râgıb el-İsfahânî, “a-l-m”, *el-Müfredât*, ss. 355-358; Şu‘arâ, 42/32, Rahmân, 55/24.

¹⁹⁸ Âlem kelimesi Kur’ân’da “yâ” ve “nûn” ile çoğul yapılarak belağatça akıl sahibi olanlar olmayanlara tağlib yapılarak (العالمين) şeklinde kullanılmıştır. Bk. Celâlüddîn es-Süyûtî, *et-Tefsîru’l-Celâleyn*, nşr. Abdülkâdir el-Arnâvût, Beyrut: 1994, s. 8; Fâtiha, 1/2; Bakara, 2/131, 251, Mâide, 5/28, 115; En‘âm, 6/45, 71, 162; A‘râf, 7/54, 61, 67, 104, 121, 140; Yûnus, 10/10, 37; Şuarâ, 26/16, 23, 47, 77, 98, 109, 127, 145, 164, 180, 192; Neml, 27/8, 44; Kasas, 28/30; Ankebût, 29/26; Secde, 32/2; Sâffât, 37/ 87, 182; el-Sâd, 38/87; Zümer, 39/75; Mü‘min, 40/ 64, 65, 66; Fussilet, 41/9; Zuhruf, 43/46; Câsiye, 45/36; Vâkıa, 56/80; Haşr, 59/ 15; Hâkka, 69/43; Tekvîr, 81/27, 29; Muttafifin, 83/6.

¹⁹⁹ Bakara, 2/47, 122; Âl-i İmrân, 3/33, 42; Mâide, 5/20, 28, 115; En‘âm, 6/86; A‘râf, 7/80; Şu‘arâ, 26/165; Duhân, 44/32; Câsiye, 45/16; Ankebût, 29/10.

²⁰⁰ Enbiyâ, 21/107; Furkân, 25/1. Buradaki âlemde kasıt kendilerine tebliğin yapıldığı insanlar ve cinlerdir. Bk. Ebü’l-Hasen Mukâtil b. Süleymân el-Belhî, *Tefsîrû Mukâtil b. Süleymân*, thk. Abdullâh Mahmût Şahât, Beyrut: Dâru İhyâ-i Tûras, 1423, C. 3, s. 215.

²⁰¹ Kâlem, 68/52; Yûsuf, 12/104; Tekvîr, 81/27.

²⁰² Enbiyâ, 21/107. Buradaki rahmet, acılamak anlamındadır. Yüce Allah insanlara acıdığı için onları hurafelerden kurtarmak maksadıyla Hz. Muhammed’i göndermiştir. Bk. Süleyman Ateş, *Kur’ân-ı Kerîm Tefsîri*, C. 4, s. 1706.

²⁰³ Âl-i İmrân, 3/97; Ankebût, 29/6; Sâffât, 37/ 79.

²⁰⁴ Hicr, 15/70; Zemahşerî, *el-Keşşaf*, C. 2, s. 317.

²⁰⁵ Nüreddîn es-Sâbûnî, *el-Bidâyetü fî Usûlu’d-Din: Mâtürîdiyye Akâidi*, çev. Bekir Topaloğlu, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2005, s. 19.

²⁰⁶ Zebîdî, “a-l-m” md., *Tâcu’l-Arûs*, C. 3, s. 407.

²⁰⁷ “Ayân (العيان)” arazları taşıyan şeye denir. A‘yan basit olursa buna atom (cevher) denir. Ayân bileşik olursa buna “cisim” denir. “Araz (العرض)” kendi başına yer tutmayan varlığı için başka şeye muhtaç olan şeye denir. Renk ve tatlar gibi. Bk. Sâbûnî, *el-Bidâye*, s. 181; Mustafa Said Yazıcıoğlu, *Mâtürîdî ve Nesefti’ye Göre İnsan Hürriyeti Kavramı*, İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1997, ss. 82-

kâinatın bu ana unsurlarını meydana getiren ayânlar ve arazlar kendilerini var eden yaratıcıya delalet ettikleri için âlem olarak isimlendirilmişlerdir. Bunların birleşmeleri ve ayrışmaları ile âlem meydana gelmektedir.²⁰⁸ Elimizdeki bilgiler doğrultusunda terim olarak âlem için “varlığı akıl ya da duyularla kavranılabilen; Allah’ın varlığına delalet edip, Allah’ın bilinmesini sağlayan varlıkların tamamı” demek mümkündür. Böylelikle âlem terim olarak Allah’a delalet eden bütün görünen ve görünmeyen varlıkları kapsamına almış olmaktadır. Bu anlamda tabiat âlemi, ruhlar âlemi, akıl âlemi, İslâm âlemi, gayb âlemi vb. bütün âlemler insanı, Allah’ın varlığına götüren âlametler ve deliller olarak görülmektedir.²⁰⁹ Kelâm âlimlerine göre a‘yanlardan ve arazlardan meydana gelen gayb ve şehâdetlerinin ikisi de mahlûk olup kadîm ve ezelî değillerdir. Bütün bu oluşumların yaratıcısı olarak kadîm olan yüce Allah’ın zâtı ve sıfatları mevcuttur.²¹⁰

İbn Abbas gibi bazı müfessirler için âlem, yeryüzünde veya başka yerlerde var olan canlılardır. Bazı müfessirler ise âlemi sadece yeryüzünde var olan canlılar anlamında anlamışlardır. Bazıları canlı cansız Allah’ın birçok âleminin varolabileceğinden bahsetmişlerdir. Kelâmcılar için ise âlem yeryüzündeki bütün yaratıkların veya bütün mahlûkatın ortak ismi olarak görülmektedir. Âlem Allah’tan başka her varlığın adıdır. Bu bağlamda “halk” kelimesi ile “âlem” kelimesi aynı anlamda kullanılmıştır. Sözü edilen âlem ve halk kelimelerinin çoğul kipleri olan “âlemin” ve “halâ’ik”, “her dönemin âlemi ve her dönemin yaratıkları”, şeklinde de anlaşılabilir. Çünkü âlemin değişikliği süreklilik arz etmektedir.²¹¹

86; Karadaş, “Kelâm Atomculuğunun Kaynağı Sorunu” *Marife Dini Araştırmalar Dergisi*, C.2, S. 2 (2002), ss. 82-84.

²⁰⁸ Kâinat (الكائنات) yani evren olan, var olan, varlık, yaratık ve evren manasında *kâin* (كائن) kelimesinin çoğulu olarak yaratıklar ve kozmos manasına gelmektedir. Evren mümkün varlıktır. Evrenin yokluğu çelişkisiz olarak düşünülebilir. Evren bizzât değil başkası ile vardır. Evrenin varlığı imkân delili, maddenin hareketi kozmolojik delil ve doğadaki ereksellik düzen, tam nedeni “Fâil-i Hakîkî”yi yani yaratıcıyı bize açıklar. İsmail Hakkı İzmirli, *Metafizik*, İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2012, ss. 166-167; Bekir Topaloğlu, İlyas Çelebi, a.g.e., s. 176.

²⁰⁹ Râzî, a.g.e., C. 1, 24; A. Saim Kılavuz, “Âlem”, *İslâmda İnanç, İbadet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi*, ed. İbrahim Kâfi Dönmez, İstanbul: MİFAV. Yayınları, 2006, C. 1, s. 107.

²¹⁰ Teftâzânî, *Şerhu’l-Akâidü’n-Nesefiyye*, ss. 75-79; Yücedoğru, *Geçmişten Günümüze İlim ve Din Açısında Yaratılış*, Bursa: Emin Yayınları, 2006, ss. 47-50; Bekir Topaloğlu, İlyas Çelebi, a.g.e., s. 24.

²¹¹ Mâtürîdî, *Te’vilâtü Ehli’s-Sünne*, thk. Mecdi Basalom, Beyrut: Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, 2005, C. 1, s. 360.

B. ÂLEMİN KISIMLARI

Âlem; maddî, manevî, görülen ve görülemeyen bütün yaratılmış varlıkların cinslerini ifade etmektedir. Duyu organları ile idrâk edilen âleme şehâdet âlemi, duyu organlarıyla idrâkin ötesinde kalan âleme ise gayb âlemi denilmiştir. Gayb âlemine ait bilgilere vahiy yolu ile ulaşılır. Bu bilgiler akıl tarafındanda kabul edilir.²¹²

1. ŞEHÂDET ÂLEMİ

Kelâm ilminde âlem görünen (*şâhid*) ve görünmeyen (*gayb*) yönü ile bir bütündür. İki de âlemin iki yönü olarak kabul edilmektedir. Varlık beş duyuya hitap ediyorsa mevcûd ve şâhid; eğer beş duyuya hitap etmiyorsa gayb olarak adlandırılmıştır. Şehâdet, duyularla algılanılan ve kendisine tanıklık edilen şey demektir. Buna göre duyularla idrâk edilen ve yaratıcısının varlığına delalet eden şeyler için *a'lâmü's-şehâde* denildiği görülmektedir. Kur'ân'da yüce Allah için *gaybî* duyuları ve duyuların ötesini bilen manasında *âlimü'l-gayb ve's-şehâde* denilmiştir.²¹³ Burada âlem kelimesine yer verilmeksizin ilâhî ilmin görünen ve görünmeyen şeylerdeki (âlem) kapsamına dikkatler çekilmiştir.²¹⁴ Öyleyse görülen ve görünmeyen iki âlemden bahsetmek mümkündür.

Âlemi şehâdet ve gayb hâdis olmaları bakımında Allah'ın ezeli varlığına delalet etmektedirler.²¹⁵ Kelâm ilminde şehâdet âlemi, gayb âlemi ile ilişkili olarak ele alınmakta, ceza günü, âhiret ve Allah gibi konular şehâdet âlemi üzerinden delillendirilmektedir. Allah'ın ispatı için kullanılan hudûs, gaye ve nizâm gibi delillerle

²¹² Hayrettin Karaman v.d., *Kur'ân Yolu*, C. 1, s. 60. Günümüzde insan bilgisinin şehâdet âlemi ile ilgili ulaşabildiği bilgilere göre, evrende maddî olarak görünen, zerre, ışık, yıldız ve galaksilerin hepsi evrenin %4'nü teşkil etmektedir. Diğer %22 karanlık madde (kütle) ve geri kalan %74 ise karanlık enerjidir. Eğer kütle ve enerji beraber hesaplanırsa insanlık Şehâdet âleminin sadece %4'nün farkındadır. Gerisi nedir? Bu insanlık için büyük bir muammadır. Bk. Richard Pane, *Evrenin Yüzde Dördü*, çev. Zeynep Çifçi Kanburoğlu, İstanbul: Tübitak Yayınları, 2016, s. 5. Şehâdet âlemi ile ilgili bilgiler hususunda bile insan aklının aciz kaldığı muhakkaktır. Buna rağmen gayb âlemine ait bilgileri akıl terazîsi ile tartmağa kalkmak akıl ile bu konuları ihata etmeye kalkmak akli değildir. Bu anlamda gayb âlemine ait konularda vahyin haber verdiği gayb âlemine ait bilgileri ancak iman ve irfan ile kavranabileceği anlaşılmaktadır. Hayrettin Karaman v.d., *Kur'ân Yolu*, C. 1, s. 61.

²¹³ Haşr, 59/22; Hûd, 11/ 103; Bürûc, 85/ 3.

²¹⁴ Hâkka, 69/38; İbn Manzûr, "a-l-m", "ş-h-d", *Lisânü'l-Arab*.

²¹⁵ Cürçânî, *et-Ta'rîfât*, 155; İlyas Çelebi, "Şehâdet Âlemi", *DİA*, C. 28, ss. 422-423.

özellikle İslâm filiozoflarının kullanmış oldukları imkân delilinin şehâdet âleminde getirilen deliller üzerinden sunulduğu görülmektedir.²¹⁶

2. GAYB ÂLEMİ

Kelâm'da kastedilen gayb âlemi, varlığı şehâdet âlemi kadar gerçek; ancak dünyamıza ait duyularla algılanamadığından dolayı şimdilik görünmeyen bir âlem niteliğindedir. Gayb kelimesinin literatürdeki karşılığını bilmek gayb âleminin varlık ve bilgi boyutunun daha iyi kavranılması için önem arz etmektedir.

Ğ-y-b fiili Arapça'da (غاب يغيب وغيبا وغيابا غيوباً مغيباً غيبة) şeklinde gelir. Ğâbe (غاب), “kaçmak, saklanmak, sır olmak” gibi anlamlara gelmektedir. Gayb (غيب) kelimesi “ğâbe (غاب)” fiilinin mastarıdır.²¹⁷ Gayb (غيب. غيوب) ise “Gözle görülmeyen göz önünde olmayan,²¹⁸ saklı, gizli, görünmeyen şey, ilâhî kutsî sır, katılmama, bulunmama²¹⁹ ve akılla anlaşılmayacak kadar gizli olan varlık” demektir.²²⁰

Gayb kelimesinden türeyen kelimelerin birbirinden farklı anlamlarda kullanıldığını görmek mümkündür. Örnek verecek olursak ğâib (الغائب) “kaybolmuş, görünmeyen”,²²¹ ğıybet (غيبة), “birisini arkadan çekiştirmek”,²²² gayâb (الغياب), “kabir”, gayâbe (الغيباء), “kuyunun dibi”,²²³ gayyabe (غيبية), “defin işlemi”, gâbet (غابطة), “orman”,²²⁴ muğibe (مغيبية), “yanında kocası olmayan kadın”,²²⁵ gaybet (غيبية), “görünmeme,” giyâb (غياب), “bulunmama”, teğayyub (تغييب), “görünmez olma” anlamlarına gelmektedir. Gayb, isim veya sıfat olarak kullanıldığında ise gizlenen ve

²¹⁶ İslâm düşünce tarihindeki Müşebbihe gibi bazı ekollerin istidlalden uzak tamamen salt bir kıyas ile hataya düştükleri görülmektedir. Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, ss. 47-49.

²¹⁷ Râgıb el-İsfahânî, “ğ-y-b” md., *el-Müfredât*, ss. 380-381.

²¹⁸ Ebü't-Tâhir Mecduddîn Muhammed b. Ya'kûb el-Fîrûzâbâdî, “ğ-y-b” md., *el-Kâmûsü'l-Muhît*, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2005, s. 121; Vankulu Mehmet Efendi, *Vankulu Lügati*, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurulu Başkanlığı, 2014, C. 1, ss. 210-211.

²¹⁹ Ebü's-Seâdât Mecduddîn el-Mübârek b. Esîrüddîn Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî, “ğ-y-b” md., *en-Nihâye fi Gârîbi'l-Hadîs ve'l-Eser*, C. 3, Beyrut: 2013, s. 399.

²²⁰ Fîrûzâbâdî, “ğ-y-b” md., *Kâmûsü'l-Muhît*, s. 655.

²²¹ Râgıb el-İsfahânî, “ğ-y-b” md., *el-Müfredât*, s. 380.

²²² Ğıybet (غيبية) kelimesi ayette (وَلَا يَغْتَب بَّعْضُكُم بَعْضًا) şeklinde kullanılmıştır. Bk. Hucurât, 49/12.

²²³ Yûsuf, 12/10,15; Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris el-Kazvinî, “ğ-y-b”, *Mu'cemul Mekâyisi'l-Luğa*, thk., M. Harun Abdusselam, Beyrût: Daru'l-Cil, 1991, C. 4, s. 403.

²²⁴ Ebu Abdurrahmân Halil b. Ahmed el-Farâhidî, *Kitabu'l-Ayn*, thk. Abdulhamit el-Hanedâvi, Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2003, C. 3, s. 296.

²²⁵ Râgıb el-İsfahânî, “ğ-y-b”md., *el-Müfredât*, ss. 380- 381.

hazırda olmayan varlıklar anlamında kullanıldığı görülmektedir.²²⁶ Bu yapılan tanımlar çerçevesinde gayb kelimesine ve kendisinden türeyen kelimelere baktığımızda, gayb kelimesi, beş duyu organı vasıtası ile kendileri hakkında bilgi edinilemeyen şeyler kastedildiği anlaşılmaktadır.

Gayb kelimesi isim, fiil ve mastar olarak kullanılmıştır. Gayb kelimesinin kelime anlamına baktığımızda şu anlamlarda kullanıldığını görmek mümkündür:

1. Duyularla algılanamayan, kişiden gizli kalan ve görülemeyen âlemi ifade etmek için kullanılmıştır. Örneğin: (سمعت صوتا من وراء الغيب) “Gaybten bir ses işittim.”²²⁷
2. Uzaklaşma ve kaybolma anlamında kullanılmıştır. Örneğin: (الامر غاب عني غيبا) “İş benden gitti bu iş benden geçti.”²²⁸ veya memleketinden göç eden için (غابت عن بلاده) denilmiştir.²²⁹
3. Şüphe duymak ve kuşku ile yaklaşma manasında kullanılmıştır. Örneğin: (اخذني منه الغيب) “Ondan kuşku duydum.” denilmiştir.²³⁰
4. Bir bilgiyi ezbere aktarmak manasında kullanılmıştır. Örneğin: (غيبا علي الغائب)
5. Giyabî verilen hüküm manasında kullanılmıştır. Örneğin: (حكم غيابي)
6. Koma halini ifade etmek manasında kullanılmıştır. Örneğin: (غيبوبة الموت)²³¹
7. Şuurunu kaybeden insanı ifade etmek için kullanılmıştır. Örneğin: (غاب عن الصواب)
8. Yerin altında görünmeyen yerleri ifade etmek için kullanılmıştır. Örneğin: (فَتَوَجَّسَتْ رِزَّ الْأَنْبِيسِ فَرَاعَهَا عَنْ ظَهْرِ غَيْبٍ وَالْأَنْبِيسُ سَقَامُهَا) “Görünmeyen derinliklerden korkutucu bir ses geliyordu, birileri avlıyordu.”²³² Ağaç kökünden yer altına nüfus eden damarlar için ise (غياب الشجرة)²³³ denilmiştir.
9. Güneşin batmasını ifade etme manasında kullanılmıştır. Örneğin: (غابت الشمس)²³⁴
10. Gayb âlemini ifade etme manasında kullanılmıştır. Şair Antere (ö.m 614[?]) bir şiirinde: (وَلَا تَخْتَشُوا مِمَّا يُفَدَّرُ فِي عَدِّ مَا جَاءَنَا مُخْبِرُ عَالَمِ الْغَيْبِ) “Yarın için size ne takdir

²²⁶ İbn Manzur, “ğ-y-b” md., *Lisânü'l-Arab*, Beyrut: Dâru'l-Sâdr, t.y., C. 1, s. 654.

²²⁷ Fîrûzâbâdî, “ğ-y-b” md., *Kâmûsu'l-Muhît*, s. 121.

²²⁸ Ebu'l- Feyz Muhammed Mürtezâ Muhibbuddîn ez-Zebîdî, “ğ-y-b”md., *Tâcu'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, thk. Ali Hilâlî, Beyrut: Dâru'l-Hidâye, 2004.

²²⁹ Fîrûzâbâdî, “ğ-y-b” md., *Kâmûsu'l-Muhît*, s. 121.

²³⁰ Farâhidî, *Kitâbu'l-Ayn*, C. 3, s. 296.

²³¹ Fîrûzâbâdî, “ğ-y-b” md.,

²³² Hüseyin b. Ahmet b. Hüseyin ez-Zeyzenî, *Şerhü'l-Muallakâti'l Seb'a*, Beyrut: Dâru'l-İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2002, s. 189.

²³³ İbn Manzur, “ğ-y-b” md.

²³⁴ Muhammed el-Ezherî, *Tezhibu'l-Luğa*, Beyrut: Dâru'l-İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2001, C. 3, s. 38.

edildiği hususunda korkmayın, zira gayb âleminden bir haberci gelmemiştir.”²³⁵ demiştir.

11. Hazırda olmayan kişiyi arkadan çekiştirmek manasında kullanılmıştır. Örneğin: (غاب فلان فلانا غيبة) denilmiştir

Bütün bu açıklamalardan da anlaşılacağı üzere gayb kelimesi özellikle duyu sınırları dışında meydana gelen ve gözle görülmeyen varlıkları ifade etmek için kullanılmıştır. Câhiliye dönemindeki Arap şiiirlerinde de gayb kelimesi aynı şekilde gözle görülmeyip beş duyu organı ile kendisine ulaşamayan maddi şeyler için kullanıldığı görülmektedir. Putperestlik döneminde dinî anlamda terimsel bir kullanım şekline ise henüz rastlanılmamıştır.²³⁶

Arap dilinde gayb kelimesinin bu şekildeki kullanım alanlarına baktıktan sonra konunun daha iyi anlaşılması için gayb kelimesinin Kur’ân’daki kullanım şekillerine de yer vermekte yarar vardır. Kur’ân’da elli dokuz yerde geçen gayb kelimesinin Allah, peygamber, insan, cin, âlem ve kitâb-ı mübîn ile ilgili olarak kullanım alanlarını şu şekilde sıralamak mümkündür:²³⁷

1- Gayb kelimesi, Allah’ın ilim sıfatına nispetle (عالم غيب وعلام الغيوب) şeklinde kullanıldığında; yerin ve göğün gaybını en iyi bilen Allah olduğu,²³⁸ mutlak gaybı

²³⁵ Fîrûzâbâdî, *Kâmûsu'l-Muhit*, s. 121.

²³⁶ Halis Albayrak, “Kur’ân’da Gayb Kelimesi üzerine Kronolojik bir Okuma”, *Din Dilinde Gayb*, İstanbul: Kuramer, 2015, s. 121; Ahmet Çelik, *Kur’ân Semantiği Üzerine*, Erzurum: EKEV Yayınları, 2002, ss. 26-27.

²³⁷ Gayb kelimesi Kur’ân’da kırk sekiz yerde (الغَيْبِ), Bakara, 2/3, 33; Âl-i İmrân, 3/44, 179; Nisâ, 4/34; Mâide, 5/94; En’âm, 6/50, 59, 73; A’râf, 7/188; Tevbe, 9/94, 105; Yûnus, 10/20; Hûd, 11/31, 49, 123; Yûsuf, 12/52, 81, 102; Ra’d, 13/9; Nahl, 16/77; Kehf, 18/22, 26; Meryem, 19/ 61, 78; Enbiyâ, 21/49; Mü’minûn, 23/92; Neml, 27/ 65; Secde, 32/6; Sebe’, 34/ 3, 14, 53; Fâtır, 35/18, 38; Yâsîn, 36/11; Zümer, 39/ 46; Ahkâf, 49/18; Kâf, 50/33; Tûr, 52/41; Necm, 53/ 35; Hadîd, 57/25; Haşr, 59/22; Cum ‘a, 62/8; Teğâbün, 64/18; Mülk, 67/12; Kalem, 68/47; Cîn, 72/26; Tekvîr, 81/ 24. (غَيْبِ) olarak bir yerde; Cin, 72/26. (الغَيْبِ) olarak dört yerde; Mâide, 5/109, 116; Tevbe, 9/78; Sebe’; 34/48. (غَيْبِ) olarak bir yerde Neml, 27/ 75. (غَيْبِ) olarak üç yerde; A’râf, 7/7; Neml, 27/20; İnfitâr, 82/16. (غَيْبِ) olarak iki yerde; Yûsuf, 12/10, 15 geçmektedir. Bk. Muhammed Fuad Abdülbâkî, “ğyb”md., *el-Mu’cemu’l-Müfehres li-Elfâzi’l-Kur’âni’l-Kerîm*, İstanbul: el-Mektebetu’l-İslâmiyye, 1984.

²³⁸ Mâide, 5/109; Sebe’; 34/38; Tevbe, 9/78; İsmail Hakkı Bursevî, *Rûhu’l-Beyân fi Tefsîri’l-Kurân*, Beyrut: Dâru’l-İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, t.y., C. 1, s. 56; Bakara, 2/33; Kehf, 18/26; Fâtır, 35/38; Hucurât, 49/18.

(kıyamet saatini) Allah'tan başka hiç kimsenin bilemeyeceği,²³⁹ Allah'ın şehâdet ve gayb âlemini bildiği²⁴⁰ vurgulanmıştır.

Gayb kelimesi Allah insan ilişkisi çerçevesinde kullanıldığı ayetlerde ise insanlara görünmese de onlardan haberdar olan, kullarına gıyabında onlar için nimetler hazırlayan Allah olarak anlaşılmaktadır.²⁴¹

2- Gayb kelimesi, peygamberle ilgili olarak kullanıldığında; kendiliğinden gaybı ve gayb âlemini bilmeyen,²⁴² bir kısım gaybî haberleri ancak Allah'tan aldığı vahiy ile bilen,²⁴³ Allah'tan aldığı gaybı insanlara bildirmede cimrilik yapmayan,²⁴⁴ gaybı (kaderi) bilemediğinden kendisine gelecek kötülüğü önleyemeyen,²⁴⁵ “gaybı bilen Allah” üzerine yemin eden peygamber olarak anlaşılmaktadır.²⁴⁶

3- İnsanlarla ilgili olarak kullanıldığı yerlere baktığımızda; gaybla ilgili haber veren insanların gayba ve görünmeyen âlemlere vakıf olamayacakları,²⁴⁷ gaybî konular konuştukları hakkında bilgisi olmadan konuşan insanların, gaybı (karanlığı yahut meçhulu) taşlamış olacakları,²⁴⁸ göklerde ve yerde gayb âlemine dair varlıkların bulunduğu, insanların ise bunları idrak edemeyeceği,²⁴⁹ inanan insanların “gayba iman”

²³⁹ Neml, 27/65; Fussilet, 41/47; Zuhrûf, 43/85; Mülk, 67/27. Kur'ân mutlak gaybın bilinmesini sadece Allah'a tahsis etmiş, bu niteliğin diğer varlıklardan birine verilmesini tevhide aykırı bulmuştur. Bk. İlyas Çelebi, “Gayb”, *DİA*, C. 13, s. 406.

²⁴⁰ Zümer, 39/ 46; Teğâbün, 64/18; Kehf, 18/26.

²⁴¹ Meryem, 19/61; A'râf, 7/7; Ebu Ca'fer Muhammed b. Cerir et-Tâberî, *Câmi'u'l-Beyân an Te'vili Kur'an*, thk. Abdullah bin Abdul Muhsin et-Türkî, Kahire: Hicr, 2001, C. 15, s. 575.

²⁴² A'râf, 7/188; el-Cin, 72/26-27. Cin süresi 26. ayetinin sonunda (ﷲ vakfi) olmasına rağmen meal verilirken genellikle bu inceliğe dikat edilmeden “Gaybı bilen yalnız Allah'tır. Gaybı Allah'tan başka hiç kimse bilemez şeklinde” meal verildiği görülmektedir. Hâlbuki (ﷲ vakfi) konulduğu yerde ayetin bağlamı devam ettiğinden ayeti diğer ayetle meal ve bağlamını koparmadan meal vermeyi gerektirmektedir. Buna göre mealin “Gaybı (Allah'ın bildirdiği kadarıyla bilmesine razı olduğu elçileri hariç) Allahtan başka hiç kimse bilemez.” şeklinde olması gerekmektedir. Krş. Abdülbaki Gölpınarlı, *Kur'an-ı Kerim ve Meali*, Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı*, Diyanet İşleri Başkanlığı, *Kur'an Yolu Meali*.

²⁴³ Hûd, 11/49. Gaybı bilmek ve gabten haber almak insanın kudreti dâhilinde olmadığı için bu özellik peygamberlere has kılınmıştır. Bk. Bekir Topaloğlu, İlyas Çelebi, a.g.e., s. 100.

²⁴⁴ Tekvîr, 81/24.

²⁴⁵ A'râf, 7/188.

²⁴⁶ Sebe, 34/3.

²⁴⁷ Meryem, 19/78; Tûr, 52/4; Kâlem, 68/47. Müfessirlerin çoğuna göre buradaki gayb levh-i mahfuz karşılığında kullanılmıştır. Zemahşerî, *el-Keşşaf*, Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, h. 1407, C. 3, s. 39.

²⁴⁸ Kehf, 18/22; İbn-i Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, C. 5, s. 144.

²⁴⁹ Bakara, 2/33; Hûd, 11/123; Nahl, 16/77; Kehf, 18/26.

ettikleri,²⁵⁰ görmedikleri hâlde Allah'a inandıkları ve Resüllerine yardım ettikleri anlaşılmaktadır.²⁵¹

İnsanlar için sıfat olarak kullanıldığında ise “kimseler yokken, hiç kimse görmediği hâlde, onun gıyabında” gibi anlamları ifade etmek için kullanıldığı anlaşılmaktadır.²⁵²

4- Gayb, cinlerle ilgili kullanıldığı yerlerde, cinlerin gaybı bilmeyecekleri anlamında kullanılmıştır.²⁵³

5- Gayb, Kur’ân’da “Kitâb-ı Mübîn” ile ilgili olarak kullanıldığı yerlerde kıyamet saati ve yeniden diriliş gibi mutlak gaybî bilgilerin Kitâb-ı Mübîn’de saklı olduğu anlamında kullanılmıştır.²⁵⁴

6- Gayb kelimesi âlem ile beraber kullanıldığında, gayb âlemine ait kıyamet saatinin sadece Allah’ın ilminde olacağı ve bundan hiç kimsenin haberdar olmayacağı ifade edilmiştir.²⁵⁵

Kur’ân’da bu şekilde kullanılan gayb kelimesinin müradiflerine ve zıt anlamlarına da bakmak gayb konusunun anlam alanları ve çerçevesi bakımından konuyu daha iyi anlamamıza katkı sağlayacaktır. Kur’ân’da gayb kelimesinin müradifleri olarak; beyt (بيت),²⁵⁶ hab’e (الْحَبْءِ),²⁵⁷ hazene (حزن),²⁵⁸ hafete (خفت),²⁵⁹ hafâ (خفي),²⁶⁰ hannâs

²⁵⁰ Bakara, 2/3. Gaybe iman, iman (Allah, vahiy, kader gibi) esaslarına işaret etmektedir. Bk. Hayrettin Karaman vd., *Kur’ân Yolu*, C. 1, s. 71.

²⁵¹ Hadîd, 57/25; Hayrettin Karaman vd., *Kur’ân Yolu*, C. 5, ss. 252-253.

²⁵² Yûsuf, 12/52; Mâide, 5/94. Cemaluddin Ebû’l Ferec Abdurrahmân b. Ali b. Cevzî, *Nüzhetü’l-A’yuni’n-Nevâzir fî İlmi’l-Vücüh ve’n-Nezâir*, nşr. Kâzım er-Râzî, Beyrut: Müessesetü’r-risâle, 1984, C. 8, s. 214.

²⁵³ Sebe, 34/14; Râzî, *Mefâtihu’l-Gayb*, C. 27, s. 250.

²⁵⁴ Sebe, 34/3; “Gaybı bilen” şeklinde bir niteleme yapılmasının sebebi, kıyametin muhakkak kopacağını ancak bunun bilgisinin sadece kendisinde olduğunu belirtmek içindir. Bk. Taberî, *Câmi’u’l-Beyân*, C. 7, ss. 61.

²⁵⁵ Yûnus, 10/20; Mûcize gayb âlemine dahildir. Allah yaratıp göstermedikçe peygamberler tarafından bilinemez. Hayrettin Karaman vd., *Kur’ân Yolu*, C. 3, s. 93.

²⁵⁶ Beyt (بيت), “insanın gece barınağı” demek olup, Kur’ân’da “geceleyin ansızın gelen ilâhî azap ve geceleyin gizliden hazırlanan tuzak” anlamlarında kullanılmıştır. Bk. Nisâ, 4/81-108. A’râf, 7/4-97; Ebû Hüseyin Ahmet b. Faris, *Mu’cemu’l-Mekâyisi’l-Luğa*, thk. Abdusselam Muhammed Harun, Beyrût: Dâru’l-Fikir, 1991, C. 1, s. 324.

²⁵⁷ Hab’e (الْحَبْءِ) kelimesi Kur’ân’da bir yerde mastar olarak, “gizli, örtülü ve gayb olan şey” manasında kullanılmıştır. Bk. Neml, 27/25; Râgıb el-İsfahânî, “h-b-e”, *el-Müfredât*, s. 141.

²⁵⁸ Hazene (حزن), “Bir şeyi saklama, koruma ve biriktirme” manasında olup, Kur’ân’da, Allah için “O’nun gizli hazineleri”, peygamber için ise “herkesçe malûm olmayan gayb” manasında

(خناس),²⁶¹ bâtın (باطن),²⁶² sitr (ستر),²⁶³ sırr (سر),²⁶⁴ sadr (صدر),²⁶⁵ azb (عزب),²⁶⁶ ğışâ (غشي),²⁶⁷ kenn (كنن),²⁶⁸ ketm (كتم),²⁶⁹ ilhâm (الهام),²⁷⁰ vahy (وحي)²⁷¹ ve cenne (جن)²⁷² gibi kelimelerin kullanıldığını söyleyebiliriz. Gayb kelimesinin zıt anlamlarını ifade etmek

kullanılmıştır. Bk. İbn Manzûr, “h-z-n”, *Lisânü'l-Arab*; Hicr, 15/21; En‘âm, 6/50; Hûd, 11/31, Hicr, 15/21, Munâfikûn, 63/7.

- ²⁵⁹ Hafete (خفت) “giderek duyulmaz olmak, sesi kesilmek, susturmak” manasında olup Kur‘ân‘da “kıyamette iken dünyada ne kadar kaldıklarını gizlice konuşanları” ya da “sabah erkenden bahçelerini devşirmeye gidenlerin kendi aralarında yaptıkları gizli konuşmaları” ifade etmek için tefâ‘ul babında (تَفَاؤُلًا) şeklinde kullanılmıştır. Bk. İbn Manzûr, “h-f-t” md., *Lisânü'l-Arab*; Tâhâ, 20/15; Kalem, 68/22-23.
- ²⁶⁰ Hafa (خفي) “gizli ve saklı örtülü” anlamındadır. Kur‘ân‘da Yüce Allah için “Kıyamet bilgisini gizleyeceğim, saklayacağım.” manasında uhfiha (أَخْفِيهَا) şeklinde kullanılmıştır. Bk. İsfahânî, “h-f-y” md., a.g.e; Tâhâ, 20/15.
- ²⁶¹ Hannâs (خناس) “gizlenmek, gözden kaybolmak” manalarında olup Kur‘ân‘da “insanların kalplerine gizlice fısıldayan şeytân” h-n-s (خنس) kelimesinin kökünden gelen hunnes (خنس) ise “gündüzün güneşin ışığı nedeniyle kaybolup gizlenen yıldızlar” olduğu anlaşılmaktadır. Bk. İbn Manzûr, “h-n-s” md., *Lisânü'l-Arab*; Nâs, 114/4; Tekvîr, 81/15.
- ²⁶² Bâtın (باطن) “içinde, gizli, saklı” anlamında olup Kur‘ân‘da “gizlice işlenen günah, kula Allah tarafından gizlice verilen nimet, zahirin zıttı anlamında gizli olan Allah, münafıklarla müminler arasına çekilen kapılı duvarın iç kısmı.” manalarında kullanılmıştır. Bk. Râgıb el-İsfahânî, “b-t-n” md., a.g.e; En‘âm, 6/120; Lukmân, 31/20.
- ²⁶³ Setera (ستر) “örtmek, saklamak, gizlemek” manasında olup Kur‘ân‘da (وَمَا كُنْتُمْ تَسْتَتِرُونَ) şeklinde “Hiçbir şeyinizi gizlemiyordunuz.” şeklinde bir manayı ifade etmek için kullanıldığı görülmektedir. Bk. Râgıb el-İsfahânî, “s-t-r” md., *el-Müfredât*; Fûsilet, 41/22.
- ²⁶⁴ Sırr (سر) “gizlilik, esrarlı, gizemli” anlamlarında olup Kur‘ân‘da “zülmeden kişinin azabı gördüğünde içten içe duyduğu pişmanlığı” ifade etmek için kullanılmıştır. Bk. İbn Fâris, “s-r-r” md., a.g.e., Yunûs, 10/54.
- ²⁶⁵ “Sadr (صدر) “her şeyin evveli, göğüs, kalbi duygular” manasında olup Kur‘ân‘da, “insanın kalbinde sakladığı ve Allah‘ın ondan haberdar olduğu duygular” anlamında kullanılmıştır. Bk. Râgıb el-İsfahânî, “s-d-r” md., *el-Müfredât*, s. 283; Âl-i İmrân, 3/29, 154.
- ²⁶⁶ Azb (عزب) “uzak olmak, kaybolmak, gitmek” manasında olup Kur‘ân‘da “yerde ve gökte zerre kadar olsa hiçbir şeyin Allah‘tan uzak kalamayacağı” anlamında kullanılmıştır. İbn Manzûr, “a-z-b” md., *Lisânü'l-Arab*; Yûnus, 10/61; Sebe, 34/3.
- ²⁶⁷ Ğışâ (غشي) “örtmek, sarmak, kaplamak” manasında olup Kur‘ân‘da “yerde ve gökte zerre kadar olsa hiçbir şeyin Allah‘tan uzak kalamayacağı” anlamında kullanılmıştır. Râgıb el-İsfahânî, “ğ-ş-y” md., *el-Müfredât*; Hûd, 11/5.
- ²⁶⁸ Kenn (كنن) “örtmek, gizlemek” manasında olup Kur‘ân‘da “kalplerde saklanan şey” anlamında kullanılmıştır. İsfahânî, “k-n-n” md., *el-Müfredât*; Neml, 27/74; Kasâs, 28/69.
- ²⁶⁹ Ketm (كتم) “saklamak, tutmak, açığa vurmamak, sözü gizlemek” manasında olup Kur‘ân‘da “kalplerde saklanan, olan şey” anlamında kullanılmıştır. İbn Manzûr, “k-t-m” md., *Lisânü'l-Arabi'l-Muhît*, Nisâ, 4/42.
- ²⁷⁰ İlham (الهام) “Esinlemek, bir şeyin kalbe atılması, sokulması” manasında olup Kur‘ân‘da “Allah tarafından olan ileti” anlamında kullanılmıştır. Bk. İsfahânî, “l-h-m” md., *el-Müfredât*; Beled, 90/10.
- ²⁷¹ Vahy (وحي) “gizli konuşmak, ilham etmek emretmek” anlamında olup Kur‘ân‘da “Allah‘tan gelen konuşma, şeytânların, insanların ve cinlerin birbirlerine yaptıkları fısıltılar” manasında kullanılmıştır. Bk. İbn Manzûr, “v-h-y” md., *Lisânü'l-Arap*; Nisâ, 4/163.
- ²⁷² Cenne (جن) “gizlemek, gece çökmek” anlamında olup Kur‘ân‘da “gece çöken karanlık” anlamında kullanılmıştır. Bk. Râgıb İsfahânî, “c-n-n” md., *el-Müfredât*; En‘âm, 6/76.

için ise; şehide (شهيد),²⁷³ alen (علن),²⁷⁴ cehr (جهر),²⁷⁵ bedâ (بدا),²⁷⁶ zahar (ظهر)²⁷⁷ gibi kelimeleri bulabiliriz.

Gayb kelimesine ıstılah olarak baktığımızda, haklarında akıl ve duyu organları ile bilgi elde edilemeyen varlık alanı ve bu alana ait varlıklar anlaşılmaktadır.²⁷⁸ Gayb kavramı ana hatları ile mutlak ve izâfi olmak üzere iki şekilde ele alınmıştır. Mutlak gayb, sadece Allah tarafından bilinebilen gaybtır.²⁷⁹ Mutlak gayb Allah dışında farklı kimseler tarafından algılanması mümkün olmayan alandır. İzâfi gayb ise Allah'ın takdiri ve dilemesi sonucu yaratıklardan bazılarında bildirdiği gayb şeklinde anlaşılmaktadır. Bu nedenle Allah'ın elçilerinden dilediklerine vahiy yolu ile öğrettiği gayb türünden bazı şeyler izâfi gayb olarak değerlendirilmiştir.²⁸⁰ Kur'ân'da Allah'a nispet edilen “âlimü'l-gaybî ve's-şehâde”, ve “allâmü'l-guyûb” terkipleriyle mutlak gaybın kastedildiği anlaşılmaktadır. Mutlak gaybın Allah'tan başka peygamberler, melekler, veliler ve kâhinler tarafından bilinmesi mümkün görülmemiştir.²⁸¹ Mutlak gayb olarak nitelendirilen hususların başında kıyametin ne zaman kopacağı ve gelecekte neler olacağına dair haberlerin yer aldığı görülmektedir.²⁸² İslâm literatürüne *muğayyebât-ı hamse* (beş gayb) olarak geçen beş şey: “Kıyametin ne zaman kopacağı, yağmurun ne zaman yağacağı, anne rahmindeki çocuğun durumu, insanın geleceği ve insanın nerede öleceği” gibi meseleler hadislerde belirtildiği gibi

²⁷³ Şehîd (شهيد) “şahit olmak, tanık olmak” anlamında olup Kur'ân'da “hazırda bulunma, olaya şahitlik yapma” anlamında kullanılmıştır. Bk. İbn Manzûr, “ş-h-d” md., *Lisâbü'l-Arab*; En'âm, 6/144; Yûsuf, 12/81.

²⁷⁴ Alan (علن) “ortada olan, gizli olmayan” anlamında olup Kur'ân'da “Aşikâr olan, gizli olmayan.” anlamında kullanılmıştır. Bk. Râgıb el-İsfahânî, “a-l-n” md., *el-Müfredât*; Bakara, 2/77; İbrâhim, 14/38.

²⁷⁵ Cehr (جهر) “belirmek, görünmek, açıkca söylemek” anlamında olup Kur'ân'da “açık olan herşey” anlamında kullanılmıştır. Bk. İbn Manzûr, “c-h-r” md., *Lisânü'l-Arab*; En'âm, 6/3; Nahl, 16/75.

²⁷⁶ Beda (بدا) “görünmek, belirmek” anlamında olup Kur'ân'da “görünen her şey” anlamında kullanılmıştır. Râgıb el-İsfahânî, “b-d-v” md., *el-Müfredât*, 37; Bakâra, 2/33; Mâide, 5/99.

²⁷⁷ Zahar (ظهر) “görünmek, belirmek” anlamında olup Kur'ân'da zâhir (ظاهر) şeklinde “Eşyanın dış yüzü, bilinen yüzü” anlamında kullanılmıştır. İbn Manzûr, “z-h-r” md., *Lisânü'l-Arab*; En'âm, 6/120-150; A'râf, 7/33.

²⁷⁸ Karaman vd., *Kur'ân Yolu*, C. 1, s. 71; Süleyman Hayri Bolay, “Âlem”, *DİA*, C. 2, s. 357.

²⁷⁹ Yûnus, 10/20; Nahl, 16/77; el-Kehf, 18/26; Buhârî, “İstiskâ”, 29; Müslim, “İmân”, 77.

²⁸⁰ Ebü's-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdullâh el-Âlûsî, *Rûhu'l-Meâni fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-Azîm ve's-Sebi'l Mesâni*, Beyrût: t.y., C. 12, s. 75; Âl-i İmrân, 3/179; Cîn, 72/26-27.

²⁸¹ Âlûsî, *Rûhu'l-Meâni*, C. 10, s. 220.

²⁸² Buhârî, “İmân”, 37; Müslim, “İmân”, 7; Ahmet b. Hanbel, *Müsnet*, C. 5, 389; Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân es-Süyûtî, *el-Hasâisu'l-Kubrâ*, C. 2, Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-İlmiyye, 1985, s. 140; Lukmân, 31/34; Buhârî, “İstiskâ”, 29.

“لا يعلمها الا الله” kaydı ile bunları, Allah’tan başka hiç kimsenin bilemeyeceği, mutlak gayb olarak değerlendirilebilir.²⁸³ Allah’ın sıfatları, cennet, cehennem, yeniden diriliş ve mîzan gibi vahyin bildirdiği konular ise haklarında akıl yürütülebilen izâfî gaybtır.²⁸⁴ İzâfî gayb kendisine taalluk eden ilim bakımından görecelilik arz etmektedir. Zaman ve mekân gibi ârizî sebeplerle henüz bilinmeyen bir konu hakkında ârizî sebepler ortadan kalktıktan sonra bu konu artık gayb olmaktan çıkmış olmaktadır. Aynı şekilde hakkında henüz zaman ve mekân engeli aşılamamış kişi için konu hâlen gayb boyutunda kalmaya devam etmektedir. Helak olacak kavimlerle gelecekte vuku bulacak olaylar hakkında meleklerin peygamberlere önceden bildirdikleri haberler de yine izâfî gaybın en güzel örnekleri olarak sıralanabilir.²⁸⁵

Mutlak ve izâfî gayb çerçevesinde âlem hakkında Kur’ân’a bakıldığında ilk ayetlerinden son ayetlerine kadar birçok bilgininin yer aldığı söylenebilir.²⁸⁶ Kur’ân öldükten sonra yeniden diriliş gibi gayb âleminin bazı örneklerini bu dünya üzerinden vermektedir. Örneğin, yüzyıl öldükten sonra tekrar dirilen adamın (Hz. Üzeyr) gözlerinin önünde yeniden ete ve kemiğe bürünen merkebi,²⁸⁷ bedenleri parçalanıp etleri karıştırılıp dört dağın başına konulduktan sonra yeniden hayat bulup Hz. İbrahim’e doğru koşarak gelen kuşları²⁸⁸ ve öldürüldükten sonra kendisine vurulan bir sığırın parçası ile yeniden hayat bulan (Yahudi) adamın durumu,²⁸⁹ gaybî bir konu olan yeniden dirilişin daha dünyada iken insanlara gösterilmiş örnekleridir. Kur’ân’da

²⁸³ Ebû Fîda İsmail b. Ömer İbn Kesir, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azim*, thk. Sâmi b. Muhammed Selâme, y.y.: Dâru'l Tayyibe, 1999, C. 4, s. 435; Buhârî, “İstiskâ”, 29; Ebû Dâvûd, *Müsned*, s. 51; Bk. Çelebi, *İslâm İncasında Gayb Proplemi*, ss. 68-78.

²⁸⁴ Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, Kahire: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1308, C. 2, s. 28, Tasavvufcular, kelâm ve tefsir âlimlerine karşı Allahı izâfî değil; mutlak gayb olarak görmüşlerdir. Bk. Kemâluddîn Abdürrezzâk b. Ebi'l-Ganâim Muhammed el-Kâşânî, *Istilahâtü's-Sûfiyye*, nşr, M. Kemal İbrahim, Kahire:1981, s. 105-106; Ahmed b. Abdilâhad el-Fârûkî es-Sirhindî, *Mektûbât*, çev. Abdülkadir Akiçek, İstanbul: 1983, C. 1, s. 112.

²⁸⁵ Hûd, 11/ 69-70; Hicr, 15/52-53. Müfessirler Hz. İbrâhim’e helaktan önce gelen elçilerin insan kılığına giren melekler olduğunu söylemişlerdir. Râzî, a.g.e., C. 18, s. 23.

²⁸⁶ Fâtihâ, 1/1; Nâs, 114/6.

²⁸⁷ Bakara, 2/259. Allah, Hezekiel peygamberi diriltmiş ölü kemiklere nasıl can verdiğini yiyecek ve içeceği istediğinde nasıl taze tutabileceğini kudretini öncelikle peygamberine sonra da bu vahyin kendisine ulaştığı insanlara bildirmiştir. Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, C. 3, s. 28.

²⁸⁸ Bakara, 2/260. Hz. İbrâhim tarafından bu emirlere uyulmakla dirilme ve yeniden hayat bulma gözlemlenmiş, Hz. İbrâhim’in kalbi gerçekten mutmain olmuştur. Bu konuda Ehl-i hadîs ve onlardan sonra gelen bütün tefsirciler görüş birliği ve bu rivayetlerin ittifakı halindedirler. Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, İstanbul: Zehraveyn Yayınları, 2011, C. 1, s. 119.

²⁸⁹ Bakara, 2/73; Muhammed Ali es-Sâbûnî, *et-Tefsîru'l-Vâdih el-Müeyesser*, 8. Baskı, Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 2007, ss. 11, 32; Elmalılı, a.g.e., C. 1, s. 35.

dünyada iken Hz. Mûsâ'nın kendisini görme isteğine karşı, gaybî bir varlık olan yüce Allah'ın, dağa tecelli ettikten sonra dağın paramparça olması; kudret olarak Allah'ın varlığına, mucize olarak Hz. Mûsâ'nın peygamberliğine, âlemin unsuru olan dağın kadîm değil Allah'ın yaratmasına bağlı olduğuna işaret etmektedir.²⁹⁰ Kur'ân'da, Hz. İbrâhim'e gösterildiği bildirilen (yerin ve göğün melekûtu) Allah'ın hükümlerlik alanı,²⁹¹ Hz. İsâ'nın çamurdan yapıp üfleyerek canlandırdığı kuşlar,²⁹² Hz. Sâlih döneminde kayadan çıkan deve,²⁹³ kavimleri helak eden felaketler,²⁹⁴ cennetten indirilen Hz. Âdem,²⁹⁵ insana üflenen ruh,²⁹⁶ Hz. İbrahim'i insan sûretinde ziyaret eden ve Bedir'de sahâbeye destek verdiği bildirilen melekler,²⁹⁷ bizlere vahiy ile dünyada bildirilen gayb âleminin haberleridir.

Gayb âlemi ile ilgili insanlık tarihine baktığımızda ilâhî vahye muhatap olmayan milletlerin gayb âlemine dair bilgilerinin zandan ve beşerî bilgilerden ibaret kaldığı görülmektedir. Örneğin, Mısırlılara baktığımızda ölümle ilgili bilgilerinin zandan ibaret olduğu anlaşılmaktadır. Onlara göre kötülük yapan insanlar öldükten sonra, mezarlarında aç ve susuz bir şekilde yılan ve çıyanlarla beraber olacaklardır. İyi olan

²⁹⁰ A'râf, 7/142. Allah Teâlâ'nın dağa bu tecellisi izâfî bir tecellidir. Allah Teâlâ'nın zâtındaki bütün azamet ve kudret-i mutlakası ile değil, azamet, kudret, emir ve irâdesinden bir parçasının dağa çarpmasıyla onu hurdahaş eyledi, unufak yapıp yerle bir etti. Dağ gidip, yeri dümdüz oluverdi, hörgüçsüz bir deve gibi oluverdi. Veya dağ küçük bir sırt, küçücük bir tepe haline geldi. Bk. İbn Kesir, a.g.e., C. 3, 468; Elmalılı, a.g.e., C. 4, s. 128.

²⁹¹ En'âm, 6/75: "Onu (İbrâhim'i) istidlâl yöntemine ulaştırıyorduk". Bk. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C. 2, s. 24.

²⁹² Âl-i İmrân, 3/49; Elmalılı, a.g.e., C. 2, ss. 363-364.

²⁹³ A'râf, 7/73; Râzî, a.g.e., C. 15, ss. 14, 132; Taberî, a.g.e., C. 10, s. 282.

²⁹⁴ Fîl, 105/1-5; Nûh, 71/25; Fussilet, 41/16; Şuarâ, 6/63-66. Bk. Çağfer Karadaş, *Hidâyet Rehberleri Peygamberler*, Bursa: Emin Yayınları, 2013, ss. 49-154.

²⁹⁵ el-Bakara, 2/36; "Şeytân ne yapıp edip cennete girebildi. Hz. Âdem ve Hz. Havvayı buldukları yerden veya nimet halinden çıkardı. Cennetteki kendilerine ait fitratlarına bir değişme ârız olunca biz de dedik ki bir zamana kadar geçici bir oturulacak yer tutmaya çalışmak ve faydalanıp yaşamak için haydi iniziniz... yerler ve yerdekiler insanlar için yaratılmıştı. Cennette oturma ise bunun bir başlangıcı idi." Elmalılı, a.g.e., C. 1, s. 28.

²⁹⁶ Secde, 32/9; "...ruhundan ona üfledi." ifadesinde Allah'ın ruhu şeklinde geçen ifade Kabe'ye "Allah'ın evi" ve insana "Allah'ın kulu" demek gibidir. Ruhun şerefini göstermek için burada bu mensubiyet tasrih edilmiştir. Ömer Nasuhi Bilmen, *Kur'ânı Kerim'in Türkçe Meâli Âlisi ve Tefsiri*, İstanbul: Sentez Yayınevi, 1996, C. 6, s. 2764.

²⁹⁷ Hûd, 11/ 69-71; Kur'ân'ı Kerim'de Hz. İbrâhim'e gelen elçilerin kimler olduğu hususunda net bir bilgi olmamakla beraber âlimler bunların insan şekline girmiş melekler olduğunu kabul ederler. Râzî, a.g.e., C. 28, s. 23; Elmalılı, a.g.e., C. 4, ss. 551-555; Âl-i İmrân, 3/123-125; Enfâl, 8/9. Bütün tefsir ve siyer bilginlerinin ittifakı vardır ki, Bedir harbinde melekler inmiş ve kâfirlerle savaşmışlardır. Allah'ın bir meleğinin, yerin altını üstüne getirmeye gücü yettiği halde, böyle birçok melek ile yardım, insanların gözünde sayısal çokluğun özel bir önemi olduğundandır. Elmalılı, a.g.e., C. 2, ss. 419-420.

insanların ise ebedî bir hayata kavuşup ruhları bedenlerine geri dönecektir. Bu nedenle Mısırlıların ölen insanları mumyalayıp, onlar için piramitler inşa ettikleri gözükmektedir. Mısırlıların gaybî haberlere ulaşmak için ise hurafeler üzerine inşa edilmiş bir yöntem olarak kara sihir ve benzeri yollara müracaat ettikleri, Mısır'daki Sâbiîler'in de ruhâniyet heykelleri olarak adlandırdıkları yedi gezegen ve yıldızlara iltica ettikleri görülmektedir.²⁹⁸ Dünyanın en eski medeniyet beşiklerinden biri olan Mezopotamyada gayb âlemi ile ilgili aynı şeyleri söylemek mümkündür. Örneğin, Sümerlere göre yer, su, ay ve güneş Tanrılarında her biri Sümerlileri kötü ruhlardan korumak için bir melek görevlendirmişlerdir. Sümerliler Tanrının yardımını elde edenlerin tekrar dirileceklerine inandıkları için de onların kullandıkları aletlerini ve sevdikleri yiyecekleri onlarla beraber gömmüşlerdir.²⁹⁹ Yine başka bir Mezopotanya medeniyeti olan Babillerin, istikballerini yakalamak ve gelecekte haber almak için gayb âlemine dair bilgilere fal oklarına, yıldızların hareketlerine ve sihir gibi vesilelere müracaat ettikleri görülmektedir.³⁰⁰ Yine uzak doğu medeniyetlerinde de gayb âlemi ile ilgili olumlu bir inançtan bahsetmek mümkündür. Örneğin, Konfüçyüsçülükte ataların ruhları ve her şeyin üstünde bir varlık olarak gördükleri "Tiyen" in büyük bir önemi gözükmektedir.³⁰¹ Vahye muhatap olmayan milletlerin gayb âlemine dair sahip oldukları bu ve benzeri inanışları çoğaltmak mümkündür.

Kur'ân'a baktığımızda İslâm öncesi Arap toplumunda âhîret hayatını inkâr ederek hayatın sadece bu dünyadan ibaret olduğunu iddia edenler olmuştur.³⁰² Bunun yanında bazı müşriklerin, putların ötesinde ulu bir Tanrı ve bu Tanrı ile beraber "âlem-i ervâh" olarak isimlendirdikleri birçok görünmeyen varlığın olduğuna inandıkları anlaşılmaktadır.³⁰³ Kur'ân'a göre Araplar, Allah ile cinler arasında bir nesep bağı olduğuna inandıklarından,³⁰⁴ cinleri Allah'a ortak koşup,³⁰⁵ cinlere tapıp³⁰⁶ bir nevi

²⁹⁸ İsmail Cerrahoğlu, "Kur'ân-ı Kerîm ve Sabiiler", Ankara, *AÜİFD*, S. 10 (1962), ss. 109-110; Corci Zeydan, *Târîhu Mısır el-Hadis maa Fezleke fî Târîhi Mısır el-Kadîm*, Kahire: 1991, C. 1, ss. 20-24.

²⁹⁹ Bessam Salâme, *el-İmân bi'l-Gayb*, Ürdün: 1983, s. 49.

³⁰⁰ Elmalılı, a.g.e., C. 9, s. 6364.

³⁰¹ Konfüçyüs, *Konuşmalar*, trc. Muhaddere Nabi Özerdim, Ankara: Simurg Kitapevi, 1963, s. 11.

³⁰² Câsiye, 45/24; el-Mü'minûn, 23/37. Bu ayette Arapların bazılarının İslâmiyetten önce âhîret hayatına değil, tenasüha (ruh göçüne) inandıkları anlaşılmıştır. Karaman vd., *Kur'ân Yolu*, C. 5, s. 290.

³⁰³ Ali Cevad, *el-Mufassal fî Târîhi'l-Arab Kable'l-İslâm*, Beyrut: 1968, C. 4, ss. 409-410.

³⁰⁴ Sâffât, 37/158. Câhiliyye döneminde bazı araplar Allah, cin ve melek gibi görünmeyen varlıklar arasında bir akrabalık bağının olduklarına inanırlardı. Bk. Taberî, *Câmi 'u'l-Beyân*, C. 33, ss. 107-108.

onlara sığınmışlardır.³⁰⁷ Araplar o dönemde bu bağlamda putları ruhânilerin yeryüzündeki ortakları olarak görüp, ruhlar âlemine hükmettiklerine inandıkları kâhin, falcı ve münecim gibi kişilere bu nedenle büyük saygı göstermişlerdir. Araplar “rei” veya “tabi” ya da kişiye görünmeden onlara seslenen “hatif” cinlerinden, kâhinler vesilesi ile gayba ve gayb âlemine dair bilgiler alabileceklerine inanmışlardır.³⁰⁸ Araplara göre melekler dışı varlıklar olup onlar Allah’ın kızlarıdır. Araplar inanıp görmedikleri ruhânî varlıkların sembolleri olarak putlara tapmış ve onlar için kurbanlar kesmişlerdir.³⁰⁹

Gayb âlemi ile diğer ilgili ilâhî dinlere baktığımızda konuları bakımından İslâm’la bağdaştıklarını ancak inanç esasları bakımından farklılık arz ettiklerini görmekteyiz. Örneğin, Yahudi teolojisinin kaynaklarına baktığımızda, Tanrı ve rabbilerin tartışmalarını, Hıristiyan teolojisinde Tanrı Krallığı, Tanrının oğlu, Îsâ, Mesih, yeniden diriliş, âhiret ve kutsal ruh gibi konularda ciddi farklılıkların olduğunu görmekteyiz. Kur’ân’a baktığımızda ise insan gayb âlemine karşı daima şüphe ve merak içerisinde olan bir varlıktır. Tarih boyunca insanların bazen ilâhlarını şehâdet âleminde putlarla temsil etme yoluna gitmeleri,³¹⁰ melekleri putlarla ilişkilendirmeleri,³¹¹ cinlerle ilgili

³⁰⁵ En’âm, 6/100. Araplar cinlere bazı Tanrısal güç ve yetenekler yüklemişlerdir. Şerlerinden emin olup hoşnutluklarını kazanmak için onlara kurbanlar kesmişlerdir. Bk. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, Tunus: 1984, C.7, s. 405.

³⁰⁶ Sebe, 34/40-41. Bu ayette cinlerin kendilerine tapınılmasını istedikleri belirtilmektedir. Bk. İbn Âşûr, a.g.e., C. 22, s. 223.

³⁰⁷ Cîn, 72/6. Muhammed b. Ali eş-Şevkânî, *Fethu’l-Kadîr el-Câmi Beyne Fenneyi’r-Rivâye ve’d-Dirâye min İlmî’t-Tefsîr*, Beyrut: 1412/1991, C. 5, ss. 351-352.

³⁰⁸ Cevad Ali, *el-Mufasssal fî Târîhi’l-A’rab kable’l-İslâm*, Beyrut: 1968, C. 6, ss. 705-752; Ahmet Saim Kılavuz, “Cin” *DİA*, C. 8, ss. 8-10; Karadaş, *İslâm’ın İnanç Yapısı*, Bursa: Emin Yayınları, 2006, ss.111-113; Şaban Ali Düzgün, “Dinsel ve Mitolojik Yönleri ile Cin ve Şeytân Algımız.”, *KADER Kelâm Araştırmaları Dergisi*, C. 10, S. 2, (2012), s. 23.

³⁰⁹ Enbiyâ, 21/26-27; İsrâ,17/40. Bu ayette meleklerin Allah’ın kızları olduğu şeklindeki sapkın düşünceler reddedilmiştir. Hayrettin Karaman vd., *Kur’ân Yolu*, C. 3, ss. 484-485; Zuhruf, 43/19. Meleklerin dışı olduklarını söylemek gözleme dayanan bir bilgidir. Hâlbuki melekler madde âlemine dâhil olmayan varlıklardır. Öyle ise melekler hakkında gerçek bilgi ancak vahiy ile elde edilebilir. Meleklerin dışı olmadıkları ve bu iddiaların asılsız olduğu ayette belirtilmiştir. Bk. Karaman vd., a.g.e., C. 4, s. 770.

³¹⁰ En’âm, 6/74, Meryem, 19/42, Tâ-hâ, 20/88; Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa’d, *Kitabü’t-Tabâkâti’l-Kebir*, nşr. İhsan Abbas, Beyrût: 1968, C. I, s. 46; M. Şemsettin Günaltay, *İslâm Öncesi Araplar ve Dinleri*, nşr. M. Mahfûz Söylemez-Mustafa Hizmetli, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1992, s. 72; Muhammed Tarakçı, “St. Thomas Aquinas’a Göre Aslı Günah”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 15, S.1, (2006), ss. 307-318.

³¹¹ Necm, 53/19-23; Karaman vd, *Kur’ân Yolu*, C. V, s. 168; Mustafa Çağrı, “Arap”, *DİA*, C. 3, ss. 316-321.

fikir beyan etmeleri,³¹² bazılarının cennet ve cehennemin kapılarını aralayacak olan kıyamet saatini merak etmeleri,³¹³ gayb âlemini bilmeye karşı duydukları ortak arzularını bize göstermektedir. Kur'ân, insanı merak ettiği gayb âlemi konularında bilgilendirmiştir. Kur'ân gayb âlemi ile ilgili konularda insanlara vermiş olduğu bilgiler hususunda onları buna iman etmeye davet etmiş yeri ve zamanı geldiğinde insanların karşılaşacakları cennet, cehennem, hesap gibi gayb âleminin varlıkları hakkında önceden onlara haber vermiştir.³¹⁴

Gayb âlemine dair tartışılan bu ve benzeri problemler kelâm ilminde tartışılan temel konular arasında yer almıştır. Kelâmcılar gayb âlemine taalluk eden bu ve benzeri konular üzerinde tartışırken İslâm âlemine diğer dinlerden ve felsefi akımlardan sirayet eden gayb ve gayb âlemine dair problemlere karşı açıklayıcı mâhiyette bilgiler sunmuşlardır.³¹⁵ Kelâm âlimleri gayb âlemi ile ilgili problemleri Kur'ân'ın temel bilgileri ekseninde cevaplamaya çalışmışlardır. Kur'ân gayb âlemine dair konular hakkında bilgi verirken aynı anda bunu şehâdet âlemi üzerinden de deliller sunarak insanların akıllarına ve his dünyasına hitap ederek gerçekleştirmiştir. Kur'ân insanları gayb âlemi ile ilgili, şehâdet âlemi üzerinden akletmeye ve düşünmeye davet ederek görünen âlemden gayb âlemine doğru bir çıkarım yapmalarını onlardan istemiştir.³¹⁶ Yine Kur'ân, insanların, hayvanların, bitkilerin, yerin ve semanın yaratılışında gayeler olduğunu zikretmiş, bunların âdeta gayb âleminin, şehâdet âlemindeki işaretleri ve izleri olduğunu haber vermiştir.³¹⁷ “Gördüklerinize ve görmediklerinize yemin olsun.” ayeti ile de görünen âlemler üzerinden görünmeyen âlemlere doğru, insanın gönlünde ve ufkunda yer alan inanç ve merak kapılarını aralamış, varlığın ikili yönüne dikkatleri çekmiştir. Bununla Kur'ân insanlara görünen âlemlerle beraber görünmeyen asıl bir âlemin daha var olduğunu bildirmiştir.³¹⁸ Kur'ân aynı şekilde gayb âleminin unsurları ve haberleri olarak geçmişte yaşayan peygamberlerden, milletlerden ve varlıklardan haber verip kıssalar sunarken; bunları şehâdet âlemindekiler için, âdeta gayb âleminden

³¹² Ömer el-Eşkar, *el-Âlemü'l-Cinni ve 'ş-Şeyâtîn*, Ürdün: Dâru'n-Nefâis, 2004, ss. 13-20.

³¹³ M. Ahmed Abdülkadir, *Akîdetü'l-Ba's ve'l-Âhire fi'l-Fikri'l-İslâmî*, İskenderiye: 1986, ss. 50-55.

³¹⁴ Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, C. 1, s. 269-276.

³¹⁵ Halis Albayrak, *Kur'ân'da İnsan-Gayb İlişkisi*, İstanbul: Şule Yayınları, 1993, s. 36; Bekir Topaloğlu, a.g.e., ss. 44-45.

³¹⁶ Bakara, 2/13; Âl-i İmrân, 3/118; Yûnus, 10/100.

³¹⁷ Âl-i İmrân, 3/189-191; Yunus, 10/5-6; Kasas, 28/71; Rûm, 30/20-24; Yâsîn, 36/33-43.

³¹⁸ Hâkka, 69/39; Mü'minûn, 23/92.

getirilen birer örnek ve mesaj olarak arz etmiş,³¹⁹ insanların gayb âlemine olan inançlarını, şehâdet âleminden vermiş olduğu deliller ile diri tutup, sunduğu delillerle insanların gayb âlemine olan inançlarından sapmalarına engel olmak istemiştir.³²⁰ Kur'an, âlemlerin Rabbi olan Allah'tan bahsederken baştan sona varlığı şehâdet ve gayb şeklinde bir bütün olarak ele almış, şehâdet âleminin arkasında yer alan Allah'ın varlığına ve vaat etmiş olduğu gayb âlemine dikkatleri çekmiş,³²¹ Allah'ın rahmetiyle insanlara gönderdiği ilâhî çağrısı,³²² korkutucu ve müjdeleyici olarak gönderdiği elçileri,³²³ Allah'ın emri ile iş yapıp itaatten ayrılmayan melekleri,³²⁴ imtihana tâbi olan cinleri,³²⁵ ilâhî ilim ve iradeden haber veren kaderi,³²⁶ öldükten sonra yeniden dirilmeyi,³²⁷ zâlimlerin hak ettikleri cehennemi,³²⁸ iyilerin kavuşacakları cenneti³²⁹ ve bunun gibi daha birçok gayb âlemine ait konuyu, şehâdet âlemindeki insanlara haber vermiş, gayb âleminin varlığından söz etmiştir. İnsanların hakkında sadece vahiy ile sahih bilgi alabildikleri gayb âlemi Kur'an'a göre cin, melek ve insan türüne göre de farklılık gösterir. Bu nedenle gayb âlemi mefhum olarak varlıktan varlığa, kişiden kişiye göre farklılık arz etmiştir. Gayb âlemi ârizî veya yapısal nedenlerden dolayı şimdilik görünemeyen bir âlemdir. Cennet ve cehennem gibi varlıklar, yer ve zaman gibi ârizî nedenlerden dolayı şu an itibarı ile görünemeyen gayb âlemine ait unsurlardır. İnsanlara vahiy ile bildirilen gayb âleminin bu unsurları zamanı ve yeri geldiğinde şehâdet âleminin birer unsurları hâline geleceklerdir.

³¹⁹ Muhammed, 47/10; Bakara, 2/214; Tevbe, 9/69-70; Karadaş, *Hidayet Rehberleri Peygamberler*, Bursa: Emin Yayınları, 2013, ss. 49-154; Âdem Apak, *Anahatlarıyla İslâm Tarihi I*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2016.

³²⁰ En'âm, 6/32; Toshihiko İzutsu, *Kur'anda Allah ve İnsan*, çev. Süleyman Ateş, Ankara: t.y., ss. 126-128.

³²¹ Bakara, 2/253; Âl-i İmrân, 3/26, 40; Mâide, 5/1; Hûd, 11/107; İbrâhim, 14/27; Hacc, 22/14, 18; Nûr, 24/45; Kasas, 28/68; Rûm, 30/54; Şura, 42/49; Bürûc, 85/16; Bakara, 2/20, 106, 109, 148, 259, 284; Âl-i İmrân, 3/26, 29, 189; Nisâ, 4/133, 149; Mâide, 5/17, 19, 40, 120; En'âm, 6/17, 37, 65.

³²² En'âm, 6/19, 106; A'râf, 7/203; Yûnus, 10/2, 15, 109; Hûd, 11/49; Yûsuf, 12/3; Ra'd, 13/9; Nahl, 16/43; İsrâ, 17/39; Kehf, 18/27; Tâhâ, 20/13; Enbiyâ, 21/49; Mü'minûn, 23/27; Kasas, 28/86.

³²³ Bakara, 2/87; Âl-i İmrân, 3/144; Nisâ, 4/165; Mâide, 5/19; Yûnus, 10/74.

³²⁴ Bakara, 2/34, 210; Âl-i İmrân, 3/124; Enfâl, 8/12; Nahl, 16/28, 32; Secde, 32/11.

³²⁵ En'âm, 6/130; Kehf, 18/50; Zâriyât, 51/56; Rahmân, 55/35; Fussilet, 41/29.

³²⁶ Âl-i İmrân, 3/145; En'âm, 6/2; A'râf, 7/34; Yûnus, 10/49; Ra'd, 13/38, 39.

³²⁷ Bakara, 2/28; En'âm, 6/36; Nâhl, 13/38; Hac, /22, 66; Mü'minûn, 23/16.

³²⁸ Bakara, 2/25; Âl-i İmrân, 3/15; Mâide, 5/65; A'râf, 7/42; Tevbe, 9/7; Hûd, 11/23; Ra'd, 13/24; İbrâhim, 14/23; Nahl, 16/31; Meryem, 19/61; Furkân, 25/10.

³²⁹ Âl-i İmrân, 3/12; En'âm, 6/30; A'râf, 7/41; Nahl, 16/29; Furkân, 25/12; Secde, 32/20.

Gayb âlemine baktığımızda kelâm âlimlerinin âlemi, şehâdet ve gayb yönü ile bir bütün olarak ele aldıklarını ve âlemin tarifini yaparlarken bu tanıma özellikle Allah dışında kalan her şey (*âlem*) kaydını getirmiş olduklarını görmekteyiz. Bu âlem tanımı ile kelâmcılar Allah'la ilgili hulûl, panteizm, sudûr ve reenkarnasyon gibi düşüncelerin önüne geçmek istemişlerdir.³³⁰

Kısaca kelâm ilmine göre âlem, şehâdet ve gayb yönü ile cevher, cisim ve arazlardan meydana gelen hâdis bir varlıktır. Âlem sonlu olan atomlardan zaman ve tüm unsurları ile yoktan var edilmiştir. Âlem, cisim, cevher ve araz yönü ile hiçbir şekilde Allah'a benzerlik arz etmemiştir. Allah şehâdet ve gayb âleminin üzerinde her zaman faal bir şekilde tasarruf etmeye devam etmektedir. Allah'ın bir araya getirmesi ile cevherler, cisimlere dönüşmüş ve arazların yardımı ile görünür hâle gelmişlerdir. Bu şekilde meydana gelen varlık (*hâdis*) şehâdet ve gayb âlemlerini meydana getirmiştir. Hâdis olmaları noktasında şehâdet ve gayb âlemi arasında bir fark yoktur. Allah dışında felsefecilerin iddia ettikleri gibi heyûlâ ve zaman gibi ezeli olan bir âlemden bahsetmek mümkün değildir. Gayb âleminin unsurlarına baktığımızda âlemlerin yaratıcısının zât ve sıfatları, varlıkların oluşumu, şehâdet âlemi üzerinde görevlendirilen meleklerin rolü, insanlığa gönderilen elçinin peygamberliği, melek ve peygamberlerce getirilen ilâhî mesajın kaynağı, öldükten sonra ruh ile cesetin durumu, yeniden diriliş, yaratıcıya hesap verme, ebedilik yurdu olarak cennet ile cehennem gibi vahyin haber verdiği konuların olduğu karşımıza çıkmaktadır.³³¹ Gayb âleminin bu konuları ile ilgili inanç noktasında insanlığın genel olarak olumlu bir yaklaşım sergilediklerini söylemek mümkündür.³³² Bununla beraber gayb âlemi ile ilgili semâvî dinler tarafından haber verilen inancın sonraki dönemlerde dinde yaşanan sapmalar ve materyalist yaklaşımlar nedeni ile tahrif edildiği anlaşılmaktadır.³³³ Bâtıl inanışlar her defasında semâvî dinler tarafından düzeltilmişse de, insanların zamanla dinî inançlarından değişimler ve sapmalar yaşadıkları bir gerçektir. Bu değişim neticesinde, yeniden diriliş, hesap, cennet,

³³⁰ Karadağ, *Bâkullâni'ye göre Allah ve Âlem tasavvuru*, s. 38.

³³¹ Muhammed Ali es-Sâbûnî, *Safvetu't-Tefâsîr*, İstanbul: Dersaadet, 1980, C. 1, s. 93; Hayrettin Karaman vd., *Kur'ân Yolu*, C. 1, ss. 71-72.

³³² Eflatun, *Devlet*, çev. Sabahattin Eyüpoğlu, M. Ali Cimcoz, İstanbul: Remzi Kitap Evi, 1985, ss. 301-302; Konfüçyüs, *Konuşmalar*, çev. Muhaddere Özerdim, Ankara: 1963, s.11; Ali Cevad, *el-Mufasssal fi Târîhi'l-Arap Kable'l-İslâm*, C. 6, ss. 409-410; Şinasi Gündüz, *Yaşayan Dünya Dinleri*, 3. Baskı, Ankara: DİB. Yayınları, 2010, ss. 30-33.

³³³ Muhammet Tarakçı, "Tevrat ve İncil'in Tahrifi ile İlgili Kur'an Ayetlerinin Anlaşılması Sorunu", *Usûl İslam Araştırmaları*, C. 2, S. 2, (2004), ss. 49-54.

cehennem ve melek gibi gayb âlemine dair konularda kimi çevrelerce inkâr süreci yaşanmıştır.³³⁴

Gayb âlemi hakkında gerçek bilgiler Allah'a ait olan bilgilerdir. Bunun dışındaki bilgiler yine Allah'ın insanlara vahiy yolu ile bildirdiği sınırlı bilgilerden ibarettir. Vahyin dışında kalan bilgiler ise kelâm ilmi için genel geçer ve kabulü olmayan sübjektif bilgilerden ibarettir.

³³⁴ İlhâmi Güler, "Müzakereler" *Din Dilinde Gayb*, İstanbul: Kuramer, 2015, ss. 29-33; İsmail Hakkı İzmirli, a.g.e., ss. 43-73; Ömer Nasuhi Bilmen, *İslâm Akâidi*, İstanbul: Semerkan Yayınları, 2014, ss. 38-48; A'râf, 7/138-139; Câsiye, 45/24; Kehf, 18/36; En'âm, 6/111; Muhammet Tarakçı, "Tahrif", *DİA*, C. 39, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010, ss. 422-424.

İKİNCİ BÖLÜM

GAYB ÂLEMİNİ BİLME YOLLARI

Kelâm ilmi usul olarak akâid esasına dayandığı için sahih ve herkes tarafından kabul edilebilir haber kaynaklarına önem veren bir bilim dalı olmuştur. Bu anlamda kelâm ilmi bir konu hakkında bilgi verirken onu hurafelerden ve tartışmalardan uzak sağlam bilgi kaynakları üzerinden değerlendirmeyi esas almıştır. Kelâm ilmine göre sağlam bilgi ancak akıl, sağlam duyular ve mütevâtir haberler üzerinden elde edilebilirler. Bu bağlamda kelâm ilminin bir konuyu ele alırken diğer bilim dallarından farklı olarak takip ettiği usul ve bilgi edinme yolları üzerinde durmakta fayda görüyoruz. Gayb âlemi gibi önemli olan bir konu ele alınırken kelâmın bilgi edinme yolları üzerinde durmak konunun sınırlarını belirlemeye ve daha iyi anlaşılmasına katkı sağlayacaktır.

Kelâm ilminde bilgi, öncelikli olarak ele alınan konulardandır. Kelâm eserlerinde bilginin tanımı, imkânı, kaynağı ve sınırları ele alınıp tartışılmıştır. İnsanın özgür iradesi ve bilme eylemiyle beraber ilâhî mesaja muhatap olması, bilgi ile inancın birbiriyle olan yakın ilişkisi ve ilâhî ilmin ezeliği gibi problemler bilginin kelâmî muhtevalar kazanmasına yol açmıştır. Kelâm bir anlamda inanç esaslarının sistemleştirilmesidir. Muhkem bir sistemden bahsedebilmek için bu sistemin bilgi üzerinden kendine özgü bir metod ortaya koyması gerekmektedir.¹

Türkçe bir kelime olan bilgi için Arapça’da *el-‘ilim* ve *el-ma‘rife* terimleri kullanılmıştır. İlim kavramı ma‘rifetten daha güçlü ve geniş bir anlam taşırken; ma‘rifet kavramı ilimden daha özgün bir anlamda kullanıldığı görülmektedir. Ma‘rifetin konusu basit (*cüz’î*) varlıklar iken; ilmin konusu küllî birleşik (*küllî*) varlıkları kapsamaktadır. Bu nedenle Allah’ı bilmekle ilgili olarak bildi manasında “âlime (علم)” fiili değil; ma‘rifet hâsıl etti anlamında “arafe (عرف)” fiilinin kullanıldığı görülmektedir. Allah için ise “el-Âlim” denmekte fakat “el-Ârif” denilmemektedir. Arapçada ilim somut ve objektif gerçekliğin bilgisi için kullanılırken; ma‘rifet ise daha çok soyut ve subjektif

¹ Mâtürîdî, *Kitâbu’t-Tevhîd*, nşr. Fethullah Huleyf, Beyrut: 1970, ss. 3-17; Bakillânî, *et-Temhîd*, s. 25-31.

alguların ürünü olan bilgi anlamında kullanılmaktadır.² Sözlük olarak bilgi; “Bir şeyin hakikatini ve mâhiyetini idrak etmek, tanımak, kesin bir biçimde bir şeyin gerçeğini kavramak” gibi anlamlara gelmektedir. Bilgi “bilinmiş” olduğu için aynı zamanda ma‘lûmdur.³ Bununla beraber *fıkâh*, *hibre*, *şu‘ur* ve *itkân* kelimelerinin de bilmek anlamını ifade etmektedir.⁴ Bu terimlerin sonradan kazandıkları teknik anlamları itibariyle, bilgide kesinlik dereceleri bakımından farklı bağlamlarda kullanıldığı görülmektedir. Bilgi ile yakından alakalı olan diğer iki kavram ise idrak ve tasavvurdur. Zihnin çeşitli ve karmaşık faaliyetlerini dile getirmek için kullanılan idrak, “bir şeyi zihinde tasavvur ettirerek tam manasıyla bilme ve farkına varma” anlamlarında kullanılmaktadır.⁵ Tasavvur ise yine bilgi ile alakalı bir kavram olmakla beraber bir şey hakkında bilgi vermekten ziyade bilgi sürecindeki bir şey hakkında olumlu ya da olumsuz bir mana içermeden bitki, güneş ve ruh gibi o şeyi zihinde canlandırma anlamındadır. İki tasavvur arasında verilen hüküm için tasdik kelimesi kullanılmıştır. Gazzâlî’den sonra mantığın kelâm ilmine girmesi ile bu iki kavramın bilgi konuları içerisinde işlenmeye başlandığı açıktır.⁶

Bilgi konusuna önem veren kelâmcılar, bilginin tanımı noktasında terimsel bir tanımın yapılıp yapılmayacağı hususunda ihtilaf etmişlerdir. Mu‘tezile’ye göre bilgi, “Bir şeye olduğu hâl üzere inanmaktır.”⁷ Bu tanımla her ne kadar Mu‘tezilî kelâm bilginleri taklîdî imanı bilgi kavramının dışında tutmak istemişlerse de Ehl-i sünnet âlimlerince ve özellikle Eş‘arîlerce bu tanım eleştirilmiştir. Onlara göre bilginin inanç olarak tanımlanması, insan bilgisine ve Allah bilgisine uygun düşmemektedir. Böyle bir şey mümkün olsaydı her bilenin aynı zamanda inanan kişi olması, Allah’ın da yine aynı

² Ma‘rifet kavramı ilim karşılığında kullanılmakla beraber ilme göre daha özel anlamlar taşır. Ma‘rifetin konusu cüz’î (basit) varlıklar iken, ilim, küllî (birleşik) varlıkların bilgisidir. Bu sebeple Allah’ı bilmekle ilgili olarak “âlîme (bildi)” fiili değil “arafe (ma‘rifet hâsıl etti)” fiili kullanılmaktadır. Bu gerçekçyle Allah’a “el-Âlim” denmekte, fakat “ârif” denmemektedir. Ma‘rifet ancak var olduğu bilinen şey hakkında gerçekleşen bir tanımadır. Bu anlamda ma‘rifetle aynı olan irfan, eserleri idrâk edilip kendisi (zât) idrak olunamayan hakkındaki bilgi anlamında kullanılmaktadır. Bk. Tehanevî, “Ma‘rifet”, *Keşşâfu İstilâhâtü'l-Fünûn*, İstanbul: 1984; Necip Taylan, “Bilgi”, *DİA*, C. 6, ss. 157- 161.

³ Tehanevî, “alm” md., *Keşşâfu İstilâhâtü'l-Fünûn*, C. 2, ss. 1061-1063.

⁴ İbn Manzûr, “a-l-m”md., *a.g.e.* C. 22, s. 416.

⁵ Hayati Hökelekli, “İdrak”, *DİA*, C. 21, ss. 477.

⁶ Mahmut Kaya, “Tasavvur”, *DİA*, C. 30, s. 126.

⁷ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî fi Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl*, nşr. Tahâ Hüseyin, İbrahim Medkûr vd., Kahire: t.y., C. 22, s. 13; Ebu'l-Muîn en-Neseî, *Tabsiratü'l-edille*, C. 1, s. 9.

şekilde bilen değil inanan olması gerekirdi.⁸ Mâtürîdî bilgi için, akıl ve duyular arasındaki bağlantılar çerçevesinde bir tanım yapmıştır. O bilgiyi “Akıl ve duyuların alanına giren her şeyin tam olarak tanınmasını sağlayan bir nitelik.” olarak tanımlamıştır. Mâtürîdî bu tanımla bilgiye ulaşma yolları olarak kabul ettiği akıl ve duyularla elde edilen bilginin muteberliğine dikkat çekmek istemiştir.⁹ Bâkılânî (ö. 403/1013) bilgiyi “objesi olan şeyi malûm olduğu hâl üzere bilmek (*ma’rifet*)” şeklinde tanımlamıştır. Bâkılânî’nin bu bilgi tanımı bilgiyi ma’rifet kavramı ile özdeşleştirdiğinden eleştirilmiştir. Zira ma’rifet sadece yaratılmışların bilgisi için kullanılan bir kavram olduğundan, âlim olan Allah’ın bilgisi için kullanılması uygun görülmemiştir.¹⁰ Cüveynî bilgiyi, “realite ile uygunluk arz eden ve kendisi ile nesnelere olduğu gibi bilindiği sıfat” olarak tarif etmiştir.¹¹ Fahreddîn er-Râzî bilgi için “Apaçık bir kavram olduğundan tanımı yapılamaz.” demiştir.¹² Cürcânî ise bir nevi akıl ile bilgiyi aynileştirerek bilgiyi, “Düşüncenin gerçeğe tam uygun olmasıyla küllî ve cüzî şeylerin kendisiyle idrak edildiği bir meleke” olarak tarif etmiştir. Cürcânî’ye göre bu meleke insanın derinliklerinde mevcut olan akıldır.¹³ Tehânevî (ö. 1158/1745) ye göre bilgi, “Kesinlik ifade etsin veya etmesin bir kavram veya bir önermenin algılanmasıdır.”¹⁴

Kelâmcılar, bilgiyi birkaç gruba ayırıp değeri üzerinde durmuşlardır. Kelâmcılar bilgiyi kaynağı ve oluşumu bakımından evvela ikiye ayırmışlardır. Allah’ın zâtı ile kâim olan ilmi kadîm, yaratıklarda bulunan ilmi ise hâdis olarak değerlendirmişlerdir. Bilgiye yapılan bu yaklaşım, mâhiyet ve içerik bakımından oluşan farkı esas almaktadır. Bilgilerin varlık alanlarına baktığımızda birisi zorunlu varlığın” Vâcibü’l-vücûd’ün” diğeri ise zorunlu olmayan varlığın “mümkün varlığın” bilgisi olarak görülmektedir. Kelâm âlimlerinin bilgi hakkında yaptıkları en temel tasnif budur. Bu tasnif bilgi ile ilgili yapılacak tanım ve değerlendirmeler için önemli bir kıstas olmuştur.¹⁵ Allah’a ait olan bilgiler öncesiz ve sonrasız iken; insanlara ait bilgiler iki zaman ve mekân dilimi

⁸ Ebû Mansûr Abdülkahir el-Bağdâdî, *Usûlü’l-dîn*, Beyrût: 1981, s. 5-6; Bakılânî, a.g.e., s. 13.

⁹ Mâtürîdî, *Kitâbu’t-Tevhîd*, ss., 3-17.

¹⁰ Bâkılânî, *el-İnsâf*, s. 13.

¹¹ Cüveynî, *el-İrşâd*, 1995, s. 10.

¹² Râzî, *Meâlimu Usûli’l-Dîn*, Mısır: t.y., s. 20.

¹³ Cürcânî, “ilim” md., *et-Ta’rifât*.

¹⁴ Tehânevî, “alm” md., *Keşşâfu Istilahâtî’l-Fünûn*, C. 2, ss. 1063-1065.

¹⁵ Mustafa Bozkurt, “Kelâmcılarda Bilginin Tanımı Problemi”, *Sivas, Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 1, S. 12, (2008), s. 272.

arasına sıkışmış sınırlı bilgilerdir. Bilgi ile ilgili yapılan bu tasnifin dışındaki ayrımlar daha çok beşerî bilginin elde ediliş tarzı ile ilgili olmuştur. Kelâm âlimleri ilmi elde etme bakımından hâdis ilmi, naklî ve aklî olmak üzere ikiye ayırmışlardır. İnsanın düşünme ile elde ettikleri bilgilere aklî bilgi, bir başkasından nakil yolu ile elde edilen bilgilere ise naklî bilgi denilmiştir. Allah'ın melek aracılığı ile peygambere bildirdiği vahyî bilgiler şahıstan şâhısa tevâtür ile geldiğinden bu tür bilgilere naklî ilim denilmiştir. Kelâmda dinî hükümler naklî bilgilere dayandığından, mütevâtir bilginin hüküm koymada aklî bilgiye önceliği vardır. Kelâmcılar aklî ve naklî ilimleri de kendi aralarında yine tasnif etmişlerdir. Akla dayandığı hâlde düşünmeye ihtiyaç göstermeden ve delile başvurmadan ilk anda meydana gelen ilme zarûrî ilim denilmiştir. Örneğin, kişinin açlık ve susuzluk gibi değişik hâlleri bu tür bilgilerden olup bu tür bilgiler bütün canlılarda mevcuttur. Kelâmda duyarlarla elde edilen bu tür bilgi zorunlu bilgidir.¹⁶ Bu bilgiye hiçbir şüpheye ve ihtilafa yol açmaması nedeni ile apaçık bilgi anlamında bedîhî bilgi de denilmiştir. Bunun aksine tamamen düşünme ve çaba neticesinde elde edilen bilgiye ise iktisâbî bilgidir. Bu tür bilgiler, delile gereksinim duyduklarından istidlâlî, düşünme ile elde edildiklerinden nazarî bilgidir. Bilgi kesinlik ifade etme düzeyine göre de sınıflara ayrılmıştır. Aklî bilgi sağlam ve objektif delillere dayanıyorsa burhânî ilim; şüpheli subjektif delillere dayanıp ikna yolu olarak söze müracaat ediliyorsa hatabî bilgidir. Yalan söylemesi imkân dâhilinde olmayan bir topluluk tarafından aktarılıp, mananın anlaşılması yönünde bir kapalılık yoksa yakînî bilgi, tek kişinin rivayeti ile gelip haber anlam bakımında kapalılık taşıyorsa zannî veya vehmî bilgidir.¹⁷ Bilgide kesinliği ifade etmek için yakîn, kesin bilgiye yaklaşmış olma durumunu ifade etmek için ise zan, şüphe (*şekk* ve *rayb*) ve vehim gibi terimlerin kullanıldığı görülmektedir. Bilginin zıttı, bilgisizlik durumunu ifade etmek için cehl kelimesi kullanılmıştır. Böylelikle bilginin mâhiyeti ve sınırı bakımından bilginin zıttı olan cehâlet kavramıyla beraber; yakından alakalı olan başka bir kavram ise zandır. Kesin bilgi ifade etmeyen sanma ve ihtimal üzerine hüküm bina etmek manasında olan zan, kelâm âlimleri açısından “Kesin bilgi ifade etmediği için üzerinde hüküm bina edilemez” denilmiştir.¹⁸ Bu nedenle zanna dayanan inanç ve kalbî yöneliş kelâm açısından ihtimal derecesinde

¹⁶ Bâkillânî, *et-Temhîd*, nşr. R. J. McCarthy, Beyrut: 1957, s. 7-8.

¹⁷ Nüreddîn es-Sâbûnî, *el-Bidâye*, ss. 55-57; Ahmet Saim Kılavuz, *İslâm Akâidi ve Kelâm'a Giriş*, ss. 462-470;

¹⁸ İbn Manzûr, “Zan” md., *Lisânü'l-Arab*; Bekir Topaloğlu, İlyas Çelebi, a.g.e., s. 344.

kaldığından kesin bir bilgi kaynağı ve netice olarak değerlendirilmemiştir.¹⁹ İzmirli İsmail Hakkı'nın (ö. 1946) bilgi karşısındaki durumu ve imkânı açısından kelâm ilminde de bir kaynak olarak kabul görmeyen zan ile ilgili şu tespiti bizce önemlidir. Ona göre; %1 ihtimali olan şeye vehim, %2-50 ihtimali olan şeye şüphe, %50 nin üzerine zan, %90 ihtimale zann-ı gâlib, %100 kesin olana ise bilgi denir.²⁰

I. KELÂM İLMİNDE BİLGİ YOLLARI

Kelâm âlimleri bilgi edinme yollarının zandan uzak, sağlam ve kesin bilgi kaynakları üzerinden gerçekleştirilmesine önem vermişlerdir. Sağlam bilgiyi elde etmek için kelâm ilminin akıl, duyu organları ve mütevâtir haberi kullandıkları görülmektedir. Bilgi kaynağı olarak her bilimin kendisine has bir metodu takip ettiği görülmektedir. Bazı ilimler için ahad haber, keşf ve sezgi gibi kaynaklar kabul edilirken kelâm ilmi için mütevâtir haber, akıl ve sağlam duyu organlarına dayanmayan bilgiler bir bilgi kaynağı olarak kabul edilmemiştir. Bu metodla kelâm ilmi ahad habere nakil değeri veren Hadîs ilminden, keşf ve kerameti kabul eden tasavvuf ilminden, salt akla dayanan felsefeden ayrıldığı görülmektedir. Gayb âleminin konuları hakkında bilgi vermeden önce kelâm ilminin bilgi kaynakları ve yöntemi, bilginin kelâm âlimleri için değeri gibi konuların ele alınması konunun daha iyi anlaşılması için önem arz etmektedir. Kelâm ilminde objektif bilgi kaynakları olarak duyu organları, akıl ve mütevâtir haber yer almaktadır.

A. SAĞLAM DUYULAR

Duyu organları hem haberin ve hem de akılla değerlendirilecek bilgilerin, alınacağı tek vasıta olduğu için kelâm âlimleri tarafından bilgi kaynakları sıralamasında, başa yerleştirilmiştir. Beş duyu organı ile elde edilen bilgiler gözlem ve tecrübeye dayalı oluşan bilgiler olarak görülmektedir. Duyular; görme, işitme, koklama, tat alma ve dokunmak olmak üzere beş çeşittir. Göz görmeyi, kulak işitmeyi, burun koklamayı, dil tat almayı ve deri de dokunmayı gerçekleştiren organlardır. Bunların doğru bilgi vermeleri için sağlıklı ve kusursuz olmaları gerekmektedir. Nitekim gözleri görmeyen bir insanın görmeye dayalı şahitliği kabul edilemez.²¹ Duyu algılarında zaman zaman

¹⁹ Tevfik Yücedoğru, "Bir Kelam Teorisi: Muvâfât", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 15, S. 1, (2006), s. 175.

²⁰ Fikret Karaman, *Dini Kavramlar Sözlüğü*, Ankara: DİB Yayınları, 2015, s. 704; Yünus, 10/36.

²¹ İzmirli, *Yeni İlmî Kelâm*, C. 1, ss. 218-224.

yanılmalar meydana gelse de bu yanılmalar bir başka duyu ya da akıl tarafından tashih edilebilmektedir.²²

Kelâm âlimleri âlemin varlığını gerçek olarak kabul ettiklerinden, âlemin varlığını algılamının ve âlemlle ilgili bilgileri elde etmenin vasıtası olan duyu organlarına önem vermişlerdir. Kelâmcılara göre âlemdeki değişme algısını anlamak ancak sağlam duyu organları yolu ile mümkün olabilmektedir.²³ Örneğin insan bir şeyi ilk gördüğünde onda, onun varlığı ve mâhiyeti ile ilgili bilgiler oluşmaktadır. Bu bilginin oluşması için bir akıl yürütme sürecine ihtiyaç yoktur. Duyular vasıtasıyla bu şekilde zorunlu bir bilgi oluştuğu için de duyuların verdiği bilgi, akıl yürütmeye elde edilen bilgiye göre daha kesin ve bağlayıcıdır.²⁴ Kelâm âlimlerine göre herhangi bir eksiklik ve kusurla mâlül olmayan duyularla elde edilen bilgiler, aklında doğruluğuna apaçık hüküm verdiği zorunlu bilgileri (bedîhî) meydana getirmektedir.²⁵

Duyu organlarından her bir organ ne için yaratılmış ise Allah'ın tabîî kanunları çerçevesinde ancak onu algılar. Yine duyu organlarının bilgi kaynağına dönüşebilmesi için bu organların akılla beraber çalışması gerekir. Bu nedenle görme, koklama ve işitme gibi organlar hayvanlarda da olmasına rağmen, onlarda akıl olmadığı için duyu organları ile elde ettikleri hisleri bilgiye dönüştüremezler.²⁶

B. AKIL

Kelâm ilminde akıl insana sorumluluk sağlayan önemli bir özelliktir. Akıl, Allah, âlem ile insanlar arasındaki ilişkilerde sorumluluğun temel şartıdır.²⁷

Akıl sözlükte; “men etmek, engellemek, alıkoymak, bağlamak” manalarına gelmektedir. Akıl, terim olarak “insanı diğer canlılardan ayıran ve ona sorumluluk yükleyen temyiz gücü, düşünme ve anlama melekesi” diye tanımlanmıştır.²⁸ Akıl, “varlığın hakikatini idrak eden, tesiri olan basit bir cevher, maddeden şekilleri

²² Yeşilyurt, “Bilgi Kuramı”, Kelâm, s. 299.

²³ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, ss. 13, 17.

²⁴ Ulvi Murat Kılavuz, Ahmet Saim Kılavuz, *Kelâma Giriş*, s. 102.

²⁵ Bâkîllânî, *Kitâbü't-Temhîd*, ss.7-8; Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, ss. 8-9.

²⁶ Teftâzânî, *Şerhu'l-Mekâsîd*, ss. 60-62.

²⁷ Râgîb el-İsfahânî, “akl” md., *el-Müfredât*; Tehânevî, “akl” md., *Keşşâfu Istilahâti'l-Fünûn*; Yeşilyurt, “Bilgi Kuramı”, s. 300.

²⁸ Cürcânî, “akl” md, *Ta'rifât*.

soyutlayarak kavram hâline getiren ve kavramlar arasında ilişki kurarak önermelerde bulunup kıyas yapabilen güç” olarak da tanımlanmıştır.²⁹

Akılla ilgili Kur’ân’ın genel bakış açısına baktığımızda “bilgi edinmeyi mümkün kılan güç” olarak görünmektedir.³⁰ Kur’ân, akılları ile hidayete gelemeyen insanları, akılları gözleri ve kulakları olsa bile onları dilsiz, sağır ve kör olarak nitelemiştir.³¹ Kur’ân’da akletme, kişinin dünya ve âhireti ile ilgili konularda doğruyu bulma melekesi olarak ifade edilmiştir. Kur’ân’a göre akıllarını kullanamayanlar her iki dünyada da azap, zarar ve olumsuzlukla karşılaşır. Akıl eşyanın hikmetini çözme ve bu yolla Allah’ı bulma vesilesi olarak görülmektedir.³² Kur’ân’ın akla bu bakış açısı kelâmcıların onu bir bilgi kaynağı olarak kabul etmesine sebep olmuştur. Akılla ilgili Ku’rân’ın sunduğu bu bilgilerden hareketle yakın bir tanım yapan Hâris el-Muhâsibî (ö. 243/857) şöyle bir tanım getirir: “Allah tarafından insana faydalı olanı zararlı olandan ayırt etmek için doğuştan verilen bir melekedir.” Muhâsibî’nin bu görüşüne katılan kelâmcılar, akli tamamen beynin çalışmasından ve maddî bir kuvvet olarak gören materyalist ve natüralist filozofların aksine, onu insana doğuştan verilen bir meleke olarak kabul etmişlerdir.³³

Akıl “İnsanlara doğuştan verilen ve Allah’ı anlamaya vesile olan bir varlıktır.”³⁴ Veya “Maddeden şekilleri soyutlayarak kavram hâline getiren, kavramlar arasında ilişki kurarak kıyas yapabilen ve hükümler çıkarabilen güç, insana varlıkları tanıma iyi ile kötüyü birbirinden ayıran sıfat,”³⁵ şeklinde tanımlanmıştır. Akıl mümkün olanları tasnif edip mantıkî sonuçlar çıkaran insana kıyas yapma göcünü veren önemli bir bilgi kaynağıdır. Bir bilgi kaynağı olarak aklın gücü ve önceliği üzerinde ısrar eden Mu‘tezile’yi bir tarafa bırakacak olursak Mâtürîdî’den önceki kelâmcıların bir bilgi kaynağı olarak akıl üzerinde yeterince durduklarını söylememiz mümkün değildir.³⁶

²⁹ Harîs el-Muhâsibî, *Şerefü'l-Akl*, nşr. Mustafa Abdülkadir Atâ, Beyrut: 1986, s. 17-19.

³⁰ Bakara, 2/44, 75, 171, 179, 242, 264; Âl-i İmrân, 3/7, 65, 190; En‘âm, 6/140; A‘râf, 7/67.

³¹ Bakara, 2/171.

³² Bakara, 2/242; Âl-i İmrân,3/19; Mustafa Çağrırcı, “Akıl”, *İslâm’da İnanç, İbadet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi*, İstanbul: 2006, C. 1, s. 91.

³³ Hâris el-Muhâsibî, *el-Vesâya*, nşr. Abdülkâdir Ahmed Ata, Beyrut: 1986, s. 252.

³⁴ Râgıb el-İsfahânî, “akıl”, *el-Müfredât*; Ankebût, 29/43; Bakara, 2/171; Mülk, 67/10; Yûnus, 10/100.

³⁵ Ebü'l-Hasan Alî b. Muhammed el-Basrî el-Mâverdí, *Edebü'd-Dünyâ ve'd-Dîn*, Beyrût: 1407/1987, ss. 6-16; Bekir Topaloğlu, İlyas Çelebi, a.g.e., s. 21; Yeşilyurt, “Bilgi Kuramı”, s. 299.

³⁶ Hüsnî Zeyne, *el-Akl inde'l-Mu‘ezile*, Beyrut: 1978, ss. 18-21.

Kelâm'da aklın işlevi ile ilgili farklı görüşler ortaya atılmıştır. Kelâm âlimlerinin çoğuna göre dinin kaynağı akıl değil vahiydir. Örneğin, Mâtürîdî'ye göre akıl, "Varlık ve bilgileri tasnif etmede insana kıyas yapma göcü veren zihni bir alettir." İmâm Mâtürîdî'ye göre beş duyu organları ile gelen ve nakille bize ulaşan bilgilerin sıhati karşısında akıl hakemdir.³⁷ Akıl, vahyi idrak edip onun anlaşılmasını sağlayan bir vasıta durumundadır. Bilgi edinmeye yarayan bu güç ile kişi dini ve dünyevî emir ve kanunlar için mükellef olur. Dinde sorumluluk şartı olarak kabul edilen akıl, kelâmcılar için bir bilgi edinme aracı olarak kabul edilmiştir. Akıl olmadan dinî mükellefiyette söz etmek mümkün değildir. Çünkü duyu ve haber yoluyla elde edilen bilgileri işleyecek, bunlardan birtakım çıkarımlar yapacak, vahyin bildirdiği inanç esaslarını kabul edecek, ispatlayacak varlık akıldır.³⁸ Mâtürîdiyye'nin müteahhirin devri âlimleri akli, "nefs-i nâtıkanın maddeden arınmış bir görüntüsü veya onun bir kuvveti" olarak görmüşlerdir.³⁹ Bu iki şıktan birincisini dikkate alanlar akli, "düşünmek ve delil kullanmak suretiyle duyuların ötesini gözlem yoluyla nesnelere idrak eden bir cevher" olarak değerlendirmişlerdir. Tanımın ikinci kısmını göz önünde bulunduranlar ise akli "duyuların, idrak sınırının sona erdiği noktadan başlayan kalp ile nefis-i nâtıkanın algıladığı bilgileri ortaya çıkaran bir nur" diye tanımlamışlardır.⁴⁰ Bu tür bilgilerin makbuliyeti için ise bu bilgilerin tecrübe sonucu elde edilmiş genel geçer bilgiler olması şartını koşmuşlardır.⁴¹ Mu'tezile âlimlerine göre akıl, "Hakikatın bilinmesini sağlayan kaynak veya insanı diğer varlıklardan ayıran ve nazari bilgilerin öğrenilmesini sağlayan güçtür." Eş'ariye göre akıl; "Vâcib, mümkün ve muhâl olan hususları bilmektir." Akıl ile elde edilen bilgiler ise ya zorunlu (*zarûrî* veya *bedîhî*) yani aklın doğrudan doğruya verisi apacık bilgi, yahut da akıl yürütme ile elde edilen nazari (*istidlâl*) yani düşünme yolu ve deliller ile elde edilen bilgilerdir.⁴²

Kelâm âlimleri bilgiye ulaşmada aklın önemi hususunda ittifak ettikleri hâlde aklın işlevsel boyutları ve kapsayıcılığı hususunda ihtilaf etmişlerdir. Aklın işlevi ile ilgili Mu'tezili âlimler, Allah'ın varlığına ulaşmada, iyiyi ve kötüyü ayırt etmede, aklın bilgi sahibi olabileceğini savunmuşlardır. Ancak Gazzâlî ve nakli esas alan bazı

³⁷ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, ss. 15, 17, 20, 21.

³⁸ Mâtürîdî, a.g.e., s. 5.

³⁹ Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, nşr. Hans Peter Lins, Kahire: 1963, ss. 206-208.

⁴⁰ Yusuf Şevki Yavuz, "Akıl", *DİA*, C. 2, s. 243.

⁴¹ A. S. Triton, *İslâm Kelâmı*, çev. Mehmet Dağ, Ankara: AÜİF Yayınları, 1983, ss. 142,167, 193.

⁴² Taylan, "Bilgi", *DİA*, C. 6, s. 161.

Eş'arîlere göre akıl, "Vehim, hayal, gazap ve şehvet gibi tesirlere sahip olduğundan, gerçeğe ancak sağlam bir akılla beraber vahiy ile ulaşılabilir."43 Allah'ın varlığını bilmek hususunda Mu'tezile gibi akla önem veren Mâtürîdîler de akli, yaratılmış bir varlık olması, idrakının sınırlı olması ve dış unsurlara çokça maruz kalması gibi nedenlerle Eş'arîler gibi naklin gerisinde değerlendirdikleri görülmektedir. Kelâmcıların çoğu aklın vahiyden bağımsız bir şekilde dinî değerleri farz ve haram olarak belirlemede ve inanç esaslarını koymada belirleyici olamayacağı hususunda ittifak etmişlerdir.44

Akıl ile ilgili yapılan bu açıklamalara baktığımızda varlık içerisinde şehâdet âlemi ile ilgili konularda akıl belli bir bilgi seviyesine ulaşabilmektedir.45 Akıl Allah'ın varlığını anlamada şehâdet âlemi üzerinden istidlal yapabilmektedir. Ancak varlık alanı duyular âleminin ötesinde kalan gayb âlemi hakkında aklın vahiy olmadan gerçek bilgiye ulaşması ve ilâhî maksadı anlaması mümkün görünmemektedir. Gayb âlemi hakkında gerçek bilgiler ancak vahye dayanan bilgilerdir. Akıl ise bu bilgileri kabul etmede ve anlamlandırmada iyi bir kaynaktır.46 Akıl, vahye mazhar olan peygamberler için gerekli olan bir sıfat (*fetânet*), insana sorumluluk kazandıran bir varlıktır. Akıl, Allah, âlem ve insan arasındaki ilişkileri düzenleyen ve dinde sorumlu olmanın temel şartıdır. Akıl kişiyi, tündengelim, tümevarım ve kıyas metodları ile bilgiye ve görünmeyen âlemi kabul etmeye sevkeden güvenilir bir bilgi kaynağıdır.47 Bu anlamda gayb âlemine inanmanın temel şartlarından bir tanesi de düşünen bir akla sahip olmaktır. Nitekim akli olmayanın dini ve sorumluluğu yoktur.48

C. DOĞRU HABER

Haber bir nesneyi gereği gibi bilmek için onu yoklayıp sınamak, bir şeyin iç yüzünü bilmek manasına gelen *hubr* (*hubre*) kökünden türetilmiş bir isim olup, meydana

43 Gazzâlî, *el-İktisâd*, nşr. Âdil el-Avvâ', Beyrut: 1969, ss. 36, 70, 121.

44 Teftazânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, C. 1, s. 295.

45 Bk. Kamar Oniah Kamaruzaman, "İslâmî Bir Din Bilimleri Metodolojisinin Teşekkülüne Doğru Bîrûnî Örneği," çev. Muhammet Tarakçı, *Marife Dergisi*, C. 2, S. 2, (2002), ss. 161-175.

46 Karaman vd., *Kur'an Yolu*, C. 1, s. 71.

47 Tehanevî, "akıl" md., *Keşşâf*, Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998, C. 3, s. 309.

48 Veysi Ünverdi, "Mâtürîdî'de İnsanın Sorumluluğu", *Usul İslam Araştırmaları*, C. 20, S. 20, (2013), ss. 48, 50, 76.

gelen bir olayı bildiren söz demektir.⁴⁹ Allah tarafından melek aracılığı ile Hz. Peygamber'e indirilen Kur'an, haberdur. Kur'an, vahyin korunduğunu her defasında dile getirmiştir. Kur'an'ı getiren Cebrâil, Hz. Peygamber ise güvenilir bir elçidir. Kur'an, Hz. Peygamber'e indirilmiş olan vahiy olup bundan sonra kıyamete kadar insanlara bir daha vahiy gönderilmeyecektir. Kur'an günümüze mütevâtir haber şeklinde intikal etmiştir. Bu nedenle Kur'an, muhtevâsı kadar intikali açısından da şüpheye yer bırakmayacak düzeyde güvenilir bir kaynaktır.⁵⁰

Kelâm âlimleri haberin yanlış olma ihtimalini göz önünde bulundurarak, habere doğru olma sıfatını da eklemiştir. Sâdik (doğru) haber, haberî mütevâtir ve haberî resül olmak üzere ikiye ayrılır. Mütevâtir, yalan üzere birleşmeleri adeten imkânsız olan bir topluluğun rivayet ettiği haberdur. Kelâm bilginlerine göre mütevâtir haber, sağlam duyu organlarının sağladığı bilgi kadar zorunlu ve kesin olan bir bilgiyi ifade etmektedir. Ancak mütevâtir haberin de zorunlu bilgi ifade edebilmesi için üç şart koşulmuştur: 1) Haber verilen şey duyuların algı alanına giren hususlardan olmalıdır. 2) Haber verilen husus aklen imkânsız değil, caiz olmalıdır. 3) Haber verenlerin yalan üzere birleşmeleri imkânsız olmalı ve tevâtür sayısı her dönemde kesintisiz bir şekilde devam edebilmelidir.⁵¹

Kelâm âlimlerine göre peygamberin vahiy ile bildirdiği haberin, mütevâtir haberde olduğu gibi doğrudan zorunlu bilgiyi ifade edebilmesi için bu vahyin indirildiği peygamberin mucize ile desteklenmiş olması gerekmektedir. Mucize peygamberin, peygamberliğinin ve ismetinin ispatıdır.⁵² Mucize ile desteklenen peygamberin verdiği bilgi, duyular ve tevâtür yolu ile elde edilen bilgi gibi kesinlik ifade etmektedir. Kelâm âlimleri peygamberlerin mucizeleri için de bilgi kaynağı olarak yine habere başvurmuşlardır. Bu tür bilgiler kaynak bakımından akıl ile genel geçer bir şekilde ispatlanamadığından zarûrî bilgi olarak değil, istidlâlî bilgi olarak değerlendirilmişlerdir.⁵³ Mütevâtir haberi red etmek, ya hakkı kabul etmemekten veya

⁴⁹ İsfahânî, "hbr" md., *el-Müfredât*; Cürcânî, "hbr" md., *Ta'rifât*.

⁵⁰ İlyas Çelebi, *Kitaplara İman*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2015, ss. 56-74. Şinasi Gündüz, *Yaşayan Dünya Dinleri*, 3. Baskı, Ankara: DİB. Yayınları, 2010, ss. 62, 85, 87, 211.

⁵¹ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, C. 1, ss. 132-144; Seyfeddin el-Âmidî, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, nşr. İbrâhim el-Acûz, Beyrut: 1405/1985, C. 2, ss. 35.

⁵² Veysi Ünverdi, "Mu 'tezile'de Peygamberlerin İsmeti", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, C. 15, S.1, (2015), ss. 79-107.

⁵³ Ulvi Murat Kılavuz, Ahmet Saim Kılavuz, *Kelâm'a Giriş*, ss. 103-109.

gerçeği bile bile inkâr etmek demektir.⁵⁴ Bu anlamda mütevatir olarak gelen vahiy olgusunun kendisi bileaslında gaybtır. Bu nedenle peygamberlerin gayb ilişkisi akıl zemininde bir nevi vahiy üzerine kurulmuştur. Peygamberlerin yaşadıkları vahiy tecrübesi bu bağlamda gayb âleminin şهادet âlemi ile karşılaşmasıdır. Peygamberler bu gaybî bilgidен vahyin bildirdiği kadarının dışında herhangi bir bilgiye sahip değillerdir. Peygamberlerin bu nedenle istedikleri zaman gayb bilgisine ulaşabilme yetkileri yoktur. Peygamberlerin gaybtan haber verebilmeleri onlar için bir sıfat olmadığı gibi haber vermemeleri bir eksiklik değildir.⁵⁵

Kelâm âlimleri akla önem verip haberi kesin delil olarak kabul etmeyen felsefecilerden ve mantıkçılardan ayrılmışlardır. Bununla beraber kelâm âlimlerinin çoğuna göre “haber-i vâhid” sadece zannî bir delil teşkil edeceğinden; ayetler ve mütevâtir hadislerden farklı olarak, bu yolla gelen bilgiyi ve hükümleri itikâdî konularda delil olarak kabul etmemişlerdir.⁵⁶ Mâtürîdî’ye göre haber-i vâhid naslarla karşılaştırılarak yapılan incelemeler neticesinde fikhî ve amelî meselelerde uygun görünmesi hâlinde delil olarak değerlendirilebilir. Ancak itikâdî meselelerde haber-i vâhid ile hüküm verilemez.⁵⁷ Bununla beraber ahad haberin tamamını sahih olarak kabul etmek mümkün olmadığı gibi Kur’ân ve sünnetle çelişki arz etmeyen ve rivayet zinciri sağlam olan ahad haberleri de sebepsiz bir şekilde reddetmenin mümkün olamayacağı aşikârdır.⁵⁸ Kelâm âlimlerine göre ahad haberin bildirdiği hususları kabul etmeyen kimseler tekfir edilemezler.⁵⁹

⁵⁴ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 14. Mantıkçılar, peygamberler vesilesi ile gelen haberleri, toplumda otorite olarak kabul edilen kimselerin söylediği, doğruluğu ve yanlışlığı fazla araştırılmadan kabul edilen *makbûlât* kapsamında değerlendirmişlerdir. Bu nedenle peygamberden gelen haberi kesin bilgi değil zan, ifade ettiğini belirtmişlerdir. Mantıkçılara göre mütevâtir haberle elde edilen bilgi, muhalif görüş sahiplerine delil olarak sunulmazlar. Ulvi Murat Kılavuz, Ahmet Saim Kılavuz, *Kelâm'a Giriş*, s. 107.

⁵⁵ Mustafa Sinanoğlu, *Peygamberlere İman*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2018, ss. 58-59. Diğer dinlerdeki vahiy anlayışı ile karşılaştırmak için bk.: Muhammet Tarakçı “Diğer Dinlerde Vahiy”, *DİA*, C. 42, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012, ss. 443-447.

⁵⁶ Mâtürîdî, *Te'vilât*, C. 5, 439; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, nşr. Fethullah Huleyf, Beyrut: 1970, s. 9; Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tabsiratü'l-Edille*, thk. Claude Salame, Dimaşk: 1990-1993, C. 1, 131, 279; İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, sad. Sabri Hizmetli, s. 17; Cüveynî, *el-Burhan*, Beyrut: 1999, s. 215; Râzî, *Esâsü't-Takdîs*, nşr. Ahmed Hicâzi es-Sekkâ, Kahire, 1986, ss. 215-219.

⁵⁷ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s.15; Mâtürîdî, *Te'vilât*, C. 5, s. 439.

⁵⁸ Yusuf Şevki Yavuz, “Haber-i vâhid”, *DİA*, C. 14, s. 335; Karadaş, “Yakîn ve İtikad”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Bildiriler*, ed. Orhan Şener Koloğlu v.d., C. 10, S. 1, (2003), 214.

⁵⁹ Tefik Yücedoğru, “Hadislerden İnanç Esası Tespiti”, Bursa, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 15, S. 2, (2006), ss. 19-21; Yavuz, “Haber-i vâhid”, *DİA*, C. 14, s. 335.

Gayb âleminde olan şeyler akla mâni değillerdir. Bunlar ancak duyular âleminde bilinmezler. Kısır akıllar bunları muhal görselerde bunlar aslında mümkün olan şeylerdir.⁶⁰ Gayb âlemi aklen mümkün olmakla beraber yine de bu âlem hakkında gerçek bilgileri vahye dayanan naklî bilgilerle elde edebiliriz. Bu konularda akıl ise inanmaya ve bunları kabul etmeye yardımcı olmaktadır. Bu nedenle gayb âlemi konusu inananlar için akıl ve duyu organları konusu olmaktan çok habere dayanan bir iman konusu olmuştur. İman konularının gayb olmaktan çıkıp spekülâtif beşerî bilgilerin konusu olmaları mümkün değildir. Ancak vahyin aklın zorunlu veya imkânsız gördüğü çerçevenin dışında kalması da mümkün değildir.⁶¹

II. SUBJEKTİF BAZI BİLGİ EDİNME YOLLARININ KELAM İLMİNDEKİ YERİ

Kelâm ilminde kabul edilen bilgi kaynakları sağlam duyular, akl-ı selîm ve doğru haberdır. Akıl ve duyular herkesin kullanabileceği haber kaynakları iken vahiy sadece peygamberlere özgü olan bir haber kaynağıdır. Peygamberler bir bilgi kaynağı olan vahiy insanlara ulaştıran elçilerdir. Bunun dışında bilgi kaynağı olarak iddia edilen ilham, keşf, kerâmet, istihâre, rüya, ebced, masum imâm, astroloji, fal, kehanet ve sihir gibi subjektif bazı kaynaklar vardır ki bunlar kelâm ilminde kesin bilgi kaynağı olarak kabul edilmemişlerdir. Subjektif olan bu bilgi kaynaklarının tanımları, kullanım alanları ve kelâm ilminde kabul görmemelerinin nedenlerini görmek gayb âleminin bilgi ve varlık sınırlarını daha iyi anlamamıza katkı sağlamaktadır.

A. İLHAM

İlham gaybı ve gayb âlemini bilmede merak edilen yöntemlerden bir tanesidir. İlhamı bir bilgi kaynağı olarak görenler olduğu gibi, reddedenler de vardır. İlhamın kelâmdaki bilgi değerini daha iyi anlamak için onun ortaya çıkışı ve kaynaklarını bilmek gerekmektedir. Sözlükte “l-h-m (لم) kökünden türemiş olan ilham’ın “yutmak, yutturmak veya ağızdan aşağı indirmek, insanı bir şey yapmaya sevk eden güç ve heyecan” anlamında kullanıldığı görülmektedir. Arapçada bir kimse, bir şeyi bir defada

⁶⁰ Tâcuddîn es-Sûbkî, *es-Seyfû'l-Meşhûr fi Şerhi Akideti Ebi Mansûr: Mâtürîdî'nin Akide Risâlesi ve Şerhi*, çev. M. Saim Yeprem, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011, s. 52.

⁶¹ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, ss. 281-282.

yuttuğunda onun için “لهم الشيء” veya “التهم الشيء” denilmiştir.⁶² Arzu edilen bir şeyi Allah’tan kalbe ilham etmesini dilemek için “استلهم الشيء الله” deyimini kullanılmıştır.⁶³

İlhamın ne olduğu ile ilgili birçok fikrin ortaya konulduğunu görmek mümkündür. Râgıb el-İsfahânî ilham için “Allah veya mele-i a’lâ tarafından yapılan iletiler” derken,⁶⁴ Teftâzânî ilhamı “feyz yolu ile mananın kalbe dolması” diye tanımlamıştır.⁶⁵ Seyyid Şerif Cürcânî de ilhamı “kalpte oluşan bilgi” olarak tarif etmiştir.⁶⁶ Son dönem düşünürlerinden Muhammed Abduh (ö. 1323/1905) ilham için “insanın nefsinde hissettiği vicdan” tanımlamasını yapmıştır.⁶⁷ İlham özellikle tasavvufta bir bilgi kaynağı olarak görülmeye başlanılmıştır.⁶⁸ Bu yapılan tanımlardan da anlaşılacağı gibi genel bir ifade ile ilham için, “akıl, duyu organları ve haber metodları kullanılmadan, bir mananın Allah tarafından veya melek vesilesi ile insanın zihninde aniden ortaya çıkması ya da kalbe doğrudan bırakılması” demek mümkündür.⁶⁹ Zaman içerisinde ilham yerine lûm’a, mükâşefe, keşf, tecelli, fîrâset, basîret, müşâhade, ma’rifet, irfân, ilm-i ledün gibi tabirlerin de kullanıldığı görülmektedir. İlham yerine kullanılan bu kelimelerin kullanım amaçları ve yerleri tam olarak tespit edilemediğinden bu kavramların ilham ile eş veya ilhamın yerine geçen kelimeler olduğunu söylemek mümkün görünmemektedir.⁷⁰ İlham kelimesi ile ilgili Kur’ân’a baktığımızda bu kelimenin sadece bir ayette “Allah, insanlara fücûr ve takvayı ilham etti.” şeklinde geçtiğini görmekteyiz.⁷¹

Müfessirler bu ayette kullanılan ilham kelimesine farklı manalar yüklemişlerdir. Bazı müfessirlere göre buradaki ilham yaratma anlamında olup bunda kasıt “Allah fücûr ve takvayı nefiste yarattı.” demektir.⁷² Buradaki ilham yaratılıştaki nefse iyiliklerin ve

⁶² İbn Manzûr, a.g.e., C. 22, s. 555; Sarı, a.g.e., s. 1394.

⁶³ Râgıb el-İsfahânî, a.g.e., 687; Cürcânî, *et-Ta’rîfât*, İstanbul: 1308, s. 25.

⁶⁴ Râgıb el-İsfahânî, a.g.e., s. 687.

⁶⁵ Taftâzânî, *Şerhu’l-Akâid*, s. 45.

⁶⁶ Cürcânî, *et-Ta’rîfât*, s. 23.

⁶⁷ Muhammed Abduh, *er-Risâletü’t-Tevhîd*, Kahire: 1960, s. 119.

⁶⁸ İbrahim b. Ethem (ö. 162/779) ilhâmı bir bilgi kaynağı olarak görmeye çalışan önemli simalardan biri olmuştur; Şaranî, *et-Tabakâtü’l-Kübra*, Kahire: 1952, C. 1, s. 65; Süleyman Uludağ, *Tasavvufî Terimler Sözlüğü*, İstanbul: Marifet Yayınları, 1991, s. 263.

⁶⁹ Şehrîstânî, *el-Milel ve’n-Nihal*, C.2, s. 201.

⁷⁰ Necati Akder, “Vahyin Metafizik Temeli”, Ankara, *İslâm Mecmûası*, S. 3, (1958), s. 6; Abdülgaffar Aslan, “Kelâm’da İlham’ın Bilgi Değeri”, Isparta, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 20, (2008), s. 28.

⁷¹ Şems, 91/8.

⁷² Taberî, *Câmi’u’l-Beyân*, Beyrût: 1995, C. 17, ss. 264-265.

kötülüklerin öğretilmesi, tanıtılması ve kavratılması olarak izah edilmiştir.⁷³ Bu tanıma göre ilham sonradan kazanılan çalışmakla elde edilen bir şey değil, doğuştan doğal olarak insana verilen bir özellik olarak görülmektedir. Bu ayeti farklı yorumlayan bazı müfessirlere göre bu ayette geçen ilham kelimesi “Allah nefse masiyet ve taati bildirdi.” veya “Allah taat ve ma’siyeti öğretti.” demektir.⁷⁴

İlk defa Şia’da görülmeye başlanılan ilhamın Şiîlerden sonra Bâtînîler ve sûfilerde de bir bilgi kaynağı olarak kabul edildiği görülmektedir.⁷⁵ İlhamı bir bilgi kaynağı olarak kabul eden sûfilere göre de Hz. Peygamber, Allah’ın kendisine ilhâm ettiği övgülerle Allah’ı hamd etmiştir. Hz. Peygamber bir sahâbeye “Allah’ım bana gerçeği bulma yeteneği ilham et.” şeklinde bir dua öğretmiştir.⁷⁶ Başka bir yerde ise Hz. Peygamber “Kim bildikleriyle amel ederse Allah ona bilmediklerini de öğretir.” buyurmuştur.⁷⁷ Hz. Peygamber nübüvvetten sonra mübeşşirâtın devam edeceğini, önceki ümmetlerden içinde ilham olunan kimseler olduğunu, eğer bu ümmetin arasında böylesi bulunursa onun Hz. Ömer olacağını” haber vermiştir. İlhamın geçerli bir bilgi kaynağı olduğunu ileri sürenler buna sahâbe ve tabiînden deliller getirmişlerdir. Hz. Ebû Bekr’in doğacak çocuğunun kız olacağını bilmesini de ilham ile bağdaştırmışlardır.⁷⁸ Bunlar ileri sürdükleri delillerle ilhamın bir bilgi kaynağı olabileceğini ispatlamaya çalışmışlardır.⁷⁹ İlhamın bilgi kaynağı olduğunu iddia edenler buna “Allah’tan korkan kimseye Allah çıkış yolu gösterir. Allah’tan korkarsanız yüce Allah size iyi ile kötüyü ayırt edecek bir anlayış verir.”⁸⁰ Mealindeki ayetleri delil olarak göstermişlerdir. İlhamı bir bilgi kaynağı olarak kabul edenlerin ileri sürmüş oldukları bu delillerin yanı sıra nübüvvet kapısının kapanmasının ardından ilham yolunun açık olması gerektiği fikri

⁷³ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C. 14, s. 759.

⁷⁴ Taberî, a.g.e., C. 17, ss. 264-265.

⁷⁵ Şiîler kendi imamlarına ilhamla gelen bilginin kesin bilgi olduğuna inanmışlardır. Eş’arî, *Makalât*, Ritter s. 50-51.

⁷⁶ Müslîm, “İmân”, 326-327; Tirmizî, “Da’vât”, 69.

⁷⁷ Hadîs mevzûdur; bk. Ebü’l-Fidâ İsmâîl b. Muhammed b. Abdilhadî el-Aclûnî, *Keşfu’l-Hafa ve Muzillü’l-İlbas Amme’s-tehere mine’l-Ehâdis ala Elsineti’n-Nâs*, Beyrut: 1988, C. 2, s. 265.

⁷⁸ Ebü’l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed ez-Zebidî, *İthâfî’s-Sâdeti’l-Müttekîn biş-Şerh-i Esrârî İhyâ-i Ulûmi’d-Dîn*, Kâhire: 1311, C. 7, ss. 260-261.

⁷⁹ Buhârî, “Ta’bîr”, 6; Buhârî, “Fedâilü’l-ashâb”, 6. Bu hadîsin ilhâma delil teşkil etmeyeceğini iddia edenlere göre burada kullanılan “muhaddes” ten kasıt “sezgisinde ve zannında isabet eden kimse” anlaşılmaktadır. Bk. Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim İbn-i Kuteybe, *Gâribü’l-Hadîs*, Beyrut: Daru’l-Kütübi’l-İlmiyye, t.y., C. 1, ss. 97-98.

⁸⁰ Talâk, 65/2; Bakara, 2/194; Ankebût, 29/69; Hadîd, 57/28; Enfâl, 8/29.

özellikle Şîî çevrelerce savunulmuştur.⁸¹ İlhamın bir bilgi kaynağı olduğunu savunanlar “ilham nesnel bir metot olmadığından kabul edilemeyeceğini” savunanlara karşı ilhamın “ferdî bir tecrübe” eseri olduğundan reddedilmeyeceği cevabını vermişlerdir. İlhâma mazhar olan insanlarda dünyevî arzulara karşı bir mesafenin oluşmasını ilhamın varlığı ve geçerliliği için bir delil olarak ileri sürmüşlerdir.⁸² Böylelikle tasavvuf çevrelerince ilham “kulun kalbine Allah tarafından atılan bilgi” olarak tarif edildiğini söylemek mümkündür. Bu yaklaşıma göre ilham, duyu, akıl ve haber ile beraber bir bilgi kaynağı olarak kabul edildiği anlaşılmaktadır.⁸³

Ehl-i tasavvuf, Şia ve benzeri çevrelerce geçerliliği hicrî birinci asırdan itibaren ispatlanılmaya çalışılan ilham, h. IV. yüzyıldan itibaren yoğun bir şekilde başta tasavvuf çevrelerince kullanılmaya başlanılınca, Sünnî kelâm âlimleri ilhamın bilgi değeri üzerine söz söyleme gereğini hissetmişlerdir. İlhamın meydana gelmesi noktasında kelâm âlimleri, Allah’ın insanlara iyiliği ve kötülüğü tanınmasını sağlayacak duyular verdiğini tartışmasız bir şekilde kabul etmekle beraber, ilhamın dinî konularda genel geçer bir bilgi kaynağı olduğu fikrine katılmamışlardır. Bununla beraber İmâm Gazzâlî ve Şevkânî gibi bazı âlimlerde, kötülüklerden arınmış insanlara gelen ilhamın geçerli bir bilgi olabileceğine dair bir meyil bulunduğunu söylemek mümkündür. Buna karşın genel anlamda kelâm âlimleri ilhâmın dinde genel geçer bir bilgi kaynağı olmayacağına dair birçok sebep ileri sürmüşlerdir.⁸⁴ Ehl-i hâdis’ten İbn Kuteybe ve el-Ferrâ gibi önde gelen âlimlerine göre ilham Kur’ân’a göre peygamber olmayan şahıslar için mümkündür. Ancak bu durum onlara has bir durum olup genelleştirilemez.⁸⁵ İbn Fûrek, Cûveynî, Bâkîllânî, İmâm Eş’arî gibi kelâm bilginlerine göre ilham bir bilgi kaynağı olamaz. Fahrüddîn er-Râzî’ye göre, ilhamî bilgiler nesnel bilgiler olmadığından objektif bilgiler değillerdir. Bu nedenle ilhamî bilgiler kabulü kadar reddedilmesi de mümkün olabilen bilgilerdir. İlhamın makbûliyetine delil olarak sunulan ilhamla gayba ve gayb bilgisine vakıf olabilme durumu ise sadece velilere ait bir özellik olmayıp, benzer

⁸¹ Seyyid Bahâüddîn Haydar b. Alî b. Haydar el-Âmülî, *Camîü’l-Esrâr ve Menbau’l-Envâr*, nşr. Cevâd Tabâtabaî, Tahran: 1368, ss. 449-457.

⁸² Zebidî, a.g.e., C. 7, ss. 245-263.

⁸³ Harîs el-Muhâsibî, *er-Risâletü Müsterşidîn*, nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde, Halep: 1988, s. 100.

⁸⁴ Muhâsibî, a.g.e., s. 78; Ebû Nasr es-Serrâc, *el-Lûma’*, nşr. Abdülhalîm Mahmûd, Taha Abdükadir Server, Kahire, 1960, s. 170-171; Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, C. 7, s. 96; Gazzâlî, *el-Mükîz Mine’d-Dalâl*, Beyrut: 1988, s. 72; Şevkânî, *İrşâdü’l-Fuğûl*, Kahire: 1937, ss. 415-416.

⁸⁵ İbn-i Kuteybe, *Garîbü’l-Kur’ân*, nşr. Naim Zarzûr, Beyrut: 1988/1408, s. 97 vd.; Ebu Ya’lâ el-Ferrâ, *el-Mu’temed fi Usûlid-Dîn*, nşr. Vad’î Zeydân, Beyrut:1974, s. 170.

durumlara sihirbazlar, falcılar ve müneccimler arasında da rastlanılması mümkün olan bir durumdur.⁸⁶ Abdülkâhir el-Bağdâdî ilhamı bazı sanatsal alanlar için kabul etse de ilhamı dinde bir delil olarak kabul etmemiştir.⁸⁷ İmâm Mâtürîdî başta olmak üzere Pezdevî ve Ebü'l-Mu'în en-Nesefî gibi Mâtürîdî kelâmcılara göre dinî alanda ilham delil olamaz. Mâtürîdî'ye göre ilhâm iddia edildiği gibi geçerli ve tesirli bir bilgi kaynağı olsaydı, yaşanan fikri ayrışmalar nassın yorumu karşısında ilhamla sağlanacak birliktelik ile son bulabilirdi. Böylelikle mezheplerde ve hatta dinlerde bile ilham vesilesi ile birliktelik meydana gelebilirdi ki böyle bir şey maalesef mümkün olamamıştır.⁸⁸ Bununla beraber İmâm Mâtürîdî ferdî işlerde kişiye şeytanın vesvese, meleğin ise ilham verebileceğini kabul etmektedir.⁸⁹ Nesefî'ye göre nesnel bilgilerle kontrolü sağlanamayan başkasına aktarılamayan ilhamın dinî kaynaklar arasında gösterilmesi mümkün değildir. İlham bu manada kelâm âlimleri açısından ferdî bir tecrübe olmaktan başka bir şey olmamıştır. Bununla beraber dinde peygamber dışında hiç kimseye ilâhî bilgiyi alma, koruma ve aktarma garantisi verilmemiştir. İlham kapalı, ispatı imkânsız ve tamamen kişinin vicdanı ile sınırlı bir tecrübe olduğundan kelâmcılar ekseriyetle itikâdî konularda ilhama ihtiyatla yaklaşmışlardır. İlhamla elde edilen bilgi her ne kadar sahibi için bir değer ifade etse de bu durumun dinde ve başkalarında bağlayıcı olamayacağı özellikle ifade edilmiştir.⁹⁰ Mu 'tezili kelâmcı Kâdî Abdülcebbâr'a göre Kur'ân bizleri akıl ve duyular üzerinden tefekkür ve bilgiye davet ederken, aynı daveti ilhamî bilgiler için ise yapmamıştır. Bu durum bize ilhamın kesin bir bilgi kaynağı olamayacağını göstermektedir.⁹¹ Aynı tepkiyi Mu'tezili kelâmcılardan Câhız ve Hayyât'ta da görmek mümkündür.⁹² Mu'tezile genel olarak nazarın dışında alternatif bilgi yollarından biri olarak ileri sürülen ilhamı reddetmiştir.⁹³ İlhamın geçerli

⁸⁶ Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, C. 30, s. 169.

⁸⁷ Eş'ârî, *el-Makâlât*, s. 50; İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlât*, s. 280. Eserlerinde ilham konusuna değinmeyen Bakillânî bilgi kaynakları içerisinde ilhamı göstermemektedir. Bâkillânî, *Kitâbü't-Tevhîd*, ss. 34-39; Cüveynî, *eş-Şâmil fî Usûlid-Dîn*, ss. 13-33.

⁸⁸ Mâtürîdî *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 6.

⁸⁹ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 6; Nesefî, *Tabsiratü'l-Edille*, s. 22; Pezdevî, *Usûlu'd-Dîn*, ss. 9-10.

⁹⁰ Nesefî, *Tabsratu'l-Edille*, C. 1, ss. 22-23; Karadaş, *İslâm'ın İnanç Yapısı*, ss. 38-39.

⁹¹ en-Nâhl, 16/43; Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, C. 22, 313; Mu'tezile'nin akılcı tutumu arkasında yatan nedenlerden bir tanesi de görüşlerini savunurken ilhamı bir delil olarak gösteren Kerrâmiyye'ye karşı gösterdikleri tepki olduğu iddia edilir. Bk. İbrahim Agâh Çubukçu, "Mu'tezile ve Akıl Meselesi", Ankara, *AÜİFD*, C. XII, S. 12, (1964), s. 59.

⁹² Hayyât, *el-İntisâr*, s. 235.

⁹³ Orhan Şener Koloğlu, *Cübbâiler'in Kelâm Sistemi*, ss. 157, 168, 169.

olduğunu öne sürenlerin tavsiye ettikleri “akıl ve duyu verilerine güvenmemeleri ve hatta böyle bir çabayı terk etmeleri gerektiği” fikri ise kelâmcılar tarafından Kur’ân’ın insana sıklıkla tavsiye ettiği akıl ve sağlam duyularla bağdaştırılamamıştır.⁹⁴ İlham sahibi kimselerde peygamberlikte olduğu gibi mucize ile desteklenilip, sıdk ve ismet sıfatlarına mazhariyetleri söz konusu değildir. Bu nedenle kelâmcıların genel kanaatine göre ilham, bireysel bir tecrübeden ibarettir. Aynı zamanda ilhamla elde edilen bilgiler her zaman suiistimale açık olabilen bilgiler olmuşlardır. Bu bağlamda ilham, sadece meydana geldiği kimse için mânevî alanda dinî hükümlere ters olmamak şartı ile bidatlere yol vermeden helali haram, haramı helal kılmadan iyiliklere teşvik etme noktasında yol gösterme görevi ifa edebileceği kabul edilmiştir.⁹⁵ Kelâm âlimleri kısaca ilhamın dinde ve bir başkasında itikâdî anlamda bağlayıcı bir sonuç doğuramayacağını, ancak tamamen vesvese olarak da addetmenin mümkün olamayacağına dikkatleri çekmişlerdir.⁹⁶ Bu anlamda ilham bizim için dinde ve gayb âlemini bilmede bir yöntem olmamakla beraber ferdî tecrübelerle sınırlı olması hasebiyle kesinlik ifade etmekten uzak bir yöntemdir.

B. KEŞF

Keşf, Kelâm ilminde bilgi değeri araştırılan yöntemlerden bir tanesidir. Keşf (الكشف) “perdeyi veya örtüyü kaldırmak, kapalı olan bir şeyi açığa çıkarmak var olan fakat niteliği bilinmeyen şey hakkında bilgi edinmek” gibi anlamlarda kullanılmaktadır. İki kişi arasındaki perdenin kalkması veya bunların birbirine karşı açık hâle gelmesi durumuna ise mükâşefe denilmiştir.⁹⁷ Keşfin zikredildiği hadislerde “Allah ile yaratıklar arasında perdelerin bulunduğu, perdelerin kalkması hâlinde yaratıkların kül olacağı” şeklindeki rivayetlerde yine perde anlamında kullanıldığı görülmektedir.⁹⁸ Terim olarak

⁹⁴ Yusuf Şevki Yavuz, “İlhâm”, *DİA*, C. 22, ss. 98-99.

⁹⁵ Bekir Topaloğlu, Çelebi, a.g.e., s.149; Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm, *El-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâ ve'n-Nihâl*, Beyrut: 1986, C. 2, s. 271; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 6; Gâzzâlî, *İhya'ü Ulûmi'd-Dîn*, Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, t.y., C. 3, ss. 143-146; Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî eş-Şevkânî, *İrşâdü'l-Fuhûl*, nşr. Muhammed Said el-Bedrî, Beyrût: 1992, s. 416; Eş'arî, *Makâlât*, 1963, ss. 50-51; İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlât*, Beyrut: 1986, s. 17; Neseî, *Tabsiratü'l-Edille*, C. 1, ss. 34-37.

⁹⁶ Çelebi, “İnsanın Gaybla İlişkisi”, *Din Dilinde Gayb*, İstanbul: Kuramer, 2015, s. 270; Fazlurrahmân, *İslâm*, çev. Mehmet Aydın-Mehmet Dağ, İstanbul: 1981, s. 37.

⁹⁷ Fîrûzâbâdî, a.g.e., C. 3, s. 720.

⁹⁸ Müslim, “İmân”, 193; İbn Mace, “Mukaddime”, 13.

keşf, “Aklın veya duyuların yetersiz kaldığı ilâhîyat konularında doğrudan bilgi edinme yolu” diye tanımlanmıştır.⁹⁹ Keşf kelimesi hadislerde de benzer anlamlarda ölen kişi için âhiret hâllerini görmeye engel olan perdenin açılmasıyla gayb âlemine ait olan hâllerin görülmesi, manasında kullanıldığı görülmektedir.¹⁰⁰

Keşf, Kur’ân’da eziyet ve zarar veren şeyin kaldırılması manasında kullanılmıştır.¹⁰¹ Bu anlamda Allah için sıkıntıyı sona erdiren manasında el-Kâşif denilmiştir.¹⁰² Kur’ân’da âhirete intikal eden kişinin yüzünü örten perdenin artık kalkacağı belirtilmiş olup, keşf kelimesi burada “perdeyi kaldırma” anlamında mecaz olarak kullanılmış olduğu görülmektedir. Bunda maksadın insana dünyada iken melek, şeytan, cennet ve cehennem gibi artık gayb âlemine ait varlıkların hepsinin açıkça görünebileceği şeklinde tefsir edilmiştir.¹⁰³

Keşf yolu ile bilgi elde etme yolları âlimler arasında tartışılan konular arasında yerini almıştır. Sûfiler akla dayanarak Allah, Allah’ın sıfatları, Allah’ın isimleri ve fiilleri gibi konularda aklî ve mantıkî kıyaslara dayanarak fikir beyan etmenin dinî açıdan tutarlı olamayacağını savunmuşlardır. Onlara göre dinî ve ilâhî hakikatler, aklî istidlal ve kıyaslarla idrak edilemeyecek kadar ince ve gizlidir. Âlemlerin ötesinde yer alan hükümlere karşı ilâhî hakikati anlamak nazar ve akla uygun değildir. Bu nedenle sûfiler iç tecrübeye ve manevî müşâhedeye dayanan vasıtasız bilgiye, aklın yaptığı kıyas ve istidlale dayanan vasıtalı bilgilerden daha çok değer vermişlerdir.¹⁰⁴ Onlar nazarî değil, amelî ve tatbikî yöntemle ulaşılabilen kalp ile gayb âlemine ait hususların görülmesine engel teşkil eden perdelerin aradan kalkabileceğine inanmışlardır. Onlar, ancak bu yöntemle Allah ve gayb âlemine ilişkin kesin bilgilere ulaşılabilmenin mümkün olacağına kanaat etmişlerdir.¹⁰⁵ Sûfilere göre keşf bütün insanlara ve bütün zamanlara şamil olan bir yöntem değildir. Keşf; resul, nebî, velî, kutub ve abdal gibi kâmil insanlar zümresinde ancak zaman zaman meydana gelebilmektedir. Hz.

⁹⁹ Tehânevî, “Keşf”, *Keşşaf*, C. 2, s. 1366; Bekir Topaloğlu, İlyas Çelebi, a.g.e., ss. 184-185.

¹⁰⁰ Wensinck, “Keşf”, *el-Mu’cem*; Müslim, “İmân”, 193; İbn Mâce, “Mukaddime”, 13.

¹⁰¹ Nahl, 16/54; A’râf, 7/134; Neml, 27/62.

¹⁰² En’âm, 6/17; Yûnus, 10/107. Kur’ân’da kıyamet gününde hesap için toplanılan insanlara hitaben “... Artık gözünde perdeni kaldırdık, şimdi gözün keskindir.” denilmiştir. Burada Gayb âleminin önündeki perde artık kaldırılmıştır. Kâf, 50/22.

¹⁰³ Karaman vd., a.g.e., C. 5, ss. 109-111; Ateş, a.g.e., C. 5, s. 2511.

¹⁰⁴ Mevlânâ, *Mesnevi*, çev. Abdülbâki Gölpınarlı, İstanbul: 1974, C. 5, s. 617; C. 1, s. 568.

¹⁰⁵ İbnü’l-Arabî, *Futuhâtü’l-Mekkiyye*, Kahire: 1978, C. 3, 314; Gazzâlî, *el-Munkiz*, Beyrut: 1987, s.30.

Yakûb'un, Hz. Yûsûf'un kokusunu Mısır'da iken almasına rağmen, onu daha yakın mesafede bulunan Kenan kuyusunda iken fark edememesi, peygamberde dahi tecellinin her zaman meydana gelmediğinin ve keşfin her zaman oluşmadığının bir delilidir.¹⁰⁶ İbn Arabî keşf ile elde edilen bilgiye önem veren âlimlerdendir. Keşfin bir delil olduğuna inanan İbnü'l-Arabî'ye göre keşfin kaynakları vahiy ile aynıdır. Ancak yine de keşif, vahiy ile çatışırsa keşf vahye tâbi kılınır. Bu durumda keşfi terk etmek onun hatalı olmasından değil yorumunun hatalı olmasından kaynaklanmaktadır.¹⁰⁷

Keşfle ilgili olarak sûfiler ile beraber İsrâkîlik'de de keşfin bilgiye ulaşmada bir yöntem olarak kabul edildiği görülmektedir. İsrâkîliğin kurucusu olan Sühreverdî'ye (ö. 587/1191) göre gerçek bilgiye ve hakikate sadece kalp yolu ile ulaşılabilir. İnsan bedenini aç bırakarak ve az uyuyarak, ruhunu güçlendirip kutsal âleme doğru yol bulabilir. Böylece insan uyurken ve uyanırken bile birtakım sırlara kavuşabilir. Gaybî işler bu vesileyle ona açıklanabilir.¹⁰⁸ İnsanın gayb âlemi hakkında bilgi sahibi olabileceğini kabul eden İbn Haldûn'a göre de riyâzet ve gayret sayesinde akıl ve duyulara ihtiyaç duymadan, gaybı idrak edebilen bazı nefisler vardır. Keşf ve kerâmet yoluyla gâipten haber veren velîler ve sûfiler işte bunlardandır.¹⁰⁹ Gazzâlî gibi tasavvufa meyleden kelâmcılar keşif ve ilhamın delil olma özelliğini taşıdığını bu metotla elde edilen bilgilerin zarûrî ve kesin bilgilere tekabül ettiğini iddia etmişlerdir.¹¹⁰

Kelâm âlimleri sûfilerin bilgiyi elde etmenin gerçek yolu olarak gördükleri keşf ve ilhamı, hakikate ulaştırıcı kesin bir bilgi vasıtası olarak görmemişlerdir. Çünkü ilham herkes tarafından kullanılması ve kontrol edilmesi mümkün olan bir bilgi elde etme yöntemi değildir. Bununla beraber keşf ve ilham sahibi olan kişi hatadan korunmuş peygamberler gibi ismet sıfatına sahip bir kimse değildir.¹¹¹

Filozoflardan İbn Rüşd'ün keşf hususunda kelâm âlimleri ile aynı kanaati paylaştığı görülmektedir. İbn Rüşd'e göre keşfin mevcudiyeti kabul edilse bile bu metot bütün insanlar tarafından kabul edilebilen bir yöntem değildir. Eğer insanlar için keşf

¹⁰⁶ Ahmet Avni Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Şerhi*, çev. Mustafa Tahralı, Selçuk Eraydın, İstanbul: 1989, C. 2, s. 207.

¹⁰⁷ İbnü'l-Arabî, *el-Futuhâtü'l-Mekkiyye*, nşr. Osman Yahya İbrahim Medkur, Kahire: 1398, C. 3, s. 160.

¹⁰⁸ Şehâbeddîn Sühreverdî, *Nur Heykelleri*, çev. Saffet Yıldız, İstanbul: 1988, s. 32.

¹⁰⁹ İbn Haldûn, *Mukaddime*, C. 1, s. 411.

¹¹⁰ Gazzâlî, *İhya'ü Ulûmi'd-Dîn*, C. 3, s. 20.

¹¹¹ Ulvi Murat Kılavuz, Ahmet Saim Kılavuz, *Kelâma Giriş*, ss. 133-135.

tercih edilen bir yöntem olsaydı, nazar ve düşünme metodu bâtil olurdu. Hâlbuki Kur'ân baştan sona keşfe değil nazar ve istidlale teşvik etmektedir.¹¹²

Bu bilgileri bir bütün olarak değerlendirdiğimizde kelâm ilminde keşf bilgi için güvenilir bir metod olarak kabul edilmemiştir.¹¹³ Bununla beraber keşfin kişiye psikolojik ve onun etkisi ile zihnî bir açılım sağlaması mümkün görülmüştür. Velînin keşfi Kur'ân'ın ve dinin apaçık delillerine ters düşmeyecek şekilde doğru çıksa bile, bunun yine de sadece bir yorumdan ibaret kalacağı, hukukî ve ilmî açıdan bir bağlayıcılığının olamayacağı vurgulanılmıştır.¹¹⁴ Keşif, farklı ölçü ve değerlerle varlığı anlama teşebbüsü olarak değerlendirildiğinde insan düşüncesine dair bir zenginlik ve derinlik olarak kabul edilmiştir.¹¹⁵

C. KERÂMET

Kerametın bilgi değeri ve imkânı kelâm âlimleri arasında ele alınan bir konudur. Kerâmet (كرامة) sözlükte “cömert olmak, iyi, ahlaklı, asil ve değerli olmak” anlamlarında mastar, “iyilik ve cömertlik” anlamlarında isimdir.¹¹⁶ Kur'ân'da k-r-m (كرم) kökünden gelen “Kerîm” kelimesi Allah'ın sıfatı olarak “üstün ahlak sahibi, cömert ve övülen” manasında kullanılmıştır.¹¹⁷ Kerâmet, velînin peygamberlik iddiasında bulunmaksızın, Allah'ın lütfü ve yardımı ile ortaya çıkan olağanüstü olaylar anlamında kullanılmıştır.¹¹⁸ Kerâmete mazhar olan velîden kasıt, itaate devam eden, günahlardan kaçıp şehvet ve lezzetlerden yüz çevirmeye muktedir, derecesine göre Allah'ı ve sıfatlarını bilen mümin kişi demektir.¹¹⁹ Bu bağlamda özel anlamda dinine bağlı kimselere velî bu kimselerde görünen hârikulâde hâllerde kerâmet denilmiştir. Sıradan kimselerde görülen fevkalâde

¹¹² İbn Rüşd, *el-Keşfan Minhâci'l Edille*, Kahire: 1319, s. 35.

¹¹³ Bekir Topaloğlu, İlyas Çelebi, a.g.e., ss. 184-185.

¹¹⁴ Abdullah Kartal, “Tasavvufta Kutsiyet ve Velayet İnanç Etrafında Oluşan Tasavvurlar, “İslâm Düşünce ve Geleneğinde Kutsiyet Velayet Keramet”, ed. Yusuf Şevki Yavuz, İstanbul: Kuramer, 2017, s. 231.

¹¹⁵ İlyas Çelebi, *İslâm İnançında Gayb Problemi*, s. 173.

¹¹⁶ Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, “Kerâmet” md; Râzî, *Tefsir-i Kebîr*, İstanbul: 1891/1307, C. 5, s. 691.

¹¹⁷ Râğîb el-İsfehânî, *el-Müfredât*, Beyrût: Dâru'l-Kalem, h. 1412, s. 41.

¹¹⁸ Teftâzânî, *Şerhu'l-Mekâsîd*, İstanbul: 1305, C. 2, s. 203; Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, Kahire: 1306, s. 79.

¹¹⁹ Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâ'id*, İstanbul: 1972, s. 175.

hâller için maunet kelimesi kullanılmıştır.¹²⁰ Bu olağan üstü durum sapık ve inkârcılarda olursa istidrac olarak değerlendirilmiştir.¹²¹

Kerâmet ile ilgili yapılan rivayetlere baktığımızda kerametlerin maddî ve manevî olmak üzere iki şekilde sınıflandırıldığını görmekteyiz. Cansız varlıklar ve hayvanlarla konuşmak, nesnelere mâhiyetini değiştirmek, ölüleri diriltmek, insanların düşüncelerini okumak, gayba dair olayları önceden bilmek, uzak mesafeleri kısa sürede aşmak, gibi hârikulâde olaylar maddî kerâmetler olarak değerlendirilirken, günahlardan kaçınmak, ilâhî emirlere itaat ile başarıya ulaşmak, duaların kabul edilmesi ve bir kimseye sebepsiz bir şekilde ilim verilmesi gibi durumlar da manevî kerâmetler olarak değerlendirilmişlerdir.¹²² Bu durumda kerâmetle ilgili yapılan manevî tanımın Kur'ân mesajına daha uygun olacağı, ancak çok bilinen tanımın ise maddî tanım olduğunu görmek mümkündür.¹²³

Kelâm ilminde kerâmet, ilme kaynak olma ve varlığı açısından tartışılan meselelerden bir tanesi olmuştur. Kerâmetin gerçek olduğunu savunanlar Kur'ân'dan Ashâb-ı kehf'in mağarada uzun yıllar yaşamaları,¹²⁴ ilim sahibi kişinin Sebe melikesi Belkıs'ın tahtını uzak mesafeden kısa sürede getirmesi,¹²⁵ Hz. Meryem'in meleklerle konuşması ve yanında kışın yaz meyvelerinin bulunması,¹²⁶ Hz. Hızır'ın gayb âleminden haberler vermesi¹²⁷ ve Hz. Zülkarneyn'in fevkalâde hâller göstermesi¹²⁸

¹²⁰ Teftâzânî, *Şerhu'l-Mekâsîd*, İstanbul: 1277, C. 2, s. 150; Nesefî, *Bahrü'l-Kelâm*, thk. Muhammed Seyyid Bersege, Amman: Mektebetü Dâru'l-Feth, 2012, ss. 182-184.

¹²¹ İsmail Durmuş, "İstidrac", *DİA*, C. 23, s. 328.

¹²² Taceddin Abdülvehhab b. Ali es-Sübki, *Tabâkâtü's-Şafiyyeti'l-Kübra*, Beyrût: t.y., C. 2, ss. 323-340.

¹²³ İ. Hakkı Ünal "Kur'ân ve Sünnet Açısından Kutsiyet, Velâyet ve Kerâmet" *İslâm Düşünce ve Geleneğinde Kutsiyet Velayet Keramet*", ed. Yusuf Şevki Yavuz, İstanbul: Kuramer, 2017, ss. 47-48.

¹²⁴ Kehf, 18/16-19; Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, C. 15, ss. 142-143.

¹²⁵ Neml, 27/40. Kitap ilmine sahip olan kişi hakkında melek, insan, Hızır, Hz. Sülaymân'ın veziri Âsaf b. Berhiya ya da Hz. Sülaymân'ın bizzât kendisi olabileceği belirtilmiştir. Râzî'nin görüşüne göre bu kimse Hz. Süleymân'ın kendisidir. Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, C. 24, s. 198.

¹²⁶ Âl-i İmrân, 3/37. Bu olağanüstü hâli bazı âlimler Hz. Meryem'in bir kerameti olarak değerlendirirlerken bazı âlimlerde bu durumu Hz. İsa'nın veya Hz. Zekeriyâ'nın bir mucizesi olarak kabul etmişlerdir. Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, C. 6, ss. 30-31.

¹²⁷ Kehf, 18/78-82. Bu durum Hızır için özel bir vahye dayanmaktadır. Elmalılı, *Hak Dini Kur'ân Dili*, C. 5, s. 3272.

¹²⁸ Kehf, 18/83-98. Zülkarneyn, bazı âlimlere göre peygamberdir. Bk. Elmalılı, *Hak Dini Kur'ân Dili*, C. 5, s. 3284. Bazı âlimlere göre ise Zülkarneyn peygamber ya da ilham alan bir zât değildir. Ebu'l-Âlâ el-Mevdûdî, *Tefhîmü'l-Kur'ân*, İstanbul: İnsan Yayınları, 1996, C. 3, s. 177. Bazı âlimlere göre ise o hükümdar değil sâlih bir kul hikmetli, ilim sahibi bir mü'mindir. Bk. Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr*, C. 3, ss. 45-346. Zülkarneyn ayetler ışığında Allah tarafından desteklenilmiş iyilik sahibi bir kimsedir.

kerâmetin varlığına getirilen delillerdir. Hz. Peygamber'in hadislerinde ise Cüreyc isminde sâlih bir insanın beşikteki bir bebeği konuşurması,¹²⁹ mağarada mahsur kalan üç kişinin yaptıkları dualar ile bu durumdan olağanüstü bir şekilde kurtulmaları,¹³⁰ insan şekline bürünen Cebrâil'in bazı sahâbelere görünmesi,¹³¹ Hz. Ebû Bekr'in üç kişi için hazırladığı yemeğin bereketlenmesi,¹³² Üseyd b. Hudayr'ın gece Kur'ân okurken meleklerin kendisini dinlediklerini görmesi,¹³³ Üseyd b. Hudayr'ın bir gece Hz. Peygamber'in sohbetinden ayrılıp evlerine giderken bir ışığın önlerini aydınlatması,¹³⁴ Hanzala b. Ebî Amîr şehit düştüğünde melekler tarafından yıkanılması ve bundan dolayı "Gâsilü'l-melâike" şeklinde anılması¹³⁵ ve Hz. Ömer'in Medine'de Cuma hutbesi okurken Nihavent'de bulunan komutanı Sâriye'ye "Ey Sâriye! Dağa çekiliniz dağa!" şeklinde seslenmesi kerâmete delil olarak getirilmiştir.¹³⁶

Kerâmetin varlığı ve gerçekliği kelâm âlimleri tarafından tartışılmıştır. Ehl-i sünnet âlimlerine göre kerâmet, naklen sabit ve aklen ise caizdir. Velî kerâmet iddiasında bulunmaksızın inandığı peygamberinin nübüvvetini tasdik etmek şartı ile kerâmete mazhar olabilir. Kerâmetin mümkün olduğu "Kur'ân, sünnet ve icmâ-ı ümmet ile sabittir." denilmiştir.¹³⁷ Kerâmetle müminlerin imanı kökleşirken, önyargılı olmayan inkârcılarında hidâyetine vesile olması umulmuştur.¹³⁸ Kerâmete sahâbe ve sâlih kullar

¹²⁹ Buhârî, "Enbiyâ", 54; Müslim, "Birr", 8.

¹³⁰ Buhârî, "İcâre", 12; Müsned, C. 2, 116.

¹³¹ Buhârî, "İman", 37; Müslim, "Birr", 12.

¹³² Buhârî, "Edeb", 88.

¹³³ Buhârî, "Menâkıb", 25; Müslim, "Salâtü'l-Müsâfirîn", 242.

¹³⁴ Ahmed b. Hanbel, Müsned, C. 3, 139; Buhârî, "Salât", 79.

¹³⁵ Abdülmelik İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, nşr. Mustafa es-Sekka v.d, Kahire: yayınevi 1936, C. 2, s. 594.

¹³⁶ Aclûnî, *Keşfu'l-Hafâ*, Beyrut: 1988, C. 2, s. 380-381; Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, s. 380; Ebü'l-Hasan İzzeddin Ali b. Muhammed b. Abdülkerîm İbn Esîr, *Üsdü'l-Gâbe fî Ma'rifeti's-Sahâbe*, nşr. Muhammed İbrahim el-Benna v.d., Kahire: 1970-1973, C. 2, s. 306; Neseî, *Tabsiratü'l-Edille*, ss. 252-253.

¹³⁷ Gazzâlî, *el-İktisâd*, Kahire, Mektebetü'l-Cündî, t.y., s. 98; Bağdadî, *el-Fark Beyne'l Fırak* thk. Muhammed Osman el-Haş, Kahire: 1988, ss 296-297; Cüveynî, *el-İrşâd*, thk. Ahmet Abdurrahim es-Sayığ-Tevfik Ali Vehbe, Kahire: Mektebetü's-Sikafetü'-Dînîye, 2009, ss. 252-255; Sâbûnî, *el-Bidâye*, ss. 55-55; Neseî, *Kitâbü't-Temhîd li Kavâidi't-Tevhîd, Tevhidin Esasları*, thk. Cibullah Hasan Ahmed, Kahire: Dâru't-Tibâati'l-Muhammediyye, 1986, s. 252; Neseî, *Tabsiratü'l-Edille*, C. 1, s. 107.

¹³⁸ İbn Teymiyye, *Mecmû'u Fetâvâ*, C. 11, ss. 320-321.

ile ilgili tabâkât kitaplarında olağanüstü olaylarla yer verilmesi kerâmetin inkâr edilemez olduğunu ortaya koymaktadır.¹³⁹

Ehl-i sünnet içerisinde İmâm-ı Azâm'ın “Evliyânın kerâmeti haktır.” kanaati Hanefî fakihler ve Mâtürîdî âlimler tarafından da paylaşılmıştır.¹⁴⁰ Ebû Hanîfe'nin kerametle ilgili bu görüşüne Eş'arî'nin de “Allah'ın kullarından sâlih olan kimselerin eli ile bazı alâmetlerin/kerametlerin vuku etmesi caizdir.” demekle destek verdiği görülmektedir.¹⁴¹ İbn Teymiyye'ye göre kerâmet bir ihtiyacı karşılamak üzere zuhur eden bir hâldir. Kerâmetin ihtiyacı bulunan veya imanı zayıf olan bir kişiye verilmesi onun ihtiyacını gidermek ve imanını güçlendirmek içindir. Kerâmete ihtiyaç duymayan bir müminin velîlik derecesi kerâmete ihtiyaç duyan bir velîden daha üstündür. Sahâbeden çok tâbiînin arasında kerâmetlerin görünmesinin sebebi budur.¹⁴² Ulemadan Ebû İshâk el-İsferâyînî ve İbn Hazm gibi âlimler kerâmeti inkâr etmemekle beraber sınırlı tutmuşlardır. İbn Hazm'a göre velilerden kerâmetin zuhuru peygamber hayattayken söz konusu olduğundan bu durumda kerâmetin mucize ile karıştırılma ihtimali ortadan kalkar.¹⁴³ İsferâyînî'nin mucize ile karıştırılma ihtimalini ileri sürerek kerâmeti tereddütle karşıladığı nakledilir. Ancak bununla beraber ona göre velilerin

¹³⁹ Âmidî, *Gâyetü'l-Merâm*, nşr. Hasan Mahmut Abdullatif, Kahire: 1391, ss. 334-335.

¹⁴⁰ Ebû Hanîfe, *el-Fıkhü'l-ekber* (İmâm-ı Azâm'ın Beş Eseri içinde, trc. Mustafa Öz), İstanbul: 1992, s. 74. İmâm'ı Azâm'ın *el-Fıkhü'l-Ekber* adlı eserinde yer alan ve Ehl-i sünnet âlimlerince kerâmet için sıkça kullanılan “Evliyanın kerâmeti haktır.” ibaresi Diyanet İslâm Ansiklopedisinde konuyla ilgili “Keramet” maddesini yazarı Süleyman Uludağ tarafından kaynak olarak kabul edildiği görülmektedir. Bununla beraber aynı konu hakkında makale yazan Yusuf Şevki Yavuz'a göre, bu kitabın içeriğinin tamamen İmâm-ı Azâm Ebû Hanîfe'ye ait olduğu tartışmalıdır. Ona göre Ebû Hanîfe hakkında araştırma yapan âlimler arasında bu esere eklemeler olduğu ve eserin ona aidiyeti hususunda şüphelerin yaşandığıdır. Bu nedenle İmâm-ı Azâm'ın keramet hakkındaki bu sözlerine şüphe ile bakılacağını ifade etmiştir. Buna kaynak olarak son dönemlerde batıda yapılan Ulrich Rudolph'a ait *al-Maturidi and the Development Of Sunni Theology in Samargand* adlı çalışmayı kaynak göstermiştir. Bununla beraber Zâhid el-Kevserî'nin yaptığı tetkik ve çağdaş araştırmaların neticesinde bu eserin Ebû Hanîfe'ye aidiyetine dair şüphelerin giderildiği görülmektedir. Bk. Zâhid el-Kevserî, *el-Âlim ve'l-Müteallim*, nşr. Mustafa Öz, s. 10; Ramazan Altıntaş, “Ebû Hanife'nin Kelâm Metodu ve el-Fıkhü'l-Ekber adlı eserine Yöneltilen Bazı İtirazlar”, *İslâmi Araştırmalar Dergisi*, C. 15 (2002), s. 1-2, ss. 185-205. Krş. Yusuf Şevki Yavuz, “Kerâmet”, *DİA*, 27, s. 268; Süleyman Uludağ, “Kerâmet”, *DİA*, 27, s. 266; Yusuf Şevki Yavuz, “Kutsiyet Velayet ve Keramet Kavramları” *İslâm Akâidinde Kutsiyet, Velayet ve Keramet İnancına İtikadi Mezheplerin Bakışı*, ed. Yusuf Şevki Yavuz, İstanbul: Kuramer, 2017, s. 117.

¹⁴¹ Eş'arî, *el-İbâne*, s. 63.

¹⁴² İbn Teymiyye, *el-Furkân beyne Evliyâi'r-Rahmân ve Evliyâi'ş-Şeytân*, Kahire: 1387, s. 77.

¹⁴³ Cüveynî, *el-İrşâd*, ss. 260-263; İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 423; İbn Hazm, *el-Fasl*, nşr. M. İbrâhim Nasr-Abdurrahmân Umeyrâ, Cidde: 1402/1982, C. 7, ss. 10-14.

dualarının kabul olunması gibi kerâmetleri de vardır.¹⁴⁴ Bazı âlimler velîye nispetle kerâmet adını alan olağanüstü olayları Hz. Peygamber'in vefatından sonra onun, devam eden hissî mucizeleri olarak değerlendirmişlerdir.¹⁴⁵

Mu'tezile, Râfiziler ve Cehmiyye kerâmete karşı çıkıp kerâmeti kabul etmemişlerdir.¹⁴⁶ Mu'tezilî âlimlerin peygamber mucizesi ile kerâmetin birbirlerine karıştırılma ihtimaline karşı kerâmeti inkâr ettikleri görülmektedir. Mu'tezilî âlimlerinden bazıları ise olaya farklı bir yaklaşım sergileyip "kerâmet sâlih kullar da görülen bir olay olsaydı en çok sahâbe ve tâbiîn de görülen bir özellik olurdu, ama bu iki nesilde de kerâmet gösterdiklerine dair elimizde mütevâtir haber yoktur." demişlerdir.¹⁴⁷

Kerâmeti kabul etmeyen âlimlerden biri olan Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, dinî naslarda velî olmak için hârikulâde olaylar göstermenin şart olmadığı, kerâmetlerin daha çok müritler tarafından uydurulduğu ve Müslümanları gerçek hayattan koparıp hayal dünyasına sevk eden bir olgu olduğunu söylemiştir.¹⁴⁸ Kerâmetin zaman zaman sihir, falcılık, kâhinlik ve münecimlik gibi şeylerle karıştırıldığını bu nedenle tabiat kanunlarına ve adetüllâha güvenin sarsıldığına bu durumun birçok bâtil inancın ve hurafenin yayılmasına sebep olduğunu toplumun ise bundan olumsuz etkilendiğine dikkatleri çekmiştir. Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî kerâmet olarak gösterilen bazı şeylerin şeytânın oyunu olduğunu, bunların bir kısmının saf insanlara olağanüstü olarak algılanmalarından kaynaklandığını, bazen da tesadüfen meydana gelen olayların kerâmet şeklinde anlaşıldığını, bazı kurnaz kişilerin birtakım sahtekârlıkları kerâmet olarak takdim edip halkı sömürdüklerini, dinî ve manevî duyguları buna alet ettiklerini ifade etmiştir.¹⁴⁹ Bize göre de baştan beri kerâmet konusunda ulemanın konuya ihtiyatlı yaklaşımlarının altında yatan temel sebep bu olmuştur.

¹⁴⁴ Ebü'l-Kâsım Abdülkerim el-Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, nşr. Abdülhâlîm Mahmûd-Mahmûd b. Şerîf, Kahire: 1972-1974, s. 660.

¹⁴⁵ Ebü Muhammed Afifüddîn Abdullâh b. Es'ad el-Yâfiî, *Neşrü'l-Mehâsini'l-Ğaliyye fî Fazlı Meşâyihî's-Sûfiyye Ashabi'l-Makâmâti'l-Âliyye*, nşr. İbrahim Atve İvaz, Kahire: 1961, ss. 8-33.

¹⁴⁶ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, C.1, ss. 84-85; Neseî, *Bahrü'l-Kelâm fî Akâidi Ehlî-İslâm*, thk. Veliyuddin Furfür, Şam: Mektebe Dâru'l-Furfür, 1995, ss. 197-199; Koloğlu, *Cübbâiler'in Kelâm Sistemi*, ss. 478-479.

¹⁴⁷ Kâdî Abdülcebâr, *Muğnî*, C. 27, ss. 217-218; Beyâzîzâde Ahmet Efendi, *İşârâtü'l-Merâm min Berâat-ı İmâm*, nşr. Yusuf Abdurrezzak, Kahire: 1368, s. 338.

¹⁴⁸ Ebu'l-Ferec İbn Cevzî, *Telbisü İblis*, nşr. M. Münir ed-Dımaşki, Kahire: 1368, ss. 385-386.

¹⁴⁹ İbnü'l-Cevzî, *Telbisü İblis*, s. 364-373.

Kerâmet inancı bugünde tarikat ehli ve halk arasında geniş ölçüde kabul edilen bir durum olmuştur. Mutasavvıflar, kerâmeti yaşadıkları manevî hayatla ilgili ilâhî bir lütuf olarak eserlerine alıp bunun imkânı ve aklî delilleri üzerinde fazla ayrıntıya girmemişlerdir. Bunun sebebi mucizeyi ispata yarayan delillerin kerâmeti de ispatladığına inanmaları olarak görülmektedir.¹⁵⁰

Ç. İSTİHÂRE

İnançlar ve kültürler değişse bile insanın gayb âlemine duyduğu merak ve haber alma isteği canlılığını hep koruyan bir konu olmuştur. Nitekim Cahiliyye Araplarına bakıldığında o dönemde de ezlâm oklarıyla gayb âleminden verilen kararlara önceden ulaşma çabasının mevcut olduğu görülmektedir.¹⁵¹ İslâmiyetin gelmesi ile şirk olan bu uygulama kaldırılmış bunun yerine dua niteliğinde olan istihâre getirilmiştir. İstihâre “hayır ve iyilik istemek, bir şey hakkında hayır talep etmek” anlamlarına gelmektedir.¹⁵² İnsanlar bazen kendileri için önemli olan bir karar verecekleri zaman dünya ve âhiretleri bakımında kendilerine daha hayırlı olanı öngöremediklerinden böyle bir yönetime müracaat etmek istemişlerdir. İstihâre yapanların, yapacakları tercih ile ilgili önceden Allah’tan yardım istemek amacıyla bu yönetime müracaat ettikleri görülmektedir.¹⁵³ İstihârede samimi olarak dua edildiğinde Allah’ın hayırlısını lütfedeceği ümit edilmiştir. Bu nedenle istihare yapılması doğru olup olmadığı hususunda, tereddüt edilen meselelerde halk arasında müracaat edilen bir yöntem olarak kabul görmüştür.¹⁵⁴ Sefere çıkan hükümdarların ve tartışmalı dinî fetvalarda âlimlerin istihâreyi doğruya ulaşmak için bir yöntem olarak kullandıklarını görmek mümkündür.¹⁵⁵

Şia kaynaklarında da aynı şekilde gelecekle ilgili gaybten ve gayb âleminden haber alma merakı örften kaynaklanan değişik istihâre şekillerin ortaya çıkmasına neden

¹⁵⁰ Râzî, *Tefsîr-i Kebîr*, C. 5, ss. 691-694.

¹⁵¹ A’râf, 7/188; Mâide, 5/3. Ebü’l-Fidâ’ İsmâîl b. Ömer el-Kureşî İbn Kesîr, *Tefsiru'l-Kur’âni'l-Azîm*, nşr. Muhammed İbrahim Bennâ v.d., Kahire 1971, C. 3, s. 21.

¹⁵² Ebu Muhammed Bedruddîn Mahmûd b. Ahmed el-Aynî, *Umdere’l-Kâri fi Şerhi'l-Buhârî*, C. 20, Kahire: 1972, s. 280.

¹⁵³ Buhârî, “Teheccüt”, 25; Tirmizî, Salât, 237.

¹⁵⁴ İlyas Çelebi, *Gayb Proplemi*, s. 157.

¹⁵⁵ Ebü Amr Takıyyuddîn Osman b. Salâhiddîn Abdurrahmân eş-Şehrezûri, *Fetâvâ ve Mesâilü İbni's-Salâh fi't-Tefsîr ve'l-Hadîs ve'l-Usûl ve'l-Fıkıh*, nşr. Abdulmu’ti Emin Kal’acî, Beyrût: 1986, C. 1, ss. 293, 396

olduğu görülmektedir. Örneğin, kapalı mushaf açıldığında sağ taraftaki ayetler iyiliği emreden rahmet ayetleri çıkarsa niyet edilen şeyin iyi, azap ayetleri çıkarsa niyet edilen şeyin hayırlı olmayacağına inanıldığı, Şîrâzî'nin dîvânı ve Mevlânâ'nın Mesnevî'sinin de bu maksatla kullanıldığı görülmektedir. Fâtiha süresi ile kadir sürelerini okuduktan sonra ele alınan tespihin niyete göre tek veya çift gelmesini hayırlı olup olmadığına yorumlamak, iki rekât namaz kılıp ardında yüz defa “Allah'ın rahmetiye hayırlısını istiyorum.” şeklinde dua yaptıktan sonra, yap veya yapma şeklinde üzerinde yazılar bulunan kâğıtlardan birini çekmek, yine istihâre amaçlı olarak yapılan yöntemlerden bir kaçı olarak görülmüştür.¹⁵⁶

Kur'ân ve Hadîsler ışığında gayb âlemi ile ilgili istihâre yöntemine başvurarak bilgi almak mümkün gözükmemektedir. İstihâre bir bilgi kaynağı değil daha çok Allah'a sığınıp ondan hayırlısını istemek için başvuru bir dua olarak gözükmektedir. Âdetlerde kullanıldığı şekilde istihâreyi bir bilgi aracına dönüştürmek onu fal okları gibi amacından saptırmak olur. Zira Kur'ân fal oklarıyla kura çekmeyi, bu yöntemle hayır ve bereket ummayı tamamıyla şeytan işi addedip reddetmiştir.¹⁵⁷ Hz. Peygamber ise istihâreyi bir nevi dua ile Allah'a sığınma şekline dönüştürerek onu fal oklarından ayırmıştır. Aksi takdirde istihâreye duadan başka bir anlam yüklemek, onu Arap Cahiliyesi'nde olduğu gibi gaybten yapılacak yönlendirmelere hasretmek olur. Böyle bir maksat ise Kur'ân'da ve sünnette yoktur. Bu nedenle istihâre âlimlerin uygulamasında Allah'tan hayır için istenilen sade bir duadan başka bir şey değildir.¹⁵⁸

D. RÜYA

Rüya bütün dinlerde ve kültürlerde kısaca insanın olduğu her yerde gerçekleşebilen bir olgudur. İnsanlar görülen rüyaları anlamlandırmak ve rüya ile gerçek hayat arasında bir bağ olup olmadığını hep merak etmişlerdir. Tüm insanlar için rüyanın kaynağı ve oluş şekli önemli bir soru olmuştur. Özellikle rüya yorumcuları rüyayı mevcut âlemin ötesinde yer alan gayb âleminin varlığı ile irtibatlandırarak epistemolojik anlamda anlaşılmaya çalışılan bir konu hâline getirmeye çalışmışlardır.

¹⁵⁶ Muhammed Bâkır el-Meclisî, *Miftâhu'l-Gayb fî Âdâbi'l-İstihâre ve Salâti'l-Leyl*, Beyrut: 1993, s. 63.

¹⁵⁷ A'râf, 7/188; Mâide, 5/3; İbrahim Paçacı, “Rüyânın Delil Değeri ve İstihâre”, *Dini Araştırmalar Dergisi*, C. 19, S. 48, (2016), s. 122.

¹⁵⁸ Salim Ögüt, “İstihâre”, *DİA*, C. 23, s. 333.

Bu anlamda bazı zamanlarda rüya gayb ve gayb âlemi ile ilgili bilgi edinmek için başvurulan yöntemlerden bir tanesi olmuştur.¹⁵⁹ Bu yöntemi benimseyenlere göre rüya iletişim potansiyeli olduğuna inanılan insanların marifeti ile Allah'tan haber alma esası üzerine kurulu bir bilgi kaynağı olarak görülmektedir.¹⁶⁰ Kelâm ilminde rüya peygamberler için vahiy yollarından olup, normal insanlar için de bir bilgi kaynağı olup olmayacağı, Cenâb-ı Hakk'ın ve Resulullâh'ın rüyada görülüp görülemeyeceği, rüyada yapılan uyarıların, verilen emirlerin bağlayıcılığı, Mi'râc'ın, uyanık hâlinde mi yoksa rüyada mı gerçekleştirildiği gibi noktalardan ele alınıp tartışıldığı görülmektedir.

Rüya gözle görmek anlamındaki “rü'yet (الرؤية)” mastarından alınmış bir isimdir. Rüya kelimesinin çoğulu “rüen (رؤي)” olarak gelmektedir. Rüya kavram olarak “uyku hâlinde görülen şey, görüntü ve düş” anlamında kullanılmıştır.¹⁶¹ Rüyaları, uykuda görülen sâdık ve rahmânî, kâzib ve şeytânî, birde nefsin hayalleri ile kuruntulardan oluşan nefsânî rüyalar olmak üzere üç şekilde değerlendirildiği görülmektedir.¹⁶² Allah ve melekten gelen rüyalar sâdika olarak değerlendirilirken, şeytan ve nefsin etkisi ile meydana gelen rüyalar ise kâzibe olarak değerlendirilmiştir. Hz. Peygamber'den nakledilen “Rüya Allah'tan, hulm ise şeytândandır.”¹⁶³ Hadisinde belirtilen hulm düş manasında daha çok asılsız rüya anlamında değerlendirildiği görülmektedir. Peygamber ve sâlih kimselerden sadır olan rüyaların açık rüyalar olduğu belirtilmiştir. Bunların dışında dinden sapmış günahkâr kimselerin gördükleri rüyaların çoğunlukla yalan, kâfirlerin rüyalarının da nerdeyse tamamına yakınının yalan olacağı belirtilmiştir.¹⁶⁴

Kur'ân'da haber verilen rüyalar Hz. İbrâhim, Hz. Yûsuf ve Hz. Peygamber'in rüyaları ile Mısır hükümdarının ve hapse attırdığı iki kişinin gördüğü rüyalarıdır.¹⁶⁵ Kur'ân'da Hz. Peygamber'e rüya yolu ile vahiy gönderildiği de haber verilmiştir.

¹⁵⁹ İbrahim Paçacı, “Rüyânın Delil Değeri ve İstihâre”, *Dini Araştırmalar*, ss. 103-105.

¹⁶⁰ Kur'ân'da Hz. İbrâhim'in rüyasında oğlu Hz. İsmâil'i kurban ettiğini gördüğü ve rüyanın hükmünü uygulamak için oğlu İsmâil'i kurban etmeye götürdüğü anlatılır. Sâffât, 37/100-113; Hidâyet Aydar, “Kur'an'da Rüyalar ve Rüyaların Hayata Yansımaları”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, S. 1, (2005), s. 39.

¹⁶¹ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, C. 14, s. 297; Âsım Efendi, *Kamus Tercümesi*, C. 3, s. 817.

¹⁶² İsmâüddîn Ahmed Efendi Taşkoprizâde, *Mevzûâtü'l-Ulûm (Miftâhu's-Saâde)*, çev. Kemâlettin Mehmet Efendi, İstanbul: 1313, C. 1, ss. 335-337.

¹⁶³ Buhârî, “Ta'bîr”, 3, 10, 14; Müslim, “Rü'ya”, 1-2.

¹⁶⁴ Ahmed b. Ali İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-Bârî bi-Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, Beyrut: Dâru'l-Marife, C. 12, s. 362.

¹⁶⁵ Yûsuf, 12/4, 43.

Kur'ân'da Bedir harbi ve Mekke'nin fethinden önce Hz. Peygamber'e rüya gösterildiği bildirilmiş, müfessirler bu rüyaları Bedir'in zaferi ile Mekke'nin ve Hayber'in fethi şeklinde yorumlamışlardır.¹⁶⁶

Hadislerde rüyanın bilgi açısından taşımış olduğu değere temas edilmiştir. Bilindiği üzere Hz. Peygamber'e ilk vahiy sâdık rüya şeklinde gelmiş ve altı ay müddetle bu şekilde devam etmiştir. Bir hadiste yirmi üç yıllık vahiy müddeti içinde altı aylık zaman dilimi kast edilerek “Sâdık rüya nübüvvetin kırk altıda biridir.”¹⁶⁷ denilmiştir. Başka bir hadiste ise rüyanın peygamberlikten bir cüz olduğu belirtilmiştir.¹⁶⁸ Başka bir hadiste de nübüvvet sona erse bile mübeşşirâtın devam edeceği haber verilmiştir.¹⁶⁹

Kelâmında rüyanın bilgi değerini ortaya koyarken diğer bilim dallarının da rüyaya bakış açıları konunun daha iyi değerlendirilmesi için önemlidir. Rüyanın delil olmasına sûfiler sıcak bakarlar, Şîa'ya göre ancak sâlih kimselerin rüyaları delildir. İmâmların rüyaları vahiy mâhiyetindedir.¹⁷⁰ Tasavvufun ileri gelen âlimlerinden İbn Arabî, İmâm Şa'ranî, İbn Hacer el-Haytemî ve Aclûni gibi düşünürler göre rüya hadisler için bile bir bilgi kaynağıdır.¹⁷¹ Rüya konusunun bilgi kaynağı olup olmayacağı kendisi ile amel edilip edilmeyeceği hususu öncelikle usûlcüler tarafından ele alınıp tartışılmıştır. Cessâs (ö. 370/981), İmâm Pezdevî (ö. 482/1089) ve Serahsî (ö. 483/1090) gibi usûlcülerin eserlerine bakıldığında rüyanın bilgiye ulaşma delileri arasında sayılmadığı görülmektedir.¹⁷² Şâtîbî (ö. 790/1388) rüya ile kesin amel edilmeyeceğini, dine açıkça aykırı olmamak şartı ile ancak iyi olan şeylerde bir anlam ifade edebileceğini söylemiştir.¹⁷³ Rüya din usûlünde delil olarak kabul edilmediği gibi ibadet, muamelât

¹⁶⁶ Yûsuf, 12/4, 36, 43, 45-49, 100; İsrâ, 17/60; Fetih, 48/27; İbn Kesîr, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-Azîm*, C. 6, 337; Kurtubî, *el-Câmiü'l-Ahkâm*, C. 16, s. 276; Taberî, *el-Câmi'u'l-Beyân*, C. 17, ss. 113-115.

¹⁶⁷ Buhârî, “Ta'bîr”, 5, Tirmizi, “Rü'ya”, 2-3; İbn Mâce, “Ta'bîr”, 1.

¹⁶⁸ Buhârî, “Ta'bîr”, 4.

¹⁶⁹ Buhârî, “Ta'bîr”, 6.

¹⁷⁰ Muhammed Bakır el-Meclisî, *Bihâru'l-Envâr*, Beyrut: 1404, C. 58, ss. 151.

¹⁷¹ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, Beyrut: 1999, C. 4, ss.187-188; Ebû Muhammed Abdulvehhab b. Ahmed el- Şa'rânî, *et-Tabâkâtü'l-Kübrâ*, Mısır, C. 1, ss. 88-90, 135; Şihâbuddîn Ahmed b. Muhammed b. Ali el-Heytemî, *el-Fetâvâ'l-Hadisiyye*, Dârul'l-Fikr: t.y. s. 212; Aclûni, *Keşfu'l-Hafâ*, Kahire: Mektebetü'l-Kudsî, 1351, C. 2, s. 262.

¹⁷² Ahmed b. Ali er-Râzî el-Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, Küveyt: Vezâratü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye,1985, C. 1, s.3; Fahrü'l-İslâm Ali b. Muhammed el-Pezdevî, *Kenzü'l-Vusûl ilâ Ma'rifeti'l-Usûl*, C. 3, s. 268.

¹⁷³ Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ el-Şâtîbî *el-İ'tisâm*, Riyad: t.y., C. 1, ss. 265-266.

muhakeme ve ceza hukukunda da delil olarak kabul edilmemiştir.¹⁷⁴ İmâm Şâfî'nin bildirdiğine göre, bir kimse rüyasında annesi ile ilişkiye girdiğini iddia ettiği birisini cezalandırması için Hz. Ali'ye götürmüştür. Hz. Ali'de bu adamın tutarsızlığını ona göstermek için o adamı güneşe dikip onun gölgesine vurmasını emretmiştir.¹⁷⁵

Rüyada hadîslerle ilgiliverilen bilgilerin değeri ve geçerliliği âlimlerce ele alınıp tartışılmıştır. Rüyada verilen bilginin bağlayıcılığına baktığımızda, İman Nevevî (ö. 544/1149) dinde sabit olan hiçbir şeyin rüyada alındığı iddia edilen hadîslerle değiştirilemeyeceğini beyan etmiştir. Çünkü âlimler gafil olmamayı, hadîsi muhafaza ederken hadîste noksanıyet meydana getirmemeyi şart koşmuşlardır. Uyuyan bir kimse için bunları söylemek zor olacağından böyle bir hadîs kabul edilemez demişlerdir.¹⁷⁶ Benzer kanaatleri Şevkânî'de de görmek mümkündür. Şevkânî'ye göre din Kur'an'da da belirtildiği gibi kemale ermiştir.¹⁷⁷ Hz. Peygamber'in vefatından sonra onun rüyada söyleyeceği herhangi bir sözün hüccet olabileceğine dair elimizde bir delil yoktur. Artık din konusunda hiçbir şeye ihtiyaç kalmamıştır.¹⁷⁸ Bu nedenle peygamberlerin rüyalarının vahiy olduğu, peygamber rüyasının bağlayıcı, diğer insanların rüyalarının ise bağlayıcı olamayacağı bildirilmiştir.¹⁷⁹ İbn Haldûn'un da belirttiği gibi müminin göreceği rüyalar kesretten kinaye olarak -her ne kadar nübüvvetin kırk üç, kırk beş, kırk altı veya yetmişte biri olarak rivayet edilse de- bunlar vahiy olarak kabul edilemezler.¹⁸⁰ Hadîste rivayet edildiği üzere Hz. Peygamber'in "Rüyada beni gören gerçekte beni görmüş gibidir. Çünkü şeytan, benim şeklime giremez."¹⁸¹ hadîsi ise rüya ile dini bir hüküm koyma manasında değerlendirilmemiştir. Vahiy ve teşrî kapısı kapandığı için, aynı şekilde rüyada görülen kimsenin Hz. Peygamber olması da rüyayı delil hâline getiremez. Bu şekilde Hz. Peygamber'den gelen emrin ve rivayetin delil kabul edilmeyeceği beyan edilmiştir. Uykuda hiç kimse mükellef olmadığı gibi uykuda alınan

¹⁷⁴ Şihâbuddîn Ahmed ibn Hcaer el-Heytemî *el-Fetâvâ'l-Fıkhiyyetü'l-Kübrâ*, Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2008, C. 4, s. 191.

¹⁷⁵ Muhammed b. İdrîs eş-Şâfî, *el-Ümm*, Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1410/1990, C. 8, s. 469.

¹⁷⁶ Ebû Zekerîyya Muhyiddîn Yahya b. Şeref, en-Nevevî, *el-Minhâc Şerhu Sahîhi Müslim ibni'l-Haccâc*, C. 1, 1929, s. 115.

¹⁷⁷ Mâide, 5/3.

¹⁷⁸ Muhammed b. Ali eş-Şevkânî, *İrşâdü'l-Fuhûl ilâ Tahkîki'l-Hakki min İlmi'l-Usûl*, Kahire: 1992, C. 2, s. 291.

¹⁷⁹ Sâffât, 37/105; Buhârî, "Ta'bîr", 26.

¹⁸⁰ İbn Haldûn, *el-Mukaddime*, Beyrut: 1989, s. 103.

¹⁸¹ Buhârî "Ta'bîr", 10; Müslim "Rü'ya", 10-11, Tirmizî, "Rü'yâ", 4.

bilgilerde delil olarak kabul edilmez. Ezanın sahâbeden Abdullah b. Zeyd ve Hz. Ömer'in gördüğü rüyalardan sonra meşru hâle gelmesinde “Ezanın ilanı önce rüya yolu ile gerçekleşmiş daha sonra vahiy ile tasdik edilmiştir.” denilmiştir.¹⁸² Ezanı meşru kılan sahâbenin rüyası değil, Hz. Peygamber'in takrîri, sünneti ve emri olmuştur.¹⁸³ Böylelikle rüya ile amel ve rüyanın bir bilgi vasıtası olarak ele alınmasına âlimlerin çoğunun katılmadıkları görülmektedir.

Rüya kaynaklı denilerek dinde hüküm vermek uygulanabilir sağlıklı bir yöntem olarak görülmemektedir. Rüyanın bilgi değeri sadece onu gören kişide akla ve nassa aykırı olmamak şartı ile mübah olan konularda oluşturabileceği kanaatten ibarettir. Nassa rağmen rüya üzerinde gerçekleşen bir metaforu ictihad derecesinde kesinlik noktasına taşımak ve dinde delil olarak göstermek bizce yanlış bir yöntemdir. Ku'rân'da ve Sünnet'te her ne kadar te'vîli doğru çıkan ve kendisiyle amel edilen rüyaların varlığından bahsedilse de, bu rüyaların muhatabı her defasında vahiy ile desteklenen ismet ve fetânet sıfatına mazhar (şeytanın tuzağından uzak) olan peygamberler olduğu görülmektedir.¹⁸⁴ Vahiy kapısı kapanıp din tamam olduktan sonra kaynağı belli olmayan rüyayı dinde ve i'tikâdda delil kabul etmek; din, akıl ve ilim ile bağdaşılabilir bir durum değildir. Rüya yöntemi ile dinde kaynak aramak, emin olan Hz. Cebrâil'den Hz. Peygamber'e tevâtür ile gelen dini, insanların insafına havale etmek olur. Bu durumun din adına ve din yararına kabul edilebilecek hiçbir tarafının olamayacağı gayet açıktır. Din tamam olup, rüyaların vahiy ile desteklenmeleri artık söz konusu olamayacağından, bunları delil olarak göstermek artık mümkün gözükmemektedir.¹⁸⁵

III. GEÇERLİLİĞİ OLMAYAN BAZI BİLGİ İDDİALARINA KELAM İLMİNİN BAKIŞI

A. MÂSUM İMÂM

Şîîlerin Ehl-i sünnet âlimlerinde ve diğer fırkalarda görülmeyen sadece Ehl-i beyt'e mahsus kılınan mâsum imâma ait bir ilim kaynağının varlığına inanmışlardır.

¹⁸² Mâide 5/3; İbn Mâce, “Ezan”, 1; Ebû Dâvûd, “Salât”, 28.

¹⁸³ Buhârî, “Ezan”, 1; Müslim, “Salât”, 1.

¹⁸⁴ Karadaş, “İsbât-ı Nübüvvet ve Peygamberlik ve Hz. Muhammed'in Peygamberliği Adlı Eser Üzerine”, *Hadis Tetkikleri Dergisi*, C.1, S.1, (2003), ss. 150-156.

¹⁸⁵ Karadaş, “Rüyanın Mâhiyeti Bilgi ve Hüküm Değeri”, *Ankara, Diyanet İlmî Dergi*, C. 53, S. 1, (2017), ss. 60-61

Şiîlere göre Hz. Peygamber diğer sahâbeye öğretmediği bazı özel bilgileri sadece Hz. Ali ve evladına miras olarak bırakmıştır. Hz. Peygamber'in "Ben ilmin şehriyim, Ali ise onun kapısıdır." rivayetini Şiîler bunun sadece zâhirî ilimleri değil, bir takım bâtinî ilimleri de kapsadığını iddia etmişlerdir. Onlara göre Rasûlullah Hz. Ali'ye biri ile bin kapı açılan bin kapı öğretmiştir. Cafer-i Sâdık 'a göre bu ilim, Hz. Peygamber'in Hz. Ali'ye *el-Câmi'* adında, içinde insanın ihtiyaç duyduğu ve her şeyin yazılı olduğu yetmiş arşın uzunluğunda verilen bir sahifedeki ilimdir. Bu ilim Hz. Fatıma'ya ait ve bugünkü mushafın üç katı büyüklüğünde olan ancak bugünkü mushafa tek kelimesi bile benzemeyen içinde Benî İsrâil âlimlerinin ilimlerinin yer aldığı bir deride (*cefir*) korunmuştur. Böylelikle geçmiş ve gelecekle ilgili bütün bilgiler Ehl-i beyt'e intikal etmiştir. Şiîlere göre Hz. Ali'ye öğretilen bu özel bilgiler on iki imama da intikal edilmiştir. Cafer-i Sâdık bu bilgileri tasnif etmiş ve yeni yöntemler geliştirilmiştir. Küleynî'ye (ö. 329/941) göre masum imamların yanında ölüm ve belaya dair her türlü ilim yer almaktadır. Cafer-i Sâdık'a Hz. Ali'nin gaybı bilip bilmediği sorulduğunda, "Hayır. O, ancak bir şeyi bilmek istediğinde Allah ona bildirirdi." demiştir.¹⁸⁶ Şiîlere göre masum imamlar toplumun ihtiyaç duyduğu her ilme vakıftırlar. Aynı zamanda onlar günah işlemekten korunmuşlardır. Cafer-i Sâdık insanların varlıklar hakkında elde ettiği bilgiye ulaşmada sadece aklın yeterli olmadığını bunun yanında his ve sezgininde yer alması gerektiğini savunmuştur.¹⁸⁷

Şia, Ku'rân'da "Şüphesiz bunda düşünüp görebilen (*mütevessimîn*) kimseler için ibretler vardır."¹⁸⁸ ayetinde geçen "mütevessimîn" kelimesi "müteferrisûn" şeklinde tefsir etmiştir. Bu firâset Âl-i Muhammed'e verilen bir özellik olarak görülmüştür. İmâm Ebû Cafer Muhammed Bâkır (ö. 117/735), bu ayet Hz. Ali'ye sorulduğunda onun şöyle cevap verdiğini rivayet etmiştir: "Rasûlullah mütevessim idi. Ondan sonra ben ve benim soyumdan gelen imamlar mütevessimdirler."¹⁸⁹ Allah, bu ilim yolu ile imamlara ilham eder. Rivayete göre bir adam bir konu hakkında İbn Ömer'e soru sorduğunda, İbn Ömer onu o dönemde daha çocuk olan Ebû Cafer'e yönlendirmiştir. Adam Ebû

¹⁸⁶ Küleynî, *el-Usûl mine'l-Kâfi*, nşr. Ali Ekber el-Gaffârî, Beyrut: 1401, C. 1, ss. 221, 263, 257.

¹⁸⁷ Cafer es-Sâdık, *Kitâbu't-Tevhîd*, İstanbul: Dersaadet, 1329, ss. 47, 78.

¹⁸⁸ el-Hicr, 15/75.

¹⁸⁹ Küleynî, a.g.e., C. 1, s. 270.

Cafer'den aldığı cevabı İbn Ömer'e aktarınca bunun karşısında İbn Ömer "Onlar ilhama mazhar olmuş kişilerdir." cevabını vermiştir.¹⁹⁰

Ehl-i sünnet âlimleri Şia'nın imâm ile peygamber arasında masumiyet ve lütüf üzerinden kurmaya çalıştıkları benzerliği reddetmişlerdir.¹⁹¹ Kelâm âlimlerine göre peygamberlerin rüyası ve ilhamları hak olmakla beraber Şia'nın ilham ve rüya ile imamlarına has kıldıkları bazı özel bilgileri bir bilgi kaynağı olarak kabul etmek söz konusu değildir.¹⁹² Şiîlerin bu iddiaları Hz. Peygamber'in vahyi herkese tebliğ ettiğini beyan eden Kur'ân ayetleri ile çeliştiğinden kabul edilmemiştir. Hz. Peygamber'den gelen vahye ve gayba ait bazı bilgilerin sadece Hz. Ali'ye verilmesi Ku'rân'ın evrenselliği açısından mümkün görülmemektedir. Aynı şekilde Peygamber torunları Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'in neslinden gelmek saygı değer olmakla beraber bunların hatasız ve günahsız olmalarını düşünmek Kur'ân açısından yeterli görülmemektedir.¹⁹³ Çünkü Kur'ân'a göre ismet sıfatı sadece peygamberlere has olup böyle bir lütuf hiçbir peygamberin anne, baba ve evlatları için zikredilmemiştir.¹⁹⁴ Bu bağlamda tüm âlemlere evrensel bir mesajla gelen İslâm dinini ve Kur'ân'ı sadece bir neslin anlayabildiği sınırlı ve bâtinî bilgilerden ibaret görmek, akıl, nakil ve İslâm dininin evrenselliği ile bağdaşmamaktadır. Bu nedenle Şiîlerin imâmet anlayışlarında yer alan ezoterik bilgiyi, İslâm'ın evrenselliği açısından bir bilgi kaynağı olarak kabul etmek mümkün değildir.

B. CEFR VE EBCED

Türkçe de telaffuzu yanlış olarak cifir diye kullanılan cefr ilmi gayba ve gayb âlemine ait bilgileri elde etmede başvurulan bir yöntem olarak karşımıza çıkmaktadır. Cefr, "sütten kesilmiş kuzu, sütten kesilip otlamaya çalışan dört aylık oğlak, etrafı örülmemiş geniş kuyu" manalarına gelmektedir.¹⁹⁵ Cefr, "gelecekte olacak olayları önceden öngörmeye yarayan bir tür gizli ilim" olarak tanımlanmıştır. Arap alfabesinden

¹⁹⁰ Fazl b. Şazân b. Halîl el-Ezdî, *el-İzâh*, nşr. Seyyid Celâleddîn el-Hüseyinî, Tahrân: t.y., s. 458.

¹⁹¹ Veysi Ünverdi, "İmâmiyye Şia'sı'nın İmâmet Anlayışının Eleştirisi," *Usul*, S. 32, (2019), s.104.

¹⁹² Teftâzâzî, *Şerhu'l-Akâ'id*, ss. 60-72. İmâmiyye Şiası'na göre Allah'ın peygamber göndermesi lütuf prensibi gereği vâcib olduğu gibi imâmın tayini de vâciptir. Ünverdi, "Eş'arî Kelâmında İmâme Nazariyesi": Cüveynî Örneği", *Usûl İslâm Araştırmaları*, C. 29, S. 29, (2011), ss. 43-44.

¹⁹³ Ünverdi, "Eş'arî Kelâm Geleneğinde İmâmet Anlayışı: Seyyid Şerîf Cürcânî Örneği", *Şarkiyat*, C. 10, S.4, (2018), ss. 1253-1254.

¹⁹⁴ Nisâ, 4/113; Sâd, 38/45-47; Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, C. 26, s. 217; Bekir Topaloğlu, İlyas Çelebi, a.g.e., s. 56.

¹⁹⁵ Tehânevî, "Cefr", md., *Keşşâfu Istilahâti'l-Fünûn*.

yirmi iki harfin kullanılması ile elde edilen cefre; cefr-i sağîr, yirmi sekiz harfin kullanılması ile elde edilen cefre ise cefr-i kebîr denilmiştir. Arap alfabesindeki yirmi sekiz harf ebcedteki sıraya göre ilk yedisi ateş, ikinci yedisi hava, üçüncüsü yedisi su ve dördüncü yedisi toprak karakterli olmak üzere dört gruba ayrılır. Harflerdeki tasarrufun sırrı oluşan tertipteki karaktere bağlanılır yahut harflere yine ebced sıralamasına göre sayısal değerler verilerek, harfler ve sayılar arasındaki münasebetler ile bunlara tekabül eden işaretlerden oluşan bir yol takip edilir.¹⁹⁶ Bu harflerin ve rakamların aralarındaki tevâfuk ve nispetler üzerinden olaylar ve gelecekle ilgili hükümler çıkarıldığına inanılır.¹⁹⁷

Şiîlere göre Hz. Peygamber Kur'ân'ın zâhirî yorumunu herkese öğretmekle beraber bâtinî yorumunu sadece Ehl-i beyt'e öğretmiştir. Hz. Peygamber, Hz. Ali'ye "ilim şehrinin kapısı" demekle ona birçok şeyi öğrettiğini ifade etmiştir.¹⁹⁸ Cafer-i Sâdık'tan yapılan rivayete göre Hz. Peygamber'den Hz. Ali'ye kalan ilmî miraslardan bir tanesi de cefr denilen içi nebî, vasî ve Benî İsrâil âlimlerinin ilmi ile dolu olan bir deridir.¹⁹⁹ Bazı kaynaklara göre Cafer-i Sâdık'a iki tane cefr nispet edilmektedir. Bunlardan birisi Hz. Peygamber'in savaş aletlerinin bulunduğu kırmızı deri torba (*el-cefrü'l-ahmer*), diğeri ise Zebûr, Tevrat, İncil ve Hz. İbrâhîm'e verilen suhuf ile helal ve haramlara dair bilgilerin yer aldığı beyaz (*el-cefrü'l-ebyez*) deri torbadır. Hz. Ali Kur'ân'ın bâtinî manalarını Hz. Peygamber'den öğrenmiş, insanların muhtaç oldukları bütün bilgileri *Cefr* ve *el-Câmi'* adlı iki eserde toplamıştır.²⁰⁰ Ehl-i beyt tarafından çok iyi bilinen bu ilmin başkalarından gizli tutulduğu iddia edilmiştir.²⁰¹

¹⁹⁶ İbnü'l-Arabî, *el-Fûhâtü'l Mekkiyye*, nşr. Osman Yahyâ, İbrâhîm Medkûr, Kahire: 1978, C. 3, ss. 197-204.

¹⁹⁷ İbn Haldûn, *Şifâu's-Sâil lit-Tehzîbi'l-Mesâil*, thk. Mehammet b. Tavât el-Tâncî, İstanbul: 1957, ss. 62-63; İsmail Yakıt, *Türk İslâm Kültüründe Ebced Hesabı ve Tarih Düşürme*, İstanbul: 2003, ss. 25, 66.

¹⁹⁸ Tirmizî, "Menâkıb", 73; Ebu'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-Kebîr*, thk. Hamdî b. Abdülmecîd es-Selefî, Kâhire: Mektebetü İbn Teymiyye, t.y., C. 21, s. 65; Sehâvî, Ebu'l-Ferec İbnü'l-Cevzî ve Zehebî gibi çok sayıda hadîs aliminin bu rivayeti uydurma kabul ettiğini belirtir. Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdirrahmân es-Sehâvî, *el-Mekâsîdü'l-Hasene ft Beyâni Kesîrin mine'l-Ehâdisi'l-Müştehire*, thk. M. Osman el-Huş, Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1985, s. 169.

¹⁹⁹ Ebû Ca'fer Muhammed b. Ya'kub b. İshâk el-Küleynî, *el-Usûl mine'l-Kâfi*, Beyrût, 1980, C. 1, ss. 239-241.

²⁰⁰ Muhammed Bâkır b. Muhammed Takî b. Maksûd Alî el-Meclisî, *Bihârü'l-Envârü'l Câmiâtü li-Dürri'l-Âhbâri'l Eimmeti'l Ahter*, Beyrût: 1983, C. 26, ss. 18-19.

²⁰¹ Tâşkoprîzâde, *Miftâhu's-saâde*, C. 2, s. 594.

Geleceğe dair bilgilerin Ehl-i beyt'e vasıtasız olmasızın vebî olarak verildiğini savunan Şîlere göre cefr, Rabbânî bir ilim ve nebevî bir hikmettir. Bazılarına göre ise cefr, harflerin taşıdıkları bâtinî manaları bilmek suretiyle kendisi ile gayb bilgisi elde edilebilen bir ilimdir. Cefr ilminin kullanım metotları için farklı görüşler ileri sürülmekle beraber genellikle harf ve adet terkibi üzere kurulu bir sistem olduğunu söylemek mümkündür. Şîlerce benimsenen cefr kültürü daha sonra geleceğe yönelik olayları haber veren bir ilim dalı olarak görülmeye başlanılmıştır. Cefrin bir bilim dalı olarak telakki edilmesine karşı İbn Haldûn, cefrin bir disiplin değil, ferdî bir kabiliyet olduğunu söylemiştir.²⁰²

İsmailîler tarafından Kuzey Afrika'da yayılan cefr ilminin daha sonra Kuzey Afrika'da Muvahhidler'in lideri İbn Tûmert'in (ö. 505/1111) etkisiyle Kuzey Afrika'da sûfilerce benimsenip yayıldığı görülmektedir. Cefr için daha sonra Muhyiddîn İbnü'l-Arabî harflerle varlıklar arasında sıkı bir ilişkinin bulduğuna dikkat çekerek, harflerin sırlarına vakıf olan birinin gelecekte meydana gelecek bütün olayları keşfedebileceğini savunmuştur. Cefr ile ilgili bilgiler, Ebü'l-Âzâim Muhammed Mâzî (ö.1328/1910) gibi isimlerle zamanımıza kadar ulaşmıştır.²⁰³ Ehl-i beyt'in elinde cefre dair bir kitabın bulunması, Hz. Ali veya Cafer-i Sâdık tarafından kerâmetle böyle bir eserin oluşturulması, İbn Haldûn ve benzeri gibi âlimlerce mümkün ise de buna dair elimizde hiçbir delil mevcut değildir. Hârûn b. Sa'îd el-İclî (ö. 119/737) tarafından cefr olarak elde dolaşan parçalara gelince onların Cafer-i Sâdık'tan nakledildiğine dair hiçbir delil yoktur. Ehl-i sünnet kaynaklarında Şîa'nın Cafer-i Sâdık'a nispet ettikleri cefr ilmi ile ilgili kesin bir nispetten bahsetmek mümkün görülmemektedir. İbn Teymiyye Şîa'nın Cafer-i Sâdık'a nispet ettikleri cefr ilminin bir uydurma ve yalan olduğunu beyan etmiştir.²⁰⁴ Ünlü bibliyografya âlimi İbnü'n-Nedîm gibi Sünnî âlimler eserlerinde Cafer-i Sâdık'a yer verdikleri hâlde onunla ilgili cefri konu alan herhangi bir eserden bahsetmemeleri dikkat çekicidir.²⁰⁵

²⁰² Ebû Zeyd Abdurrahmân b. Muhammed Veliyyüddîn İbn Haldûn, *Mukaddimetü İbn Haldûn*, nşr. Ali Abdülvâhîd Vâfî, Kahire: 1401, C. 2, ss. 823-828.

²⁰³ İbn Haldûn, *Mukaddime*, C. 2, s. 828.

²⁰⁴ İbn Teymiyye, *Mecmûu Fetâvâ*, Riyâd: 1941, C. 25, ss. 183-184.

²⁰⁵ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, Beyrût: 1978, s. 279.

Cefr ve ebced türü yöntemleri kelâm ilmi açısından bir bilgi kaynağı olarak değerlendirip bunlar üzerine gelecek ve gayb âlemiyle ilgili hükümler bina etmek mümkün görünmemektedir.²⁰⁶

C. ASTROLOJİ VE BURÇLAR

Burçların verilerine dayanarak gelecekle ilgili bilgi eldinme arayışı insanlık tarihi içerisinde merak edilen konulardan bir tanesi olmuştur. Burç, “iyi, güzel, saray ve kasır” gibi anlamlara gelmektedir. Ku’rân’da yıldızların kendilerine has menzillerinden bahsedilmektedir. Bu durum “yıldızların yörünge/burçları” şeklinde kullanılır.²⁰⁷ Gökteki burçlar; yükselmeleri, görünür olmaları, açığa çıkmaları nedeniyle bu adı almıştır. Kur’ân’da burçlarla dolu gökyüzüne yeminle başladığı için bir surenin ismine Burçlar Sûresi (*Bürûc*) denilmiştir.²⁰⁸ Aynı şekilde bir şehirdeki saraylar, kuleler ve kalelerin yüksek mevzileri de görünür olmalarından burç olarak adlandırılmışlardır.²⁰⁹ Gök cisimlerinin konumları ve hareketleri üzerinden yola çıkarak dünyadaki varlıklarla aralarında kurulan ilişkiyi ele aldığı iddia eden ilme astroloji denilmiştir. Astroloji yıldızların insanları ve yeryüzündeki olayları etkilediği inancına dayanan sözde bir ilimdir.²¹⁰ Bu ilmin Hz. Âdem’in bizzat Allah’tan aldığına ve Hz. Şît’in tecrübeleri ile bu ilmi geliştirdiğine inanılır. Yahudilerin, yıldız ve gezegenleri incelemek suretiyle gelecekte meydana gelebilecek iyi ve kötü olayları önceden tespit etme ve böylece gelecek yılın iyilik ve kötülüklerine karşı önceden tedbir alma çalışmaları içerisinde olmaları bize Astrolojinin çok geçmişlere dayandığını göstermektedir.²¹¹ Astrolojiyi astronomiden farklı kılan şey yıldızların hareket ve konumlarından hareketle bir işaret sistemi oluşturduğuna, bu sistem sayesinde şimdi, geçmiş ve gelecek ile ilgili bazı bilgiler elde edebilmenin mümkün olabileceğine inanılması olmuştur.²¹² Bu uygulama yıldız falı da denilen yıldızların hareketlerine dayanan yorum, anlam çıkarma ve bunun üzerine insanların geleceği ile ilgili bilgi verme, bir çeşit fal türü eylemi olarak

²⁰⁶ Teftazânî, *Şerhu'l-Akâidü'n-Neseftiyye*, ss. 60-72; Yusuf Kenan Atılğan, “Gaybi Bilgi”, *Günümüz Kelâm Proplemleri*, İstanbul: Klm Yayınları, 2018, s. 138.

²⁰⁷ Tehânevî, *Keşşâf*, C. 1, s. 320; Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 41.

²⁰⁸ *Bürûc*, 85/ 1.

²⁰⁹ Kürşad Demirci, “Burç”, *DİA*, C. 6, s. 421.

²¹⁰ Topaloğlu, Çelebi, a.g.e., s. 152.

²¹¹ M. Gaster, “Divination”, *ERE*, C. 4, s. 808.

²¹² Tevhîd Fehd, “İlm-i Ahkâm-ı Nucûm”, *DİA*, C. 22, s. 124.

gözükmektedir. Astrologlara göre gök cisimlerinin yeryüzündeki olayları etkilediği bu vesile ile onlara hayır ve şer özelliği kazandırdığı, insanların karakterlerinin şekillenmesi üzerinde etki yarattığına inanılmıştır.²¹³

Tarih boyunca gökyüzündeki bu burçlar, oğlak, koç, boğa, yengeç, balık, akreb ve aslan gibi bazı hayvan figürleri ile kova, yay, başak, ikizler ve terazi gibi sembollerle ifade edilmiştir. Astrologlara göre yerdeki işlerin gidişatı, zuhâl, güneş, ay, merih, utarit, müşteri ve zühreden oluşan yedi yıldız ile on iki burca bağlıdır. Bu burçlar yerdekilere etki etmektedir. Hayvan gibi bazı figürler ile sembolize edilen bu burçların insan hayatı üzerinde etkili olduğuna inanılmıştır.²¹⁴

İslâm âleminde yıldızlara duyulan ilgi zaman ve yön tayini noktasında olup günümüzdeki anlaşıldığı üzere bir falcılık misyonu yüklenilmediği görülmektedir. Ancak zamanla geleneksel halk inancında olduğu gibi astrolojinin de amacında bir sapma meydana geldiği astrolojinin tam bir hurafe ve bâtıl inanca alet edildiği görülmektedir.²¹⁵ İbn Teymiye ve İbn Kayyîm el-Cevziyye gibi âlimler Kur’ân ve Sünnet ekseninden Rasûlullah’ın yıldızların tesirini reddeden sözlerini esas alarak ilm-i nücûmla ilgilenmeyi ve yıldızların insan hayatları üzerinden tesir edebileceğine dair iddiaları reddetmişlerdir. Onlara göre Hz. Ali’ye nispet edilen ve yıldızların tesiri için delil getirilen kimselerin ileri sürmüş oldukları “Ay, akreb menziline iken yolculuğa çıkmayınız.” rivayeti uydurmadır.²¹⁶ Gazzâlî, Hz. Peygamber’in yıldızların ilâh şekline düşünülmesi ve insanların hayatına tesir edebileceklerine dair düşüncelerin önüne geçmek için ilm-i nücûm rivayetlerini nehy ettiğini ifade etmektedir.²¹⁷ Şevkânî gibi âlimler ilm-i nücûma teşvik eden rivayetleri sadece gök cisimlerinin gözetlenmesine dayanan müspet astronomi ilmi anlamında değerlendirmektedirler.²¹⁸

İnsanların kaderini tespit etmek ve geleceğini okumak dinimizce yasaklanmış bir özelliktir. Kur’ân tarafından şeytan işi birer pislik olarak nitelendirilen falcılığın bu

²¹³ Fuat Sezgin, “Astronomi”, *İslâmda Bilim ve Teknik*, Ankara: 2007, C. 2, s. 3.

²¹⁴ İbn Haldûn, *Mukaddime*, C. 1, s. 223; Annemaria Schimmel, *Dinler Tarihine Giriş*, der. Recep Kibar, İstanbul: Külliyyat Yayınevi, 2016, s. 239.

²¹⁵ İlhan Kutluer, “Burç”, *DİA*, C. 6, s. 423.

²¹⁶ Buhârî, “Küsûf”, 13; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, C. 1, 227; İbn Teymiyye, *Mecmuû Fetâvâ*, C. 35, s. 116; İbn Kayyîm el-Cevziyye, *Miftâhu Dâri’s-Saâde*, C. 2, s. 198.

²¹⁷ Gazzâlî, *İhyâ*, C. 1, ss. 49-52.

²¹⁸ Şevkânî, *Fethu’l-Kadîr*, C. 3, s. 126.

yönü ile astrologların iddiaları ile bir farkları görülmemektedir.²¹⁹ Burçlara dayanarak insanın geleceğine dair bir takım tespit ve yorumlarda bulunmak, gaipten haber vermek, gayba dair ve gayb âlemi ile ilgili bilgiler vermek mümkün görülmemektedir. Tarihte birçok müneccimin gelecekle ilgili vermiş oldukları bilgilerin yalan yanlış ve asılsız olduğu tecrübelerle defalarca sabit olmuştur.²²⁰ Oysa Kur'ân'da geleceği bilmek sadece Allah'a has olan bir özellik olarak zikredilmektedir.²²¹ Hz. Peygamber de falcı ve kâhinlere gitmeyi onların söylediklerini tasdik etmeyi Allah'ın kendisine vahiy ettiğini inkâr etmekle eşdeğer bir eylem olarak görmüştür.²²² Nitekim Hz. Peygamber “Ay ve güneş hiç kimsenin ölümü ve doğumu için tutulmaz.” buyurmuştur. Hadis-i kutsîde Allah Teâlâ “(Şu yıldız takımlarının sayesinde üzerimize yağmur yağdı) diyenler beni inkâr etmişler ve yıldızlara (yani tesirlerine) iman etmişlerdir.” şeklinde gök cisimlerinin tesirini bertaraf etmiştir.²²³ Kur'ân'a göre yer, gök ve burçlar, birbirini takip eden geceler ve gündüzler, yedi kat sema ve o semadayan kandillerin hepsi yüce Allah'ın yaratmış olduğu mahlûklardır. Bunlar Allah'ın ilim ve kudretinin delilleridir. Bunlarda düşünen insanlar için sadece Allah'ı bulacak deliller vardır.²²⁴ Bu ruhsuz varlıkların insanlara ve kaderlerine hükmetmesi aklen mümkün ve kabul edilebilir bir durum olarak görülmemektedir.

Kelâm âlimlerine göre ilim ya akıl ve gözlemlerle ya da doğru haber ile meydana gelmektedir. İnsanların kaderleri ile ilgili yüce Allah malûmâtını hiç kimseye paylaşmış değildir. Yüce Allah insanların yaratılışına kimseyi şahit tutmadığını, yıldızların, cinlerin ve şeytanların insanların kaderlerinde ve yaratılışlarında etkin bir rol oynamayacaklarını Kur'ân'da ifade etmiştir. Bu hususta gözlem yolu ile yıldızların, insanların kaderi üzerinde etkili olduklarına dair herhangi ilmî bir veriden bahsetmek mümkün değildir. Bununla beraber Hz. Peygamber'den de gökteki yıldız ve burçların,

²¹⁹ Mâide, 5/90. Fal okları (el-ezlâm) cahiliye döneminde Arap geleneğinde bir işin sonucunun iyi olup olmayacağını anlamak için çekilirdi. Bu inanışlar tevhîd inancı ile bağdaşmayan batıl inançlardır. İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, C. 3, s. 21.

²²⁰ Tarihte astrologların önceden verdikleri haberlerin çıkmadıklarına dair birçok örnek mevcuttur. Şâzân Belhî “İslâm milletinin hükmü ve ömrü h. 320'de nihayete erer.” demiştir. Ama bu sözün yalan ve asılsız olduğu ortaya çıkmıştır. Ebû Ma'sher (ö. 271/886) h. 150'den sonra İslâm ümmetinde birçok ihtilaf zuhur edecektir demiştir. Fakat bu da doğru çıkmamıştır. İbn Haldûn, *Mukaddime*, C. 1, s. 614.

²²¹ En'âm, 6/59; Neml, 27/65.

²²² Tirmizî, “Tahâret”, 102; İbn Mâce, “Tahâret”, 122.

²²³ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 2/109, Albânî, *Câmi'*, s. 1644.

²²⁴ Nâhl, 16/12; Hicr, 15/16; Câsiye, 45/13.

insanların kaderleri ve yaşamları üzerinde etkili olduklarına dair herhangi bir haber gelmemiştir. Aynı yıldıza bakan insanların içerisinde bazılarının astroloji adı altında farklı hükümler çıkarması gerçekte bağdaştırılabilir bir durum değildir. İnsanların yıldızlara karşı gözlemleri eşittir. Bu tartışılabilir durumu ifade etmek için “Astrolog doğruya götüremez, çünkü kendisi de hasta olur, kendi evinde eşinin ne yaptığından dahi habersizdir” denilmiştir.²²⁵ Astrolojiyi ve astrologların verilerini kelâm ilminde bir delil olarak kabul etmek mümkün olmamakla beraber bu durumun tevhid inancını zedeleyeceği âşikardır. Bu nedenle gayb âleminden ve geleceğe dair haber verme gibi Allah’tan başka hiç kimsenin bilemeyeceği bir husus hakkında bir kimsenin astroloji adı altında haber verdiğini iddia etmesi kabul edilebilir bir durum değildir.²²⁶

Ç. FAL

Fal geleceği şans ve kısmeti öğrenmek amacıyla el içi çizgisi gibi çeşitli şeylere bakarak anlam çıkarma, çeşitli tekniklerle gelecekte ve bilinmeyenden haber verme işi olarak gözükmektedir. Talih ve baht aramak gibi birtakım nedenlerden dolayı bazı nesnelere hareketle insanın karakteri ve geleceği ile ilgili yorum yapma ve tahminde bulunma şeklinde bütün esrarengiz faaliyetler fal olarak görülmektedir. Bu manada fal, uğur tutma, uğurlu şeyleri gösteren simge olarak anlaşılmaktadır. Fal uygulama da yöntemleri kullanmak suretiyle gelecekte ve bilinmeyenden haber verme, gizli şeylerin özelliklerini ortaya çıkarma eylemi olarak gözükmektedir. Fal başlangıçta hem uğurlu ve hem de uğursuz şeyler için kullanılırken daha sonraları sadece uğur istenen şeyler için kullanılmaya başlanıldığı görülmektedir. Kur’ân’da fal kelimesi geçmemekle beraber Câhiliye dönemi âdetlerinden olan şans okları (*ezlâm*) ile fal tutup kısmet arama eyleminden bahsedilmiştir.²²⁷ Falcılık genel anlamda iki şekilde ele alınmış olup iyimser beklentileri dile getirene *tefe’ül*, uğursuzlukları ifade edene kısmına ise *teşe’üm* denilmiştir. Hadiste, uğursuzluk için “tıyere” kelimesinin tercih edildiği görülmektedir.

²²⁵ Neseî, *Bahrü'l-Kelâm*, ss. 202-203.

²²⁶ Nitekim devletlerin ve medeniyetlerin tarihleri Astrologların yalan ve yanlış bilgileri ile sebep oldukları olaylarla doludur. Bu nedenle “Küllün münecimin kezzâb” denilmiştir. Daha geniş bilgi için bk. İbn Haldûn, *Mukaddime*, çev. Süleyman Uludağ, C. 2, ss. 959-962.

²²⁷ Mâide, 5/3, 90; İbn Kesîr, *Tefsirü'l-Kur’âni'l-Azîm*, C. 3, s. 21.

İbnü'l-Esir (ö. 630/1232) Hz. Peygamber'in "Tıyerenin en doğrusu faldır." ifadesini delil getirerek falı tıyerenin içinde değerlendirdiği görülmektedir.²²⁸

Eski devirlerden itibaren ilkel ve modern toplumlarda uygulana gelen falcılığın değişik adlarla anılan çeşitleri görülmektedir. Bunlar kum falı (*hattü'r-remil*), kuşların hareketlerine bakmak suretiyle sonuç çıkarma (*zecr*), kuşları uçurtmak suretiyle kehanetlerde bulunma (*iyâfe*), göğüs el ve benzeri organların seyirmesini uğurlu ve uğursuz addetmek (*ihtilâc*), çakıl taşları ile fal açma (*tark*), ayak izlerinden hareketle kişileri tanıma soy belirleme (*kıyâfe*) bunlardan bazılarıdır. Orta çağ batı dünyasında kristal küre ve iskambil kâğıdı gibi araçlar kullanılarak yapılan fallarda yine en çok bilinen fallar arasında gözükmektedir. Hz. Peygamber döneminde Câhiliye insanları kuşlarla, çakıl taşlarıyla, kum, nohut ve bakla gibi nesnelere fal baktıkları görülmektedir.²²⁹

Câhiliye Araplarında kâhinlere verilen üstün özellikler ve kötülüklerden korunmak için kâhinlere sığınma, İslâm dini açısından bir tür şirk olarak addedilmekte ve tevhid inancına aykırı olarak görülmektedir. Günümüzde gök cisimlerinin etkisine dayanan astroloji, harf ve sayıların etkisi inancına dayanan numeroloji ve el yazısını inceleyen grafoloji gibi fal çeşitleri sıkça başvurulan yöntemler olarak bilinmektedir.²³⁰ Kurşun dökme, zar atma, kitaba bakma ile el bakma da falın birkaç türü olarak karşımıza çıkmaktadır. Falcılıkta kehanette olduğu gibi cin, şeytan ve ölülerin ruhları ile iletişime geçip onlardan bilgi alma, ruhânî varlıklarla temas kurma bu varlıklardan bilgi alma şeklinde bir bilgi aktarımı gözükmemektedir. Fal daha çok insan karakteri ve gelecek ile ilgili iyimser yorumda bulunma şeklinde ortaya çıkmaktadır.

Kur'ân insanın geleceği bilme, kader değiştirme ve gaybî bilme gibi faaliyetleri denemeyi yasaklamıştır. İslâm'da fal baktırmak ve falcıya inanmak, Hz. Peygamber'e gönderileni inkâr etmekle eş sayılmıştır. Falcıya inananların namazlarının kabul edilmeyeceği ve cennete giremeyecekleri hadisler de vurgulanılmıştır.²³¹

²²⁸ İbn Mânzûr, "f-e-l" m.d, *Lisânü'l-Arab*; Buhârî, "Tıbb", 43; İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye*, C. 3, s. 406; İlyas Çelebi, *Gayb Proplemi*, ss. 45-52.

²²⁹ Ebû Dâvûd "Tıbb" md., 23.

²³⁰ Bekir Topaloğlu, İlyas Çelebi, a.g.e, ss. 87-88.

²³¹ Müslîm, "Selâm", 125; Ebû Dâvûd "Tıbb", 21; Heysemî, *Mecmeu'z-Zevâid*, C. 5, s.117.

Kelâm ilminde falı dinî bir kaynak hâline getirmek ve faldan medet ummak başta tevhi'd ilkesi olmak üzere İslâm dini ile çeliştiğinden reddedilmiştir. İstidlal yolu ile de anlaşılacağı üzere âlemlerde gelecekle ilgili Allah'tan başka gerçek bilgi sahibi hiçkimse yoktur. Bütün âlemlerde Allah'tan başka gerçek bir kudret söz konusu değildir.²³² Falın tesiri ve fal yolu ile bilgi elde etmek kelâm ilmi açısından mümkün olmayıp sakınılması gereken bir eylem olarak görülmektedir.²³³

D. KEHANET

Kâhin ve arrâfin vermiş oldukları bilgilerin durumu, kelâm ilminde merak edilen konulardan bir tanesi olmuştur. Gaybî meselelerin içyüzünü bildiğini iddia eden ve gelecekle ilgili olaylar hakkında haber veren kişiye kâhin denilmiştir. Kâhinin haber verdiği şeyler ise kehanet olarak değerlendirilmiştir.²³⁴ Kâhin, genel olarak arrâf kelimesinin eş anlamlısı olduğu düşünülse de Râgıb el-İsfahânî iki terim arasında ince bir ayırım yapmakta, kâhinin geçmiş olaylar hakkında bilgi verdiğini, arrâfin ise geleceğe ilişkin olaylardan haberler sunduğunu dile getirmiştir. Kâhin ve arrâfin ortak noktası ikisinin de bilinmeyen gayb haberleri hususunda bilgi sahibi olduklarına inanılmasıdır.²³⁵

Kâhinlerin riyazet yolu ile trans hâline geçtiğine, cin ve şeytan gibi ruhânî varlıklardan bilgi elde ettiklerine inanılmaktadır. Kehanet bu yönüyle faldan farklı gözükmektedir. İslâm öncesi Arap toplumunda kâhinler toplumsal hayatların düzenlenilmesinde önemli rol oynamaktaydılar. Arap Câhiliyesindeki inanışa göre kâhinler dünyanın idaresinde Tanrı'nın yardımcıları konumunda idiler. Bu nedenle mutluluğa erişmek kadar onların kötülüklerinden korunmakta yine onların sayesinde mümkün olacağına inanılmaktaydı.²³⁶ Câhiliye döneminde her kâhinin bir cini olduğuna, kâhinin o cinler vesilesiyle meleklerden bilgi çaldıklarına inanılırdı. Bu

²³² Taberânî, *Mu'cemu'l-Kebîr*, s. 13090; Ahmed bin Hanbel, *Müsned*, C. 2, s. 109, Albânî, *Câmi'*, s. 1644.

²³³ Müslîm, "Selâm", 125; İbn Mâce, "Tahâret", 122; Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâ'id*, ss. 60-72; Mustafa Varlı, *Bidat, Hurafe ve Batıl İnançlar*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2008, s. 362.

²³⁴ Cürçânî, *Ta'rifât*, s. 233; Taşköprizâde, *Mevzûâtü'l-Ulûm*, C. 1, ss. 364-365.

²³⁵ Râgıb İsfahânî, *el-Müfredât*, ss. 442-443.

²³⁶ Çelebi, "Kâhin", *DİA*, C. 24, s. 171.

nedenle kâhinler gayba ait ihtilafların çözümlenmesinde, rüyaların yorumlanmasında, hırsızlık ve adam öldürme suçlarında kendilerine müracaat edilen bir konumda idiler.²³⁷

Kur'ân'da iki ayette kâhinlik konusuna değinildiği görülmektedir. Bu iki ayette Arap Câhiliyesinde Hz. Peygamber'e yöneltilen kâhinlik iddiaları reddedilmekte,²³⁸ Kur'ân'ın, cin ve şeytanların müdahalesinden uzak, tamamen vahiy eseri olduğu vurgulanılmaktadır.²³⁹ Kur'ân'ın ayetlerinde peygamberlerin şeytanların şerrinden Allah'a sığındıkları,²⁴⁰ Kur'ân'ın cinlerin yardımı ile oluşan bir eser olmadığı,²⁴¹ bilgiye karşılık peygamberlerin kâhinlerde olduğu gibi halktan herhangi bir ücret talep etmedikleri görülmektedir.²⁴² Kur'ân'a göre vahyi bilginin kaynağı bizzat yüce Allah olup, bu bilgiye müdahale söz konusu değildir.²⁴³

Kâhinlerin cinlerle irtibatlı olduğuna inanılmıştır. Tarihi süreç içerisinde verdikleri bilgilerle ilgili kahinlerin doğru söz söyledikleri ve net bir mesaj verdikleri çok az rastlanılan bir durumdur.²⁴⁴ Kâhinlerin ve falcıların bugüne kadar isabetli gaybî bilgiler verdikleri görülmemiştir. Falcıların ve kâhinlerin yapmış oldukları beyanlar zamana dayanan, yaldızlı ve yuvarlak cümleler şeklindeki ifadelerden ibaret görülmektedir. Örneğin, tarih boyunca gelmiş geçmiş en büyük falcılardan kabul edilen Nostradamus'ta da (ö. 1566) durum farklı değildir. Yaşadığı süre içerisinde bine yakın kehanette bulunmuştur. Nostradamus bir kehanetinde "Bir gün bir imparator doğacak İtalya'nın yanında, imparator değil, kasap diyecekler." sözü Napolyon'a işaret olarak değerlendirilmiştir. Oysa tarih içerisinde her dönem her yerde zâlim krallar ve zâlim idareciler hiç eksik olmamıştır.²⁴⁵

²³⁷ Temel Yeşilyurt, *Çağdaş İnanç Proplemleri*, ss. 213-214.

²³⁸ et-Tûr, 52/29. Müşriklerin peygamberi deli ilan ederken diğer taraftan ince zeka gerektiren kahin ve şair olarak nitelendirmeleri akıl ve mantıkla izah edilebilecek bir durum değildir. Zemahşeri, *el-Keşşaf*, C. 4, ss. 35-36.

²³⁹ Hâkka, 69/42-43; Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, C. 30, ss. 449-450.

²⁴⁰ Fussilet, 41/36; Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, C. 24, s. 120.

²⁴¹ İsrâ, 17/88. Kur'ân, kaynak ve mühteva yönünde insan ve cin gibi her türlü varlığın müdahalesinden korunmuş bir kitaptır. Şüphesizlik, tutarlılık ve gerçeklik ölçüleri içerisinde Kur'ân'ın hak kitap oluşunun ispatı aynı zamanda onu tebliğ eden peygamberin ve içindeki gaybi bilgilerin doğruluğunun bir ispatıdır. Hayrettin Karaman vd., *Kur'ân Yolu*, C. 1, ss. 87-89.

²⁴² Şuarâ, 26/109. Peygamber getirmiş olduğu müjdelere karşı hiçbir ücret talep etmemiştir. Bk. Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, C. 25, ss. 25-26.

²⁴³ Bakara, 2/216; Kıyâmet, 75/19; Necm, 53/3; Rahmân, 55/2.

²⁴⁴ Hâkka, 69/42-43; En'âm, 6/112-113.

²⁴⁵ Jean Charles de Fontbrune, *Yarını Bilen Adam O, Nostradamus*, çev. Birsen sağnak, İstanbul: Milliyet Yayınları, 1982, s. 22.

Kur'ân'dan ve Hz. Peygamber'den sonra gayb âlemi ve gayba dair konular hakkında şeytanların ve cinlerin malûmat sahibi olmaları mümkün görünmemektedir.²⁴⁶ Kâhinlerin cin, yıldız ve remil yolu ile gayb âlemine dair verdikleri her türlü bilgiler reddedilmiştir. İmâm-ı Azâm Ebû Hanîfe, vahye dayanmaksızın insanların kalbinde olup bitenleri bildiğini iddia edenlerin büyük günah işlemiş olduklarını ve böylelikle cehennemi hak edeceklerini ifade etmişlerdir.²⁴⁷ Bu yüzden kehanet yolu ile gerçek ve doğru bilgi edinilmesi söz konusu değildir.²⁴⁸

E. SİHİR-BÜYÜ

Sihir bilgi, gelenek ve inanç boyutu merak edilen bir konudur. Sihir-kelâm ilmi açısından bilgi değeri ve inanca olan etkisi bağlamında ele alınmıştır. Arapçada sihir, “s-h-r (سحر)” kökünden türemiş olan bir kelimedir. Bir şeyi olduğundan başka göstermek aldatmak, gönlünü çelmek, ilgisini çekmek manalarında mastar; hile, aldatma, nedeniyle gizli iş anlamlarında ise isim olarak kullanılmıştır.²⁴⁹ Sihir bununla beraber “kabarmak, ölçüyü aşmak, yükselmek, kopmak ve terk etmek” gibi anlamlara da gelmektedir.²⁵⁰ Türkçede sihir karşılığında “büyü” de kullanılmıştır. Ancak büyüde daha çok ruhânî varlıkların yardımı söz konusu olmaktadır. Sihirde ise hokkabazlık, hile, el çabukluğu, ilizyon ve göz boyama gibi tekniklerin yer aldığı görülmektedir.²⁵¹ Sihir, tabiat kuvvetleri aracılığı ile insanlara birtakım etkilerin yapıldığına inanılan ilkel kuram ve olgulardır. Sihir ve büyü genel anlamda birtakım tekniklerle insanlarda yanıltmaya ve aldatmaya neden olan zararlı işlerdir.²⁵² İlkel dinlerin kaynağını sihrin

²⁴⁶ Cîn, 72/8-9; Muhammed b. Ali eş-Şevkânî, *İrşâdü'l-Fuhûl*, nşr. Ebû Mus'ab Muhammed Sa'd el-Bedrî, Beyrut: 1992, C. 7, ss. 352-353.

²⁴⁷ Beyâzîzâde Ahmed Efendi, *el-Usûlü'l-Münîfe li'l-İmâm Ebî Hanîfe*, İstanbul: 1416/1996, s. 86.

²⁴⁸ Teftazânî, *Şerhu'l-Akâid*, ss. 60-72; Ali Osman Ateş, *Cinler-Büyü*, İstanbul: 2011, s. 263; Çelebi, “Kâhin” *DİA*, C. 24, ss. 171-172.

²⁴⁹ İbn Fâris, *Mu'cemul Mekâyis*, C. 4, s. 41; İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 238-239; Cürcânî, *et-Ta'rifât*, s. 156.

²⁵⁰ Firûzabâbâdî, “s-h-r” md., *el-Kâmusu'l-Muhît*, 365; İbn Manzur, “s-h-r” md., *Lisânu'l-Arab*, s. 348.

²⁵¹ Râgıb el-İsfahânî, “s-h-r” md., *el-Müfredât*, s. 225-556; Âsım Efendi, “Sihir”, *Kamûs Tercemesi*; Teftazânî, *Şerhu'l-Makâsid*, C. 5, s. 79; Çelebi, “Sihir”, *DİA*, C. 27, s. 170.

²⁵² Çelebi, “Sihir”, a.g.m., s. 282.

oluşturduğu ve sihirbazın bir nevi “din koyucu” konumunda olduğu da iddia edilmiştir.²⁵³

Kur’ân’a göre Peygamberler sihir ile bir güç elde etmemişlerdir.²⁵⁴ Bununla berebar Kur’ân’da sihir isnad edilen Hârut ve Mârut’tan, Firavun’un sihirbazlarıyla mücadele eden Hz. Mûsâ’dan ve şerrinden Allah’a sığınılması gereken düğümlere üfleyenlerden bahsedilmektedir.²⁵⁵ Sihir, Kur’ân’ın nazil olduğu dönemde son derece yaygındı. Câhiliye toplumunda cincilik, kehanet, yıldızlara bakmak, küçük kareler çizip içlerine harfler yazmak ve büyü, yapılan gündelik işler kadar sıradan gözükmektedir. Bu inancın etkisi ile olacak ki müşrikler Hz. Peygambere mecnun, şair, kâhin ve büyücü demişlerdir.²⁵⁶ Câhiliye toplumunun Hz. Peygamber ve onun getirdiği dinin başarısını sihir olarak nitelendirmeleri, onlar arasında sihrin ne derecede yaygın olduğunu göstermektedir. Kur’ân’a baktığımızda sihir kelimesinin, başta son peygamber Hz. Muhammed olmak üzere ilâhî mesajları tebliğ edip mucize gösteren Allah’ın elçilerine, muhataplarının vahiylerinin sihir, kendilerinin ise sihirbaz olduklarını iddia etmeleri için kullanıldığı görülmektedir. Kur’ân’ın açıkça karşı çıkmasına rağmen Arapların Câhiliye döneminde Kur’ân’ı yine de bir sihir eseri olarak görmeleri aslında onların ne kadar çok sihre inanmış olduklarını göstermektedir.²⁵⁷

Hârut ve Mârut’un Kur’ân’da geçen kıssasında sihir üzerinde baya durulduğu görülmektedir. Kur’ân’da, bir kısım insanların Süleymân’ın saltanatı hakkında şeytanların uydurduklarına tâbi oldukları, Süleymân’ın kâfir olmadığı ancak buna inananların kâfir oldukları, insanlara Bâbil’de iki meleğe/melike Hârut ve Mârut’a indirileni (sihri) öğrettikleri haber verilmektedir. Bu ayetle ilgili yapılan değerlendirmelere baktığımızda bir kısım düşünürler bunların gerçekten indirilen iki melek olduklarını, Bâbil kuyusunda öğrettikleri şeyin ise küfre girmeleri karşısında sihir

²⁵³ Ömer Süleyman el-Eşkâr, *Âlemü’s-Sahir ve’s-Şa’veze*, Ammân: Dâru’n-Nefâis, 1997, ss. 27-28. Geniş bilgi için Bk. Kürşat Demirci, “İslâm Öncesi Dinlerde Büyü Meselesi”, *Tarihten Günümüze Tartışmalı İnanç Meseleleri*, İstanbul: İFAV Yayınları, 2016, ss. 156-161.

²⁵⁴ Hz. İsmâ’nın gösterdiği mucizeler sihir değildir. Âl-i İmrân, 3/110. Hz. Mûsâ’nın gösterdiği mucizeler sihir değildir. Tâhâ, 20/63. Hz. Süleymân sihir yapmamıştır ve kâfir de olmamıştır. Bakara, 2/102.

²⁵⁵ Bakara, 2/102; Sâd, 38/4; Yûnus, 10/76; En’âm, 6/7; Hicr, 15/15; Enbiyâ, 21/3; Zuhuf, 43/30; A’raf, 7/116-118; Felak, 113/1-5; Râzî, *Mefâtihu’l-Gayb*, C. 3, s. 204.

²⁵⁶ Süleyman Ateş, *Kur’ân-ı Kerîm ve Yüce Meali*, s. 261; Ali Osman Ateş, *Cinler ve Büyü*, İstanbul: Beyan Yayınları, 2003, s. 21.

²⁵⁷ Şu’arâ, 26/141, 153, 154.

olduğunu beyan etmişlerdir. Bazı âlimler ise Hârut ve Mârut'un iki melek değil iki melik olduğunu iddia etmişlerdir.²⁵⁸ Bazı âlimlere göre de ayette geçen “mâ”, nefyeden “mâ”dır. Buna göre ayette çıkan anlam “Bâbil’de Hârut ve Mârut adlı iki meleğe sihirden bir şey verilmediği ve meleklerle isnat edilen bu sihir hikâyesinin şeytanların uydurmuş oldukları bir hikâyeden başka bir şey değildir.”²⁵⁹ Ayetin nefiy “mâ”sı ile açıklanması daha güvenilir bir yol olarak görülmektedir. Zira mevsûle “mâ” sı ile ayete meal verildiğinde karşımıza; Allah’ın şer olarak nitelendirdiği büyüün iki melek tarafından öğretilmiş olması, meleklerin ve peygamberlerin kötülüklerden korunmuş olma fikrinin büyü ile zedelenmesi problemini ortaya çıkarmaktadır.²⁶⁰ Sihrin te’sirini kabul etmeyen âlimlere göre de her ne kadar ayette sihrin karı ile kocayı birbirinden ayırabilecek etkisinden söz edilmese bile, büyü için aynı eylem ve sonuçların herhangi bir kurala bağlı olmadığı ortadadır. Te’siri tartışılabilir Kur’ân’da yapılan işin bir büyü olduğu, büyüün ise küfür olarak nitelendirilmesi ve onun bâtil bir inanç oluştuğu belirtilmektedir.²⁶¹

Kelâm âlimleri sihrin bir gerçekliğinin olup olmadığı konusunda ihtilaf etmişlerdir. Başta Mu’tezilî olmak üzere bazı âlimler sihir ve büyüye herhangi bir gerçeklik affetmemekle beraber onun gözbağcılığı, yalan, aldatma ve hileden ibaret olduğunu iddia etmişlerdir. Onlara göre sihirbazların olağanüstü bir şeyler ortaya koyması bir şeyin aslını değiştirebilmesi ve diğer insanların yapmakta aciz kalabileceği bazı hârikulâde olayları sergilemesi mümkün değildir. Bunun ancak hiçbir hakikati olmayıp tamamen hile ve aldatmacadan ibarettir. Böylelikle Mu’tezilî âlimler sihrin hakikatini sihirbazların el çabukluğuna, el becerilerine ve insanları yanıltmaya yönelik yeteneklerine bağlamışlardır.²⁶² Bazı kelâmcılar ise Mu’tezile’nin aksine sihirle

²⁵⁸ Bakara, 2/102; Râzî, *Mefâtihu’l-Gayb*, C. 3, s. 202-204; Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, C. 1, ss. 190-192. Hasan el-Basrî’ye göre bunlar iki melek değil fasık olan iki adamdı. Çünkü melekler Allah’ın emrettiği işlere asi olmazlar demiştir. Taberî, *Câmi’u’l-Beyân*, C. 1, s. 459.

²⁵⁹ Taberî, *Câmi’u’l-Beyân*, C. 1, s. 452; Reşit Rızâ, *Tefsirü’l-Menâr*, Beyrût: ty. C. 1, s. 401; Râzî, *Mefâtihu’l-Gayb*, C. 3, s. 203; Kurtubî, *el-Câmi’*, Kahire: 1996, C. 2, s. 50.

²⁶⁰ Karadaş, *Hidâyet Rehberleri Peygamberler*, s. 185; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C. 1, s. 305; Râzî, *Mefâtihu’l-Gayb*, C. 1, ss. 633-634; Karadaş, “Büyü ve Din: İslami Nokta-i Nazardan Bir Değerlendirme”, *Usul, I, İslami Araştırmalar Dergisi*, C. 1, S. 1, (2004), s. 135, Âlûsî, *Rûhu’l-Me’ânî*, C. 1, s. 341.

²⁶¹ Bekir Topaloğlu, İlyas Çelebi, a.g.e., ss. 282-283.

²⁶² Teftazânî, *Şerhu’l-Makâsîd*, thk. Abdurrahmân Umeyre, Berut: 1989, C. 5, s. 80; Cüveynî, *el-İrşâd*, thk. Esâd Temîm, Beyrût: 1992, s. 271; Karadaş, *On Kısa Süre ile Son Peygamber*, Bursa: Emin Yayınları, 2008, s. 134.

insanlara zarar vermenin mümkün olduğunu, ancak Allah'ın izni olmadıkça şeytan ve sihirbazların kimseye hiçbir zarar veremeyeceklerini iddia etmişlerdir.²⁶³ Kelâm âlimlerinin çoğunluğu sihir ve büyüün dinimizce yasaklanmış olsa bile onun bir gerçekliğinin olduğunu kabul edip insanlar üzerinde etkili olabileceğini ifade etmişlerdir. Bazı kaynaklarımızda yer alan “Sihir haktır.” ifadesi onun dinimizce tasvip edildiğini değil ancak bir tesirinin bulunduğuna işaret etmek için yer verildiği anlaşılmaktadır.²⁶⁴ Bir kısım düşünürler sihirbazın gökyüzüne yükselip uçmasını, sihir ile eşyanın tabiatını değiştirebileceği ve insanı bir hayvana dönüştürmenin mümkün olduğunu iddia etmişlerdir. Sihirbazın bunları yapabilmelerini Allah'ın onlara bağışladığı güce bağlamışlardır. Sihrin mümkün oluşunu kerâmetin mümkün oluşuna kıyas etmişlerdir. Kerâmetin ortaya çıkması nasıl mümkünse sihirbazın bunu istemesi durumunda Allah'ın bunu da yaratmasını mümkün görmüşlerdir.²⁶⁵ Buna inanan müfessirler Felak sûrenin nüzûl sebebi olarak Yahudi Lebîd b. A'sam tarafından yapılan sihir olduğunu söylemişlerdir. Lebîd b. A'sam Hz. Peygamber için tarak ve ipler üzerine büyü yapmış ve onu Zervân kuyusunun taşının altına koymuştur. Hadiste Hz. Peygamber sihre uğrayınca, bunun kendisine gelen iki melek tarafından bildirildiğini haber vermiştir. Bunun üzerine Hz. Peygamber Hz. Ali'yi göndermiş -bir rivayette ise kendisi gitmiş- büyüü oradan çıkarmış insanlara zararı olmasın diye de kuyuyu kapattırıştır. Hz. Peygamber'in sihre uğradığı ile ilgili iddialarda bulunanlara göre Hz. Peygamber sihirden sonra yaptığı şeyi hatırlamayıp tekrar yapmış ya da yaptığı fiziksel aktiviteleri ağırlaştırmıştır. Hz. Peygamber, büyü çözüldükten sonra ancak şifa bulmuştur.²⁶⁶ Yine gelen rivayetlere göre Hz. Ömer'e de sihir yapılmış onun parmakları tutulmuştur.²⁶⁷ Ehl-i sünnet'ten Ebû Bekr el-Cessâs ve İbn Hazm gibi isimlerin de

²⁶³ Ebü'l-Berekât Neseî, *Medâriku't-Tenzîl*, İstanbul: 1995, C. 4, s. 386; Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, C. 5, s. 79.

²⁶⁴ Ebu'l-Berekât en Neseî, *el-Umde fi'l-Akâ'id*, thk. Temel Yeşilyurt, Malatya: 2000, s. 32.

²⁶⁵ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, C. 5, s. 79; Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 261.

²⁶⁶ Müslim, “Selâm”, 43; Buhârî, “Bed'ü'l-Halk”, 11; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, C. 6, 56. İtalyan Araştırmacı Leone Caetani (ö. 1869/1935) Diyarıbekri'nin Hamis adlı eserindeki “Peygamberin Hastalığı, Yahudilerin başlıklı yazısının 4. maddesine dayanarak Hz. Peygamber hakkında çok farklı iddialar gündeme getirmiştir. Şöyleki; Hz. Peygamberin yakalandığı farklı bir hastalığın örtbas edilmesi için bu büyü olayını sahâbenin uydurduğunu, takatten düşen ve hanımlarına yaklaşmayan Peygamber için endişelenen sahâbenin böyle bir çıkarım ile Yahudilere iftira ettiğini iddia etmiştir. Bk. Kenan Karagöz, *Büyücülük ve Hz. Muhammed'e Yapılan Büyü*, Ankara: Panama, 2013, s. 253.

²⁶⁷ Ahmet b. Hanbel, *Müsned*, C. 4, 367; Nesâî, “Tahrim”, 20. Eş'arî, *Makâlât*, thk. M. Muhyiddîn Abdülhamît, Beyrut, 1990, C. 2, s.129; Hz. Peygamber'e yapılan sihir rivayetleri ile ilgili yapılan

içinde bulunduğu karşıt görüşe göre sihrin hakikatının bulunmayıp sihrin bir hayal ve illüzyondan ibaret oluşudur. İbn Hazm'a göre sihir eskilere ait etkili bir ilimdir ancak unutulup gitmiştir.²⁶⁸

Sihir ve büyü işi ile uğraşan insanların itikâdî durumları ayrıca tartışılmıştır. Sihirin haram olduğu hususunda âlimler arasında ittifak vardır. Sihirle ilgili olarak mezhep imamları dâhil olmak üzere Ehl-i sünnet'in çoğunluğu sihrin mâhiyeti ile ilgili bir şey söylemeseler de sihri yapanların kâfir olacaklarını ifade etmişlerdir. Bazı âlimlere göre sihirle uğraşan insanların Küfre gireceği dile getirilmiş ve onların bundan vazgeçip tövbe etmeleri gerektiği belirtilmiştir. Sihirin, şeytan ve şeytan fitratlı insanlardan küfre girmeleri karşılığında öğrenilen bir şey olduğundan inkârâ götürücü davranışlar arasında sayılıp irtidat suçuna denk tutulduğu anlaşılmaktadır.²⁶⁹

Yaptığımız araştırmada da görüldüğü üzere geçmişte bazı topluluklarda sihrin çok yaygın olduğu ve yapılan büyülere bir te'sir atfedildiği görülmektedir. Büyücülerin birçok şeyi başaracakları şeklindeki inanışlar tevhîd dini İslâmıla bağdaşmamaktadır. Sihre ve büyüye yüklenen bu kontrolsüz gücün dine ve inanca zarar verdiği bir gerçektir. Bu nedenle sihrin tesiri ile değil varlığına olan sözde inanç ile toplumda yarattığı yanlış inançtan dolayı bazı düşünürler, büyüün hiçbir gerçekliğinin olmadığını ve bunun bir aldatmacadan ibaret olduğunu belirterek sihri tamamen reddettikleri görülmektedir. Sihirbaz ve büyücülere atfedilen bu değer ve olağanüstü güç, başta İslâm olmak üzere bozulmamış bütün semavi dinlerin ortak özelliği olan tevhîd inancı ile çeliştiği de ayrı bir gerçektir. Sihirde bir nevi Allah'ın irâde ve kudretine rağmen olağanüstü işler başaran insanların olduğu iddiası mevcuttur. Bize göre sihir, menfaat ve itibar üzerinde dönen telkine, göz bağcılığına ve cazibeye (dügümlere üfleyen kadınların telkini gibi) dayanan bir olgudur. Bu nedenle sihre dayanan faaliyetleri din ile bağdaştırmak kesinlikle mümkün değildir. Hz. Peygamber'e kâhin ve büyücü diyen topluluğa karşı iddia edilen sihrin tesirini yalanlayan Kur'âna rağmen sihrin kaynağı olarak melekleri (Hârut ve Mârut) göstermekte ciddi bir tezat

çalışmalarda büyü ile ilgili rivayetlerin sened ve metin açısından subûtu zannîlik ifade ettiğini bu sebeple ilgili rivayetlerle ilgili bir kesinlikten söz edilemeyeceği bildirilmiştir. Mustafa Ertürk, Hadis Literatürüne göre Sihir Meselesi, *Tarihten Günümüze Tartışmalı İnanç Meseleleri*, İstanbul: İFAV Yayınları, 2016, s. 176-177.

²⁶⁸ İbn Hazm, *el-Fasl*, Mısır: 1317, C. 5, s. 4.

²⁶⁹ Tehânevî, *Keşşâfu ıstîlâhâti'l-Fünûn*, Lubnan: 1996, C. 2, s. 345, 939; Âlûsî, *Râhu'l-Meânî*, C. 2, s. 33.

olarak görünmektedir.²⁷⁰ Kendisi ve tesiri hakkında reel bir bilgi olmayan Kur’ân’da metod olarak reddedilen sihri din ve bilim için kullanmak onunla gayb âlemine dair bilgiler vermek mümkün görülmemektedir. Kur’ân’ın işaret ettiği gibi bilgiden uzak, güçten ve cehaletten yana tavır alanlar Firavun ile beraber yanıltıcı sihir yöntemlerine değer verirken; sihri bilenler Firavun ve avanesine rağmen Hz. Mûsâ ile beraber haktan yana tavır alıp canlarını feda etmişlerdir. Zira onlar, Hz. Mûsâ’nın sihir yapmadığını bilmişlerdir. Bu nedenle yaptıkları sihirleri ellerinden altıp, sihre bir daha dönmemişlerdir.²⁷¹ Böylece sihirbazlar dine ve Peygambere karşı sihirlerinin bâtil ve tesirsiz kılındığını iyice öğrenmişlerdir. Bu anlamda Ehl-i sünnet âlimlerinin üzerinde birleştikleri bir konu olan Hz. Peygamber’e büyü yapıldığına ve onun sihirden etkilendiğine dair mütevâtir bilgilerden bahsetmek mümkün değildir. Bu bağlamda Hz. Peygamber’in ve vahyin korunmuşluğu ile ilgili elimizde bu kadar çok mütevâtir haber olmasına rağmen hâlen Hz. Peygamber için sihrin etkisinden bahsetmek sihirbazlara bir güç ve kudret, Hz. Peygambere sihrin tesirine girdiğini izafe etmek olur ki böyle bir şey hikmet ölçüsünde mümkün görünmemektedir. Kelâm âlimlerine göre Peygamberlere yapılan kâhin ve sihir isnatlarına karşı Peygamberlerin vermiş oldukları cevap “Bu ancak bana yapılan bir vahiydir.” sözünden başka bir şey olmamıştır. Bununla gayb âleminden haber veren vahyin ve onu taşıyan Peygamberin kâhinden ve sihirden farklı olduğu ortaya konulmuştur. Peygamberler ve melekler iddia olunduğu gibi sihir ve büyüye mazhar olan değil, bunlara düşman olan varlıklardır. Ehl-i sünnet âlimlerinin işaret ettikleri gibi sihir iddiaları ve olaylarının yaşanmışlığı insanlar için rivayet olursa bile, burada Allah’a rağmen gerçek bir tesirden bahsetmek mümkün görülmemektedir. Aksi takdirde sihir ve tılsım ile büyücülere bir tesir vermek olur ki bu durum tevhid inancına aykırı düşmektedir.²⁷² Bu durumda cinlerle veya ruhlarla irtibata geçip yapılan birtakım büyülerle gayb âleminden ve gaybtan haber vermek mümkün değildir. Bu nedenle iddia olunduğu üzere kâhin, arrâf ve büyücülerin gayb âlemine dair haberler üzerinden herhangi bir bilgi payesine ulaşmaları düşünülemez.

²⁷⁰ Karadaş, “Büyü ve Din” *Usûl*, C.1, S.1, (2004), s. 135.

²⁷¹ A’râf, 7/120.

²⁷² Çelebi, “Sihir: Bir Gelenek mi, Yoksa İnanç Problemi mi?” *Tarihten Günümüze Tartışılmalı İnanç Meseleleri*, s. 212. Bizim daha çok tesirine inandığımız sihir hadiste de işaret edildiği üzere insanda sözlerin bıraktığı baskı ve te’sirdir. Bk. Ebu Davud, Ebu Davud, Edeb, 95, (5011); Tirmizi, Edeb, 63, (2848)

IV. GAYB ÂLEMİNİ BİLME İMKÂNI

Gayb ve şehadet, madalyonun iki yüzü gibi her şeyde vardır. Belli olay ve varlıklarla sınırlı değildir. Bu bağlamda insan mekân ve zaman gibi ârizî nedenlerle veya haber noktasında malum olduğu hâlde yapısı gereği gayb olan varlıklarla karşı karşıyadır. İnsanlar kendileri için ulaşmak isteyip de bir türlü ulaşamadıkları, özlem ve ideal olarak gördükleri bu gayb âleminin konularını önemli gördükleri kimselerin elleri ile aralamak istemişlerdir.²⁷³ Bu nedenle Peygamberlere gayb ile ilgili birçok soruların sorulduğu görülmektedir.²⁷⁴ Bu bağlamda kelâm ilminin temel konularını oluşturan gayb âlemine dair mevzular aslında tüm insanlığın merak ettiği konular olmuştur. Kelâm ilminde yer alan gayb âlemine ait konuların bilinme imkânına baktığımızda bu konu bir bilgi ve varlık problemi olarak karşımıza çıkmaktadır.

Gayb âlemini bilmenin imkânı öncelikle gayb, âlem, bilgi, şehâdet ve varlık gibi keşişen kavramların alanları ve tanımları ile yakından ilgilidir. Bu kavramların Allah ile olan bağlamları konunun anlaşılması için ayrı bir öneme haizdir.

Gayb ile ilgili Kur'ân'da ve hâdislerde Allah için özellikle “*âlimü'l gaybi ve 'şşehâde*” ifadelerine yer verilmektedir.²⁷⁵ Bu terkipte şehâdet gaybın zıttı olarak kullanılırken, âlem kelimesine ise yer verilmemektedir. Buna karşılık ilâhî ilmin sirayet ettiği iki âlemden yani şehâdet ve gayb âleminde bahsedilmektedir. Kelâm ilminde Âlem Allah'ın dışında var olan bütün hâdis varlıklar anlamında kullanılmaktadır. Şehâdet ise “duyularla algılanan şey, tanıklık yapma manalarında” kullanılmaktadır. Bu durumda duyularla idrak edilebilen her şey şahâdet âlemi anlamına gelmektedir.²⁷⁶ Gayb âlemi ise duyu organlarının ötesinde yer alan gerçek veya ârizî nedenlerden duyu organları ile algılanmayan âlem olarak anlaşılmaktadır. Burada gayb “görülemez değil, görülmez olandır.”²⁷⁷

²⁷³ Karadaş, *İslâm Düşüncesinde Âhiret*, s. 30, 37, 61 vd.; İlyas Çelebi, *Gayb Problemi*, s. 93; Tefvik Yücedoğru, *Geçmişten Günümüze İlim ve Din Açısında Yaratılış*, ss. 75-79, vd.

²⁷⁴ Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, C. 12, s. 231; Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, C. 7, s. 155; Reşîr Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, C. 7, s. 425. Tirmizî, “Fiten”, 39, 135; Buhârî, “Talak”, 25; Müslîm, “Cuma”, 43.

²⁷⁵ Mü'minûn, 23/92; En'âm, 6/73; Tevbe, 9/94, 105; Secde, 32/6; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, C. 4, 264; Nesâî, “Sehv” 62.

²⁷⁶ İbn Manzûr, “alm”md., “şhd” md., *Lisânü'l-Arab*.

²⁷⁷ Elmalılı, *Hak Dini Kur'ân Dili*, C. 1, s. 174.

Gayb ile ilgili yapılan tanımlar onun varlık ve bilgi sınırlarını belirleme amacına yönelik yapılan tanımlar olarak gözükmektedir. Fahrüddîn er-Râzî ve Reşit Rızâ gibi âlimlere göre gayb “duyularla idrak edilemeyen”dir. Râğıb el-İsfahânî’ye göre gayb “duyularla idrâk edilemeyen ve akıl ile bilinmeyen”dir. Cürcânî’ye göre gayb akıl ve duyuların yanında bâtinî hislerle de binilmeyendir. Ferîd Vecdî’nin ise felsefedeki gayb tanıma yakın bir tanım yaptığı görülmektedir. Ona göre gayp “realitenin zıttı vücûdî, haricisi olmayan zihnî şey” demektir. Bütün bunlar neticesinde gayp ile ilgili gizliliği ve bilinmezliği aslî birer unsur olarak görenler için gayb, zâhirî ve bâtinî duyularla kavranamayan, insan duygularının ve bilgisi kapsam alanı dışında kalan varlık alanı biçiminde tanımlandığını söylemek mümkündür.²⁷⁸

Epistemolojik açıdan gayp âlemi bilgisini sadece Allah’ın bildiği ve Allah’ın insanlara bildirdiği şeklinde iki çeşit olarak bahsetmek mümkündür. İslâm literatüründe sadece Allah’ın bildiği gayba mutlak, Allah’ın insanlara bildirdiği gayba ise izâfî gayb denilmiştir. Mutlak gayb hadislerde *mugayyebât-ı hamse* beş gayb olarak zikredilmiştir. Kur’ân mutlak gaybı yalnızca Allah’ın kendisine tahsis etmiştir. Bu nedenle câhiliye insanının gayb ile ilgili fal, kehanet ve astroloji gibi yöntemler kullanarak elde ettikleri bilgiler Kur’ân tarafından reddedilmiştir. Kur’ân’a göre gaybî bilgiye ulaşmada vahiyden başka bir yöntem söz konusu değildir. Gaybın tanımını zaman, mekân ve şartlara göre ârizî vasıf olarak görenlere göre ise gayb “duyuların idrâk sınırlarını aşan mevcut veya henüz ma’dûm durumda olan varlık alanı” şeklinde görmek mümkündür. Bu anlamda Allah için gayb olan bir âlemden ve gaybtan bahsetmek mümkün değildir. Gayb âlemi ve gayb sadece insanlar, melekler ve cinler için geçerli olan bir kavram olarak görülmektedir. Kelâm ilminde izâfî gayb vahiy yoluyla ve Peygamberler vasıtasıyla Allah’ın dışında vahyin bildirdiği ve bundan melek, peygamber ve insanların da haberdar olduğu gaybtır. İzâfî gaybın bilgi alanı duyular ötesi âlemi kapsadığı gibi duyular âlemini de kapsayabilmektedir. Aslında bir kimse bir şey hakkında bir malûmât sahibi oluyorsa o kimse için o şey artık gayb olmaktan çıkmıştır. Kelâm ilmine göre gayb âlemini kapsayan bilgi insanlar, cinler ve melekler tarafından ancak vahiy ile bilinebilen ve akıl ile kabul edilebilen bir bilgidir. Allah için gaybî bir bilgiden söz etmek mümkün değildir nitekim onun ilmi her şeyi kuşatıcıdır. Allah için bütün âlemler

²⁷⁸ Râğıb el-İsfahânî, “ğayb”, *el-Müfredât*; Cürcânî, “ğayb”, *Tarîfât*; Reşit Rızâ, *Tefsîru’l-Menâr*, C. 7, s. 422; Râzî, *Mefâtihu’l-Gayb*, C. 2 s. 27-28; Çelebi, “Gayb”, *DİA*, C. 13, s. 407.

en küçük olan karıncadan, dalından düşen kuru yaprağa kadar bilinen bir bir şeydir. Kelâm ilminde felsefecilerin aksine Allah sadece tümeller değil tikellerden de haberdar olan varlıktır. Allah pozitif ilimlerin ve materyalist felsefecilerin aksine şehâdet ve gayb âlemlerini bütün yönleri ile yaratan ve kendinden başka yaratıcı olmayan ezelf tek varlıktır.²⁷⁹ Kadîm olanın varlık boyutu hâdis olan varlıkla tamamen farklıdır. Allah'ın ezelf ilminde yer alan geçmiş, gelecek ve şimdiki varlıklarla ilgili bilginin, duyularla sınırlı insanlar için vahiyden başka bir kaynağı yoktur. Akıl yolu ile kabul edilen ve vahiy ile bildirilen gayb âlemine dair hususlar insanların, meleklerin ve cinlerin istifadesine sunulmuştur. Geçmişte yaşanan bazı olaylar ile geleceğe dair gayb âleminde yer alan bilgileri, pozitif ilimlerin iddia ettikleri gibi salt akıl, deney ve tecrübe ile bilinmesi mümkün değildir. Bu bilgiler ancak vahiy yolu ile elde edilebilirler.²⁸⁰

Gayb âlemini bilmek bilginin sınırları ve yöntemi ile de yakından alakalı olan bir konudur. Bilginin tanımı yüzyıllardır İslâm düşünce tarihinde, felsefe ve kelâm ilmi tarafından tartışılan konuların başında yer almıştır. Kelâm ilminde bilginin birçok tanımı yapılmıştır.²⁸¹ Bilgi ile ilgili genel bir tanım yapılacak olursa “aklın ve duyuların mevzuna giren her şeyin tanınmasını sağlayan nitelik” olarak tanımlamak mümkündür.²⁸² Kelâm ilmini diğer disiplinlerden ayıran temel özelliği kadîm bilgi anlayışına da yer vermiş olmasıdır. Kadîm bilgi Allah'a ait olan bir bilgidir. Kadîm bilgi, tüm bilgileri kapsayan esas bilgidir. Şehâdet ve gayb âlemini de içine alan kadîm ve hâdis varlığa ait bütün bilgiler Allah'ın bilgisine dayanmaktadır. Örneğin, Allah dünyayı hiçbir şeyi örnek almadan ve kendi bilgisinden başka hiçbir bilgiye muhtaç olmadan *hârikun li'l-âde* (âdete muhalif) olarak ilk defa meydana getirmiştir. Allah'a ait olan bu yaratma bilgisi her bakımdan Allaha özgü bir bilgidir.²⁸³ Bu anlamda Allah'a ait olan kadîm bilgi fevkalâde bir bilgi iken insanlara ait olan hâdis bilgi sünettullah

²⁷⁹ Muhammed Caner Ilgaroğlu, “Allah'ın Cüz'ileri (Tikelleri) Bilmesi Meselesi”, *Manas Sosyal Araştırmalar Dergisi*, C. 8, S. 1, (2019), s. 943, 944; Fâtır, 35/ 38; Lokmân, 31/23, Kâf, 50/16.

²⁸⁰ Enver Bayram “Kur'âna' Göre Allah-Âlem Mümasebeti”, *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 2, S. 1, (2013), ss. 31-34-38.

²⁸¹ Tefvîk Yücedoğru, “Kelâmda Bilgi Proplemi”, *15-17 Eylül 2000 Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (Bildiriler)*, ss. 30-35.

²⁸² Teftazânî, *Şerhü'l-Akâid*, s. 6; Sâbûnî, *el-Bidâye*, Ankara: 1416/1995, s. 200.

²⁸³ Bakara, 2/117; En'âm, 6/101. Âlem Allah'ın zâtından değil Allah tarafından eşsiz-örneksiz olarak yoktan varedilmiştir. Bk. Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, C. 1, s. 368; Karadaş, *İslâm Düşüncesinde Âhiret*, s. 119. Allah'ın koymuş olduğu tabiat yasalarının varlığı ve ilk yasa koruyunun Allah olduğu Hristiyanlıkta da mevcuttur. Bu temel yasa İlahî dinleri savunan düşünürlerin de korumaya çalıştığı ortak bir değer niteliğindedir. Bk. Muhammet Tarakçı, “St. Thomas Aquinas ve İslâm”, *Marife*, C. 6, S.3, (2006), ss. 207-216.

sınırları içerisinde sebep ve sonuç ilişkisine bağlı işleyen bir bilgi olarak gözükmektedir.²⁸⁴ Bu anlamda pozitif bilimciler, akıllı ve tecrübesi ile beş duyu organı üzerinden dünyanın nasıl oluştuğuna şahitlik ederlerken, onun varlığa nasıl geldiğine dair bilgiler ise sadece Allah katında yer alan bilgiler içerisinde yer almaktadır. Bunun için olacak ki ünlü fizikçi Albert Einstein (ö. 1955) “Bir kum tanesinin sırrını çözse idik bütün varlığın sırrını çözebilirdik.” şeklinde Allah bilgisinin karşısında sınırlı kalan hâdis bilginin acziyet durumunu bir nevi itiraf etmiştir.²⁸⁵ Allah Kur’ân’da görünen ve görünmeyen yönleri ile bütün âlemlerin ve bunlara ait tüm bilgilerin sahibi olduğunu, “ol (*kün*)” demekle bunların meydana geldiğini haber vermiştir.²⁸⁶

Kelâm ilmine göre gayb âlemine dair konular hususunda objektif bilgi kaynakları dışında herhangi bir yöntem ile bilgi almak mümkün değildir. Gayb âlemini sadece duyu organları ve akıl ile kabul etmek mümkün ise de onu vahiyden başka bir bilgi kaynağı ile öğrenmek mümkün değildir.²⁸⁷ Şehâdet âlemini de içine alan varlık ve bilgi gibi konularda bile yüzlerce ihtilafın yaşanması, gayb âlemini vahiy olmadan anlamının imkânsızlığını bize göstermektedir.²⁸⁸ Gayb âlemi hakkında akıl ile istidlal yapmak mümkün ise de aslında bu istidlalî bilgide, bilginin oluşması için yeterli olmayan zannî bilgiden başka bir şey değildir. Her ne kadar “Duyularla idrak edilemeyen ve bilinmeyen gaybî bir bilgiye ancak âlemin delâlet etmesi ile ulaşılabilir” yaklaşımı kabul edilse de burada kastedilen gerçek mana değil mecâzî anlamdır. Bu nedenle âlemin, Allah’a delîl olması gerçek değil mecazî olarak yorumlanılmıştır.²⁸⁹ Bununla beraber usûl gereği kelâm ilminde inanç ve akâid ile ilgili konuların zan ile elde edilecek bilgiler üzerine bina edilemeyeceği bir gerçektir. Öte tarafta imana konu olan ve gayb tarafı bulunan Allah, melek ve yeniden diriliş gibi konuların zandan uzak bilgiye dayanan konular olması gerekmektedir. Bu anlamda gayb âleminin iman ile örtüşen konuları vahiyden uzak tamamen akılla oluşmuş zanna dayanan değil, vahye dayanan kesin bilgi ile oluşması gerekir. Bununla beraber Kelâm ilminde gayb âlemi ile ilgili konuları vahyi kabul etmeden sadece akıl ile kabul etmek akâid noktasında kabul

²⁸⁴ Kadîm ilim (Allah bilgisi) hâdis ilmi (insan bilgisi) kapsmalıdır. Bk. Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 12.

²⁸⁵ “Albert Einstein ile Sohbet” <http://www.meb.gov.tr>, s. 23, (25.01.2018).

²⁸⁶ A‘râf, 7/185; Müminûn, 23/88; İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, C. 7, s. 316.

²⁸⁷ İlyas Çelebi, *İslam İnançında Gayb Proplemi*, s. 90.

²⁸⁸ Necip Taylan, “Bilgi”, *DİA*, C. 6, ss. 157-161.

²⁸⁹ Zerkeşi, *Bahru'l-Muhît fî Usûlil-Fıkh*, C. 1, s. 26. İstikra ile şehâdet âlemine verilen hükmün gayb âlemine de aynen kıyas yapılarak verilmesi fasit bir istidlâldir. Âmidî, *Gâyetü'l-Merâm*, s. 46.

görülmemiştir. Vahye dayanmayan gayb âlemine dair konular hakkında söylenilen düşünceler için inanç boyutunda değerlendirilmemiştir. Bu anlamda kelâm ilmi için gayb âlemi bilgisi Kur'ân'ın işaret ettiği şekilde ancak Allah ve inanç bağlamı olan bilgilerden ibarettir. Burada var olan vahye rağmen sadece akla dayanan pozitifist bir Allah ve gayb âlemi inancından bahsetmemiz mümkün değildir. Burada şunu da belirtmek gerekir ki vahyin sübûtu her ne kadar katî olsa da delaleti için aynı şeyleri söylemek mümkün değildir. Bununla beraber gayb âlemine dair müteşâbihât tarzında yer alan haberleri şehâdet âlemine kıyas ederek kesin bilgilere ulaşmakta mümkün gözükmemektedir. Bu nedenle idrak alanı dışında kalan gayb âlemi için insanın kilit taşı gibi sırları çözmek için vahiy ışığında akli istidlâl ile sürekli çaba sarfetmesi gerekmektedir. Bu bağlamda kelâm ilminde vahyin bildirdiği konularda gayb âlemine ait varlıkları inkâr etmek küfür iken nassa bağlı olmak kaydı ile yapılan yorumlar makûl karşılanmıştır.²⁹⁰ Ayetlerde ve hâdislerde yeniden diriliş cennet ve cehennem gibi gayb âlemine ait varlıklar üzerinden yapılan tasvirlerdeki güçlükler bize bu gerçeği bildirmektedir. Bu anlamda gayb âlemine dair bilgi edinmenin yöntemi akıl zemininde vahye dayanan bilgiler olarak karşımıza çıkmaktadır.²⁹¹

Dini ve vahyi anlamada aklın yeri ve rolü kelâm ilminde oldukça önem arz etmektedir. Kelâm ilminde bilinmeyene ulaşma da aklın rolü, yöntemi ve hüküm koyma yetkisi tartışılmıştır. Çünkü gayb âlemi ile ilgili nakilde yer alan ifadelerin hakikî manada mı yoksa mecâzî olarak mı kullanılması gerektiğini akıl belirlemektedir.²⁹² Aklı kullanma noktasında Zâhirî, Eş'arî, Mâtürîdî ve Mu'tezilî gibi kelâm ekollerinin her biri oluşturmuş oldukları usullere göre kelâm problemleri için yorum yaptıkları görülmektedir. İmâm Mâtürîdî şehâdet âleminin ötesinde yer alan Allah'ın varlığını ispat ederken bunu akıl üzerinden istidlal ettiği görülmektedir. İmâm Mâtürîdî materyalistlerin ileri sürmüş oldukları yaratan ile yaratılan arasında bir benzerlik ve denkliğin olduğu yönündeki iddialara karşı yapmış olduğu çıkarım; "Duyulur âlemi duyular ötesi içinde delil teşkil eder, ancak her yönden muhtaç olan yaratılanlar ihtiyaçtan münezzehe olan bir yaratıcıya muhtaçtırlar." şeklinde yine akla

²⁹⁰ İrfan Abdülhamid, *İslâm'da İtikâdî Mezhepler ve Akâid Esasları*, ss. 203-208

²⁹¹ Beyhakî, *el-Esmâ ve'l-Sifât*, ss. 359-360; İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-Bârî*, nşr. M. Fuâd Abdülbâki, Muhibbuddin el-Hatîb, Beyrut: t.y., C. 12, s. 383.

²⁹² Hasan bin Abdülhamit Ebû Azbe, *el-Ravdatu'l Behiyye fî mâ Beyne'l-Eş'ariyye ve'l-Mâtürîdiyye*, thk. Ali Ferit Dehrûc, Beyrut: 1996, s. 37; İbn Teymiyye, *er-Resâil*, C. 4, ss. 65-69.

dayanan bir istidlal ile “âlemin kadîm olamayacağı” sonucuna varmıştır.²⁹³ Bununla beraber Kelâm bilginlerine göre Allah’ın varlığı ve birliği akılla anlaşılabilse de onun sıfatları ancak vahiy ile anlaşılabilir. Bu nedenle haberin kaynağı önem arz etmektedir. Kelâm ilminde haberin kaynağı vahiy olursa haberin doğruluğu kesin olarak kabul edilmiştir. Allah’ın yaratmış olduğu varlıklar, kadîm bilgilere göre var olduğundan onları salt insan aklıyla ölçmek ve anlamak oldukça zor görülmektedir. Kur’ân açısından insan aklı şehâdet âlemi üzerinden tefekküre çağırılsa bile gayb âlemine ait bilgiler sebepsiz bir şekilde Allah’ın kudret ve irâdesine bağlı ancak vahiy yolu ile bilinebilen varlıklar olarak görülmektedir. Hz. Âdem’in topraktan yaratılışı, Allah’ın meleklerle olan konuşması, şeytanın Allah’ın emrine karşı olan isyanı, cennet ve cehennem tasvirleri, kürsî, arş, kevser, terazi (amellerin karşılığı) ve ruh gibi varlıklar insanın aklıyla anlamakta zorlanmış olduğu gayb âlemine ait ve sadece vahye dayanan bilgilerdir. Kur’ân’da geçmiş milletler ile ilgili bildirilen haberler, Peygamberlere ait olan mucizeler, Allah’ın varlığı, konuşması, O’na ait olan sıfatlar, kıyamet alâmetleri ve gelecekle ilgili olan gaybî haberler yine aklın anlama da zorlanmış olduğu gayb âlemine ait bilgilerdir. Akıl bütün bunları ancak şehâdet âleminde görmüş oldukları varlıklara gayb âlemi için yapacağı istidlal yöntemi gibi yöntemlerle sadece kapı aralayabilmiştir.

Gayb âleminin ârizî veya gerçek nedenlerden gayb perdesine sarılı olması onu iman boyutuna taşıyan unsur olmuştur. Bu manada iki âlemi birbirinden ayıran temel etmen olarak görülen gayb perdesi insanları inanç noktasına taşıyan temel faktör olarak görülmektedir. Bu anlamda gayb iman ve küfür arasındaki sınırı çizen temel unsur olarak görülmektedir. Bu bağlamda iman için asıl olan şey bu perdenin kaldırılması değil, korunmasının daha uygun olabileceği görülmektedir. Kur’ân’ın geneline baktığımızda gayb perdesinin aşılacak bir perde değil, korunması gereken bir perde olduğu kanaatini görmek mümkündür.²⁹⁴ İnsanlar için gayb olan ilk insan Hz. Âdem’in yaratılışı, Peygamber kıssaları, Peygamberlere dair yaşanmış olan mucizeler, cennet ve cehennem, kıyamet alâmetleri gibi hususlar Kur’ân’ın bildirdiği gayb ve gayb âlemine dair bilgilerden bazılarıdır. Bu anlamda gayb âlemine dair konular duyu organları ile değil sadece vahiy ile bilinebilen bilgilerdir. Yapısı gereği gayb alanına ait bilgiler

²⁹³ Geniş bilgi için bkz. Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhîd*, s. 47-50.

²⁹⁴ Bakara, 2/210; Reşit Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, C. 2, s. 266; Nisâ, 4/153.

vahiy olmadan sadece hâdis bilgi kaynakları ile elde edilebilecek bilgiler değillerdir.²⁹⁵ Biliyoruz ki vahyî bilgiyi kabul etme, gayb âleminin unsurlarını İslâm hikmetine ve insan fitratına uygun yorumlamanın yöntemi hiç şüphesiz bozulmamış sağlam bir akıldan geçmektedir. İslâm tarihi boyunca nas lehine akıldan vazgeçme veya akıl, duyu organları ve vahiy arasında bir kısmını reddetme temayülüne girmek -Hârîcîlerle Hz. Ali arasında yaşanan Nahrevan (38/658) savaşı örneğinde olduğu gibi- Müslümanlar arasında onarılmaz hâdiselerin yaşanmasına ve insanî mirasın yok olmasına sebep olmuştur.²⁹⁶ Oysa insan inanırken bile onu vicdanından, iç dünyasından, ahlakî değerlerinden, aklından, sanat ve estetikten koparmak mümkün değildir. İnsanda inancın rasyonelliğinin yeniden sağlanması bir nevi ilim ve hikmetin kişide oluşturacağı inanca bağlıdır. Akıl ve vicdanla değil, baskı ile kabul edilen bir din ne kadar kötü bir hâle gelir ki Allah bile bu şekilde elde edilmiş olan bir dini inancı kabul etmemektedir.²⁹⁷ Bu anlamda gayb âlemine ait konular ele alınırken nasların yanında akıl verilerinin de kullanılması gerekmektedir. Bu bağlamda akla ve tefekküre dayanmayan iman, taklîde dayanan bir taassup girdabı olarak görülmektedir. Bu nedenle “Gayb âleminin sağlıklı bir şekilde anlaşılabilmesi için akıl rehberliğinde vahye müracaat edilmelidir. Burada kesin olan (vahiy veya haber-i rasûl) tevâtürdür. Vahyin anlaşılması ve yorumu ise akla dayanmaktadır.”²⁹⁸

Tasavvuf ve bazı müfessirler için gayb âlemine dair konularda değer atfedilen halvet ve riyazetle ulaşıldığına inanılan ilham, sezgi, rüya, keşf ve keramet gibi yöntemler bilgi için kaynak olarak kabul edilirken, bu durum kelâm ilmi için söz konusu değildir.²⁹⁹ Kelâm âlimlerine göre kişinin Allah’a ve gayb âlemine dair

²⁹⁵ Neseî, *Tabsiratü'l-Edille*, C. 1, s. 18; Tehânevî, *Keşşâfu Istilahâti'l-Fünûn*, C. 2, s. 939; Vecihi Sönmez, “İslâm Düşüncesinde Bilgi İman İlişkisi”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, C. 7, S. 1, (2005), s. 232.

²⁹⁶ Mehmet Aydın, “Allah'ın Varlığına İnanmanın Akliliği”, *İsâmî Araştırmalar*, Ankara: C. 1, S. 2, (1986), ss. 20-21.

²⁹⁷ Bakara, 2/256; Mehmet Aydın, “Allah'ın Varlığına İnanmanın Akliliği”, s. 21; İslâm düşüncesinde ortaya çıkan bu bölünmüşlüğüün sebepleri ve yol açtığı olumsuz sonuçlar hakkında geniş bilgi için bk. Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu*, çev. İbrahim Akbaba, İstanbul: İz Yayıncılık, 1997, s. 185 vd.

²⁹⁸ Tefik Yücedoğru, “Kelâmda Bilgi Problemi”, *15-17 Eylül 2000 Uludağ Üniversitesi ilâhiyat Fakültesi (Bildiriler)*, ss. 24.

²⁹⁹ Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, ss. 45-46; Karadaş, “Hadisciler, Kelamcılar ve Sufilerin Hadis Anlayışlarına İki Örnek”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 6, S. 6, (1994), ss. 261-265. Meleklerle irtibatlı veliler gaybı bilebilirler. Keşfe dayanan bilgiler naslarla bildirilen gayb âlemine dair konuların anlaşılmasında kullanılabilir. İsmâil Hakkı Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, İstanbul: 1389, C. 9, ss. 12, 185.

konularda gerçek bilgiye ulaşması için İslâm'ın ilâhî vahye dayalı bir din olduğuna inanması, bunun aklî deliller ve istidlâlle mümkün olması gerekir.³⁰⁰ İnanan bir mümin için kapanan vahiy bilgisinin (Kur'ân'ın) ötesinde var olan bir gayb âlemine dair söylenen yeni bilgilerden bahsetmek ve bunu ispatlamak mümkün değildir. Nitekim İslâm tarihi bu tür iddialar ile suiistimale uğrayan yüzlerce bâtil tasavvuf ve tarikata şahitlik etmiştir. Oysa kelâm ilminin varlık sebebi şaibe yaratmak değil bilâkis şaibeli problemleri Kur'ân ekseninde güvenilir yöntemlerle ortadan kaldırmaktır. Bu da ancak şaibelerden uzak genel geçer objektif yöntemlerle mümkün olabilmektedir.³⁰¹ Bununla beraber İbn Haldûn gibi bazı önemli düşünürler Peygamberler dışında bazı insanların riyâzet ve keramet yoluyla gaybî bilgiye ulaşabileceklerini ifade etmişlerdir.³⁰² Bilgi hakkında araştırma yapan bazı düşünürler, “İslâm düşüncesinin rasyonellik anlayışında akıl, nakil ve keşf birlikte hareket etmelidir. Çünkü dünya hayatı itibariyle gaybe ait gerçekler olan imânî hakikatleri anlama ve anlaşılabilir kılmada istidlâlî akılla birlikte, sezgisel akla da ihtiyaç vardır.” şeklinde akâide dayanan konularda akılla beraber keşfe ve sezgiye vurgu yapan bir yöntemden bahsetmişlerdir. Bu ve benzeri yaklaşımlar kişilerde olduğu gibi din ve toplum içinde ucu açık yoruma tâbi, genel geçerliliği test edilemeyen yöntemler olduğu için kelâm ilmi açısından tercihe şayan bir yöntem olarak görülmemektedir.³⁰³

Şehadet âlemi üzerinde insan için gaybî bir konu olan eşya ile ilgili verilecek hükümler-akıl buna yol açsa bile- teşri açısından vahye dayanmaktadır. Şehâdet ve gayb boyutları ile hâdis varlığın sınırlarını, takdir ve kaderini belirleyen temel ölçüler ilahi güç ve kudret olmuştur. Allah'ın kevnî yasaları ve bu ölçülerin hikmeti bizce korunması gereken gaybî hususlardır. Akıl iyi ve kötü olanı ayırt edebilme gücüne sahiptir ancak kötü ve şer, iyi ve hayır olanın iç yüzünü yalnızca Allah bilmektedir. Bu nedenle

³⁰⁰ Hüseyin Atay, “Gayb”, *Diyânet Dergisi*, S. 82, (1969), ss. 119-121.

³⁰¹ Zekeriyya Işık, *Devlet ve Tarikat (Osmanlı Toplumunda Devlet ve Tarikat İlişkilerinin İdeolojik ve Sosyolojik Zemini)*, İstanbul: 2016, ss. 139-166, vd.; İlyas Çelebi, *İslami İlimlerde Metodoloji (Usûl Mes'alesi 5)*, ed. İlyas Çelebi, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014, ss. 124,167.

³⁰² İbn Haldûn, *Mukaddime*, C. 1, s. 408.

³⁰³ Aldous Huxley, *Kahçı Felsefe*, çev. Latif Boyacı, İstanbul: İnsan Yayınları, 1996, s. 132; Yusuf Kenan Atılgan, “Gaybi Bilgi-İlham, Sezgi, Rüya ve Astrolojinin Bilgi Değeri”, *Günümüz Kelâm Problemleri*, İstanbul: Klm Yayınları, 2018, ss. 125-134.

insanın gayb karşısındaki mesuliyetini ve insanın varoluşundaki rolünü ve ölçülerini tespit eden en önemli kaynak Kur'ân olmuştur.³⁰⁴

Kısaca İslâm bilimleri içerisinde önemli bir konu olan gayb âlemi özellikle kelâm ilminde bir bilgi ve varlık problemi olarak ele alınmıştır. Kelâm âlimlerinin genel kanaatine göre eşyanın varlığı (şehâdet âlemi) sâbit, bilgi ise mümkündür. Gayb âlemi ile ilgili şehâdet âlemi üzerinden istidlal yapılabilir. Ancak bu delillendirme gerçek değil mecâzî bir delillendirme yöntemidir. Çünkü gayb âleminin varlık boyutu şehâdet âleminin varlık boyutundan farklıdır. Gayb âlemine dair bilgilerin gerçek mâhiyetini yalnız Allah bilmektedir. Bu anlamda kelâm ilmi gayb meselesini vahiy sınırları içerisinde çözmeye gayret eden bir ilim olmuştur. İnsanların gayb âlemi hakkında bilebildikleri yalnızca onlara vahiy ile bildirilen bilgi kadar olmuştur. Peygamberler dışında vahiy bilgisine mazhar olmak mümkün değildir. Vahiy kapısı ise son peygamber Hz. Muhammed ile artık kapanmıştır. Vahiy dışında sübjektif ilim yolları olarak kabul edilen keşf, keramet, rüya, fal ve astroloji gibi yöntemler ise kelâm ilmi açısından gayb âlemine dair konularda delil teşkil etmemiştir. Sihir, astroloji ve fal gibi yöntemlerle eşya ve gelecek hakkında bilgi almak kelâm ilmi açısından tevhid ilkesi ile bağdaştırılamamış ve şiddetle reddedilmiştir. Bunun için olacak ki Kurtubî ve Muhyiddîn İbnü'l-Arabî gibi âlimler hiçbir emareye dayanmadan gayb hakkında bilgi elde ettiğini iddia eden insanların küfre düşeceğini söylemişlerdir.³⁰⁵ Nitekim Kur'ân'a göre her kim sadece Allah'ın bildiklerini bildiğini iddia ederse büyük bir günah işlemiş ve kâfirlerle beraber cehennemi hak etmiş olur.³⁰⁶ Pozitif bilimlerin deneye mazhar olmayan gayb âlemi ile ilgili inkârcı tutum sergilemeleri hem epistemolojik ve hem de ontolojik olarak tutarlı görülmemiştir. Kelâm ilmine göre gayb âlemi tecrübe alanlarının dışında kalan bir âlem olduğundan hâdis bilgiler üzerine inşa edilemez. Bu nedenle âleminin varlık boyutu her şeyi gözlem ve deneyden ibaret gören pozitif ilimlerin karar ve hükümleri ile sınırlandırılmaz. Gayb âlemi ancak kadîm varlık yani yaratıcının bildirmesi ile bilinebilen bir alandır. Bununla beraber gayb âlemi aklın da kabul

³⁰⁴ İlyas Çelebi, "Klasik Bir Kelam Problemi: Hüsun-Kubuh" *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C.0, S. 16-17, (1999), ss. 55-121.

³⁰⁵ Mâide, 5/ 109, 116; En'âm, 6/ 73; es-Sebe 34/48; Kurtubî, *el-Câmi*, C. 2, s. 23; Beyazizâde, *İmam-ı Azam Ebû Hanîfe'nin İtikadî Görüşleri*, çev. İlyas Çelebi, İstanbul: M.Ü. İlahiyat Vakfı Yayınları, 2000, s. 122.

³⁰⁶ Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, C. 8, s. 11; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. 2, s. 19; Reşîr Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, C. 7, s. 422. En'âm, 6/59.

edebileceği bir alandır. Aklın varlık boyutu farklı olan bu alanla ilgili olarak yorumlarda bulunması kesin ve katî bilgi olarak değil, icthâdî bilgiler olarak kabul edilmiştir.³⁰⁷ Kelâm ilminde gayb âleminin varlığı felsefedeki gibi soyut değil, somut bir şekilde kabul edilmiş, gayb âleminin nesnel boyutu korunmuştur. Gayb âlemi ile ilgili teferruat gerektiren kısmı ile ilgili ise kelâm âlimleri tarafından farklı yaklaşımların ileri sürüldüğü görülmektedir. Bu nokta da gayb âleminin duyular ötesi somut gerçekliği olan bir âlem olduğu ile ilgili kelâm âlimleri arasında bir fikir birliği görmek mümkündür. Bununla beraber konu ile ilgili düşünce ve te'villerde âlimler arasında bilgi noktasında bir birliktelikten bahsetmek mümkün değildir. Ancak kelâm âlimlerinin gayb âlemine ait konuların hikmetini anlama noktasında, İslâm dininin lehine olanı tercih etme, ümmetin lehine olanı koruma ve hüküm koyanın (şâri') maksadını yakalamak hususunda icmâ ettiklerini söylemek mümkündür.³⁰⁸

Sonuç olarak gayb âlemi görünmez âlem değil, görünmez âlemdir. Bununla beraber kelâm ilmi açısından genel özellikleri ve sıfatları ile beraber üzerinde söz birliğine varılan bir gayb âlemi söz konusu değildir. Kelâm ilminde akıl, sağlam duyular ve mütevâtir haber (vahiy bilgisi) dışında üzerinde sözbirliği yapılan genel geçer bir bilgi kaynağından bahsetmek mümkün değildir.

Duyular âleminde duyu organlarının icra etmiş oldukları rolü gayb âleminde vahiy icra etmiştir. Bilimsel verilerle yola çıkarak inanç esaslarını bütünüyle açıklamak mümkün değildir. Böyle bir iddiada bulunmak gayb âlemini şehâdet âlemine sığdırmak olur. Bu bağlamda kelâmî bilginin iki kaynağı olan vahiy ve akıldan birini diğerine feda etmek bu hassasiyeti anlamamak olur. Ya da birini diğerine mahkûm etmek olur. Böyle bir sonucun âlem, varlık, insan adına tehlikeli ve korkunç sonuçlar doğuracağı muhakkaktır.³⁰⁹ Gayb perdesi şehâdet ve gayb âlemi arasındaki imanî oluşuran, korunması gereken bir sınır olmuştur.

³⁰⁷ Karadaş, "Asıl Din Aşırı Yorum", *Diyanet Aylık Dergi*, Ankara:S. 321, (2017), ss. 10-13.

³⁰⁸ Ulvi Murat Kılavuz-Ahmet Saim Kılavuz, *Kelâma Giriş*, ss. 95-112.

³⁰⁹ Hasan Katipoğlu, "Malebranche'ın Felsefesinde Din-Akıl İlişkisi", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Samsun: S.7, (1993), s. 10.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM GAYB ÂLEMİNİN UNSURLARI

I. GAYB ÂLEMİNİN CANLI VARLIKLARI

Şehâdet ve gayb âlemi canlı ve cansız varlıklardan meydana gelmiştir. Her iki âlem de içinde barındırdığı canlı ve cansız varlıklarla hâdistir. Canlılar âlemi görünen bitkiler âleminden görünmeyen melekler âlemine kadar bütün canlı varlıkları içine alan bir terimdir. Kur'ân'da bütün varlıklara atfedilen hareket, eylem ve oluşlarda Allah'ın varlığının delillerine işaret edilmektedir. Canlılar genel bir yaklaşımla bitkiler (*nebâtât*) ve hayvanlar (*hayvânât*) şeklinde iki sınıf hâlinde ele alınmaktadır. Kelâm ilminde canlılar âleminde en çok ele alınan varlık mesuliyet sahibi olan insandır. Kelâm ilminde hayvanlar ve bitkiler âleminden söz edilirken diğer pozitif bilim dallarından farklı olarak bu canlıların “nasıl” var olduklarından ziyade “niçin” var oldukları, nereye gidecekleri ve sorumlulukları gibi varlıksal nedene dayanan sorular sorulmaktadır. Bununla beraber şehâdet âleminin canlı varlıkları gibi gayb âleminin de canlı varlıklarından bahsedilmektedir. Dünyada iken varlığı, geleceği ve görünürlüğü üzerine tartışmalar yaşanan Hızır, Mehdî, Deccâl, Kahtânî, Süfyân, Ye'cûc ve Me'cûc gibi varlıklar şehâdet âleminin duyu organları ötesinde kalan gaybî canlı varlıklarıdır. Bu varlıklar inanç esaslarından olmamakla beraber halk arasında dinle ilintili olarak ahad haberler ve zannî içtihatlar çerçevesinde kabul edilmişlerdir. Bununla beraber ortaya çıkışları ve sonları meçhûl olan canlı varlıklardan Hz. Îsâ'nın durumu, Şia'da kaybolan on ikinci imam ve Hz. Ali'nin ölümsüzlüğü gibi konular yine bu tür meselelerin gayb âleminde kalmış kısmına taalluk etmektedir. Aynı şekilde yapıları farklı olduğundan görünmeyen, ateşten yaratılan cin, şeytan ve nurdan yaratılan melek gayb âleminin canlı varlıklarıdır.

A. MELEK

Meleklerin varlığı, hususunda insanların genel olarak olumlu bir yaklaşım sergiledikleri görülmektedir.³¹⁰ Gayb âleminin canlı varlıkları olan melekler iman esaslarındandır. Meleklerin şehadet âleminde yer alan peygamberlerle olan ilişkileri ve diğer varlıklar üzerinde olan tasarrufları onları gayb âleminin şehadet âlemine uzanan

³¹⁰ Ali Erbaş, *Melekler Âlemi/İlahi Dinlerde Melek İnancı*, İstanbul: Nun Yayıncılık, 1988, ss. 321-324.

varlıkları haline getirmektedir.³¹¹ Zirâ insanın inanç hayatının her anı ve hele ölümden sonraki evresi ahiret kıyamet melek ve insan ilişkisi üzerine inşâ edilmiştir.

Melek kelimesinin çoğulu “melâike” olup aslı mef’al vezninde “me’lek”dir.³¹² Başka bir görüşe göre ise bunun aslı “m-e-l-k” olarak gelmektedir. Hemzenin harekesi “lam”a nakledildikten sonra hemze düşürülerek fe’ale vezninde “melek” olmuştur. Melâike kelimesinin sonunda bulunan yuvarlak “te” ise müenneslik için ya da mübalağa için gelmiştir.³¹³ Bir başka görüşe göre ise melek kelimesinin aslı “me’lek”dir. Bunun da anlamı “mektûb” demektir. Bu manada melekler “Yüce Allah’ın insanlığa elçi olarak göndermiş olduğu varlık” demektir. Birçok âyet-i kerimede meleklerden Allah’ın elçileri olarak bahsedilir.³¹⁴ Diğer bir görüşe göre melâike kelimesinin aslı melektir. Melek, “kuvvetli tutmak” anlamına gelmektedir. Melek kelimesinin mâlik kelimesinden elif atılarak türediğini söyleyenler de vardır. Meleklerin bu isimle isimlendirmelerinin sebebi yüce Allah’ın kendilerine gökyüzünde vermiş olduğu görev sebebiyledir. Yeryüzünde insanların işlerini yürütenlere ise melik denilmiştir.³¹⁵

Melek kelimesi terim olarak, “çeşitli şekillere girebilen,³¹⁶ kanatları olan,³¹⁷ duyuların ötesinde gayb âleminde yer alan,³¹⁸ gaybı yalnız başlarına bilmeyen,³¹⁹ uzak mesafeleri çok kısa bir sürede kat eden,³²⁰ Allah’a itaatten ayrılmayan,³²¹ günah işlemeyen,³²² sürekli ibadet eden,³²³ irâde sahibi,³²⁴ cinsiyetleri olmayan,³²⁵ ölümlü³²⁶

³¹¹ Bakara, 2/177; Fâtır, 35/1; Enfâl, 8/9; Şûrâ, 42/183; Necm, 53/5; Nâhl, 16/2, 28; Tahrîm, 66/4; Âl-i İmrân, 3/39.

³¹² Fîrüzâbâdî, *Kâmusu’l-Muhît*, C. 3, s. 327.

³¹³ İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, C. 10, s. 496.

³¹⁴ Hûd, 11/77, Zâriyât, 51/31.

³¹⁵ Sallâbî, *İslâm İnanç Esasları*, s. 117.

³¹⁶ Melekler farklı şekillere bürünebilirler. Cebrâil, Hz. Peygamber’e gelirken bazen Dihye el-Kelbî görünümünde bazen de kimsenin tanımadığı bir insan suretinde gelmiştir. Kur’ân’da Hz. İbrâhim’e ve Hz. İsmâ’ya gönderilen insan şeklindeki meleklerde de haber verilmektedir. Müslim, “İmân”, 1; Hûd, 11/ 77, Zâriyât, 51/31, Meryem, 19/17; Hayrettin Karaman vd., *Kur’ân Yolu*, C. 3, s. 187-188; M. Yusuf Kandelevi, *İlâhi Yardımlar*, çev. Hüseyin Okur, İstanbul: 2009, ss. 11-45.

³¹⁷ Fâtır, 35/1.

³¹⁸ Bakara, 2/31-32.

³¹⁹ Bakara, 2/31-32; Hayrettin Karaman vd., *Kur’ân Yolu*, C. 1, ss. 104-105. İmâm Mâtürîdî’ye göre melekler gaybı ve insanın kalbinde geçeni bilmezler. Mâtürîdî, *Te’vilâtü Ehli’s-Sünne*, Beyrut: 1425/2004, C. 2, s. 640.

³²⁰ Meâric, 70/4.

³²¹ Nâhl, 16/50; A’râf, 7/206.

³²² Mu’tezile ve Ehl-i sünnet âlimlerinin çoğu meleklerin günah işlemeleri yönünde görüş bildirmişlerdir. Teftazânî, *Şerhu’l-Mekâsıd*, C. 5, s. 63.

³²³ Elmalılı, *Hak Dini Kur’ân Dili*, C. 1, s. 306; Tirmizî, “Zühd”, 9; İbn Mâce, “Zühd”, 19.

ve asıl ruhânî biçimleri normal gözlerle görülemeyen nurânî varlık” demektir.³²⁷ Melekler görüşü engellemeyen, latîf ve madde yoğunluğu olmayan varlıklardır. Melekler nurdan yaratılmış olup erkeklik ve dişilikleri olmayan, yorulma yeme, içme gibi maddî nitelikleri bulunmayan, son derece güçlü ve süratli olan çeşitli şekillere girebilen, görevleri gereği peygamberlere görülebilen varlıklardır. Melekleri gerçek şekilleri ile ancak Peygamberler görebilmişlerdir.³²⁸ Melekler üreme yolu ile değil devamlı yaratılma sonucu var olan varlıklardır. Melekler akıl ve şuur sahibi ölümlü varlıklar olarak yaratılmış olduklarından dünya durdukça var olamazlar. Varlıkların ölümü mülk âlemindeki insan ölümü gibi melekût ve semâvât ehlinin şerefli sakinleri olan melekler için de mümkündür.³²⁹ Sıkıntı ve hastalık durumlarında melekleri rüyalarında görüp onlardan istifade ettiklerini belirten insanların bu durumları meleklerin varlığının sübjektif delilleri arasında gösterilmiştir.³³⁰

Kur’ân’a göre melekler insanlardan önce yaratılmış olup, Hz. Âdem’in yaratılışına şahit olan ve peygamberlerle irtibat kurabilen varlıklardır.³³¹ Meleklerin insanlarla ve âlemle olan irtibatları yüklenmiş oldukları görevlere göre değişiklik gösterebilmektedir. Meleklerin yaşadıkları alanla ilgili olarak arşî, semâvî ve arzî şeklinde kısımlara ayrıldıkları görülmektedir.³³² Büyük meleklerden olan Cebrâil vahiy

³²⁴ Bakara, 2/30; M. Sait Özervalı, “Melek”, *DİA*, C. 29, ss. 40-42.

³²⁵ Kur’ân’da ve Sünnet’te meleklerin cinsiyet sahibi oldukları ile ilgili herhangi bir açıklama yoktur. Bazılarının meleklerin Allah’ın kızları olduklarını iddia etmeleri asılsızdır. Bu ayetlerde meleklerin dişi oldukları iddiası reddedilmiştir. Neticede reddedilen dişilik gibi cinsiyet olunca artık meleklerin erkek oldukları düşüncesinde söz konusu olamayacaktır. Nâhl, 16/57, Zuhruf, 43/19, Necm, 53/27-28; Teftâzânî, *Şerhu’l-Akâid*, s. 173.

³²⁶ Âl-i İmrân, 3/185; Râzî, *Mefâtihu’l-Gayb*, C. 9, s. 452.

³²⁷ Süleyman Ateş, *Kur’ân-ı Kerîm Tefsîri*, İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1988, C. 1, s. 122; Kur’ân’da meleklerin yaratılış maddesi ile ilgili bilgi verilmezken hadîste onların nurdan yaratıldığı haber verilmiştir. Ahmet b. Hanbel, *el-Müsned*, C. 6, 168; Müslim, “Zühhd” 10; Enbiyâ, 21/19-20.

³²⁸ Hz. Peygamber Cebrâil’i asıl ve insan suretinde görmüştür. Buhârî, “İmân”, 37, Aşkâr, *el-Âlemü’l-Melâ’iketü’l-Ebrâr*, ss. 12, 16.

³²⁹ Kur’ân’a göre her nefis ölümü tadacaktır. Bu âyet-i kerîmeye göre melekler de ölümü tadacaklardır. Âl-i İmrân, 3/185; Râzî, *Mefâtihu’l-Gayb*, C. 9, s. 452. Zümer süresi altmış sekizinci ayette sūra üfenildiğinde gökte ve yerde ne varsa istisnalar hariç hepsinin öleceği bildirilmiştir. İstisna edilenlere bakıldığında bunların Cebrâil, Mikâil, Azrâil, arşı taşıyan melekler, cennet ve cehennemde görevli olan melekler olacağı belirtilmiştir. Kurtubî, *el-Câmiü’l-Ahkâm*, C. 15, ss. 268-269; Ebü’l-Muîn Nesefî, *Bahrü’l-Kelâm*, ss. 243-244.

³³⁰ Karaman vd., *Kur’ân Yolu*, C. 1, s. 104-105.

³³¹ Bakara, 2/30.

³³² Bilmen, *Muvazzah İlm-i Kelâm*, s. 218.

ile,³³³ Azrâil ruhları kabzetmek ile,³³⁴ Mikâil tabiat olayları ile,³³⁵ İsrâfil âhîret işlemleri ile,³³⁶ Kirâmen kâtibîn insanların amellerini kayda geçirmek ile,³³⁷ Münker ve Nekir kabir sorguları ile,³³⁸ Hafaza melekleri insanları korumak ile,³³⁹ Hamele-i Arş melekleri arşı taşımak ile,³⁴⁰ Hazene-i cennet ve cehennem ise cennet ve cehennem işlerini yürütmekle³⁴¹ görevlendirilmişlerdir. Bir de adına Mukarrebûn denilen ve Allaha yakın bulunan melekler vardır.³⁴² Bu görevleri üstlenen meleklerden başka, insanların kalplerine doğruyu ve sebatı ilham eden,³⁴³ müminler ve özellikle âlim olanlar için dua eden,³⁴⁴ namaz kılan müminlerin okudukları Fâtihalarına “Âmin.” diyen,³⁴⁵ Kur’ân okunurken yeryüzüne inen,³⁴⁶ zikir meclislerini arayan,³⁴⁷ sabah ve ikindi müminlerle beraber bulunan³⁴⁸ meleklerden bahsedilmektedir.

Kur’ân’da Hârut ve Mârut adında iki varlıktan bahsedildiği görülmektedir. Bunların melek mi yoksa melik (kral veya kudretli) kişiler mi oldukları hususu

³³³ Cebrâil, İslâm inancına göre vahyi meleklerle ve peygamberlere ulaştıran meleğin adıdır. Kur’ân’da Cebrâil, “Cibril, Rûhu’l-Kuds, Rûhu’l-Emin, Resûl ve Rûh” isimleri ile zikredilmiştir. “Rûhu’l-Kuds” herhangi bir şüphe ile lekelenme ihtimali bile olmayacak tertemiz ruh, demektir. Bakara, 2/87, 97; Şuarâ, 26/192; el-Kadr, 97/4; eTekvîr, 81/19-20. Elmalılı, *Hak Dini Kur’ân Dili*, C. 5, s. 3125. Kur’ân’da ruh bazı yerlerde ise vahiy manasında değerlendirilmiştir. Bk. Şûrâ, 42/52; Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredat*, s. 299.

³³⁴ Yaygın olarak kullanılan Azrâil ismi genellikle zayıf hadislerde geçmektedir. Kur’ân’da daha fazla “meleku’l-mevt” olarak geçmektedir. Bk. Secde, 32/11. Başka ayetlere bakıldığında ölümle ilgilenen meleğin birden fazla olacağı anlaşılmaktadır. Bk. Nisâ, 4/97. Buradaki iki ayet arasındaki bağlantıyı kuranlar Azrâil’i ölüm işlerini gören meleklerin başı olarak değerlendirdikleri görülmektedir. Hayrettin Karaman vd., a.g.e., C. 4, s. 352. Kur’ân’da müminlerin ruhlarını kabzedilen meleklerin bunu şefkat ile yapacakları, zalimlerin canlarını alırken ise yüzlerine ve sırtlarına vuracakları belirtilir. Bk. Nâhl, 16/32-33, Nisâ, 4/94, A’râf, 7/37. Azrâil’in dünyayı kapsayacak kadar büyük ve dört başlı olduğu, dörtbin kanadıyla canlılar adedince göze ve dile sahip olduğu şeklindeki rivayetler ise isrâiliyât olarak değerlendirilmiştir. A. Saim Kılavuz, “Azrâil”, *DİA*, C. 4, ss. 350-351.

³³⁵ Mahmut Muhammed es-Subkî, *el-Menhelü’l-Azbü’l-Mevrûd*, Kahire: 1974, C. 7, s. 178.

³³⁶ Zümer, 39/68; Neml, 27/87; Ateş, a.g.e., C. 4, s. 1920; C. 5, s. 2270.

³³⁷ İnfitâr, 82/10-11; Râzî, *Mefâtihu’l-Gayb*, C. 31, s. 83.

³³⁸ Tirmizî, “Cenâiz”, 69.

³³⁹ En’âm, 6/61; Mu’tezile uleması Allah kulunun her yaptığı bilir diyerek hafaza meleklerini kabul etmemişlerdir. Buna karşın Ehl-i sünnet âlimleri hafaza meleklerinin varlığını kabul etmişlerdir. Nesefî, *Bahru’l-Kelâm*, ss. 196-197.

³⁴⁰ Hâkka, 69/17.

³⁴¹ Zümer, 39/ 71

³⁴² Necm, 53/29;

³⁴³ Tirmizî, “Tefsîr”, 3; Enfâl, 8/12.

³⁴⁴ Mü’min, 40/7; Tirmizî, “İlim”, 19.

³⁴⁵ Müslîm, “Salât”, 18; Tirmizî, “Salât”, 71.

³⁴⁶ Buharî, “Fedâilü’l-Kur’ân”, 15.

³⁴⁷ Buharî, “Da’vât”, 66; Tirmizî, “Da’vât”, 130.

³⁴⁸ Buharî, “Mevâkîf”, 16; Müslîm, “Mesâcid”, 37.

tartışmalıdır.³⁴⁹ Hârut ve Mârut genel kanaate göre Bâbil'e gönderilmiş ve halkı büyüye karşı uyaran iki melek olarak kabul görülmüşlerdir. Ancak bu iki meleğin günah işledikleri ve halka büyü öğrettikleri hususu meleklerin "Allah'ın emirlerine isyan edemeyeceklerine"³⁵⁰ dair ayetler ile çeliştiğinden reddedenler olmuştur.³⁵¹

Âlem üzerinde görevleri bulunan meleklerle insanların birbirlerine olan üstünlükleri de tartışılan meseleler arasında yer almıştır.³⁵² Ehl-i sünnet ve Şia'ya göre peygamberler büyük meleklerden, müminler ise meleklerden fazilet olarak daha üstündürler.³⁵³ Meleklerin nurdan yaratılmış olmaları, Peygamberlerin vahyi melekler vesilesiyle almaları ve Kur'ân'da meleklerin insanlardan önce zikredilmesi, şeytanın Hz. Âdem'le Hz. Havva'ya yasak ağaçtan yememelerinin sebebinin "Rablerinin onların melek olmalarını istememesi" gibi açıklamaları göz önünde bulunduran bazı Mu'tezilî ve Eş'arî kelâmcılara göre melekler peygamber olmayan bütün insanlardan daha üstün olan varlıklardır.³⁵⁴ Bu değerlendirmelere göre şu anki durum göz önünde bulundurulduğunda Allah'a kulluk edip, insanlardan farklı olarak birçok ihtiyaçtan münezzehe olup yüce makamlarda olan meleklerin daha üstün bir yerde oldukları tartışılmaz bir gerçektir. Müminlerin cennete kavuşmalarından sonra onların meleklerden daha üstün bir seviyeye ulaşacaklarını kabul etmek gerekmektedir.³⁵⁵ Bununla birlikte üstünlüğü belirlemenin yolu ibadet (*takvâ*) olarak belirlediğimizde ve bunun yerine getirilmesinde gösterilen gayretler söz konusu olduğunda nihâî noktada insanın daha üstün olduğunu söylemek de mümkün görünmektedir.³⁵⁶

Kelâm alimlerine göre pozitivist, determinist ve materyalist yaklaşımların aksine melekler şehadet ve gayb âleminde yer alan tasarruf ve güç sahibi gerçek canlı

³⁴⁹ Karaman vd., *Kur'ân Yolu*, C. 1, ss. 169-174.

³⁵⁰ Tahrîm, 66/6.

³⁵¹ Süleyman Abdullah el-Aşkâr, *el-Âlemü'l-Melâiketü'l-Ebrâr*, Ürdün: Dâru'n-Nefâis, 2005, s. 22; Karadaş, *Hidâyet Rehberleri Peygamberler*, ss. 113-118; Ahmet Saim Kılavuz, *İslâm Akâidi ve Kelâma Giriş*, s. 292. Nesefî'ye göre, Hârut ve Mârut ilâhî cezaya mazhar olmuş iki melektir. Allah'ın emirlerine uyan melekler cennetle ödüllendirileceklerdir. Ancak onlar için sevap diye bir şeyden bahsedilmemektedir. Ebü'l-Muîn Nesefî, *Bahrü'l-Kelâm*, ss. 196-197.

³⁵² Adudüddîn el-Îcî, *el-Mevâkif*, s. 368; Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâ'id*, s. 196.

³⁵³ Bekir Topaloğlu, İlyas Çelebi, a.g.e., ss. 211-212.

³⁵⁴ Kılavuz, *İslâm Akâidi ve Kelâma Giriş*, ss. 294-295; Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâ'id*, s. 198.

³⁵⁵ İbn Teymiyye, *Mecmûatu'l-Fetâvâ*, C. 4, s. 211.

³⁵⁶ Ulvi Murat Kılavuz, "İnsan mı Melek mi? Türler Arası Efdaliyet Tartışmasına Bir Bakış", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 56, S. 1, (2015), s. 26.

varlıklardır.³⁵⁷ Kelâm âlimlerine göre melekler filozofların iddia ettikleri gibi mekânda yer işgal etmeyen sadece akıl türünden varlıklar değillerdir. Aksine melekler mekânda yer tutan varlıklardır.³⁵⁸

Meleklerin şekilleri ile ilgili olarak birtakım tasvirlerin yapıldığı görülmektedir. Melekleri insan gibi tasvir etmek, onlara kıyafetler giydirmek, onlar için binlerce ağız ve kanat düşünmek gibi tasvirler sahih hadislerde yer almamaktadır. Bu tür tasvirlerin çoğunun İsrâiliyât kökenli rivâyetler olduğu görülmektedir. Bu kaynaklarda meleklerle ilgili sadece onların nurdan yaratıldığına ve görevlerine dair bazı bilgilere yer verildiği görülmektedir.³⁵⁹

Felsefecilere göre melekler basit ruhânî varlıklardır. Buna karşılık birçok kuvveden nefis ve cüzlerden meydana gelen bedenden oluşan insan ise mürekkep bir varlıktır. Mürekkep varlıkların yokluk sebepleri basit varlıklara göre daha fazladır. Bu anlamda ruhânî varlıklar cismânî varlıklara göre üstün kılınmıştır. Çünkü burada ruhânî varlıklar nurânî ve ulvî, bedenî varlıklar ise daha zulmânî ve süflî olarak gözükmektedirler. Filozoflara göre bu durum bilgide de söz konusu olmaktadır. Filozoflara göre semâvî, ruhânî varlıkların gaybî bilgilere ulaşmaları mümkün olup onlar daima Levh-i Mahfûz'a bakmaktadırlar. Bu nedenle ruhânî varlıkların bilgisi eksiksizdir. Geçmişte ve gelecekte olmuş ve olacak her şeyi bilmektedirler.³⁶⁰

Meleklerin gayb bilgisine sahip olmadıkları bilinmektedir. Nitekim Kur'ân'da eşyanın isimleri ile ilgili ayette beyan olunduğu üzere onların bilgileri ancak Allah'ın onlara öğrettiğinden ibaret olan bir bilgidir.³⁶¹ Kur'ân'da meleklerin şefaathlerinin insanlar hakkında her zaman sonuç veremeyeceğinin belirtilmesi onların kapasitelerinin Allah'ın sınırlaması ve dilemesi kayıtlı olan varlıklar olduklarını göstermektedir.³⁶²

³⁵⁷ M. Sait Özvarlı, "Melek", *DİA*, C. 29, ss. 41-42.

³⁵⁸ Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, C. 2, ss. 160-161. Necm, 53/8, 18; Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, C. 27, ss.43-44.

³⁵⁹ Ali Çolak, "Melek İnancının Kur'ân ve Hadis Temelleri", *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 1, S. 1, (2012), ss. 65-66.

³⁶⁰ Râzî, *el-Mufassâl*, s. 221; Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliye*, C. 7, s. 422; el-Îci, *el-Mevâkif*, s. 368; Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, s. 114; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkif*, C. 8, s.312.

³⁶¹ En'âm, 6/50; Hüd,11/ 31; Bakara, 2/30.

³⁶² Necm, 53/26.

Meleklerin yaratılış amacına dair kesin bir bilgiden söz etmek mümkün değildir.³⁶³ Şu kadar var ki Kur'ân'daki ve hayattaki bilgileri yan yana getirdiğimizde âlemde tasarruf yetkisine sahip olan insanlar için gayb âleminin canlı varlıkları olan meleklerin varlığına inanmak bir nevi insanları otokontrol noktasında ideal bir hâle getirdikleri söylenebilir.³⁶⁴ İnsanın hayatında yalnızlığın kaçınılmaz olduğu dönemler vardır. İnsan bu yalnız dönemlerinde meleklerin varlığına inanmakla yalnızlığını adeta meleklerle paylaşmakta onların varlığından mutluluk duyar hâle gelmektedir. Yanında meleklerin varlığını bilen kişi onlar tarafından korunacağını bilmekte, şeytan ve benzeri zararlı varlıklardan gelebilecek tüm saldırılara karşı kendini güvende hissetmektedir.³⁶⁵ Meleklerin varlığını bilmek onlar tarafından gözetlendiğini hissetmek kişiyi hayra teşvik etmekle beraber şerlerden ve günahlardan alıkoymaktadır.³⁶⁶ Gayb âleminden insanlığa gönderilen vahiy meleklerle gerçekleştiği için belki de bu hikmete binaen meleklerle iman, imanın ikinci esasını oluşturmuştur. Meleklerin varlığına inanan kişi dünyada iken yalnız olmadığını, öldüğü zaman çok kıymet verdiği ruhunu meleklerle teslim edeceğini, kabre meleklerle gideceğini ve ebedî hayatı olan cennette meleklerle taşınacağını bilir. Bu şekilde insan kendisine şahadet ve gayb âleminde eşlik eden melek inancı ile daha iyi, rahat ve güven içerisinde hisseder hale gelmektedir.³⁶⁷

Melekler gayb âlemine ait varlıklardır. Meleklerle ait bilgiler vahye dayanan bilgilerdir. İnsanların ellerindeki bilgi vasıtaları ile bu bilgilere ulaşmaları mümkün değildir. Meleklerin akıl, tecrübe ve keşif ile de bilinebileceği söylenilmiştir. Ancak yine de meleklerle ilgili beşerî aklın kıyası ile elde edilen bilgiler göreceli tartışmalı bilgiler olarak karşımıza çıkmaktadır.³⁶⁸

B. RUH

Ruh, kelâm ilminde ele alınan gayb âleminin varlıklarından bir tanesidir. Kelâm ilminde ruhun varlığı, bedenle olan ilişkisi, yaratılmışlığı, özellikleri, bedenden ayrı bir

³⁶³ Karadaş, *İslâm'ın İnanç Yapısı*, Bursa: Emin Yayınları, 2006, s. 108.

³⁶⁴ Kamil Güneş, *Meleklerle İmân*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2015, ss. 74-75.

³⁶⁵ Çolak, a.g.m., ss. 65-66.

³⁶⁶ Ahmet Saim Kılavuz, *Anahatlarıyla İslâm Akâidi*, s. 296.

³⁶⁷ Muhammed Sallâbî, *İslâm İnanç Esasları*, ss. 216-217.

³⁶⁸ Karadaş, *Anahatlarıyla Ehl-i Sünnet Akâidi*, Ankara: Otto Yayınları, 2017, s. 79.

şekilde işlevselliği, ölümden sonraki durumu gibi hususları üzerinde çeşitli görüşler ileri sürülmüştür.³⁶⁹

Ruh insanlar ve hayvanlar için söz konusu olan gaybi bir varlıktır. Sözlükte, “hava için rüzgârlı olmak, bir şey için geniş ve ferahlık verici olmak, gitmek ve geçmek” gibi anlamlarda kullanılan ruh kelimesi terim olarak “canlılarda hayatı sağlayan temel etken” olarak karşımıza çıkmaktadır.³⁷⁰ İnsanların ruhları, hayvanların ruhlarından farklı olarak idrâk, bilinç ve irade sahibidir. Bu nedenle insan ruhu, hayvanların ruhlarından farklılık arz eder.³⁷¹

Ruhun ne olduğuyla ilgili birçok tarif yapılmıştır. Yapılan tarifler çerçevesinde ruh için ortak bir tariften şu şekilde bahsetmek mümkündür: Ruh, “insanın anne rahminde oluşması esnasında melek tarafından insana üflenene ve ölüm esnasında insanın bedeninden çıkan idrâk edici ve bilici hakikattir.”³⁷² Yapılan rivayetler doğrultusunda insan ruhları kendi aralarında dört sınıfa ayrılmıştır. Birinci sırada bulunan ruhlara, peygamberlere ait ruhlardır. Bu ruhlara cennette yaşarlar. Peygamberlerin gayb âleminden de bilgi almaları bu yüksek ruhî mertebeye sahip olmaları durumu ile ilişkilidir.³⁷³ Hz. Aişe, Hz. Peygamber’in ölüm anında iken “refik-i a’lâ’ya” dediğini duyunca, onun siddiklerle birlikte “a’lâ-i ‘illiyîn’e gitmeyi tercih ettiğini anladığını beyan etmiştir.³⁷⁴ İkinci sırada ruhlara, şehitlere ait ruhlardır. Bu ruhlara cesetlerinden çıkarlar ve cennetteki yeşil kuşların karnında yaşarlar.³⁷⁵ Hz. Peygamber savaşta şehit düşen Cafer-i Tayyâr için onun cennete uçtuğunu, Yüce Allah’ın ona cesedini kıyamet gününde iade edeceğini bildirmiştir.³⁷⁶ Üçüncü sırada ruhlara Allah’a boyun eğmiş kulların ruhlardır. Cennet bahçelerinde yaşarlar ancak bunlardan yararlanamazlar. Günahkâr müminlerin ruhları ise yer ve gök arasında havada kalırlar. Dördüncü sırada ruhlara kâfirlere ait ruhlardır. Bu ruhlara Siccîn’de siyah kuşların karnındadır. Siccîn, yedi kat yerin altında bulunmaktadır. İnkârcıların ruhları azap

³⁶⁹ Karadaş, *İslâm Düşüncesinde Âhiret*, ss. 61-62.

³⁷⁰ İbn Manzûr, “rvh” md., *Lisânu’l-Arab*; Râgıb el-İsfahânî, “rvh” md., *el-Müfredât*.

³⁷¹ Râgıb el-İsfahânî, *Tesdidü’l-Kavâid fî Şerh-i Tecridi’l-Kavâid*, Küveyt: Daru’z-Ziyâde, 2012, C. 2, s. 702.

³⁷² Mâtürîdî, *Te’vilâtü Ehli’s-Sünne*, C. 3, s. 213.

³⁷³ Elmalılı, *Hak Dini Kur’ân Dili*, C. 1, ss. 408-409.

³⁷⁴ Buhârî, “Megâzi”, 83.

³⁷⁵ Âl-i İmrân, 3/169; Elmalılı, *Hak Dini Kur’ân Dili*, C. 2, ss. 1231-1232; Tirmizî, “Cihâd”, 13.

³⁷⁶ Buhârî, “Megâzi”, 9, 28; İbn Mâce, “Cihâd”, 24.

görünce cesetleri bundan acı çeker. Bu durum tıpkı güneşin gökte olup da ışığının yerde olması gibi değerlendirilmiştir. Hadiste de bildirildiği üzere melekler tarafından ruh bedenden alınca müminlerin ruhları göğe yükseltilir ancak kâfirlerin ruhları ise göğe yükseltince kapılar açılmayıp bu ruhlar kabirlerine iade edilir.³⁷⁷ Nitekim Hz. Peygamber Bedir’de öldürülen müşriklerin cesetlerinin yanına gidince “Size haber verdiğim acı sonucu tattınız mı?” diye hitap etmiş, bunu gören Hz. Ömer “Ruhları bulunmayan cesetlere mi hitap ediyorsun?” diye sorunca Hz. Peygamber de “Onlara söylediğimi onlar sizden daha iyi duyar ancak siz onları duymazsınız.” demiştir.³⁷⁸

Kur’ân’da ruhun yaratılışı ve fonksiyonları ile ilgili çeşitli bilgiler verilmektedir. Allah’ın (onlar daha dünyaya gelmeden) âdemoğullarına “Ben sizin rabbiniz değil miyim?” diye hitap ettiği karşılığında insanların “Evet.” cevabını verdiği bildirilmiştir. İbn Hazm’a göre bu olayın gerçekleşmesi sadece ruhlarla mümkündür.³⁷⁹ Yine ölen kişi ile ilgili Kur’ân’da meleklerin ölüm esnasında ona hitap ettiği, ölen kişinin de bu meleklerle cevap verdiği bildirilmiştir. Bu durumda meleklerin suallerine muhatap olan şeyin ruh olduğu ifade edilmiştir.³⁸⁰ Hz. Peygamber’e ruh hakkında soru sorulduğunda onun Allah’ın bir emri ve işi olduğu cevabını vermiştir.³⁸¹ Hz. Peygamber’in müminlerden ölenler için Allah’tan af dilemesi insan bedeninin çürümesinden sonra rahmete konu olabilecek bir unsurun yani ruhun varlığına kanıt olarak gösterilmiştir. Aynı şekilde insanda rüya gören varlığın ruh olabileceği beyan edilmiştir.³⁸²

Kelam âlimleri Kur’ân’da geçen ruh kelimesinin anlam alanı üzerinde durmuşlardır. Onlara göre burada geçen ruh, “büyük melek, vahiy, emir, rahmet, üflemeyle meydana gelen büyük rüzgâr, hayat, canlıların hayatiyetini sağlayan şey ve

³⁷⁷ Müslîm, “Cenâiz”, 73; Taberî, *Câmi’u’l-Beyân*, C. 8, s. 176; Gazzâlî, *ed-Dürretü’l-Fâhira fî Keşfi Ulûmi’l-Âhira*, Beyrut: 1407/1987, ss. 21, 31.

³⁷⁸ Buhârî, “Megâzi”, 8; Müslîm, “Cenâiz”, 26.

³⁷⁹ A’râf, 7/172. Burada ruhu Allah’ın bir parçası ismi veya sıfatı olarak görmek doğru değildir. Bakillânî, *el-İnsâf*, s. 100; İbn-Hazm, *el-Fasl*, nşr. M. İbrahim Nasr Abdurrahmân Umeyre, Riyad: 1402/1982, C. 4, s. 123.

³⁸⁰ Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, C. 5, s. 340.

³⁸¹ İsrâ, 17/85; Kurtubî, *el-Câmiü’l-Ahkâm*, C. 10, s. 331.

³⁸² İbn Kayyim el-Cevziyye, *er-Rûh*, Riyad: 1386/1966, ss. 8, 46, 58.

Cebraîl gibi anlamlarda” kullanılmıştır.³⁸³ Burada Kur’ân’da insanın yaratılışı ile ilgili olarak ona üflenilen ruh hususunda çeşitli yorumlar yapılmıştır. Elmalılı Hamdi Yazır insana verilen ve ona canlılık kazandıran ruhun melek tarafından Allah’ın emri ile ona üflenildiğini, Kur’ân’da Hz. Âdem’e üflenilen ruhun ise doğrudan Allah tarafından üflenildiğini beyan etmiştir.³⁸⁴ Fahrüddîn er-Râzî, Allah’ın insana ruh üfleme olayını “Allah’ın insanda bir ruh yaratıp, onunla varlıkları algılama ve idrâk edebilme gücü vermesi” şeklinde açıklamıştır.³⁸⁵ Hz. Meryem için “Ona ruhumuzu gönderdik.” mealindeki beyan için burada Cebraîl’in kastedildiği söylenilmiştir.³⁸⁶

Sahâbe ve tabiîn âlimlerine göre insan beden ve ruhtan ibaret bir varlık olarak kabul edilmiştir.³⁸⁷ Hasan el-Basrî (ö. 110/728) insanın anne rahminde yaratılışı esnasından ona melek tarafından ruhun üflendiğini ve yine ölüm esnasında melek tarafından ondan bu ruhun alındığını ifade etmiştir.³⁸⁸ İslam âleminin erken dönemlerinde başta Ebû Hanîfe olmak üzere beden ruh ayrımının yapıldığı görülmektedir.³⁸⁹ Kelâmî ekollerin kurulmaya başlaması ile beraber ruhun varlığı ve mâhiyeti hususunda farklı görüşlerin ortaya çıktığı aşikârdır. İnsanın ruh ve bedenden meydana geldiğine dikkat çeken ilk kelâmcı Cehm b. Safvân olmuştur. Mu‘tezile kelâmcılarından Ebû’l-Hüzeyl el-Allâf ve Nazzâm gibi teorisyenlerin ruh ve beden ayrımı yaptıkları hâlde Ebû Berk el-Esam ve Kâdî Abdülcebbâr gibi kelâmcılar ruh ve beden ayrımı yapmamışlardır. Mâtürîdî ve Eş‘arî ise ruh ve beden ayrımını yapan tarafta yer almışlardır.³⁹⁰

³⁸³ Ebû Ferec İbnü’l-Cevzî, *Nüzhetü’l-A’yuni’n-Nevâzir fî İlmi’l-Vücüh ve’n-Nezâir*, nşr. Abdülkerim Kazım er-Râzî, Beyrut: 1985, ss. 322-323; Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, nşr. Ahmet Vanlıoğlu vd., ed. Bekir Topaloğlu, İstanbul: Mîzan Yayınları, 2005-2006, C. 8, ss. 348-349.

³⁸⁴ Elmalılı, *Hak Dini Kur’ân Dili*, C. 5, s. 4129.

³⁸⁵ el-Hicr, 15/29; Râzî, *Mefâtihu’l-Gayb*, C. 22, s. 65. Yaratılan Hz. Adem’e bedenle onun fizyolojik tarafı kendisine üflenilen ruh ile de onun görünmeyen (metafizik) tarafı inşa edilmiştir. Hayrettin Karaman vd., *Kur’ân Yolu*, C. 3, ss. 251-253.

³⁸⁶ el-Meryem, 19/ 17, 19.

³⁸⁷ Taberî, *Câmi’u’l-Beyân*, C. 27, s. 212; İbnü’l-Esîr, *Üsdü’l-Gâbe fî Ma’rifeti’s-Sahâbe*, nşr. Halil Memûn Şiha, Beyrut: 1997, C. 1, ss. 72, 132, 361.

³⁸⁸ Hasan el-Basrî, *Tefsîr*, nşr. Muhammed Abdürrahim, Kahire: t.y., C. 1, s. 188.

³⁸⁹ Taberî, *Câmi’u’l-Beyân*, C. 15, s. 26; Eş‘arî, *el-Makâlât*, ss. 330-331; Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, nşr. Ahmet Vanlıoğlu, İstanbul: 2005, C. 6, s. 410.

³⁹⁰ Eş‘arî, *el-Makâlât*, s. 331; Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğni*, nşr. Taha Hüseyin İbrahim Medkûr vd. Kahire: t.y., C. 11, ss. 311-339; Mâtürîdî, *Te’vilâtü Ehli’s-Sünne*, nşr. Fatma Yusuf el-Hiyemi, Beyrut: 1425/2004, C. 4, s. 311; İbn Fûrek, *Mücerredü’l-Makâlât*, ss. 280-281.

Ruh beden ilişkisi minvalinde insandaki uzuvlar, beyin ve organlar, ruhun şehâdet âlemini idrâk etmek için kullandığı cihazlardır. Bir hadiste ruh beden ilişkisine dikkat çeken Hz. Peygamber kendisine getirilen salât ve selâmları işitmesi için Yüce Allah'ın ruhunu bedenine iâde ettiğini beyan etmiştir.³⁹¹ Ancak ruh bu aletlerle her zaman kayıtlı olan bir varlık değildir. Çünkü ruhun, bu aletler olmadan da idrak edebilecek bir yapıda olduğu ortak naslarda kolaylıkla anlaşılabilir bir durumdur. Bu nedenle beden öldükten sonra dahi ruhun bu kabiliyetlerine bir zarar gelmeyeceği anlaşılmaktadır.³⁹²

Ruh, kelâmcılar arasında naklî ve aklî delillerle ele alınan konular arasında yerini almıştır. Kelâm ilminin başlangıç döneminde Ebû Bekr el-Esam (ö. 200/816) gibi düşünürler hariç ruh inancına karşı genel olarak pozitif bir yaklaşımın sergilendiğini görmek mümkündür.³⁹³ Ruhun özellikleri ile ilgili olarak fikir beyan eden düşünürler ruhla ilgili bazı hususlara dikkat çekmişlerdir. Onlara göre ruh nurânî bir özelliğe sahip olup bağımsızdır. Ruh insanın manevi cevherini oluşturan onu insan yapan soyut bir varlıktır. Ruh bedenın şeklini alıp hızlı bir şekilde hareket edebilmekte ve uzun mesafeleri kısa sürede alabilmektedir. Ruh, melek tarafından bedenden çıkarılıp alındığında müminin ruhundan güzel koku, kâfirin ruhundan ise kötü koku havaya yayılmaktadır. Ruh insanî özelliklere kaynaklık teşkil etmektedir. Beden ve duyu organları ruhun vasıtaları olarak gözükmektedir.³⁹⁴

Ruhun mâhiyeti tartışılan konular arasında yer almıştır. Bazı âlimlere göre ruhun bilinmesi mümkün değildir. Onlara göre ruh Allah'ın emrinde olan gaybî bir konudur.³⁹⁵ Bir kısım ulemaya göre ise ruh bedenın şeklini almış, duyuyla

³⁹¹ Ebû Dâvûd "Menâsik", 97.

³⁹² İbn Kayyim el-Cevziyye, *er-Rûh*, ss. 57, 67, 345.

³⁹³ İslâm düşüncesinde ruhla ilgili ilk ve en açık çalışmalar öncelikle İslâm filozoflarının ruh ile ilgili ileri sürmüş oldukları teorileri üzerinde görmek mümkündür. Daha sonra bazı kelâmcıların ve mutasavvıfların arasında ruh konusunun özellikle ele alınıp işlendiği görmek mümkündür. Ruh hakkında vahiy, sahâbe düşünceleri ve kelâm kaynaklarına bakıldığında ruha dair bilgilerin İslâm dünyasına felsefe kültürü ile sonradan girdiği iddiasının ise doğru olmadığı görülmektedir. Örneğin: Bk. Fârâbî, *Uyunü'l-Mesâil*, çev. Mahmut Kaya, Felsefenin Temel Meseleleri, s. 210-211; Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâdila*, nşr. Albert Nasrî Nader, Beyrut: 1986, s. 101; İbn Sînâ, *el-İşârât*, nşr. Süleyman Dünya, Kahire: t.y., C. 2, ss. 314-324, 329-332, 390-394, 399; İbn Sînâ, *Kitabü'l-Mübahasât*, nşr. Abdurrahmân Bedevi, Kahire: 1947, s. 195-196; İbn Hazm, *el-Fasl*, Beyrut: 1986, C. 5, ss. 74, 310-312; Gazzâlî, *İhyâ Ulûmi'd-Dîn*, çev. Ahmet Serdaroğlu, İstanbul: 1974, C. 3, s. 10; Gazzâlî, *Risâletü'l-Ledüniyye (Mecmûatü'r-Resâilü'l-İmâm Gazzâlî içinde)*, Beyrut: 1986, s. 13.

³⁹⁴ Reşit Rızâ, *Tefsirü'l-Menâr*, Beyrut: t.y., C. 9, s. 160; İbn Kayyim el-Cevziyye, *er-Rûh*, ss. 58-59; Karaman vd., *Kur'an Yolu*, C. 3, s. 516.

³⁹⁵ Eş'ârî, *Makâlât*, s. 334; Taberi, *Câmiu'l-Beyân an Te'vili Ayi'l-Kur'an*, C. 15, s. 157.

algılanamayan madde dışı bir varlıktır.³⁹⁶ Bazı alim ruhu basit bedenın tümüne yayılmış tek bir cevher olarak değerlendirmişlerdir. Ruh zaman ve mekânla sınırlı değildir. Ruh Allah'ın "ol" emri ile bedene yayılmıştır. Ruh duyularla algılanamaz. Bu cevher insanın bedeninden alınınca kişi ölür.³⁹⁷ Bazı kelâmcılar ruhun nurânî ve latîf bir cisim olduğunu söylemişlerdir. Ruh bedene ait bir araz değildir. Ruhun ölümden sonra azabı ve nimeti algılayabilmesi onun cisim olduğunu göstermektedir. Ruh maddî cisimlere benzemeyen latîf bir cisim olduğundan duyularla algılanması mümkün değildir.³⁹⁸ Diğer taraftan ruh hakkında İbn Hazm bunun tersi bir görüşü savunur ve şöyle der: "Ruhu latîf cisim veya araz olarak kabul etmek onu daha çok maddî bir varlığa indirgemek olur ki bu durum ruhun Allah'ın emrinde gaybî boyutu olan bir varlık olmaktan çıkarmaktadır. Ruh duyular ötesi bir varlık olduğu için onun mâhiyeti hakkında kesin bir şey söylemek mümkün görünmemektedir."³⁹⁹ Ruhun insanda mevcut olmadığını iddia eden kelâm âlimleri de vardır. Onlara göre insan nefes almak suretiyle hayatta kalan bir varlıktır. Nesnelere algılayabilen şey insanın canlı bedenidir. Kur'ân'da insanın aşılınmış yumurtadan veya topraktan yaratıldığının bildirmesi bu gerçeği ifade etmektedir. Kur'ân'da geçen ruh kavramı melek ve vahiy anlamında da kullanılmıştır. Hadislerde ruhun kuş olarak tasvir edilmesi Câhiliye Araplarından kalma bir ifade tarzından kaynaklanmış olabilir. Hadislerde geçen ruhlara ait uçma yeteneği ve kuşa benzetilmeleri mecâzî anlamdadır.⁴⁰⁰

Kelâm âlimlerinin çoğunun ruhun yaratılmış bir varlık olduğu hususunda ittifak ettikleri söylenebilir. Ancak bazı âlimler Kur'ân'da ruhun Allah'a nispet edilmesi ve ruhun Allah'ın emrinde olmasını ileri sürerek ruhun kadîm olduğunu iddia ettikleri görülmektedir. Ruhların yaratılma zamanı ile ilgili olarak şu görüşler ileri sürülmüştür: İbn Hazm ve onun gibi düşünönlere göre ruhlara, toplu olarak bedenlerin yaratılmasından önce yaratılmışlardır. Rahimdeki cenine vakti geldiğinde bir melek tarafından ruhu üflenmektedir. İbn Kayyim el-Cevziyye gibi düşünönen âlimlere göre ruhlara, insan

³⁹⁶ Reşit Rızâ, a.g.e., C. 2, s. 39.

³⁹⁷ Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, C. 11, s. 310.

³⁹⁸ Eş'ârî, a.g.e., ss. 333-334; Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 337.

³⁹⁹ İbn Hazm, *el-Fasl*, C. 5, ss. 214-216.

⁴⁰⁰ Kâdî Abdülcebbâr, a.g.e., C. 11, s. 334-340; Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, C. 21, s. 44; Bkz. Mehmet Dalkılıç, *İslam Mezheplerinde Ruh*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2002, ss. 128-129.

bedenlerinin yaratılması ile beraber vücut bulmuşlardır. Ruhların bedenlerden önce yaratıldığına dair rivayetler sahih değildir.⁴⁰¹

Ruhun bedenden ayrılmasından sonraki durumu merak edilmiştir. Ruhun bedenden ayrılması olayına “teveff” denilmiştir. İnsanların ölüm hükmü Allah tarafından verildiği zaman ölüm elçileri olan melekler tarafından insanlar vefat ettirilirlir.⁴⁰² Vefatla beraber alınan ruha cezanın hemen verilip verilmeyeceği hususunda ihtilaf edildiği görülmektedir. Bazı âlimlere göre ölümden itibaren ceza veya mükâfat ruhen hemen meydana gelmektedir.⁴⁰³ Bazı âlimlere göre ölüm anından itibaren kıyamete kadar geçen süre uyuma olarak değerlendirilmiştir.⁴⁰⁴ Ölümden sonra müminlerin ruhları cennet nimetlerini, kâfirlerin ruhları ise cehennem azabını bir şekilde hissedecekleri aktarılmıştır.⁴⁰⁵

Ölümden sonra ruhun durumu ile ilgili olarak bazı kelâm âlimleri onun ölümlle birlikte tamamen yok olacağını söylemişlerdir. Bazı Mu‘tezilî kelâmcılar ise ruhun ölümden sonra Allah tarafından yok edildiğini beyan etmişlerdir.⁴⁰⁶ Ruhun bedenden farklı ve bedenden ayrılabilen bir varlık olduğunu savunan kelâmcıların çoğunluğuna göre ruhlar melekler tarafından alındıktan sonra diğer ruhların bulunduğu yere götürülürler. Ruhların ölümden sonra yaşama bilincine sahip olup olmadıkları, melekleri görüp görmedikleri gaybî bir konu olup, bilinmesi mümkün değildir.⁴⁰⁷

Kabirde ruhların durumları üzerinde görüş bildiren bazı kelâm âlimlerine göre ruh araz olduğundan kabirde meydana gelebilecek azap veya nimeti ruh değil bedene ait bir parça olan *acbü’z-zeneb* hissedebilir.⁴⁰⁸ Ruhun bedenden farklı ayrı bir varlık olduğunu düşünen başta İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe olmak üzere âlimlerin çoğuna göre ruh kabirde bedene iâde edilir. Kişi sorgulandıktan sonra amel durumuna göre ya azap ya da nimetler içerisinde kıyamete kadar bekler. Nimet veya azap, kabirde hem bedene hem

⁴⁰¹ İbn Hazm, *el-Fasl*, C. 4, s. 119; İbn Kayyim el-Cevziyye, *er-Rûh*, s. 280-284.

⁴⁰² el-Ankebût, 29/57; el-Münâfikûn, 63/11.

⁴⁰³ el-Fussilet, 41/30; Taberî, *Câmi’u’l-Beyân*, C. 7, s. 276.

⁴⁰⁴ el-Yâsîn, 36/51-53.

⁴⁰⁵ Nesefî, *Bahru’l-Kelâm*, ss. 254-255.

⁴⁰⁶ Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, C. 5, s. 88.

⁴⁰⁷ Taberî, a.g.e., C. 11, s. 138; Mâtürîdî, a.g.e., C. 5, s. 374.

⁴⁰⁸ İbn Hazm, a.g.e., C. 5, s. 205; Eş‘arî, *Makâlât*, s. 430.

de ruha yapılmaktadır. Mâtürîdî, Eş‘arî ve Ehl-i hadis’in çoğu bu görüştedir.⁴⁰⁹ Başka bir görüşe göre kabir uyuma yeri olup, kabirdeyken cennet veya cehennemdeki yerinin gösterilmesi vesilesiyle ruha azap veya taltifte bulunulur.⁴¹⁰ Ölen insanlara ait ruhların birbirleriyle görüşmeleri ya da uykuda olan insanların ruhlarıyla buluşup konuşmaları o insanların Allah nezdinde ki derecelerine göre olacağı ileri sürülmüştür.⁴¹¹

Kıyametin kopması esnasında ruhların durumları yine tartışılan meseleler arasında yer almıştır. Bazı âlimlere göre ölümden sonra ruh yaşamaya devam etse de kıyametin kopması esnasında bu ruhların yok olması gerekmektedir. Çünkü âyet-i kerîmede kıyametin kopması esnasında Allah’tan başka her şeyin helak olacağı bildirilmiştir.⁴¹² Aksi hâlde ruha beka nispet edilir ki bu insanın fânî oluşu ile bağdaşmayan bir durum olur.⁴¹³ Bir kısım âlime göre kıyametin kopması esnasında ruhların yok olması gerekmez. Çünkü âyet-i kerîmede bildirildiği üzere, o esnada ölmesi gereken varlıklar henüz ölmemiş olan varlıklardır. Kelâmcıların çoğuna göre ölümden sonra sûra ikinci üflemenin meydana gelmesiyle diriliş olacak, dünyadaki beden aynen yaratılacak ve bu bedenlere nesnelere algılayan unsur olan ruh aynıyla veya misliyle iâde edilecektir.⁴¹⁴ Kur’ân’a göre insanın yaratılışı esnasında ona üflenildiği beyan edilen ruh yine ölüm anında insandan geri alındığı ifade edilendir. Ölüm anında kâfirlerin âhîret âlemini görüp “Şu an tövbe ettim.” dedikleri ve bu vesile ile gayba muttali oldukları haber verilmiştir.⁴¹⁵

Ruhun ölümden sonra bir bedenden diğerine geçmesi anlamına gelen tenâsüh inancı, ruhun bedenden bağımsız olduğunu düşünmenin bir sonucu olarak karşımıza çıkmaktadır. Kelâm âlimlerinin çoğuna göre ruh, kişisel olup bedenden bağımsız değildir. Ruh bulunduğu bedene aittir. Bir ruhun diğer bir bedene intikâli ve orada işlev görmesi söz konusu değildir. Yeniden dirilişte her ruh ait olduğu bedene dönecektir.⁴¹⁶

⁴⁰⁹ Ali el-Kârî, *Münehu’r-Ravzi’l-Ezher fî Şerhi’l-Fıkhı’l-Ekber*, nşr. Vehbî Süleyman Gâveci, Beyrut: 1419/1998, ss. 292-294; Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, 2008, C. 13, s. 60; Eş‘arî, *el-İbâne an Usûli’d-Diyâne*, Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1426/2005, s. 87-88.

⁴¹⁰ Taberî, a.g.e., C. 2, s. 39.

⁴¹¹ İbn Hazm, a.g.e., C. 4, s. 118; İbn Kayyim el-Cevziyye, a.g.e., s. 32.

⁴¹² Âl-i İmrân, 3/185.

⁴¹³ Elmalılı, *Hak Dini Kur’ân Dili*, C. 1, ss. 550-552.

⁴¹⁴ Bağdâdî, *Usûlü’l-dîn*, İstanbul: 1346, s. 235.

⁴¹⁵ Nisâ, 4/18; Hayrettin Karaman vd., *Kur’ân Yolu*, C. 2, ss. 34-35.

⁴¹⁶ Karadaş, *İslâm’ın İnanç Yapısı*, s. 117.

Ruh, duyu organlarının ötesinde gaybî bir konu olduğundan nesnel varlıklardan hareketle aklî bakımdan keşfedilmesi zor olan bir konudur.⁴¹⁷ Bu bakımdan ruhla ilgili olarak yapılan tartışmalar onun varlığından ziyade mâhiyeti üzerinde olduğunu söylemek mümkündür. Ruhun melek tarafından üflendiğini ve yine melekler tarafından alındığını hatırlayacak olursak ruhun gaybî boyutunu daha iyi anlamış oluruz. Bu nedenle ruhla ilgili sadece beden üzerinden giderek tahminlerde bulunmak ve bununla ilgili naklî ilimlerden bağımsız bir çözüm arayışı içerisinde olmak gayba iman hususunu ortadan kaldıracığı muhakkaktır. Kur’ân’da ruhla ilgili insanlara az bilgi verildiğini dikkate alacak olursak ruhla ilgili nihâî bir çözüme kavuşmanın mümkün olmayacağını bununla ilgili naklî bilgiler çerçevesinde kalmanın daha isâbetli olacağı söylenebilir. Ruh İslâm âleminde hiçbir zaman sınırları çizilemeyecek mükemmellikte olan ilâhî bir gerçeklik (*emrûn rabbâniyyûn*) olarak kalmıştır.⁴¹⁸ Öte tarafta Kur’ân’da âhiret âlemi ile ilgili zikredilen cennet nimetlerinin güzelliği ile cehennem azabının büyüklüğü duyu organlarına hitap edilir bir şekilde haber verilmektedir. Bu nedenle Ehl-i sünnet âhirette gerçekleşecek yeniden diriliş üzerinden dururken bunu canlı olan beden ile ruh ilişkisi içerisinde ele aldıkları görülmektedir. Bu da madde üzerinde insanın sahip olduğu canlı bedeninin ve duyguların önemini bize göstermektedir. Bu yaklaşım salt akılcı felsefe ve materyalist, pozitif ilimlerden farklı kelâma özgün farklı ve orijinal bir yaklaşım olarak gözükmektedir.⁴¹⁹ Çünkü materyalist felsefe ruh dahi bedeninin bu dünyada çöreyüp gideceğini savunurken klasik felsefe âhirette yaşayacak olan şeyin yalnızca ruh olacağını savunmuştur. Buna karşı kelâm ilmi insanı ruhu ve bedeni ile beraber ayrılmaz bir bütün olarak kabul etmiştir.⁴²⁰ Cenâb-ı Hakk’ın yarattığı en kıymetli cevher olan ruh, gayb âleminin bir unsuru olarak merak mevzuu olmaya devam edecektir. Çünkü onun hakkında insanlara “pek az bir bilgi” verilmiştir.⁴²¹

⁴¹⁷ Yusuf Şevki Yavuz, “Ruh”, *DİA*, C. 35, ss. 190-191.

⁴¹⁸ İsrâ, 17/85.

⁴¹⁹ Bakara, 2/25; A’râf, 7/50; İbrâhîm, 14/16-17; Râzî, *Me’âtil-hu’l-Gayb*, C. 14, s. 93.

⁴²⁰ Karadaş, *İslâm Düşüncesinde Âhiret*, s. 89.

⁴²¹ Veysel Kasar, “İsmail Fenni Ertuğrul ve Bazı Çağdaşlarına Göre Ruhun Bekası ve Âhiret”, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C.20, S. 20, (Aralık 2008), s. 156.

C. CİN

Cin en geniş anlamı ile görünmeyen varlık demek olup gayb âleminin canlı varlıklarındandır. Cin kelimesinin melekleri ve şeytanları da kapsayan genel bir anlamı vardır.⁴²² İnsan görünen akıllı varlığı temsil ederken, buna karşılık görünmeyen akıllı varlığı cin temsil etmiştir. Cinler iyilik ve kötülöklere karşı irade sahibi olmaları yönünden meleklerden ayrılmışlardır.⁴²³ Cin, gayb âlemine ait varlıklar oldukları için onlar hakkında en doğru haberler ancak vahiy yoluyla alınabilmektedir.⁴²⁴ Kur'ân'da cin ifadesi insanın teşhis edemediği gaybî varlıklar için de kullanılmaktadır.⁴²⁵

Semâvî dinler, uzak doğu, Asur, Bâbil ve Sümer gibi daha birçok medeniyete bakıldığında inanç olarak insanların cin inancına karşı pozitif bir tavır içerisinde olduklarını görmek mümkündür.⁴²⁶ Cin en baştan beri İslâm inancı içerisinde ele alınan bir konu olmuştur. Gayb âleminin varlıklarından olan cinlerin ne zaman yaratıldıkları, yaratılmış oldukları madde, görevleri, insanlarla olan ilişkileri, yaşayışları ve özellikleri hep merakla tartışılan konular arasında yer almıştır.

Cin kelimesi “örtmek, örtünmek, gizli kalmak “manalarına gelen “cenne” kökünden türemiş olup “örtülü ve gizli olan şey” anlamına gelmektedir. Cinlerin atalarına “cân”, tek olanına “cinnî” denilmektedir. Cinlerin “gûl” ve “ifrit” gibi çeşitlerinden de bahsedilmektedir. Farsçada cine peri denilmiştir.⁴²⁷ Melekler, cinler, kabirde bulunanlar ve ev yılanları duyu organları ile görülmediklerinden cin adı altında zikredilmişlerdir.⁴²⁸ Terim olarak cin “duyularla idrâk edilemeyen, insanlar gibi şuura ve iradeye sahip Allah katında imtihanla mükellef tutulan varlık” demektir.⁴²⁹ Kelâm âlimlerine göre cinlerin varlığı Kur'ân ile sabit olup, akıl da bunu imkân dâhilinde kabul

⁴²² Kehf, 18/50, Bakara, 2/34. Bu ayette geçen “İblis müstesnâ” şeklindeki istisnâ “İstisnâ-i munkatı” olarak değerlendirilmiştir. Karaman vd., Kur'ân Yolu, C. 1, ss. 105-106.

⁴²³ Zâriyât, 51/56. Cinlerin günahkâr ve azgın olanları tıpkı insanlar gibi cehennemde cezalandırılacaklardır. Bk. Cin, 72/15-17.

⁴²⁴ Temel Yeşilyurt, *Çağdaş İnanç Problemleri*, s. 174.

⁴²⁵ Hayati Aydın, “Dinî Kaynaklar ve Kültür Bağlamında Cinleri Anlamak”, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*, C. 21, S. 3, (2017), s. 1641.

⁴²⁶ M. Süreyya Şahin, “Cin”, *DİA*, C. 8, ss. 5-8.

⁴²⁷ Yeşilyurt, *Çağdaş İnanç Problemleri*, 172.

⁴²⁸ İbn Manzûr, “Cin” md., *Lisânü'l-Arab*.

⁴²⁹ Çelebi, *İslâm'ın İnanç Esasları*, ss. 104-105.

edebilmektedir.⁴³⁰ Cinlerin varlığı kitap ve sünnet ile sabit olup bu hususta icmâ vardır. Bu nedenle cinlerin inkârı ayeti inkâr etmek olacağından küfür ile ilişkilendirilmiştir.⁴³¹

İslâm öncesi Câhiliye Arap toplumunda cinlerin yeryüzünün ilâhları oldukları şeklinde yanlış bir inanış vardı.⁴³² Cinlerin gaybı bildiklerine, insanlara zarar verebileceklerine şairlere ve kâhinlere semada meleklerden çaldıkları haberlerle yardım edebileceklerine inanılırdı. O dönemlerde insanlar delirme, hastalık ve adam kaçırıp öldürülme gibi birçok olayı cinlere bağladıkları görülmektedir. Cinlerle ilgili Arap toplumundan, diğer medeniyetlerden ve dinlerden aktarılan bilgileri Kur'ân tashih etmiş ve onları gerçek ilâhî bilgilerle düzeltmiştir.⁴³³

İslâm inancına göre cinler üreyen,⁴³⁴ yemek yiyen,⁴³⁵ irade sahibi,⁴³⁶ ateşten yaratılmış⁴³⁷ ve ibadetle mükellef varlıklardır.⁴³⁸ Hz. Peygamber'in risâlet görevi cinleri de kapsamaktadır.⁴³⁹ Kur'ân'da cinlerin gaybı bilemeyecekleri bildirilmiştir.⁴⁴⁰ Yaratılış

⁴³⁰ Reşîr Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, C. 3, s. 96; En'âm, 6/130, Zâriyât, 51/56, Rahmân, 55/26-27. Bu ayetlere göre cinleri, mikrop bakteri ve ufo tarzında varlıklar olarak değerlendirmek mümkün görünmemektedir. Kâmil Güneş, *Meleklerle İmân*, 82.

⁴³¹ Zebîdî, *Sahih-i Buhârî Muhtasarı ve Tecrid-i Sârih Tercemesi*, çev. Ahmet Naim, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1988, C. 2, s. 403.

⁴³² Sâffât, 37/158, En'âm, 6/100.

⁴³³ Neşet Çağatay, *İslâm'dan Önce Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı*, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1957, s. 103; Buhârî, "Menâkibu'l-Ensâr", 35; Müslîm, "Selâm", 122-124.

⁴³⁴ Cinler yapılarına uygun bir şekilde birbirleri ile evlenebilirler. Ebû Ya'lâ Muhammed b. el-Hüseyin el-Ferrâ, *el-Mu'temed fi Usûli'd-Dîn*, Beyrut: 1973, s. 174. Ancak cinlerin insanlarla evlenmeleri ihtilafli bir konu olmuştur. İbn Nuceym ve eş-Şiblî gibi âlimler cinlerle evlenmenin mümkün olduğunu savundukları görülmektedir. İbn Nuceym, *el-Eşbâh ve'n-Nezâir*, s. 131; Muhammed b. Abdillâh eş-Şiblî, *Ahkâmü'l-Cân*, Beyrut: ty., s. 91. Hanefî alimlerden Cemaleddîn es-Sicistânî, gibi alimlerle cinsleri farklı olacağından insanların cinlerle evlenmelerinin mümkün olamayacağını savunmuşlardır. Bk. İbn Nuceym, *el-Eşbah ve'n-Nezâir*, s. 131.

⁴³⁵ Rahmân, 55/56; Müslîm, "Salât", 33-150; Ebû Dâvûd, "Tahâret", 42; Tirmizî, "Tahâret", 14/18.

⁴³⁶ A'râf, 7/179.

⁴³⁷ Hadîste "Melekler nurdan, cinler dumansız ateşten, Âdem'de topraktan yaratılmıştır." Müslîm, "Zühd", 60; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, C. 6, 153. Cinlerin yaratıldığı ateşin alevli kısmı olarak ifade edilen "nâr-ı semûm (مَارِجٌ مِّن نَّارٍ)" gözeneklerden geçen, zehirleyebilen anlamlarına da gelmektedir. Bu anlamda cin gözeneklerden girip kişiyi zehirleyebilen, manevî olarak yakabilen şeklinde de yorumlanmıştır. Rahmân, 55/15; el-Hicr, 15/26-27. Elmalılı, *Hak Dini Kur'ân Dili*, C. 7, s. 3059. Cinlerin ışın enerjisinden, elektromanyetik dalgalardan, karbon asidinden, ışın enerjisinden yaratıldığına dair iddialar olsa da bunlar Kur'ân için sadece birer teori niteliğinde olan şeylerdir. Kâmil Güneş, *Meleklerle İman*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, s. 80.

⁴³⁸ Zâriyât, 51/56; En'âm, 6/100. Cinlerin şeytan yani kâfirleri olduğu gibi mümin olanları da vardır. En'âm, 6/112; Ahkâf, 46/29-32.

⁴³⁹ Kur'ân'da cinlerin Hz. Peygamber'i dinledikleri, tevhîd inancına bağlandıkları bildirilmiştir. Hz. Peygamber'in sıfatlarından biri de Resûlü's-sekaleyn yani insanların ve cinlerin peygamberi olmasıdır. Ahmet Saim Kılavuz, *İslâm Akâidi ve Kelâm'a Giriş*, s. 300. Bununla beraber cinlere

olarak cinler, insan nevinden önce yaratılmış varlıklar olarak gözükmediler.⁴⁴¹ Cinler insanlar gibi doğar, yaşar ve ölürlür.⁴⁴² İnsanlar cinleri görmedikleri hâlde, cinler insanları görebilmektedir.⁴⁴³ Cinlerin insanlar tarafından görülmeleri tartışmalı bir konudur. İbn Abbâs'a atfedilen bir rivayete göre Hz. Peygamber cinleri görmemiştir. Abdullah b. Mes'ûd'dan yapılan rivayete göre Hz. Peygamber cinleri görmüş ve onlarla bir arada bulunmuştur. Hz. Peygamber sabah olduğunda cinlerin yakmış oldukları ateşin kalıntılarını ashâbına göstermiştir.⁴⁴⁴ Mu'tezile âlimlerine göre cinleri teorik olarak görmek mümkün, fakat fiilen böyle bir şeyden bahsetmek mümkün değildir. Ehl-i sünnet'in bazı âlimleri cinlerin görülebileceğini söylemişlerdir. Olara göre görülebilenin yegâne şartı "vücûd" yani var olmaktır. Var olan her şey görülebilir. Allah'ın peygamberlerine şeytanı göstermesi diğer insanların da onu görebileceğini bize göstermektedir.⁴⁴⁵ Bazı âlimlere göre cinlerin yalın gözlerle görülmesi Kur'ân'da "... Sizin göremeyeceğiniz yerden sizi görürler." ayetinde de belirtildiği gibi mümkün değildir. Hz. Süleymân'ın cinlerle olan diyalogu görülme şeklinde gerçekleşse bile bunun onun bir mucizesi olarak değerlendirildiği görülmektedir.⁴⁴⁶ Cinler için mikrop, vasıfsız işçiler, gözden irak yaşayan insanlar, ışın, ışık ve enerji tarzında yapılan yorumlar, bu tür varlıkların kendilerine has olan yapıları göz ardı edilerek yapılan tanımlar olarak görülmektedir. Hâdisçilere göre cin gördüğünü iddia eden dürüstlük (*adl*) sıfatını kaybettirmektedir. Mu'tezile âlimlerine göre cinlerin fiilen görmek mümkün değildir. Ehl-i sünnet âlimlerine göre cinlerle insanlara arasında bir tesirden bahsetmek mümkündür. Âlimlerin çoğunluğuna göre cinlerin iyi olanları öbür dünyada cennet ile kötü olanları da cehennem ile karşılık bulacaklardır.⁴⁴⁷

kendilerinden elçilerin gönderilmiş olabileceği değerlendirilmiştir. En'âm, 6/130. Hüseyin Peker, *İslâmla İlgili Zihinleri Zorlayan Sorular*, Samsun: Deniz Kültür Yayınları, 2005, s. 39.

⁴⁴⁰ En'âm, 6/100, Sâffât, 37/158, Taberî, *Câmi 'u'l-Beyân*, C. 13, ss. 107-108.

⁴⁴¹ Hicr, 15/26-27.

⁴⁴² Cinlerin uzun ömürlü varlıklar oldukları bildirilmiştir. Buna rağmen yine de ölümü tadacaklardır. A'râf, 7/14-15.

⁴⁴³ A'râf, 7/27; Celal Kırcı, "Dinlere Göre Reenkarnasyon", Kayseri, *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 3, (1986), s. 230.

⁴⁴⁴ Buhârî, "Menâkıbü'l-Ensâr", 132, "Ezân", 105. Ahmet Saim Kılavuz, "Cin", *DİA*, C. 8, ss. 8-10.

⁴⁴⁵ Eş'arî, *Makâlât*, C. 2, s. 127.

⁴⁴⁶ A'râf, 7/27. Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, C. 14, s. 54; Peker, *İslâmla İlgili Zihinleri Zorlayan Sorular*, s. 40.

⁴⁴⁷ Ahmet Saim Kılavuz, "Cin", *DİA*, C. 8, ss. 8-10.

Cinlerin gaybe ait bilgilere ulaşabilecekleri yönündeki inanışla ilgili olarak Kur'ân'ın, cinlerin vahye asla müdahale edemeyeceklerini ve onların bu hususta meleklerden haberler alamayacaklarını bize bildirmektedir.⁴⁴⁸ Bu nedenle iddia olunduğu üzere cinlerin ulûhiyet sınırlarında kalan gaybı bilmeleri mümkün görülmemektedir.⁴⁴⁹ Cinler yalan söyleyebildiklerinden onlardan gelebilecek gündelik bilgiler için ise ihtiyatlı olunması gerektiği belirtilmiştir.⁴⁵⁰

Halk arasında cinler denildiğinde daha çok cinlerle irtibatlı olabilecek sâhir ve kâhin gibi bazı insanların onları kullanmak sureti ile gâibten alabilecekleri gizli haberler akla gelmiştir.⁴⁵¹ Kur'ân bu tür gayb bilgisini Allah'a hasrederek meleklerden, cinlerden ve insanlardan bu bilginin engellendiğini bildirmiştir.⁴⁵²

Cinlere inanmak ile imanın ikinci şartı olan meleklerle iman varlık açısından aynı görülmiştir. Cinlerle melekler ikisi de canlı gayb âleminin birer varlıkları olarak görülmektedir. Bu durum cinlere olan inancımızı kolaylaştırmaktadır. Melek gibi varlıkları ayetlerle sabit olan cinleri sebepsiz yere inkâr etmek ya da onları sadece birer değer yargısı olarak kabul etmek mümkün değildir.⁴⁵³

Haklarında akıl yürütme imkânının çok az ancak hurafelerin çok yaygın olduğu cinlerle ilgili gerçek bilgiler ancak Kur'ân yoluyla alınabilir. Kur'ân, ilâhlık düşüncesine varıncaya kadar haklarında hurafelerin oldukça yaygın olduğu cinlerin ilâh ve ilâhlığın yeryüzündeki temsilcileri olamayacağını bildirmiştir. Kur'ân'a göre cinler ancak Allah'a ibadet etmekle mükellef olan varlıklardır.⁴⁵⁴ Kur'ân'da cinlerin Allah'ın

⁴⁴⁸ Cîn, 72/8-9.

⁴⁴⁹ Hz. Süleymân'ın emrine verilen cinler o öldüğü halde çalışmaya devam etmişlerdir. Hz. Süleymân'ın ölümü şehâdet âleminde gerçekleşen bir olay olduğu hâlde ayete göre bunu dahi anlamamışlardır. Sebe, 34/14.

⁴⁵⁰ Buhârî, "Tıbb", 46; Müslîm, "Selâm", 123.

⁴⁵¹ Bekir Topaloğlu-İlyas Çelebi, a.g.e, s. 63.

⁴⁵² Sebe, 34/ 14.

⁴⁵³ Felsefede İbn Sînâ gibi düşünen bazı filozoflara göre cinler dışarda varlıkları olan birer varlık olarak değil, sadece akılda ve dilde varolan varlıklardır. İbn Sînâ, *Tis'ü Resâ'il*, İstanbul: 1298, s. 62; Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, C. 30, s. 148. Gazzâlî gibi bazı kelâmcılara göre cinler kendilerine has madde dışında cevherleri olan varlıklardır. Cevherleri yönünden melekler, cinler ve şeytanlar birbirlerine benzerler. Ancak arazları yönünden bunlar birbirlerinden tamamen farklı olan gaybî varlıklardır. Eş'arî gibi kelâmcılara göre ise cinler maddî cevherlerden meydana gelmişlerdir. Yüce Allah bunları duyu organlarıyla görülmeyecek bir şekilde yaratmıştır. Bk. Gazzâlî, *el-Mednûnü'l-Kebîr*, Kahire: 1309, s. 16. Hayat için bünyeyi şart koşan Mu'tezilî âlimlere göre ise cinler basit cisimlerden meydana gelmişlerdir. Bk. Ahmet Saim Kılavuz, a.g.m., s. 9.

⁴⁵⁴ Zâriyât, 51/56.

mülkünde iktidarları, güçleri, gaybla ilgili bilgileri ve gaybten haber veren kâhinlere yardımlarının zannedildiği gibi olmadığı belirtilmiştir. Cinler gözlerinin önünde vefat eden Hz. Süleymân'ın ölümünü bile ancak bir ağaç kurtçuğunun esasının kırılmasına sebep olmasıyla anlayabilmişlerdir.⁴⁵⁵ Kur'ân'da bu kadar zayıf olan varlıklardan korkulacak veya onları ilâh boyutuna taşıyacak her türlü gerekçe kesinlikle reddedilmiştir. Kâhinlerin ve cinlerin insanlara zarar verebileceği bir durumun Kur'ân'da olmadığı bildirilmiştir.⁴⁵⁶

Kelâm âlimlerine göre cinler kedilerine has varlıkları olan gayb âleminin canlı varlıklarıdır. Cinlerin varlığı sadece vahiy yolu ile bilinebilmektedir. Akıl ise bunu imkân dâhilinde kabul eder. Cinler kelâm ilmi için gayb âlemini bilmenin bir yolu olarak görülmemektedir. Cinlerin gaybı bilmeleri durumu hakkında onların mutlak gaybı asla bilmedikleri, izâfî gaybı ise meleklerden sızdırabildikleri kadar malûmât sahibi olabildikleri söylenebilir. Haklarında birçok olumsuz hurafe ve telkinin yer aldığı bu gaybî varlıklarla ilgili insanların üzerinde tesir oluşturma ile ilgili bir vesvese oluşursa bunların şerlerinden Allah'a sığınmanın yeterli olacağı özellikle belirtilmiştir.⁴⁵⁷

Ç. ŞEYTAN

Şeytan Kur'ân'da ve Sünnet'te varlığı ve insanla mücadelesiyle anılan bir varlık olarak karşımıza çıkmaktadır. Hz. Âdem yaratıldığında melekler onu ilâhî emir doğrultusunda secde ile selamlarken cinlerin atası olan İblîs bu selâmlamadan kaçınarak ilâhî buyruğa karşı gelmiştir. Böylelikle cinlerden olan İblis gururundan ve inadından şeytan olmayı seçmiştir. Şeytan ilâhî rahmetten ümidini kesip, insanları da kendine

⁴⁵⁵ Bakara, 2/102-103; Enbiyâ, 21/82; Sebe, 34/ 12-13, 14; Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, C. 22, ss. 74-76. Mısırlı âlimlerden Muhammed el-Behî'ye göre Hz. Süleymân'ın emri altında çalışan cinler, işçiler topluluğudur. Bu vasıfsız işçiler tanınmayan kişiler olduklarından ilgili ayette “önlere çalışırlardı” ifadesinde, cinlerin kendi başlarına becerilerinin olmadığına delalet etmektedir. Bilinmeyen bu insanların, sanki görülmeyen kişiler gibi algılandıkları ifade edilmektedir.⁴⁵⁵ Sebe, 34/12; Muhammed el Behiy, *İnanç ve Amelde Kur'âni Kavramlar*, çev. Ali Turgut, İstanbul: Yöneliş Yayınları, 1988, s. 145.

⁴⁵⁶ A'râf, 7/200.

⁴⁵⁷ Nâs, 114/1-6; Ahmet Saim Kılavuz, “Cin”, *DİA*, C. 8, s. 10.

uyduracağını iddia edince bu defa ilâhî huzurdan kovulmuş (*recm*), Âdem ve evlatlarının bir düşmanı olarak yeryüzüne kötülüğü ve düşmanlığı ile indirilmiştir.⁴⁵⁸

Kur'ân'da sıkça geçen şeytan kelimesi, “düşman ve muhalif” anlamında İbrânicce bir kelimedir. Şeytan kelimesinin sonunda “nûn” harfi olmadığını kabul edenlere göre şeytan kelimesi “yanmak, helak olmak” manasını taşıyan “şayat” kökünden gelmiştir. Şeytan kelimesinin çoğulu olan “şeyâtîn” kelimesi baş eğmeyen, aşırı derecede kibirli, dik başlı, küstah anlamındadır.⁴⁵⁹ Şeytan, İbrâniccede “habîs”, İslâm öncesi Arap telakkisinde ise “doğa ve insanüstü varlık” anlamındadır.⁴⁶⁰ Şeytan için Farsçada “*divy*” kelimesi kullanılmıştır. Bu kelimenin daha sonraları batıya “İlah” anlamına gelen “*diev*” olarak geçtiği görülmektedir. Cinler yapmış oldukları işlere göre isimlendirilmiştir. İnsanlarla birlikte yaşayan cinnîye “âmîr”, çocuklara mûsâllat olan cinnîye “ervah“, habîs ruhlu olanlarına “şeytan” denilmiştir. Kötülüğü bir derece artarsa “mârid”, daha da artarsa “ifrît” olarak adlandırılmıştır.⁴⁶¹ Şeytan terim olarak insan ve cinlerden şer ve kötülükte benzerlerinden ayırt edilmiş, insanları saptırmaya çalışan kötü, azgın ruhânî varlık demektir.⁴⁶² Bu anlamda şeytan kavramının, yüce Allah'ın Hz. Âdem'e secde emrine karşı gelip isyan ettiği için ilâhî rahmetten kovulan ve insanların amansız düşmanı olan cinlerin inkârcı kesiminden gözle görülmeyen kâfirleri için kullanıldığı görülmektedir.⁴⁶³ Gerçek anlamıyla cinlerin azgınları ve kâfirleri için kullanılan⁴⁶⁴ şeytan kelimesi, Kur'ân'da çoğunlukla bu anlamda kullanılmasının yanı sıra, nadir de olsa teşbih olarak insanlar için de kullanılmıştır. Bu geniş çerçevede ele aldığımızda şeytan, kötülüğün, kötülüğe teşvik edenlerin, kötülük

⁴⁵⁸ A'râf, 7/24-25. Dârüsselâm yurdu olan cennette düşmanlık olamazdı. Hayrettin Karaman vd., *Kur'ân Yolu*, C. 2, s. 512.

⁴⁵⁹ Râgıb el-İsfehânî, “ştn” md., *el-Müfredât*; Ahmet Suphi Furat, “Şeytan”, *Millî Eğitim Bakanlığı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: Millî eğitim Bakanlığı Yayınları, 1979, C. 11, s. 493; Muhammed Esed, *Kur'ân Mesajı*, (*The Message of the Quran*), çev. Cahit Koytak, Ahmet Ertürk, İstanbul: İşaret Yayınları, 2002, s. 660.

⁴⁶⁰ Hadîste “doğa ve insanüstü varlık anlamından” kullanılmış olacak ki adı Şeytân b. Kurad olan sahâbenin ismini Hz. Peygamber Abdullah b. Kurad olarak değiştirmiştir. Nureddin Ebî Bekir el-Heytemî, *Mecmau'z-Zevâid ve Menbau'l-Fevâid*, Beyrut: 1967, C. 8, s. 51; Fikret Karaman vd., *Dini Kavramlar Sözlüğü*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2006, s. 619.

⁴⁶¹ Ekrem Sarıkçıoğlu, *İslâm'da ve Eski Ortadoğuda Cin ve Ruh İnançları*, İstanbul: Yeni Ufuklar Yayınları, t.y., s. 108.

⁴⁶² Aşkâr, *el-Âlemü'l-Cinni ve's-Şeyâtîn*, Ürdün: Dâru'n-Nefâis, 2004, s. 21.

⁴⁶³ Zebîdî, “b-l-s” md., *Tâcü'l-Arûs min Cevâhir-i Kamûs*, Beyrut: 1998; Süleyman Ateş, *Yüce Kuran'ın Çağdaş Tefsiri*, İstanbul: Yeni Ufuklar Yayınları, 1991, C. 1, s. 112.

⁴⁶⁴ Seyyid Sabık, *el-Akîdetü'l-İslâmiyye*, Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, t.y., s. 139; Mehmet Yalar, *Şeytan'ın Biyografisi*, Bursa: Emin Yayınları, 2009, ss. 55-74.

temsilcilerinin, dalâlet önderlerinin, Allah'a ve O'na kullukta bulunanlara karşı düşman olan her kesimin veya her kimsenin sembol ismi olarak karşımıza çıkmaktadır.⁴⁶⁵

Şeytan Kur'ân'da “garûr, hannâs, vesvâs, kâfir, mârid, tâ'if, sağîr, fatin, mezmûm, medhûr, mel'ûn, mezkûf, hazûl, kefûr, müdill, ‘adüvv ve merid” isimleri ve sıfatları ile anılmaktadır.⁴⁶⁶ Ayrıca Kur'ân'da İblis, şeytanın diğer bir adı olarak on bir yerde geçmektedir.⁴⁶⁷ İblis Allah'a isyan ettiğini anlatan ayetlerin hepsinde şeytanın olarak anılmıştır. Şeytan, Allah'ın rahmetinden kovulduğu ve pişman olmadığı için bu isimle adlandırılmıştır.⁴⁶⁸ Şeytanın mâhiyetiyle alakalı olarak Kur'ân'a baktığımızda şerli ve inatçı manasında bir varlık, insanda, hayvanda ve gerekse gizli mahlûkâtda maddî ve manevî olarak bulunan varlık anlamını ihtiva ettiği görülmektedir.⁴⁶⁹ Kur'ân'a baktığımızda Şeytan, ateşten yaratılan cin tarifesine mensup isyankâr bir varlıktır.⁴⁷⁰

Şeytan, meleklerin içinde ilâhî emre muhatap olmuş, cinlerden olduğu için o da tıpkı insanlar gibi yaratılış gayesi gereği sınava tâbi tutulmuş ve içinde gizlediği kötülüğünü ortaya çıkarmıştır. Şeytan kendisine verilen ilâhî emre rağmen önce secde etmekten kaçınmış, “Ben ondan daha hayırlıyım.” diyerek isyanını ve küfrünü ilan etmiştir.⁴⁷¹ Böylelikle şeytan Allah'a boyun eğmemek ve itaat etmemek için, kendi zâtında fikir yürütmüş, fâsit bir kıyas ile yanlışa ve dalalete sapmıştır.

Şeytanın mahiyeti ile ilgili Kelâm âlimleri “Şeytanın ateşle olan alakası, Hz. Âdem'in toprakla olan alakası gibi bir durum mudur? Böyle bir durumda şeytanın melekler gibi saydam varlıklardan kabul edilmesine engel bir şey var mıdır? Şeytan

⁴⁶⁵ En'âm, 6/112; Bakara, 2/14; Tâgût insanların şerlileri (Şeytanlaşmış olanları) anlamında kullanılmıştır. Aşkâr, a.g.e, s. 21. Allah'a ve hak dinine inanmayanların da inandıkları maddi-manevi bir önderleri vardır. Bu önderler Kur'ân'a göre Tâgût'tur. Şeytanlardır. Nisâ, 4/76; Hayrettin Karaman vd., *Kur'ân Yolu*, C. 2, s.96.

⁴⁶⁶ Firûzâbâdî, *Kamus Tercemesi*, İstanbul: 1305, C. 4, s. 665; İsmâil b. Hammad el-Cevher, *es-Sıhah*, Beyrut: 1399/1979, C. 5, s. 2144; es-Seyyid Sabık, *el-Akâidü'l-İslâmiyye*, Beyrut: t.y., s. 139; Süleyman Ateş, *İnsan ve İnsanüstü*, İstanbul: 1979, s. 36.

⁴⁶⁷ M. Fuad, Abdülbâkî, “Şeytan”, *el-Mu'cemu'l-Müfehres*.

⁴⁶⁸ Zebidî, “b-l-s” md., *Tâcu'l-Arûs*.

⁴⁶⁹ Elmalılı, a.g.e., C. 1, ss. 214-215.

⁴⁷⁰ Kehf, 18/50; Sad, 38/75-76.

⁴⁷¹ Hicr, 15/29-40. Şeytanın Hz. Âdem ile ilgili olarak onun avret yerinin açılması için yasak bitkiden yemeğe teşvik etmesi ve etkilemeye çalışması İblis'in bu durumu daha önce levh-i mahfûzda görmüş olması veyahut da bazı meleklerden işitmiş olması ile açıklanmıştır. Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, C. 14, s. 25.

melek midir?” sorularına çeşitli cevaplar vermişlerdir. Kur’ân’da “Âdem’e secde edin demiştik, İblis hariç hepsi secde ettiler.”⁴⁷² âyetine anlam vermede âlimler kendi aralarında ihtilaf etmişlerdir. Bu ayette geçen istisnâ bazı âlimlere göre muttasıldır. İstisna edilen şey kendisinden istisnâ yapılan şeyle aynı cinstendir. Bu anlamda Taberî’ye göre, “Şeytanın cinlerden olduğunun haber verilmesi, meleklerden olmasına engel değildir. Çünkü gözle görülmeyen şeye cin denildiğine göre, melekler de bu manada cin olarak değerlendirilebilir.”⁴⁷³ Bu yaklaşımla Taberî’nin cin kelimesinin sözlük anlamı üzerinden bir yorum yaptığını söylemek mümkündür. Fahrüddîn er-Râzî’ye göre bu görüş pek makbul bir görüş değildir. Ona göre “... İblis müstesna, o cinlerdendi.” ifadesi ile şeytanın secdeyi terk etme sebebi olarak cin olması gösterilmektedir. Yoksa “O cinlerdendi.” şeklinde yapılan beyanın bir anlamı olmazdı.” Şeytanın yaratılışı gibi onun ne olduğu (*mâhiyet*) da tartışılan konular arasında yer almıştır. Fahrüddîn er-Râzî’ye göre şeytanların mâhiyetiyle ilgili iki temel görüş vardır: Bazılarına göre “Cinler ve şeytanlar ne cisim ve ne de cisme girebilen varlıklardır. Bunlar bizzat soyut olan cevherlerdendir.” demişlerdir. Onlara göre bu varlıkların bazıları hayırlı, bazıları ise şerlidir. Bunların bazıları iyiliği seven şerefli, bazıları ise alçak ve kötülük severdir. Onların görülmez olmaları eylemde bulunmalarına bir engel teşkil etmez. Bu nedenle şeytanlar ve cinler irade sahibi, eylemlerde bulunabilen varlıklardır.⁴⁷⁴ Bir kısım düşünürler de cinlerin ve şeytanların cisim olduklarına inanmışlardır. Bunlara göre, “cisimler, yön, mevki, genişlik, uzunluk ve derinlik sıfatlarında ortaklırlar. Ancak bu ortaklık özde de tam bir ortaklık manasına gelmemektedir. Bu durumda bazı şeffaf cisimlerin, öz itibariyle diğer cisim türlerinden farklı olmaları bunlarda bazı ilginç eylemlerin ortaya çıkmasına engel teşkil etmez.”⁴⁷⁵ İbnü’l-Arabî’ye göre şeytan, “Cenâb-ı Hakk’ın mudill ismine tam manada mazhar olan bir ruhtur.”⁴⁷⁶ İmâm Gazzâlî şeytanın ham maddesi üzerinde fazla durmaya gerek görmemiştir. Ona göre “Şeytanın zâtı üzerinde durmak ‘Elbisene yılan girdi.’ diyen bir kimseye yılanın boyunu, enini, şeklini, rengini sormak gibi bir şeydir. Böyle bir durumda insan, hiçbir şeye bakmadan elbisesine giren yılandan kurtulmaya bakmalıdır. Aynı şekilde yılandan daha zararlı olan şeytan için de onun ne olduğuna

⁴⁷² Bakara, 2/34.

⁴⁷³ Taberî, *Câmi’u’l-Beyân*, Mısır: 1967, C. 1, s. 227.

⁴⁷⁴ Râzî, a.g.e., C.1, s. 428.

⁴⁷⁵ İbnü’l-Arabî, *Fusûsul-Hikem*, çev. Ahmet Avni Konuk, İstanbul: 1994, C. 1, s. 30.

⁴⁷⁶ Râzî, a.g.e., C. 30, ss. 145-150.

bakmadan kişi derhâl onun izâlesi ile meşgul olmalıdır.”⁴⁷⁷ İbn Teymiyye gibi âlimlere göre şeytan insanın bedenine girip onu etkileyebilmektedir.⁴⁷⁸

Bazı düşünürler cinleri mikrop türünden varlıklar şeklinde çok farklı olarak değerlendirmişlerdir. Reşît Rızâ bu düşünürlerden biridir. Ona göre Hz. Peygamber döneminde cin ve şeytan kelimelerinin bazen mikrop karşılığında kullanıldığı görülmektedir. Kur’ân’da geçen “Faiz yiyenler, ancak şeytanın çarptığı kimsenin yerinden kalktığı gibi kalkarlar.”⁴⁷⁹ ayetindeki çarpmadan maksat, sara ve benzeri bir tür sinir hastalıklarına yakalananların durumu gibi bir durumdur. “Çünkü o ve kabilesi, onları göremeyeceğiniz yerden sizi görürler.”⁴⁸⁰ ayetinde de olduğu gibi biz mikropları, göremediğimiz hâlde mikroplar bizi görebilmektedirler. Bizler de mikropları, ancak mikroskop yardımı ile görebiliyoruz. Ona göre “Şeytan, insanın damarlarında kanın aktığı yerden akar”⁴⁸¹ hadîsinde şeytanın insana vesvese vermesi kastedilmişse de şeytan latîf olduğu için “Mikropların insan bedeninin kapalı yerlerinde ve kanında hastalık taşıyıcıları olarak dolaşırlar.” şeklinde bir anlamı da söylemek mümkündür. “Sizden biriniz esnediğinde elinin tersi ile ağzını kapatsın. Şeytan o esnada ağızdan içeri girer”⁴⁸² hadîsinde de görüldüğü gibi ağız mikroplarının insan bedenine girdiği önemli yerlerdendir.⁴⁸³ Şeytanla ilgili farklı bir yaklaşım sergileyen âlimlerden biri Hindistan’ın tanınmış fikir adamlarından olan Azîz Ahmet’tir. Ona göre şeytan, insanın kötü tabiatına işaret etmektedir. Kur’ân’da beş yerde cin kelimesinin “cânn” ile aynı anlamda kullanıldığını ve bunların şer ve hastalık gibi bütün olumsuzlukların yansımaları olduğunu bize göstermektedir. Diğer yerlerdeki kullanışlarda ise çöllerde, tepelerde, ormanlarda yaşayan insanlar için kullanıldığını görmekteyiz.⁴⁸⁴ Muhammed Hamdi Yazır’a göre cinler, insanlardan önce yaratılan ve vücudun gözeneklerine nüfus eden, kavurucu ateşten (*nâr-ı semûm*) olan varlıklardır.⁴⁸⁵ Cinlerin zehirli ateşten yaratılması, cin ve şeytanın insanın deri

⁴⁷⁷ Gazzâlî, a.g.e., C. 3, s. 47.

⁴⁷⁸ İbn Teymiyye, *Mecmû’u’l-Fetâvâ*, C. 24, ss. 277-278.

⁴⁷⁹ Bakara, 2/275; Ali Osman Ateş, *Cinler-Büyü*, İstanbul: Beyan Yayınları, 1995, s. 43.

⁴⁸⁰ A’râf, 7/27.

⁴⁸¹ Buhârî, “Ahkâm”, 97; İbn Mâce, “Sıyâm”, 27.

⁴⁸² Müslim, “Zühd”, 53.

⁴⁸³ Muhammed Reşîd Rızâ, *Tefsirü’l-Menâr*, Beyrut: Dâru’l-Ma’rife, t.y., 2. baskı, C. 3, ss. 95-96.

⁴⁸⁴ Aziz Ahmet, *Hindistan ve Pakistan’da Modernizm ve İslâm*, çev. Ahmet Küskün, İstanbul: 1990, s. 59.

⁴⁸⁵ Hicr, 15/27; Taberî, *Câmi’u’l-Beyân*, C. 14, ss. 27-30.

gözeneklerinden vücuduna girecek, onu yakacak ve zehirleyecek bir nitelikte olduğuna işaret etmektedir. Ona göre insan yaratılmadan önce, güneşte veya arzın başlangıç durumunda olduğu gibi çalkalanıp duran ıstıraplı ve coşkun bir hâlde bulunan saf bir ateş veya elektrik hâlinde olduğu gibi vech ile görünmeyen gizli birtakım hayat kuvveleri, hayatî unsurlarla yaratılmıştır ki, bunlara “cânn” ismi verilmiştir.⁴⁸⁶

Şeytanın görülüp görülmemesi meselesi âlimler tarafından ele alınıp tartışılan bir konu olmuştur. Ehl-i sünnet kelâmcılarına göre şeytan latîf bir cisim olup onun görünmesi önünde herhangi bir engel yoktur.⁴⁸⁷ Şeytan ve topluluğu şekil değiştirme özelliğine sahiptir.⁴⁸⁸ Bu âlimler şeytanın Hz. Âdem, Hz. Mûsâ, Hz. İbrâhim, Hz. Süleymân ve Hz. Muhammed’e görünmelerini delil getirmişlerdir. Şeytanın Bedir gazvesinde Sürâka b. Mâlik’in (ö. 24/645) sûretinde müşriklere cesaret verdiği ve Hz. Peygamber’i öldürme şeklini Mekkeli müşriklere öğreten Necd’li bir ihtiyar şekline bürünmesini buna delil olarak göstermişlerdir.⁴⁸⁹ Gazzâlî şeytanı gerçek şekli ile ancak peygamberlerin görebileceğini, belirtmiştir.⁴⁹⁰ Câhız, şeytanın görünme hususunu peygamberlerin yaşadıkları dönemlerle sınırlandırmıştır.⁴⁹¹ İbn Teymiye hadislerden getirmiş olduğu delillere dayanarak şeytanın eşek, katır, sığır, deve ve koyun sûretine girebileceğini belirtmiştir.⁴⁹² Şeytanın kendi sûretinde görülmeyeceği hususunda bütün âlimlerin ittifak hâlinde oldukları görülmektedir. Kelâm âlimlerinin çoğunluğuna göre şeytanın insan üzerinde vesvese türünde bir etkisinin olduğu gerçektir. Ancak şeytanın bu etkisi Seneviyye’nin iddia ettikleri gibi insan üzerinde zorlayıcı ve maddî bir baskı şeklinde değildir.⁴⁹³ Bu etkilerin bilgi ile ilgili olanlarına

⁴⁸⁶ Elmalılı, a.g.e., C. 5, ss. 206–207, C. 7, s. 370.

⁴⁸⁷ Tehânevî, *Keşşâfû Istilâhâtî'l-Fünûn*, C. 1, ss. 264-265.

⁴⁸⁸ İsmail b. Hammâd Cevherî, “ştn”, *es-Sihâh Tac’ul-Lüga ve Sihâhu'l-Arabiyye*, Beyrut: Dâr’ul-İlmi’l-Melâyîn, 1376/1956, C. 5, ss. 2144.

⁴⁸⁹ Enfâl, 8/48; İbn Kesir, *Tefsîru'l-Kur’âni'l-Azîm*, C. 4, ss.17-18.Ebu Muhammed Abdülmelik İbn Hişam, *es-Siretü'n- Nebeviyye*, thk. Mustafa es-Sakâ, İbrahim el-Ebyârî, Abdülhafız Şalbî, Beyrut: Dâru İbn Kesir, 1393/1973, C. 2, ss. 318-319; Ebû'l-‘Abbâs Muhammed b. Yezîd, b. ‘Abdulkber el-Müberred, *el-Kâ-mil fi'l-Luğa ve'l-Edeb*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, Kahire: t.y., C. 4, s. 104. Alimlerin bu görüşlerine karşı, Hayrettin Karaman’ın şu yorumu önemlidir. Bazı müfessirler şeytan Sürâka sûretine girerek bunu yaptı demişlerdir. Bu mümkün olmakla beraber bize göre mecazi bir anlatımdır. (Sürâka Mekke’nin fethinde islamla müşerref olmuştur.) Hayrettin Karaman vd., *Kur’ân Yolu*, C. 2, s. 699.

⁴⁹⁰ Gazzâlî, *İhyâ*, C. 3, s. 27

⁴⁹¹ Ebû'l-‘Abbâs Muhammed b. Yezîd, b. ‘Abdulkber el-Müberred, *el-Kâ-mil fi'l-Luğa ve'l-Edeb*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, Kahire: t.y. C. 4, s. 104.

⁴⁹² İbn Teymiyye, *Mecmeatu'r-Resâil*, C. 4, ss. 235-346.

⁴⁹³ Çelebi, “Şeytan” *DİA*, C. 39, s. 100.

baktığımızda şeytanın çeşitli yöntemlerle insanı doğru yoldan saptırmak,⁴⁹⁴ ona vesvese vermek,⁴⁹⁵ insanı kandırıp inkâr ettirmek,⁴⁹⁶ insana Allah hakkında bilmediği şeyleri söylettirmek,⁴⁹⁷ insana bazı şeyleri unutturmak⁴⁹⁸ ve yalan söylemek⁴⁹⁹ gibi şeyler yaptığını söylemek mümkündür. Ancak şeytanın insana bu manevî baskıları uygulaması insanda mesuliyeti kaldırmadığı hususunda âlimler arasında ittifak vardır.⁵⁰⁰

Şeytan ile ilgili ele alan bahisler tamamıyla semiyâyâta bağlı olan konulardır. Şeytan hakkında gelen rivayetlere baktığımızda onun gayb âleminin canlı ve en şerli varlığı olduğunu, ayrıca bu ismin hem gerçek ve hem de mecâzî anlamda şerli varlıklar için kullanıldığını, insan üzerinde cebir seviyesinde bir etkisinin olmadığını görmekteyiz.⁵⁰¹

D. YE'CÛC VE ME'CÛC

Ye'cûc ve Me'cûc kelâmî eserlerde kıyamet alâmetleri (eşrât-ı sâ'a) başlığı altında ele alınır. Kur'ân'da Ye'cûc ve Me'cûc iki yerde zikredilmektedir. Kehf sûresinde Ye'cûc ve Me'cûc geçmiş dönemde Zülkarneyn'e şikâyet edilen müfsit grup veya topluluk olarak zikredilmektedir.⁵⁰² Enbiyâ sûresinde kıyametin yaklaşmış olduğu bir dönemde Ye'cûc ve Me'cûc'ün tekrar yeryüzüne çıkacakları haber verilir. Bu durum

⁴⁹⁴ A'râf, 7/17; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, C. 2, s. 205.

⁴⁹⁵ Fussilet, 41/36; Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr*, C. 4, s. 591.

⁴⁹⁶ En'âm, 6/71; İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, C. 6, ss. 302-303.

⁴⁹⁷ Hac, 22/ 3; Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, C. 17, s. 115.

⁴⁹⁸ Yûsuf, 12/42; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, C. 4, s. 317.

⁴⁹⁹ İbrâhim, 14/22; Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, C. 19, s. 111.

⁵⁰⁰ A'râf, 7/20-22; Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, C. 14, s. 25.

⁵⁰¹ Nisâ, 4/76; Hicr 15/39-40, 42; Sebe 34/21; İbn Atıyye, *el-Muharreru'l-Vecîz*, C. 4, s. 417.

⁵⁰² Kehf, 18/94; Süleyman Ateş, *Kur'ân-ı Kerîm Tefsîri*, C. 3, s. 1598-1599. Âlimlerin çoğunluğuna göre Ye'cûc ve Me'cûc ile muhatap olan Zülkarneyn peygamber olmayıp kendisine ilim, adalet ve hikmet verilen bir hükümdardır. Zülkarneyn'in göğe çıktığı ve gök ile bağlantıları olduğu ile ilgili rivayetler ise eleştirilmiştir. Zülkarneyn'in insan değil bir melek veya cin olduğu tarzında yaklaşımlar ise şâzz kalan görüşler olarak kalmıştır. Zülkarneyn kıssasının tarihi değil temsili olduğunu söyleyenlerin yanında klasik dönem eserlerinde onun özellikle tarihî bir şahsiyet olduğu üzerinde durulduğu görülmektedir. Bk. İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, C. 3, s. 101; İskender Türe, *Kur'an'da Uzaya Seyahati Anlatılan İnsan: Zülkarneyn*, İstanbul: 2000, ss. 65-102, 199-267; Ebû Hafs İbn Âdil, *el-Lübâb fî Ulûmi'l-Kitâb*, nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd, Ali M. Muavvaz, Beyrut: 1419/1998, C. 12, ss. 553-563; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, C. 2, s. 537; Ali b. Muhammed el-Hâzin, *Lübâbü't-Te'vil*, nşr. M. Emîn Demirci, Beyrut: t.y., C. 3, s. 209. Mustafa Öztürk, "Zülkarneyn" *DİA*, 44, s. 565; Esed, *Kur'an Mesajı*, s. 708, 735.

Ye'cûc ve Me'cûc'ün bizim için gaybî olan konular içerisinde yer aldığını göstermektedir.⁵⁰³

Kıyamet alâmetleri içerisinde zikredilen Ye'cûc ve Me'cûc ile ilgili olarak bu isimlerin kelime anlamları, kimler oldukları ve şu an yaşayıp yaşamadıkları ile ilgili birçok tartışmanın yapıldığı görülmektedir. Ye'cûc ve Me'cûc kelimelerinin kaynağı tartışılmıştır. Bu kelimelerin gayr-i munsarif ve ucme olduğunu söyleyenler bu isimlerin Arapça olmadıklarını savunmuşlardır.⁵⁰⁴ Elmalılı bu kelimelerin karşılığının Frenkçeden “yagug ve magug” olduğunu söylemektedir.⁵⁰⁵ Tevrat'ta ise magog Hz. Nûh'un oğlu Yafes'in yedi çocuğundan biri veya bu nesilden gelenlerden yaşadığı ülkenin adı olduğu görülmektedir.⁵⁰⁶ Gog ise magog ülkesinin halkı olarak geçmektedir.⁵⁰⁷ Ahd-i Atîk'de Gog, Yahudilere saldıran onların mallarını alan çocuklarını öldüren bir topluluk olarak zikredilmektedir.⁵⁰⁸

Kelimenin Arapça olduğunu iddia edenler bu durumu gayr-i munsariflik, özel isim olma ve tenislik sebebine bağlamışlardır. Bu durumda kelimenin kökü “ateşin ışık ve kıvılcımlar saçması veya suyun şiddetli bir şekilde dalgalanması” manasında “ecc”dir.⁵⁰⁹ Böyle isimlendirmelerinin sebebi ateşin kıvılcımları veya denizin dalgaları gibi çok hareketli olmalarından kaynaklanmış olabilir. Mûsâ Cârullah, Gog ile gök kelimesi arasındaki kelime benzerliğini dikkat çekerek Ye'cûc ve Me'cûc kelimelerinin Türkçe kökenli olabileceğini söylemiştir.⁵¹⁰ Neseî ve Fîrûzâbâdî'ye göre Ye'cûc ve Me'cûc Yafes'in oğullarındandır.⁵¹¹ Kitâb-ı Mukaddes'te gelecekte kutsal şehri işgal etmek üzere şeytanın kendileri ile işbirliği yaptığı topluluk şeklinde zikredilen Ye'cûc

⁵⁰³ Enbiyâ, 21/96-97; Hayrettin Karaman vd., *Kur'ân Yolu*, C. 3, s. 699.

⁵⁰⁴ Zemahşerî, *Keşşâf*, C. 2, s. 498; Râzî, *Meîâtîhu'l-Gayb*, C. 21, s. 170.

⁵⁰⁵ Elmalılı, *Hak Dini Kur'ân Dili*, İstanbul: 1936, C. 4, s. 3276.

⁵⁰⁶ Tekvîn, 2/10; Hezekiel, 38/2.

⁵⁰⁷ Hezekiel, 38/2.

⁵⁰⁸ Tesniye, 28/49.

⁵⁰⁹ Rağîb el-İsfahânî, “Ecc”, *el-Müfredât*; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, C. 1, ss. 697-698.

⁵¹⁰ Mûsâ Cârullah, *Kur'ân'ı Kerîm Ayet-i Kerîmelerinin Mûciz İfadelerine Göre Ye'cûc*, sad. Nur Ahmet Kurban, Berlin: yayınevi 1933, ss. 11-12.

⁵¹¹ Neseî, *Medârikü't-Tenzîl*, Mısır: t.y. C. 3, ss. 25, 89; Fîrûzâbâdî, *Tenvîrî'l-Mikbâs min Tefsîri İbn Abbâs*, Mısır: 1316, s. 188; Zemahşerî'ye göre Ye'cûc Türklerdir. Me'cûc ise Deylemlilerdir. Zemahşerî, *el-Keşşâf, Kahîre*: 1373/1953, C. 2, s. 583. İlyas Çelebi'ye göre bu yaklaşım izahıtan uzak bir iddiadan ibaret olup güvenilir rivayetlerin hiçbirinde Ye'cûc ve me'cûc ile Türkler arasında bir bağlantının kurulamayacağını, söylemiştir. İlyas Çelebi, *İtikadi Açından Uzak ve Yakın Gelecekle İlgili Haberler*, İstanbul: 1996, s. 128; Çelebi, “Ye'cûc ve Me'cûc”, *DİA*, 43, ss. 122-124.

ve Me’cûc’ün aynı şekilde Kur’ân’da kıyamet alâmetleri olarak zikredildiği görülmektedir.⁵¹² Kur’ân’da “gerçek vaad” yaklaştığında Ye’cûc ve Me’cûc’un önündeki setlerinin yıkılacağı kaydedilmektedir. Gerçek vaadden maksadın ne olduğunu müfessirler kıyametin kopması şeklinde tefsir etmişlerdir. Hadislerde eşrâtü’s sâ’a, kıyâmet ve enbiyâ gibi bölümler altında Ye’cûc ve Me’cûc ile ilgili birçok rivayetin nakledildiği görülmektedir. Kıyamet saati geldiğinde Ye’cûc ve Me’cûc’ün seti yıkıldıktan sonra onların tepelerden yeryüzüne dağılacakları, gitmiş oldukları yerleri yakıp yıkacakları, insanların korkularından barınaklara ve kaleleri sığınacakları, yeryüzündeki bütün suları içecekleri, uğramış oldukları Taberiye gölünü içmek suretiyle kurutacakları, herkesi yok ettiklerini sandıkları bir sırada Allah’ın boyunlarına isâbet ettireceği bir kurtçukla onları helak edeceği, böylelikle insanların şehirlerden ve kalelerden çıkıp hayvanlarını serbest bırakabilecekleri rivayet edilmiştir.⁵¹³

Kur’ân’da Zülkarneyn’in öncelikle güneşin battığı yere vardığı ve orada bir kavimle karşılaştığı, daha sonra ise Zülkarneyn’in güneşin doğduğu yere vardığında, güneşe karşı bir örtüleri olmayan elbise ve ev yapmasını bilmeyen bir kavimle karşılaştığı, nihayetinde iki dağın arasına ulaştığından ise neredeyse hiçbir sözü anlamayan bir kavim ile buluştuğu haber verilmektedir. İki dağ arasında bulunan bu kavim Zülkarneyn’e Ye’cûc ve Me’cûc’ün bozgunculuk yaptığını haber vermeleri üzerine, Zülkarneyn’in yardım karşılığında kendisine verilecek vergiyi reddedip bedenen yapacakları işçilikle kendilerine yardım etmelerini istediği haber verilmektedir. Kur’ân’a göre Zülkarneyn’in ördüğü bu set sonra vakti geldiğinde yerle bir olacaktır.⁵¹⁴ Buna göre Zülkarneyn gibi güçlü bir idareci hiçbir sözü anlamayan bir kavim ile karşılaştığında bu kavim ilk olarak Ye’cûc ve Me’cûcun bozgunculuk yaptıklarını şikâyet etmiş ve çözüm olarak kendileri ile onlar arasında bir set örmelerini istemiştir.⁵¹⁵ Bu durum bize yönetilmeye muhtaç en basit toplulukların bile yöneticilerden bozgunculuğa karşı kendilerini güvende hissedecek çözümler beklediklerini haber vermektedir. O dönemde Ye’cûc ve Me’cûc’ün şahsında var olan bozgunculuk aslında tüm topluluklar için önemli bir sorun olup, her dönem var olmuştur. Günümüzde dahi

⁵¹² Enbiyâ, 21/96-97; Bilmen, *Kur’ânı Kerim’in Türkçe Meâli Âlisi ve Tefsiri*, C. 4, s. 2182.

⁵¹³ Müslîm, “Fiten”, 110; Tirmizî, “Fiten”, 35, 59.

⁵¹⁴ Kehf, 18/83-98.

⁵¹⁵ Kehf, 18/93; “Nerede ise hiçbir söz anlamayan.” şeklinde anladığımız bu ayeti “Nerede ise hiçbir sözü anlatamayan bir kavim buldu.” şeklinde yorumlayanlarda olmuştur. Bk. Hayrettin Karaman vd., *Kur’ân Yolu*, C. 3, s. 579.

toplulukların varlığını tehdit eden bozgunculuk ve anarşi tüm iktidar sahibi insanların ilk gündem maddesi olarak yerini almaktadır. Adalet barış ve huzur isteyen toplulukların o dönemde Zülkarneyn gibi güçlü hükümdarlardan korunmak için istemiş oldukları setlerin aslında her toplulukta benzerleri bulunan evrensel setler olduğu, günümüze kadar gelen çeşitli medeniyetlere ait setlerden de bunu rahatlıkla anlayabiliyoruz.⁵¹⁶ Kur'ân geçmişte yaşandığını haber verdiği Ye'cûc ve Me'cûc gibi bozguncu topluluklara karşı Zülkarneyn gibi güçlü hükümdarların yapmış oldukları setleri yani çözüm önerilerini muhatabına örnek olarak vermiştir. Bu bağlamda Kur'ân bu durumu bize kıyamet kopmadan önce bozguncu anarşist insanların eli ile insanlığı kuşatacak olan sosyal ve kültürel karışıklıkların karşı konulmaz felaketlerini gayb olan canlı varlıklar Ye'cûc ve Me'cûc üzerinden bildirilmektedir. Bu nedenle Ye'cûc ve Me'cûc'ü belirli bir kavim ya da varlık olmaktan ziyâde son saatin gelip kıyametin kopacağı güne kadar insanlığı tehdit eden, anarşist ve bozguncu faaliyetlerin ortak adı olarak değerlendirmek daha uygun görülmektedir. Bu anlamda Kur'ân Ye'cûc ve Me'cûc gibi bozguncu kitlelerin geçmişte milletleri tehdit ettikleri gibi Zülkarneyn'in onları durdurduğu setler tamamen yıkıldığında bunların ortaya çıkaracakları anarşi ile kıyametin kopacağını Kur'ân gaybî bir haber olarak bizlere bildirmektedir

E. MEHDÎ

Mehdî toplumun güvene ve adalete ihtiyaç duydukları kıyamete yakın bir zamanda insanları olağanüstü güçleri ile mutluluğa, barışa ve adalete ulaştırmak için ortaya çıkması beklenen kurtarıcı olarak görülmektedir. Hayata dair hayal kırıklıkları yaşamış, adaletsizliğe uğradığına inanmış yorgun toplumların, geleceğe dair umutlarını yeniden yeşertmek için Mehdî'yi şiddetle arzulamışlardır.⁵¹⁷ Mehdîlik inancının “beklenen kurtarıcı” manasında Şintoizm hariç bütün dünya dinlerinde var olduğu görülmektedir.⁵¹⁸ Mehdîlik inancının kaynakları hususunda birçok görüşün olduğu karşımıza çıkmaktadır.

⁵¹⁶ Enbiyâ, 21/96.

⁵¹⁷ Ahmed Emin, *Duha'l-İslâm*, Beyrut: t.y, C. 3, s. 241. Mehdî duygusunun Osmanlı'da da devletin yıkılışına doğru gündeme gelmesi bu tespiti pekiştirmektedir. “Bizi yine Ergeneden çıkarsın, Türk Mehdîsi yine doğsun.” denilmiştir. Yükseliş dönemlerinde ise Mehdî beklentisi söz konusu değildir. Ziya Gökalp, *Tevhid, “İlahî” (Şîr Kitabı)*, Ankara: Berikan Yayınları, 2000, s. 8.

⁵¹⁸ Şintoizm'de Kurtarıcı-Mehdîlik fikrine rastlanılmamasının nedeni Japon İmparatoruna, Tanrının oğlu olarak bakılması ya da Tanrı'nın yeryüzünde egemen olan temsilcisi olarak görülmesinden

Mehdî kelime olarak “Allah tarafından doğru yola eriştirilmiş kimse” demektir. Mehdî, ism-i mef’ûl olarak Allah tarafından kendisine yol gösterilen, hidâyete ermiş kişidir. Fakat “rehberlik edici ve yol gösterici anlamında ism-i fâil” olarak da kullanılmaktadır.⁵¹⁹ Terim olarak ise Mehdî bir kıyamet alâmeti olarak âhir zamanda gelecek olan bir zâta verilen özel isim olarak karşımıza çıkmaktadır.⁵²⁰ Kur’ân’da hidâyet kökünden türeyen isim ve fiiller yer almakla birlikte,⁵²¹ Mehdîlik fikrini sarih bir biçimde görmek mümkün değildir.⁵²² Hadis kitaplarında hakkında birçok farklı rivayetler bulunan Mehdîlik fikri Şîî kaynaklı bir inanç olarak görülmektedir.⁵²³

Kur’ân’da hakkında açık bir ayet görülmeyen Mehdîlikle ilgili hadîs kitaplarına baktığımızda Buhârî ve Müslim’de bahsi geçen kıyamet alâmetleri içerisinde Mehdî’ye yer verilmediği görülmektedir. Hadîs rivayetlerine göre Tirmizî, Ebû Dâvûd, Bezzâr, İbn Mâce, Taberânî, Hâkim, el-Mavsîlî ve benzeri kaynaklar Mehdî’ye dair yirmi dört hadîs rivayet etmişlerdir. Bu rivayetlerin bazılarında Mehdî ismi geçmemekte olup kıyamete yakın bir zamanda bozulan dünyaya yeniden düzen vermek için gönderilecek bir zâtın geleceğinden bahsedilmektedir. Ancak bu ve benzeri Mehdî’ye dair rivayetlerin râviler yönünden illetli (ma’lûl) oldukları görülmektedir.⁵²⁴ Heysemî (ö. 807/1405) Mehdî’ye dair hadis rivayetlerinin sened yönünde garîb olduklarını beyan etmiştir. Yine râvilerinin çoğunda Şîîleşme (*teşeyyû’*) meylî söz konusudur. Mehdî veya gizli imâm üzerinde en çok duranların bu gruplar oldukları aşikârdır. Bu rivayetlerin içerisinde yine “Hz. İsa’dan başka Mehdî yoktur.” şeklinde rivayetleri de görmek mümkündür.⁵²⁵

kaynaklanabilir. Bk. Ekrem Sarıkçıoğlu, *Dinlerde Mehdî Tasavvurları*, s. 15; Ekrem Sarıkçıoğlu, *Başlangıçtan Günümüze Dinler Tarihi*, Isparta: Fakülte Kitabevi, 2002, s. 145.

⁵¹⁹ İbn Manzûr, “hdy” md., *Lisanü'l-Arab*; Abdülbâkî, “hdy” md., *Mu'cem*.

⁵²⁰ Muhammed b. Abdîrresul el-Berzencî el-Şehrezürî, *el-İşâ'e fî Aşrâti's-Sâ'a*, nşr. Muhammed Bedrettin en-Na'sânî, Kahire: 1393, s. 58; Ethem Ruhi Fırlı, “Mesîh ve Mehî İnanç Üzerine, (Mezhepler Tarihi Açısından Bir Bakış)”, Ankara: *AÜİFD*, S. 27, (1981), ss. 178-215; Ekrem Sarıkçıoğlu, *Dinlerde Mehdî Tasavvurları*, Samsun: 1997, s. 15.

⁵²¹ A'râf, 7/178; Tâhâ, 20/50; Enbiyâ, 21/73; Meryem, 19/76; Muhammed, 47/5.

⁵²² Abdülbâkî, “h-d-y” md., *Mu'cem*.

⁵²³ Necmeddîn Ca'fer b. Muhammed el-Askerî, *el-Mehdî el-Mevûd el-Müntazar*, Beyrut: 1977, C. 1, ss. 16-36; Suyûtî Mehdî hakkında Sünnî kaynaklarında kırktan fazla rivayetin olduğunu söyler. Bk. Celaleddîn es-Süyûtî, *el-Hâvî li'l-Fetavî*, Beyrut: Dârü'l-Kitabi'l-Arabî, t.y., C. 2, s. 213; Faruk Gün, “Şîa'nın Mehdîlik İnanç Üzerine Bir İnceleme”, *Euroasia Journal Of Social Sciences & Humanities*, S. 12, İstanbul: 2020, ss. 131-143.

⁵²⁴ İbn Haldûn, *Mukaddime*, C. 2, ss. 787-789

⁵²⁵ Berzencî, *el-İşâ'e fî Aşrâti's-Sâ'a*, ss. 58, 112.

İlk kelâmî eserlerde tasavvuf ve Şîî kitaplarında Mehdî'ye yer verilmemiştir. Sonraki dönemlerde hulûl ve vahdet-i vücûd fikri ile tanışan mutasavvıflar Şia'dan İmâmiyye ve Râfizîyye'ye ait fikirlerin tesirinde kalarak Mehdî'nin çıkacağını savundukları görülmektedir. Abdullah b. Sebe'nin Hz. Ali için onun ölmediğini, kıyamet kopmadan önce yeryüzüne geri döneceğini ve adaleti hâkim kılacağını ileri sürerek Mehdîlik fikrini ortaya attığı rivayet edilmektedir.⁵²⁶ Aynı şekilde yine Şia'nın Keysâniyye koluna göre Hz. Ali'in evlatlarından Muhammed b. Hanefiyye ölmeyip Radva dağında yaşamaktadır. Kıyametin kopmasından önce o Mehdî olarak gelecektir. Böylelikle Mehdîlik fikri ilk defa İslâm coğrafyasında Şia'nın içerisinde hicrî birinci yüzyılın sonlarında görülmeye başlamıştır. Daha sonraki dönemlerde Emevî ve Abbâsî siyasetçilerinin maharetleriyle tamamen siyasî endişelerle Mehdîlikle ilgili rivayetlerin ortaya çıktığı görülmektedir. Şia'nın içinde ortaya çıkan Mehdîlik fikri Ehl-i beyt sevgisiyle yoğrulan mutasavvıflar arasında da rahatlıkla kabul görmüştür.⁵²⁷ Örneğin, Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'nin Kur'ân'dan bazı ayetler üzerinden ebced hesapları yaparak Mehdî'nin çıkacağından haber verdiği görülmektedir.⁵²⁸ Önce Şia'da sonra Emevî ve Abbâsîlerde görülen Mehdî inancı daha sonra hicrî III. yüzyılda yapılan hadislerin tedvininden sonra Sünnîler tarafından da kabul gördüğü söylenebilir.⁵²⁹ Erken dönem Sünnî literatürde Mehdîlik inancının bulunmadığı bu inancın daha sonraki dönemlerde kelâm kitaplarında kıyametin alâmetleri içerisinde ele alındığı görülmektedir.⁵³⁰ Ebû Hanîfe, Mâtürîdî, İmâm Mâlik, İmâm Şâfiî, Bâkillânî, Cüveynî, Nesefî ve İcî gibi âlimlerin Mehdî'den hiç bahsetmedikleri bilinen bir gerçektir. Eş'ârî, Şehristânî ve Bağdâdî gibi âlimler Mehdîliğin mezhepler içerisinde zamanla nasıl ortaya çıktıkları ile ilgili bilgiler vermişlerdir. Ehl-i sünnet'in son dönem âlimleri ise Mehdîliği kıyamet alâmetleri arasında ele almışlardır.⁵³¹

⁵²⁶ Eş'ârî, *Makâlât*, s. 15.

⁵²⁷ Ahmet Muhammed el-Havfî, *Edebü's-Siyâse fi'l-Asri'l-Emevî*, Beyrut: t.y., ss. 71-72.

⁵²⁸ İbnü'l-Arabî, *el-Futûhatu'l-Mekkiyye*, nşr. Osman Yahya, İbrahim Medkûr, Kahire: 1392/1972, bab. 66.

⁵²⁹ Ignaz Goldziher, *el-Akîde ve's Şeria fil İslâm*, çev. M. Yusuf vd., Kahire: 1946, s. 193.

⁵³⁰ Fazlurrahmân, *İslâm*, çev. Mehmet Aydın, Mehmet Dağ, Ankara: Selçuk Yayınları, 1992, ss. 186-342.

⁵³¹ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 151. 148; Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsid*, İstanbul: 1305, C. 2, s. 307; Goldziher, *el-Akîde*, s. 196, s. 149; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, Beyrut: 1966, C. 1, ss. 29-30; el-Heytemî, *el-Kavlü'l-Muhtasar fil-Mehdîyi'l-Muntazar*, Kahire: 1986, C. 2, ss. 469-48; Ali Sami en-Neşşâr, *Neş'etü'l-Fikri'l-İslâm*, Kahire: 1977, C. 2, s. 577.

Bu şekilde ortaya çıkan Mehdîlikle ilgili kaynaklara ve bu kaynakların değerine baktığımızda Mehdîliğin Ebû Dâvûd'la gelen ahâd hadislerle İslâm coğrafyasında ikinci yüzyıldan itibaren yer almaya başladığı görülmektedir. Mehdîlikle ilgili gelen rivayetlerle ilgili geleneksel zihniyetin hadis tenkidine fazla yanaşmadıkları, bununla beraber Ehl-i rey'in Mehdîlikle ilgili yapılan rivayetleri reel ve aklî olarak görmeyip eleştirdikleri gözükmemektedir. Mehdîlikle ilgili gelen rivayetleri Ehl-i rey mütevâtir seviyesinde görmedikleri için bunu bir inanç meselesi hâline getirmemişlerdir. Böylelikle Mehdîliğin kelâm âlimleri tarafından bir inanç meselesi olarak ele alınmadığı anlaşılmaktadır. Mehdî'nin geleceğini kabul edenler, onun âhir zamanda çıkacağına, Hz. Hasan veya Hz. Hüseyin'in neslinden olacağına, adının Hz. Peygamber adı, babasının adı da Hz. Peygamber'in babasının adıyla aynı olacağına, dünyada beş, yedi veya dokuz yıl hüküm süreceğine, Deccâl'i gökten inen Hz. Îsâ ile beraber öldüreceklerine⁵³² ve zulüm ile dolu dünyayı adaletle yönettikten sonra öleceğine inanmışlardır.⁵³³ Bu inanışa göre Mehdî Arabistan'da veya Şam'da ortaya çıkacaktır.⁵³⁴

İslâm mezhepleri içerisinde Mehdîyi bir inanç meselesi hâline getiren Şia olmuştur. Bu anlamda İslâm coğrafyasında ortaya Mehdîlik inancını daha iyi anlamak için evvela Şia'nın Mehdîlik anlayışı üzerinde durmak gerekmektedir. Şiâ'da Mehdî inancı imanın şartlarından kabul edilip onun geleceğini reddetmek küfürle ilişkilendirilmiştir.⁵³⁵ Şiâ'da Mehdî'yi beklemede bir ittifak; geliş şekli, yeri zamanı ve ismi hususunda ise ihtilafın olduğu görülmektedir. Şiâ'nın bazı kollarına göre Mehdî, gelecekte ortaya çıkacak bir şahsiyet iken bazılarına göre ise ric'at edecek (decozizm) tarihî şahsiyettir. Şia'nın bazı kollarına göre Mehdî varlığını insan bedenlerinde gösteren ilâhî bir ruhtur. Böylelikle Mehdî'nin aşırı sevgi ile insan olduğu adeta unutulmuş, ölümüne önce şüphe ile bakılıp daha sonraki zamanlarda geri döneceği iddia edilmiştir.⁵³⁶

⁵³² İbn Hânbel, *Müsned*, C. 2, s. 75, 411; Ebû Davûd, "Mehdî", 1; İbn Mâce, "Sünen", 34.

⁵³³ İbn Mâce, "Fiten", 24, 34; Tirmizî, "İlim", 16; İbn Mâce, "Mukaddime", 6.

⁵³⁴ İbn Hanbel, *Müsned*, C. 1, s. 13. Hz. Îsâ'nın nüzûlü için gösterilen gerekçelerin başında Deccâl'i öldürme unsuru gösterilmiştir. Bk. İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'ân'il Azim*, Beyrut: 1401, C. 1, s. 366; Müslim, "İman", 71. 89; İbn Hanbel, *Müsned*, C. 2, s. 411; İbn Hanbel, *Müsned*, C. 6, ss. 75, 91; Fiğlalı, "Mesîh ve Mehdî İnancı", s. 196.

⁵³⁵ Veysi Ünverdi, *İmâmîyye Şiası'nın İmâmet Anlayışının Eleştirisi (Kâdî Abdülcebbâr Örneği)*, Ankara: İlahiyat Yayınları, 2016, s. 325.

⁵³⁶ Ebû Ca'fer Muhammed b. Yakûb el-Kuleynî, *el-Usûl mine'l-Kâfî*, Tahran: 1334, C. 1, s. 84.

Şia'da arzulanın egemen olma arzusu Mehdi'nin ric'atı ile âdetâ canlı tutulmak istenmiştir. İmam, ideal devlet başkanı olup Allah tarafından ümmetin başına tayin edilir. Mehdi ise beklenen ideal imamdır.⁵³⁷ Günümüz Şiâ'sında yine aynı şekilde Mehdi'lik düşüncesi ve beklentisi devam etmektedir. Resmi mezhebi Şia olan İran'da daha önceleri duvarlarda “Ya Râb! Hümeynî'yi Mehdi'nin çıkışına kadar yaşat!” duası yazılı iken Hümeynî'den sonra bu yazı “Ya Rab! Hümeynî'nin prensiplerini Mehdi'nin çıkışına kadar yaşat!” şekline dönüşmüştür.⁵³⁸

Şia'nın kolları arasında Mehdi'yi hulûl ve ric'at şeklinde bekleyenler olmuştur. Hulûl inancının ilk defa Abdullah b. Sebe'ye atfedildiği görülmektedir. İddiasına göre Allah ruhu ile Hz. Ali'ye ondan da oğullarına hulûl etmiştir. Hz. Ali'nin ölmediğine ve kıyametten önce dünyaya dönüp dünyayı adalet ile yöneteceğine inanılmıştır.⁵³⁹ Şia'da İmâmiyye'nin Nâvûsiyye koluna göre beşinci İmam Muhammed Bâkır (ö. 53/731)'in oğlu İmam Cafer es-Sâdık, beklenen Mehdi'dir.⁵⁴⁰ Şiâ'nın İsmâiliyye koluna göre Mehdi İsmâil b. Cafer'dir. O, ölmemiştir geri gelecektir.⁵⁴¹ İmâmiyye'nin Mûseviyye koluna göre Mûsâ el-Kâzım, beklenen Mehdi'dir. O, Harun er-Reşid'in evine girmiş ve bir daha çıkmamıştır.⁵⁴² İmâmiyye'nin İsnâşeriyye kolundan bazıları için ise Mehdi İmam Hasan el-Askerî'nin oğlu İmam Muhammed Kâim el-Müntazar'dır (gaybeti, 260/874). O, şu an gaybetedir.⁵⁴³ Zeydiyye'nin, Cârûdiyye koluna göre Emevîlere karşı mücadele eden, Abbâsî halifelerinden Ebû Cafer el-Mansûr'un (ö. 153/775) halka

⁵³⁷ İlhan, *Mehdîlik*, s. 144; Kâdî Numân b. Saâit, *ed-Deaimü'l-İslâm*, Mısır: 1950, C. 1, s. 13.

⁵³⁸ Mahmut Çınar, “Çağdaş Mehîlik Tasavvurları ve Bunların Tarihsel Arka Planı”, *Tarihten Günümüze Tartışmalı İnanç Meseleleri*, ed. Mehmet Bulğen, İstanbul: İFAV Yayınları, 2016, s. 65-72; İlhan, *Mehdîlik*, s. 10.

⁵³⁹ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 159; İlhan, *Mehdîlik*, s. 69; Veysi Ünverdi, *İmâmiyye Şiası'nın İmâmet Anlayışının Eleştirisi*, ss. 198-199; Kaynaklara göre Hz. Ali İbn Mülcem'in suikastı ile şehit edilmiş daha sonra ise Küfe (bu günkü Necef)'de defnedilmiştir. Bk. Ethem Ruhi Fırlalı, “Ali”, *DİA*, C. 2, s. 374

⁵⁴⁰ Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Fırak*, s. 60; Cafer es-Sâdık, Abbâsî halifesi Ebû Cafer el-Mansûr'un emri ile 148/765'te zehirleterek öldürülmüş, Cennetü'l-Bâkî mezarlığına defin edilmiştir. Bk. Mustafa Öz, “Ca'fer es -Sâdık”, *DİA*, C. 7, s. 1.

⁵⁴¹ Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Fırak*, s. 47; İsmail b. Cafer, babası hayatta iken 138/755'te vefat etmiştir. Babası ölümüne dair bir mazbata düzenleyip Halife Mansûr'a, göndermiştir. Bu ölümü mensuplarınca şüpheli olup Abbâsîlerin şerrinden sakınmak için yapılmış bir takiyye olarak değerlendirilmiştir. Bk. İlhan, *Mehdîlik*, s. 105.

⁵⁴² Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Fırak*, s. 95.

⁵⁴³ İlhan, *Mehdîlik*, s. 102; Ali el-Hüseyni eş-Şahrûdî, *el-İmâmü'l-Mehdî ve Zuhuruhû*, Salimiyye: Dârü'l-İrşâd, 1985, s. 96; Geniş bilgi için bk. Veysi Ünverdi, *İmâmiyye Şiası'nın İmâmet Anlayışının Eleştirisi*, ss. 323-329. Emin, *Duha'l-İslâm*, C. 3, s. 246.

Mehdî diye takdim ettiği kuzeni Muhammed b. Abdullah öldürülmemiştir. O Medine’de halifenin askerlerince katledilen kişi değildir. Öldürülen kimse Muhammed b. Abdullah değil, onun şekline girmiş olan şeytandır. O, yeryüzüne gelip adaleti hâkim kılmadıkça ölmeyecektir. O, şimdi dağlarda yaşamakta olup çıkacağı zamanı beklemektedir. O, Mehdi el-Muntazar’dır.⁵⁴⁴ Muhtar es-Sekafi’nin yakın adamlarından Hz. Ali’nin azâtlı kölesi Ebû Amr el-Keysâniyye’ye göre Hz. Ali’nin oğlu Muhammed b. Hanefiyye, Radva dağında yaşamakta olup ölmemiştir. Dönüşü kıyametin kopmasından önce Mehdi olarak gerçekleşecektir.⁵⁴⁵

Mehdîlik düşüncesini eleştirenlere göre; Mehdi’lik inancı İslâm coğrafyasında inananları arasında sosyo-ekonomik hayatın gelişmesini olumsuz etkilemiştir. İslâm âleminde Mehdi’lik inancı ile beraber gelişen “Bu meseleyi ancak Mehdi çözer.” şeklindeki yanlış algı Müslümanlar arasında havalecilik ruhunun ve tembelliğin yayılmasına neden olmuştur. Mehdi’lik inancıyla yayılan havalecilik ruhu ile toplum adeta kilitlenmiş ve çözümsüzlüğe terk edilmiştir.⁵⁴⁶

Rivayetlere baktığımızda Mehdi’nin ortaya çıkacağı zaman, kullanacağı ordusu, silâhları, bineceği biniti ve yapacağı harika işlerin dünyanın olağan akışına uygun düşmediği görülmektedir. Hâlbuki Mehdi’lik tasavvuru Allah Teâlâ’nın “âdetullah” denilen tabii kanunlarından ve sünnetullah denilen beşerî kanunlardan azâde düşünülemez. Mehdi için öngörülen kısa süredeki başarılar, yapacakları işler, elde edeceği dünya hâkimiyeti mucize ve vahiy ile desteklenilmiş son peygambere dahi nasip olmamıştır.⁵⁴⁷

İslâm mezheplerinin bazılarında görülen Mehdi’nin ric’atı veya hulûlu ile ilgili inanç akla ve bilime , son derece aykırı düşmektedir. Allah zulüm ile dolan dünyadan adaletsizliği ortadan kaldırmak için bunu peygamberlikte olduğu gibi Mehdi’nin ric’atine ve hulûlüne ihtiyaç duymadan da seçeceği bir kulu ile yapabiliirdi. Şia’nın Hz. Nûh’un ve Ashâb-ı kehf’in uzun yıllar yaşamalarını ric’at ve hulûle örnek olarak getirmeleri ise isabetsizdir. Çünkü Hz. Nûh ve Ashâb-ı kehf’in uzun ömürleri ayet ile

⁵⁴⁴ Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Fırak*, s. 31.

⁵⁴⁵ İlhan, *Mehdîlik*, ss. 77-78; Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Fırak*, ss. 32-40.

⁵⁴⁶ Ahmet Emin, *Duha'l-İslâm*, C. 3, ss. 241-243; Yavuz, “Mehdi”, *DİA*, C. 18, s. 372; İlhan, *Mehdîlik*, s. 147.

⁵⁴⁷ Muhsin Abdulhamîd, *İslâm'a Yönelik Yıkıcı Hareketler*, çev. M. Saim Yeprem, Hasan Güleç, Ankara: 1984, s. 52; İlhan, *Mehdîlik*, s.145; Bekir Topaloğlu, İlyas Çelebi, a.g.e., s. 209.

sabittir. Aynı zamanda bunlar birer mûcizedir. Halbuki Mehdî, bir peygamber değildir. Mehdî, hakkında herhangi bir ayet de nazil olunmamıştır.⁵⁴⁸

İslâm toplumunun zayıfladığı dönemlerde kendine yer bulan Mehdîlik inancıyla Müslümanlar avunmuşlardır. Bu nedenle Mehdîlik düşüncesi toplumlardan önce zihinleri esareti altına almıştır. Böylelikle halkın bu çaresizliği Mehdî ile içinden çıkılmaz bir hâle gelmiştir. Mehdî inancı toplumda giderek adeta putlaştırılmış ve bazı çevrelerce rahat bir sömürü aracı hâline getirilmiştir. Bu doğrultuda İslâm'ın inanç esasları arasında yer almayan Mehdîlik inancı, belli kitlelerce dinî referanslarla âdeta süslendirilip manevî önder liderliğinde bazı şahıslar veya gruplar tarafından bir sömürü aracı olarak ustalıkla kullanılmıştır. Dinî açıdan cahil bırakılan halkların kendilerine rüya marifeti ile sunulan Mehdî rivayetlerini kitlelerin adeta vahiy mesâfesinde kabul ettikleri teoride olmazsa bile pratikte bir gerçek olarak karşımıza çıktığı görülmektedir. Böylelikle Mehdîlik yolu ile hem dinin ve hem de mensuplarının istismar edildiği görülmektedir. Bu anlamda İslâm dininin temel değerleri olan adalet, barış, sevgi ve hikmet kendisine kutsallık izafe edilen Mehdîlik fikri üzerinden toplum mühendisleri tarafından seküler endişelerle suiistimal edilmiş ve maalesef zayıflatılmıştır. Şimdiye kadar pek çok sahte Mehdînin çıktığı ve hepsinin de din ve toplum nazarında hak ettikleri cezayı aldıkları görülmektedir.⁵⁴⁹

İnsanlık tarihine baktığımızda insanlığın kurtarıcı özlemi, Mehdîlikten ziyade aslında adalete, huzura, barışa ve yaşanılabilen bir dünyaya duyulan özlemdir. Geçmiş zamanlarda ve günümüzde Mehdî inancının birçok siyasi propagandaya alet edildiği ve etrafında birçok kanlı çatışmaya sebep olduğu aşikârdır. Tarihte başta Emevî ve Abbâsîler olmak üzere birçok grup siyasi liderlerini Mehdî ilan etmiştir. İslâm coğrafyasında başlangıcından günümüze kadar Mehdî inancı canlılığını hep korumuştur. Günümüzde ise Mehdîliğin İslâmî cihad anlamında bazı çevrelerce kullanılmaya başlanıldığı görülmektedir.⁵⁵⁰

⁵⁴⁸ İlhan, *Mehdîlik*, s. 145; Mehmet Said Hatipoğlu, "İslâm'da İlk Siyâsi Kavmiyetçilik, Hilafetin Kureyşiliği", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 23, (1979), ss. 121-213; Fıçlalı, *İtikâdî İslâm Mezhepleri*, s. 28-34.

⁵⁴⁹ Osman Oruçan, "Beklenen Kurtarıcı İnancı Sempozyumuna Dair Rapor", *Beklenen Kurtarıcı İnancı*, İstanbul: Kuramer, 2017, ss. 421-427; Ahmet Serdaroğlu, "Mehdî Hakkında", *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi*, S. 72-73, (1968), s. 128.

⁵⁵⁰ Havfi, *Edebî's-Siyâse*, ss. 71-72; Diyanet İşleri Başkanlığı Olağanüstü Din Şûrası 3-4 Ağustos 2016, "Fetö/Pyd Sahte bir Mehdî Hareketidir." <http://kurul.diyanet.gov.tr>. (11.1.2017).

Adaleti sağlamanın yolu onu insanlığa aniden gökten getirecek Mehdî'yi beklemekten ziyade bu uğurda atılacak adımlar ve sarf edilecek gayretlerle mümkündür.⁵⁵¹ Mehdîlik konusunda yegâne hakem aklımızın ve inancımızın iffetini koruyan Kur'ân'dır. Kur'ân'a baktığımızda Mehdîlik diye bir inanç meselesinin olmadığını görmekteyiz. Bu bakımdan Mehdîliğin itikâdî bir inanç meselesi değil, siyasî ve kültürel tarafı olan bir halk inancı olarak değerlendirmek daha uygun olacaktır. Mehdîlik hususunda itikâdımızın esasını oluşturan ve zihinlerimizin iffetini koruyan Kur'ân'ın davet ettiği mesajı ve takip ettiği usulu yakalamak zorundayız. Son peygamber Hz. Peygamber'in eliyle tüm insanlığa gönderilen Kur'ân nuru hiç sönmedi ki Mehdî o nuru yeniden yaksın. Bu nedenle Müslümanların ve dünyanın hidâyeti için ahir zamanda gelecek Mehdî'ye değil rahmeti bütün çağları ve insanlığı kapsayan elimizdeki Kur'ân'a ihtiyacımız vardır. Kurtuluş ümidi için “Özne olarak Mehdîye değil, Kur'ân'ın ve sahih sünnetin rehberliğine başvurulmalıdır. Zirâ Kur'ân ve Hz. Peygamber'in sünneti, dalâlet üzerinde birleşmeyen ümmeti kendisinden başka hiçbir şeye muhtaç bırakmamıştır.”⁵⁵²

F. KAHTÂNÎ

Kahtânî rivayetlerde Mehdî'den sonra çıkacağına inanılan gaybî bir kişiliktir. Kahtânî ile ilgili bilgiler daha çok hadislerde kıyamet alâmetleri içerisinde yer almaktadır. Hâdislerde Kahtânî gelmeden kıyametin kopmayacağına rivayet edilmesi onu, gaybî haberlerden ve gayb âleminin canlı varlıklarından kılmaktadır. Ancak Kahtânî kelâm kitapları içerisinde kıyamet alâmeti olarak geçmez.

Kaht kelime olarak “yokluk ve kıtlık” demektir. Kahtânî bir kabile ismi olarak görülmektedir.⁵⁵³ Kahtânî kabilesine mensup olacak bu şahısla ilgili hâdislerde âlim veya zâlim olacağına yer verilmez. Adı belli olmayan bu şahısla ilgili rivayetlerde onun,

⁵⁵¹ Ahmet Emin, *Duha'l İslâm*, C. 3, s. 246; M. Reşit Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, Kahire: 1954, C. 9, ss. 499-508. Muhammed Ferid Vecdî, *Dâiretü'l-Ma'rifi'l-Kârni'l-İsrîn*, Beyrut: C. 10, s. 480; İsmail Hakkı İzmirli, “Mehdîlik Meselesi: Muallim Ata Efendinin Üçüncü Sorusuna Cevap”, *Sebilü'l-Reşâd*, S. 285, (1330), ss. 389-391; Avni İlhan, *Mehdîlik*, s. 181; Hüseyin Atay, *Kıyamet Alâmeti Uydurmaları, İsâlar Mehîler*, www.kurandakidin.com., (04.09.2016); Hayrettin Karaman, Mehdî İnancı, www.hayrettinkaraman.net, 27. Soru, (16.10.2017); İbn Haldûn, *Mukaddime*, C. 1, s. 604.

⁵⁵² Faruk Gün, “Mehdîlik Üzerine Bir İnceleme”, *Artuklu Akademi Dergisi*, C. 4, S. 1, (2017), ss. 124-126.

⁵⁵³ Buhârî, “Fiten”, 23, “Menâkıb” 7; Müslîm, “Fiten”, 60.

halkı çoban gibi asası ile yöneteceği, fâsıklara hiç acımayacağı, tüm ülkelere hükmedeceği, bolluk ve berekete vesile olacağı ve saymaksızın mal dağıtacağı rivayet edilmektedir.⁵⁵⁴ Rivayetlerde Kahtânî yirmi yıl çokca saltanat sürecek ve Mehdî'nin yolundan gidecektir. Bazılarına göre Mehdî'nin yolunda gideceğine dair rivayetler zayıf olup o, galip bir halife bazılarına göre ise zâlim bir insan olacaktır.⁵⁵⁵

Kahtânî'nin soyu ile ilgili bazı âlimler onun Hz. İsmâil'in soyundan olacağına inanmışlardır.⁵⁵⁶ İbn Hazm Kahtânî'nin Hz. İsmâil'in soyundan geleceğine dair rivayetleri yanlış kabul etmiştir.⁵⁵⁷ Kahtânî bazı rivayetlerde imâm ve halife olarak da geçmektedir. Rivayetlerde geçmemekle birlikte Kahtânî'nin adı bazı âlimlere göre Cehcah'tır. Cehcah harpte nara atan komutan demektir.⁵⁵⁸

Nesep âlimlerine göre Araplar, Adnânîler ve Kahtânîler olmak üzere ikiye ayrılmışlardır. Yemenlilerin atası Kahtânîdir. İslâm kaynaklarına göre Kahtânî Hz. Nûh'un oğlu Sam'ın soyundan gelmektedir. Kahtânîler ve Adnânîler arasında bir rekabetin olduğu bu nedenle aralarında sürekli devam eden bir ihtilafın bulunduğu kaydedilmektedir. Kahtânîlere mensub Evs ve Hazrec ile Adnânîlere mensup Kureyş kabilesi arasında başta hilafet olmak üzere birçok ihtilafın meydana geldiği bilinmektedir. İslâmiyette kabilecilik yasak olmasına rağmen bu kabilelerin mücadeleleri kendilerine ve geçmişlerine dair rivayet uydurmaya kadar vardığı görülmektedir. Hz. Muhammed ile yükselen Kureyş ve Adnânîlerin şerefine nail olmak için Kahtânî taraftarlarınca yapılan rivayetlerin siyasî ve dinî karışıklıklarda ortaya çıktığı anlaşılmaktadır.⁵⁵⁹ Nitekim gelen şu rivayet buna en çarpıcı örnektir. Abdullah b. Amr, Tevrat okur ancak bunları Hz. Peygamber'e isnat etmezdi. Kahtândan bir hükümdarın (melik) çıkacağını rivayet etmiştir. Nitekim bu rivayet emirliği döneminde Muâviye'ye ulaştınca Muâviye sinirlenmiş ve huzurundakilere şöyle demiştir: Ey Kureyş heyeti! Sizden bazı adamların rivayet ettikleri ancak Allah'ın kitabında olmayan

⁵⁵⁴ Çağdaş bazı araştırmacılar buradaki değneği bir metafor olarak görmüşlerdir. Onlara göre değnek cep telefonu olabilir. Vehbi Kara, "Kahtanî Kimdir, Ne Zaman Zuhur Edecek?", *Akit Gazetesi*, 15 Ağustos 2016; Kurtubî'ye göre asa ile insanları sevk etmesinden kasıt insanları hidâyet yoluna sevk etmesidir. Kurtubî, *et-Tezkire fî Ahvâli'l-Mevtâ ve Umûri'l-Âhire*, s. 635.

⁵⁵⁵ Müslîm, "Fiten", 61, 67,69.

⁵⁵⁶ İbn Hacer, *Fethûl-Bârî*, C. 6, ss. 535.

⁵⁵⁷ İbn Hazm, *Cemheretü Ensâbi'l-Arâb*, nşr. Abdüsselam M. Harun, Kahire: 1982, s. 329.

⁵⁵⁸ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, C. 3, 89.

⁵⁵⁹ Mustafa Fayda, "Kahtân", *DİA*, C. 24, ss. 2001-2002.

ve Rasûlünün söylemediği bazı sözleri bana ulaştı. Bu adamlar cahillerinizdir. Sahibini ve sizleri sapıklığa götüren bâtil sözlerden sakının. Ben Rasûllah'tan işittim ki: “Şüphesiz bu iş (devlet başkanlığı) Kureyş'e ait olacaktır. Onlar dinî vecibelerini yerine getirip halkı adaletle yönettikleri müddetçe kimse onlara düşmanlık etmeyecektir. Ancak bunlardan sapmaları hâlinde Allah Kureyş'i yüzüstü sürçüp rezil edecektir.”⁵⁶⁰

Kahtânî rivayetlerine baktığımızda nesepten ve yönetimden haber veren bir rivayet olduğu açıkça görülmektedir. Bazı topluluklara ve milletlere dair yapılan ve cahiliye ırkçılığından haber veren üstünlük ve fazilet vurgularının İslâm inanç sistemi açısından kabul edilmediği bilinen bir gerçektir.⁵⁶¹ Hz. İsa, Mehdî ve Hızır gibi insan olup ruhânî tarafları ağır basan varlıkların art niyetli insanlar ve gruplar tarafından yıllardır sömürülmüş oldukları tarihen sabittir. Kur'ân'da adı geçmeyen, mütevâtir haber seviyesine ulaşmayan, Mehdî ve Kahtânî gibi rivayetlerin İslâm tarihinin her döneminde daha çok siyasî endişelerle ortaya çıkması ise düşündürücüdür. Bu tür rivayetlerin ahad haber düzeyinde Müslümanların mallarını, canlarını, evlatlarını, akıllarını tehlikeye düşürecek fitnelere, kanlı hesaplaşmalara ve siyasi çekişmelere kapı aralaması hâlinde masum görülmesi hiç te mümkün değildir. Adalet getirmesi ve yaşanılabilir bir dünya vaat etmesi umuduyla beklenen Mehdî ve Kahtânî gibi inançlar üzerinden Müslümanlar arasında, adaletsizliğin, ayrımcılığın ve ötekileştirmenin yapılması kabul edilebilir bir durum değildir. Ayrıca Kur'ân'ın yapamadığı hidâyeti, Hz. Peygamber'in gerçekleştiremediği rehberliği, Kahtânî gibi gaybî şahıslardan beklemek akılla izah edilemeyecek kadar hikmetten uzak görülmektedir. Vahyin sunamadığı, mûcize sahibi Hz. Peygamber'in gerçekleştiremediği şeyleri dünyaya böyle meçhul, şaibeli ve gaybî şahıslar mı getirecek? Bu durum Kur'ân'ın korunmuş, ekmel ve eksiksiz bir kitap olduğu, Hz. Peygamber'in son elçi (*hatem*) ve en güzel rol model (*üsve-i hasene*) İslâm'ın ise razı olunan son din olduğunu gerçeğini nasıl izah edebilir?

562

⁵⁶⁰ Buhârî, “Menâkıb”, 532-533. Bazı araştırmacılara göre, Mehdî'nin varlığı şüphe götürülmeyecek kadar gerçektir. Kahtânî (Cehcah) ise İslâm'ın vüsatında hilafetin icraatını temsil etmektedir. Kahtânî rivayetlerinin bu inançla ele alınması günümüzde dahi siyasetle beraber anılması meselenin dini değil, siyasi endişelerle ele alınmağa devam ettiğini göstermektedir. Bk. Vehbi Kara, “Kahtânî Kimdir, Ne Zaman Zuhur Edecek?”, *Akit Gazetesi*, 15 Ağustos 2016.

⁵⁶¹ Hucurât, 49/13; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, C. 7, 411.

⁵⁶² Mâide, 5/3; Buhârî, “Menâkıb”, 18; Karadaş, *Hâtem*, Bursa: Emin Yayınları, 2015, s. 9.

G. İSÂ-MESİH

Hızır, Hz. İlyas ve -ahir zamanda ric'ati Yahudi ve Hristiyanlarca özellikle beklenen Hz. İsa-Masih hâlen hayatta oldukları tartışılan kişilerdir.⁵⁶³ Hz. İsa doğumu kadar ölümü de çokça tartışılan bir peygamber olmuştur.⁵⁶⁴

Hızır, Hz. İsa Hristiyanlarca ahir zamanda kurtarıcı olarak beklenen şahıstır. Mesih ise Yahudilerce aynı şekilde ahir zaman da gelmesi beklenen kurtarıcı şahısa verilen isimdir. Mesih Arapçada "sürmek, ovmak" anlamına gelen mesh kökünden türemiş bir kelimedir. Mesih kelimesinin aslını İbrânice bir kelime olan "maşiah" olarak kabul edenlere göre Mesih "kutsal yağ sürülmüş" kral ya da peygamber demektir. Mesih kelimesi Kur'an'da Hz. İsa'nın lakabı olarak geçmektedir.⁵⁶⁵ Yahudilikte Mesih'e inanmak amentülerinin esaslarındandır. Onlara göre Mesih Hz. Davud'un soyundan gelecek ve onları arz-ı mev'ud'a döndürecektir. Yahudiler son peygamberleri olan Malaki'den sonra Mesih'i beklemişlerdir. Mesih hâlen gelmemiş, geldiğinde zulümle dolan dünyada adaleti yeniden tesis edecektir.⁵⁶⁶

Hristiyanlara göre Yahudilerin bekledikleri Mesih, Hz. İsa'dan başkası değildir. Hristiyanlar Yahudilerin bekledikleri Mesih'in Hz. İsa olduğunu ispatlamak için

⁵⁶³ "Yahudilik, mesihlik düşüncesini geliştirerek bir inanç ilkesi haline getirirken; Hristiyanlık, Yahudilerin bekledikleri mesih Hz. İsa olduğu düşüncesini akideleştirmiştir. Mesih'i Yahudiler ise uzun zamandır beklenen mesih Hz. İsa olduğunu ve böylece Hz. İsa'nın Mesihliği düşüncesiyle Yahudiliğin bağdaştığını ileri sürmektedirler." Bk. Ramazan Adıbelli, "İsa'nın "Maşiah"a Dönüşümü: Mesih Yahudilikte Mesihlik Fenomeni", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırma Dergisi*, C. 5, S. 2, (2016), s. 242.

⁵⁶⁴ Bünyamin Erul, "Hadis Literatüründe Nüzül-i İsa", *Tarihten Günümüze Tartışmalı İnanç Meseleleri*, İstanbul: İFAV Yayınları, 2016, s. 124. Hz. Hızır'ın peygamberliği tartışmalıdır. Bazı görüşlere göre nebi bazı görüşlere göre melek bazı görüşlere göre ise peygamberdir. Çelebi, "Hızır", *DİA*, C. 17 s. 407.

⁵⁶⁵ Ömer Faruk Harman, "İsa", *DİA*, C. 22, ss. 465-467; Âl-i İmrân, 3/45; Nisâ, 4/157, 171, 171; Mâide, 5/17, 72, 75; Tevbe, 9/30, 31.

⁵⁶⁶ Ömer Faruk Harman, "Yahudilik", *DİA*, C. 43, ss. 189-190.

kitaplarında onun Hz. Dâvûd'a kadar uzanan şeceresine yer vermişlerdir. Bunun için Hristiyanlar Hz. Îsâ'ya "Jesus Christ: Îsâ Mesih" demişlerdir.⁵⁶⁷

Kur'ân'da Yahudilik ve Hristiyanlıktaki gibi bir Mesih inancı olmadığı gibi Mesih beklentisi de yoktur. Hz. Muhammed son peygamberdir. Kur'ân'da Mesih Hz. Îsâ'nın bir lakabı olarak zikredilmekte olup bunu Hristiyanların inandıkları Mesih anlayışı ile bağdaştırmak mümkün görünmemektedir.⁵⁶⁸ Kur'ân'da Hz. Îsâ'nın öldüğüne, yaşadığına veya geri döneceğine dair kesin bir şey söylemek mümkün değildir. Hz. Îsâ ile ilgili Kur'ân'da "Ey Îsâ! Senin ruhunu alacağım seni kendime yükselteceğim. Seni kâfirlerden çekip arındıracağım." denilmektedir.⁵⁶⁹ Müfessirler bu ayette "teveffâ" kelimesi üzerinde durmuşlardır. Arapçada teveffî ruhun bedenden ayrılmasını yani ölüm anlamını taşımaktadır. Ancak bir görüşe göre buradaki ölüm "yeryüzünden çekilip göğe yükselmek" manasındadır. Başka bir görüşe göre buradaki ölümden maksat "uykuda ruhun alıkonulması gibi bir ölümdür." Diğer bir görüşe göre ise buradaki ölüm öldürmek manasında kullanılmıştır. Hz. Îsâ'nın ruhu Allah tarafından kabzedilmiştir.⁵⁷⁰ Bununla beraber başka bir ayette Yüce Allah'ın Hz. Îsâ için O'nun ruhunu kabz edip onu kendi nezdine yükselteceği haber verilmiştir.⁵⁷¹ Bu ayette üzerinde durulan kavram "Seni kendi katıma yükselteceğim." anlamındaki ref' kelimesi olmuştur. Ref' cansız varlıklar için kullanıldığında maddî, insanlar hakkında kullanıldığında ise manevî derecesinin yükseltilmesi anlamını ifade etmektedir. Ayet-i kerimede Hz. Îsâ'nın Allah'ın katına yükseltildiği haber verilmektedir. Ancak bunun maddî veya manevî hangi yönden olduğu açıklanmamıştır.⁵⁷²

Kur'ân'da Yahudilerin Hz. Îsâ'yı öldürdüklerine dair iddialarının redd edildiği görülmektedir.⁵⁷³ Kur'ân'a göre Hz. Îsâ bir peygamberdir.⁵⁷⁴ Hz. Îsâ düşmanları

⁵⁶⁷ Bekir Zakir Çoban, "Bir Yahudi Olarak Hz. İsa", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 27, (2007), ss. 43-58. Kur'ân'da Mesih kelimesine "Beklenen kurtarıcı/beklenen İsa" anlamı verilmemiştir. Âl-i İmrân, 3/45; Nisâ, 4/157.

⁵⁶⁸ Ömer Faruk Harman, "Mesih", *İslâm'da İnanç İbadet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi*, İstanbul: 2006, C. 3, s. 1297.

⁵⁶⁹ Nisâ, 4/157; Âl-i İmrân, 3/55.

⁵⁷⁰ Taberî, *Câmi 'u'l-Beyân*, C. 3, ss. 290-291; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, C. 1, s. 366.

⁵⁷¹ Âl-i İmrân, 3/54-55.

⁵⁷² Nisâ, 4/158; Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, C. 11, ss. 103-104.

⁵⁷³ Nisâ, 4/157; Taberî, *Câmi 'u'l-Beyân*, C. 6, s. 12; Râzî'ye göre, âyetteki "Seni nezdime yükselteceğim" ifadesini "Seni ikram mahalline yükselteceğim", "Allah'tan başka kimsenin hüküm

tarafından iddia olunduğu üzere öldürülüp “salb” edilmemiştir.⁵⁷⁵ Birisi -muhtemelen onu ihbar eden Yahuda- Allah tarafından İsa’ya benzetilmiş, Yahudiler de onu çarmıha gererek öldürmüşlerdir.⁵⁷⁶ Onların öldürdükleri ona benzeyenden başkası değildir. Yüce Allah Hz. İsa’yı himayesine almış ve nezdine yükseltmiştir.⁵⁷⁷

Hristiyanlıktaki çoğunluğa ve resmî inanca göre Hz. İsa çarmıha gerilerek öldürülmüştür.⁵⁷⁸ Daha sonra Hz. İsa insanlığın ilk günahının bedelini canıyla ödedikten sonra dirilip babasının yanına gitmiştir.⁵⁷⁹ Barnabas İncili’ne ve bir kısım Hristiyanlara göre de Hz. İsa çarmıhta öldürülmemiştir. Kur’an’a göre Hz. İsa’nın çarmıha gerilerek öldürülmediği kesin bir vakıdır. Ancak Hz. İsa’nın akıbetinin ne olduğuyla ilgili kesin bir bilgi de mevcut değildir. Taberî ve İbn Kesîr’e göre Hz. İsa suikasta uğradığı, evin tavanından açılan bir delikle göğe yükseltilmiş maddî olmayan bir semada kıyamete yakın yeniden geleceği günü beklemektedir. Gün geldiğinde Hz. İsa yere inecek Deccâl’i öldürecek bütün dinleri birleştirip İslâm’a hizmet, yeryüzünü ise ıslah

veremeyeceği yere”, “sevab ve mükâfat yerime” gibi anlamlara gelir. Râzî, *Mefâtihu’l-Gayb*, C. 3, s. 238.

⁵⁷⁴ Nisâ, 4/171. Hristiyanlar Allah’tan başka Hz. Meryem ve Hz. İsa’nda İlah olduklarını söyleyerek şirke düşmüşlerdir. Bk. Ebû Saîd Nasîrüddîn Abdullah b. Ömer b. Muhammed el-Beyzâvî, *Envârü’t-Tenzîl ve Esrârü’t-Te’vil (Mecmû’a mine’t-Tefâsîr içinde)*, Beyrut: Dârü İhyâi’t-Türâsi’l Arabî, t.y, C. 1, s. 250.

⁵⁷⁵ Nisâ, 4/157; Arapçada “salb” kelimesi suçluyu haça çivilemek ya da suçlunun omurgasını kırıp omuriliğini çıkarmak suretiyle öldürmek anlamına gelmektedir. Bk. Rağîb el-İsfahânî, “slb”, *el-Müfredât*.

⁵⁷⁶ Abdülvehhab el-Neccâr, *Kısâsu’l-Enbiya*, Kahire: Mektebetü Dâri’t-Türas, ss. 403, 448; İbn Aşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, Tunus: 1984, C. 5, s. 22.

⁵⁷⁷ Taberî, *Câmi’u’l-Beyân*, C. 6, s. 12; İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm*, nşr. Muhammed İbrahim el-Bennâ vd., Kahire: 1390/1971, C. 2, s. 405.

⁵⁷⁸ Katolik inancına göre, İsa Mesih bütün insanların kurtuluşu için çarmıha gerilmiştir. Çarmıh, bütün insanları kurtuluşa ulaştıracak bir potansiyele sahiptir. Bk. Muhammed Tarakçı, “Kalvinizm’de Kader Anlayışı”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 19, S. 2, (2010), s. 116.

⁵⁷⁹ Aslî günah doktrini, insanların ilk atası olması sebebiyle Hz. Âdem’in işlediği günahın sonraki nesillere geçmesini ifade etmektedir. Ancak Hristiyanlığın temel özelliklerinden biri bu doktrini ilk kez açıklayan Pavlus’tur. “Âdem’in işlediği bir günah sonraki nesillere nasıl geçiyor?” sorusuna Aquinas, “insanlık ailesine mensup olan herkes, bu ailenin olumlu ve olumsuz yönlerine ortak olmuş demektir.” Şeklinde cevap vermiştir. Aslî günah kişisel bir günah değil, Âdem’in insanlığın babası olması nedeniyle, insan türüne ait bir günahdır. Aquinas’a göre aslî günah babadan çocuklara geçen bir durumdur. Bu sebeple, babasız olarak dünyaya gelen İsa Mesih aslî günaha sahip değildir. Pavlus gibi Hristiyan düşünürlere göre aslî günah dünyaya Âdem vasıtasıyla girmiştir. Her insan Âdem’in suçundan bir miktar taşımakta ve bu suç nesilden nesile geçmektedir. İnsanlığı bu suçtan kurtaran ise Hz. İsa’dır. Hz. İsa çarmıha gerilmekle, insanlığı, ataları Âdem’in işlediği suçundan kurtarmıştır. Bk. Muhammed Tarakçı, “St. Thomas Aquinas’a Göre Aslî Günah”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 15, S.1, (2006), ss. 307, 318; Günay Tümer, “Aslî Günah”, *DİA*, C. 3, s. 496.

edecektir.⁵⁸⁰ Kur'ân'da geçen "Ehl-i kitâb'tan her biri ölmeden önce Hz. Îsâ'ya mutlaka iman edecektir. O'da kıyamet günü onlara şahit olacaktır."⁵⁸¹ Şeklindeki âyeti yorumlayan bazı düşünürler onun ölmediğini, semada ineceği gününü beklediğini, âhir zamanda yeryüzüne indiğinde Ehl-i kitâb'ın tamamının Yahudilerinin ve Hristiyanların ona iman edecekleri şeklinde anlamışlardır.⁵⁸² Bazı kelâm âlimlerine göre Yüce Allah her Yahudinin veya Hristiyanın son nefesini verirken gerçeği göreceğini ve Hz. Îsâ'nın Allah'ın oğlu değil peygamberi olduğuna inanacağını Hz. Îsâ'ya bildirmiştir. Son nefeste yapılan iman ümitsizlik hâlinde yapılan imandır ki bu kişiye artık bir fayda sağlamayacaktır.⁵⁸³ Ayetlerden de anlaşılacağı üzere Hz. Îsâ'nın Yahudiler tarafından öldürülmediği, çarmıha gerilmediği, onun Allah'ın kulu ve elçisi olduğu, Allah'ın onu Yahudilerden kurtardığı, daha sonra vefat ettirip kendisine yükseltildiği şeklinde beyanları Kur'ân'da görmek mümkündür. Ancak yine de Yüce Allah'ın Hz. Îsâ'yı vefat ettirme şekli ve kendine yükseltme yeri ihtimallere açıktır. Nitekim Kur'ân'da ölüm ve sonrası yaşam şekillerinin farklı boyutlarda olduğu kesindir. Kur'ân'da "Şehitler için ölümler demeyiniz. Onlar Allah'ın katında diridirler. Rablerinin katında rızıklara mazhar olmaktadır"⁵⁸⁴ ayetinde olduğu gibi ölümün de çeşitleri olduğu akıllara gelmektedir. Bununla birlikte Hz. Îsâ ile ilgili şuna dikkat etmekte fayda vardır ki Allah nezdinde olmak, Allah'a yükseltmek, maddî-manevî, ruh ve beden şeklinde göğe yükseltilmeyi zorunlu kılmamaktadır. Çünkü Yüce Allah maddeden mekândan ve zamandan münezzehtir. Bu durumda Hz. Îsâ'nın Ehl-i kitâb'ın bozulan inançlarını yeniden düzeltmek, kötülükleri ortadan kaldırmak için yeniden dünyaya gönderilmesi söz konusu olsa bile "Hz. Îsâ'nın ille de gökte beklemesinin bir zorunluluğu var mıdır?" tarzında bir soru rahatlıkla akıllara gelebilmektedir. Kur'ân'da Hz. Îsâ'nın ölümü ve kıyametin ise ansızın kopacağı bildirildiğine göre Hz. Îsâ'nın yeniden dünyaya gönderileceğine dair yapılan rivayetlerin yeniden yorumlanması gerekmektedir. Hz. Îsâ'nın nüzûlu ile ilgili haberler toplu olarak değerlendirildiğinde bunların birbirleriyle çelişmekte oldukları görülmektedir. Onun iniş vasıtası, ineceği zaman, dünyada kalış süresi, ona iman edenlerin sayısı dünyadayken yapacağı işler ve defnedileceği yerle ilgili olarak yapılan rivayetler arasında bir birliktelik görmek mümkün değildir. Bu

⁵⁸⁰ Taberî, *Câmi 'u'l-Beyân*, C. 6, s. 12; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-A'zîm*, C. 2, s. 405.

⁵⁸¹ Nisâ, 4/159.

⁵⁸² Bilmen, *Kur'âni Kerim'in Türkçe Meâli Âlisi ve Tefsiri*, C. 2, s. 703.

⁵⁸³ Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, C. 11, ss. 103-104.

⁵⁸⁴ Bakara, 2/154; İbn Atıyye, *el-Muharreru'l-Vecîz, fi Tefsiri'l-Kitâbi'l-Azîz*, C. 1, s. 227.

şekilde yapılan rivayetlerin İsrâiliyyât tarzında İslâm eserlerini intikal ettiği düşünülmektedir. Hz. İsa'nın yeniden dünyaya gönderilişini değerlendirdiğimizde gerçi peygamberlerin mucizeleri vardır ancak ölen kimsenin dirilmesi veya cesediyle göğe çıkması Kur'ân'da sarîh bir şekilde geçmemektedir.⁵⁸⁵

Nuzûl-i İsa'nın İslâm akâidine girmesi tedvîn döneminde karşılaşılan Hıristiyan kültürünün bir tesiri olarak görülmektedir. Kelâm ilminde özellikle bir kıyamet alâmeti olarak üzerinde durulan Hz. İsa'nın durumu ve yeryüzüne geri döneceğine dair ayrıntılı haberlerin özellikle hadis kaynaklarına dayandığı görülmektedir. Hadislerde genel olarak Deccâl'in ortaya çıktığı dönemde Hz. İsa'nın Şam'daki beyaz minareye bir sabah vakti ineceği, Müslümanlar arasında adalet ile hükmedeceği, domuzu öldürüp haçı kıracağı, cizyeyi insanlardan kaldıracığı, Hac ve umre ziyaretlerini gerçekleştireceği, Deccâl'i öldüreceği, yedi veya kırk sene yaşadktan sonra Şam tarafınan esen bir rüzgâr ile bütün müminlerle beraber öleceği haber verilmektedir.⁵⁸⁶ Hz. İsa'nın yeniden dünyaya inişi ile ilgili yapılan rivayetlere baktığımızda bir görüşe göre Hz. İsa şu an bedeni ile beraber gökte bulunmaktadır. Hz. Peygamber Mi'rac yolculuğunda kendisi ile görüşmüştür. Hz. İsa Deccâl'i öldürecek, onu buzun eridiği gibi yok edecek ve Müslümanların emîri arkasında namaz kılacak veya kıldıracaktır. Hz. İsa döneminde barış hâkim olacak, düşmanlıklar bitecek, kurt ve kuzu birlikte yaşayacaklardır. Bereket ve bolluk olacak öldüğü zaman Hz. Peygamber'in kabri yanında veya Kudüs'te defnedilecektir.⁵⁸⁷

Yapılan rivayetlere baktığımızda nuzûl-i İsa ile ilgili farklı birçok görüşlerin olduğu ortaya çıkmaktadır. Bazı görüşlere göre Hz. İsa düşmanları tarafından öldürmek istenilince ilâhî huzuru yükseltilmiştir. Hz. İsa kıyamet kopmadan önce dünyaya tekrar inecek, son peygamber Hz. Muhammed'in getirmiş olduğu ilâhî kitaba tâbi olacak ve yeryüzünde adaleti hâkim kılacaktır. Çünkü ayetlerde Hz. İsa'nın düşmanları tarafından öldürülmediği, onun ruhunun Allah tarafından alındığı belirtilmiştir.⁵⁸⁸ Âyet-i kerîmede

⁵⁸⁵ Ahzâb, 33/62; Süleyman Ateş, *Kur'ân-ı Kerîm Tefsîri*, C. 2, s. 709.

⁵⁸⁶ Bakara, 2/154; Buhârî, "Büyü", 102; Müslim, "İmân", 242-243; Ebû Dâvûd, "Melâhîm", 12-14, Tirmizî, "Fiten", 21-54.

⁵⁸⁷ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C. 3, s. 424; İbn Kesîr, *Kitâbü'n-Nihâye evi'l-Fiten ve'l-Melâhîm*, nşr. M.Fehîm Ebû Abye, Riyâd: 1968, C. 1, s. 183; Kurtubî, *et-Tezkire fi Ahvâli'l-Mevtâ ve Umûri'l-Âhîre*, Medine: 1417/1997, C. 2, ss. 545-547.

⁵⁸⁸ Nisâ, 4/157; Âl-i İmrân, 3/55.

geçen “teveffî” kelimesi ile bunun kıyametin kopmasından önce gerçekleşeceği söylenilmiştir. Çünkü âyet-i kerîmede Ehl-i kitâb’tan her birinin ölmeden önce, Hz. Îsâ’nın ölümünden önce ona iman edeceği haber verilmiştir. Ayetlerde yine Hz. Îsâ’nın bir kıyamet alâmeti olacağı ifade edilmiştir.⁵⁸⁹ Ayrıca tevâtür derecesine ulaşan hadislerde Hz. Îsâ’nın ineceği bize haber verilmektedir. Ehl-i sünnet kelâmcıları, Ehl-i hadîs ve Şia âlimlerinin bu kanaatte oldukları görülmektedir.⁵⁹⁰ Başka bir görüşe göre ise onun Allah tarafından öldürülerek ruhen kendi katına yükseltildiği düşüncesidir. Çünkü Kur’ân’da Hz. Îsâ’nın ileride öleceğine dair değil onun Allah tarafından öldürüldüğü bildirilmiştir. Ehl-i kitâb’tan her birinin Hz. Îsâ’ya inanacağını dair âyet-i kerîme bunun ölenlerin son nefeslerinde Hz. Îsâ’ya iman etmek olacağı şeklinde açıklamışlardır. Hz. Îsâ’nın kıyamet alâmeti olduğuna dair âyetini ise kıyamet alâmeti olarak değil, bunu kıyametin kopacağına dair kesin bilgi olduğu şeklinde yorumlamışlardır. Diğer bir görüşe göre Hz. Îsâ da her insan gibi tabî bir ölümle ruhu kabzedilmiştir. Bazı düşünörlere göre de Hz. Îsâ düşmanlarından kaçarak Hindistan’a gitmiş ve Keşmir’de doğal bir şekilde vefat etmiştir. Bu nedenle hadislerde ahir zamanda geleceği bildirilen Mesih, Hz. Îsâ değil ona benzeyen Gulâm Ahmed Kâdiyânî’dir.⁵⁹¹

Hz. Îsâ’nın nüzûlü ile ilgili tüm verileri beraber değerlendirdiğimizde cevabını bulmakta zorlandığımız bazı sorunlarla karşılaştığımızı görürüz. İslâm dinin kıyamete kadar korunacak tamamlanmış bir din olduğu düşünölecek olursak Hz. Îsâ’nın nüzûlündeki hikmeti anlamak gayet zor olacaktır. Bu tamamlamayı Hz. Îsâ’nın bozulan Hristiyanlık için yapacağını düşünöcek olursak, bu tasfiyeyi ve tashihi zâten Hz. Peygamber’in getirmiş olduğu Kur’ân ile gerçekleştirdiği açıktır. Durum böyle iken Hz. Îsâ, Hz. Peygamber’in Ku’rân ile yapamadığını gerçekleştirmek için mi yeniden gelecektir? Kendisinden sonra son peygamberin geleceğini, Hz. Îsâ’nın İncil’de haber verdiğini düşünöcek olursak -Hz. Îsâ’nın nüzûlü gibi çok önemli bir hadiseyi- Hz. Peygamber’in de bunu sarîh bir şekilde haber vermesi mekâsıd-ı Kur’ân açısından daha

⁵⁸⁹ Zuhruf, 43/61; Hayrettin Karaman vd., *Kur’ân Yolu*, C. 4, s. 782.

⁵⁹⁰ Eş’arî, *el-İbâne an Usûli’l-Diyâne*, s. 115; Şevkânî, *Fethu’l-Kadir*, Beyrût, t.y., C. 2, s. 95; Sıddık Hasan Han, *Fethu’l-Beyân fî Makâsıdî’l-Kur’an*, Kahire, 1965, C. 2, S. 65; Zemahşerî, *el-Keşşâf an Hakâiki’t-Tenzîl*, C. 1, s. 432; Ebu’l-Berekât en-Nesefî, *Medâriku’t-Tenzîl*, C. 1, s.160; Eş’arî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn*, Neşr. Helmut Rîtter, Beyrût, s. 295. Mâtürîdî, *Te’vilâtu’l-Kur’an*, thk. Fatıma Yusuf, C. 4, s. 442; Teftazânî, *Şerhu’l Makâsıd*, C. 3, ss. 538-545.

⁵⁹¹ Ethem Ruhî Fığlalı, “Kâdîyanîlik”, *DİA*, C. 24, s. 137.

uygun olmaz mıydı?⁵⁹² Kemâle ermiş İslâm dininin bozulmamış olan kitabı Kur’ân, tâbilerini kendilerinden başka hiçbir şeye muhtaç bırakmamışken ve son peygamber Hz. Muhammed olduğuna göre Hz. İsa’nın yeniden dünyaya gönderilmesindeki hikmeti anlamak mümkün görülmemektedir.⁵⁹³ Diğere taraftan Hz. İsa’nın ölümü ve kıyamet alâmeti olarak dünyaya yeniden gönderilişi ile ilgili olarak ayetler yeterince açık değillerdir. Bununla beraber elimizde Hz. İsa’nın nüzûlü ile ilgili ise birçok hadis mevcuttur. Bu nedenle bu tür düşünceleri tamamen reddedip yok saymak ilim kriterlerince doğru görülmemektedir. Elimizdeki mevcut hadislere baktığımızda bunların te’vile muhtaç oldukları aşikârdır. Bütün bunlarla beraber Hz. İsa’ya dair ayetleri ve hadisleri birleştirdiğimizde Hz. İsa’nın manevî bir şahsiyet olduğunu söylemekte mümkündür. Hz. İsa’nın getirmiş olduğu sevgi, şefkat ve barış gibi değerlerin ona tâbi olanlar tarafından kıyamete yakın bir dönemde uygulanabileceğini söylemek mümkündür. Veya her Hristiyanın ölmeden önce veya ölüm esnasında Hz. İsa’nın Tanrı’nın oğlu veya Tanrı olamayacağı gerçeğini az veya çok idrak edip bu gerçeği hissetmeden ölmeyeceğini düşünmek hikmetçe uygun görülmektedir.⁵⁹⁴

Bir inanç sistemi olarak Hz. İsa’nın kendisini insanların aslî günahına kefâret olarak feda ettiği ve Yüce Allah’ın hükümranlığını yeniden yeryüzüne hâkim kılmak için geri döneceği düşüncesi Hristiyanlara ait bir akîde olarak görülmektedir. İsa beklentisinin İslâm’ın temel maksâtlarıyla bağdaşmadığı, İslâm âleminde bu şekilde yayılan İsa beklentisinin zaman içerisinde birtakım sahte İsa’ların ortaya çıkmasına sebep olduğu bir gerçektir. Bozulan dünya için İsa beklentisi havalecilik olarak gözükmektedir. Gerçek şu ki İslâm dini insanlığa açık bir şekilde Hz. İsa’nın düzelterceği bir dünyayı değil, Müslümanların “emir bi’l ma’rûf nehiy ‘ani’l-münker” çizgisi içerisinde refaha ve kurtuluşa kavuşturacakları bir dünyayı vaatmektedir.⁵⁹⁵ Kur’ân’da Hz. İsa hakkında açık ayetlerin bulunmayışı ve konu ile ilgili hadislerde

⁵⁹² Murat Sülün, “Nüzûl-i İsa Tartışmalarına Kur’ânî Bir Katkı”, *Tarihten Günümüze Tartışmalı İnanç Meseleleri*, ss. 113-114.

⁵⁹³ Adil Bebek, “Kelâm İlminde Nuzûl-i İsa”, *Tarihten Günümüze Tartışmalı İnanç Meseleleri*, ss. 133-134; Ahzâb, 33/40; Buhârî, “Edeb”, 109; İbn Mâce, “Cihâd”, 42; Tirmizî, “Menâkıb”, 17; Tirmizî, “Menâkıb”, 17.

⁵⁹⁴ Nisâ, 4/159; Zemahşerî, *el-Keşşaf*, C. 1, s. 396.

⁵⁹⁵ İlyas Çelebi, “İsa”, *DİA*, C. 22, ss. 472-473; Mahmut Şeltût, “İsa’nın Ref’i”, çev. Ethem Ruhi Fığlalı, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 13, (1979), ss.321-322; Hüseyin Aydın, “Kur’an Bütünlüğü Açısından Hz.İsa’nın Akibeti Meselesi” *KADER Kelam Araştırmaları Dergisi*, C. 6, S. 2, (2008) , ss. 25-4; İlyas Çelebi, a.g.m., C. 22, s. 473.

farklı birçok rivayetin gelmesi konuyu kelâmî açıdan bir inanç sistemi hâline getirmeyi mümkün kılmamaktadır.⁵⁹⁶

H. SÜFYÂN

Süfyân âhir zamanda Mehdî ile ortaya çıkması beklenen gaybî bir şahsiyettir. Son dönem kelâm kitaplarına baktığımızda Mehdî'ye kıyamet alâmetleri içerisinde yer verildiği hâlde Süfyân yer almamıştır.⁵⁹⁷ Kur'ân'da terim ve sözlük anlamında Süfyân kelimesi geçmemektedir.

İslâm devletinin başkenti Kûfe'de Hz. Ali'nin şehit edilmesinden sonra Hz. Hasan'ın Muâviye b. Ebû Süfyan ile anlaşarak hilafetten çekilmesi, Hz. Hüseyin ve aile efradının Yezîd b. Muâviye ordusunca şehit edilmeleri hilafetin elden gitmesine ve Şîilerin ümitsizliğe düşmelerine sebep olmuştur. Şîiler gizli bir davetle, mevcut halifenin halifeliğini sorgulamak, Benî Ümeyye oğullarının yıkılacağı haberini yaymak, imamı peygamber gibi mâsum göstermek ve Emevîler'in zaferine rağmen ileride kurulacak bir Şîi devleti vaadi ile Şia'nın dağılmasının önüne geçmek istemişlerdir. Bunun için mehdîlikle ilgili birçok zayıf habere itibar etmişlerdir. Bu dönemde Emevîlerin Ehl-i beyt'e yaptıkları zulümler insanların Şîileşmesine (*teşeyyu'*) sebep olmuş, Şîilerin ise mehdî inancına olan bağlılıkları artmıştır.⁵⁹⁸ Böylelikle Hz. Hüseyin'in Kerbela'da şehit edilmesinin ardından Ka'b'ül-Ahbâr ve Vehb b. Münebbih⁵⁹⁹ gibi Yahudi kültürüne yakın isimlerin Yahudilikten İslâm dinine taşıdıkları sanılan rivayetlerin etkisiyle Mehdî akîdesinin tohumları önde gelen Şîilerin desteğiyle ile atılmış oldu. Mehdîlik fikrinin ortaya çıktığı gurubun ve bu süreçte yer alan âlimlerin

⁵⁹⁶ Hz. İsa'nın nüzûlü ile ilgili hadislerin mütavatirliği tartışmalıdır. Taberî, İbn Kesîr, Keşmîrî ve M. Zâhid Kevserî gibi âlimler nüzûl-i İsa'ya dair rivayetlerin mütevâtir olduğunu söylemişlerdir. Buna karşı M. Reşîd Rızâ ve Abdülkerîm el-Hatîb gibi bazı son dönem âlimler bu görüşü reddetmişlerdir. Bunlara göre bu rivayetlerin çoğu Kâ'b el-Ahbâr vb. Ehl-i kitap menşeli râvilerce nakledilmiştir. Bu rivayetler dinin esasıyla ilgili görülmediğinden bu konuda titiz davranılmamıştır. Bk. İlyas Çelebi, "İsa", *DİA*, C. 22, ss. 472-473.

⁵⁹⁷ Erken dönem Sünni literatüründe mehdîlik inancına hemen hemen hiç temas edilmemiştir. Geç dönemde oluşan Sünni kelâm literatürü ile "fiten ve melâhim" türü eserlerde ise Mehdî düşüncesinden kıyamet alemleri içerisinde genellikle kısaca bahsedilmiştir. Bk. Yusuf Şevki Yavuz, a.g.m., s. 372.

⁵⁹⁸ Emin, *Duha'l İslâm*, Mısır: 1936, C. 3, s. 241-243. Muhammed b. Hüseyin Şerif Rady, *Nehcü'l-Belağa*, çev. Abdülbâkî Gülpinarlı, İstanbul: Derin Yayınları, 2102. s.287.

⁵⁹⁹ Muhsin Abdünnasır, *Mes'eletü'l-İmame ve'l-Va'zfi'l-Hadis*, Beyrut: 1983, s. 501; Goldziher, *el-Akîde*, s.196.

Emevîler tarafından cezalandırılmaları ile mehdîlik tasavvuru iyice filizlendi.⁶⁰⁰ İslâm düşüncesinde ilk defa milâdî 681-692 yıllarında yaşanan fitne ve iç savaş döneminde Ehl-i beyt'e yapılan siyasî baskı ve zulüm Şiîlerin Keysâniyye kolunun bir kurtarıcı (Muhammed b. Hanefiyye) beklemelerine neden olmuştur.⁶⁰¹ Emevîler döneminde Ehl-i beyt etrafında oluşturulmaya çalışılan mehdîlik düşüncesine karşı bir nazîre olarak "Süfyânî" adıyla bir kurtarıcı inancının oluşturulmaya çalışıldığı görülmektedir. Abbâsîler döneminde Emevî soyunun kılıçtan geçirilmesi (m. 750) ile Emevî ailesinin fertleri tarafından ilk zamanlar övgü ile bahsettikleri Ebû Süfyân'a nisbetle Mehdîliğin bir alternatifi olacak şekilde Süfyân'ı bekledikleri görülmektedir.⁶⁰² Bu şekilde meydana gelen Süfyân inancı Emevîlerin siyasî hilafetini savunanlar Ehl-i Beyt'de yer alan Mehdî el-Müntazar'a benzer bir inanışla "Süfyân el-Müntazar" inancını ortaya koyup bununla ilgili birtakım rivayetler oluşturmuşlardır. Emevîler bu şekilde siyasî hilâfetlerini ellerine geçiren Ebû Süfyân'ın yeğeni Harb'in neslinden olan Mervânîlere ve daha sonraları ise Abbâsîlere karşı Süfyânî hadislerle direnmeye ve moral bulmaya çalışmışlardır.⁶⁰³ Nitekim Abdullah b. Yezîd b. Muâviye (ö. 60/661) Halep'de isyan ettiğinde kendisini halka "Ben Emevî devletini tekrar kuracak olan Süfyânîyim." şeklinde takdim etmiştir.⁶⁰⁴

Mehdîlik düşüncesine karşı bigâne kalamayan Emevîler "Süfyânî" diye kendi mehdîlerini bir nevi kendileri için siyasî bir çıkış kapısı olarak görmüşlerdir. Emevîler döneminde hadisler uydurulmuş, Hâlid b. Yezîd halkı Emevîlerin mehdîsi Süfyânî'ye inanmaya çağırılmış ve bunu yaymaya çalışmıştır. Buna karşın Abbâsîlerde kendi mehdîlerini ilan etmişlerdir. İlk Abbâsî halifesi Ebû'l-Abbâs (ö. 132/749) Kûfe mescidinde yapılan merasimde kendisini mehdiye verilen yaygın sıfat olan "Seffâh (çok kan döken)" lakabıyla tanıtmıştır. Şair Sudeyf ona Hâşimîlerin mehdîsi şeklinde hitap

⁶⁰⁰ İlhan, *Mehdîlik*, s. 60.

⁶⁰¹ Fığlalı, *İslâm Mezhepleri*, s.13; Yavuz, "Mehdî", *DİA*, C. 28, s. 371; Ali Sami en-Neşşar, *Neş'etül-fikri'l-felsefî fi'l-İslâm*, Kahire: 1977, C. 2, ss. 56-57. Mehdîlik inancı ezilen halkların her zaman inanmak istedikleri bir inanış olduğundan bu tasavvuru hicrî I. asırdan sonra İslâm coğrafyasında "Mehdî", "Kahtânî" ve "Süfyânî" gibi farklı isimler altında yayılmıştır. Emevîlerden Ebû Süfyân'a dayandırılan Süfyânî anlayışa bazı hadislerde Mehdî'nin rakibi şeklinde bir pozisyon çizilmiştir. Abdülaziz ed-Dûrî, "Abbasi Propagandası Sürecinde ve Abbasiler'in İlk Asrında Mehdi Tasavvuru", çev. M. Bahüddin Varol, *İstem*, S. 3, (2004), s. 221.

⁶⁰² Ahmed Emin, *Duha'l-İslâm*, C. 3, s. 239; İlhan, *Mehdîlik*, s. 13.

⁶⁰³ Macdonald, "Mehdî", *Milli Eğitim Bakanlığı İslâm Ansiklopedisi*, C.7, s.478.

⁶⁰⁴ Ebû Zekeriyâ el-Ezdî, *Târîhu'l-Mevsil*, nşr. A. Habîbe, Kahire: 1967, s. 142.

etmiştir. Ebû Dülâme, ikinci Abbâsî halifesi Ebû Cafer el-Mansûr'a "mehdî" diye hitap etmiştir. Üçüncü Abbâsî halifesi Muhammed b. Abdullah ise açıkça "beklenen mehdî" diye halka takdim edilmiştir. Bu dönemde İbn Abbas ve İbn Müseyyeb'e dayandırılan rivayetlerde Hz. Peygamber'in seffâh, mansûr ve mehdînin kendilerinden olacağı haberi yayılmaya çalışılmıştır.⁶⁰⁵ Bu anlamda İslâm tarihinde özellikle hicrî I. yüzyıldan itibaren Abbâsî çevrelerinde "Mehdî", Emevîler'de "Süfyânî", Yemenliler'de "Kahtânî", Mudarlılar'da "Temimî", Benî Kelb kabilesinde kendi kahraman şahsiyetleri olan "Kelbî" gibi figürler; kabilevî, siyasî ve mezhebî mâhiyetteki tasavvurlardır.⁶⁰⁶ Siyasî amaçlar uğruna daha çok kullanılan bu kavramlar, başkaldırının, umudun, birleşmenin ve taraftar toplamanın bir kimliğe bürünmüş somut adımları olarak görülmektedir.⁶⁰⁷

Ehl-i sünnet kaynaklarında Süfyân ile ilgili yapılan rivayetlere baktığımızda Mehdî'nin ortaya çıkmadan önce Süfyânî'nin ortaya çıkması, Mehdî'nin alâmetlerinden kabul edilmiştir.⁶⁰⁸ İsnâşeriyye'ye göre Mehdî'nin zuhurunun pek çok alâmetleri ortaya çıkmıştır. Bunlardan sadece geriye Süfyânî'nin orataya çıkışı ile güneşin batıdan doğuşu gibi alâmetleri kalmıştır. Mehdî, İmam Humeynî'nin dediği gibi Hz. Peygamber'in ve imamların şartların güçlüğü sebebi ile tamamlayamadıkları dünyanın fethini tamamlayıp iman devletini kuracaktır.⁶⁰⁹ İsnâşareyye'ye göre Mehdî gaybetten döndüğünde Süfyânî ve Deccâl ona düşmanlık edeceklerdir. Mehdî ile Süfyânî ve Deccâl arasında yapılacak olan bu kıyamet savaşını mehdî kazanacaktır. Mehdî geldiğinde yeryüzünü Deccâl'in fitnesinden temizleyecektir. Daha sonra ise Hz. İsa gökten inecektir.⁶¹⁰ Burada Mehdî'nin şer tarafını temsil eden Deccâl ve Süfyân karşısında yer alması onun temsil ettiği kitlenin siyasal mücadelesi ile yakından alakalı bir durum olarak ortaya çıkmıştır. Bu anlamda iyi olan Ehl-i beyt'e göre Mehdî iken, Emevîler'e göre kendilerini kurtaracak olan "Süfyân" olmuştur. Aynı şekilde Hâricîler

⁶⁰⁵ Muhsin Abdünnasır, *Mes'ele'tü'l-İmâme*, Beyrut: 1983, s. 507; Öz, "Mehdilik", *DİA*, C. 17, s. 385.

⁶⁰⁶ Yusuf Benli, "İslâm Tarihinde İlk Mehdi Tasavvurları", *Uluslararası Mehdilik Sempozyumu*, ed. Mehmet Tıraşçı, Hasan Özalp, Maruf Çakır, Sivas: C.Ü. Rektörlük Matbaası, 2018, s. 253.

⁶⁰⁷ İbn Haldun, *Mukaddime*, C. 1, s. 595; İbrahim Hasan, *Siyâsi, Dinî, Kültürel, Sosyal İslâm Tarihi*, çev. İsmail Yiğit vd., İstanbul: 1985-1986, C. 2, s. 432.

⁶⁰⁸ Ebu'l-Abbas Ahmed b. Hacer Heytemî, *el-Kavlü'l-Muhtazar fi'l-Mehdî'l-Muntazar*, Kahire: 1968, s. 40.

⁶⁰⁹ İlhan, *Mehdilik*, s. 102; Geniş bilgi için bk. Veysi Ünverdi, "İmâmiyye Şiası'nın İmâmet Anlayışının Eleştirisi", *Usul*, S. 32, (2019), ss. 115-142.

⁶¹⁰ Ebû Cafer Muhammed b. Yakûb, *el-Usûl mine'l-Kâfi*, C. 1, s. 338.

de Mehdî'nin kendilerinden çıkacağını iddia etmişlerdir. Bu anlamda her grubun kendi davası için kendi "Mehdî"sini oluşturduğu görülmektedir. Tüm fırkalarda diğerlerine karşı üstünlük vaat eden kurtarıcı Mehdî'nin temel özelliği adalet ve siyâsî zafer olarak görülmektedir.

I. DECCÂL

Deccâl kıyamete yakın bir zamanda ortaya çıkması beklenen gaybî bir varlıktır. Kelâm kitaplarında Deccâl'in kıyamet alâmetleri içerisinde ele alındığı görülmektedir. Sözlükte "çok yalan söyleyen, sahtekâr ve göz boyayan" anlamına gelen Deccâl, terim olarak "âhir zamanda geleceği haber verilen ve kıyamet alâmetleri içerisinde zikredilen bir kişi" olarak anlaşılmaktadır.⁶¹¹ Kur'an'da Deccâl ile ilgili herhangi bir bilgiye yer verilmemiştir. Deccâl'le ilgili bilgiler daha çok hadis kitaplarında yer almaktadır. Deccâl'in ahir zamanda geleceğinin haber verilmesi Hz. Peygamber'in gelecek ile ilgili verdiği gaybî haberler olarak kabul edilmiştir.⁶¹²

İslâm âleminde hicrî birinci yüzyıldan itibaren baş gösteren fitneler ve iç savaşlar neticesinde zamanla Müslümanların tıpkı Yahudi ve Hıristiyanlar gibi Deccâl, Mesîh ve Mehdî edebiyatı geliştirdikleri iddialarına karşın İmâm Âzam Ebû Hanîfe, İmâm Mâtürîdî, İmâm Eş'arî, Şia ve Mu'tezile âlimlerinin çoğunluğu Deccâl'in hadis rivayetlerinde olduğu gibi âhir zaman alâmeti olacağı ve onun Müslümanlara önderlik yapacak olan Hz. İsa tarafından öldürüleceğine inanmışlardır.⁶¹³ Deccâl'e hadislerde geçtiği şekliyle inananlar olduğu gibi bu rivayetleri hicrî dördüncü yüzyıldan itibaren te'vil edenler de olmuştur.⁶¹⁴ Kaynaklardan âhir zamanda geleceği beklenen Deccâl ile

⁶¹¹ İbn Manzûr, "d-c-l"md., *Lisânu'l-Arab*; Zeki Sarıtoprak, *İslâma ve Diğer Dinlere Göre Deccâl*, İstanbul: 1992, s. 20.

⁶¹² Deccâl ile ilgili olarak bazı müfessirler En'âm, 6/158 ayetinde ve bazı benzer ayetlerde geçen "Rabb'inin bazı ayetleri geldiği gün." kısmına anlam verirken "bu ayetlerden" maksadın kıyamet alâmetleri ve deccal olduğunu iddia etmişlerdir. Bk. En'âm, 6/158; Muhammed, 47/18; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, C. 1, s. 152. Bazı ayetlerin Deccâl'e işaret ettiği yolunda ki iddia ilmi dayanaktan yoksundur. Osman Bodur, "Hadislere Göre Deccâl'in Özellikleri," *Akademik Barış Dergisi*, S. 59, (2017), ss. 90-92.

⁶¹³ İmâm Azâm Ebû Hanîfe, *Fıkh-ı Ekber*, İstanbul: 1988, s. 7; Zemahşerî, *Keşşâf*, C. 4, s. 261; Teftazânî, *Şerhu'l-Akâid*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2010, s. 79; İlyas Çelebi, "Kıyamet" Kelâm, ed. Şaban Ali Düzgün, Ankara: 2018, s. 467; Teftazânî, *Şerhu'l-Mekâsîd*, C. 5, s. 317; Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, C. 3, s. 217; Karadaş, *İslâm Düşüncesinde Âhiret*, s. 116; Zeki Sarıtoprak, a.g.e., s. 78.

⁶¹⁴ Yusuf Şevki Yavuz, "Deccâl", *DİA*, C. 9, s. 522-525.

ilgili olarak hadislere baktığımızda onun cüsseli, kısa boylu, bir gözü kör⁶¹⁵ ve alnında kâfir yazılan bir genç olacağı, Şam veya İsfahân'da ortaya çıkacağı, yeryüzünde kırk gün kalacağı, rüzgâr gibi hızla hareket edeceği, beraberinde cennet ve cehennem olacağı,⁶¹⁶ peygamberlik ve ilâhlık davasında bulunacağı, istidrâc nevinden bazı olağanüstü hâller göstereceği⁶¹⁷ ve Şam'da gökten ineceği beklenen Hz. İsmâ tarafından Filistin'de öldürüleceği şeklinde bilgiler bulunmaktadır.⁶¹⁸ Bazı rivayetlerde bir kişi olacağından bahsedilirken, bazılarının da birden çok Deccâl'in olacağı ifade edilmiştir.⁶¹⁹ Hz. Peygamber döneminde İbn Sayyâd'e, Hz. Ali'nin peygamber olduğunu iddia ettiği için Şî Abdullâh b. Kurre'ye Deccâl denildiği nakledilmektedir.⁶²⁰ Yapılan rivayetlerde Deccâl'in vasıfları, çıkacağı yeri, olağan üstü hâlleri ve bedensel özellikleri gibi birçok özelliği bu şekilde çeşitli kaynaklarda haber verilmiştir. İmâm Mâlik'in bir rivayet dışında Deccâl hadislerine yer vermediği görülmektedir. Diğer hadis kaynaklarınca nakledilen hadislerden bazıları ise zayıf olarak kabul edilmiştir. İsnat açısından sahih görülerek Hz. Peygamber'e nisbet edilen rivayetlerde birbiriyle bağdaştırılamayacak derecede çelişkilerin olduğu görülmektedir. Bu nedenle Deccâl ile ilgili rivayetlerde yer verilen olağan üstü maddî tasvirler ve ayrıntılar abartılı bulunmuş veya râvilerin kendi yorumları ile karıştırıldığı beyan edilmiştir. İlk dönemlerde Deccâl ile ilgili rivayetlerin yorumunda zorlama anlayışların yer aldığı görülmektedir. Son dönem âlimlerin ve çağdaş yorumcuların, günümüz verilerini de hesaba katarak Deccâl'i te'vil ettikleri görülmektedir. Deccâlî şahıstan ziyade daha çok bir "şahs-ı manevî" olarak yorumlamaya çalışmışlardır. Deccâl ile ilgili hâdisleri müteşâbih olarak kabul edenler,

⁶¹⁵ Ali el-Kârî'ye göre burdaki körlük fiziki anlamda bir körlük değil, bunun manevî körlük kalp gözü körlüğü olacağını söylemiştir. Bk. Ali el-Kârî, *Mirkâtü'l-Mefâtih Şerhi Mişkâtü'l-Mesâbih*, Beyrut: Dâru'l-Fikr, C. 5, s. 190.

⁶¹⁶ İbn Mâce, "Fiten", 33; İbn Hacer'e göre Deccâl kendisine tabi olanlara cenneti, kendisine karşı gelenlere ise cehennemi yaşattırır. İbn Hâcer, *Fethu'l-Bârî bi-Şerhi Sahihü'l-Buhârî*, thk. Abdülazib. Abdullâh b. Abdurrahmân b. Bâz, Beyrut: Dârül-Marife, C. 16, s. 214.

⁶¹⁷ Ebû Ali el-Cübbâî, Tahavî ve İbn Hazm muhtemelen ilk defa deccalin göstereceği harikaların birer hile göz boyama ve aldatmadan ibaret olacağını söylemişlerdir. Bk. Zeki Sarıtoprak, "Deccâl", *DİA*, C. 9, s. 70.

⁶¹⁸ Buhârî, "Fiten", 26, 27; Müslîm, "Fiten", 100-110; İbn Mâce, "Fiten", 33; İbn Hâcer, a.g.e., C. 9, s. 287.

⁶¹⁹ Buhârî, "Fiten", 25. Bazı hadîslerde Hz. Peygamber'in kendisinden sonra ortaya çıkacak yalancı peygamberler hakkında da Deccâl tabirini kullandığı görülmektedir. Hadîslerde tüm peygamberlerin ümmetlerini Deccâl'in fitnesine karşı uyardıkları bildirilmiştir. Bk. Müslîm, "Fiten", 84, 95, 101; Buhârî, "Fiten", 26.

⁶²⁰ Ali el-Kârî, *Mirkâtü'l-Mefâtih*, Kahire: t.y, C. 5, s. 190.

bu tür rivayetlerdeki teklîfi ortadan kaldıran yorumlarda bulunmayı doğru görmemişlerdir. Bu nedenle konu ile ilgili lafzî yorumlardan kaçınmışlardır. Yine onlara göre teknoloji ile beraber Deccâl'e ait bazı vasıflar daha rahat yorumlanır hâle gelmiştir. Deccâl'in kısa sürede dolaşması, bineğinin durumu gibi hususlar günümüzde daha rahat idrak edilebilmektedir. Nitekim Deccâl'in bineği olan merkebinin iki kulağı arasındaki uzaklığın, uçağın iki kanadı arasındaki uzaklığa yani kırk arşınla te'vil edilmesi ilginçtir. Yine Deccâl'in fitnesinin kısa sürede yayılması günümüz teknolojisi şeklinde yorumlanmıştır.⁶²¹

İlk dönem kelâm kitaplarında Deccâl'in "kıyamet alâmetleri" içerisinde yer almadığı görülmektedir. Kıyamet alâmetlerinden kabul edilen Deccâl'in varlığı hususunda kelâm âlimleri arasında çıkış şekli, zamanı ve yeri hususunda ihtilaf olduğu görülmektedir. Deccâl ile ilgili rivayetleri gerçek manada kabul edenler, ilgili rivayetlerin abartılmış olanlarının, senet ve metinlerinde şüphe olacağı üzerinde durmuşlardır. Bununla beraber Deccâl ile ilgili yapılan rivayetlerde onun sergileyeceği olağanüstü hâllerin iradeyi zorlayıp imtihan sırrını ortadan kaldıracağını düşünüp te'vil yoluna gidenler de olmuştur. Deccâl ile ilgili te'vil yapanlar, onu her asra, her mekâna yayıp, Deccâl'i küfrün bir temsilcisi olarak değerlendirdikleri görülmektedir. Deccâl ile ilgili yapılan araştırmaların ortaya koyduğu gibi bu konudaki rivayetlerde çelişkiler söz konusudur. Deccâl ile ilgili sahih olan rivayetlerin ise onun ulûhiyyet niteliklerine sahip hârikulâde bir insan değil, kötülükleri temsil eden birisi olacağı şeklinde yorumlanması gerekmektedir. Deccâl ile ilgili gelen rivayetleri gerçek manada kabul edenler, ilgili rivayetlerin mübalağalı olanlarının senet ve metinlerinde şüphe olduğu üzerinde durmuşlardır. Bununla beraber onun sergileyeceği harika hâllerin iradeyi zorlayıp imtihan sırrını ortadan kaldıracağını düşünüp te'vil yoluna gidenler de olmuştur. Ehl-i sünnet âlimleri (Ehl-i hadîs dışında) Deccâl'in çıkacağına inanmayı zorunlu görmemişlerdir. Ancak bununla beraber Hz. İsa'nın gökten ineceği, Mehdî'nin İslâm

⁶²¹ Osman Bodur "Hadislere Göre Deccalin Özellikleri", *Uluslararası Hakemli Sosyal Bilimler E-Dergisi*, s. 59, (2017), ss. 99-100; Zeki Sarıtoprak, *Deccâl*, İstanbul: 1992, C. 9, s. 70-72; Talat Sakallı, *Kıyamet Alâmetleri, Sünnetin Bireysel ve Toplumsal Değişimdeki Rolü*, Konya: 2007, C. 1, s. 162-179; Ebu't-Tayyib Muhammed Şemsu'l-Hak Azimabâdî, *Avnu'l-Ma'bûd Şerhu Süneni Ebî Dâvûd*, Medine: el-Mektebetu's-Selefiyye, 1968, C. 11, s. 361; Mustafa Öz, "Mehdilik", *DİA*, C. 28, ss. 384-385; İbrahim Sarıms, *Hz. İsa ve Mesih İnancı*, İstanbul: Ekin Yayınları, 2007, s. 8-11. Emrullah Fatış, "Hz. İsa'nın Mehdî ve Deccalle İlişkilendirilmesi Üzerine", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 33, (2012), s. 176.

ümmetine hâkim olacağı, daha sonra liderliği Hz. Îsâ'ya teklif edeceği, Hz. Îsâ'nın Mehdî'nin yardımını ile Deccâl'ı öldüreceği Ehl-i sünnet tarafından kabul gören bir inanış olmuştur. Bunun aksini düşünen bazı âlimler de olmuştur. Onlara göre Hz. Îsâ ölmüştür. Bu nedenle kıyamet yaklaştığında, gökten Hz. Îsâ'nın döneceğini beklemek veya Mehdî beklemek doğru bir inanç değildir. Bu anlamda Hz. Îsâ'nın kıyamet yaklaştığında Deccâl'i öldüreceği inancı da asılsızdır.⁶²²

Deccâl inanç esaslarından olmayan bir konudur. Bununla beraber Deccâl ile ilgili bunca rivayete rağmen peşin bir fikir ile delil göstermeden sırf diğer inançlarda da mevcut olması hasebiyle onu başka dinlerin ve inançların bir transformasyonu gibi düşünülüp yok sayılması onca âlimin görüşlerini yok saymak olur. Bu konuda yapılacak şey Deccâl ile ilgili yapılan rivayetlerde onun sergileyeceği harika hâllerin, iradeyi zorlayıp imtihan sırrını ortadan kaldıracığını düşünüp te'vil yoluna gitmektir. Deccâl konusu sem'iyât konularından olduğundan onu ele alan eski ve yeni ulemânın yorumları çerçevesinde onu her dönemde var olan şerrin ve küfrün bir temsili olarak değerlendirmek ümmetin ve toplumun yararına uygun görünmektedir.

İ. HIZIR

Yeryüzünde yaşadığına inanılan fakat herkesçe bilinmeyen gavs, abdâl, kutub ve Hızır gibi gaybî şahsiyetlerin varlığından bahsedilmektedir.

Kur'ân'a baktığımızda bunlardan sadece Hızır ile ilgili işârî bilgilerin olduğu görülmektedir. Kur'ân'da "kendisine ilim (ledûn ilmi) verilen zât" olarak zikredilen kişi için hadis rivayetlerinde "yeşil adam" anlamında "el-Hazır" ya da "el-Hızır" denildiği görülmektedir.⁶²³ İbn Abbas'tan gelen rivayete göre Kur'ân'da kendisine ilim verilen zât ile görüşen kişinin İsrâil oğullarına gönderilen Hz. Mûsâ olduğu zikredilmiştir.⁶²⁴ Hızır'la ilgili yaygın olan ve mutasavvıflar tarafından kabul edilen inanca göre, Hz. Hızır darda kalanlara yardım eden ve güzel hayırlar işleyen kişidir. Kendisi

⁶²² Mustafa Akman, "Mehdî İnancı Özelinde İlmî Çalışmalar ile Günümüz Toplumunun Geleneksel Anlayışı Arasında Görülen Uyuşmazlıklar, Bunun Yansımaları ve Çözüm Önerileri", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, C.10, S. 51, (2017), 20; Reşit Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, C. 9, ss. 450-466.

⁶²³ Kehf, 18/65; Buhârî, "Tefsîr", 18, 2; Müslîm, "Fezâil", 170-172. Elmalılı ilmi, bâtın veya hakikât adı altında da ele alarak; ledûn ilmini gayretle elde edilmeyip, Allah vergisi, kutsal doğrudan doğruya tecellî eden bir keşif olarak tanımlamıştır. Elmalılı, *Hak Dini Kur'ân Dili*, C. 7, s. 3262.

⁶²⁴ Buhârî, "İlm", 16, 19, 44; "Ehâdisu'l-Enbiyâ", 27; Müslîm, "Fezâil", 170-174.

Zülkarneyn'in veziri olup, Zülkarneyn hayat suyunu keşfetmek için adamlarıyla birlikte karanlığa girdiği vakit Hızır önden gitmiş, suyun kaynağını bulmuş, ölümsüzlük suyundan içmiş ve yıkanmıştır. Zülkarneyn yolu şaşırdığı için geri dönmüştür. Ancak Hızır hayat suyundan içtiği için ölümsüzlüğe ermiştir.⁶²⁵

Hadiste Hz. Mûsâ'ya "İnsanlar arasında en bilgili olan kimdir?" diye sorulduğunda-Hz. Mûsâ'nın sarayda ve köyde yetişerek dünyevî ilimlere, peygamber olması açısından uhrevî ilimlere hâiz olması sebebiyle aldığı cesaretle olacak ki- "En bilgili olan kişi benim." demesi üzerine Yüce Allah onu uyarmış, iki denizin birleştiği yerde ondan daha bilgili bir kulunun var olduğunu Hz. Mûsâ'ya vahyetmiştir. Hz. Mûsâ'nın o kişiyi nasıl bulacağına yönelik sorusuna karşı Yüce Allah, bir balık almasını ve balığı kaybettiği yerde o bilge şahsı orada bulacağını O'na söylemiştir. Bunun üzerine Hz. Mûsâ yanında erkek hizmetçisi Yûşa b. Nûn ile beraber yola koyulmuşlardır. Gece dinlenmek için bir kayaya (mağara) sığınmışlardır. Sonrasında oradan ayrılınca Hz. Mûsâ hizmetçisinden yemeği getirmesini isteyince, hizmetçisi kayaya ulaştıkları esnada balığın sepetten çıkıp denize düşüp denizde kendine bir yol bulup gittiğini ve bunu kendisine söylemeyi unuttuğunu söylemiştir. Bunun üzerine Hz. Mûsâ kendisine Allah'ın haber verdiği üzere o yerin burası olduğunu söyleyip izleri üzerinden kayaya geri dönmüşlerdir. Kayanın yanına vardıklarında kendisine ilim verilen zât (*Hızır*) ile buluşmuşlardır. Hz. Mûsâ Hz. Hızır'a tâbi olmayı ve ondan bir şeyler öğrenmeyi isteyince Hz. Hızır kendisine soru sormamak şartı ile bu isteğini kabul etmiştir. Kur'ân'a göre Hz. Mûsâ, Hızır ile gemiye bindiklerinde Hızır gemide bir delik açmış ve bunun üzerine Hz. Mûsâ "Gemiye binenleri boğmak için mi gemide delik açtın?" diye itiraz etmiştir. Daha sonra Hz. Mûsâ Hz. Hızır'la beraber yol alırken karşılaşmış oldukları erkek çocuğu Hz. Hızır'ın öldürmesi üzerine, Hz. Mûsâ yine itiraz edip: "Masum bir kişiyi mi öldürdün?" demiştir. En son olarak ise bir köye vardıklarında halktan yiyecek istemişler ancak halk onlara ikramda bulunmayı reddetmiştir. Bundan sonra Hz. Hızır yıkılmak üzere olan bir duvarı tamir etmiş, Hz. Mûsâ onu bir ücret talep etmeden yapmış olduğu bu işçilikten dolayı kınamıştır. Daha sonra Hızır, Hz. Musaya yaptıklarının iç yüzünü anlatmıştır. Kur'ân'da kendisine bu şekilde yer verilen Mûsâ-Hızır kıssası, rivayet edilen hadislerle halk arasında özellikle

⁶²⁵ Ebü'l-Hasan Alâüddîn Alî b. Muhammed b. İbrâhîm el-Hâzini, *Lübâbü't-Te'vil fî Mekâni't-Te'vil*, Kahire: 1375, C. 4, s. 228; Sülemî, *Tabakât*, ss. 31-34.

mutasavvıflarca genişlemiş ve zenginleşmiştir. Buradan da anlaşılacağı üzere Hz. Mûsâ gibi büyük bir peygamberin dahi olayların nihaî gerçeğini anlayamadığı bir gerçektir. Kur'ân, Hz. Mûsâ'nın şahsında Hızır karşısında insanın algı ve tasavvur alanının ötesinde yer alan hususlarda başka gaybî bir bilginin de mevcut olabileceğini bize göstermektedir.⁶²⁶ Hızır'a verilen ledün ilminin gayb ilmi olduğu söylenmiştir.⁶²⁷ Kur'ân'da mutlak gayb sahibinin Allah olduğu, eşya ve olayların gerçek iç yüzünü ancak Allah tarafından bilinebileceği ve bunu Allah'ın katında ilim verdiği kimselerin de bildirildiği kadar bilebileceği vurgulanmıştır.

Hızır'da mevcut olan gayb bilgisinin veliye ait bir bilgi mi, yoksa peygambere ait bir vahiy mi olduğu tartışılmıştır. Râzî'ye göre âlimlerin çoğunluğu Hızır'ın peygamber olduğunu söylemişlerdir.⁶²⁸ Hz. Hızır'ın peygamber değil velî olduğunu iddia edenler onun çocuğu öldürmesindeki cüretinin kaynağını ilhâm olarak göstermişlerdir. Bu görüşe karşı çıkan son devir kelâmcılarından İzmirli İsmail Hakkı buradaki ilhâmın, kitap ve sünnete uygun olması gerektiğini belirtmiştir. İlhâm evhamla ve karıştırılabilir olduğu için bu şartlara göre onun din ve mezheplerin sıhhatini tayin etmede ölçü olamayacağını belirtmiştir. Bu bağlamda –ilhâmın genel geçer bir bilgi kaynağı olmayacağı anlamında bir ölçüsü olarak bu kıssada “dinî şeriatı” bilge kul (Hızır) değil, Hz. Mûsâ'nın temsil ettiği anlaşılmaktadır.⁶²⁹

Hızır'ın günümüze kadar yaşaması proplemi âdetullaha aykırı bir durum olacağından çokça tartışılmıştır. Uzun süre yaşadığına inananlar onun Zülkarneyn döneminde âb-ı hâyat içerek ölümsüzlüğe eriştiğini,⁶³⁰ Hz. Mûsâ döneminde onunla buluşup ona birtakım şeyler gösterdiği,⁶³¹ Hz. Peygamber döneminde ise Enes b. Mâlik

⁶²⁶ Abdülkadir Şener, Cemal Sofuoğlu, Mustafa Yıldırım, *Yüce Kur'ân ve Açıklamalı Yorumu*, İzmir: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011, s. 300. Hz. Hızır gemiyi güzel gemileri almak için saldıranlara karşı deldiğini, çocuğu ileride anne ve babasına isyan etme tehlikesi taşıdığı için aldığı emirle öldürdüğünü, duvarı altında yetimlere ait bir hazine barındırdığı için tamir ettiğini Hz. Musa'ya açıklamıştır. Bk. Kehf, 18/79-82.

⁶²⁷ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C. 2, s. 733; Nesefî, *Medârikü't-Tenzîl*, nşr. İbrâhim M. Ramazan, Beyrut: 1408/1989, C. 3, s. 19; İsmâil Hakkı Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, İstanbul: 1330, C. 4, s. 270.

⁶²⁸ Kehf, 18/82. Hızır'ın “Bunu ben kendi reyimle yapmadım.” sözü onun peygamberliğine delil olarak getirilmiştir. Bk. Mukaddem, *Mehdî*, s. 350.

⁶²⁹ Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî fit-Tefsîri'l-Kur'ânî'l- Azîm ve's-Sebi'l-Mesânî*, Beyrut: 1985, C. 16, s. 17; İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlmi Kelâm*, ss. 35-36.

⁶³⁰ İbn Asâkir, *Târîhu Dimaşk*, C. 17, s. 345.

⁶³¹ Kehf, 18/60-82.

ile konuştuğunu,⁶³² Hz. Peygamber vefat edince taziyeye geldiğini,⁶³³ onun her sene İlyas ile buluşup hac ve umre yaptıklarını, beraber zezem içip birbirlerini tıraş ettiklerini, buluştuklarında beraber mantar ve kereviz yediklerini rivayet etmişlerdir. Hızır'ın hayatta olduğunu iddia edenlerin getirmiş oldukları delillerden biri de Deccâl hadisi olmuştur. Onlara göre Hızır, Deccâl tarafından bir kez öldürülüp tekrar diriltilecektir. Ancak ikinci kez öldürmeye Deccâl'in gücü Hızır'a yetmeyecektir.⁶³⁴ Sûfilerce Hızır maddî hayatta değil, misal âleminde yaşayan ve darda kalan insanlara yardım eden sâlih bir kuldur. Onun birçok kimseye görüldüğüne dair anlatılan rivayetlerin hepsi uydurma olamaz. Şu ana kadar yapılan rivayetler Hızır'ın bir gerçeği olduğunu bize göstermektedir.⁶³⁵ Ancak Hızır rivayetlerde anlatıldığı gibi hayat suyundan içip ölümsüzlük mertebesine ulaşan, maddî cisimle aramızda olan değil, misal âleminde bulunan ve zaman zaman bazı insanlara görülebilen ruhânî bir varlıktır.⁶³⁶

Bazı âlimlerce ifade edildiği gibi maddî hayat açısından kıyamete kadar bir insanın yaşaması mümkün değildir. Bu fikir bağlamında Endülüslü âlim İbn Hazm'a göre Kur'ân ve sahih hadislerde Hızır'ın ölümsüz olduğuna dair herhangi bir bilgi yoktur.⁶³⁷ Mehdîlik ve Hızır telakkisi Yahudi kökenlidir. Hızır ve İlyas'ın bugüne kadar yaşadığı varsayımı Yahudi telakkilerine dayanmaktadır.⁶³⁸ Ebü'l Ferec İbnü'l Cevzî ve İbn Teymiyye'ye göre aklı başında birinin kendisini Hızır diye tanıtan birini gördüğünü söyleyip ona inanması mümkün değildir.⁶³⁹ İbn Kayyim el-Cevziyye, Hızır'ın yaşadığına dair bütün rivayetlerin uydurma olduğunu söylemektedir.⁶⁴⁰

⁶³² Ebu'l-Kâsım et-Tâberânî, *Mu'cemü'l-Evsât*, thk. Tarık b. Abdullah, Kahire: ty., C. 3, s. 255.

⁶³³ Hâkim, *Müstedrek*, C. 3, s. 60; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, C. 1, s. 141.

⁶³⁴ İbn Hâcer, *el-İsâbe*, C. 1, s. 255; Nevevî, *Şerhü'l-Müslîm*, C. 28, s. 72; Suyûtî, *ed-Dürrü'l-Mensûr*, C. 4, s. 234.

⁶³⁵ Yakup Çiçek, "Kur'ân'da Hızır", *Tarihten Günümüze Tartışmalı İnanç Meseleleri*, İstanbul: İFAV Yayınları, 2016, s. 261.

⁶³⁶ Tehanevî, *Keşşâfü Istulâhâti'l-Fünûn*, İstanbul: 1404/198, C. 1, s. 2415; Süleyman Ateş, *Kur'ân-ı Kerîm Tefsîri*, C. 3, s. 1593.

⁶³⁷ İlyas Çelebi, "İlyas", *DİA*, C. 17, s. 408.

⁶³⁸ İbn Hazm, *el-Fasl*, nşr. M. İbrahim Nasır, Abdurrahmân Umeyre, Riyad: 1402/1982, C. 4, s.180.

⁶³⁹ Ebu'l-Ferec İbn Cevzî, *el-Mevzûat*, thk. Abdurrahmân Muhammed Osman, Medine: 1388/1968, C. 1, ss. 195-196.

⁶⁴⁰ İbn Hâcer el-Askalânî, *el-Metalibü'l-Aliye bi z-Zevâidi'l-Mesânidi's-Semâniyye*, Suud: 1419, C. 14, s. 278; İbn Kayyim el-Cevziyye, *el-Menârü'l-Münîf fi's-Sahih ve'd-dâif*, nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde, Halep: 1403/1983, s. 72-76.

Hızır'ın cins olarak melek mi yoksa cin mi olduğu da tartışılmıştır. İbn Teymiye'ye göre Kur'ân'da Yüce Allah'ın “İnsanlardan bazı adamlar cinden bazı adamlara sığınırlandı da onların şımarıklıklarını artırırlandı.” ayetini delil göstererek cinlerin görünebileceğini Hızır'ı gördüklerini zannedenlerin aslında Hızır'ı değil bir cinnîyi gördüklerini söylemiştir. Çünkü Hz. Mûsâ zamanında yaşayan Hızır ölmüştür; zira yaşamış olsa idi Hz. Peygamber'e iman edip onunla beraber savaşması gerekirdi. Maverdî ise kuldan kastın melek olduğunu belirtmiştir.⁶⁴¹

Yapılan rivayetleri değerlendirdiğimizde bazı eklemelerin yapıldığı, yapılan yorumların ise dünya gerçeği ile bağdaşmadığı görülmektedir. Gelen rivayetlerde yapılan tartışmaların ilki Hızır'ın hayat suyundan içip içmediği, ebedî yaşama erip ermediğidir. Bu konu ile ilgili baktığımızda Ebû Hayyân'a göre cumhur-u ulemâ Hızır'ın öldüğüne ittifak etmişlerdir. İbn Kesîr de Hızır'ın yaşadığına dair bütün rivayetlerin doğru olmadığını söylemiştir. Kâsimî (ö. 1866/1914) aynı şekilde Buhârî, Ebû Hayyân, Münâvî ve İbn Teymiyye'nin Hızır'ın öldüğü kanaatinde olduklarını nakletmiştir. Ulemaya göre Hızır'ın ebedî olarak yaşadığı “Senden önce hiç kimseye ebedî yaşam vermedik.” ayeti kerimesi ile tezât oluşturmaktadır.⁶⁴²

Kur'ân'da “kullarımızdan bir kul” şeklinde bahsedilen şahsiyetin bu şekilde Hızır adı altında efsanevî bir kişiliğe kavuştuğu bir gerçektir. Bazı hadis âlimleri Hızır için Deccâl'i yalanlaması için ömrünün uzatıldığı iddia edilse de Hızır'ın hayatta oluşunun hikmetini anlamak kolay değildir. Tasavvufta ve halk arasında Hızır, hakkında söylenenlerden O, ruhânî ve yarı Tanrısal güç sahibi bir kimse gibi görünmektedir. Halk arasında “Yetiş ya Hızır!” tarzında Allah'tan başka varlıklardan medet umma ve bu varlığa yarı Tanrısal bir güç ve paye verme her ne kadar “Lüzûm-i küfür, küfür değil; iltizâm-ı küfür küfrü gerektirir.” denilse de toplumu şirke götürme tehlikesi ile karşı karşıya bıraktığı bir gerçektir.⁶⁴³ Hızır'ın kimi zaman art niyetli gruplarca istismar

⁶⁴¹ Cîn, 72/6; “Abd” kelimesi Kur'ân'da melek ve cinleri de kapsayacak şekilde kullanılmıştır. Bk. Zârîyât, 51/56; Zuhruf, 43/19; Ebû'l-Hasân Alî b. Muhammed b. Habîb el-Mâverdî, *en-Nüket ve'l-Uyûn*, Beyrut: t.y., C. 3, s. 375.

⁶⁴² Enbiyâ, 21/34; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, C. 3, s. 100; Cemâleddin el-Kâsimî, *Mehâsinü't-Te'vil*, nşr. M. Fuâd Abdülbâkî, Beyrut: 1398/1978, C. 11, s. 4092.

⁶⁴³ Kişi, küfrü gönülden ve bilerek benimsemediği müddetçe, onun bir yorum veya davranışı, bir başkasına göre dinden çıkmasını gerektiriyor diye o kâfir sayılamaz; yani gerçekte kâfir olmaz. M. Saim Yeprem, *Tarihten Günümüze Tartışmalı İnanç Meseleleri*, İstanbul: 2016, ss. 311-312; Bk. Hayrettin Karaman, “Tekfir”, <http://www.hayrettinkaraman.net>, (19.02.2016).

edildiği de bir vakiadır. Kur'ân'dan anladığımıza göre halkın ve bazı inananların iddia ettikleri gibi Hızır'ı keramete ve olağanüstü güce her daim sahip bir zât olarak görmek mümkün değildir.⁶⁴⁴

J. DÂBBETÜ'L-ARZ

Kelâm kitaplarında dâbbetü'l-arz, büyük kıyamet alâmetleri arasında canlı gaybî olan bir varlık olarak ele alınır.⁶⁴⁵ Sözlük olarak “debelenen şey” anlamında olan “dâbbe”,⁶⁴⁶ Kur'ân'da daha çok hayvanlar için kullanılan “dâbbe” kelimesi⁶⁴⁷ her türlü canlı için insanı da kapsayacak bir şekilde kullanılmıştır.⁶⁴⁸

Kur'ân'göre dâbbenin konuşan ve dünyamıza ait bir canlı olduğu anlaşılmaktadır. Kur'ân'da İnsanların sebep oldukları kötülükler nedeniyle dâbbetü'l-arzın çıkacağı ve insanlara “Allah'ın ayetlerine gereğince inanmadıklarını söyleyecekleri” haber verilmektedir.⁶⁴⁹

Vehb b. Münebbih'e dayandırılan İsrâiliyyât tarzı rivayetler yerden çıkacak hayvanla ilgili dâbbetü'l-arz inancının Yahudilikte de mevcut olduğunu bize göstermektedir. Bu anlamda Kur'ân insanlar arasında önceden bilinen dâbbetü'l-arz inancını adeta önce tashih sonra ise teyit etmiştir. Kur'ân Allah'ın ayetlerine hakkıyla inanmayanların, kıyamet yaklaştığında onlarla konuşacak olan dâbbetü'l-arzın çıkacağını yer, zaman ve özellikleri hakkında kesin bilgi vermeden işaret etmiştir.⁶⁵⁰ Bunun inananların lehine inanmayanların ise aleyhine bir durum olacağını haber vermiştir.

Müslim ve Ebû Dâvût'ta dâbbetü'l-arz'ın ayetlerle paralellik arz edecek bir şekilde rivayet edildiği görülmektedir.⁶⁵¹ Ebû Hüreyre'den yapılan rivayette dâbbetü'l-

⁶⁴⁴ Kehf, 18/60-82.

⁶⁴⁵ Teftazânî, *Şerhu'l-Akaîd*, s. 273.

⁶⁴⁶ Râğıb el-İsfahânî, “dbb”, *el-Müfredât*; İbn Manzûr, “dbb”, *Lisânu'l-Arab*.

⁶⁴⁷ Kur'ân'da canlı hayvan anlamında “dâbbe” kelimesi kullanılmıştır. Mesela bk. Nûr, 24/45; Hz. Süleymân'ın ölümünü haber veren ve onun asasını yiyen ağaç kurdu “dâbbetü'l-arz” olarak ifade edilmiştir. Bk. Sebe, 34/14.

⁶⁴⁸ Hûd, 11/ 6; Nâhl, 16/49, 61; Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, C. 20, ss. 44-45.

⁶⁴⁹ Neml, 27/ 82; Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, C. 24, s. 218.

⁶⁵⁰ Yahudilikte ve Hristiyanlıkta, beast, dragon, rahabi ve leviathan gibi adlarla Dâbbetü'l-arz inancına benzer inanışlar olduğunu söylemek mümkündür. Mezmurlar, 89/10; İşaya, 51/9-10; Eyub, 3/8.

⁶⁵¹ Müslim, “İmân”, 249; Ebû Dâvûd “Melâhîm”, 12.

arzin Hz. Mûsâ'nın asası ile Hz. Süleymân'ın mührüne sahip olacağı âsa ile inananların yüzlerini parlatacağı, mühür ile de inanmayanların yüzünü mühürleyeceği ifade edilmiştir.⁶⁵² Buhârî ve Nesâî konuyla ilgili herhangi bir rivayete yer vermemiştir. Dâbbetü'l-arz için altmış arşın boyunda, sakallı, vücudu tamamen kıllarla örtülü, öküz başlı, domuz gözlü, aslan yeleli, filkulaklı, kaplan renkli ve koç kuyruklu gibi değişik tasvirler yapıldığı görülmektedir. Hadis tetkiki yapan birçok âlime göre bu rivayetlere isrâiliyyât karışmıştır.⁶⁵³ Dâbbetü'l-arz hakkında Kur'ân'da rivayet edildiği şekliyle kıyamet alâmetleri içerisinde inanılıp gaybî meseleler içerisinde değerlendirilmesi gerektiği görülmektedir.⁶⁵⁴ Şîî inançta Câbir el-Cu'fî'nin (ö. 128/746) yerden çıkıp insanları uyaran dâbbetü'l-arzin Hz. Ali olacağını savunduğu görülmektedir. Ancak bu görüş ric'at fikriyle bağlantılı olarak Ehl-i sünnet açısından reddedilmiştir.⁶⁵⁵ Hicrî ikinci asrın başlarında ortaya çıkan bu zât için Ehl-i sünnet âlimlerinden İmâm Âzam Ebû Hanîfe "Ömrümde ondan daha yalancı kimse görmedim." demiştir.⁶⁵⁶

Dâbbetü'l-arzin çıkacağı yer ve vakit hakkında çeşitli rivayetler mevcuttur. Bazı rivayetlere göre Dâbbet'ül-arz Mekke'de Safa tepesinde, Ecyad tepesinde, Tıhame vadisinde, Ebû Kübeys dağında veya Lût kavminin helak edildiği Sodom'da ortaya çıkacaktır. Başu bulutlara değen, iki boynuzunun arasındaki uzaklığın bir fersah olduğuna inanılan adeta büyük bir hayvan olarak tasvir edilmektedir. Yapılan rivayetlerde Dâbbetü'l-arzin yeryüzünde; emr-i bi'l-ma'rûf nehy'i'l ani'l-münker görevinin ihmal edildiği dönemde, Mehdî ve Hz. Îsâ'nın çıktığı dönemde ve bir de güneşin batıdan doğduktan sonraki dönem olmak üzere toplam üç defa çıkacağı anlaşılmaktadır.⁶⁵⁷ Bu canlının tek bir varlık mı yoksa ortaya çıkacak bir canlı türü mü olacağı netlik kazanmamıştır.⁶⁵⁸

Dâbbetü'l-arzin insan mı, hayvan mı yoksa yeryüzünü kaplayacak büyük bir hayvan türü mü veya temsilî bir anlatım mı olduğu hususu açık değildir. Bununla

⁶⁵² Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, C. 2, 491. Asa ve mühür motiflerinden hareketle Elmalılı, Dâbbetü'l-arz'ın maddî ve manevî saltanat sahibi adalet ve hayırla hareket eden önemli bir şahsiyet olabileceğini düşünmüştür. Elmalılı, *Hak Dini Kur'ân Dili*, C. 7, s. 3703.

⁶⁵³ Albânî, *Silsiletü'l-Ehâdis ez-Zâîfa*, C. 3, ss. 233-235.

⁶⁵⁴ Hayrettin Karaman vd., *Kur'ân Yolu*, C. 4, ss. 206-207.

⁶⁵⁵ Zehebî, *Mizânü'l-İ'tidâl*, C. 1, s. 384.

⁶⁵⁶ Neml, 27/ 82; Muhammed Ebû Zehra, *Ebû Hanîfe*, çev. Osman Keskiöglü, Ankara: 1962, s. 79; el-Âlûsî, *Ruhu'l-Meanî*, Beyrut: Dâru'l Kutubi'l-İlmiyye, 2014, C. 20, s. 22.

⁶⁵⁷ Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, C. 20, s. 10; Şerafettin Gölcük-Süleyman Toprak, *Kelâm Tarih Ekoller Proplemler*, s. 462

⁶⁵⁸ İbn Mâce, "Fiten", 31.

beraber bazı düşünürler dâbbetü'l-arz ile ilgili onun bütün insanları kapsamayan belli olumsuz şartların ortaya çıkması ile sadece belli yerlerde meydana gelen sosyal olayları sembolize ettiğini düşünmüşlerdir.⁶⁵⁹ Günümüzde bazı düşünürlerin dâbbetü'l-arzı tren, televizyon veya uydu gibi icatlara işaret olarak saydıkları da görülmektedir. Bu tür yaklaşımlar zoraki te'viller olarak görülmektedir.⁶⁶⁰

Kur'ân'da gayb âleminin canlı bir varlığı olarak haber verilen dâbbe ile ilgili yapılan çoğu rivayetin sağlam olmadığı görülmektedir. Hadislerde dâbbetü'l-arzın özellikleri çıkacağı yer ve zamanla ilgili olarak yapılan rivayetler ahad haber olduklarından bunların itikâdî açıdan bağlayıcı olduklarından bahsetmek mümkün değildir. Aynı şekilde Buhârî'de dâbbetü'l-arzla ilgili bir rivayetin bulunmaması da önemlidir. Bu nedenle kıyamete yakın bir zamanda böyle bir canlının ortaya çıkabileceği öngörülse bile ayetlerin delaletlerinin katî ve ilgili hadislerin mütevâtir olmaması gibi nedenlerle Dâbbetü'l-arzın çıkış şekli üzerine bir inanç oluşturmak mümkün görünmemektedir.⁶⁶¹ Dâbbetü'l-arz, ilgili ayetlerin işaret ettiği üzere, dinsizlik ve küfür döneminde insanları uyarmak amacı ile gönderilen ve onları uyaran canlı gaybî bir varlıktır.⁶⁶² Bununla ilgili rivayetlerin katıyyetine inanıp teferruata gayb sınırlarını zorlayacak şekilde inmeden meseleyi değerlendirmenin daha hikmetli olacağı uygun görülmektedir.⁶⁶³ Dâbbetü'l-arz ile ilgili genel kanaatler ekseninde düşündüğümüzde sadece belirli bir yerde değil, dünyanın sonu geldiğinde dinin ve gaybî haberlerin hak olduğunu tüm dünyanın anlayabileceği bir dilden konuşacak canlı bir varlık olacağı anlaşılmaktadır.

⁶⁵⁹ Çelebi, *İtikadi Açından Uzak ve Yakın Gelecekle İlgili Haberler*, İstanbul: 1996, s. 132-140; Zeki Sarıtoprak, "Dâbbetü'l-arz", *DİA*, C. 8, s. 395.

⁶⁶⁰ Süleyman Ateş, *Kur'ân-ı Kerîm Tefsîri*, C. 4, s. 1918.

⁶⁶¹ Râzî, *Me'âtil-hu'l-Gayb*, C. 24, s. 218; Süleyman Ateş, *Kur'ân-ı Kerîm Tefsîri*, C. 4, s. 1919.

⁶⁶² Dâbbetü'l-arz, "Âhir zamanda artması beklenen ve manevî özellikleri itibariyle hayvan gibi olan, hatta onlardan daha aşağı seviyede bulunan şerir insanları simgeleyebilir." Zeki Sarıtoprak, a.g.m., C.8, s. 394. Bize göre ayetler ışığında Dâbbetü'l-arz'ı, şerir bir varlık olarak görmek zorlama bir te'vîl olarak görülmektedir. Bunun yerine onu dili ve hali ile bidat ve sapıklık ehl-i insanlara karşı mücadele veren bir canlı (özellikle nev veya insan) olarak düşünmek daha uygun görülmektedir. Elmalılı, *Hak Dini Kur'ân Dili*, C. 7, s. 3702; Şevkânî, *Fethü'l-Kadîr*, s. 1088.

⁶⁶³ Süleyman Toprak, "Dâbbetü'l-arz" md., *İslâm'da İnanç, İbadet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi*, İstanbul: İFAV. Yayınları 2006, C. 1, s. 379.

II. GAYB ÂLEMİNİN CANSIZ VARLIKLARI

Gayb âleminin ruh, melek, cin gibi görünmeyen canlı varlıkları olduğu gibi cennet, cehennem, sırat ve mîzan gibi cansız varlıkları da vardır. Gayb âleminin canlı-cansız varlıkları insanlara vahiy ile bildirilmiştir.

Cansız gayb âleminin unsurlarına baktığımızda bunlar varlıkları duyu organlarımız vesilesi ile anlaşılmayan ancak vahiy yolu kabul edilebilen varlıklardır. Cennet, cehennem, kabir hayatı, berzah, arasât ve haşr gayb âleminin cansız unsurlarıdır. Gayb âleminin varlıkları hakkında sadece duyu organları ve akıl üzerinden kıyas yaparak zandan uzak gerçek bilgilere ulaşmak mümkün değildir. Kelâm âlimlerinin çoğunluğuna göre gayb âlemi asıl ve gerçek olan bir âlemdir. Nitekim bu görünen âlemin başlangıcı ve sonucu da gayb âlemine dayanmaktadır.⁶⁶⁴ Bu anlamda gayb âlemi şehâdet âlemine karşın insanın duyu ve idrakine sığmayan varlıkları barındırmaktadır. Bazı felsefeciler gayb âlemini işaret edilmeyen ve hissedilmeyen bir şekilde ifade etmişlerdir. Bu anlamda felsefeciler gayb âlemini daha çok cevherler ve soyut akıllardan nümenlerden meydana geldiği iddiasında bulunmuşlardır. Gayb âlemini kelâm âlimleri felsefede ki gibi gayb telakkisini sade bir metafizik kavram olarak görmekten kaçınmışlardır. Onlar gayb âlemini genel olarak duyular ötesinde yer alan, görünemez değil, geçici nedenlerden dolayı görünmeyen âlem olarak anlamışlardır.⁶⁶⁵ Bu bağlamda gayb âleminin cansız varlıklarını ele almak iman tarafı bulunan bu âlemin daha iyi anlaşılmasını sağlayacaktır.

A. ARŞ

Arş sadece ismi bilinip, varlığına inanılan ve keyfiyetini Allah'tan başka kimsenin bilmediği gayb âlemine ait varlıklardan bir tanesidir. Kur'ân'da müteşâbih ayetlerden olan istivâ ayetinde yer alması nedeniyle özellikle Allah'la olan ilişkisi bağlamında ele alınmıştır.⁶⁶⁶ Sözlükte “yükseklik, tavan, çardak, ayağın tümsek yeri, taht, mülk, saltanat, egemenlik, ulviyet ve yükseklik,” anlamlarına gelen arş kelimesi, ıstılahta “gerçek mâhiyetini ve içeriğini sadece Allah'ın bildiği; bütün âlemleri, yerleri, gökleri,

⁶⁶⁴ Seyyid Muhammed Hüseyin et-Tabatabâî, *Tefsîru'l-Mîzan*, çev. Musevi Hemedan, Seyid Muhammed Bakır, C. 1, s. 3.

⁶⁶⁵ Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, C. 1, ss. 172.

⁶⁶⁶ Tâhâ, 20/5. Allah'ın arşı avamın tahayyul ettiği gibi olamaz. Râğıb el-İsfahânî, “arş”, *el-Müfredât*.

cenneti, cehennemi, sidreyi ve kürsîyi kaplayan ilâhî taht veya hükümranlık olarak anlaşılmıştır.⁶⁶⁷

Kur'ân'da Allah'ın arşının su üzerinde olduğu ifade edilmiştir.⁶⁶⁸ Kur'âna göre kıyamette Allah'ın arşını melekler ve bunlarında üstünde olan sekiz melek tarafından taşıdığı ve arşın çevresini saran meleklerin Allah'ı övgü ile zikrettikleri belirtilmektedir.⁶⁶⁹ Allah, yeri ve göğü belli bir uyum içerisinde yarattıktan sonra “arşa istivâ” etmiştir.⁶⁷⁰ Bazı kelâmcılara göre ise “arş”tan maksat mülk ve egemenliktir. Arş kelimesi Kur'ân'da “Sebe melikesi Belkıs'ın tahtı ve Hz. Yûsuf'un üzerine babasını çıkarıp oturduğu taht” manasında kullanılmıştır.⁶⁷¹

Arş ile ilgili tafsilatlı bilgileri hâdisler üzerinden alabilmekteyiz. Hadislerde gök ve yer yaratılmadan önce su üzerinde arşın mevcut olduğu, bununda yedinci göğün üstündeki Firdevs cennetinin üstünde bulunduğu ve Allah'ın ise arşın fevkinde bulunduğu haber verilmiştir. Hadiste yapılan rivayete göre yedi kat gök ve yer, kürsîye göre çölün ortasına atılmış bir yüzük halkası veya kapı mesafesindedir. Arşın kürsîye olan oranı ise aynı büyüklüktedir.⁶⁷²

Ehl-i hadîs bilginlerine göre arş görünen âlemden farklı bir varlıktır. Yedi kat göğün üstünde bulunan Firdevs cennetinin üzerinde kubbe şeklinde olan bir tahttır ki âlem buradan yönetilir. Bu anlayışa göre arşa “hükümranlık, mülk ve saltanat” anlamı verilmez. Ancak Allah arşa bitişmekten dokunmaktan ve ona hulûl etmekten münezzehtir. Allahın arşa istiva etmesi bir insanın arşa kurulmasına benzetilemez.

⁶⁶⁷ İbn Fûrek, *Müşkilü'l-Hadîs*, nşr. A. Emin Kalaci, Haleb: 1402/1982, ss. 43, 117-118; Neseî, *Tabîratü'l-Edille*, s. 61.

⁶⁶⁸ “Arş su üzerinde iken yeri ve göğü altı günde yaratan o'dur.” Bk. Hûd, 11/7; Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, C. 22, ss. 14, 182; Malâtî, *et-Tenbih ve'r-Red*, ss. 99-101. Arş, İslâm âlimlerinin çoğunluğuna göre Allah'ın yarattığı ilk varlıktır. “Allah hiçbir şey yaratmadan önce arşı su üzerinde idi” hadisinden yola çıkarak Cehmiyye arşın kadîm olduğunu savunmuştur. Bununla beraber arşı tür olarak kadîm, fakat zat olarak hâdis kabul edenlerde olmuştur. Arşın kadîm olduğu düşüncesi kelâmcılar tarafından reddedilmiştir. Buhârî, “Bed'ül-halk”, 1; Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, C. 22, s. 187; Reşîr Rızâ, *Tefsîrü'l-Menâr*, C. 1, s. 149; İbn Teymiyye, *Mecmûu Fetâvâ*, C. 4, ss. 354-355; Makdisî, *el-Bed' ve't-Tarih*, C. 1, ss. 148-149.

⁶⁶⁹ Hâkka, 69/17; Zümer, 39/75.

⁶⁷⁰ A'râf, 7/54; Yûnus, 10/3; Ra'd, 13/2; Tâ-â, 20/5; Furkân, 25/59; Hadîd, 57/4. Kelâm âlimleri Allah'ın arşa istivâ etmesini zaman ve mekâna ihtiyacı olmaksızın Allah'ın hükümran sahibi olmasını ifade eden bir teşbîh anlamında olduğunu ifade etmişlerdir. Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Fûrek, *Müşkilü'l-Hadîs*, nşr. Abdülmü'tî Emîn Kal'acı, Haleb: 1402/1982, s. 43.

⁶⁷¹ Neml, 27/ 28; Yûsuf, 12/100; Mü'minûn, 23/116; Tevbe, 9/129; Mü'min, 40/ 7, 15.

⁶⁷² Buhârî, “Bed'ül-Halk”, 1; “Cihâd”, 4; “Tevhîd”, 21.

Allah'ın arşının iç yüzü bizce bilinemez. Ancak bu habere iman farzdır.⁶⁷³ Arş'ın ilk dönem âlimlerince taht olarak anlaşılması ve Allah'ın Kur'ân'da değerli bir arş sahibi olduğunu bildirmesi Ehl-i hadis'in arşa mülk manasını vermeleri önündeki engel olarak görülmektedir.⁶⁷⁴ İmâm Malik de (ö. 179/795) aynı şekilde Cehm b Safvan (ö. 128/745-46) istivâ ayetini sorunca "İstivâ malumdur. Keyfiyeti meçhuldur. Ayete iman etmek vaciptir. Bu konu hakkında soru sormak bidattır." Şeklinde tamamen te'vilsiz bir cevap vermiştir.⁶⁷⁵

Müşebbihe, Kerâamiyye ve Mücessime arşın Allah'ın mekânı olacağını, aksi hâlde ayette belirtildiği üzere onun melekler tarafından taşınmasının bir mana ifade edemeyeceğini savunmuşlardır.⁶⁷⁶ Cehmiyye "Gökteki ilâh da O'dur; yerdeki ilâh da O'dur." ayetini delil getirerek Allah'a mekân izafe etmiştir.⁶⁷⁷ İmâm Mâtürîdî arşa Allah hakkında teşbîh fikrini akla getirmeksizin naslarda belirtildiği şekli ile inanılması gerektiğini ve gerçek manasının ise bilinemeyeceğini söylemiştir.⁶⁷⁸ Ebû Hanîfe ve İmam Eş'ârî arşı Allah ile mahlûkları arasında bir sınır olarak kabul etmişlerdir.⁶⁷⁹ İbn Teymiyye'ye göre bu fikrin asıl sahibi İbn Küllâb'tır (ö. 240/854 [?]). Allah zâtıyla arşın üstündedir. Ancak o cisim değildir.⁶⁸⁰ Eş'ârî, Ebû Hanîfe ve İmâm Mâtürîdî dışındaki Eş'ârîyye ve Mâtürîdîyye kelâmcılarının genellikle arşı te'vil ettikleri görülmektedir. Allah'ı sonsuz ve sınırsız bir varlık olarak kabul edip arşın üstünde, herhangi bir yerde veya bir yönde bulunması cisim olmasını gerektireceği için Allah ile arş arasında bir yön ve mekân münasebeti kurulamayacağını, buradaki istivâdan kastın istilâ yani hâkim olma olduğunu savunmuşlardır.⁶⁸¹ Sonraki dönemlerde bazı Eş'ârî ve

⁶⁷³ İbn Teymiyye, *Mecmeatu'r-Resâil*, C. 4, ss.112-1 14; Zeynüddin Merî b. Yusuf el-Kermî, *Ekâvilü's-Sikât fi Te'vili'l-Esmâ ve's-Sifât ve'l-Âyâtü'l-Muhkemât ve'l-Müteşâbihât*, nşr. Şuayb el-Arnâvût, Beyrut: 1406/1985, ss. 116-120.

⁶⁷⁴ İbn Cevzî, *el-Müntazam*, C. 2, s. 213; İbn Kuteybe, *el-İhtilâf fi'l-Lafz*, Mektebetü'l-Kudsi, 1349, ss. 37-39.

⁶⁷⁵ Neseî, *Bahrü'l-Kelâm*, ss. 115-120.

⁶⁷⁶ Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, ss. 77-112. Müşebbihe Allah'ın arşı kendi eliyle yarattığına inanmaktadır. Neseî, a.g.e., 117.

⁶⁷⁷ Neseî, *Bahrü'l-Kelâm*, ss. 115-1118.

⁶⁷⁸ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, ss. 74-75.

⁶⁷⁹ Eş'ârî, *el-İbâne an Usûlu'd-Diyâne*, nşr. Abdülkadir el-Arnâvût, Riyad: 1400, s. 105.

⁶⁸⁰ İbn Teymiyye, *Minhâcu's-Sünneti'n-Nebeviyye*, thk. Dr. Muhammed Reşat Salim, Riyad: Yayınevi 1406/1986, Tefik Yücedoğru, *Ehl-i Sünnet'e Giden Yolda İbn Küllâb ve Küllâbiye Mezhebi*, Bursa: Emin Yayınları, 2006, ss. 78-79.

⁶⁸¹ "Bişr, kılıç kullanmadan ve kan akıtmadan Irak'ı istiva etti." Kuşatma ve istila işini tamamladı. Şair Baisin bu sözü istivaya delil olarak getirilmiştir. Ebu Nasr Tâcüddin Abdülvehhab b. Ali b. Abdülkafi

Mâtürîdî kelâmcıları, Mu‘tezile ve Cehmiyye’nin tesirinde kalarak arşın mülk olabileceğini savunmuşlardır. Sonraki dönemlerde ise felsefecilerin etkisinde kalarak arşı tüm âlemi kuşatan dokuzuncu felek olarak değerlendirdikleri görülmektedir.⁶⁸²

Râzî’ye göre Allah’ın emirlerine muhatap olan meleklerin ilk emir aldıkları yerin arş olması hasebi ile Allah ile arş arasında kâinatın yönetilmesi üzerinden bir ilişki söz konusudur.⁶⁸³ Reşîd Rızâ’ya göre Allah kâinatı idare ederken arşı vasıta yapmaktadır. Allah emirlerini önce arş ehline verir ve ilâhî emirler ilgili yerlere arş vesilesi ile ulaşır.⁶⁸⁴

Kelâm âlimlerine göre beşer aklı arşın mâhiyetini anlama hususunda acizdir. Arşla ilgili rivayetler arşın mâhiyetini değil varlığını bize haber vermektedir. Bazı İslâm âlimlerine göre arş “gökleri kaplayan en büyük cisim” demektir. Kâinattaki bütün varlıkları kapsayan ve mâhiyetini bilmediğimiz bir şekilde yaratılmıştır. Varlığın tamamlanmış son şeklini ifade etmektedir. Öyle görünüyor ki arşın taht ve hükümlerlik gibi mecâzî alamı var ise de onu tamamen gerçek anlamının dışında meleklerce taşınan ve itibar edilen ulvî bir makam olduğunu yok saymak naslara aykırı düşmektedir. “Sahâbe ve tabiînden beri inanıla gelen şekliyle arşın mevcudiyetini kabul etmek gerekmektedir.”⁶⁸⁵ Bu bağlamda arş, “rubûbiyet arşı” gibi hem bir makam ve hem de Râblık emirlerinin üzerinde icra edildiği varlık âleminin ilâhî emirlere mazhar ve mekân olduğu tüm halkaları için düşünülebilir. Bu mana ayette geçen “Asıl melik (hükümdar) olan Yüce Allah’tır. Kendisinden başka ilâh yoktur. O, şerefli ve büyük arşın sahibidir.” mesajına daha uygun düşmektedir.⁶⁸⁶

B. KÜRSÎ

Kürsî Kur’ân’da anlamı açık olmayan gayb âleminin varlıklarındandır. “Üzerinde oturulan koltuk, taht ve bir şeyin aslı” gibi anlamlara gelen kürsî,⁶⁸⁷ Allah’a nispet

es-Sübkî, *es-Seyfû'l-Meşhûr fi Şerhi Akîdeti Ebi Mansûr (Mâtürîdî'nin Akîde Risalesi ve Şerhi)*, thk. Saim Yeprem, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011, ss. 22-23.

⁶⁸² Cürçânî, “arş” md., Ta *rifât*; Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, C. 12, s. 147; Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-İtikâd*, s. 29; Neseî, a.g.e, ss. 61, 63.

⁶⁸³ Râzî, *Esâsü't-Takdîs*, Kahire: 1354/1935, s. 158.

⁶⁸⁴ Reşîd Rızâ, *Tefsîrü'l-Menâr*, C. 3, ss. 217, 218.

⁶⁸⁵ Yusuf Şevki Yavuz, “Arş”, *DİA*, C. 3, s. 409.

⁶⁸⁶ Mü'minûn, 23/116; Tevbe, 9/129; Bürûc, 85/ 15.

⁶⁸⁷ Râğıb el-İsfehânî, “krs” md., *el-Müfredât*.

edilen ilâhî hükümlerliliği ifade eden manevî veya nesnel varlık olarak görölmektedir. Kürsî Kur'ân'da Allah'a nispet edilen bir varlık, Hz. Süleymân için ise onun tahtı manasında kullanılmıştır. Kur'ân'da Allah'ın kürsüsü yeri ve gökleri kaplamıştır. Allah'ın hükümlerliliği ve ilmi her şeyi çepeçevre kuşatmıştır. Kürsî, sözlük olarak "bir araya toplamak" anlamına gelmektedir. Sandalyenin tahtaları bir araya toplandığında, üzerinde oturulacak bir sandalyeye veya koltuğa dönüştüğünden ona kürsî denilmifitir. Ayette oturlan varlık veya sandalye anlamından çok hükümlerlerin oradan idare edildiği taht anlamı daha ağır basmaktadır.⁶⁸⁸

Hadislerde Hz. Peygamber âhirette Allah'ı kürsînin üzerinde göreceğini, dünyada iken birbirlerini Allah rızası için seven kullara nurdan kürsîler verileceği bildirilmektedir. Hz. Peygamber'in Cebrâil'i ilkin kürsî üzerinde gördüğü rivayet edilmektedir.⁶⁸⁹ Hadis kaynaklarında kürsînin büyüklüğü ifade edilirken kürsînin yeri ve göğü kuşattığı, yerin ve göğün kürsîye olan oranı çöle atılmış bir demir halkası kadar olduğu belirtilmiştir. Bazı hadislerde Allah'a ait iki kürsînin olduğu birinin suyun üzerinde dört melek tarafından taşındığı, diğerinin ise arşın üstünde olduğu,⁶⁹⁰ kürsînin Allah'a atfedilen iki ayağının (*kademeyn*) yeri olduğu rivayet edilmiştir.⁶⁹¹ Kürsîyi tamamen maddî bir obje olarak düşünen Kurtubî (ö. 671/1273) onun inciden yapıldığı yorumunda bulunmuştur.⁶⁹² Bu tür rivayetlerin genellikle zayıf kabul edildiği görölmektedir.⁶⁹³

Ehl-i hâdis kesimine göre kürsî gerçek anlamdadır. Kürsî, gökleri ve yeri kaplayan büyük bir cisimdir. Kürsî, arşın yanında bulunan bir nesne olup ayağın basıldığı yeri ifade eder.⁶⁹⁴ Bu görüşe yakın bir yaklaşım sergileyen İsmâiliyye ve

⁶⁸⁸ Bakara, 2/225; Sâd, 38/34; Râğıb el-İsfehânî, "krs" md., el-Müfredât.

⁶⁸⁹ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, C. 1, 282, 296; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-A'zîm*, C. 1, s. 13.

⁶⁹⁰ Hasan el-Basrî, kürsînin arşla aynı şey olduğunu söylemiştir. Ancak bu görüş kabuledilmemiştir. Makdisî, *el-Bed' ve't-Tarih*, C. 1, ss. 166-167.

⁶⁹¹ Âlûsî, *Rûhu'l-Beyân*, C. 3, s. 9. Süleyman Ateş'e göre İbn Abbas'a isnat edilen bu rivayet doğru olamaz. Çünkü iki ayaktan bahsetmek cisimden haber vermektedir. Allah cisim olmaktan münezehhetir. Ya da Allaha yakınlığı ile bilinen meleğin ayaklarını koyduğu yer olarak tevîl edilmelidir. Ateş, a.g.e, C. 1, s. 366.

⁶⁹² Kurtubî, *el-Câmiü'l-Ahkâm*, C. 3, s. 276.

⁶⁹³ Yusuf şevki Yavuz, "Kürsî", *DİA*, C. 26, ss. 572-573.

⁶⁹⁴ Ehl-i hâdis âlimlerinin kürsîye yaptıkları bu nesnel yaklaşımlarını, Allah'a yön, cihet ve mekân izafe etmenin delilleri arasında gösterdikleri görölmektedir. Zehebî, *el-Uluw li'l-Aliyyi'l-Gaffar*, nşr. Abdurrahmân M. Osman, Medine: 1388/ 1968, s. 143. İbn Teymiyye, *Mecmâu Fetava*, C. 5, s. 55.

filozoflara göre kürsî sekizinci felektir.⁶⁹⁵ Bazılarına göre kürsîden maksat maddî bir cisim değil Yüce Allah'ın kudreti ve saltanatıdır. Çünkü ilâhlık kudret ile olur. Nitekim melikin oturduğu ve oradan yönetimi gerçekleştirdiği yere kürsî denilmiştir.⁶⁹⁶ Diğer bir görüşe göre kürsî Allah'ın ilmini ifade etmektedir.⁶⁹⁷ Kürsî ders anlatırken hocanın dayandığı şeydir. Bu yüzden kendisine güven duyulan âlimlere kürsî denir. Nitekim kabul gören ilme de kürsî denilmiştir. Buna göre kürsî, Allah'ın ilmini göstermektedir. Bazılarına göre kürsî kelimesinden maksat Yüce Allah'ın büyüklüğünün ve gücünün anlatılma biçimidir. Kürsî burada mecâzî bir anlam taşımaktadır. Yüce Allah kendi büyüklüğünü insanların alıştıkları vasıflar ile insanlara anlatmaktadır. Nitekim bunun örnekleri Kur'ân'da çoktur. Örneğin, Yüce Allah Kâbe'yi kendi evi olarak nitelemiş ve insanların bu evin etrafında dolaşmalarını emretmiştir.⁶⁹⁸ Çünkü insanlar kendi dünyalarında, krallarının evlerinin etrafını çokça dolaşırlar. Yine hacere'l-esved yeryüzünde Allah'ın sağ eli olarak kabul edilmiştir. İnsanların krallarının ellerini öptükleri gibi onların da öpülecek bir şey bulmaları için hacere'l-esved gösterilmiştir.⁶⁹⁹ Kıyamette meleklerin dizileceği, mîzanın konulacağı haber verilmiştir.⁷⁰⁰ Bunlar Allah'ın büyüklüğünü insanların kavraması ve anlaması için yapılan mecâzî ifade tarzları olarak gözükmektedir. Rahmân'ın arşa oturması, meleklerin Rahmân'ın tahtının etrafında dönmeleri, kürsînin yeri ve göğü kaplaması Allah'ın büyüklüğünün anlatılması için kullanılan kelimelerdir. Bu tarz ifadeleri Allah için yer ve yön tayin ettiğinden maddî manada anlamak doğru değildir.⁷⁰¹ Bazılarına göre kürsî gayb âlemine ait bir varlıktır. Varlığını bilmek, mâhiyetini Allah'a havale etmek gerekir.⁷⁰² Bazılarına

⁶⁹⁵ Zayıf rivayetlere dayanıp sahih rivayetlerle çeliştiği için bu görüş kabul görmemiştir. İbn Kesir, *Tefsîru'l Kur'âni'l-Azîm*, C. 1, s. 14.

⁶⁹⁶ Süleyman Ateş, *Kur'ân-ı Kerîm Tefsîri*, C. 1, ss.365-366.

⁶⁹⁷ İbn Abbas'tan nakledilen bu görüş, başta Taberî ve İbnü'l-Cevzî olmak üzere birçok âlim tarafından desteklenilmiştir. Ancak Ehl-i hadîs âlimleri, İbn Abbas'a atfedilen bu rivayetin zayıf olduğunu ileri sürerek reddedmişlerdir. Bk. İbn Kuteybe, *el-İhtilaf fi'l-Lafz*, nşr. M. Zahid Kevseri, Kahire: 1349, s. 38-39; İbn Teymiyye, *Mecmûu Fetava*, C. 6, s. 429.

⁶⁹⁸ "...o kâdîm evi tavaf etsinler." Bk. Hac, 22 /29.

⁶⁹⁹ İbn Mâce, "Menâsik", 32; Heysemî, *Mecmau'z-Zevâ'id*, C. 2, ss. 278-27. Bir kısmı zayıf rivayetlere dayanan bu anlatımlarda sembolik ifadeler vardır. Ebû Abdillâh el-Fakihî, *Ahbâru Mekke*, nşr. Abdülmelik b. Dihîş, Mekke: 1407/1986, C. 1, ss. 81-149.

⁷⁰⁰ Fecri 89/22; A'râf, 7/8. Ahirette kurulacak terazinin anlamı "o gün ölçü ve tartı haktır" anlamındadır. Adalet ve eşitlik manasındadır. Bk. İbn Aşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, Tunus: 1984, C. 8, s. 30.

⁷⁰¹ Zemahşerî, *el-Keşşaf*, C. 1, s. 385; Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, C. 7, ss.12-13; Elmalılı, *Hak Dini Kur'ân Dili*, C. 1, s. 857.

⁷⁰² Makdisî, *el-Bed' ve't-Târîh*, C. 1, ss. 166-167; Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-Menar*, C. 3, s. 33.

göre ise Allah'ın fiilî sıfatlarının tecelli edip ortaya çıktığı yer demektir. İlâhî emirler arşta kuvve hâlinde, kürsîde ise fiil hâlinde bulunurlar.⁷⁰³

Sonuç olarak Ehl-i hâdis âlimleri kürsînin mâhiyeti hakkında susmayı tercih ederlerken, Haşeviyye kürsîyi maddî manada, Ehl-i sünnet kelâmcıları ise kürsîyi “ilâhî yücelik ve hâkimiyeti” ifade eden bir kavram olarak görmüşlerdir. Kürsînin varlığını mutlak manada sınırlı bir mekân ve cisim olarak veya tamamen mecâzî olarak kabul etmek mümkün değildir. Çünkü zahir manayı delilsiz olarak terk etmek caiz görülmemiştir. Naslardan kesin anlaşılan, kürsînin büyüklüğünün sınırları yeri ve göğü içine alacak şekilde gayb âlemine ait büyük bir varlık olduğudur. Kürsînin ne ve nasıl olduğunu ancak Allah bilmektedir.⁷⁰⁴ Bu anlamda arş ile beraber düşünüldüğünde kürsîyi gerçek manasından koparmadan onu, bütün varlığın son resmi olarak görülen arş üzerinde ilgili karaların uygulandığı iktidar ve kudret zemini olarak düşünmek mümkün gözükmemektedir.

C. LEVH-İ MAHFUZ

Levh-i mahfûz varlığı ve niteliği merak edilen gayb âlemine ait varlıklardan bir tanesidir.⁷⁰⁵ Levh-i mahfûz “üzerine yazı yazmaya elverişli düz yüz, gemiyi oluşturan yassı yapı malzemelerinden her biri” anlamında “levh”⁷⁰⁶ ile “korunmuş” anlamında mahfûz kelimesinin bir araya gelmesiyle oluşturulmuş bir terkidir.⁷⁰⁷ Kelâm ilminde levh-i mahfûz, varlıklar yaratılmadan önce olmuş ve olacak her şeyin üzerine yazıldığı levhayı ifade eder. Allah varlıkları yaratmadan önce ezeli ilmi ile olacak her şeyi önceden tesbit edip levh-i mahfûza yazmıştır. Bu aynı zamanda Allah'ın tesbit edip takdir ettiği bir nevi kaderi olup bunu değiştirmeye ve bozmaya kimsenin gücü

⁷⁰³ Abdülvehhab el-Şa'rânî, *el-Yevâkit ve'l-Cevâhir*, Kahire: 1378/1959, C. 1, ss. 110-111.

⁷⁰⁴ Makdisî, *el-Bed' ve't-Tarih*, C. 1, s.167; Reşîr Rızâ, *Tefsîrü'l-Menâr*, C. 3, s. 33; Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, C. 2, s. 313; Hayrettin Karaman vd., *Kur'ân Yolu*, C. 1, s. 401.

⁷⁰⁵ İlyas Çelebi, *İslâm İnançında Gayb Problemi*, ss. 79, 143.

⁷⁰⁶ Kur'ân'da “levh” kelimesi üç yerde, Hz. Musa'nın kendisine vahyedilen Tevrat'ın üzerinde yazılı olduğu tabletler anlamında, bir yerde Hz. Nuh'un gemisini oluşturan tahta parçaları, bir yerde de Kur'ân'ın bütünüyle Allah'a ait, şerefli bir kelâm olduğunu vurgulamak için kullanılmıştır. Önceki ayetlerde levh kelimesi gerçek anlamında kullanılırken Burûç süresindeki anlamı Kur'ân'ın gayb âlemine ait bir varlık olarak kök anlamından kaydırılarak itikâdi bir sorun olan vahyin nüzülü ve ispatına dönük olarak kullanılmıştır. A'râf, 7/145, 150; Kamer, 54/13; Bürûç, 85/22. Bk. Mohammed Arkoun, *İslâm Üzerine Düşünceler*. çev. Hakan Yücel, İstanbul: Metis Yayınları, 1999, s. 45.

⁷⁰⁷ Râgıb el-İsfehânî, “lvh” md., *el-Müfredât*; Cürçânî, “lvh” md., *Ta'rifât*.

yetemeyeceği anlamında buna levh-i mahfûz denilmiştir.⁷⁰⁸ Kur'ân'ın yeryüzüne indirilmeden önce levh-i mahfûzda yazılmasının nedeni kimi düşünürlere göre onun her türlü müdahaleye ve tahrife karşı korunduğunun ifadesidir.⁷⁰⁹

Kur'ân'a göre levh-i mahfûz, Kur'ân'ın Hz. Peygambere indirildiğinde yazılı olduğu ana kitap ve yer anlamında zikredilmektedir.⁷¹⁰ Bu ana kitap, hiçbir şeyin eksik bırakılmadan yer aldığı,⁷¹¹ insanların başına gelebilecek her şeyin yazıldığı,⁷¹² yerlere ve göklere ait bütün gizli bilgilerin yazıldığı,⁷¹³ olacak şeylere ait bilgilerin saklandığı,⁷¹⁴ temiz olanlardan (meleklerden) başka hiç kimsenin dokunamadığı bir kitaptır.⁷¹⁵ Müfessirlerin çoğuna göre Kur'ân'da geçen “kitâb-ı mübîn,”⁷¹⁶ “kitâb-ı meknûn,”⁷¹⁷ “kitâb-ı mestûr,”⁷¹⁸ “ümmü'l-kitâb”⁷¹⁹ levh-i mahfûz demektir.

Hadislerde levh-i mahfûz terkibi ile ilgili “levh” kelimesinin geçtiği yerlerde levhin kader konusuyla ilintili olarak Kur'ân'la uyumlu bir şekilde kitab manasında kullanıldığını görmekteyiz. Ebu Saîd el-Hudrî 'den gelen rivayette levh-i mahfûz, ilahi emirlerin bulunduğu bir levha, İbn-i Abbas'a dayandırılan rivayette levhanın kader ve kaza sahifesi olduğu anlaşılmaktadır.⁷²⁰

Levh-i mahfûzun niteliği âlimler arasında tartışılmıştır. Mü'tezilî düşünür Zemahşeri'ye göre, levh-i mahfûz yedi kat göğün üstünde yer alıp şeytanların

⁷⁰⁸ Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, C. 31, s. 125; Elmalılı, *Hak Dini Kur'ân Dili*, C. 8, s. 5696; Süleyman Toprak, “Levh”, *İslâm'da İnanç, İbadet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi*, İstanbul: 2006, C. 3, ss. 1192-1193.

⁷⁰⁹ Yavuz, “Levh-i Mahfûz”, *DİA*, C. 27, s. 151.

⁷¹⁰ En'âm, 6/59. Şüphesiz şanı yüce o Kur'ân levh-i mahfuzdadır. Bk. Bürûc, 85/21-22. Zerkânî, Kur'ân'ın levh-i mahfûz'dan dünya semasında bulunan beytu'l-izze'ye toptan ve tek defada indiği hususunda âlimler arasında icma'nın bulunduğunu söylemiştir. Bkz. Muhammed Abdulazim Zerkânî, *Menâhilu'l-İrfân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Fevâz Ahmed Zemerlî, Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l Arabî, 1415/1995, C. 1, s. 41.

⁷¹¹ Yâsîn, 36/12.

⁷¹² Hadîd, 57/22.

⁷¹³ Neml, 27/75.

⁷¹⁴ Kaf, 50/4.

⁷¹⁵ Vâkıa, 56/78.

⁷¹⁶ Yûnus, 10/61; Sebe', 34/3.

⁷¹⁷ Vâkıa, 56/78.

⁷¹⁸ İsrâ, 17/58; Ahzâb 33/6.

⁷¹⁹ Ra'd 13/39; Zuhuf, 43/4. 84. İbnü'l-Cevzî, *Zâdu'l Mesîr fi İlmi't-Tefsîr*, Beyrut: 1984, C. 5, s. 450; C. 6, ss. 189, 481; Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, C. 29, s.237. Muhammed Reşid Rıza, *Tefsîru'lKur'ani'l Kerim*, Mısır: Menar matbaası, 1353, C. 7, ss. 470.

⁷²⁰ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 4, 430-431; İbn Teymiyye, *Mecmûu Fetâvâ*, Kahire: 404, C. 12, s.387.

mudahalesine yasak edilen bir levhadır.⁷²¹ Ehl-i hadîs âlimlerine göre levh-i mahfûz, gayb âlemine ait bir konu olup mahiyeti bilinmemektedir. Burada inanılması gereken şey onun Allah'ın kanunlarını ihtiva eden ve ilahi kalemle yazılan bir kitap olduğuna inanmaktır.⁷²² Ehl-i sünnet âlimlerinin çoğunluğuna göre levh-i mahfûz Allah ile melekleri arasında bir vasıttadır. Allah bir şeyi murad ettiği zaman onu levh-i mahfûz aracılığı ile onu İsrâfile intikal eder oda bu emirlerin yerine getirilmesi için Cebrâile emir verir.⁷²³ Levh-i mahfûz böylelikle Mü'tezile, Ehl-i hadîs ve Ehl-i sünnet âlimlerine göre, içinde kelâmullahın ve olacıklara dair varlıklara ait bilgilerin önceden yazılmış olduğu kitab ve yer olarak anlaşılmaktadır. Buna karşın Felsefede levh-i mahfûz “emr” âleminden kalemin aldığı manaları ruhani bir yazma şeklinde levhe iletmesi olarak daha soyut bir metafora dönüşmüştür.⁷²⁴ İbn-i Sinâ gibi bazı felsefecilere göre levh-i mahfuz en büyük felekte yer alan külli bir nefistir. Varlık ve olaylara ait bilgiler levhi mahfuzda âlimde bilginin ortaya çıkması gibi ortaya çıkar. Ona göre Allah ile elçileri arasında varlıksal boyut farklı olduğundan doğrudan bir görüşme olamaz. Bu bağlamda Allah'ın konuşması ve bilgiler Peygamberinin kalb levhasına “mükarreb melekler” ve “faal akıl” tarafından kalem olarak nitelendirilen kalem aracılığı ile feyzan etmektedir. Böylelikle Peygamber gayb bilgisini kendisi gibi bir elçi olan Cebrâil' (kalem) den alır. Burada

⁷²¹ Zemahşerî, *el-Keşşaf*, C. 4, s. 240. Levh-i mahfûzda yer alan Kur'ân'ın mahlûk olup olmadığı âlimler tarafından tartışılmıştır. Mü'tezile'ye göre, kelâm, Allah'ın sıfatı değil, fiilidir. Allah, zâtıyla mütekellimdir. İlâhî kelâm, yalnızca belli bir düzen üzere harfler ve seslerin ardı ardına hudûsundan ibarettir. Böylece kelâm zât-ı ilâhî dışında hadis bir varlıkta kâimdir. Hâdis ve yaratılmış olduğu için Allah'ın zâtıyla kaim değildir. Allah dışındaki varlıklarda kaim olmaktadır. Allah'ın mütekellim olması onun ses ve harfleri, levh-i mahfûz, Cebrâil, Peygamber veya ağaçta başka bir şeyde var etmesinden ibarettir. Allah'ın Peygamberlere seslenmesi ve Peygamberlere, hayvanlara vahyetmesi, kelâmı yaratmasıyla gerçekleşmektedir. Böylelikle Mü'tezile kelâmın Allah'ın sıfatı değil fiili olduğunu, lâfzî kelâm dışında onun bir hakikati olmadığını ve kelâm-ı nefsiyi kabul etmemektedir. Bu anlamda Mü'tezile' Kur'ânın mahlûk olmadığını söyleyen Ehl-i sünnetten ayrılmıştır. Bk. Kâdî Abdülcebârel-Muğnî *fî Ebvâbı't-Tevhîd ve'l- A'dl*, C. 7, s. 3.

⁷²² Reşîr Rızâ, *Tefsîrü'l-Menâr*, C. 7, ss. 394, 472; İbn Kayyim el-Cevziyye, *Şifâü'l-Alîl fî Mesâilü'l-Kazâ ve'l-Kader ve'l-Hikme ve't-Ta'lîl*, nşr. Muhammed Bedreddin Ebû Firâs en-Na'sânî, Kahire: Matbaatü'l-Hüseyniyyeti'l-Mısriyye, 1323, ss. 39-41.

⁷²³ Makdisî, *el-Bed' ve't-Tarih*, C. 1, ss. 161-163; Kurtubî, *el-Câmiü'l-Ahkâm*, C. 19, ss. 198; Elmalılı, *Hak Dini Kur'ân Dili*, C. 8, s. 534.

⁷²⁴ Farâbî'ye göre kalem ruhânî melek, kitâbet emirlerin tasviri, levh ise ruhânî yazıların bulunduğu şeydir. Böylece Farâbî melekleri somut varlıklar olarak değil ilmî sûretler olarak değerlendirmiştir. Bk. Farâbî, *Kitâbu'l-Fusus*, (*Risaletun fî İsbati'l-Mufarekât* içinde), Haydarabat: Dâiretu'l-Mearif el-Osmaniyye, 1345, ss. 15-16.

Peygamberin kalbine gelen “gaybî bilgidir.”⁷²⁵ Felsefecilere yakın görüş bildiren İbn-i Arabî gibi düşünürlerle göre kâinat büyük bir kitaptır. Onun içindeki harflerin her biri levh-i mahfuzda da yazılmıştır. Allah önce akl-ı evvel (kalem)i yaratmış daha sonra ise onun cevherinden nefsi külli (levh-i mahfuz) yaratmıştır. Allah kaleme yaz diye emretti o da levh-i mahfuz olan nefsi külliye bunları yazmıştır. Bu bağlamda Allah Âdem’e esmayı önceden öğrettiği için dünyada bilgilendirmesi bir nevi hatırlamadır.⁷²⁶

Allah’ın ezeli ilminde yer alan levh-i mahfûz, geçmişten günümüze ve gelecekte meydana gelen her türlü bilginin yer aldığı bize haber verilmektedir. Bu durum insanın hürriyet ve irade özgürlüğü proplemini haklı olarak akıllara getirmektedir. Bu nedenle ilk dönemlerden itibaren levh-i mahfuz, kelâmi tartışmalar açısından kitap ve ümmü’l-kitap kavramlarıyla bağlantı kurularak ilahi ezeli bilgi ve kader noktasında ele alınmıştır. İnsanların özgürlükleri, ezeli ilahi ilmin içerisine sokulmuş insanların buradaki kayıtlara göre amelde buldukları iddia edilmiştir.⁷²⁷ Bu anlayıştaki cebir eğilimini reddetmek için Ebû Hanîfe, levh-i mahfûzla ilgili olarak Allah’ın her şeyi varlıkları yaratmadan evvel ezelde bildiğini, Allah’ın her şeyi levh-i mahfûza kader ve hüküm olarak değil, vasıf olarak kaydettiğini beyan etmiştir.⁷²⁸ Levh-i mahfûz ve kader bağlamında aslında insan vahiy ile uyarılmış, akıl ile kendisine hürriyet ve sorumluluk verilmiş olan bir varlıktır. Levh-i mahfûzda yazılan yazılar veya kader, insanda yer alan hürriyet ve sorumluluk bilincinin Allah’ın ilim ve kuretinden bağımsız cereyan edemeyeceğini bize bildirmektedir. Böylelikle iyilik ve kötülük Allah’ın onayı, insanın özgür iradesi ile gerçekleşmiş eylemler olarak görülmektedir.⁷²⁹ Bu bağlamda dünya

⁷²⁵ Gazâlî, *Tehafütü’l-Felâsife*, s. 212; İbn Teymiyye, *Mecmûu Fetâvâ*, C. 4, s. 255; Bk. İbn Sînâ, *Risâletü’l-Arşîyye*, (Mecmuu’r-Resâil içinde), Haydarâbâd: Dâru’l-Ma’ârif el-Osmâniye,1354, ss. 11, 12.

⁷²⁶ Nihat Keklik, *Sadreddîn el-Konevî’nin Felsefesinde Allah, Kâinat ve İnsan*, İstanbul: EdebiyatFakültesi Matbaası, 1967, ss. 104-105; Çağfer Karadaş, *Muhyiddîn İbn Arabî ve Düşünce Dünyası*, Ankara: OTTO Yayınları, 2018; ss. 170, 183, 191; Bk. İbrahim Aslan, “Levh-i Mahfûz’un Delâleti Sorunu”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. C. 50, S. 1, (2009), s. 38.

⁷²⁷ Kitap denilmesinin nedeni onun sabit ve değişmez yapısını vurgulamak içindir. Ebu’l- Haccâc Mucâhid, *Tefsîru Mucâhid*, thk. Abdurrahman et-Tâhir b. Muhammed es-Sûratî, Katar: 1976/1396, s. 592.

⁷²⁸ Ebu Hanife, *Fıkhu’l Ekber*, (Aliyyü’l-Kârî şerhi ile), Mısır: 1323, s. 36; Bkz. Mücteba Altındaş, *Kur’an’da Kitap Kavramı*, Ankara Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara: 2012, ss. 95-102.

⁷²⁹ Felsefecilere göre, evrenin işleyiş kanunu zorunlu birer mekanizmadır. Kalam âlimlerine göre ise evrenin işleyişinde bir kanun/adetullah yer almakla beraber bu zorunlu bir işleyiş değildir. Bu kanunlar Allah’ın iradesine göre başlar ve yine onun iradesine göre bitebilir. Bu bağlamda kader olgu ve olayların Allah’ın koyduğu ölçülere göre işleridir. İnsanın özgür iradesi Allah’ın onayına

hayatı Allah'ın adaleti gereği gaybe ve gayb âlemine iman edenleri ortaya çıkartma, ayırt etme sahnesinden ibarettir. Aslında levh-i mahfûzda insana, kadere, Kur'âna ve her şeye dair bilgilerin olması Allah'a ait özel ilmini bize haber vermektedir. Bu bağlamda Kur'ân müşriklerin iddia ettikleri gibi kaf dağının arkasında yer alan şeytanların tasallütü ile Peygambere (bir şaire) ulaştırılmış ya da şeytanlarla Peygamber tarafından düzenlenilmiş bir kitap değildir. Kur'ân bir levha üzerinde şeytanlara ve temiz olmayanlara (şer güçlere) karşı korunmuş bir kitaptır. Güçlü ve güvenilir bir elçi olan Cebrail ile sıdk ve fetanet sıfatlarına sahip olan emin bir peygambere gönderilmiştir. Bu bağlamda Kur'ân peygamberden işitildiği gibi, lafızları ve manaları ile Allah'ın ilmine ve levh-i mahfûza tamamen uygun bir kitaptır. Asla beşer sözü cin ve şeytan işi değildir.⁷³⁰

Yeryüzünde olacak her şeyin bilgisinin önceden Allah'ın katında yer alan kitap (levh-i mahfûz) ta bulunması küllî ilimle beraber Alla'a ait cüz'î, ince bir bilginin de var olduğunu bize göstermektedir.⁷³¹ Levh-i mahfûz'da bu bilgilerin yer alması filozofların iddia ettiklerinin aksine Allah'ın cüz'iyât "değişken varlık ve olaylar"ı da bildiğini bize haber vermektedir.⁷³² Kısaca kelâm ilminde levh-i mahfûz Kur'an'da geçen kitâb, ummü'l kitâb ve kitâb-ı mübîn gibi farklı anlam alanlarına sahip kavramlarla aynileştirilerek kelâmi tartışmalar içerisinde, ezeli olan ilâhî ilmin kapsamında bütün varlıkların kaderini içeren bir kitap olarak Allah, elçi, insan ve vahiy ilişkisi içerisinde ele alınmıştır.⁷³³ Levh-i mahfuz kaderden ziyade Kur'an'ın nüzülü ile alakalı olarak ele alınması gereken bir kavramdır. Levh-i mahfûz, vahiy sürecinde vahyin kaynağı olan Allah ile güvenilir elçi Cebrâil arasında varlıksal düzlem farkı bulunması nedeniyle oluşturulan özel bir alanı ifade etmektedir. Bu özel alandan maksat çıktığı kaynaktan

bağlıdır. Bk. Cağfer Karadaş, *Kaderin Sırrını Anlamak*, Ankara: OTTO Yayınları, 2018, ss. 120, 128, 165-167.

⁷³⁰ Vâkıa, 56/78; Hayrettin Karaman vd., *Kur'ân Yolu*, C. 5, ss. 229-230.

⁷³¹ Kitâb-ı Mübîn (Apacık kitap), levh-i mahfuz olarak da açıklanmıştır. Bk. Zemahşerî, el-Keşşaf, C. 2, s.19; ibn-Atıyye, el Muharreru'l-Vecîz, fi-Tefsiri'l-Kitâbi'l-'Azîz, C. 4, ss.448; Taberî, Câmi'u'l-Beyân, C. 20, ss.11.

⁷³² Gazâlî, *el-Münkız mine'd-Dalâl*, nşr. Ahmed Câlindehrî, Lahor: 1971, ss. 26-27; a.m., *Tehâfütü'l Felâsife*, nşr. Süleyman Dünya, Kahire: 1972, s. 123; Hayrettin Karaman vd., *Kur'ân Yolu*, C. 2, ss. 414-415.

⁷³³ Altındaş, Mücteba, *Kur'an'da Kitap Kavramı*, s. 105.

ulaştığı insanlara kadar Kur’ân’ın her aşamada Allah’ın bilgisi ve güvencesi altında olduğudur.⁷³⁴

Ç. KABİR

İnsanın yeryüzüne gönderiliş gayesi ve şekli birçok doktrin tarafından merak edilen bir soru olmuştur. Kelâm âlimlerine göre inasan beden ve ruhtan meydana gelmiş ikili bir yapıdır. İnsan ruh evresinden sonra, beden ile birleşip dünya hayatına başlamaktadır. Öldükten sonra da yeniden dirileceği güne kadar kabir, dirildikten sonra da ahiret hayatını yaşayacaktır.⁷³⁵ Bu bağlamda kabir hayatı akıl ve duyular vasıtasıyla bilinmeyen gayb âlemine ait en çok merak edilen konulardan bir tanesi olmuştur.

İnsan öldükten sonra “ölünün gömüldüğü yer” anlamında kabire (قبر) konulmaktadır.⁷³⁶ Kabirlerin bulunduğu yere “makber” veya “kabristan” denilmiştir. Ziyaret edilen yer anlamında buralara “mezar” da denilmiştir. Kabir Kur’ân’da ölümle başlayıp yeniden dirilmeye (*ba’s*) kadar devam edecek hayat anlamında anlaşılmıştır.⁷³⁷ İnsanın kabir hayatı yaşaması için onun bedeninin mutlaka mezara konulması gerekmemektedir. İnsan ister mezara konulsun, isterse yakılıp kül edilsin onun ölümü ile kabir hayatı başlamış demektir.⁷³⁸

Kabir hayatı hadislerin işareti ile ahiret duraklarının ilki olması nedeni ile sorgusu, azabı ve nimeti açısından ilk dönemlerden itibaren akaid konuları içerisinde kabul gören gayb âlemine ait bir konu olmuştur. Kelâm âlimleri kabir hayatını ruh beden ilişkisi içerisinde mevcudiyeti, sürekliliği ve meleklerce yapılan suâller çerçevesinde ele almışlardır.⁷³⁹

Kabir azabı üzerinde yapılan tartışmaların odak noktasında ruhun yapısı yer almıştır. Ölümden sonra özellikle ruh beden ilişkisi içerisinde ölen kişinin ruhunun nereye gittiği, ruhun kabirde bedene tekrar dönmesinin imkânı, azab çeken şeyin bedenmi yoksa ruhmu olduğu soruları üzerinde durulmuştur

⁷³⁴ Wensinck, A. J. “Levh”, *İA*, İstanbul: Maarif Basımevi, 1957, C. 7, s. 48; Fazlur Rahmân, *Ana Konularıyla Kuran*, s. 158; Bk. İbrahim Arslan, “Levh-i Mahfûz’un Delâleti Sorunu”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 50, S. 1, (2009), ss. 44-47.

⁷³⁵ Çağfer Karadaş, *İslâm Düşüncesinde Ahiret*, s. 49; Topaloğlu vd., *İslâm’da İnanç Esasları*, s. 265.

⁷³⁶ M. Fuad Abdülbâkî, “kbr” md., *Mu‘cem*.

⁷³⁷ Abese, 80/21-22.

⁷³⁸ Gazzâlî, *el-İktisâd*, s. 204; Topaloğlu vd., *İslâm’da İnanç Esasları*, s. 266.

⁷³⁹ Bekir Topaloğlu, İlyas Çelebi, a.g.e., 172-173.

Kabir sorgusu ve azabının hak olduğunu iddia eden Ehl-i sünnet kelâm âlimlerinin çoğuna göre delâleti zannî olmakla beraber kabir sorgusu ve azabına delalet eden birçok ayet vardır.⁷⁴⁰ Kur’ân’da kıyamet gününden önce Firavun ve tarafdarlarının sabah akşam ateşe arzuldukları,⁷⁴¹ Nuh kavminin boğulduktan sonra ardından ateşe atıldığı,⁷⁴² münafıklara iki defa azab edileceği,⁷⁴³ gibi ayetler kabir azabının varlığına delil olarak getirilmiştir. Aynı şekilde hadislerde de kabir sorgusu ve azabının gerçekleşeceği bildirilmiştir. Kabir sorgusu ve azabının hak olduğunu bildiren hadislere baktığımızda, insanın kabirde sorgulandığı,⁷⁴⁴ sabah akşam cehennemdeki yerinin kendisine gösterildiği,⁷⁴⁵ zina, faiz, içki, borç, koğuculuk, ölüye ağıt ve idrarın kabir azabına sebep olduğu,⁷⁴⁶ kabrin münâfikları sıktığı, müminlere ise geniş ve aydın olduğu,⁷⁴⁷ mezarlığın başına dikilen ağaçların kabir azabını hafifletebileceği,⁷⁴⁸ kabire konulan ölüye yapılan azabın sesini hayvanların işitebileceği, ifade edilmiştir.⁷⁴⁹ Hadislere göre kabir ya cennet bahçelerinden bir bahçe ya da cehennem çukurlarından bir çukurdur.⁷⁵⁰ Bu şekilde rivayet edilen hadisler için Tefâtânî bu rivayetlerin mana itibarı ile mütevatir olduğunu söylemiştir.⁷⁵¹ Ehl-i sünnet âlimlerine göre, kabir nimeti Kur’ân’da şehitler ve Allah yolunda hicret edenler için te’vile gerek olmaksızın açık bir şekilde bildirilmektedir.⁷⁵² Kabir azabı konusunda Ehl-i sünnet kelâm âlimleri ruhun bedenle bir türlü irtibat sağlayabileceği konusunda yoğunlaşmışlardır.⁷⁵³ İmam Eş’ârî ve

⁷⁴⁰ Tefâtânî, *Şerhu’l-Akâid*, s. 46; Ahmet Saim Kılavuz, *İman Küfür Sınırı*, s. 120; Süleyman Toprak, *Ölümden Sonraki Hayat*, Konya: 1986, s. 217; Mü’min, 40/ 46; Nûh, 71/25.

⁷⁴¹ Mü’min, 40/ 46.

⁷⁴² Nûh, 71/25.

⁷⁴³ “Bedevîler içerisinde münafıklar, Medineliler arasında ikiyüzlülüğü huy edinenleri sen bilemezsin biz biliriz. Onları iki defa cezalandıracağız.” Ayetinde geçen “Onları iki defa cezalandıracağız.” beyânından kasıt bazı âlimlere göre ahiret azabından önce tadılacak olan kabir azabıdır. Bk. Tevbe, C. 9, s. 101; Mü’min, 40/46; Secde, 32/21; Kurtubî, *el-Câmiü’l-Ahkâm*, C. 15, s. 318.

⁷⁴⁴ Buharî, “Cenâiz”, 67, 86; Müslîm, “Cennet”, 70, 72, 73,74.

⁷⁴⁵ Buharî, “Cenâiz”, 88; Müslîm, “Cennet”, 66.

⁷⁴⁶ Buharî, “Cenâiz”, 33, 88, 92; Müslîm, “Cennet”, 67, 69; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, C. 1, 225; Müslîm, “Cenâiz”, 16, 28.

⁷⁴⁷ Tirmizî, “Cenâiz”, 70.

⁷⁴⁸ Buharî, “Cenâiz”, 82; Ebû Dâvûd “Tahâret”, 26.

⁷⁴⁹ Buharî, “Tefsîr, 14”; Tirmizî, “Cenâiz”, 70; Buharî, “Cenâiz”, 86, 88.

⁷⁵⁰ Tirmizî, “Kıyamet”, 27.

⁷⁵¹ Tefâtânî, *Şerhu’l-Akâid*, ss. 46-47.

⁷⁵² Bakara, 2/154; Âl-i İmrân, 3/169; Hac, 22/58-59.

⁷⁵³ İbn Hazm, *el-Fasl*, C. 2, s. 372. Ehl-i sünnet âlimlerine göre, kabire konulan ölüye yapılan sualenasında ruhun bedene iâde olacağına dair hadisler vardır. Bk. Ebû Dâvûd “Sünnet”, 23; *Gazzâlî*,

Mâtürîdî, ruhun bedene aynen iade olacağına dair net bir ifade kullandıkları görülmemekle beraber kabirde lezzeti ve azabı hissedecek bir hayatın mümkün olabileceğini söylemişlerdir.⁷⁵⁴ Ebu'l-Mu'în en-Nesefî'ye göre ruh mezarda cesetle beraberdir. Ceset toprak olsa bile ruh o toprakla beraberdir. Ruh o toprakta acı duyar.⁷⁵⁵ Ömer Nasuhi Bilmen'e göre kişi öldüğünde Allah sorgu ve suali yaşayacak kadar ruhu cesedine iade etmektedir.⁷⁵⁶ Ehl-i sünnet âlimlerine göre ölüde azabın veya nimetin hem ruh ve hem de bedeneyne meydana gelmesi aklen mümkündür.⁷⁵⁷ Böylelikle kabir azabının varlığında ittifak etmişlerdir.⁷⁵⁸

Bazı düşünürlere göre kişinin kabirde azab çekmesi için ruhun bedene girmesine ihtiyaç yoktur. Bu şekilde düşünen İbn Hazm'a göre kabir azabı vardır. Ancak bu azabı çekecek olan ruhtur.⁷⁵⁹ Diğer taraftan ayetlerin açık olmaması ve gelen hadislerin ahad olması nedeniyle Neccâriyye, Cehmiyye ve Mu'tezile'den Dırâr b. Amr, gibi düşünen bazı âlimlere göre ise kabir azabı yoktur.⁷⁶⁰ Âlimlerin genel kanaatine göre kabir azabının kâfirler ve günahkârlar için kıyamete kadar, günahı az olan müminler için ise geçici olacağı kabul edilmiştir.⁷⁶¹ Kabir hayatında kalmanın süresi ile ilgili naslarda bütün insanların eşit miktarda kaldıklarını algılayacakları anlaşılmaktadır.⁷⁶² Kabir azabının varlığı ayetlerde katî olmadığı için bu azabı inkâr edenleri tekfir etmek mümkün değildir.⁷⁶³ Burada umulması gereken şey Kâdî Abdülcebbar'ın da Ehl-i sünnet âlimlerinin genel kanaatlerine uygun bir şekilde ifade ettiği gibi ahiret

Sekeratü'l-Mevet ve Şiddetühü ve Hayatü'l-kubûr Hatten-Nefh fi'ssûr, nşr. Abdullaâif Aşûr, Riyad:1406/1986.

⁷⁵⁴ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, C. 4, s. 333; Eş'arî, *el-İbâne*, ss. 181-183.

⁷⁵⁵ Nesefî, *Bahrü'l-Kelâm*, ss. 250-254.

⁷⁵⁶ Ömer Nasuhi Bimen, *Mûlahhas İlm-i Tevhid Akâid-i İsmâmiyye*, İstanbul: 1962, s. 77.

⁷⁵⁷ Takıyyüddin es-Sübkî, *Şifâü's-Sikâm fi Ziyâreti Hayri'l-Enâm*, Kahire: 1970, s. 170.

⁷⁵⁸ Teftâzânî, *Şerhu'l-Mekâsîd*, İstanbul: 1277, C. 2, s. 162.

⁷⁵⁹ İbn Hazm, *el-Usûl ve'l-Furû*, Beyrut: 1984, ss. 144-145,

⁷⁶⁰ Nesefî, *Bahrü'l-Kelâm*, s. 249. Mu'tezilî âlimler genel olarak kabir azabını kabul etmektedirler. Bk. Orhan Şener Koloğlu, *Cübbâtiler'in Kelâm Sistemi*, s. 535; Murat Akın, "Mu'tezile'ye Göre Kabir Azabı", *Diyanet İlmî Dergi*, C. 53, S. 4, (2017), s. 174.

⁷⁶¹ Süleyman Toprak, "Kabir", *DİA*, C. 24, ss. 37-38.

⁷⁶² İnsanlara kıyamette, dünyada ne kadar kaldınız diye sorulduğunda onlar bir gün veya gününün bir kısmı kadar kaldıklarını söyleyeceklerdir. Nitekim Ashâb-ı kehf de mağarada üçyüz dokuz yıl (miladî 300, hicrî 309) yaşamalarına rağmen kendileri mağarada bir gün veya birgünün bir kısmı kadar kaldıklarını söylemişlerdir. el-Mü'minûn, 23/112-114; Kehf, 18/18/19; Cağfer Karadaş, *İslam Düşüncesinde Âhiret*, ss. 50-51; Hayrettin Karaman vd., *Kur'ân Yolu*, C. 3, ss. 544-545.

⁷⁶³ İlyas Çelebi, "Ölüm ve Sonrası", *Kelam*, s. 593.

hayatından önce kabul edilen bir kabir azabının dini hassasiyete katkı sağlamasıdır.⁷⁶⁴ Kabir hayatı ile ilgili yapılan yaklaşımları bir bütün olarak değerlendirdiğimizde kabirde bütün organları ile diri olan bir beden değil, insanın orada hissedebileceği haz veya elem şeklinde düşünmenin daha uygun olacaktır. Kabir hayatından sonra kıyamet ve diriliş gerçekleşecektir.⁷⁶⁵

D. BERZAH

Berzah, duyu organları vasıtasıyla bilinilmeyen ancak vahiy yolu ile hakkında bilgi alınabilen gayb âlemine ait konulardan bir tanesidir.⁷⁶⁶

Berzah “iki şey arasındaki engel, perde veya ayırıcı sınır” demektir. Kur’ân’da Furkân ve Rahmân sûresinde sözlük anlamında “iki deniz arasındaki engel” anlamında kullanılmıştır.⁷⁶⁷ Berzah Kur’ân’da kullanıldığı terimsel anlamıyla “yeniden dirilişe kadar kişinin konulduğu yer ve dünyaya yeniden geri dönüşün önündeki engel, kabir hayatı” demektir.⁷⁶⁸ Hasan el- Basrî (ö. 110/728) berzah için “Sizinle âhîret hayatı aranızdaki şu kabirlerdir.” demiştir.⁷⁶⁹ Ölen kimse için artık dünya hayatına geri dönüş söz konusu olamaz. Bundan sonra onun önünde tek bir hayat vardır. O da âhîret hayatıdır. Bu manada berzah “ölümden sonra başlayan ve mahşere kadar süren kabir hayatı” demektir. Ölümden sonra genellikle beden çürüyüp yok olduğundan bu âleme “âlem-i ervâh” ya da “dâru’l-ervâh” da denilmiştir. Ölen kişi dünyadaki hayatı ile âhîretteki cismanî haşr arasında kaldığı ve dünya hayatına geri dönmesi engellendiği ve ahirete de henüz ulaşmadığı için, içinde bulunduğu bu âlem “berzah âlemi” şeklinde tanımlanmıştır. Dünya hayatı son bulduğunda yeniden dirilmenin başlangıcı olan ikinci sûra üfleyiş zamanına kadar geçecek olan süre berzahı kapsamaktadır. Berzah hayatı, kabir hayatı diye de tanımlanmıştır.⁷⁷⁰ Bu durumda insan nerede ve ne şekilde ölürsün

⁷⁶⁴ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu’l-Usûli’l-Hamse*, çev. İlyas, Çelebi, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013, C. 2, ss. 662-664.

⁷⁶⁵ Zümer, 39/ 68; İnfitâr, 82/1-5.

⁷⁶⁶ Karadaş, *İslâm’ın İnanç Yapısı*, s. 121.

⁷⁶⁷ Furkân, 25/53; Rahmân, 55/20.

⁷⁶⁸ Râğîb el-İsfahânî, “berzah” md., *el-Müfredât*; İbn Manzûr, “berzah” md., *Lisânu’l-Arab*; Mü’minûn, 23/100; Taberî, *Câmi’u’l-Beyân*, C. 18, s. 53; Şevkânî, *Fethu’l-Kadîr*, C. 3, s. 562.

⁷⁶⁹ Ebu’l-Haccâc Mücahid b. Cebr, *Tefsîru’l-Mücâhid*, thk. Dr. Muhâmmed Abdüsselâm Ebu’n-Nîl, Mısır: Dâru’l-Fikri’l-İslâmî’l-Hadîs, 1989, s. 488.

⁷⁷⁰ Taberî, *Câmi’u’l-Beyân*, C. 18, ss. 53; Şevkânî, *Fethu’l-Kadîr*, C. 3, ss. 562; Süleyman Toprak, “Berzah”, *İslâm’da İnanç, İbadet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi*, İstanbul: 2006, C. 1, s. 240.

ölsün kabir âlemi safhasında geçmektedir. Ateşte yakılan, denizde boğulan ve balıklar tarafından yutulan da Münker ve Nekir'in suallerine muhatap olacak, berzah hayatını yaşayacaktır.⁷⁷¹ Berzah dünya ve âhiret arasında ki sınırdır.⁷⁷² Ölüm ile ölüm sonrası yeniden diriliş için bekleyiştir.⁷⁷³

Berzah âlemine geçen insanlar için daha önce gayb olan ölüm ve kabir sorgusu gibi şeyler artık gayb olmaktan çıkıp görünür hâle gelmiştir. Ölümü görüp büyük bir imtihan geçirdiğini anlayan insan kabirde iken geri dönmeyi arzulayacak ancak onunla dünya arasında artık bir engel (*berzah*) olduğu için geri dönemeyecektir. Kelâm âlimlerine göre ister sâlih amelli olsun isterse günahkâr olsun, her bir insanın berzah âlemi olacaktır. İnsanın berzahta geçen zaman ve mekânı ile ilgili detaylı bir bilgi Kur'ân'da mevcut değildir.⁷⁷⁴

Berzah âlemini yaşayan kâfir ve müminlerin hâlleri ile ilgili durumlar hadis rivayetleri ışığında âlimlerce çokça tartışılmıştır. Ölümüyle beraber berzah âlemine giden insanlar hadisler ve ayetlerde değinildiği gibi geride bırakmış oldukları hayırlı işler devam ettiği için ve henüz cennetlik veya cehennemlik olduklarına dair bir terazi kurulmadığından dünya hayatındaki imtihanı bitse de amel defterlerinin kapanmayıp işlenmeğe devam ettiği anlaşılmaktadır. Bazı âlimlerce insanlar yeniden diriliş gününe kadar kabirde misalî bir beden ile yaşarlar. İnsanın gerçek mezarı bu misalî bedendir. İnsan dünyada işlediği amellerine göre bu misalî bedende ya nimet görür ya da azap çeker.⁷⁷⁵ Filozoflara göre ise azap sadece ruha yapılacaktır. Bedenlerinden ayrılan ruhlar artık bir daha ne kabirde ve ne de âhiret hayatında bedenleriyle bir araya gelemeyeceklerdir.⁷⁷⁶

Sünnî kaynaklardan rivayet edildiğine göre Mu'tezile, Cehmiyye ve Neccâriyye'ye göre "Kabir sorgusu ve kabir azabı aklın kabul edebileceği şeyler değillerdir." diyerek reddetmişlerdir. Ölen bir insanın kabir azabı çekebilmesi için ruhla

⁷⁷¹ Seyyid Sabık, *Fıkhü's-Sünne*, Beyrut: ts, C. 1, s. 571. Kabir suallerinin hak olduğu hususunda Ehl-i sünnet âlimleri ittifak etmişlerdir. Eş'ârî, *el-Makâlât*, s. 282.

⁷⁷² Cürçânî, *Ta'rifât*, s. 48.

⁷⁷³ Muhammed İkbâl, *İslâm'da Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, çev. Ahmet Asrar, İstanbul: Birleşik Yayınları, s. 158.

⁷⁷⁴ Süleyman Toprak, "Kabir", *DİA*, C. 24, ss. 37-38.

⁷⁷⁵ İsmail Lütfi Çakan, "Berzâh", *DİA*, C. 5, s. 525.

⁷⁷⁶ İbn Sinâ, *el-Adhaviyye fi'l-Meâd*, thk. Hasan Âsî: Beyrut: el-Müessesetü'l-Camiyye li'l-Dirâs, 1987, ss. 117-118, 122- 126.

bedenin tekrar bir araya gelmesi gerekir ki bu durum “Her nefis ölümü tadacaktır.” ayetine göre mümkün değildir. Öte yandan ruhun azabı hissetmesi için cesede iâde olunması, canlanması ve insanın tekrar ölmesi gerekir. Hâlbuki yüce Allah Kur’ân’da “Her nefis ölümü tadacaktır.” buyurmaktadır. Ayette geçen “*küll*” lafzıyla herkes ifade edilmekte ve tek bir ölümden bahsedilmektedir. Bir kere ölen insanın tekrar ikinci, kere ölmesi mümkün değildir. Kabirde ruh ve beden bir araya gelemeyecekleri için kabir azabı ve kabir sualinden bahsetmek mümkün değildir.⁷⁷⁷ Ancak Eş’ârî ve Neseî, Mu‘tezile’nin kabir azabını reddettiklerini söylüyorlarsa da Kâdî Abdülcebâr, daha sonra Cebriyye’ye geçen Dırrar b. Amr dışında Mu‘tezile’den kabir azabını inkâr eden kimsenin bulunmadığını söyler.⁷⁷⁸ Eserleri günümüze ulaşamayan Dırrar b. Amr hariç Mu‘tezile içerisinde kabir azabını kabul etmeyenlerin azabın ruha yapılacağı kanaatini taşımış olma ihtimalleri yüksektir. Genel çerçevede ise Mu‘tezile’nin Ehl-i sünnet’ten farklı düşünmediğini söylemek mümkündür. Ancak onlar kabir azabının kıyamete kadar değil belli bir sürede olacağını ileri sürmüşlerdir.⁷⁷⁹ Bu durumda Mu‘tezilî yaklaşımı iki şekilde değerlendirmek mümkündür: 1. Kabir azabını mümkün görenler. 2. Kabir azabını kesin görenler.⁷⁸⁰

Ehl-i sünnet’e göre kabir azabı,⁷⁸¹ kabir sualleri ve mezarın ölüyü sıkıştırması gerçektir.⁷⁸² Ölünce ruh cesetten ayrı olsa bile ruh cesetten dolayı acı çeker. Kabir azabı çeken kimsenin azabı kıyamete kadar devam eder. Eğer ölen kimse mümin ise kendisine azap edilmez ancak kabir yine de kendisini sıkıştırır. Kendisine bundan sonra kıyamet gününe kadar bir daha azap edilmez. Ruh mezarda cesetle beraberdir. Ceset toprak olsa bile ruh o toprakla beraber olmaya devam eder. Nitekim uykuda uyuyan rüya gören kişinin durumu ruhun cesetle beraber olduğuna delildir. Rahatı da azabı da veren Allah’tır. O kabirde dilediğine istediği gibi lütuf ve azap verebilir. Nitekim Kur’ân’da Yüce Allah “Olara iki kez azap ederiz. Sonra büyük azap için döndürülürler.” ayeti ile

⁷⁷⁷ Âl-i İmrân, 3/185. Her nefis yani her beden ölümü tadacaktır. Bk. Elmalılı, *Hak Dini*, C. 2, s. 1244; Eş’ârî, *el-İbâne*, s. 181; Neseî, *Bahrü’l-Kelâm*, s. 193.

⁷⁷⁸ Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu’l-Usûli’l-Hamse*, s. 732.

⁷⁷⁹ Murat Akın, “Mu‘tezile’ye Göre Kabir Azabı”, *Diyanet İlmî Dergi*, C. 53, S. 54, (2017), s. 174.

⁷⁸⁰ Karadaş, *İslâm Düşüncesinde Âhiret*, s. 86.

⁷⁸¹ el-Îcî, *el-Mevakif*, C. 3, s. 242.

⁷⁸² Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, İstanbul: 1311, C. 3, s. 242; Ömer Nasuhi Bilmen, *Mülâhhas İlm-i Tevhîd Akâ’id-i İslâmiyye*, İstanbul: 1962, s. 77

buna dikkat çekmiştir.⁷⁸³ Yine İmâm-ı Âzam, oğlu Hammâd'a kabir azabını sormuş, o da kabir azabı haktır deyince İmâm -ı Âzam bu kez delilini sorması üzerine o da “Zülüm işlemeye şartlanmış olanları öteki dünyada korkunç azaptan önce daha yakın bir azap beklemektedir.” ayetini delil olarak getirmiştir.⁷⁸⁴

Kur'ân'da “Allah değişmez söze iman edenleri dünya ve âhiret hayatında metin tutar.” ayetini yorumlayan bazı müfessirlere göre burada bahsedilen dünya hayatından asıl maksat kişinin kabirde hesaba çekildiği andır.⁷⁸⁵ Kur'ân'da “Onlar (Firavun ve kavmi) sabah akşam ateşe arz olunacaklar. Kıyamet koptuğu zaman da Firavun ve kavmini en şiddetli azaba sokun denilecektir.” ayetinde kıyametten önce olacağı haber verilen bu azabın kabir azabı olduğu belirtilmiştir.⁷⁸⁶ Kur'ân'da şehitler için “Onlar için ölümler demeyiniz. Onlar hayattadır. Ancak siz bunu anlayamazsınız.” ayeti berzah âleminin delillerinden kabul edilmiştir. Berzah âlemi akılla değil ancak vahiy ile anlaşılabilir bir âlemdir.⁷⁸⁷ Hadiste Hz. Peygamber, eşi Hz. Âişe ve sahâbesi Hz. Ömer'e kabirin sıkıştırmasını ve kabir suallerini haber vermiştir. Kabir azabının gıybetten ve idrardan korunamamaktan kaynaklanacağını haber vermiştir. Öte yandan kabrin ya cennet bahçelerinden bir bahçe ya da cehennem çukurlarından bir çukura dönüşeceği hadislerde bildirilmiştir.⁷⁸⁸

Kabirde yer alan insanların durumu ile ilgili üzerinde durulan başka bir konu ise Kur'ân'da geçen “Sen kabirdekilere işittiremezsin.” ayetidir.⁷⁸⁹ Bazılarına göre bu ayet kabirde hayatın olamayacağını delildir. Bu ayette maksat “Kabirdeki ölümler değil, sinelerdeki vahiy işitmeyen ölü kalplerdir.” denilmiştir.⁷⁹⁰

⁷⁸³ Tevbe, 9/101, Gazzâli, *el-İktisâd fi'l-İtikad*, Beyrut: 1304/1983, s. 135-136. İnsanlar asıl âhiret azabından evvel kabir azabına çarptırılacaklardır. Bk. Reşit Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, C. 9, s. 19; Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr*, C. 2, ss. 454.

⁷⁸⁴ Tûr, 52/47. Bazı müfessirlere göre bundan maksat kabir azabıdır. Bazılarına göre ise kabir azabı dahil kıyamet gününden önce başa gelebilecek her türlü azaptır. Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, C. 27, ss. 36-37.

⁷⁸⁵ İbrâhim, 14/27; Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr*, C. 3, s. 122.

⁷⁸⁶ Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, C. 4, s. 2070.

⁷⁸⁷ Bakara, 2/154; Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl*, C. 1, s. 114.

⁷⁸⁸ İbn Mâce, “Tahâret”, 26; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, C. 2, 389; Buhârî, “Cenâiz”, 33; Müslim, “Cenâiz”, 9; Tirmizî, “Kıyâmet”, 26; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, C. 4, 287-288, 295-296; Nesefî, *Bahru'l-Kelâm*, s. 195.

⁷⁸⁹ Fâtır, 35/22; Ehl-i hadîs âlimlerine göre kabir hayatını niteleme mümkün değildir. Bazıları kabir hayatının sadece bedenle, bazıları da sadece ruhla yaşanacağını belirtmiştir. İbn Kayyim el-Cevziyye, *er-Rûh*, ss. 279-290.

⁷⁹⁰ Bedir savaşından sonra Hz. Peygamber öldürülen müşriklerin başlarına giderek “Ey filanca, Rabbimin bana vaat ettiğinin hak olduğunu gördün mü?” diye seslenmiştir. Bunu gören sahâbe şaşkınlıklarını

Kelâm âlimleri ve İslâm ümmeti arasındaki genel kanaate göre, kabirde ruhun bedene mâhiyetini bilmediğimiz bir şekilde geri döneceği, sorgulama, azap ve nimetin ruh beden bütünlüğü içerisinde gerçekleşeceği yönündedir.⁷⁹¹ İslâm'da kıyametin kopacağına, âhiret gününe ve ahirette meydana gelecek şeylere iman etmek gerektiği gibi ruhun çıkışından kıyamete kadar sürecek olan berzah âlemine ve kabir hayatına da öyle inanmak gerekmektedir.⁷⁹²

E. SÛR

Sûr, âhiretle ilgili haberlere dayanan, insan aklının kapasitesinin üzerinde olan gayb âlemineait mâhiyetini bilinmeyen varlıklardandır. Geleneksel İslâmî inançta Kur'ân ve hâdislerde sûr üflenince “ses çıkaran boynuz, ses çıkarmak ve seslenmek” anlamında olup “kıyamet koştuktan sonra insanların yeniden dirilip mahşer alanında toplanmaları için İsrâfil tarafından üflenecek olan alet” anlamında kullanılmaktadır.⁷⁹³

Sûr, dünya hayatının bitişi ve yeniden dirilişin anonsudur.⁷⁹⁴ Bazı dilciler sûrun “suret” anlamına geldiğini söylemişlerdir. Buna göre anlam şu şekilde verilmektedir: “Sûretlere (ölülerin bedenlerine) ruhları üfleneceği o gün hükümlerlik Allah'ındır.”⁷⁹⁵

Kur'ân'da sûr kelimesi üfleme anlamında on ayette geçtiği görülmektedir. İki üfleliğin aralarının ne kadar süreceği merak edilmiş, Ebû Hüreyre kırk zaman olduğunu ancak bu zamandan kastın gün, ay ve yıl şeklinde olup olmadığını kendisinin de bilemediğini söylemiştir.⁷⁹⁶ Genel kanaat kırk yıl olduğu şeklindedir.⁷⁹⁷

gizleyememiş. “Ey Allah'ın Rasûlü, ölmüş gitmiş olanlara mı sesleniyorsun?” demeleri üzerine Hz. Peygamber “Allah'a yemin olsun ki onlar şu an sözlerimi sizden daha işitmektedirler. Ancak cevap veremezler.” demiştir. Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, C. 26, s.18; İbn Atıyye, *el-Muharreru'l-Vecîz*, C. 4, s. 436.

⁷⁹¹ Karadaş, *İslâm Düşüncesinde Âhiret*, s. 89.

⁷⁹² Mustafa Zihni, *Savabü'l-Kelâm fî Akâidi'l-İslâm*, İstanbul: 1327, s. 244.

⁷⁹³ Râğîb el-İsfahânî, “syh” md., *el-Müfredât*; İbn Manzûr, “nfh” md., *Lisânu'l-Arab*. “Sura üflenildiğinde o gün hükümlerlik onundur.” Bk. En'âm, 6/73; Kehf, 18/99; Tâhâ, 20/102; “Sura üfürülmüştür. Kabirlerinden diriltilip, Rablerine doğru süzülüp giderler.” Bk. Yâsîn, 36/51; Tirmizî “Kıyamet”, 8.

⁷⁹⁴ Karadaş, *İslâm'ın İnanç Yapısı*, s.124.

⁷⁹⁵ İbn Manzûr, “nfh” md., *Lisânu'l-Arab*. Fahrüddîn er-Râzî'ye göre sûrun suret anlamında olduğu fikri tutarsızdır. Ona göre nefh-i ruhtan maksat ruhların cesetlere iâdesi olsa idi, Yüce Allah bunu doğrudan kendine nispet ederdi. Nitekim Hz. Âdem'e nefh edilen ruhu yüce Allah kendisine nispet etmiştir. Nitekim Kur'ân'da geçen sûret kelimesinin çoğulu da sûr değil “suver” olarak gelmektedir. Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, C. 13, s. 33; Hicr, 15/29; Mü'min, 40/64; et-Teğâbün, 64/3.

⁷⁹⁶ Buhârî, “Tefsîr”, 3; Müslîm, “Fiten”, 28.

Sûrun ne olduğu, ona üfleminin ne anlama geleceği hususunda âlimler farklı görüşler ortaya koymuşlardır. Âlimlerin büyük bir çoğunluğunun sûru gerçek anlamıyla ele aldıkları gözükmektedir. Sûr “boynuz şeklinde üflenince sarsıcı ve güçlü bir ses çıkaran bir borazan şeklinde anlaşılmıştır. İlâhi mesaja rağmen Peygamberlerin ikazlarını hafife alanlara ve alay eden inatçı münkirleri hizaya getiren o yüzleşme günü İsrâfil’e verilen emir üzere ilk sûra üflenildiğinde korkunç ve dehşet verici bir ses çıkacaktır.⁷⁹⁸ Çeşitli hadislerde buna benzer sûrun, borazan veya boynuz olduğuna dair rivayetler vardır. Ebû Hüreyre’den gelen rivayete göre sûr, yer ve gök arası kadar büyük bir şeydir.⁷⁹⁹ Bazılarına göre sûr, içinde ruhları barındıran ve ruhlar adedince deliği olan, nurdan veya beyaz inciden yapılan bir boynuzdur.⁸⁰⁰ Sûrun dünyadaki borulara benzetilmesinden ziyade üzerinde durulan gerçek husus, sûra üflenildiğinde kıyametin artık kopmuş olduğu gerçeğidir.

Sûra kaç defa üflenileceği ile ilgili İmâm Mâtürîdî Yâsîn süresinde geçen “... Onları aniden yakalayacak korkunç bir sesi bekliyorlardı.” ayetini delil göstererek bunun tek bir defa olacağını savunmuştur.⁸⁰¹ Bazı âlimler ise ayette geçen sûra (İsrâfil tarafından) üflenilecek ilk üfleyişte bütün canlılar ölecek, ikinci üfleyişte ise bütün canlılar yeniden dirileceklerdir.⁸⁰² İlk üfleyişte kıyamet kopacak, ikinci üfleyişte ise diriliş gerçekleştirilecektir. Bu ikisi arasında geçen zamanın ne kadar olacağı hususunda ise net bir bilgi yoktur.⁸⁰³ Elmalî’ya göre, ayette geçen tek üfürme ile birkaç üfürme arasında fark yoktur. Çünkü kıyametin kopması Yüce Allah katında “ol” emri kadar kısa bir sürede olacağı için çok üfürmede aslında tek üfürme gibidir.⁸⁰⁴ Ebû Hüreyre’ye dayandırılan bir hâdise göre sura üç defa üflenilecektir. İbn Hazm’a dayandırılan rivayete göre ise dört defa üflenilecektir. Sûra yapılacak bu dördüncü üfleyişle ilgili

⁷⁹⁷ Kurtubî, *et-Tezkîre fîl Ahvâli'l-Mevtâ ve Umûri'l-Ahire*, nşr. Ebû Süfyan Mahmûd b. Mansûr, Medine: 1417/1997, C. 1, s. 287.

⁷⁹⁸ Taberî, *Câmi 'u'l-Beyân*, C. 23, ss. 13-14.

⁷⁹⁹ Kurtubî, *el-Câmiu'l-Ahkâm*, C. 16, s. 216.

⁸⁰⁰ Gazzâlî, *el-İhyâ*, Kahire: 1332, C. 4, s. 636; Kurtubî, *el-Câmiu'l-Ahkâm*, C. 16, s. 217.

⁸⁰¹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, C. 3, s. 578.

⁸⁰² Zümer, 39/68; Neml, 27/ 87; Hâkka, 69/13. Kur'ân'da Nâziât süresinin altıncı ve yedinci ayetinde geçen “racife” kelimesi ile birinci üfleyiş, “radife” kelimesi ile de ikinci üfleyiş kastedildiği aktarılır. Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr*, C. 5, ss. 432-433.

⁸⁰³ Yâsîn, 36/51; Zümer, 39/68. Süleyman Toprak, *Âhirete İman*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2015, ss. 45-46.

⁸⁰⁴ Elmalî, *Hak Dini Kur'ân Dili*, C. 7, s. 5316.

herhangi bir delil bulunmamaktadır.⁸⁰⁵ Genel kanaate göre sūra üfleyecek olan melek büyük meleklerden biri olan İsrâfîl'dir. Ancak bu iş için iki meleğin daha hazır bulunacağı da rivayet edilmiştir.⁸⁰⁶

Kıyametin kopuşu ile beraber sūra üflenildiğinde nelerin öleceği tartışılmıştır. Mu'tezile'ye göre ilk üfürülüştü beraber yer gök, ruh, cennet ve cehennem yok olacaktır. Daha sonra bunlar kıyamet günü yeniden yaratılacaklardır. Ehl-i sünnet'e göre cennet ve cehennem sonsuzluk yurdu oldukları için bunların yok olmaması gerekmektedir. Kıyametin kopuşu ile ilgili olarak Kur'ân'da geçen "Allah'ın diledikleri dışında hepsi düşecek/ölecektir." ayetinde istisna edilenlerin Allah'ın arşını taşıyan sekiz melek, cennet ve cehennem bekçileri, İsrâfîl, Cebrâil, Mikâil ve Azrail gibi meleklerle, şehitler ve peygamberlerin olacağıdır.⁸⁰⁷ Neseî, Ehl-i sünnet'e göre arş, kürsî, levh, kalem, içindekilerle beraber cennet, cehennem ve ruhların yok olmayacağını söylemiştir.⁸⁰⁸

Ku'rân'ın on ayetinde sura ilk üfleyle kıyametin kopacağı, ikinci üfleyle ise yeniden dirilmenin yaşanacağı anlaşılmaktadır. Sûr te'vilden kaçınanlara göre naslarda nasıl rivayet edilmişse o şekilde inanılması gereken hususlardandır. Kıyametin sahnelerini ve objelerini anlatan bu teşbihler ve kavramlar gayb âlemine ait varlıklara ait olup, nassa dayanan bilgilerdir. Bu naslardaki kıyamete ait anlatım biçimi Allah'ın vaadinin ve peygamberlerin bildirmiş oldukları şeylerin gerçek olduğunun canlı bir anlatım biçimi ve tasviri olarak görülmektedir. Böylelikle öldükten sonra ortaya çıkacak olan bir kıyamet âlemi soyut bir iman esası üzerinde bırakılmayıp herkesin duygu dünyasına hitap edecek akıl ölçüsünde anlatılmaktadır. Burada önemli olan hâdisenin oluş şekline ziyade elde edilmesi istenilen amaç ve varılmak istenen hedeftir. Bununla beraber Kur'ân naslarında bildirilen gayb âlemi ile ilgili kıyamet haberlerinde akıl ve mantıkla çelişecek bir durum söz konusu değildir. Aksine insanın his ve gönül dünyası âhirete imanın insana kazandıracığı hedefleri doğrulamaktadır. İmâm Mâtürîdî'nin de dediği gibi gaybî konularda sübütü kesin olan ayetler hususunda nasların zâhirî manalarını kabul etmenin yanında şekil ve mâhiyetlerini belirlemekle

⁸⁰⁵ Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, C. 19, s. 31.

⁸⁰⁶ İbn Mâce, "Zühd", 33. Bazı rivayetlerde bu iki meleğin Cebrâil ve Mikâil olacağı belirtilir. Bk. Ebû Dâvûd "Hurûf", 1.

⁸⁰⁷ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, C. 3, s. 578; Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, C. 23, s. 28.

⁸⁰⁸ Neseî, *Bahrü'l-Kelâm*, s. 219.

vakit geçirmemek, ayetlerin vermek istediği mesajları alıp bir an evvel yerine getirmek en uygun olan davranış olacaktır.⁸⁰⁹

F. ARASÂT

Cenâb-ı Allâh'ın, âhiret hayatını başlatmak üzere mahlûkatı yeniden canlandırmasına “ba’s” denilmiştir.⁸¹⁰ Kıyamet koştuktan sonra diriltilecek olan insanların arasât meydanında sorgulanacakları haber verilmiştir.⁸¹¹ Mahşer ve mevkîf anlamında kullanılan arasât kelimesi kıyamete ait bir varlık olarak Kur’ân’da geçmemektedir. Arasât “üzerinde ev bina benzeri yapı bulunmayan boş arazi anlamında arsa” kelimesinin çoğulu olarak kullanılmıştır. Arasât, “arasâtü’l-kıyâme, arasât-i mahşer ve yevm-i arasât” şekillerinde hem yer ve hem de toplanma zamanı anlamında da kullanılmıştır.⁸¹² Mahşerde bütün yaratılmışlar bir araya getirilecektir.⁸¹³ Arasât hadislerde toplanma zamanı sorgu amacıyla yerine sevk edilen yer anlamında kullanıldığı görülmektedir.⁸¹⁴

İnsanlar mahşerde annelerinden doğan çocuklar gibi çıplak, yalın ayak olarak dirileceklerdir.⁸¹⁵ Bu dünyada Allah’ın apacık ayetlerine karşı kör olanları Allah mahşerde kör olarak diriltecektir.⁸¹⁶ O gün bazı yüzler aydınlık ve parlak iken bazı yüzlerde kapkara kesilecektir.⁸¹⁷ Allah inanmayanları şeytanlarla beraber mahşerde diz üstü çökmüş bir vaziyette hazır bulundurulacaktır.⁸¹⁸ Mahşerde zalimlerin dünyada iken dayandıkları göç, yardım aldıkları akrabaları, Allahla aralarında şefaathane olacağına inandıkları putları orada kendilerine bir fayda sağlamayacaktır. Allah orada

⁸⁰⁹ Adil Bebek, “Sur”, *DİA*, C. 37, s. 534; Toprak, *Âhirete İman*, s. 46.

⁸¹⁰ Bekir Topaloğlu-İlyas Çelebi, a.g.e., s. 39.

⁸¹¹ Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu’l-Usûli’l-l-Hamse*, s. 425.

⁸¹² Yusuf Şevki Yavuz, “Arasât” *DİA*, C. 3, s. 335.

⁸¹³ Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, C. 16, s. 350.

⁸¹⁴ Buhârî, “Megâzi”, 8.

⁸¹⁵ Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, C. 13, s. 28; Müslîm, “Kitabü’l-Cennet”, 56-58.

⁸¹⁶ Bilmen, *Kur’ânı Kerim’in Türkçe Meâli Âlisi ve Tefsiri*, C. 4, s. 2117; Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, C. 8, s. 363.

⁸¹⁷ İmrân, 3/106; Renklerde kastedilen renklerin kendisi değildir. Beyazdan maksat müminlerin ulaşacakları nimetlerden dolayı duydukları sevinç, siyahtan maksat inkârcıların uğramış oldukları gazaptır. Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, C. 12, s. 138.

⁸¹⁸ Meryem, 19/68. Bu ayette şeytandan maksat inkârcı önderlerdir. İnkârcılar Allah’ın huzurunda korkudan diz çöküp ayağa kalkamayacaklardır. Şevkânî, *Fethu’l-Kadir*, C. 3, s. 386.

inanmayanları yüz üstü süründürecektir.⁸¹⁹ Mahşerde insanların yeniden dirilmesi ilk yaratılış kadar ve hatta daha kolay olacaktır.⁸²⁰

Yeniden dirilip, arasâta sevk edilecek insanların ruh-beden bütünlüğünün durumu tartışılmıştır. Bazı filozofların tabiat kanunları çerçevesinde değerlendirdiği yeniden dirilişle ilgili olarak çürümüş bedenini baki âlemde yeniden meydana gelmesine imkân vermeyip dirilişin sadece ruhlardan üzerinden olacağı fikri kelâmcılar tarafından eleştirilmiştir. Gazzâlî bu fikirde olanların Kur'ân ve hadisten uzaklaştıklarını söylemiştir.⁸²¹ İnsan ruh ve bedeni ile bir bütündür. Ölen bir insanın bu dünyada sahip olduğu kimlik öbür dünyada beden olmadan sadece ruh üzerinden gerçekleşirse insan bir nevi eksik kalır. Bu nedenle insanın bedeniyle birlikte dirilmesi onun mâhiyetiyle ilgili bir husus olarak değerlendirildiğinden bedenli bir şekilde dirilmesi makûl karşılanmıştır.⁸²² Allah'ın yaratacağı yeni bir âlemde bedenli bir var oluş imkânsız görülmeyle, sırf ruhî varoluştan hikmete daha uygun görülmüştür.⁸²³

I. A'RÂF

A'râf, kıyametle ilgili naslarda haber verilen gaybî varlıklardandır. “Kale burcu, dağ, horozun ibiği, atın yelesi veya tepenin en yüksek kısmı” manasında olan “u-r-f (عرف)” kelimesinin çoğulu olan “a'râf”, Kur'ân'da “ashâbü'l-a'râf (اصحاب الاعراف)” şeklinde geçmektedir.⁸²⁴

A'râf, “cennet ile cehennemi birbirinden ayıran surun yüksek kısmı, sırat üzerinde yüksek yer veya cennet ile cehennem arasında yer alan mevki” demektir. A'râf iyi ve kötü amelleri eşit olan müminlerin, bir müddet bekledikten sonra Allah'ın lütfü ile

⁸¹⁹ Onları dünyada iken ayakları üstünde yürüten Allah mahşerde de yüzüstü yürütecektir. Buharî, “Rikâk”, 45; Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, C. 10, s. 250.

⁸²⁰ Mâtürîdî, inkârcılar haşrı imkânsız gördüklerinden Yüce Allah onlara karşı eşyaların yoktanvaredilişini ifade eden ve tekvîn sıfatını çağrıştıran “ol (كن فيكون)” emri ile cevap vermiştir. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, C. 9, s. 68; C. 17, s. 162; C. 14, s. 124; Yâsîn, 36/82. Arapçada “ol(كن)” demekten daha kolay bir ifade yoktur. Taberi, *Câmiu'l-Beyân an Te'vili Ayi'l-Kur'ân*, C. 13, s. 32.

⁸²¹ Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, s. 425.

⁸²² İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlmî Kelâm*, s. 196; Karadaş, *İslâm Düşüncesinde Âhiret*, s. 122.

⁸²³ Mehmet Aydın, *Din Felsefesi*, İzmir: 2001, s. 263.

⁸²⁴ A'râf, 7/46, 48; İbn Manzûr, “arf” md., *Lisânu'l-Arab*.

cennete girmek için bekleyecekleri yer anlamında kullanılmıştır.⁸²⁵ Bazı âlimlere göre a'râf müminlerle kâfirleri ayırt edecek meleklerin buldukları yerin ismidir. Bazı âlimlere göre ise cennet ile cehennem ehlini birbirinden ayıracak ve haklarında şehâdette bulunacak peygamber, şehit ve âlimler gibi yüksek şahsiyetlerin buldukları yerdir.⁸²⁶ Kur'ân'da a'râfta yaşayacak insanların oraya gitmeden önce cennetlikleri selâmlayacağı, gözleri chennem ehline çevrilince "Bu zâlimler zümresiyle beraber bulunmaktan Allah'a sığındıkları" bildirilmektedir.⁸²⁷

Cennet ya da cehenneme girecek bir durumu olmayan fetret ehl-i insanların veya müşriklerin buluğa ermeyen çocukları ile mecnûn insanların da burada olacakları söylenilmiştir.⁸²⁸ Mü'tezileden Ebû Ali el-Cübbâi (ö. 303/916) ve Kadı Abdülcebâr, Fahrettin er-Râzî'ye göre, a'râf ehlinin sevap ehlinde daha düşük derecede olanlar olduğunu, "cennet yaptıklarınıza karşı size miras verilmiştir" ayetine dayanarak kabul etmemişlerdir. Onlara göre a'râf ehli sevapça daha aşağıda olanlar değil, sevap ehlinin daha yüksek mekânlarda oturanlarıdır. Bu onların cennet ve cehennem ehlinde ayrıldıklarına delâlet etmektedir.⁸²⁹ Zemahşerî'ye göre a'raftakiler, cennet ile cehennem arasında hapsolünmüş amelleri kusurlu olan mü'minlerdir.⁸³⁰

Tercih edilen görüşe göre a'râfta kalacak olanlar günahları ve sevapları eşit olan müminlerdir. Burada bekletildiklerinden sonra haklarından karar verilince cennete gideceklerdir.⁸³¹

A. MÎZAN

Dünyada hak ve adaletin sembolize edildiği terazi, ayetlerde kıyamette gerçekleşecek olan ilâhî adaletin bir ifade şekli olarak anlatılmaktadır. "Ölçü, terazi ve tartı" anlamına gelen mîzan, "mahşerde herkesin amellerini tartmağa yarayacak bir alet" demektir.

⁸²⁵ Fîrûzâbâdî, "arf" md., *Kâmûsu'l-Muhît*.

⁸²⁶ İbn Manzûr, "arf" md., *Lisânu'l-Arab*; Rağîb el-İsfahânî, "arf" md., *el-Müfredât*; Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, C. 14, s. 86.

⁸²⁷ A'râf, 7/46,47. Hayrettin Karaman vd., *Kur'ân Yolu*, C. 2, s. 531.

⁸²⁸ Subhi Sâlih, *Ölümden Sonra Diriliş*, çev. Şerafettin Gölcük, İstanbul: 1981, s. 72.

⁸²⁹ A'râf, 7/43; Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, C. 14, ss. 84-89.

⁸³⁰ Zemahşerî, *el-Keşşaf*, C. 2, s. 446.

⁸³¹ Elmalılı, *Hak Dini Kur'ân Dili*, C. 3, s. 2167.

Kur'ân'da kıyamet gününde herkes toplandıktan sonra, Allah'ın adalet terazileri kuracağını ve böyle bir günde hiç kimseye zerre kadar haksızlık edilemeyeceği bildirilmektedir.⁸³² Tartılarında iyilikleri hafif gelenlerin cehenneme, ağır gelenlerin ise cennete gidecekleri ifade edilmiştir.⁸³³

Mu'tezile âlimleri amellerin kemiyeti değil keyfiyetlerinin önemli olduğunu söylemişlerdir. Onlara göre sevap ve günahların fiziksel bir ağırlıklarından bahsedilemeyeceği için teraziye gerçek, teraziye konulacak amelleri araz olduğundan te'vil yoluna gitmişlerdir. Onlara göre amellerin tartılması imkânsızdır.⁸³⁴

Ehl-i hadîs âlimlerinden bazıları teraziye tamamen maddî ve somut olarak kabul etmişlerdir. Ehl-i sünnet âlimlerine göre ise bu terazi dünyadaki terazilere benzemeyen bir terazidir. Akıl bunun mâhiyetini anlamaktan acizdir. Aklî yönden iyilik ve kötülük sahibi olan insanların eşit olarak değerlendirilemeyeceği, bunların bir adalet terazisine tabi tutulması gerektiği belirtilmiştir.⁸³⁵ Mâtürîdî'ye göre mizandan kasıt, sınırlar ve ölçülerdir.⁸³⁶

Kelâm âlimlerine göre mahşerde delilere ve çocuklara sorgu yapılmayacak, kâfir çocukları da cennette oradakilerin hizmetinde bulunacaklardır. Onların a'râf'ta olacağını savunular da vardır. Bununla beraber şehitler gibi hesaba çekilmeyecek olan insanlarda olacaktır.⁸³⁷

Kur'ân'da gayb âleminin bir varlığı olan mîzandan haber verilmekle, öldükten sonra dirilmenin dirilip hesap vermenin bir korku motifi olmaması için insanların fitratlarında yer alan adalet duygusuna hitap edilmektedir. Haşir gününde herkesin yüce Allah'ın şaşmaz terazisi ve adaletinin güvencesinde olduğu, hiç kimseye zerre kadar adaletsizlik yapılmayacağı haber verilmektedir. Yüce Allah'ın âdil-i mutlak olduğu haber verilmekle kalınmamış, kıyamette kurulacak terazi figürü ile bu ilâhî adalet adeta

⁸³² Enbiyâ, 21/47; A'râf, 7/8, 9; Kâria, 101/6-9.

⁸³³ Kâria, 101/6-9; Mü'minûn, 23/102,103.

⁸³⁴ Fadl b. Hasen el-Tabersî, *Mecma'u'l-Beyân fi Tefsiri'l-Kur'ân*, Beyrut: Dâru Mektebeti'l-hayat, t.y., C. 8, s. 16; Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûlü'l-Hamse*, ss. 496-499.

⁸³⁵ Ahmet Saim Kılavuz, "Mizan", *İslâm'da İnanç, İbadet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi*, İstanbul: 2006, C. 3, ss.1321-1322.

⁸³⁶ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, C. 5, s. 294.

⁸³⁷ Toprak, Gölcük, *Kelâm Tarih Ekoller Proplemler*, ss. 244, 477.

somutlaştırılmıştır. Böylelikle muhataplar Allah'ın adaleti hususunda gözleri, kalpleri ve akılları ile ikna olunacakları bir anlatıma muhatap kılınmışlardır.⁸³⁸

İ. AMELLERİN TARTILMASI

Kur'anda insanların amellerinin kaydedildiği, sahibi hakkında şahitlik edeceği, insanları amellerine karşı duyarlı hale getiren amel defterlerinden bahsedilmektedir. İnsanların dünyada yaptıklarının melekler tarafından kayda geçirilip, âhirette kendilerine verilip, okumalarının istenmesi kavramsal olarak amel defteri olarak nitelenmiştir.⁸³⁹

Kur'ân'da kitap ve suhuf adıyla geçen amel defterine “kitâbü'l-a'mâl ve sahîfetü'l-a'mâl” denilmiştir. Kur'ân'da amel defterinin kirâmen kâtibîn, hafaza, rusül, rakîb ve atîd adı verilen melekler aracılığı ile yazılıp kayıt altına alındığı bildirilmektedir.⁸⁴⁰ Kur'ân'a göre kıyamette kitap fertlere verildiği gibi millet ve topluluklara da verileceği bildirilmektedir.⁸⁴¹

Kur'an, amel defterinin varlığından bahsederken, bu defterin keyfiyeti ile ilgili net bir ifade bulunmamaktadır. Amel defterinin mâhiyeti ile ilgili olarak Ehl-i sünnet âlimleri bu defterin dünyadaki defterlere benzetilemeyeceğini ifade etmişlerdir. Âhirette hesabın görülmesinden sonra, insana verilecek olan bu defter daha çok bir belge olarak gözükmektedir. İnsanların dünyada yaptıkları hayır şer, iyilik ve kötülük, hak ve bâtıl adına işledikleri bütün davranışları hiçbir şey eksik kalmaksızın bu defterde yer aldığı bildirilmektedir.⁸⁴² İnsanın yaptıkları fiil ve davranışların hesap anında kişiye gösterileceği ve bunların karşılığını görme noktasında kesinlik bulunurken, bu amellerin kaydedilme yerleri ve arz edilme şekillerinde farklılık bulunmaktadır. Kur'an'ın değişik ayetlerinde insanların yaptıkları ile ilgili “yerin”⁸⁴³, “insan azalarının”⁸⁴⁴, “amellerin

⁸³⁸ A'râf, 7/8-9; Enbiyâ, 21/47; İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, C. 8, ss. 2, 30.

⁸³⁹ İsrâ, 17/13, 14; İnşikâk, 84/7-8.

⁸⁴⁰ Enbiyâ, 21/94; Kâf, 50/18; Zuhruf, 43/80.

⁸⁴¹ Câsiye, 45/28, 29.

⁸⁴² Kehf, 18/49; İnsanın başıboş bırakılmadığı ifade edilmektedir. Hayrettin Karaman vd., *Kur'ân Yolu*, C. 3, s. 558.

⁸⁴³ Zilzâl, 99/4-5. Yerin Konuşması üç şekilde yorumlanılmıştır. 1. Hadiste rivayet edildiği üzere Allah yere bir şekilde konuşma yeteneğini verir. Yer üzerinde olup biteni haber verir. 2. Buradaki konuşma

yazılı olduğu kitabın”⁸⁴⁵, “meleklerin”⁸⁴⁶, insanlara yaptıklarını haber vereceği bildirilmiştir. Kısaca insanın üzerinde yaşadığı yer, sahip olduğu azaları kötülük yapanların aleyhine şahitlik yaparlarken, diğer taraftan da Allah, o kişilerin fiilleri işlerken yanlarında hazır bulunan hafaza (Kiramen Katibîn) meleklerinin şahadetlerine başvurarak o kimseleri dört bir taraftan kayıt altına alarak sorgulayacaktır. Konu hakkında yapılan rivayetleri bir bütün olarak değerlendirdiğimizde, insanın gizli açık işlemiş olduğu her türlü fiil ve davranışlar hakkında, el, ayak, deri ve diğer azalarının şahadette bulunması, Kur’an’da haber verilen amel defterini bize çağırıştırılmaktadır. Hadislerde ise bunların yanında ayrıca verilen ellerde sağa sola uçacak olan sayfalardan haber verilmektedir.⁸⁴⁷ Kişinin amel defterinin âhirette arkadan ve soldan verilmesi bir azap alâmeti, sağdan verilmesi ise bir müjde olacağı bildirilmektedir.⁸⁴⁸ İnsanların iyilik ve kötülüklerinden haber verecek olanlardan yerin haber vermesi, azaların şahitlik yapması ve kitabın konuşması gibi ifadeler hakiki manada olabileceği gibi mecâzî anlamda da değerlendirmek mümkündür.⁸⁴⁹

Ahirette kötü amellerini inkâra kalkışan insan için atfedilen amel defterleri onun için hiçbir çıkış yolu kalmayacağını ve onun dört bir taraftan kuşatılacağını haber vermektedir. Amel defterinin varlığı insanı başıboş bir varlık olmaktan kurtarıp, sorumlu hesap verebilen bir varlık haline getirmektedir.

J. SIRAT

Sırat köprüsü, kıyametle ilgili en çok merak edilen gaybî varlıklardandır. “Yol” anlamına gelen sırat, dini literatürde “cehennem üzerinde kurulacak yol veya köprü” anlamındadır.⁸⁵⁰ Kıyamette müminlerin bu yoldan giderek cennete ulaşacaklarına;

mecâzî olup, yer o gün her şeyi açığa çıkarır. 3. Yer sarsıntı ile kıyametin geleceğini artık haber verir. İbn Mâce, “Zühd”, 31; Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, C. 32, s. 59; Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, C. 16, s. 376.

⁸⁴⁴ Kıyamet, 75/12-15; Nûr, 24/24; İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, C. 13, ss. 50-51.

⁸⁴⁵ İsrâ, 17/13-14; Kehf, 18/49; Nebe, 78/29; Mutaffifîn, 83/18-20; Mü'minûn, 23/62. Ayetteki kitap genellikle mahiyetini bilmediğimiz, amel defteri bir tür belge olarak açıklanılmıştır. Hayrettin Karaman vd., *Kur'an Yolu*, C. 4, ss. 30-31.

⁸⁴⁶ İnfîtâr, 82/10-12.

⁸⁴⁷ Tirmizî, “Kıyâmet”, 4; İbn Mâce, “Zühd”, 33.

⁸⁴⁸ Hâkka, 69/19 5; İnşikâk, 84/6, 10, 13.

⁸⁴⁹ Mü'minûn, 23/62; Razî, *Mefâtihu'l-Gayb*, C. 32, s. 56; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C. 4, s. 285.

⁸⁵⁰ İbn Manzûr, “srt”, *Lisânu'l-Arab*.

kâfirlerin, münâfikların ve günahkârların ise geçemeyeceklerine inanılmaktadır. Bu yolun veya köprünün gerçek keyfiyetini ancak Allah bilmektedir.⁸⁵¹

Kur'ân'da ister mümin olsun ister kâfir herkesin cehenneme uğrayacağı bildirilmektedir. İyi amel sahiplerinin ancak Allah'ın lütfü ile oradan çıkarılacakları belirtilmiştir. Bu ayetlerin şu şekilde yorumlandığı görülmektedir. Bundan maksat ister kâfir olsun isterse mümin, bunlar sıratın üstünde geçmek zorunda kalan insanlardır. Ancak müminler cehennemden sakındırılırlarken, zâlimler diz üstü çöktürüleceklerdir.⁸⁵²

Sırat Kur'ân'da ve hadislerde bildirildiği gibi şeklini ve mâhiyetini yalnızca Allah'ın bildirdiği bir şekilde mutlaka kıyamette olacaktır. Hadis rivayetlerine göre cehennem üzerinde kurulacak olan bu köprü üzerinden müminler şimşek, rüzgâr veya cins atların hızından geçeceklerdir. Müminlerin günahkâr olanları, kâfirler ve münafıklar köprüyü geçemeyip ateşe düşeceklerdir.⁸⁵³

İslâm âlimleri, sıratın varlığı hususunda çoğunluğa yakın bir şekilde ittifak etmişlerdir. Mu'tezile âlimi Abbâd b. Süleyman'ın (ö. 250/864) sıratı, isyanı ve itaatı temsil eden kötülükler olarak yorumlamış ancak Kâdî Abdülcebbar onun bu yorumunu isabetli bulmamıştır.⁸⁵⁴ Mu'tezile kelâmcılarının sıratın varlığına inandıklarını ancak onun "kıldan ince, kılıçtan keskin olduğu" biçimindeki tasvirinin böyle bir yolu ve köprüyü imkânsız kıldığını sıratın sözlük anlamında olduğu gibi cennetin veya cehennemin yolu olacağını söyledikleri görülmektedir. Bu yol mümine genişleyen kâfire ise daralan bir yoldur.⁸⁵⁵ Şîî kelâmcılarında Mu'tezile kelâmcıları gibi düşündükleri görülmektedir. Sırat Allah'ın hüccetidir. Allah Şîî imamlarına itaat edenleri âhirette doğru yolu bahşedecektir.⁸⁵⁶

İmâm Mâtürîdî'ye göre Meryem sûresindeki ayette geçen "vürûd" kelimesi cehenneme girme değil, cehennemin yakınına gidip onu görmek anlamına gelmektedir.⁸⁵⁷ Bazı âlimler ise vürûd için "cehennemin üzerinden bir köprü ile

⁸⁵¹ Sâbûnî, *el-Bidâye*, s. 92; Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, C. 9, s. 157.

⁸⁵² Meryem, 19/71; Hayrettin Karaman vd., *Kur'ân Yolu*, C. 3, s. 613.

⁸⁵³ Müslîm, "İmân", 329; Buhârî, "Rikâk", 52; İbn Mâce, "Zühd", 33.

⁸⁵⁴ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-l Hamse*, s. 738.

⁸⁵⁵ İcî, *Mevâkıf*, s. 384; Kâdî, *Muhtasar*, s. 249.

⁸⁵⁶ Şeyh Müfid, *Tashîhü'l-İtikad*, Beyrut: t.y., s. 111; Kâdî Abdülcebbar, a.g.e, s. 499.

⁸⁵⁷ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, C. 4, ss. 156-157.

geçmektir.” demişlerdir. Bu geçiş müminler için kolay, kâfirler için ise imkânsız olacak ve kâfirler cehenneme düşeceklerdir. Nitekim hadis rivayetlerinde köprünün cehennem üzerinde kurulduğu, köprüden iman ve amellere göre şimşek, rüzgâr, kuş veya at hızında geçileceği; inanmayanların ise köprünün kancalarına takılıp düşecekleri haber verilmiştir.⁸⁵⁸ Köprünün kıldan ince kılıçtan keskin olacağı şeklindeki rivayet isnat açısından zayıf bulunmuştur. Böyle bir tasvirin inkârın korkunç akıbeti için bir temsil olabileceğini söylemek mümkündür.⁸⁵⁹

İmâm Mâtürîdî’ye göre Allah, kimseyi bu dünyada dini benimsemek veya inkâr etmek noktasında baskı altına almamıştır. Ancak âhirette dost ve düşmanların yolları “Bugün ayrılın ey mücrimler.” şeklinde bir emirle ayrılacaktır. İnsanların bir bölümü cehenneme girerken bir bölümü de cennete gireceklerdir. Öyle anlaşılıyor ki sırat bu ayırım noktasını teşkil etmektedir. Bu noktanın köprü veya Mu‘tezile’nin iddia ettikleri gibi yol olması mümkündür. Bunun olması ve bilinmesi netice de iman ve inkâr eyleminin en tabîî sonucu olacaktır.⁸⁶⁰

K. LİVÂÜ’L-HAMD

“Bayrak ve sancak” anlamına gelen “livâ” ile “övme” anlamına gelen hamd kelimelerinin birleşmesiyle meydana gelen “livâü’l-hamd”, kıyamette Hz. Peygamber’in ümmetinin altında toplanacağı bildirilen bayrak veya sancak demektir.⁸⁶¹

Livâü’l-hamd Kur’ân’da yer almamaktadır. İbn Mâce’nin es-Sünen’inde livâü’l-hamd tabirine yer verildiği görülmektedir. Hadislerde Hz. Peygamber, Âdem evlâtlarının en değerlisi yahut efendisi olduğunu, kıyamet koştuktan sonra kabrinden çıkacak ilk kişinin kendisi olacağını, bütün peygamberlerin elinde tuttuğu livâü’l-hamdin altında yer alacaklarını, kıyamet günü hesap öncesindeki uzun bekleyiş sıkıntısından insanların kurtulması için hiçbir peygamberin cesaret edemediği büyük

⁸⁵⁸ Buhârî, “Ezân”, 129; “Rikâk”, 51; Müslim, “İmân”, 302, 329; Hayrettin Karaman vd., *Kur’ân Yolu*, C. 3, s. 613.

⁸⁵⁹ Müslim, “İmân”, 302; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, C. 6, 110; Zeynüddîn Mer’î b. Yusuf el-Kermî; *Ekâvîlü’s-Sikât fî Te’vîli’l-Esmâ ve’s-Sıfât ve’l-Âyâtü’l-Muhkemât ve’l-Müteşâbihât*, nşr. Şuayb el-Arnâvût, Beyrut: 1406/1985, C. 11, ss. 302-304.

⁸⁶⁰ Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, C. 11, ss. 156-157.

⁸⁶¹ İbn Manzûr, “hmd” md., *Lisânu’l-Arab*.

şefaata için Hz. Peygamber'in Cenâb-ı Hakk'a niyaz edeceği böylece ilk şefaata eden kimse olacağı ifade etmiştir.⁸⁶²

Hadislerde ve diğer kaynaklarda livâü'l-hamdin özellikleri ile ilgili herhangi bir bilgiden bahsetmek mümkün görünmemektedir. Livâü'l-hamdin geçtiği hadislerde özellikle Hz. Peygamber'in şefaatine vurgu yapıldığı görülmektedir. Burada Hz. Peygamber'in bütün insanlara yönelik ve özellikle de kendi ümmeti için bir şefaata talebi ve himaye arzusu olarak anlaşılabilir.⁸⁶³

Bazı Şî kaynaklarında livâü'l-hamdin Hz. Ali'nin elinde olacağı belirtilmiştir. Ancak genel kanaata karşısında böyle bir rivayeti tutarlı görmek mümkün değildir.⁸⁶⁴

L. HAVZ-I KEVSER

Hz. Peygambere lütfedilen, cennet ırmaklarının ana kaynağı olan Havz-ı kevser gayb âlemine ait varlıklardan bir tanesidir. Havz "su kaynağı" demektir. Kevser ise çok hayır, makâm-ı mahmûd, müminlere tanınan kolaylıklar gibi anlamlara gelmektedir.⁸⁶⁵

Kur'ân'da havz kelimesi geçmemektedir. Kevser kelimesi Kur'ân'da bir yerde geçmektedir. Tefsirciler tarafından kevser kelimesi cennette Hz. Peygambere verilen nehrin yanı sıra Allah tarafından ona verilen nübüvvet, hikmet, tevhit, bilgi ve ümmet anlamında da yorumlanmıştır.⁸⁶⁶ Kevser, rivayetlerde suyu kardan saha soğuk, süttten daha beyaz, kokusu ise miskten daha hoş olan etrafı zebercedden, kubbeleri incilerle çevrili, bardakları gümüşten ve gökteki yıldızlardan daha çok olan bir yer olarak tasvir edilmektedir. Kevsere ilk ulaşan Hz. Peygamber olacak ve bu sudan bir defa içen bir daha susuzluk çekmeyecektir. Kevser Hz. Peygamberle buluşmanın bir simgesi olarak

⁸⁶² Buhârî, "Tevhîd", 129; Müslim "İmân", 322, 326-327. Bu rivayetlerde Hz. Peygamber'in faziletini ve üstünlüğünü çağrıştıran ifadeler görülmektedir. Hâlbuki başka hadislerde ise "Peygamberler arasında ayırım yapmayın." denilmektedir. Hz. Peygamber buna dikkatleri çekerek "Ben bunlarla övünmüyorum." buyurmuş, bunun bir övünme değil, ilâhî bir nimetin tezahuru olduğunu ifade etmiştir. Buhârî, "Enbiyâ", 35; Müslim, "Fezâil", 159.

⁸⁶³ Salih Sabri Yavuz, "Livâü'l-Hamd", *DİA*, C. 27, s. 200.

⁸⁶⁴ Fîrüzâbâdî, *Fezâ'ilü'l-Hamse mine's-Sihâhi'l-Sitte*, Beyrut: 1402/1982, C. 3, ss. 122-124.

⁸⁶⁵ Taberî, *Câmi 'u'l-Beyân*, C. 30, ss. 208-209; Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr*, C. 5, s. 593.

⁸⁶⁶ Kevser, 108/1; Bilmen, *Kur'ânı Kerim'in Türkçe Meâli Âlisi ve Tefsiri*, C. 8, ss. 4103-4104.

zikredilmekte dinde bidat uyduranların ve dinin aslından ayrılanların kevserin başından uzaklaştırılacakları bildirilmiştir.⁸⁶⁷

Kur'ân'da bir tek yerde geçen kevserin ve rivayetlerde yer alan Havz-ı kevser'in ne olduğundan ziyade vermiş olduğu mesaj çok önem arz etmektedir. Kur'ân'ın inzal olduğu dönemde Arap cahiliyesinde erkek çocukları olmayanlara Araplar soyu kesik gözü ile bakıyorlardı. Cahiliye Arapları güçsüzlükten kinaye Hz. Peygambere de "ebter" yani soyu kesik demişlerdir. Bununla O dönemde adeta "Gücü zayıf olanın davası da zayıf olur" gibi art bir niyet için "ebter" sözü ile Hz. Peygambere bir nevi manevi ve psikolojik baskı uygulamak istemişlerdir. Ku'rân'a göre asıl "ebter" soyu kesik olanlar kıyamete kadar lanete uğrayacak olanlardır. Asıl nimete kavuşacak olanlar ise kıyamette dâhil kendilerine Kevser, "her türlü bolca nimet" verilenlerdir. Peygamber ve onun yolunda gidenler, Kıyamette dahi kevser ve havz-ı kevser gibi birçok nimetlere kavuşacakken olanlara "ebter" diyenlerin ancak bu seçkin zümrenin dışında kalanlar olabileceği haber verilmiştir.⁸⁶⁸

Havâric ve Mu'tezile havz kur'ân'da geçmediği ve hakkında yapılan rivayetler ahad olduğu için havz-ı kevseri gerçek olarak kabul etmeyip mecâzî olarak değerlendirmişlerdir.⁸⁶⁹ Şîa, Hz. Peygambere ait havuzun varlığını kabul edip suyunun Hz. Ali tarafından tabilerine ve sevenlerine dağıtılacağını söylemişlerdir.⁸⁷⁰ Bazı âlimler havz-ı inkâr edenlerin küfre düşeceğini söylemişlerdir.⁸⁷¹

Râzî'ye göre kevser şayet cennette akan bir ırmak olsaydı, henüz o ırmak Hz. Peygamber'e verilmediği için âyetin ifadesine uymazdı. Bu nedenle kevseri Hz. Peygamber'e fiilen verilmiş olan başta peygamberlik nimeti gibi nimetler olarak değerlendirmek daha uygundur. Tabi ona âhirette verilecek olan âhret nimetlerini de kapsamı manaya daha uygun düşmektedir.⁸⁷² Ulemânın cumhuruna göre kevser, cennette bir ırmak ya da havuzdur. Bu anlamda Ömer Nasuhi Bilmen'in işaret ettiği gibi

⁸⁶⁷ Buhârî, "Rikâk", 53; Müslim, "Fedail", 9; Tirmizî, "Kıyâmet", 14,15; Ahmet Saim Kılavuz, "Havz", *İslâm'da İnanç, İbadet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi*, İstanbul: 2006, C. 2, ss. 723,724. Havz-ı Kevser ile ilgili yapılan rivayetler sıhhat açısından ciddi kuşkuyla karşılanılmıştır. Bk. Mustafa Ertürk, "Havz-ı Kevser", *DİA*, C. 16, ss. 546-549.

⁸⁶⁸ Taberî, *Câmi 'u'l-Beyân*, C. 30, s. 212.

⁸⁶⁹ Neseî, *Bahrü'l-Kelâm*, s. 239.

⁸⁷⁰ Şeyh Sadûk, Ebu Câfer Muhammed b. Ali İbn Bâbeveyh el-Kummî, *Risâletü'l-İ'tikadâtü'l-İmâmiyye*, (Şîa-İmâmiyye'nin İnanç Esasları), çev. Ethem Ruhi Fığlalı, Ankara: AÜİFY., 1978, s. 74.

⁸⁷¹ Bağdâdî, *Usûlü'd-Dîn*, ss. 245-246.

⁸⁷² Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, C. 32, ss. 119-128.

kevseri “Kur’ân, nübüvvet, şefaât makamı olan makâm-ı mahmûd, evlat, ümmet, etb’a, ashâb, ulemâ-ı ümmet, İslâm dininin diğer dinlere galip gelmesi ve ahirette verilecek olan ırmak veya havuz” şeklinde anlamak mümkündür.⁸⁷³

M. CENNET

Mukafât ve ni’met yurdu olan cennet Kelâm ilminde gayb âleminin en önemli unsurlarından bir tanesi olmuştur. İmân edenler için insanı bekleyen bir mekân olan cennetin hâlen mevcut olup olmadığı, ebedî olup olmayacağı, kimlerin oraya gireceği gibi hususlar tartışılan meselelerin başında yer almıştır.

Ağaçlarla örtülü yer, saklı bahçe anlamına gelen cennet, iman edip sâlih ameller işleyenler için ahirette vaat edilen nimet ve mükâfat yurdu için kullanılmaktadır. Kur’ân’da müfret tesniye ve cemi olarak geçen cennet için “adn,⁸⁷⁴ firdevs,⁸⁷⁵ naîm,⁸⁷⁶ dâru’l-huld,⁸⁷⁷ dâru’s-selâm,⁸⁷⁸ dâru’l-mukâme⁸⁷⁹ ve el-makâmu’l-emîn⁸⁸⁰” şeklinde ifadelerde kullanılmaktadır.⁸⁸¹

Kur’ân’da cennetle ilgili olarak içinde, süzme baldan ve zencefilli tatlı sudan ırmaklar,⁸⁸² içenleri sarhoş etmeyen fakat içenlere zevk veren bembeyaz ve sonu misk olan içecekler,⁸⁸³ nar, hurma ve çeşitli meyvelerle salkımlı muz ve sedir ağaçları,⁸⁸⁴ ince ve kalın ipekten elbiseler,⁸⁸⁵ altın takılarla güzel meskenler⁸⁸⁶ ve her türlü kuş eti⁸⁸⁷

⁸⁷³ Bilmen, *Kur’ân-ı Kerim’in Türkçe Meâli Âlisi ve Tefsiri*, C. 8, ss. 4103-4104.

⁸⁷⁴ Tevbe, 9/72. “Adn” ikame edilen yer demektir. Müminlerin Allah Teâlâ’yı görecekleri yer Adn’dır. Bk. Buhârî, “Tevhîd”, 22; Müslîm, “İmân”, 296.

⁸⁷⁵ Kehf, 18/107, 108. Firdevs cennetinin ortasını ve en üst kısmını teşkil eder. Oradan cennete dört tane nehir akmaktadır. Bk. Buhârî, “Tevhîd”, 22; Tirmizî, “Sıfâtü’l-cenne”, 4.

⁸⁷⁶ Vâkıa, 56/89. “Na’îm” insana mutluluk veren bütün maddî ve manevî güzellikler demektir. Bk. İbn Atıyye, *el-Muharreru’l-Vecîz*, C. 7, s. 254.

⁸⁷⁷ Furkân, 25/15. “Dâru’l-huld” cennet nimetlerinin ve mutluluğunun sonsuz oluşu, demektir. Bk. Taberî, *Câmi’u’l-Beyân*, C. 28, s. 118.

⁸⁷⁸ En’âm, 6/127; Yûnus, 10/25. “Dâru’s-selâm” esenlik yurdu demektir. M. F. Abdülbâkî, “selâm”, *Mu’cem*.

⁸⁷⁹ Fâtır, 35/35. “Dâru’l-mukâme” sonsuza kadar kalınacak ebediyet yurdu demektir. Taberî, *Câmi’u’l-Beyân*, C. 22, s. 92.

⁸⁸⁰ Duhân, 44/51. “Makâm-ı emîn” güvenilir yer demektir. Hayrettin Karaman vd., *Kur’ân Yolu*, C. 4, s. 799.

⁸⁸¹ Firûzâbâdî, “cnn”, *Kâmûsu’l-Muhît*; İbn Manzûr, “cnn”, *Lisânu’l-Arab*; Râğib el-İsfahânî, “cnn”, *el-Müfredât*.

⁸⁸² Muhammed, 47/15; İnsân, 76/18.

⁸⁸³ Sâffât, 37/45-47; Mutaffifîn, 83/25-26.

⁸⁸⁴ Rahmân, 55/60; Nebe, 78/32; Vâkıa, 56/28-29.

⁸⁸⁵ Kehf, 18/31; İnsân, 76/21.

vardır. Cennette zahmet, yorgunluk boş ve yalan söz yoktur.⁸⁸⁸ Cennetin genişliği göklerle yer kadardır.⁸⁸⁹ Cennette yakıcı sıcaklık ve dondurucu soğukluk yoktur. Cennetkilere hizmet eden hizmetçi gençler vardır.⁸⁹⁰ Cennette üst üste bina edilmiş köşkler,⁸⁹¹ tertemiz eşler,⁸⁹² üzerinde karşılıklı oturulan tahtlar,⁸⁹³ gözlerin hoşlandığı her şey,⁸⁹⁴ ve saklı olan⁸⁹⁵ nice nimetler vardır. Hadîslerde cennette, hiç kimsenin görmediği, hiçbir kulağın işitmediği ve hiçbir kalpte geçmeyen nimetlerin olduğu bildirilmiştir.⁸⁹⁶ Cennet nimetlerinin en büyüğü ise Allah'ın hoşnutluğunu kazanmak ve onu görmektir.⁸⁹⁷

Cennet nimetlerinin sembolik mi veya gerçek mi olduğu hakkında birçok fikir ortaya konulmuştur. Karamita fırkasına göre cennet diye bir şey yoktur. Allah'ın cennet diye zikrettiği nimetler, fizikî sağlık, gönüllere huzur ile neşe veren renkler ve kokulardır. Cehennem diye yer verilen şeyler, azab, yokluk, hastalık ve bedene acı veren şeylerdir.⁸⁹⁸ Bahaîliğe göre, cennet ve cehennem tamamen birer semboldürler. Cennet Yaratıcıya giden yolu, cehennemde yok olmayı ifade etmektedir.⁸⁹⁹ Ehl-i sünnete göre cennet nimetleri ile dünyadakiler arasında bir isim benzerliği olup, cennet nimetlerinin mâhiyetleri hakkında bir şey söylemek mümkün değildir. Bunlar bir fikir oluşturmak ve bir arzu uyandırmak için yapılan benzetmelerdir. Cennette isimlerden başka dünyayı andıran hiçbir şey yoktur.⁹⁰⁰

⁸⁸⁶ Kehf, 18/21; Hac, 22/23.

⁸⁸⁷ Vâkıa, 56/21; Taberî, *Câmi 'u'l-Beyân*, C. 27, ss. 170-171.

⁸⁸⁸ Hicr, 15/47, 48; Nebe, 78/35.

⁸⁸⁹ Âl-i İmrân, 3/133. Cennetin cehennemden daha büyük olacağına işaret edilmiştir. Bk. İbnü'l-Arabî, *el-Fütühât*, C. 3, s. 437

⁸⁹⁰ İnsan, 76/13-19. Eriğe üzerinde oturulacak ve uzanacak döşek veya karyola demektir. Ateş, a.g.e., C. 6, s. 2926.

⁸⁹¹ Zümer, 39/20.

⁸⁹² Bakara, 2/25; Müslîm, "Cennet", 2-5.

⁸⁹³ Vâkıa, 56/16. Tirmizî, "Cennet", 11.

⁸⁹⁴ Zuhruf, 43/72.

⁸⁹⁵ Secde, 32/17. Cennetliklerin yaptıkları fedakârlıklarına karşı Yüce Allah onlar için cennette saklı mutlulukların olacağını haber vermiştir. Bunlar hiçbir gözün görmediği, hiçbir kulağın işitmediği, hiçbir beşerî hayal edemediği türden şeylerdir. Bk. Buhârî, "Tefsîr", 32/1.

⁸⁹⁶ Buhârî, "Tevhîd", 35; Müslîm, "Cennet", 1.

⁸⁹⁷ Tevbe, 9/72; Kıyâmet, 75/22, 23.

⁸⁹⁸ Ebi'l Hasan Muhammed ibn Ahmet el-Malâtî, *et-Tenbih ve'r-Red-di 'alâ Ehli'l-Ehvâ ve'l-Bid'a*, nşr., M. Zahid el-Kevserî, Beyrut: Mektebetü'l-Maârif 1968, ss. 20-21.

⁸⁹⁹ Fığlalı, "Bahâilik", *DİA*, C. 4, s. 464.

⁹⁰⁰ Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, C. 30, s. 249. Kur'an'ın indirildiği Arap cahiliyesinde cennet ve cehennem tasvirlerine rastlanılmamıştır. Bk. Makdisî, *el-Bed ve't-Tarih*, C. 1, ss. 194, 202, 203. Kur'an'da geçen

Kelâm âlimleri arasında cennetin şu an mevcut olup olmadığı tartışılmıştır. Havâric ve Mu'tezile'nin çoğunluğu Cehmiyye'ninde bir kısmına göre cennet şu an yaratılmış değildir.⁹⁰¹ Cennet ve cehennem şu an yaratılmış olması hikmete uygun değildir. Bu durumda yer ve göğün yok olması gerekirdi. Ehl-i sünnet âlimlerine göre cennet şu an mevcuttur.⁹⁰² Ancak cennet ve cehennem yeri için belirgin bir yer söylemek mümkün değildir.⁹⁰³ Cennet nimetlerinin sürekliliği hakkında hüküm bildiren âlimlerin çoğunluğuna göre cennet ve cehennem asla yok olmazlar. Kıyamet koptuğunda (cennet, cehennem, azap melekleri ve huriler hariç) göklerde ve yerde ne varsa hepsi öleceklerdir.⁹⁰⁴ Ahiretteki hayat filozofların iddia ettikleri gibi sadece ruhânî olmayıp ruh-beden bütünlüğü içinde cismanî bir şekilde yok olmadan devam edecektir. Cennet sonu gelmeyen ebedî bir hayat yeri olarak hep var olacaktır.⁹⁰⁵

N. CEHENNEM

Cehennem Kelâm ilminde tartışılan gayb âleminin varlıklarından bir tanesidir. Derin kuyu anlamına gelen cehennem, “Dünya hayatında iman edip salih amel işlemeyenlerin, günahlarının cezası olarak azap çekecekleri yer” anlamında

cennet ve cehennem tasvirleri ile ilgili şarkiyatçıların Hz. Peygamberin bunu Hristiyan minyatör ve mozaik sanatında yer alan figürlerden etkilenerek yaptığını dair açıklamalar tarihi gerçekler ve Kur'an'ın eşsiz belâğatı karşısında gülünç iddialar olarak kalmıştır. Bk. Bekir Topaloğlu, “Cennet”, *DİA*, C. 7, s. 378. Bu bağlamda çağdaş düşünürlerden Mustafa Öztürk'ün Kur'an'da ki cennet ve cehennem tasvirleri için “Kur'an'ın cennet ve cehennemle ilgili tasvirleri yerel ve tarihseldir. Altlarında ırmaklar akan köşklere, erkeklerle ilgili olarak altın bilezik ve ipek elbiselerden, ancak yolculuk ve zaruret halinde kullanılacak çadır, vb. şeylerden özentisi vesilesi olarak zikredilmesinin, vahyin ilk muhatapları olan Araplar'ın hayat telakkisine ve genelde insanların zevk ve estetik anlayışlarına bağlı, mahiyetleri bilinmeyen temsilî anlatımlar olarak anlaşılmaktadır. Bize göre Kur'an'ın cennet ve cehennem tasvirlerinin inzal olduğu dönemde, bu konuda tamamiyle böyle düşünmek evrensel ve çağlar ötesi bir mesajı taşıyan Kur'an'ı bir mekâna (Arabistan yarımadası), bir zamana (cahiliye dönemi) ve bir zümreye (cahiliye insanı) hasretmek olur. Bu durumu genel insan fitratıyla, Kur'anın evrensel eşsiz belâğatı ve hitâb-ı ile bağdaştırmak mümkün değildir. Mustafa Öztürk, “Kur'an'ın Tarihsel Bir Hitap Oluş Keyfiyeti”, *İslami İlimler Dergisi*, C. 1, S. 2, (2006), ss. 62, 72; Mustafa Öztürk, “Kur'an'ın 'Cennet' Betimlemelerinde Yerel ve Tarihsel Motifler”, *İslamiyat*, C.4, S. 1, (2001), ss. 153, 160, 162. İslâmın evrenselliği için bk. Mehmet S. Aydın, *İslâm'ın Evrenselliği*, İstanbul: Ufuk Kitapları, 2000, ss. 13, 14, 18, 21. vd.; Bekir Topaloğlu, “Mâtürîdî”, *DİA*, C. 28, s. 158.

⁹⁰¹ Eş'ârî, *Makalâtü'l-İslamiyyîn*, s. 475; Nesefî, *Bahrü'l-Kelâm*, s. 244.

⁹⁰² İbn Hazm, *el-Fasl*, C. 4, s. 141; Ebu'l-Fidâ İsmâil İbn Kesîr, *Sıfatu'l-Cenne*, nşr. Eymen b. Arif ed-Dımaşkî, Dımaşk-Beyrut: Beyrut, 1993, ss. 227-229.

⁹⁰³ İbn Kayyim el-Cevziyye, *Hadi'l-Ervah ila Biladi'l-Efrah*, Beyrut: Matbaa'tu'l-Medenî, 1983, ss.57-59.

⁹⁰⁴ Cehm b. Safvân (ö. 128/745) ve Mu'tezileden Ebü'l-Huzeyl el-Allâf (ö. 235/849) cennet ve cehennem ebedi olduğunu kabul etmemişlerdir. Bunların dışında cennet ve cehennem ebediyeti konusunda âlimler arasında görüş birliği vardır. Eş'ârî, *Makalâtü'l-İslamiyyîn*, s. 475; Nesefî, *Bahrü'l-Kelâm*, s. 244.

⁹⁰⁵ Ahmet Saim Kılavuz, “Cennet”, *İslâm'da İnanç, İbadet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi*, İstanbul: 2006, C. 1, ss. 318-319.

kullanılmaktadır.⁹⁰⁶ Kur'ân'da yetmiş yedi yerde geçen cehennem için nâr, cahîm, hâviye, saîr, lezâ, sakar isimleri kullanılmıştır.⁹⁰⁷ Kur'ân'da yedi kapısı olduğu zikredilmiş bununla cehenneme girecek yedi gurup insan veya cehennemin yedi tabaka olduğu kast edilmiş olabilir.⁹⁰⁸ Kur'ân'da cehennemden bahsedilirken, uzaktan bakıldığında uğultusu ve kaynaması işitilen,⁹⁰⁹ örtüsü ve yatağı alevden olan,⁹¹⁰ gireni her taraftan kuşatan,⁹¹¹ deriyi soyup yüzleri dağlayan,⁹¹² yüreklere çöken,⁹¹³ ateşin olduğu bir zindan ve çukurdur.⁹¹⁴ Yakıtı insanlar ve taşlar olan cehennem,⁹¹⁵ elleri boyunlarına bağlı⁹¹⁶ ve zincirlere vurulan insanlarla,⁹¹⁷ dolmayacak kadar büyük olan bir yerdir.⁹¹⁸ Cehennemin havası kara bir dumandan,⁹¹⁹ suyu ise susamış develer gibi içtiklerinde içleri yakan kaynar bir su ve irindir.⁹²⁰ Cehennemliklerin yiyecekleri ise zakkumdur.⁹²¹ Cehennemlikler her çıkmak istediklerinde cehenneme geri çevirecek⁹²² ve azabı tekrar tekrar tatmaları için derileri yenilenecektir.⁹²³ Cehennemlikler cennettekilerin su ve rızıklarından istediklerinde bu nimetler cehennemliklere haram

⁹⁰⁶ Râğîb el-İsfahânî, “c-h-n-n-m” md., *el-Müfredât*; İbn Manzûr, “c-h-n-n-m” md., *Lisânu'l-Arab*. Dinler Tarihiçi Makdisî'ye göre cezanın mevcudiyeti bütün dinlerde mevcuttur. Makdisî, *el-Bed' ve't-Târîh*, C. 1, ss. 197-199.

⁹⁰⁷ Hâlimî, *el-Minhâc*, C. 1, ss. 460-461, 472, 473-474, 478-480, 485-486.

⁹⁰⁸ Hicr, 15/44.

⁹⁰⁹ Furkân, 25/12. Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, C. 4, s. 110.

⁹¹⁰ A'râf, 7/40, 41. Göğün kapıları onlara açılmayacak tehdidi, tehditlerin en önemlilerindendir. Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, C. 14, s. 76.

⁹¹¹ Kehf, 18/29: “Kâfirleri çepeçevre kuşatan bir ateş hazırladık.” Ayrıca bk. Hayrettin Karaman vd., *Kur'ân Yolu*, C. 3, s. 551.

⁹¹² İbrâhim, 14/50; el-Meâric, 70/16.

⁹¹³ Hümeze, 104/7.

⁹¹⁴ Kâria, 101/9-11. Annenin yavrusunu bağrına basmaya can attığı gibi, cehennemde suçluları bir an evvel yakmak için öyle sabırsızlanır. İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, C. 30, s. 514.

⁹¹⁵ Tahrîm, 66/6; Bakara, 2/24. Buhârî, “Bedü'l-Halk”, 10; Tirmizî, “Cehennem”, 7.

⁹¹⁶ Furkân, 25/13. Elleri birbirlerine kelepçelenip ateşin dar bir yerine atılınca “Neredesin ölüm?” diye feryat ederler. Ateş, *Kur'ân-ı Kerîm Tefsîri*, C. 4, s. 1842.

⁹¹⁷ Mü'min, 40/71, 72. Boyunlarında zincirlerle alçaltılmış bir şekilde cehenneme sürükleneceklerdir. Ayrıca bk. Hayrettin Karaman vd., *Kur'ân Yolu*, C. 4, s. 676.

⁹¹⁸ Kâf, 50/30. Cehennem için çağdaş müfessirlerden Süleyman Ateş'in kullandığı “Cehennem atılanı yutuyor, doymak bilmiyor. İnsan yiyen bir obur.” tarifî onun adeta canlı bir varlık olduğunu ayetlerle uyumlu bir şekilde bize basit ama güzel bir şekilde ifade etmektedir. Ateş, a.g.e., C. 5, s. 2512.

⁹¹⁹ Vâkıa, 56/42-44. “Semûm” çok sıcak yel demektir. “Hamîm” çok sıcak su demektir. Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, C. 29, s. 170; Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr*, C. 5, s. 178.

⁹²⁰ Vâkıa, 56/53-55; en-Nebe, 78/25.

⁹²¹ Sâffât, 37/64-66. “Zakkûm” kötü kokulu deriyi deydiğinde ölüme götürecektir kadar yaralar açan, zehirli bir bitkidir. İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, C. 23, ss. 122.

⁹²² Hac, 22/21, 22.

⁹²³ Nisâ, 4/56. Ayrıca bk. Hayrettin Karaman vd., *Kur'ân Yolu*, C. 2, s. 81.

kılındığından kendilerine verilmeyecektir.⁹²⁴ Allah cehennemlikleri kendisini görme lütfünden mahrum bırakacak⁹²⁵ ve onlara rahmet etmeyecektir.⁹²⁶ Kâfirler ebediyen cehennemde kalıp,⁹²⁷ müminler ise günahların bedellerini cehennemde ödedikten sonra oradan çıkacaklardır.⁹²⁸

Kelâm âlimlerine göre Kur'ân'da cehennem hayatı ile ilgili zikredilen acı, ızdırab ve ateş gibi şeyler dünya ile kıyas edilmez. Bunların iç yüzlerini insanların bilmeleri ve anlamaları mümün değildir. Bunlar bir fikir oluşturmak ve bir azap hissi uyandırmak için yapılan benzetmelerdir.⁹²⁹

Ehl-i sünnet âlimlerine göre Kur'ân'da mazi sigasıyla bahsedilen cehennem yaratılmış ve şu an mevcuttur. Havâric ve Mu'tezile'nin çoğunluğu Cehmiyye'nin de bir kısmına göre cehennem şu an yaratılmış değildir.⁹³⁰

Cehennemin ebediliği İslâm öncesi dinlerde ve inançlarda ele alınan bir konu olmuştur. Süregelen bu konu hakkında âlimler çeşitli görüşler ileri sürmüşlerdir.⁹³¹ Muhyiddin İbn-i Arabî gibi düşünörlere göre, cehennem sonsuz olsa bile, cehennemliklerin azabının sonlu olacağını düşünmüşlerdir. Ona göre ateş Hz. İbrahim'e dünyada iken serin olduğu gibi orada kâfirlere de belli bir süre sonra soğuk olacağını iddia etmiştir.⁹³² İbn Kayyim el-Cevziyye gibi âlimlere göre ayetlerde kâfirlerin cehennemde ebediyen kalacakları belirtilmiş ancak, cehennemin ebedi olduğu belirtilmemiştir. Bu nedenle cehennem bir gün yok olacak ve kâfirler de oradan çıkarılacaklardır.⁹³³ Süleyman Ateş, Musa Cârullah, gibi bazı düşünörlere göre Allah cehennemde ebediyen yanacak canlılar yaratmaz. Ceza işlenen suç kadardır. Zamani geldiğinde suçlular azaptan kurtulacaklardır.⁹³⁴ Ehl-i sünnet âlimleri cehennemin geçici olup fena bulacağını iddia eden bu görüşlere ve Cehmiyye'ye karşı cehennemin ebedi

⁹²⁴ A'râf, 7/50, 51. Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, C. 14, s. 93.

⁹²⁵ Mutaffifîn, 83/15. Ehl-i sünnet'e göre Allah mümin kullar tarafından ahirette görölebilecektir. Buhârî, "Mevâkıt", 16,26; Müslîm, "Fiten", 95.

⁹²⁶ Nisâ, 4/137; İbn Mâce, "Zühd", 30.

⁹²⁷ Nisâ, 4/169; Ahzâb, 33/65.

⁹²⁸ Meryem, 19/ 71-72; Tevbe, 9/72; Buhârî, "İmân", 15; Tirmizî, "Birr", 61.

⁹²⁹ Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, C. 30, s. 249.

⁹³⁰ Eş'ârî, *Makalâtü'l-İslamiyyin*, s. 475; Nesefî, *Bahrü'l-Kelâm*, s. 244.

⁹³¹ Makdisî, a.g.e., C.1, ss. 197-200.

⁹³² Muhyiddin İbn Arabî, *Fususü'l-Hikem*, Beyrut: Daru'l-Kitabi'l-Arabî, t.y., ss. 169-170.

⁹³³ Musa Carullah Bigiyef, *Rahmet-i İlahiyye Burhanları*, Orenburg: 1911, ss. 42-44; Mehmet Görmez, Musa Carullah Bigiyef, Ankara: TDV. Yayınları, 1994, ss. 153-154.

⁹³⁴ Hüd, 11/107. Ateş, *Kur'ân-ı Kerîm Tefsîri*, C. 3, s. 1304.

olacağını söylemişlerdir.⁹³⁵ Ehl-i sünnet âlimlerinin çoğu cehennemdeki azabın ruhânî olacağını iddia eden filozoflara karşı azabın gerçek bir şekilde ruh ve bedene uygulanacağını söylemişlerdir.⁹³⁶ Cehennemle ilgili zaruret bulunmadığı halde ayetleri te'vil ederek cismanî azabı inkâr etmek kabul edilmemiştir.⁹³⁷ Cehenneme giren mü'minler büyük veya küçük günahlarının bedelini ödedikten sonra oradan çıkarılacaklardır. Cehennem Allah'ı yok sayanların son buluşma yeri olacaktır.⁹³⁸

⁹³⁵ Ebu Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir el-Bağdâdî, *Usûlü'd-Din*, Lübnan: 1401/1981, s. 238; Ebu Yüsr Muhammed Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, çev. Şerafeddin Gölcük, İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1988, s. 239; Bağdâdî, *el-Fark*, s. 211; A. Saim Kılavuz, "Cehennem", *İslâm'da İnanç Ansiklopedisi*, C. 1, ss. 271-272.

⁹³⁶ Bakara, 2/24; Âl-i İmrân, 3/131. Eş'ârî, *Makalâtü'l-İslamiyyîn*, ss. 149, 475; Neseî, *Bahrü'l-Kelâm*, s. 244; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, C.3, ss. 234-236; Taftâzânî, *Şerhu'l-Mekâsıd*, C. 2, ss. 167-168; Nisâ, 4/56. Bk. Hayrettin Karaman vd., *Kur'an Yolu*, C. 2, s. 81.

⁹³⁷ Zekeriyâ b. Muhammed el-Kazvînî, *Müfîdü'l-Ulûm ve Mübîdü'l-Hümûm*, nşr. M. Abdülkâdir Atâ, Beyrut: Darü'l Kitâbi'l-İlmiyye, 1985, s. 77.

⁹³⁸ Eş'ârî, *el-Makalâtü'l-İslamiyyîn*, s. 294; Cağfer Karadaş, *İslâm'ın İnanç Yapısı*, s. 133. Kâfirlerin cehennemde ebediyen kalacaklar müteaddit ayetler ile beyan buyurulmuştur. Ömer Nasuhi Bilmen, *Kur'an-ı Kerim'in Türkçe Meâli Âlisi ve Tefsiri*, C. 3, s. 1522; İzmirli, *Nâr'ın Ebediyet ve Devamı Hakkında Tedkikat*, İstanbul: Darü'l-fünûn Matbaası, 1341, s. 31.

SONUÇ

“Kelâm İlminde Gayb Âlemi” ni konu edinen bu çalışmada öncelikle gayb âleminin bir varlık olması sebebiyle varlık bahsi, gayb âlemine dair bilgilerin elde edilmesine zemin olması açısından da bilgi bahsi ele alınmıştır. Bunun bir sonucu olarak gayb âleminin bir varlık bahsi olarak şehâdet âlemi ve bu âlemler arasındaki birbirine matuf ilişkinin hüviyeti; gayb âlemine dair bilgilerin keyfiyeti tespit edilmeye çalışılmıştır. Varlık bahsinde varlığın kategorileri açıklanmış âlem ile kastolunanın ne olduğu izah edilmiştir. Kelâm ilminde âlem, gayb ve şehâdet diye ikiye ayrılmıştır. Görünen âlem şehâdet, beş duyu organı ile idrâk olunmayan âlem ise gayb âlemidir. Bilgi bahsinde ise bilgiye ulaştırılan vasıtalar izah edilmiş ve gaybe dair bilgilerin beş duyu ve akıl ışığında vahiy yoluyla elde edildiği tespit edilmeye çalışılmıştır. Daha sonra gayb âleminin canlı ve cansız unsurlarına değinilmiş, bunların anlam alanları, problemleri ile beraber tahlil edilmiştir. Genel bir tarihsel sürecin ardından bahisler üzerinden bir sonuca ulaşıldıktan sonra, birbiri ile iç içe olan bu konularla ilgili varılan sonuç, varlık ve bilgi açısından gayb âleminin hikmetine uygun bir şekilde anlaşılmasına çalışılmıştır. Kelâm ilminde Allah’ın dışında var olan ve Allah’ın varlığına işaret eden bütün varlıklara âlem denilmiştir.

İnsanlığın ilk dönemlerinden itibaren görünür âlem ile gayb âlemi, üzerinde en fazla düşünülen konuların başında yer almıştır. Nitekim geçmişte bazı medeniyetlerin insanlar için gayb olan konular üzerinde daha çok yoğunlaştıklarını söylemek mümkündür. Nitekim Bâbil’de astroloji, Mısır’da kehanet, Hindistan’da riyâzet ile ilgilenilmiştir. Yunanistan’daki bazı filozoflar duyular ötesi âlemlerle ilgili bilgiler sunmuşlardır. Eflâtun’un ruh, Aristo’nun ise rüya ve metafizik gibi konular üzerinde yapmış olduğu izahlar bize bunu göstermektedir. Felsefede Aristo’ya dayanan, deney ve tecrübeye konu olmayıp adına metafizik denilen “anlamsal alanın” varlığı kabul edilmiştir. Metafiziğin konusu ya “gayri maddî ezeli ve bağımsız olan şey” ya da “varlık olarak varlık” olmuştur. Bu metafiziğin birinci yorumunu teolojik, ikinci yorumunu ise ontolojik bir yaklaşım olarak değerlendirmek mümkündür. Varlık içerisinde, “Var olanın bilgisini bize kazandıracak olan, var olanın ötesidir.” denilmiştir. Bu manada metafiziğin konusu varlığın anlamını yeterince açıklığa kavuşturduğu söylenemez.

İnsanlık tarihinde ve kutsal dinler (Musevîlik ve Hristiyanlık) de gayb âlemine dair cin, ruh şeytan, cennet, cehennem ve peygamberlik gibi konulara karşı pozitif bir tutum sergilenilmiştir. Böylece Kur'ân'ın nüzul olduğu dönemde toplumda önceden oluşmuş hazır bir gayb inancından bahsetmek mümkündür. Bu nedenle Hz. Peygamber'e gayb âlemi ile ilgili sorular aniden akla gelen sorular olmaktan ziyade eski dinlerde ve kültürlerde de belli bir zemini olan sorulardır. Hz. Peygamber döneminde hazır mevcut olan gayb ve gayb âlemine dair problemler Kur'ân tarafından tashih ya da takviye edilmiştir.

Hicrî birinci yüzyıldan sonra İslâm coğrafyasında görülmeye başlayan itikâdî tartışmalar, arasında gayb ve gayb âlemi ile ilgili konuları da kapsamıştır. Bu dönemden, ilâhî sıfatlar, haşir, ruh, âlem gibi konuların üzerinden İslâm âleminde yeni fetihlerle karşılaşan farklı düşüncelerin etkisiyle tartışmalar yaşanmıştır. Yapılan bu tartışmalar üzerinde kelâm âlimleri düşüncelerini temelde Kur'ân ve sahih/mütavâtir sünnet referansı ile izah etmeyi hedeflemişlerdir.

İtikâdî anlamda gayb vahiy ile insanlara bildirilen ve inanç esasları arasında yer alan Allah'a, meleklerle, kutsal kitaplara, Allah'ın elçilerine, kadere yeniden diriliş gününe inanmayı ifade etmektedir. Gayb aynı zamanda vahyin desteği ile peygamberlerin bildirdiği geçmiş ve gelecek ile ilgili yaşanmış veya yaşanacak olan bazı mevzulara ait haberleri de ihtiva etmektedir. Gök ve yer gibi ilk varlıkların yaratılışları ile cennet, cehennem, kabir, mîzan ve sırat gibi gaybe dair cansız varlıkların akıbetleri, hadîslerde bize bildirilen vahye dayalı olan gaybî bilgilerdir. Hz. İsa'nın durumu, Hz. Hızır, Mehdi, Kahtânî, Deccâl, cin, şeytan, melek, ruh gibi canlı gayb âleminin unsurları da yine hadislere dayandırılan ve toplumda inanılan gaybî bilgiler arasında yer almaktadır. Gayb "mutlak" ve "nisbî" olmak üzere iki şekildedir. İnsanlara ve peygamberlere mutlak gayp ile ilgili konularda herhangi bir malûmât verilmezken, bazı kişilerin bilip bazı kişilerin bilmediği gayb ise nisbî gayb olarak nitelendirilmiştir.

Kelâm âlimlerine göre varlık kadîm veya hâdis olmak üzere ikiye ayrılmıştır. Kadîm olan varlık tek olan Allah'tır. Geriye kalan tüm varlıklar ise hâdistir. Varlık için ilâhî bilgiyi temel bir sebep olarak gören filozoflara göre Allah ile varlık arasındaki temel ilişki "ilk bilgi" üzerinde dondurulmuştur. Varlık için temel sebep, bilgidir.

Bilmeyi feyezân şeklinde Yüce Allah'ın var etmesi ile özdeşleştiren filozoflara göre Allah'ın ilim, kudret ve irâde diye sıfatları yoktur. Bu sıfatlar Allah'la beraber ezeli olacaklarından bunları ayrıca varlıklarından bahsetmek, Allah'ı bu sıfatlara mazhar olan muhdîs varlıklara benzetmek olur ki böyle bir şey kabul edilemez. Buna karşı çıkan Sünnî kelâm âlimlerine göre ise Allah'a atfedilen ilim kudret ve irade “varlıkları açısından zâtın gayrı olmayan, ama manaları açısından zâtın da aynı olmayan” sıfatlardır. Onun için Mu'tezile ve filozofların Allah'ın sıfatları hakkında yapmış oldukları bu açıklamaları Sünnî kelâmcılar için eksik bir açıklama olmuştur. Sünnî kelâm âlimlerine göre varlık için bilgiyi bir fâil olarak görmek doğru değildir. Çünkü bilgi “aktif vasıf” olmayıp, var olanlardan etkilenen “pasif” bir özelliktir. Bu nedenle Sünnî kelâm âlimleri hâdis varlık için ilâhî bilgi, kudret ve irâdenin varlığını şart koşmuşlardır. Yine de şunu belirtmek gerekir ki varlık ister tamamen Allah'ın irâdesi, kudret ve bilgisine dayansın ister filozofların iddia ettikleri gibi bilmekten doğrudan neş'et eden bir feyezân olsun sonuçta her iki yaklaşımda da vâcib ve zorunlu olan bir muhdise ve hakikî bir fâile muhtaçtır. Filozofların iddia ettikleri gibi kadîm bir âlemden bahsetmek mümkün değildir. Öte tarafta kelâm âlimleri, âlemin kîdemine inanan dehrîler ve düalistlere karşı hudûs, gâye ve nizam gibi delilleri kullanarak Allah'tan başka kadîm varlık olmadığını ispatlamaya çalışmışlardır. Kelâm ilmine göre varlık, kadîm, hâdis, şehâdet ve gayb yönü ile birbiriyle ilişki içerisinde olan bir bütündür. Buradaki gayb sadece soyut anlamda karşılığı zihinde olan bir varlık değil, aynı zamanda haricî âlemde zihnin dışında mevcudiyetleri olan bir varlıktır.

Kelâm âlimlerince Allah'ın dışında var olan (*mâsivâ*) ve Allah'ın varlığına işaret eden (*a'lâm*) bütün varlıklara âlem denilmiştir. Âlem gayb ve şehâdet olarak iki farklı şekilde değerlendirilmiştir. Kelâm âlimleri varlığı nedensel olarak izah edip sunmuş olduğu çözüm önerileri neticesinde varlığı görünen (*şehâdet*) ve görünmeyen (*ğayb*) boyutu ile beraber açıklama gereği hissetmişlerdir. Kelâm âlimlerine göre gayb âlemi şehadet âlemi kadar gerçek olan bir âlemdir. Gayb âlemi görünemeyen âlem değil, görünmeyen âlemdir. Bu anlamda kelâm ilminin gayb âlemi tanımı felsefenin cisim ve cismanîlikten uzak, iyilik, güzellik ve adalet gibi numenlere yakın olan gayb âlemi tanımından farklı olmuştur. Böylece âlem kelâm ilminde şehâdet ve gayb boyutuyla beraber bir bütün olarak anlaşılmasına çalışılmıştır.

Duyu organları ile idrâk edilmeyen gayb âlemine ait şeylerde zaman ve mekân perdesi aralandığında, kişi için o şey artık gayb olmaktan çıkmaktadır. Nitekim şu an insan için gayb âleminin konularından olan melek ve âhiret, ölen kişiler için artık gayb âleminin konularından olmaktan çıkacaktır.¹Bununla beraber cennette bulunulsa dahi gayb âlemine ait sınırların yine korunmaya devam edeceği anlaşılmaktadır. Cennet ve cehennem gibi kısaca varlığın oluş şekli ve arka planı, insan için hep gayb kalmaya devam edecektir. Bu manada Kur'ân'ında işaret ettiği gibi “Gaybın anahtarları her daim sadece Allah'ın elindedir. Gaybı Allah'tan başka hiç kimse bilemez.”² Kur'ân'da bildirilen ve gelmiş geçmiş peygamberlerin bildirdikleri gayb ve gayb âlemine dair bilgiler dışında rivayet edilen söylemlerin epistemolojik bir değerinden bahsetmek ise mümkün değildir.

Kelâm ilminin temel kaynağı mütevatir yolla gelen Kur'ân'dır. Yüce Allah bütün insanlığa göndermiş olduğu son kitabı Kur'ân vesilesi ile gayb âlemine dair bilgileri ve varlık âleminin hikmetini insanlara anlatmıştır. Kur'ân ilmiyle her şeyi kuşatan Yüce Allah'ın ezeli ilminden gelen şehâdet ve gayb âlemine dair bütün bilgileri içine alan ilâhî bir kaynak olmuştur. Kur'ân'a göre gök ve yer birbirinden uzak değildir. Mazi ve müstakbel yan yanadır. Dünya ve âhiret beraberdir. Şehâdet ve gayb birbirinin içinde ve birbirinin devamıdır.

Kelâm ilminde mütevâtir haber, Kur'ân, akıl, beş duyu organına ve doğru habere dayanan bilgiler dışındaki kaynaklar inanç hususunda kabul görmemiştir. Bu nedenle herkes için genel geçer kabul edilmeyen rüya, ilhâm, keşf ve keramete dayanan bilgiler bağlayıcı olamamıştır. Kelâm ilminde aynı şekilde astroloji, cin, arrâf, büyücü ve kâhinin vermiş oldukları bilgiler de reddedilmiştir. Kelâm âlimlerine göre din gizli ve saklı hiçbir şeyi olmayacak kadar şeffaf ve durudur. Dinde gizli ve saklı olan hiçbir şeyin geçerliliği ve makbûliyeti yoktur. Onun için kaynağı belli olmayan usuller ve sağlam olmayan rivayetler, cifir, ebced, ledünnî ve bâtinî gibi ezoterik tarzında manasını sahibinden başka hiç kimsenin bilmediğine inanılan metodlar kelâm ilminde bir bilgi kaynağı olarak kabul edilmemiştir. Kelâmıda yine yakîn bilgi ifade etmeyen, tamamen zanna dayanıp insanları dalalete ve sapkınlığa götürecek kadar anlamı kapalı

¹ En'âm, 6/30.

² En'âm, 6/59; en-Neml, 27/ 65.

olan bâtinî yorumlar ile bunlara alet edilen cifir ve ebced hesaplarıyla amel etme imkânı yoktur.

Kelâm âlimerine göre insan ancak vahyi bilgiyi akıl ışığında anlamakla eşyanın gizemini çözüp, tabîi ve beşerî âleme egemen olabilir. İnsan ancak ilahi bilgi vesilesi ile varlıktaki hikmeti ve âlemdeki ilâhî düzeni anlayabilir. Böylece kelâm şehâdet âlemi üzerinde yoğunlaşan diğer pozitif ilim dallarından farklı olarak insanlara âhîret mutluluğunun da yollarını göstermek istemiştir. Kelâm ilmi insana şehâdet ve gayb âleminin kapılarını aralayan bilgi meselesi üzerinde önemle durmuştur. Çünkü âlemin varlık nedeninden habersiz olan bir insanın iki dünya mutluluğunu yakalaması mümkün görülmemiştir. Bu nedenle her defasında değişen dünya ile beraber gelişen insanlara dini makûl bir seviyede anlatma ihtiyacı kelâm âlimlerini ilimle ilgili hep yeni arayışlara sevk ettiği görülmektedir. Kelâm âlimlerine göre asıl bilgi vahiy ışığında yorumlayarak elde edebileceğimiz bilgilerdir. Asıl mutluluk ise sahîh bir itikâda bağı olan mutluluktur.

Kelâm âlimlerine göre gayb âleminin melek, ruh, cin, şeytan gibi canlı; cennet, cehennem, arş, kürsi, berzah ve kabir gibi cansız varlıkları vardır. Melekler, şehâdet âleminin ve insanlığın yaratılışından önce, sonra ve sonunda yer alan Allah'ın emirlerinin dışına çıkmayan gözle görülmeyen canlı gayb âleminin varlıklarındandır. Meleklerin varlığı Kur'ân ve mütevâtir hadis ile sabittir. Melekler her şeyi maddede gören materyalist anlayışlara karşı ruhânî, canlı ve gaybî bir âlemin varlığını en üst düzeyde temsil eden varlıklardır. Âlem üzerinde iradesiyle tercih yapabilme şansına sahip olan insan için kötülüğün yollarını verdiği vesveselerle şeytan temsil ederken, iyiliğin yollarını da melekler temsil etmişlerdir. Bu anlamda melek aslında duyuyla görülmese de kötülerin karşısında iyilerin ise yanındaki var olan gaybî bir güç olarak görülmektedir. Kur'ân'da Hz. Peygamber'in Cebrâil ile desteklenilmesi bu gücün ispatı olmuştur. Melekler âlemin beş duyu organının alanında yer alan sınırlardan ibaret olmadığını âlemde yer alan mükemmel işleyişin arkasında görünmeyen varlıkların olduğunu, evrenin ancak bu varlıklar sayesinde hayatîyet, hareket ve işlevsellik kazandığını bize haber vermektedir. İnsanlara ulaşan vahiy ve âlemlle ilgili daha pek çok görevleri olan melekler, imanın şartlarından bir tanesi olmuştur.

Gayb âleminin canlı varlıklarından olan cin, kelime olarak melekleri ve şeytanları da kapsayan genel bir anlamı ifade etmektedir. Cinler iyilik ve kötülükler için irade sahibi olmaları ve insanlar gibi imtihan ehli olmaları yönüyle meleklerden, gayb âleminin görünmez canlıları olmaları yönüyle de insanlardan ayrılmışlardır. Cinlerin varlığı Kur'ân ve hadîs ile sabittir.

İnsanların şerli olanlarına kâfir denildiği gibi cinlerin inanmayanlarına da şeytan denilmiştir. Gayb âleminin en şerli varlığı olarak karşımıza çıkan şeytan aslen cindir. Şeytanın yaratılış hikmeti şerre sürüklemek değil, insanın manevî derecelerinin ortaya çıkarılmasıdır. Kur'ân'a göre şeytan Hz. Âdem'e secdeden kaçınarak ilâhî emre karşı gelmiş, bunun neticesinde ilâhî lanete uğramış ve insanları kötülüğe sevk edebilmesi için Allah tarafından belirlenen bir mühlet kendisine verilmiştir. Böylelikle şeytan öbür dünyada ebediyen cehennemde kalmayı hak eden bir varlık olmuştur. Kur'ân'a göre insanlardan da şeytanlar vardır. Bunları sihir, büyü ve kötülük yapan insanlar olarak değerlendirmek mümkündür. İnsanları imtihan gereği Allah ve rasûlünden uzaklaştıran şeytan ancak kalplerinde küfür ve hastalık taşıyan insanlar üzerinde etkili olabilir. Şeytan inkâr, fuhuş ve zulüm ile insanları kötülüğe sevk etmek ister. Ancak vesvese ve zayıf olan bir hileden başka inananlar üzerinde şeytanın herhangi bir somut etkisi yoktur. Kelâm âlimleri Seneviyye'nin iddia ettikleri şekilde insanlar üzerinde fizikî etki sahibi olan bir şeytan inancını reddetmişlerdir.

Kelâm âlimlerine göre ruh, insana yaratılış esnasında verilen ve ölüm esnasında insandan alınan beden gibi mahlûk olan bir varlıktır. Ruhun mâhiyeti ile ilgili olarak Ehl-i hadîs âlimleri ayette belirtildiği gibi “O Allah'ın bir emridir.” deyip onu gaybî bir konu olarak görüp ruh hakkında yorum yapmaktan kaçınmışlardır. Ehl-i hadîs'in bu tavrına karşı çıkan Mu'tezile âlimleri ruhu metafizik bir kavram olarak görmeyip hicrî ikinci yüzyıldan itibaren ruh meselesini bir araştırma konusu olarak ele alıp incelemişlerdir. Onlara göre ruh “insan bedeninden ayrı bir cevher olarak düşünülmemen veya insanın bedeninde yer alan latîf bir cisim ya da bedenden tamamen ayrı müstakil bir varlıktır.” Ehl-i sünnet kelâm âlimleri ise ruha “Cebrâil”, “Kur'ân” veya insanla ilişkili olarak “nefs” demişlerdir. Kur'ân'da ruhun insana verilmesi ve ölüm anında ruhun melekler tarafından bedenden geri alınması onun görünmeyen gaybî bir boyutunun olduğu gerçeğini bizlere göstermektedir. Kelâm âlimlerine göre insanın

görünen bedeni görünmeyen ruhu ile beraber bir bütündür. İnsan tek başına ne bir ruh ve ne de bir bedendir. Bu nedenle yalnızca ruha veya yalnızca bedene insanlık muamelesi yapılmamıştır. Bu durum dünya hayatında geçerli olduğu gibi âhiret hayatında da geçerli olacaktır. Bu bağlamda kelâmda filozofların iddia ettikleri gibi âhirette bedensiz ve sadece ruhtan ibaret bir insandan bahsedilemez. Ölümden sonra yeniden diriliş ruh ve beden ilişkisi içerisinde devam edecektir.

Gelmeleri meçhul olmakla beraber kıyamet âlemlerinden kabul edilen Hz. Îsâ, Mehdî, Kahtânî, Dâbbetü'l-arz, Ye'cûc-Me'cûc ve Deccâl gibi bazı varlıklar gayb âleminde var olduklarına inanılan canlılardır. Bunlardan Hz. Îsâ, Mehdî ve Kahtânî insan olarak görülmektedir. Dâbbetü'l-arz ve Ye'cûc-Me'cûc ise insan mı yoksa hayvan mı oldukları tam bilinmemektedir. Hızır'ın ise insan, melek veya cinlerden olabileceği ile ilgili yorumlar yapıldığı görülmektedir. Bunlardan Dâbbetü'l-arz, Ye'cûc ve Me'cûc Kur'ân'da isim olarak zikredilmektedir.

Kur'ân'da geçmeyen ancak hadislerde kıyamet alâmetleri ile ilgili bahsedilen gayb âleminin canlı iki varlığı Deccâl kötülüğü, Kahtânî ise iyiliği ile geçmektedir. Deccâl ve Kahtânî hakkında yapılan rivayetlere baktığımızda bunları kıyametin alâmetlerinden beklenen gerçek şahıslar olarak görenler olmakla beraber, bunları bir şahıs olarak değil de bir makam olarak görenler de olmuştur. Bunlar hakkında yapılan rivayetlerin hepsine baktığımızda bu şahısları belli bir mekâna ve belli zamana sıkıştırmak ve birer şahıs olarak düşünmek çok zor görülmektedir. Yapılan rivayetlerde bu şahısların kim olduklarından ziyade bu şahıslardan beklenen meşâretler ve görevler önem arz etmektedir. Bu nedenle Hz. Îsâ'nın nüzûlü, Mehdî'nin çıkışı Deccâl ve Kahtânî ile ilgili rivayetleri nakil ve akıl doğrultusunda inceleyip İslâm'ın hedefleri, Müslümanların faydaları doğrultusunda te'vil etmek orta yol olarak görülmektedir. Bununla beraber mütevâtir ve anlamı açık olmayan bu tür rivayetleri inkâr etmek kişiyi dinden çıkarmadığı gibi kabul etmek de dine ve imana bir zarar vermez. Bu bağlamda kelâmda manası açık olmayıp mütevâtir rivayetlere dayanmayan Hz. Îsâ'nın nüzûlü, Mehdî'nin çıkışı Deccâl ve Kahtânî gibi konuları birer kesin inanç meselesi hâline getirmek isabetli görünmemektedir. Hz. Îsâ'nın nüzûlü, Mehdî'nin çıkışı ve Kahtânî ile ilgili toplumun ortak beklentisi, bunların kıyamete yakın bir zamanda adaletsizliğe ve çaresizliğe dur diyebilecek iktidara ve güce sahip varlıklar olmalarıdır. Devletlerin,

iktidarların ve siyasetlerin tıkanıdığı artık milletin beklentilerine cevap verilemediği dönemlerde bu tür fikirlerin yükselişe geçmiş olmaları oldukça düşündürücüdür. Hz. İsa'nın nüzûlü, Mehdi'nin çıkışı ve Kahtânî hakkında mütevâtir haber olmadığı için bunların inkârını küfür ile ilişkilendirmek veya bunları bir inanç hâline getirmek kabul edilebilir bir durum değildir. Çünkü usul gereği kelâmda anlamı katî ve derecesi mütevâtir olmayan bilgiler üzerinde iman ve inanç esasları oluşturulamaz. Küfür ile itham ise ancak imanı ilgilendiren esasların inkârı ile ortaya çıkabilecek bir durumdur. Bununla beraber bu tür meseleleri dinden çok sekülerleşen dünya siyasetinin birer argümanı, din üzerinden dünyevîleşmenin adımları ve hareketleri olarak görmek daha doğru olur. Bu tür olguların din adı altında tarihin her döneminde taraftar bulmak adına art niyetli insanlarca suiistimal edildiği tarihi bir gerçek olarak karşımızda durmaktadır. Bazı insanların acılarını hafifletmek amacıyla inanmış oldukları Hz. İsa'nın nüzûlü, Mehdi'nin çıkışı ve Kahtânî gibi beklentiler öyle görülüyor ki zaman içerisinde sorunu çözmek yerine oluşturduğu havalecilik ruhu ile meseleyi daha da karmaşık ve içinden çıkılmaz bir hâle getirmiştir. Müslümanlar arasında infiallere, kaosa, çatışmaya ve gruplaşmalara sebep olan bu tür inanışların itikâd olarak İslâm mesajı ile bağdaşır bir tarafı görülmemektedir. Bu durumda bazı çevrelerce bu tür konular hadislerde ve tefsirlerde geçtiği gibi alınıp adeta akidenin bir devamı gibi sunulsa da bunları kelâm ilminde bir inanç haline getirmek mümkün değildir.

Dâbbetü'l-arz, Ye'cûc ve Me'cûc ile ilgili hadis kitapları ve tefsirlere baktığımızda isrâiliyyât nevinden birçok hurafenin karıştırılmış olduğu, yapılan ilgili rivayetlerin Kur'ân'la bağdaşmayan söylemler olmasından kolaylıkla anlaşılmaktadır. Bu nedenle Kur'ân'da geçtiği kısımların esas alınıp kelâm âlimleri tarafından ma'kûl bir şekilde te'vil edildiği yâda olduğu gibi kabul edilip inkârına gidilmediği görülmektedir. Dâbbetü'l-arz, Ye'cûc ve Me'cûc rivayet edildiği gibi gerçek birer şahıs olarak değerlendirenler olmuştur. Bununla beraber yapılan ilgili te'viller içerisinde konuları belli bir topluluk mekân ve zamana has görmekten ziyade, meseleyi her zaman her yerde ortaya çıkabilecek geçmişte olduğu gibi gelecekte de kötülük ve iyiliğin marûf ve münkerin temsili birer örnekleri olarak görmek bizce hikmete daha uygundur. Dâbbetü'l-arz ise kıyamete yakın bir zamanda kötülük adeta tüm yeryüzünü kaplayıp yerin derinliklerine kadar ulaştığı bir dünyada, yerin derinliklerinden çıkıp insanların

yüzlerine unuttukları insanlıklarını ve ilahlarını hatırlatacak tüm canlıların ortak birer mesajı olarak anlaşılabilir.

Arş ve kürsî Kur'ân-ı Kerîm'de Allah'la ilgili olarak bahsedilen gayb âlemine ait cansız varlıklardandır. Kur'ân'da arş ve kürsî Allah'a izafet edilen iki mekân olarak görüldüğünden mekândan ve zamandan münezzehtir olan Allah'la olan ilgilisi nedeniyle kelâm kitapları içerisinde ele alınıp incelenilmiştir. Haşviyye arşı gerçek ve cismanî olarak kabul etmiştir. Kur'ân'da ve hadislerde cismanî tarafı ağır basan arş ve kürsî hakkında Ehl-i hadîs âlimleri onu rivayet edildiği gibi kabul edip susmuşlardır. Ehl-i hadîs âlimlerine göre arş, âlemden farklı bir varlıktır. Bu nedenle arş te'vil edilemez ve ona hükümlanlık ve saltanat anlamı da verilemez. Mücessime ve Kerrâmiyye ise arşı Allah'ın gerçek yeri olarak anlamışlardır. İmâm Eş'arî, Ebû Hanîfe ve İmâm Mâtürîdî dışındaki Eş'arî ve Mâtürîdî kelâmcılarının ise arşı genellikle te'vil ettikleri görülmektedir.

Kürsî, Kur'an'da mekândan münezzehtir olan Allah'a ithâf edilen gaybi bir konudur. İsmâiliyye ve filozoflar kürsîyi sekinci felek olarak değerlendirmişlerdir. Ehl-i sünnet kelâmcıları ise kürsîyi ilâhî yücelik ve hâkimiyeti ifade eden bir kavram olarak görmüşlerdir. Öyle anlaşılıyor ki arşın, taht ve hükümlanlık gibi mecâzî bir anlamı var ise de onun melekler tarafından taşınan ve itibar edilen bir makam olduğu düşünülecek olursa, onu varlık resminin tam görüntüsü olarak anlamak, onun cisim yönünü kabul etmekle beraber hükümlanlık yönünü de inkâr etmeme adına hikmete daha uygun bir yaklaşım olarak değerlendirilebilir. Bununla beraber tüm varlıkların dışında Ehl-i hadîs'in iddia ettikleri gibi müstakil bir varlık olarak arşı ve kürsîyi insanlara sadece Allah'ın kudretini göstermek adına anlatmanın hikmeti tam anlaşılammamaktadır. Arşı ve kürsîyi beraber değerlendirdiğimizde arş, varlık âleminin tamamlanmış son şekli, kürsî de emirlerin icra edildiği nokta, iktidar ve kudret alanı şeklinde anlaşılabilir.

Cennet ve cehennem Yüce Allah'ın lütfu ve adaleti gereği kulları için hazırlanan iki yerdir. Mu'tezile'ye göre cennet ve cehennem henüz yaratılmamıştır. Ehl-i sünnet'e göre ise şu an cennet ve cehennem yaratılmışlardır. Cehmiyye, cennet ve cehennem ebedî olmadığını, Kur'ân'da cennet ve cehennem ebedîliğine dair yapılan ifadelerin kesretten kinaye olduğunu iddia etmiştir. İlk dönem kelâm âlimlerinden ve sonraki Ehl-i

hadîs âlimlerinden bir kısmı azabın sonlu olduğu düşüncesiyle cehennemın ebedî azabın ise sonlu olduğunu düşünmüşlerdir. Ehl-i sünnet âlimleri ittifak hâlinde müminlerin cennette, kâfirlerin ise cehennemde ebedî olarak kalacaklarını belirtmişlerdir. Cennet nimetlerinin ve cehennem azabının cismaniliğini reddetmek, bunları metafor veya felsefedeki gibi ruhanî olarak değerlendirmek kelâm alimlerince kabul görmemiştir. Cennet Allah'ın bir lütfü, cehennem ise Allah'ın adaletinin gereğidir.

Gayb âlemi gibi bilginin ve varlığın sınırlarını zorlayan bir konuda gördük ki, insan bilme merakı ile yaratılmış olan bir varlıktır. İnsan herşeyi bilmek ister ve bunu akıl ile başarabileceğine inanır. Ama tam bildim dediği anda hiç bir şeyi çözemediğini fark eder. Bu nedenle gayb âlemine inanmayan insan mutsuz, sonu ise hüsrân olur. Kur'ân'daki rey kıssalarında bunu görebiliyoruz. Bu bağlamda insanoglunun aklının ulaşamayacağı şeyleri Yüce Allah ona vahiy ile bildirmiştir.

İnsana vahiy ile bildirilen ve iman esaslarının unsurlarını oluşturan gayb âlemine ait hususlarda gördük ki İslam dini tefekkürü sınırlamayacak kadar geniş, akıl sahibi insanları vahiy ile şüphelerden arındıracak kadar zengin bir dindir. İslam dininin mütevatir ve genel geçer kaynaklarını kullanan Kelâm ilmine göre gayb âlemi felsefenin aksine varlık boyutu cismanî olan bir âlemdir. Şehadet ve gayb âleminin hikmet boyutu ise vahye dayanan akla ve bozulmamış olan insan fıtratına havale edilmiştir. Bu nedenle vahyin davet ettiği gayb âlemine ve görünmeyene inanmak müminlerin en temel vazifesidir. Gayba tamamen sübjektif bir yaklaşım ve salt bir akılla sadece yok deyip, reddetmek kabul edilemez bir inkâr durumu olarak addedilmiştir. Bununla beraber insan şehâdet âleminin yollarında Allah'a itimadı ve gayb âlemine olan imanı bir kenara bırakıp, sadece akıl ve duyu organlarına dayanarak güven içerisinde yürüyemez.

Gayb âlemi duyularla idrak edilemediği gibi, duyuların verilerine dayanan akıl yoluyla da tek başına anlaşılabilir. Gayb âleminin temel mesajı gayba imandır. Gayb âlemine olan imanın asıl maksadı ise kendisinden başka ilâh olmayan Allah'a inanmaktır. Bu inancın yegâne kaynağını da akıl zeminine oturtulan ve yine aklın iffetini koruyan vahiy oluşturmaktadır.

KAYNAKLAR

- ABDULBÂKÎ, Muhammed Fuad, *el-Mu‘cemu’l-Müfehres li-Elfâzi’l-Kur’âni’l-Kerîm*, İstanbul: el-Mektebetu’l-İslâmiyye, 1984.
- ABDÜLHAMÎD, İrfan, *İslâm’da İtikadî Mezhepler ve Akaid Esasları*, çev. Mustafa Saim Yeprem, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011.
- ACLÛNÎ, Ebü’l-Fidâ İsmâîl b. Muhammed, *Keşfu’l-Hafâ ve Muzilü’l-İlbâs amme’Ştehere mine’l-Ehâdîs ala Elsineti’n-nâs*, 1-2, Beyrut: 1988.
- AHATLI, Erdinç, *Peygamberlik ve Hz. Muhammed’in Peygamberliği*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011.
- _____, *Kur’ân’da İnsan-Gayb İlişkisi*, İstanbul: Şule Neşriyat, 1993.
- ALTINTAŞ, Mücteba, *Kur’an’da Kitap Kavramı*, Ankara Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara: 2012.
- ÂLÛSÎ, Ebü’s-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdullâh, *Rûhu’l-Me‘ânî fî Tefsiri’l-Kur’âni’l-Azîm ve’s-Seb‘i’l-Mesânî*, thk. Ali Abdulbârî Atıyye, Beyrut: Dâru’l Kutubi’l-İlmiyye, 2014.
- ÂMÎDÎ, Seyfeddin, *el-İhkâm fî usûli’l-ahkâm*, nşr. İbrâhim el-Acûz, Beyrut: Dâru’l-kütübi’l-ilmiyye, 1405/1985.
- ÂMİRÎ, Ebu’l-Hasen Muhammed b. Yûsuf, *Kitâbü’l-‘İlâm bi-Menâkibi’l-İslâm*, Riyad: 1988.
- ÂMÛLÎ, Seyyid Bahâüddîn Haydar b. Alî b. Haydar, *Camîu’l-Esrâr ve Menba’u’l-Envâr*, nşr. Cevâd Tabâtabaî, Tahran: 1368.
- APAK, Âdem, *Ana Hatlarıyla İslâm Tarihi*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2016.
- ARKOUN, Mohammed, *İslâm Üzerine Düşünceler*. çev. Hakan Yücel, İstanbul: Metis Yayınları, 1999.
- ARSLAN, İbrahim, “Levh-i Mahfûz’un Delâleti Sorunu”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. C.50, S.1, Ankara: 2009, ss. 25-47.
- ASKERÎ, Murtaza, *Ehl-i Beyt ve Ehl-i Sünnet Ekolleri*, çev. Cafer Bendiderya, İsmail Bendiderya, İstanbul: Kevser Yayınları, 2005.

- AŞKAR, Ömer Süleyman Abdullah, *el-Âlemü'l-Cinni ve's-Şeyâtîn*, Ürdün: Dâru'n-Nefâis, 2004.
- _____, *el-Âlemü'l-Melâ'iketü'l-Ebrâr*, Ürdün: Dâru'n-Nefâis, 2005.
- _____, *el-Cennetü ve'n-Nâr*, Ürdün: Dâru'n-Nefâis, 2004.
- _____, *el-Kadâ ve'l-Kader*, Ürdün: Dâru'n-Nefâis, 2005.
- _____, *el-Kiyâmetü'l-Kübrâ*, Ürdün: Dâru'n-Nefâis, 2004.
- _____, *el-Kiyâmetü's-Sügrâ*, Ürdün: Dâru'n-Nefâis, 2007.
- _____, *er-Resûl ve'r-Risâlât*, Ürdün: Dâru'n-Nefâis, 2007.
- _____, *el-Akîde't-ü fillah*, Ürdün: Dâru'n-Nefâis, 2004.
- _____, *el-Âlemü'l-Cinni ve's-Şeyâtîn*, Ürdün: Dâru'n-Nefâis, 2004.
- ATAY, Hüseyin, *Farabi ve İbn Sina'ya Göre Yaratma*, Ankara: Kültür Bakanlığı, 2001.
- _____, *Kur'ân'a Göre İslâm'ın Temel Kuralları*, İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1994
- _____, *Kur'ân'da Bilgi Teorisi*, İstanbul: Furkan Yayınları, 1982.
- _____, "Kur'ân'da Bilgi Teorisi", *AÜİFD*, S.16, Ankara: 1968, ss. 155-176.
- ATEŞ, ALİ OSMAN, *Cinler ve Büyü*, İstanbul: Beyan Yayınları, 2003.
- ATEŞ, Süleyman, *Kur'ân-ı Kerîm Tefsîri*, İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1988.
- AYDIN, Ali Arslan, *el-Ba's ve'l-Hulûd beyne'l-Mütekellimîn ve'l-Felâsife*, İstanbul: Seha Neşriyat, 1998.
- AYDIN, Hüseyin, "Kur'an Bütünlüğü Açısından Hz. İsa'nın Akibeti Meselesi" *KADER Kelâm Araştırmaları Dergisi*, C.6, S.2, (2008), ss. 0-46.
- AYDIN, Mehmet Sait, *İslâm'ın Evrenselliği*, İstanbul: Ufuk Kitapları, 2000.
- AYNÎ, Ebû Muhammed Mahmûd b. Ahmed, *Umdetü'l-Kârî fî Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, Kahire:1972.
- BAĞDÂDÎ, Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir, *Usûlü'd-dîn*, İstanbul: Dârülfünûn İlahiyat Fakültesi Neşriyatı,1928.

- _____, *el-Fark beyne 'l-Fırak, Mezhepler Arasındaki Farklar*, çev. Ethem Ruhi Fığlalı, Ankara: TDV. Yayınları, 2011.
- _____, *el-Fark beyne 'l-Fırak*, thk. Muhammed Osman el-Haş, Kahire: 1988.
- BAKILLÂNÎ, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib, *Kitâbü't-Temhîd*, nşr. R. J. McCarthy, Beyrut: 1957.
- _____, *el-İnsâf fi mâ Yecibü İ'tikâdühû ve lâ Yecûzü 'l-Cehlü bihî*, nşr. Muhammed Zahîd el-Kevserî, Kahire: 1950.
- _____, *Kitâbü't-Temhîd*, nşr. İmâdüüdîn Ali Haydâr, Beyrut: 1407/1987.
- BAYRAKDAR, Mehmet, *İslâm Felsefesine Giriş*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012.
- BEBEK, Adil, "İman Mâtürîdî'ye Göre Bazı Âhîret Aşamaları", *Diyanet İlmî Dergi*, C.55, S.3, Ankara: 2019, ss. 15-41.
- BEYHAKÎ, Ebû Bekir, *el-İ'tikâd âlâ Mezhebi Selefî, Ehli's Sünneti ve 'l-Cemâ'a*, Kahire: Dâru's-Sekâfe, 1984.
- BERKÎ, Ali Himmî, Osman Keskiöğlü, *H. Muhammed ve Hayatı*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2014.
- _____, *Açıklamalı Mecelle (Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye)*, İstanbul: Hikmet Yayınları, 1982, ss. 22-23.
- BİGİYEF, Musa Carullah Bigiyef, *Rahmet-i İlahiyye Burhanları*, Orenburg: 1911.
- BİLMEN, Ömer Nasuhi, *Kur'ânı Kerim'in Türkçe Meâl-i Âlisi ve Tefsiri*, İstanbul: Sentez Yayınevi, 1996.
- _____, *Muvazzah İlm-i Kelâm*, İstanbul: Engin Kitabevi, 1959.
- _____, *İslâm Akâidi*, İstanbul: Semerkand Yayınları, 2014.
- BURSEVÎ, İsmail Hakkı, *Rûhu 'l-Beyân fi Tefsiri 'l-Kur'ân*, İstanbul: Matbaa-i Osmaniye, h.1306.
- CÂBİRÎ, Muhammed Âbid, *Arap-İslâm Siyasal Akli*, çev. Vecdi Akyüz, İstanbul: Kitapevi Yayınları, 2001.

- CANATAN, Kadir, *Mukaddime Klasik Bilimler Sözlüğü*, İstanbul: Rasyo Yayınları, 2009.
- CEVAD, Ali, *el-Mufasssal fî Tâîhi 'l-A 'rab kable 'l-İslâm*, Beyrut: 1968.
- CEVHERÎ, İsmail b. Hammâd, *es-Sihâh Tac 'ul-Lüga ve Sihâhu 'l-Arabîyye*, Beyrut: Dâr'ul-İlm li'l-Melâyîn, 1376/1956.
- CEZERÎ, Ebü's-Seâdât Mecdüddîn el-Mübârek Muhammed b. İbn-Esîr *en-Nihâye fî Gâribi 'l-Hadîs ve 'l-Eser*, Beyrut: el-Mektebetü'l-ilmîye, 2013.
- CÜRCÂNÎ, Ali b. Muhammed es-Seyyid el-Şerif, *Kitâbü't-Ta 'rifât*, Beyrut, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1983/1403.
- _____, *Şerhu 'l-Mevâkif*, thk. Mahmut Ömer ed-Dimyâtî, Beyrut: Dâru'l Kütübi'l-İlmiyye, 1985.
- CÜVEYNÎ, İmâmu'l-Harameyn Ebû'l-Me'âlî Abdülmelik b. Abdillâh, *el-Burhân fî Usûli 'l-Fıkıh*, nşr. Abdülazîm ed-Dîb, Doha: Katar, 1978.
- _____, *el-İrşâd ilâ Kavâti 'l-Edille fî Usûli 'l-İ'tikâd*, *İnanç Esasları Kılavuzu*, çev. Adnan Bülent Baloğlu, Sabri Yılmaz, Mehmet İlhan, Faruk Sancar, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010.
- _____, *el-İrşâd ilâ Kavâti 'l-Edille fî Usûli 'l-İ'tikâd*, thk. Ahmet Abdurrahim es-Sayığ, Tefvik Ali Vehbe, Kahire: Mektebetü's-Sikâfetü'd-Dînîye, 2009.
- _____, *el-Akîdetü'n-Nizâmiyye fî 'l-Erkâni 'l-İslâmiyye*, nşr. Dr. Ahmed Hicazi, Mısır: Mektebetü'l-Külliyâtü'l-Ezheriyye, 1978.
- _____, *eş-Şâmil fî Usûli 'd-dîn*, thk. H. Klopher, Kahire: Müessesetü'l-Mısriyyetü'l-Âmme 1989.
- ÇAKAN, İsmail Lütfi, N. Mehmed SOLMAZ, *Kur'an'a Göre Peygamberler ve Tevhid Mücadelesi*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014.
- ÇELEBÎ, İlyas, *İslâm'ın İnanç Esasları*, İstanbul: İSAM Yayınları, 2009.
- _____, "Gayb", *DİA*, C.13, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996, ss. 404-409.
- _____, *Dini Düşüncede İ'tidal ve Hoşgörü*, İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2018.

- _____, Bulğen Mehmet, *Kelâm İlmi ve İslam Hukukunda İçerik Sorunları*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019.
- _____, *İslâm İnancında Gayb Problemi*, İstanbul: İFAV Yayınları, 1996.
- _____, *İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe'nin İtikâdî Görüşleri*, İstanbul: İFAV Yayınları, 1996.
- _____, *İslâm İnancında Gayb Âlemi*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2007.
- _____, *Kabir Hayatı Nedir Ne Değildir?* İstanbul: Fecir Yayınevi, 2020.
- _____, *Kitaplara İman*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2015.
- _____, “Akidenin Kelâmlaşması ve Kelâmın Akideleşmesi Süreci Üzerine”, *Kader Kelâm Araştırmaları Dergisi*, C.2, S.1, İstanbul: 2009, ss. 0-26.
- _____, “Ortaya Çıkışından Günümüze Kelâm İlminde ‘Konu’ Problemi”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S.28, İstanbul: 2005, ss. 5-35.
- _____, “Klasik Bir Kelâm Problemi: Hüsün: Kubuh” *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 16-17, İstanbul: 1999, ss. 55-121.
- _____, “İnsanın Gaybla İlişkisi”, *Din Dilinde Gayb*, haz. Ahmet Baydar, İstanbul: Kuramer, 2015, ss. 253-286.
- _____, *İslami İlimlerde Metodoloji (Usûl) Mes'elesi 5*, ed. İlyas Çelebi, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014.
- _____, *İslam Düşüncesinde Yeni Arayışları I*, der. İlyas Çelebi, İstanbul: Rağbet yayınları, 1998.
- _____, *İslam Düşüncesinde Yeni Arayışları II*, der. İlyas Çelebi, İstanbul: Rağbet yayınları, 1999.
- ÇELİK, Ahmet, *Kur'ân Semantiği Üzerine*, Erzurum: EKEV Yayınları, 2002.
- _____, *Cennet ve Cehennem'in Sonsuzluğu*, Erzurum: Ekev Yayınları, 2002.
- ÇİÇEK, Yakup, *Kur'ân'da Kavramlar ve Terimler*, İstanbul: İşaret Yayınları, 2016.

- DAĞ, Mehmet, “İslâm Felsefesinin Bazı Temel Sorunları Üzerine Düşünceler”
Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, S.5, Samsun, 1991,
ss. 3-34.
- DEMİRCAN, Adnan, “İslâm Tarihinin İlk Üç Asrında Mucize Algısı Üzerine Bazı
Değerlendirmeler” *Din Dilinde Mucize*, ed. Hikmet Zeyveli, İstanbul:
Kuramer, 2015, ss. 179-212.
- DEMİRCİ, Kürşat, “Antik İnanç ve Kültürlerde Mucize”, *Din Dilinde Mucize*, ed.
Hikmet Zeyveli, İstanbul: Kuramer, 2015, ss. 31-39.
- DENİZ, Gürbüz, *Kelâm-Felsefe Tartışmaları Tehâfütler Örneği*, Ankara: Fecr
Yayımları, 2009.
- DİHLEVİ, Şah Velîyullah, *Hüccetullâhi'l-Bâliğa*, çev. Mehmet Erdoğan, İstanbul: İz
Yayıncılık, 2012.
- DÜZGÜN, Şaban Ali, *Seyyit Ahmet Han ve Entelektüel Modernizmi*, Ankara: Akçağ
Yayımları, 1997.
- _____, “Dinsel ve Mitolojik Yönleri ile Cin ve Şeytân Algımız”, *kelâm
Araştırmaları*, C.10, S.2, İstanbul: 2012, ss. 11-30.
- _____, “Kelâm İlminin Doğuşu, Gelişimi ve İslami ilimler İçerisindeki Yeri”,
Sistemantik Kelâm, Ankara: İlitam, 2005.
- _____, *Neseî ve İslâm Filozoflarına Göre Allâh-Âlem İlişkisi*, Ankara: Akçağ
Yayımları, 1998.
- EBU'L-BEKÂ, *el-Külliyât*, nşr. Adnan Derviş Muhammed el-Mısırî, Beyrut:
Müessetü'r-Risâle, 1413/1993.
- EBÛ HANÎFE, *Fıkhu'l Ekber*, (Aliyyü'l-Kârî şerhi ile), Mısır: 1323.
- EBU'Z-ZEHRÂ, Muhammed, *İslâm'da Siyasi ve İtikadi Mezhepler Tarihi*, çev. Hasan
Karakaya, Kerim Aytekin, İstanbul: Hisar Yayınevi, 1983.
- _____, *İmâm Ca'fer es-Sâdık*, Kahire: t.y.
- EFLATUN, *Devlet*, trc. Sabahattin Eyüpoğlu, M. Ali Cimcoz, İstanbul: Remzi Kitapevi,
1985.

- ERDEMCİ, Cemalettin, “kelâm İlminde Haberin Epistemolojik Değeri”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergileri*, C.6, S.1, Samsun: 2006, ss.153-176.
- ERDİL, Kemalettin, *Yaşayan Hurafeler*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2014.
- ERUL, Bünyamin, Ahmet ÖNKAL, Âdem APAK, *H. Peygamberin İzinde*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2012.
- ESEN, Muammer, “Matürîdî’nin Bilgi Kuramı ve Bu Bağlamda Onun Âlem ve Kader Konusundaki Görüşlerinin Kısa bir Tahlili”, *AÜİFD.*, S.2, Ankara: 2008, ss. 45-56.
- EŞ‘ARÎ, Ebü’l-Hasan Alî b. İsmâîl, *el-İbâne an Usûli’l-Diyâne*, Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1426/2005.
- _____, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn ve’htilâfu’l-Musallîn*, nşr. Helmut Ritter, Wiesbaden: 1963.
- _____, *er-Risâle fî İstihsâni’l-Havdi fî İlmi’l-Kelâm*, nşr: Muhammed el-Velî, Beyrut: Dârü’l-Meşârî’, 1995.
- _____, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn ve’htilâfu’l-Musallîn*, tsh. Muhammed, Cevâd Meşkûr, Tahran: 1963.
- EVKURAN, Mehmet, “(Kelâm İlminin Yeniden İnşası) Sözünün Anlamı ve İçeriği Üzerine”, *Kelâm İlminde Yeniden İnşasında Geleneğin Yeri Sempozyumu*, Elâzığ: Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları: 2004.
- EZHERÎ, Ebû Mansur Muhammed, *Tehzîbu’l-Luğa*, thk. Abdulazim Mahmud, Kahire: ed-Dâru’l-Mısriyye, t.y.
- FARÂBÎ, Ebü Nasr Muhammed b. Muhammed, *el-Uyûnü’l-Mesâil*, y.y., t.y.
- _____, *Kitâbu’l-Fusus*, (*Risaletun fî İsbati’l-Mufarekât* içinde), Haydarabat: Dâiretu’l-Mearif el-Osmaniyye, 1345.
- _____, *İlimlerin Sayımı*, çev. Ahmet Ateş, Ankara: Maarif Vekâleti, 1955.
- _____, *Kitâbü’l-Hurûf*, Beyrut: Dârü’l-Meşrik, 1990.

- FARÂHİDÎ, Ebû Abdurrahman Halil b. Ahmed, *Kitâbu'l-Ayn*, Beyrut: Dâru'l-Kütüb'l-İlmiyye, 2003.
- FATİŞ, Emrullah, *Kur'ân'ın Kabul ve Redettiği Mesih Problemleri*, İstanbul: Ravza Yayıncılık, 2014.
- FAZLURRAHMÂN, *İslâm*, çev. Mehmet Aydın-Mehmet Dağ, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1981.
- FIĞLALI, Ethem Ruhi, "Mezheplerin Doğuşuna Tesir Eden Sebepler", *AÜİFD*, S.4, Ankara: 1980, ss. 15-131.
- FÎRÛZABÂDÎ, Mecdüddîn Muhammed b. Yakub, *el-Kâmûsu'l-Muhît*, nşr. Mektebe er-Risâle, Beyrut: Müessesetü'r Risâle, 1407/1987.
- GAZZÂLÎ, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd*, nşr. Âdil el-Avvâ, Beyrut: Dârü'l-Kitabi'l-İlmiyye, 1983.
- _____, *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd*, Kahire: Mektebetü'l-Cündî, t.y.
- _____, *el-Mustasfâ min İlmi'l-Usûl*, Mısır: Matbaatü'l-Emiriyye, h. 1322.
- _____, *el-Münkız mine'd-Dalâl*, İstanbul: Ravza Yayınları, 2015.
- _____, *el-Münkız mine'd-Dalâl*, (nşr. Ahmed Câlindehrî), Lahor: 1971.
- _____, *İhyâ'ü Ulûmi'd-Dîn*, 1-4, Beyrut: Dârü'l Ma'rife, t.y.
- _____, *Mekâsıdu'l-Felâsife*, nşr. Muhammed Sabri, Kahire: 1936.
- _____, *ed-Dürretü'l-Fâhira fi Keşfi Ulûmi'l-Âhira*, Beyrut: 1407/1987.
- _____, *Tehâfütü'l-Felâsife*, nşr. Süleyman Dünya, Kahire: 1972.
- GÜÇ, Ahmet, *Satanizim*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2002.
- GÜN, Faruk, "Mehdîlik Üzerine Bir İnceleme", *Artuklu Akademi Dergisi*, C. 4, S. 1, Mardin: 2017, ss. 99-130.
- _____, "Şia'nın Mehdîlik İnancı Üzerine Bir İnceleme", *Euroasia Journal Of Social Sciences & Humanities*, C.7, S. 12, İstanbul: 2020, ss. 131-143.
- GÖKBERK, Macit, *Felsefe Tarihi*, İstanbul: Remzi Kitapevi, 1990.
- GÖLCÜK, Şerafettin, *Kelâm Tarihi*, Konya: Kitap Dünyası Yayınları, 2009.

_____, Şerafettin, Süleyman Toprak, *Kelâm Tarihi, Ekoller, Problemler*, Konya: Tekin Kitapevi, 2001.

GÜLER, İlhami, “Müzakereler”, *Din Dilinde Gayb*, haz. Ahmet Baydar, İstanbul: Kuramer, 2015, ss. 29, 101, 246, 300.

GÜLLÜCE, Veysel, *Kur’ân Işığında Reenkarnasyon*, İstanbul: Rağbet Yayınları, 2004.

GÜNDÜZ, Şinasi, *Hristiyanlık*, İstanbul: İSAM Yayınları, 2004.

_____, *Yaşayan Dünya Dinleri*, 3. Baskı, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2010.

GÜNEŞ, Kâmil, *Akıl ve Nass*, İstanbul: İnsan Yayınları, 2002.

_____, *Meleklerle İman*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2015.

HACİMÜFTÜOĞLU, Nasrullah, *Kur’ân’ın Belağatı ve İ’cazı Üzerine*, Erzurum: EKEV Yayınevi, 2001.

HANEFİ, Hasan, *Mine’l-Akîde ile’s-Sevra*, ed-Darü’l-Beyza: el-Merkezü’s-Sekafiyyi’l-Arabî, 1988.

IŞIK, Aydın, “Bilim ve Mucize”, *Din Dilinde Mucize*, haz. Ahmet Baydar, İstanbul: Kuramer, 2015, ss. 287-316.

IŞIK, Kemal, *Mu’tezile’nin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri*, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınevi, 1967.

İBN ASÂKİR, Ebü’l-Kâsım Ali b. Hasan, *Tebyînu Kezibi’l-Müfterî fi mâ Nusibe ile’l-İmâm ebi’l-Hasan el-Eş’arî*, Dımaşk: Matbaatü’t-Tevfik, 1347.

İBN AŞÛR, Muhammed, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, Tunus:1984.

İBN ATİYYE, Ebû Muhammed Abdülhak b. Galib, *el-Muharreru’l-Vecîz, fî Tefsîri’l-Kitâbi’l-Azîz*, nşr. Abdüsselâm Abdüşşafi Muhammed, Beyrût: 1993.

İBN ESÎR, Ebü’l-Hasan İzzeddin Ali b. Muhammed b. Abdülkerîm, *Üsdü’l-Gâbe fi Ma’rifeti’s-Sahâbe*, nşr. Muhammed İbrahim el-Benna v.d., Kahire: 1970-1973.

- İBN ESÎR, Mecduddin Ebû's-Seadet el-Mübarek el-Cezeri, *en-Nihâye fî Garîbi'l-Hadîs ve'l-Eser*, thk. Mahmûd Muhammed Tanahi, Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, 1904.
- İBN BÂBEVEYH, Şeyh Sadûk, Ebu Câfer Muhammed b. Ali, el-Kummî, *Risâletü'l-İ'tikadâti'l-İmâmiyye, (Şîi-İmâmiyye'nin İnanç Esasları)* çev. Ethem Ruhi Fıġlalı, Ankara: AÜİF. Yayınları, 1978.
- İBN CEVZÎ, Ebu'l-Ferec, Telbisü *İblis*, nşr. M. Münir ed-Dımaşki, Kahire: 1368.
- _____, *Nüzhetü'l-A'yuni'n-Nevâzir fî İlmi'l-Vücüh ve'n-Nezâir*, nşr. Kâzım er-Râzî, Beyrut: Müessetü'r-Risâle, 1984.
- İBN FARÎS, Ebû Hüseyin Ahmet, *Mu'cemu'l-Mekâyisi'l-Luġa*, thk. Abdusselâm Muhammed Harun, Beyrût: Dâru'l-Fikir, 1991.
- İBN FÛREK, Ebû Bekir Muhammed b. Hasan, *Mücerredü Makâlâti's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, Beyrut: Darü'l-Meşrik, 1987.
- _____, *Müşkilü'l-Hadîs*, nşr. Abdülmu'tî Emîn Kal'acî, Haleb: 1402/1982.
- İBN HALDÛN, Ebû Zeyd Abdurrahmân b. Muhammed Veliyyüddîn, *Mukaddimetü İbn Haldûn*, nşr. Ali Abdülvâhîd Vâfî, 1-3, Kahire: Dâru Nehdati Mısır, 1401.
- _____, *Mukaddime*, çev. Süleyman Uludaġ, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2011.
- _____, *Şifâu's-Sâil li-Tehzîbi'l-Mesâil*, thk. Mehammet b. Tavî el-Tâncî, İstanbul: 1957.
- İBN HAZM, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd, *el-Fasl fî'l-Milel ve'l-Ehvâ ve'n-Nihâl*, 1-5, Beyrut: 1986.
- İBN HİŞÂM, Ebu Muhammed Abdülmelik, *es-Siretü'n-Nebeviyye*, thk. Mustafa es-Sakâ, İbrahim el-Ebyârî, Abdülhafiz Şalbî, Beyrut: Dâru İbn Kesir, 1393/1973.
- İBN KAYYİM, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr el-Cevziyye, *Medâricü's-Sâlikîn*, thk. Muhammed Hamid, Beyrut: Dâru'l-Kalem.
- _____, *Hadi'l-Ervah ila Biladi'l-Efrah*, Beyrut: Matbaa'tu'l-Medenî, 1983.

- _____, *Şifâü'l-alîl fî Mesâilî'l-Kazâ ve'l-Kader ve'l-Hikme ve't-Ta'lîl*, nşr. Muhammed Bedreddin Ebû Firâs en-Na'sânî, Kahire: Matbaatü'l-Hüseyniyyeti'l-Mısriyye, 1323.
- İBN KESÎR, Ebû'l-Fidâ İsmâîl b. Ömer, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, thk. Samî b. Muhammed Selâme, 2. Baskı, Beyrut: Dâru Tayyibe 'lil-Neşr ve't-Tevzî, 1999.
- _____, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, nşr. Muhammed İbrahim Bennâ v.d., Kahire:1971.
- İBN KUTEYBE, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim, *Garîbü'l-Hadîs*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1988.
- İBN MANZÛR, Ebû'l-Fadl Cemaluddîn Muhammed b. Mekerrem, *Lisânu'l-Arabî'l-Muhît*, Beyrut: Dâru's- Sadır, t.y.
- _____, *Lisânu'l-Arabî'l-Muhît*, Beyrut: Dâru Lisâni'l-Arab,1970.
- İBNÜ'N-NEDÎM, Ebû'l-Ferec Muhammed b. İshâk, *el-Fihrist*, Beyrut: Dârü'l Ma'rife, 1978.
- İBN SÎNÂ, *Risâletü'l-Arşîyye*, (Mecmuu 'r-Resâil içinde), Haydarâbâd: Dâru'l-Ma'ârif el-Osmâniye,1354.
- İBN SÜLEYMAN, Ebû'l-Hasen Mukâtil, *Tefsîrî Mukâtil b. Süleyman*, Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye,1424.
- İBN TEYMİYYE, Ebû'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm, *Mecmûu Fetâvâ*, 1-37, Riyad:1941.
- _____, *el-Furkân beyne Evliyâi'r-Rahmân ve Evliyâi'ş-Şeytân*, Kahire: 1328.
- İBNÜ'L-ARABÎ, Muhyiddîn Muhammed b. Alî, *el-Fûhâtü'l Mekkiyye*, nşr. Osman Yahyâ, İbrâhîm Medkûr, 1-10, Kahire: el-Mektebetü'l-Arabiyye, 1985.
- _____, *Fususü'l-Hikem*, Beyrut: Daru'l-Kitabi'l-Arabî, t.y.
- İLHAN, Avni, *Mehdîlik*, İstanbul: Beyan Yayınları, 1993.
- İSFAHÂNÎ, Râğîb Ebû'l-Hüseyn b. Muhammed, *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'ân*, Beyrut: Dâru'l-Kâlem, h. 1412.
- _____, *Müfredât Elfazi'l Kur'ân*, thk. Nedim Maraşlı, Beyrut: Dar'ul Fikir, t.y.

- İZMİRLİ, İsmail Hakkı, *Metafizik*, İstanbul: Ötüken Yayınları, 2012.
- _____, *Muhassal Yeni Kelâm İlmine Giriş*, haz. Refik Ergin, İstanbul: Ötüken Yayınları, 2014.
- _____, *Yeni İlmi Kelâm*, sad. Sabri Hizmetli, Ankara: Umran yayınları, 1981
- İZUTSU, Toshihiko, *Kur'ân'da Allah ve İnsan*, trc. Süleyman Ateş, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1975.
- KÂDÎ ABDÜLCEBBÂR, Ebü'l-Hasen Abdülcebbâr b. Ahmed, *el-Muğnî fi Ebvâbî't-Tevhîd ve'l- A'dl*, nşr. Tahâ Hüseyin-İbrahim Medkûr v.d., Kahire: 1380/1960.
- _____, *Fadlû'l-İ'tizâl ve Tabakâtü'l-Mu'tezile*, *Fadlû'l-İ'tizâl ve Tabakâtü'l-Mu'tezile*, thk. Fu'âd Seyyid, Tunus: ed- Dâru't-Tunûsiyye li'n-Neşr, 1974.
- _____, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, nşr. Abdülkerîm Osmân, Kahire: Mektebetü Vehbe, 1384/1965.
- KARADAŞ, Cağfer, *Ana Hatlarıyla Kelâm Tarihi*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2013.
- _____, *Kaderin Sırrını Anlamak*, Ankara: OTTO Yayınları, 2018.
- _____, *On Kısa Süre ile Son Peygamber*, Bursa: Emin Yayınları, 2008.
- _____, “Kelâmda Varlık”, *Kelâm'a Giriş*, ed. Cağfer Karadaş, Eskişehir: AÜ. Yayınları, 2013, ss. 142-157.
- _____, *Ana Hatlarıyla Ehl-i Sünnet Akaidi*, Ankara: OTTO Yayınları, 2017.
- _____, *Bâkîllâni'ye Göre Allah ve Âlem Tasavvuru*, Bursa: Arasta Yayınları, 2003.
- _____, *Kelâm Düşüncesinde Evren ve İnsan*, Bursa: Emin Yayınları, 2011.
- _____, *Hâtem*, Bursa: Emin Yayınları, 2015.
- _____, *Hidayet Rehberleri Peygamberler*, Bursa: Emin Yayınları, 2013.
- _____, *İnsan ve Kaderi*, Bursa: Emin Yayınları, 2009.
- _____, *İslâm Düşüncesinde Ahiret*, Bursa: Emin Yayınları, 2008.
- _____, *İslâm'ın İnanç Yapısı*, Bursa: Emin Yayınları, 2006.
- _____, *Kadere İmân*, Ankara: DİB. Yayınları, 2014.

- _____, *Muhyiddîn İbn Arabî ve Düşünce Dünyası*, Ankara: OTTO Yayınları, 2018.
- _____, *Sûfî İtikâdı*, İstanbul: Nizamiye Akademi Yayınları, 2017.
- _____, “Bizans Sarayında Müslüman Hristiyan Münazarası: Büveyhî Elçisi Bâkılânî ile İmparator II. Basileos Arasında Geçen Tartışma”, *İsâm Araştırmaları Dergisi*, S. 22, Ankara: 2009, ss. 1-35.
- _____, “Kelâm Atomculuğunun Kaynağı Sorunu”, *Marife Dini Araştırmalar Dergisi*, C.2, S.2, Konya: 2002, ss. 81-100.
- _____, “İsbât-ı Nübüvvet ve Peygamberlik ve Hz. Muhammed'in Peygamberliği Adlı Eser Üzerine”, *Hadis Tetkikleri Dergisi*, C.1, S.1, İstanbul: 2003, ss. 149-165.
- _____, “Semerkand Hanefî Kelâm Okulu Mâtürîdîlik-. Oluşum Zemini ve Gelişim Sürcü-”, *Usûl*, S. 6, İstanbul: 2006, ss. 57- 100.
- _____, “Mu'tezile Kelâm Okulunun Oluşum ve Gelişim Süreci”, *Marife Dini Araştırmalar Dergisi [Bilimsel Birikim]*, C.3, S.3, Konya: 2003, ss. 7-26.
- _____, “Büyü ve Din: İslami Nokta-i Nazardan Bir Değerlendirme”, *Usul, I, İslami Araştırmalar Dergisi*, C.1, S.1, İstanbul: 2004, ss. 111-135.
- _____, “Atomcu Düşünceler ve Kelâm Atomculuğu”, *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, C.2, S.1, İstanbul: 2004, ss. 57-72.
- _____, “Yakîn ve İtikad”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Bildirler*, ed. Orhan Şener Koloğlu v.d., C.10, S.1, Bursa: 2011, ss. 231-214.
- _____, “Hadisciler, Kelâmcılar ve Sufilerin Hadis Anlayışlarına İki Örnek”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C.6, S.6, Bursa: 1994, ss. 261-265.
- _____, “Asıl Din Aşırı Yorum”, Ankara, *Diyanet Aylık Dergi*, S. 321, Ankara: 2017, ss.10-13.
- _____, “Rüyanın Mâhiyeti Bilgi ve Hüküm Değeri”, *Diyanet İlmi Dergi*, C.53, S. 1, Ankara: 2017, ss. 43-62.

- KARAMAN v.d., Hayrettin, *Kur'ân Yolu*, I-V, İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2006.
- KÂŞÂNÎ, Kemâlüddîn Abdürrezzâk b. Ebi'l-Ganâim Muhammed, *Istılâhâtü's-Sûfiyye*, nşr, M. Kemal İbrahim Ca'fer, Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 1981.
- KÂTİB ÇELEBÎ, Hacı Halife Mustafa b. Abdullah Kâtip, *Keşfu'z-Zunûn an Esâmi'l-Kütübi ve'l-Fünûn*, tsh. M. Şerafettin Yaltkaya, Ankara: MEB. Yayınları, 1941.
- KAZVÎNÎ, Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris, *Mu'cemü'l-Mekâyisi'l-Luğa*, thk. M Harun Abdusselâm, Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1991.
- KAZVÎNÎ, Zekeriyâ b. Muhammed, *Müfîdü'l-Ulûm ve Mübîdü'l-Hümûm*, nşr. M. Abdülkâdir Atâ, Beyrut: Darü'l Kitâbi'l-İlmiyye, 1985.
- KEKLİK, Nihat, *Sadreddîn el-Konevî'nin Felsefesinde Allah, Kâinat ve İnsan*, İstanbul: Edebiyat Fakültesi Matbaası, 1967.
- KESKİN, Halife, *İslâm Düşüncesinde Bilgi Teorisi*, İstanbul: Beyân Yayınları, 1997.
- _____, *İslâm Düşüncesinde Bilgi Allah-Âlem İlişkisi*, İstanbul: Beyan Yayınları, 1996.
- KESKİOĞLU, Osman, *Siyer-i Nebî*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2013.
- KESTELÎ, Muslihuddin Mustafa, *Şerhu'l-Akâid (Hâşiyetu'l-Kestelî ala Şerhi'l-Akâid)*, İstanbul: 1972.
- KILAVUZ, Ahmet Saim, "Cin", *İslâmda İnanç, İbadet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi*, ed. İbrahim Kâfi Dönmez, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfi Yayınları, C.1, 2006, ss. 334-336.
- _____, *Ana Hatlarıyla İslâm Akâidi ve Kelâm'a Giriş*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2012.
- KILAVUZ, Ulvi Murat, *Kelâm'da Kozmolojik Delil*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2009.
- _____, *Allah'a İman*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2015.

- _____, “Küreselleşen Dünyada Din”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 11, S.2, Bursa:2002, ss. 191-212.
- _____, *Kelâm’a Giriş*, (Ahmet Saim Kılavuz ile Birlikte), İstanbul: İSAM Yayınları, 2010.
- _____, “*Kelâmi Tartışmalar Bağlamında Molla Fenari’de Esmâ-i Hüsnâ*”, *“Uluslararası Molla Fenârî Sempozyumu- bildiriler-*, ed. Tefik Yücedoğru v.d., Bursa: 2010, ss. 291-311.
- KOÇAR, Musa, *Mâtürîdî’de Allah-Âlem ilişkisi*, İstanbul: Ötüken Yayınları, 2004.
- KOÇYİĞİT, Talat, *Hadîsçilerle Kelâmcılar Arasındaki Münakaşalar*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1989.
- KOLOĞLU, Orhan Şener, *Kelâm Tarihine Giriş*, Bursa: Emin Yayınları, 2016.
- _____, *Mu’tezile’nin Felsefe Eleştirisi: Harezmi Mu’tezilî İbnü’l-Melâhimî’nin Felsefeye Reddiyesi*, Bursa: Emin Yayınları, 2010.
- _____, *Cübbâiler’in Kelâm Sistemi*, İstanbul: İSAM Yayınları, 2011.
- KONFÜÇYÜS, *Konuşmalar*, trc. Muhaddere Özerdim, Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1963.
- KUTLU, Sönmez, *İslâm Bilimlerinde Yöntem*, Ankara: Ankuzem, 2005.
- _____, *İslâm Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*, Ankara: Kitabiyat Yayınları, 2002.
- _____, *Türklerin İslâmlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2002.
- KUTUB, Seyyit, *Fî Zılâli’l-Kur’ân*, trc. M. Emin Saraç, İ. Hakkı Şengüle-Bekir Karlığa, İstanbul: Birleşik Yayınları, 1968.
- _____, *Fî Zılâli’l-Kur’ân*, Beyrut: Dâru İhyâi’t-türâsi’l-Arabî, t.y.
- KÜLEYNÎ, Ebû Ca ‘fer Muhammed b. Ya ‘kub, *el-Usûl mine’l-Kâfi*, Beyrût: 1980.
- MACÎT, Nadim, *Kur’an’ın İnsan Biçimci Dili*, İstanbul: Beyan Yayınları, 1996.
- MAKDÎSÎ, Ebû Nasr el-Mutahhâr b. Tâhir, *Kitâbü’l-el-Bed’ ve’t-Târîh*, nşr. Clement Huart, Bağdat: Mektebetü’l Müsenna, t.y.

- MALATÎ, Ebi'l Hasan Muhammed ibn Ahmet, *et-Tenbih ve'r-Red- di 'alâ Ehli'l-Ehvâ ve'l-Bid'a*, nşr., M. Zahid el-Kevserî, Beyrut: Mektebetü'l-Maârif 1968.
- MÂTÜRÎDÎ, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed, *Kitâbü't-Tevhîd*, nşr. Bekir Topaloğlu, Muhammed Aruçi, Ankara: TDV. Yayınları, 1423/2003.
- _____, *Kitâbü't-Tevhîd*, İstanbul: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1979.
- _____, *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne*, nşr. Fatıma Yusuf el-Hiyemî, Beyrut: 1425/2004.
- _____, *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne*, thk. Mecdi Basalom, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005.
- _____, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, nşr. Ahmet Vanlıoğlu, İstanbul: Mizan Yayınevi 2005.
- _____, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, thk. Murtaza Bedir, müracaat. Bekir Topaloğlu, İstanbul: Dâru'l-Mîzan, 2008.
- MAVERDÎ, Ebü'l-Hasan Alî b. Muhammed, *Edebü'd-Dünyâ ve'd-Dîn*, Beyrût: 407/1987.
- MECLÎSÎ, Muhammed Bâkır b. Muhammed Takî b. Maksûd Alî, *Bihârü'l-Envâri'l-Câmiât li-Düleri'l-Âhbâri'l-Eimmeti'l-Ahter*, Beyrut: Müessesetü'l-Vefa, 1983.
- MUCÂHİD, Ebu'l-Haccâc, *Tefsîru Mucâhid*, thk. Abdurrahman et-Tâhir b. Muhammed es-Sûratî, Katar: 1976/1396.
- MUHÂSİBÎ, Haris, *er-Risâletü Müstersidîn*, nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde, Halep: 1988.
- _____, *Şerefü'l-akl*, nşr. Mustafa Abdülkâdir Atâ, Beyrut: Dâru'l-Kitabi'l İlmiyye, 1986.
- MÜBERRED, Ebû'l- 'Abbâs Muhammed b. Yezîd, *el-Kâ-mil fi'l-Luğa ve'l-Edeb*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, Kahire: t.y.
- MUKADDEM, Muhammed Ahmet İsmail, *Ehl-i Sünnette Beklenen Mehdî*, çev. Uğur Pekcan, İstanbul: Kitapdünyası Yayınları, 2010.
- MURTAZA, Mutahhari, *Ehl-i Beyt İmâmlarının Siyasi Tutumları*, çev. Ca'fer Bendiderya, İstanbul: Kevser Yayınları, 2007.
- MÜFÎD, Şeyh, *Evâ'ilü'l-Makâlât fi'l-Mezâhibi'l-Muhtârât*, Tahran: 1278.

- NASR, Hüseyin, *İslâm İdealler Gerçekler*, çev. Ahmet Özel, İstanbul: İz Yayıncılık, 2003.
- NESEFÎ, Ebü'l-Mu 'în Meymûn b. Muhammed, *Tabsıratü'l-Edille fi Usûli'd-Din*, thk. Hüseyin Atay, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2004.
- _____, *Bahru'l-Kelâm fi Akâidi Ehli'l-İslam*, thk. Veliyuddin Furfûr, Şam: Mektebe Dâru'l- Furfûr, 1995.
- _____, *Kitâbü't-Temhîd li Kavâidi't-Tevhîd: Tevhidin Esasları*, thk. Cibullah Hasan Ahmed, trc. Hülya Alper, Kahire: Dâru't-Tibâati'l-Muhammediyye, 1986.
- NESEFÎ, Ebû Hafis Necmüddîn Ömer b. Muhammed b. Ahmed, *Akaîd-i Nesefi*, İstanbul: Kültür Basın Yayın Birliği, 2003.
- NESEFÎ, Ebü'l-Berekât Abdullah b. Ahmed, *Şerhu'l-Müntehab fi Usûlü'l-Mezheb li'l-Ahsikeîf*, nşr. Salim Ögüt, İstanbul: 2003.
- ÖZ, Mustafa, *Başlangıçtan Günümüze İslâm Mezhepleri Tarihi*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2012.
- ÖZTÜRK, Mustafa, "Kur'an'ın Tarihsel Bir Hitap Oluş Keyfiyeti", *İslami İlimler Dergisi*, C.1, S.2, Çorum: 2006, ss.59-77.
- _____, "Kur'an'ın 'Cennet' Betimlemelerinde Yerel ve Tarihsel Motifler", *İslamiyât*, C.4, S.1, Ankara: 2001, ss. 145-162.
- ÖZARSLAN, Selim, *Pezdevî'nin Kelâm-i Görüşleri*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2010.
- ÖZCAN, Hanifi, *Mâturîdi'de Bilgi Problemi*, İstanbul: MÜİF. Yayınları, 1993.
- ÖZDEMİR, Metin, *Kötülük ve Müsibetler*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2015.
- ÖZERVARLI, M. Sait, *Kelâmda Yenilik Arayışları*, İstanbul: İSAM Yayınları, 2017.
- ÖZTEN, Ersan, *Peygamberlerin Gaybı Bilme İmkânı*, Ankara: 2009.
- PANE, Richard, *Evrenin Yüzde Dördü*, çev. Zeynep Çifçi Kanburoğlu, İstanbul: Tübitak Yayınları, 2016.
- PEZDEVÎ, Ebü'l-Yüsr Muhammed b. Muhammed, *Usûlü'd-dîn*, nşr. Hans Peter Lins, İstanbul:1980.

- _____, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, çev. Şerafettin Gölcük, İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1988.
- RABBÂNÎ, Ebü'l-Berekât Ahmed b. Abdilehad, *Mektûbât*, trc. Abdülkadir Akiçek, İstanbul: 1983.
- RÂZÎ, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer, *Muhassalu Efkaru'l Mütekaddimîn vel-Müteahhirîn vel-Mütekellimîn*, Kahire: Mektebetü'l-Külliyeti'l-Ezher, t.y.
- _____, *Esâsü't-takdîs*, nşr. Ahmed Hicâzi es-Sekkâ, Kahire: 1354/1935.
- _____, *Kelâm'a Giriş (el-Muhassal)*, trc. Hüseyin Atay, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1978.
- _____, *Mefatihu'l-Gayb*, Beyrut: Dâru İhyâi'l-Türâsi'l-Arabî, 1420.
- _____, *Mefatihu'l-Gayb*, Kahire:1308.
- ROUSSEAU, Herve, *Dinler*, çev. Osman Pazarlı, İstanbul: Remzi Kitapevi, 1970.
- SÂBÛNÎ, Muhammed Ali, *et-Tefsirü'l-Vâdih el-Müyesser*, 8. Baskı, Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 2007.
- SÂBÛNÎ, Nûreddîn, *el-Bidâye fî Usûli'd-Dîn: Mâtürîdiyye Akaidi*, çev. Bekir Topaloğlu, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2005.
- SALÂME, Bessam, *el-İmân bi'l Gayb*, Ürdün: 1983.
- SALÂBA, Cemil, *el-Mu'cemü'l-Felâsife*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Lübnâni & Dâru'l-Kitâbi'l-Mısri, 1982.
- SALLABÎ, Ali Muhammed, *İslâm İnanç Esasları*, haz. Mustafa Kasadar, İstanbul: Ravza Yayınları, 2017.
- SCOGNAMILLO, Giovanni, Arif ARSLAN, *Doğu ve Batı Kaynaklarına Göre Cinler*, İstanbul: Karizma Yayınları, 1999.
- SEHÂVÎ, Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdirrahmân, *el-Mekasidü'l-Hasene fî Beyâni Kesîrin mine'l-Ehâdisi'l-Müştehire*, thk. Muhammed Osman el-Huş, Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1985.
- SERRÂC, Ebû Nasr, *el-Lûma'*, nşr. Abdülhalîm Mahmûd, Taha Abdükadîr Server, Kahire: 1960.

- SİNANOĞLU, Mustafa, *Peygamberlere İman*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2018.
- SÖNMEZ, Vecihi, *Nübüvvet Tartışmaları*, İstanbul: Gündönümü Yayınları, 2005.
- SUYÛTÎ, Ebü'l-Fazl Abdurrahmân b. Ebî Bekr, *el-Hasâisu'l-Kübrâ*, Kahire: 1967.
- SÛBKÎ, Ebû Nasr Abdülvehhab b. Ali, *es-Seyfü'l-Meşhûr fî Şerhi Akîdeti Ebî Mansûr: Matürîdî'nin Akîde Risâlesi ve Şerhi*, haz. M. SaimYeprem, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011.
- ŞÂTIBÎ, Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ *el-Muvâfakât fî Usûli'ş-Şerî'a*, haz. Ebû Ubeyde Al-i Salman, Huber: Dâru İbn Affân, 1997/1417.
- ŞEHREZÛRÎ, Ebû Amr Takıyyuddîn Osman b. Salâhiddîn, *Fetâvâ ve Mesâilü İbni's-Salâh fî't-Tefsîr ve'l-Hadîs ve'l-Usûl ve'l-Fıkh*, nşr. Abdulmuti Emîn Kalacî, Beyrut: 1986.
- ŞEHRİSTÂNÎ, Muhammed b. Abdulkerîm, *el-Minel ve'n-Nihal*, nşr. Abdülaziz Muhammed el-Vekîl, Kahire: Dârü'l-Ma'rife, 1899.
- ŞEVKÂNÎ, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî, *Fethul-Kâdir*, Kahire: 1964.
- _____, *Fethu'l-Kadir el-Câmi' beyne Fenneyi'r-Rivaye ve'd-Diraye min İlmi't-Tefsîr*, Beyrut:1412/1991.
- _____, *İrşâdü'l-Fuhûl*, nşr. Ebû Mus'ab Muhammed Sa'd el-Bedrî, Beyrut: 1992.
- ŞEYBÂNÎ, İmâm Ebî Zekerıyya Yahyâ bin Âli bin Muhammed, *Şerhü'l-Muallakâti'l-Aşri'l-Muzehhebât*, thk. ÖmerFârûk et-Tebbâ', Beyrut: Daru'l-Erkâm, t.y.
- ŞİMŞEK, Ümit, *İslâm İnanç İlmihali*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2015.
- TABATABAÎ, Allame, *İslâm'da Şiâ*, çev. Kadir Akaras, Abbas Kazimi, İstanbul: Kevser Yayınları, 1999.
- TABERÂNÎ, Ebü'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed, *el-Mu'cemü'l-Kebîr*, thk. Hamdî b. Abdülmecîd es-Selefî, Kâhire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1994.
- TABERÎ, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerir, *Câmiu'l-Beyân an Te'vili Âyi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah bin Abdul Muhsin et-Türkî, Kahire: Hicr, 2001.
- _____, *Câmiu'l-Beyân an Te'vili Âyi'l-Kur'ân*, Beyrut:1987.

- _____, *Câmiu 'l-Beyân an Te 'vili Âyi 'l-Kur 'ân*, nşr. Mahmud Muhammed Şâkir ve Ahmed Muhammed Şâkir, Kahire: 1969.
- _____, *Tarîhu 'l-Ümem ve 'l-Mülûk*, nşr. Muhammed Ebû Fadl İbrahim, Beyrut: Dâru Süveyda, 1967.
- TABERSÎ, Ebû Alî Emînüddîn Fadl b. Hasen, *Mecma 'u 'l-Beyân fî Tefsiri 'l-Kur 'ân*, Beyrut: Dâru Mektebeti 'l-hayat, t.y.
- TARAKÇI, Muhammet, “*St. Thomas Aquinas 'a Göre Aslî Günah*”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C.15, S.1, Bursa: 2006, ss. 307-318.
- _____, “İslâmî Bir Din Bilimleri Metodolojisinin Teşekkülüne Doğru: Bîrûnî Örneği”, *Marife Dini Araştırmalar Dergisi*, C.2, S.2, Konya: 2002, ss. 161-175.
- _____, “St. Thomas Aquinas ve İslam”, *Marife*, C.6, S.3, Konya: 2006, ss. 207-216.
- _____, “Diğer Dinlerde Vahiy”, *DİA*, C.42, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012, ss. 443-447.
- _____, “Kalvinizm’de Kader Anlayışı”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C.19, S.2, Bursa: 2010, ss. 66-92.
- _____, “Tahrif”, *DİA*, C.39, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1989, ss. 422-424.
- _____, “Tevrat ve İncil’in Tahrifi ile İlgili Kur’an Ayetlerinin Anlaşılması Sorunu”, *Usûl İslam Araştırmaları*, C.2, S.2, İstanbul: 2004, ss. 33-54.
- TAŞKÖPRİZÂDE, Ahmet bin Mustafa, *Miftâhu 's-Saâde ve Misbâhu 's-Sıyâde fî Mevzuâti 'l-Ulûm*, nşr. Abdulvahhab Ebû'n Nûr, Kâmil Bakri, Kâhire: 1968.
- TAYLAN, Necip, “Bilgi” *DİA*, C.6, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1992, ss.157-161.
- TEFTÂZANÎ, Sa'düddîn Mes'ûd b. Ömer, *Şerhu 'l-Akâidü 'n-Neseфіyye*, thk. Ahmet Hicazi es-Sakkâ, Kahire: Mektebetü 'l-Külliyetü 'l-Ezheriyye, 1988.
- _____, *Şerhu 'l-Mekâsıd*, İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1277.

- _____, *Kelâm İlmi ve İslâm Akaidi: Şerhu'l-Akâid*, haz. Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2010.
- TEHÂNEVÎ, Muhammed Ali b. Ali, *Keşşâfu Istilahâti'l-Fünûn*, İstanbul: Kahraman Yayınları, 1984.
- _____, *Keşşâfu Istilahâti'l-Fünûn*, Beyrut: Dâru Sadır, t.y.
- TOPALOĞLU, Bekir, *Allah İnancı*, İstanbul: İSAM Yayınları, 2008.
- _____, *Allah'ın Varlığı: İsbât-i Vâcib*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2012.
- _____, Aydın, *Ateizm ve Eleştirisi*, İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1998.
- _____, “Allah”, *DİA*, C.2, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1989, ss. 471-498.
- _____, Bekir, İlyas ÇELEBİ, İlyas, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: İSAM Yayınları, 2010.
- _____, *Kelâm İlmine Giriş*, İstanbul: Damla Yayınları, 1981.
- _____, *Kelâm Araştırmaları Üzerine Düşünceler*, İstanbul: MÜİF Yayınları, 2004.
- TOPRAK, Süleyman, *Âhirete İman*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2015.
- _____, “Levh”, *İslâm'da İnanç, İbadet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi*, C.3, İstanbul: 2006, ss. 1192-1193.
- TRİTON, A. S., *İslâm Kelâmı*, trc. Mehmet Dağ, Ankara:1983.
- TÜMER, Günay, Abdürrahman Küçük, *Dinler Tarihi*, Ankara: Ocak Yayınları, 1997.
- ULUDAĞ, Süleyman, *İslâm'da İnanç Konuları ve İ'tikâdî Mezhepler*, İstanbul: Marifet Yayınları, 1992.
- _____, *İslâm'da Emir ve Yasakların Hikmeti*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2009.
- ÜNVERDİ, Veysi, *İmâmiyye Şiası'nın İmâmet Anlayışının Eleştirisi (Kâdî Abdülcebbâr Örneği)*, Ankara: İlahiyat Yayınları, 2016.

- _____, “Kâdî Abdulcebbar’ın Rü’yetullah’ın Reddine İlişkin Dayanakları”, *Bilimname*, C.28, S.1, Kayseri: 2015, ss. 201-245.
- _____, “Ebu'l-Müîn en-Nesefî ve Kadî Abdülcebbar'a Göre İmanda Taklîdin Geçerliliği”, *KADER Kelâm Araştırmaları Dergisi*, C.12, S.1, İstanbul: 2014, ss. 199 – 214.
- _____, “İmâmiyye Şiasî’nin İmâmet Anlayışının Eleştirisi,” *Usul İslam Araştırmaları*, S.32, İstanbul: 2019, ss. 115-142.
- _____, “Mâtürîdî’de İnsanın Sorumluluğu Responsibility of Human in Mâtürîdî”, *Usul İslam Araştırmaları*, C.20, S.20, İstanbul: 2013, ss. 47-80.
- _____, “Eş’arî Kelâm Geleneğinde İmâmet Anlayışı: Seyyid Şerîf Cürcânî Örneği”, *Şarkiyat*, C.10, S.4, Diyarbakır: 2018, ss. 1238-1257.
- _____, “Mu’tezile’nin İnanç Sistemi; Usûl-i Hamse/Beş İlke ve Arka Planı”, *Artuklu Akademi*, C. 4, S. 2, Mardin: 2017, ss. 1-28.
- _____, “Eş’arî Kelâmında İmâmet Nazariyesi: Cüveynî Örneği”, *Usûl İslâm Araştırmaları*, C.29, S.29, İstanbul: 2011, ss. 39-66.
- _____, “Mu’tezile’de Peygamberlerin İsmeti”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, C. 15, S.1, Mardin: 2015, ss. 79-107.
- WOLFSON, H. Austryn, *Kelâm Felsefeleri*, çev. Kasım Turhan, İstanbul: Kitabevi, 2001.
- YALAR, Mehmet, *Şeytân’ın Biyografisi*, Bursa: Emin Yayınları, 2009.
- YAR, Erkan, “Abdullatif Harputî ve Yeni İlmi Kelâmı”, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 2, Elâzığ: 1997, ss. 241-262.
- YAVUZ, Yusuf Şevki, “Akıl”, *DİA*, C.2, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1989, ss. 242-246.
- _____, “Levh-i Mahfûz”, *DİA*, C.27, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003, s.151.
- YAZICIOĞLU, Mustafa Said, *Kelâm Ders Notları*, Ankara: 1987.

- _____, *Mâtürîdî ve Neseî'ye Göre İnsan Hürriyeti Kavramı*, İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1997.
- YAZIR, Elmalılı Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul: Eser Kitabevi, t.y.
- YAZIR, *Hak Dini Kur'an Dili: Yeni Meâlli Türkçe Tefsiri*, İstanbul: Eser Neşriyat, 1979.
- YEŞİLYURT, Temel, "Bilgi Kuramı", *Kelâm*, md. Şaban Ali Düzgün, Ankara: Grafiker Yayınları, 2018, ss. 294-313.
- _____, *Çağdaş İnanç Problemleri*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2015.
- YURDAGÜR, Metin, *İslâm Düşüncesinde Fetret Kavramı*, İstanbul: Marifet Yayınları, 1998.
- YÜCEDOĞRU, Tefik, *Din, İmân ve İslâm'a Dair*, Bursa: Emin Yayınları, 2012.
- _____, *Ehl-i Sünnet'e Giden Yolda İbn Küllâb ve Küllâbiye Mezhebi*, Bursa: Emin Yayınları, 2006.
- _____, "Molla Fenârî'nin Âlem Anlayışı", *Uluslararası Molla Fenârî Sempozyumu- bildiriler*-ed. TefikYücedoğru v.d., Bursa: 2010, ss. 1-13.
- _____, *Geçmişten Günümüze İlim ve Din Açısında Yaratılış*, Bursa: Emin Yayınları, 2006.
- _____, "Hadîslerden İnanç Esası Tespiti", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C.15, S. 2, Bursa: 2006, ss. 21-33.
- _____, "İtikâdî İlkelerin Tespiti", *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C.19, S.19, Konya:2005, ss. 49-71.
- _____, "Ehl-i Sünnet Kelâmcılarında Tekvin Tartışması", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C.2, S.1, Bursa: Uludağ Üniversitesi Yayınları,1987, ss. 253-261.
- _____, "Kur'an'da İman Kavramı", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C.15, S.2, Bursa: Uludağ Üniversitesi Yayınları,2006, ss. 21-33.
- _____, "Mukallidin İmanı", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C.14, S.1, Bursa: Uludağ Üniversitesi Yayınları,2005, ss. 19-40.

- _____, “İtikad Esasları ve Özellikleri”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C.15, S.1, Bursa: Uludağ Üniversitesi Yayınları, 2006, ss. 177-186.
- _____, “Mütref ve inanç esaslarına etkisi”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C.21, S.1, Bursa: Uludağ Üniversitesi Yayınları, 2012, ss. 1-20.
- _____, “Kur’ân ve Mesh”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C.20, S. 2, Bursa: Uludağ Üniversitesi Yayınları, 2013, ss. 53-76.
- _____, “Kelâm ve mütekellim I (Zuhûr)”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C.14, S.1, Bursa: Uludağ Üniversitesi Yayınları, 2005, ss. 1-17.
- _____, “Bir Kelâm Teorisi: Muvâfât”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C.15, S.1, Bursa: Uludağ Üniversitesi Yayınları, 2006, ss. 165-176.
- YÜCEL, İrfan, *Peygamberimizin Hayatı*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2015.
- ZEBÎDÎ, Muhibbuddîn Ebû'l- Feyz Muhammed Mürtezâ, *Tâcu'l-Arûs*, Beyrut: Matbaatu'l Hayriyye, t.y.
- _____, *İthâfü's-Sâdeti'l-Müttakîn bi's- Şerh-i Esrârı İhyâ-i Ulûmi'd-Dîn*, 1-10, Darü'l-Fikr: t.y.
- ZEMAHŞERÎ, Muhammed b. Ömer, *el-Keşşâf an-Hakâ'iki't-Tenzîl ve Uyûni'l-Ekâvil fî Vücûhi't-Te'vîl*, Beyrut: t.y.
- _____, *el-Keşşâf an-Hakâ'iki't-Tenzîl ve Uyûni'l-Ekâvil fî Vücûhi't-Te'vîl*, Beyrut: Dâru'l-Kitâb el-Arabî, 1407.
- _____, *el-Keşşâf an-Hakâ'iki't-Tenzîl ve Uyûni'l-Ekâvil fî Vücûhi't-Te'vîl*, Beyrut: 1366/19467.
- ZERKÂNÎ, Muhammed Abdülazîm, *Menâhilu'l-İrfân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Fevvâz Ahmed Zemerlî, Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l Arabî, 1415/1995.
- ZEYDAN, Corci, *Tarihu Mısır el-Hadîs ma'a Fezleke fî Târâhi Mısır el-Kadîm*, Kahire: 1991.
- ZEYNE, Hüsnî, *el-Akl inde'l-Mu'tezile*, Beyrut: 1978.

ZEYVELİ, Hikmet, “Kur’ân ve Kur’ân Dışı İslâmi Rivayetlerde Mucize”, *Din Dilinde Mucize*, haz. Ahmet Baydar, İstanbul: Kuramer, 2015.

ÖZGEÇMİŞ

Adı, Soyadı	Faruk		GÜN
Doğum Yeri ve Yılı	Patnos		01.10.1976
Bildiği Yabancı Diller	İngilizce		Arapça
Eğitim Durumu	Başlama - Bitirme Yılı		Kurum Adı
Lise	1989	1995	Patnos İmam-Hatip Lisesi
Lisans	1996	2001	Atatürk. Üniversitesi İlahiyat Fak.
İhtisas Eğitim Merkezi (Diyanet İşleri Başkanlığı)	2003	2006	Ömer Nasuhi Bilmen Eğitim Merkezi- Erzurum
Yüksek Lisans	2006	2012	Y. Yıl. Üniversitesi Sos. Bil. Enst.
Doktora	2012	2020	U. Üniversitesi Sos. Bil. Enst.
Çalıştığı Kurum (lar)	Başlama - Ayrılma Yılı		Çalışılan Kurumun Adı
1.	2001	Devam etmekte	Diyanet İşleri Başkanlığı (İmam Hatiplik- Vaizlik- Müftülük) halen Bursa İl Vaizi
Katıldığı Proje ve Toplantılar	2008 TUSSİDE-Etkili Yöneticilik Erzurum 2006 K-Kerim Rehber Öğreticiler Semineri Antalya, Bursa 2012 Etkili yüz yüze Vaaz Seminerleri Antalya, Rize, Afyon 2014 Cezaevlerinde etkili Din Eğitimi ve Sorunları Seminerleri 2010, 2012, 2014, 2016, 2019 Hac Eğitim Seminerleri		
Aldığı Ödüller	2006 Diyanet Ömer Nasuh Bilmen Eğitim Merkezi Müdürlüğü: Teşekkür, 2008 Kars Valiliği: Takdir, 2010 Selim Kaymakamlığı: Teşekkür		
Yayımlar:	Artuklu Akademi Dergisi 2017 yılı Güz Sayısı- “ <i>Mehdilik Meselesi Üzerine Bir İnceleme</i> ”		
İletişim (e-posta):	Farukgun1976@hotmail.com		
	Tarih İmza Adı Soyadı		08.06.2020 Faruk GÜN 