

**T.C.  
ANKARA ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ  
KELAM ANABİLİM DALI**

**“İLİM” VE “RUH” KAVRAMLARININ FELSEFE-KELAM  
İLİŞKİSİ BAĞLAMINDA DEĞERLENDİRİLMESİ**

Yüksek Lisans Tezi

Rabiye Geçdoğan

Ankara-2005

**T.C.  
ANKARA ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ  
KELAM ANABİLİM DALI**

**“İLİM” VE “RUH” KAVRAMLARININ FELSEFE-KELAM  
İLİŞKİSİ BAĞLAMINDA DEĞERLENDİRİLMESİ**

Yüksek Lisans Tezi

Rabiye Geçdoğan

Tez Danışmanı

Prof.Dr. Ahmet Akbulut

Ankara-2005

T.C  
ANKARA ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ (KELAM)  
ANABİLİM DALI

**“İLİM” VE “RUH” KAVRAMLARININ FELSEFE-KELAM  
İLİŞKİSİ BAĞLAMINDA DEĞERLENDİRİLMESİ**

Yüksek Lisans Tezi

Tez Danışmanı: Prof. Dr. Ahmet Akbulut

Tez Jürisi Üyeleri

Adı ve Soyadı

İmzası

.....  
.....  
.....  
.....  
.....  
.....

.....  
.....  
.....  
.....  
.....  
.....

Tez Sınavı Tarihi .....

<b>İÇİNDEKİLER</b> .....	<b>I</b>
<b>KISALTMALAR</b> .....	<b>IV</b>
<b>ÖNSÖZ</b> .....	<b>V</b>
<b>GİRİŞ</b> .....	<b>1</b>
1. Tezin Önemi .....	1
2. Tezin Amacı .....	3
3. Tezin Yöntemi ve Sınırlılıkları .....	6

## **I. BÖLÜM:**

### **İLİM-MALUM İLİŞKİSİ**

A. BİLGİ .....	12
A. 1. Bilginin Tanımı .....	12
A. 2. Bilginin Vasıtaları .....	15
A. 2. 1. Duyular .....	17
A. 2. 2. Akıl .....	21
A. 2. 3. Haber .....	25
A. 2. 4. Sezgi .....	27
B. VARLIK .....	29
B. 1. Kadim Varlık .....	29
B. 2. Hadis Varlık .....	38

B. 3. Ma'dum .....	43
C. ALLAH-ALEM İLİŞKİSİ .....	46
C. 1. İrade .....	46
C. 2. Yaratma .....	51
C. 3. İlim .....	56

## **II. BÖLÜM:**

### **RUH-BEDEN İLİŞKİSİ**

A. RUH VE NEFS KAVRAMLARI .....	66
A. 1. Ruh .....	66
A. 2. Kur'an'da Ruh Kavramı .....	71
A. 3. Nefs .....	76
A. 4. Kur'an'da Nefs Kavramı .....	78
B. İNSANIN YARATILIŞI .....	81
B. 1. Ruhun Bedenden Önce Yaratılışı .....	87
B. 2. Ruhun Bedenden Sonra Yaratılışı .....	89
C. ÖLÜMÜN NELİĞİ .....	90
C. 1. Ruhun Ölümsüzlüğü .....	98
C. 2. Ruhların Mekanı .....	105
C. 3. Kabir Azabı ve Delilleri .....	108

C. 4. Kabir Azabının Mahiyeti .....	117
D. KELAMCILARA GÖRE İNSANIN YENİDEN YARATILIŞI ...	123
D. 1. Ruhsal Diriliş .....	126
D. 2. Ruhun Bedene İadesiyle Diriliş .....	129
D. 3. Kur'an'da Dirilişin Mahiyeti .....	130
<b>SONUÇ .....</b>	<b>134</b>
<b>BİBLİYOGRAFYA .....</b>	<b>137</b>

## ÖNSÖZ

Varlıklar içerisinde akıl yetisine sahip olan yalnızca insandır. İnsan bu yetisiyle öncelikle kendisini, daha sonra ise içinde yaşadığı dünyayı algılamaya çalışmaktadır. Bu süreçte insan felsefi ve kelami bakış açılarından etkilenmektedir. Çünkü hem felsefi hem de kelami anlayış insanın kendi tarihi kadar eskidir.

Felsefi ve kelami problemler insanın yaşamında önemli bir yer oluşturmaktadır. Dolayısıyla bu problemler her zaman şu veya bu şekilde varola gelmiş ve tekrar tekrar ele alınmıştır. Çünkü her çağ, kendi bilimsel imkanlarını kullanarak problemleri tartışarak ele almaktadır.

İnsanın varolmasından itibaren önemini kaybetmeden günümüze kadar gelen önemli konulardan biri; insanın kendisini anlamlandırma çabasının bir ürünü olan "ruh-beden" düalitesidir. Diğeri ise; insana diğeri varlıklar arasında üstün bir yer sağlayan düşünme fiilinin bir sonucu olan "ilim-malum" ilişkisidir. Bilgi, bilginin mahiyeti ve vasıtaları, ezeli bilgi v.s. konusunda felsefi ve kelami bakış açıları arasında benzerliklerin yanı sıra görüş ayrılıkları da bulunmaktadır. Hem insanın hem de bilginin mahiyeti konusunda görüş ayrılıklarının oluşmasında her iki konuya da düalist bir anlayışla yaklaşmanın önemli bir rolü vardır. Bu iki konunun düalist bir yaklaşımla ele alınması, varlıklara karşı olumsuz bir bakış açısının gelişmesine sebep olmuştur.

Çalışmamızın girişinde, "ilim-malum" ve "ruh-beden" sorunsallarının yapısal içeriği sunularak konunun genel çerçevesi çizilmiştir.

I. Bölümde "ilim-malum" ilişkisi, hem felsefi hem de kelami açıdan değerlendirilmiştir. Bu noktada felsefe ve kelamın birbirlerini nasıl etkiledikleri ele alınmış ve eleştirel bir tarzda irdelenmeye çalışılmıştır.

II. Bölümde "ruh-beden" ilişkisi, hem felsefi hem de kelami açıdan değerlendirilmiştir. Bu bağlamda aralarında nasıl bir etkileşim olduğu kritik edilmiştir.

Bu araştırmam süresince bana her konuda destek olan ve değerli katkılarını esirgemeyen kıymetli tez danışmanım Prof. Dr. Ahmet Akbulut'a teşekkürü bir borç bilirim. Ayrıca fikirlerinden yararlandığım sevgili hocam Doç. Dr. Şaban Ali Düzgün'e ve Dr. Mahmut Ay'a teşekkürlerimi sunarım.

Rabiye GEÇDOĞAN

Ankara-2005



# GİRİŞ

## 1. Tezin Önemi

İnsan varlıklar arasında önemli bir yere sahiptir. Bu önemli konumu sebebiyle incelenip araştırılmaya değer bir çok özelliği vardır. İnsanın kendisinde bu özelliğinin farkına vardığı için insanlık tarihi bir anlamda insanın kendini anlama çabası olarak nitelenebilir.

İnsanlık tarihi boyunca insanı en çok ilgilendiren konulardan ilki onun nasıl bir varlık olduğudur. İnsanın bütün çabası kendini tanımaya yöneliktir. Bu çabanın sonucunda insanın yapısı ile ilgili olarak ulaşılan teorilerden biri ruh-beden düalitesi anlayışıdır. Ve bu anlayış binlerce yıllık bir geçmişe sahiptir ve hala da güncelliğini korumaktadır.

İnsanın kendisi ile ilgili ikinci problem alanı ise bilgi konusudur. İnsan akıllı bir varlık olması dolayısıyla diğer varlıklardan ayrılır. Bu özellik insanı insan yapan, ona varlık içerisinde farklı ve üstün bir yer sağlayan akıldır. Ancak aklın işleyiş tarzı ve bu faaliyeti sonucunda ulaşılan bilgi, bilginin vasıtaları, niteliği konusunda ciddi görüş ayrılıkları bulunmaktadır.

Hem insanın hem de bilginin mahiyeti konusunda birbirinden oldukça farklı görüşleri ortaya çıkmasında en önemli etken “düalizm” anlayışıdır. Bu anlayışla ele alınıp incelenen varlık ayrımına tabi tutulmuştur. Bu ayrım “maddi” ve “tinsel” şeklindedir. Ve bu varlığın bir yönüne karşı olumsuz bir bakış açısının gelişmesine neden olmuştur.

Günümüzde de varlık bu ayrımına tabi tutulmaktadır. Bu ayrımın temelinde Eski Yunan Felsefesinin varlık anlayışı yatmaktadır. Bu görüşler tercüme faaliyetlerinin başlaması ile Müslüman düşünce dünyası ile tanışmıştır. H. I. asır

içerisinde Emeviler Döneminde başlayan tercüme faaliyetleri Abbasiler döneminde hız kazanmıştır.<sup>1</sup>

İslam Dünyasının, Eski Yunan Felsefesi ile tanışmasında Müslümanların fetihlerinin de büyük etkisi vardır. “Müslümanların fethetmiş oldukları eski dünyada felsefe araştırma merkezlerinin yaygın olduğunu ve Müslümanların bunları olduğu gibi muhafaza ettikleri<sup>2</sup> görülmektedir. Böylece bu araştırma merkezlerinin verileri Müslümanlara ulaşmıştır.

“Yunan Felsefesinin İslam dünyasına aktarılmasını, daha yedinci yüzyılın ortalarında Müslüman Arapların eline geçer Suriye ve İran’daki Hıristiyan Nasturi ve Bakuba manastırlarının rolü ayrı bir yer tutar.”<sup>3</sup> Bu manastırlarda Eflatun ve Aristo’nun eserleri Süryanice’ye çevriliyordu. Daha sonra bu faaliyet bu eserlerin Süryanice’den Arapça’ya çevrilmesi şeklinde devam etti.<sup>4</sup> Bu tercüme faaliyetlerinin yapıldığı medreselerden birkaçının ismi şöyledir. İskenderiye Medresesi, Cündişapur Medresesi, Harran Medresesi, Bağdat Medresesi...vs.<sup>5</sup>

Bu medreselerde başlangıçta tıp, astronomi, matematik gibi alanlara ait çeviriler yapılırken daha sonra Eflatun ve Aristo gibi filozofların eserleri de çevrilmeye başlandı ve böylece Eski Yunan filozoflarının fikirleri Müslüman dünyada tanınmaya ve taraftar bulmaya başladı.

İşte bu sürecin sonunda düalite anlayışı Müslüman düşünürleri etkiledi ve zamanla benimsendi. Ancak bu fikirler Kur’an’ın süzgecinden geçirilmesi gerekirken Kur’an bu düşüncelerin süzgecinden geçirilerek anlaşılmaya ve yorumlanmaya başlandı böylece ruh-beden ve ilim-malum düalitesi ortaya çıktı.

---

<sup>1</sup> bkz. Mehmet Bayraktar, *İslam Felsefesine Giriş*, T.D.V Yay., Ank., 1999, s. 29-30.

<sup>2</sup> Ali Sami Neşşar, *İslam’da Felsefi Düşüncenin Doğuşu*, çev. Osman Tunç, İnsan Yay., İst., 1999, s.141.

<sup>3</sup> Necip Taylan, *Ana hatlarıyla İslam Felsefesi Kaynakları-Temsilcileri, Tesirleri*, Ensar Neşriyat, İst., s. 134.

<sup>4</sup> Taylan, a.g.e, s. 135.

<sup>5</sup> bkz. İsmail Hakkı İzmirli, *İslam’da Felsefi Akımlar*, haz. H. Ahmet Özalp, Kitabevi, İst. 1995, s. 55-60.

## 2. Tezin Amacı

Günümüzde tartışılan ve çözüme kavuşturulması konusunda çaba harcanan konular tarihi arka plana sahiptir. Bu konuların çözüme kavuşturulması geçmişte bu konu ile ilgili verileri ve bu verilerin oluştuğu tarihi, kültürel, sosyal, siyasi ve felsefi ortamı iyi tanımayı ve değerlendirmeyi gerektirmektedir.

Daha öncede ifade ettiğimiz gibi çalışmamızda ele alacağımız ruh-beden ve ilim-malum ilişkisi binlerce yıllık tarihi arka plana sahip olmasının yanı sıra günümüzde de güncelliğini korumaktadır. Geçmişte de günümüzde de bu iki konu düalist bir yaklaşımla anlaşılmıştır.

Çalışmamızın amacı ilim-malum ve ruh-beden ilişkisi konusunda Eflatun ve Aristo'nun Müslüman kelamcıları etkileyip etkilemediği ve etkilediyse bu etkileşimin mahiyetinin ne olduğudur. Aslında böyle bir konuyu ele alıyor olmamız bu etkileşimin kabulünden kaynaklanmaktadır. Çünkü bu iki konu Kelam Sistemimizi kendi içinde tutarsızlığa itmiştir. Bu tutarsızlığın ortadan kaldırılması ancak sebeplerin doğru tespiti ile mümkündür. Ki bu sebep Eski Yunan filozoflarının varlığı düalist bir anlayışla ele almaları anlayışının benimsenmesi ve ana kaynak olan Kur'an'ın bu ön kabullerle anlaşılıp, yorumlanmasına sebep olmuştur. Bu ön kabullerle Kur'an'ı anlamaya çalıştıkları için Kur'an'ın onaylamadığı bir çok inanç ve kabul tarihi süreç içerisinde dinin tartışılmaz, en önemli kabul ve inançları haline gelmiştir. Bu durum ise Müslümanları Kur'an'ı doğru anlama ve yorumlama çabasından uzaklaştırmıştır.

İlk problemimiz olan bilgi konusunda Kelamcıların tutarsızlıklarını sebebi bilgi tanımlarından kaynaklanmaktadır. Suje ile obje arasındaki ilişki olarak tanımlanan bilgi<sup>6</sup> insani düzlem için geçerli bir tanımdır. Oysa bu tanım Kelam Tarihi boyunca Allah'ın ezeli<sup>7</sup> olan ilmi için de geçerli bir tanım haline

<sup>6</sup> bkz. Takiyettin Mengüşoğlu, *Felsefeye Giriş*, Remzi Kitabevi, İst., 1993, s. 47.

<sup>7</sup> bkz. Ebu'l-Meali Cüveyni, *İrşad*, Mısır, thz., s. 13.

getirilmiştir. Oysa bu bilgi tanımı objeyi de beraberinde bulundurduğu için maddenin ezeli olmasını gerektirmektedir. Ki bu Kelam'ın temel ilkesi olan tevhitte çelişmektedir. İlmin maluma tabi olduğu anlayışı Allah'ın ilmi için geçerli bir tanım olamaz. Çünkü Allah'ın ilmi-maluma tabi olursa malum da ezeli olur. Bu nedenle Allah'ın ilmi Aristo'nun ezeli madde anlayışı<sup>8</sup> eksenli düşüncenin dışında Kur'an'ın bize bildirdiği ilkeler ışığında yorumlanmalı ve anlaşılmalıdır.

İkinci problem konusu ise ruh-beden düalitesidir. Ki bu anlayış da köklerini Eski Yunan Felsefesinde bulmaktadır. İnsanın parçacı bir şekilde anlaşılmasının sebebi Eflatun'un ide anlayışıdır.<sup>9</sup> Çünkü Eflatun'a göre ideler ezeli-ebedi varlıklardır. Ruhta ide olduğu için ezeli-ebedi, üstün varlıktır. Ve bedenle birlikte olduğu süre boyunca hapis hayatı yaşar bedende. Bu görüşlerini Eflatun "Phaidon" diyalogunda etraflıca ele alıp incelemiştir. Eflatun'un bu görüşleri tercüme faaliyetleri ve diğer etkenlerle Müslüman düşünürler arasında taraftar bulmuştur.

Felsefi tercümelemlerle karşımıza çıkan üç konu vardır ki bu konular tehafüt geleneğinin oluşmasına sebep olmuştur. Bu geleneğin başlatıcısı Gazalidir. Gazali, Müslüman filozoflar Farabi ve İbn Sina'yı üç konuda küfürle itham etmektedir. Bunlar;

1. Maddenin ezeli olması
2. Tanrının bilgisi. Küllileri bilip, cüz'ileri bilmemesi.
3. Haşrın cismani olmadığı anlayışıdır.<sup>10</sup>

---

<sup>8</sup> bkz. Süleyman Hayri Bolay, *Aristo ve Gazali Metafizikinin Karşılaştırılması*, M.E.B Yay., Ank., 1993, s. 52.

<sup>9</sup> bkz. Platon, *Phaidon*, çev. Suut K. Yetkin, Hamdi R. Atademir, M.E. Bas., İst. 1997, s. 52.

<sup>10</sup> bkz. Ebu Hamid Gazali, *Tehafütü'l-Felasife*, thk. ve tkd. Süleyman Dünya, Kahire, 1987. Eser bu konu üzerinde genişçe durduğundan sayfa sınırlaması yapmıyoruz.

Gazali'nin filozofları küfürle ithamına, bir başka filozof İbn Rüşd cevap vermiştir. İbn Rüşd Gazali'yi filozofları anlamadan yargılamakla suçlamıştır.<sup>11</sup>

Bu iki konu gününüzde de eskiden olduğu gibi güncelliğini korumaktadır. Bilgi anlayışının gönümüzde de devam eden problemler boyutu kader anlayışımızdır. Klasik ezeli ilim anlayışı ile insanın hür olarak fiilini işlediği anlayışı birbiri ile çelişik görünmektedir. Ve insan faili olmadığı davranışlardan sorumlu olmaktadır. İnsanın düalist bir anlayışla ele alınması ise varlığın maddi ve tinsel ayrımına tabi tutulmasına sebep olmuş, ruhçu teoriler taraftar bulmuş ve insanın maddi varlığı kötülenmiş ve aşağılanmış. Bu durum insanın kendisine yabancılaşmasına sebep olmuştur.

Bu problemlerin çözümü ancak felsefe-kelam etkileşiminin doğru bir şekilde anlaşılıp-yorumlanıp tespit edilmesi ile aşılabacaktır. Daha da önemlisi Müslüman kelamcılarının, İslam'ın temel kaynağı olan Kur'an'ın bakış açısını doğru bir şekilde anlamaları ile mümkün olacaktır.

### **3. Tezin Yöntemi ve Sınırlılıkları**

Tezimiz iki bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde Bilgi problemi felsefe-kelam münasebeti çerçevesinde ele alınmıştır. Eski Yunan Filozoflarından Aristo'nun Tanrı ve madde anlayışı temel alınmış ve Aristo'daki Tanrı-evren münasebeti çerçevesinde incelenmiştir.

Çalışmamızın bir karşılaştırmayı içermesi dolayısıyla özellikle klasik kelamcılarının bilgi konusunu ele alışlarını, bu anlayışın oluşturduğu problemler dikkate alınmıştır. Kelami ekollerden Mutezile, Eş'ari ve Maturidilik'e mensup kelamcılarının görüşleri çerçevesinde değerlendirmeler yapılmıştır.

Çalışmamızın ikinci bölümünü ise ruh-beden ilişkisinin incelenmesi oluşturmaktadır. Bu bölümde ise Eski Yunan Filozoflarından Eflatun'un anlayışı

---

<sup>11</sup> bkz. Ebu'l-Velid İbn Rüşd, *Tehafütü't-Tehafütü'l-Felasife*, thk. Süleyman Dünya, Kahire, 1981.

temel alınmıştır. Eflatun'un ruhu anlayış tarzı etraflıca incelendikten sonra Müslüman kelamcılarının anlayışları karşılaştırmalı olarak ortaya konmaya çalışılmıştır.

Ayrıca, her iki konuda da temel kaynağımız olan Kur'an'ın yaklaşımına yer verilmiştir.

\* \* \*

Klasik kelam sistemimizin temel sorunlarından biri "ilim-ma'lum ilişkisi" diğeri "ruh-beden ilişkisi"dir. Bu iki konu kelam sistemimizi kendi içinde tutarsızlığa itmiştir. Bu tutarsızlığın ortadan kaldırılması sebeplerin doğru tespiti ile mümkündür. Sorunu ortaya çıkaran sebepler tespit edilip, ortadan kaldırılmadıkça sonuçlar hiçbir zaman değişmeyecektir. Bu nedenle bu iki konunun tarihi gelişim sürecini ve bu süreçte Müslüman kelamının eski Yunan felsefesinden nasıl ve ne ölçüde etkilendiğini bilmek büyük önem taşımaktadır.

Müslümanlar Eski Yunan filozoflarının mimarı olduğu düalist dünya görüşünü benimsemişler ve Kur'an'ın sunduğu dünya görüşünü bu anlayışla anlamaya ve yorumlamaya çalışmışlardır. Onların Kur'an'a bakışları düalist ön kabullerle şekillenmiştir. Bu ön kabullerle Kur'an'ı anlamaya çalıştıkları için Kur'an'ın onaylamadığı bir çok inanç ve kabul tarihi süreç içerisinde dinin tartışılmaz, en önemli kabul ve inançları haline gelmiştir. Bu durum ise Müslümanları Kur'an'ı doğru anlama ve yorumlama çabasından uzaklaştırmıştır.

Filozofların düalist anlayışı insanı ruh ve beden ayırımına sürüklemiştir. Bu anlayışın sonucu olarak zamanla insanın bedeni istenmeyen, dışlanan, aşağılanan yönünü oluştururken; ruh üstün görülerek, arzulanan yönünü oluşturmuştur. Böylece insanın bütünlüğü kendi içinde parçalanmış ve ruhun

ölümsüzlüğü fikrini de beraberinde getirmiştir. Bu anlayışın mimari Eski Yunan filozoflarından Eflatun'dur. O bu konuyu sistemli bir şekilde Phaidon diyalogunda tartışmış ve görüşlerini açıklamıştır<sup>12</sup>. Tercüme faaliyetlerinin sonucunda bu görüşler Müslüman kelamcılar arasında yayılmış ve büyük bir çoğunluğu tarafından da benimsenmiştir.

Eflatun ruhu bir ide olarak kabul etmiştir<sup>13</sup>. Bu kabul ise ruhu ölümsüz bir varlık haline getirmektedir. Aynı zamanda Eski Hint dinlerinde de bu anlayışın hakim olduğunu görmekteyiz. Bu dinlerde de ruh en üstün yüce bir öz olarak kabul edilmektedir. Ve dolayısıyla ruh bünyesinde tanrısal bir özelliği barındırmaktadır. Ruh huzura kavuşturmanın yolu onu "Nirvana"ya ulaştıracak davranış tarzının benimsenmesi gerekmektedir ki bu davranış tarzı beden isteklerini hiçe sayılarak başarılabilir.<sup>14</sup> Çünkü bu anlayışa göre de ruhun mutlu olması insana huzur verecek yegâne durumdur.

Vahyin insana sunduğu en önemli konulardan biri, insanın kendi varlığı ile ilgili bilgilerdir. Bu bilgiler; insanın yaratılışı, ölümü ,ve ölüm sonrası ile ilgili bilgileri içermektedir. Etraflı bir şekilde ele aldığı bu konularla insana bir dünya görüşü sunuyor. İnsanı ayrılmaz, parçalanmaz bir bütün olarak kabul ediyor. Ancak günümüzde Müslümanların insanın varlığı ve bütünlüğü ile ilgili görüşleri Kur'an'a anlayışının zıddı olmasına rağmen Kur'an'ın anlayışı olarak yansıtılmıştır.

Eski Yunan felsefesinin düalist anlayışından etkilenen Müslüman kelamcılar, insana parçacı bir anlayışla yaklaşmışlardır. Buradan hareketle insanın bu dünyadaki hayatından ziyade ölüm sonrası durumu ve ahiret hayatı ile ilgilenmişlerdir. Bu ilgileri, onları Kur'an'ın onaylamadığı ölüm ve sonrası ile

---

<sup>12</sup>bkz. Platon, *Phaidon*, s. 52

<sup>13</sup> Platon, a.g.e.,66-67

<sup>14</sup> Adnan Bülent Baloğlu, *Reenkarnasyon*, Kitabiyat Yay., Ank., 2001

ilgili kavramlar geliştirmeye yönelmiştir. Bu kavramlardan bazıları; kabir suali, kabir azabı, münker-nekir, telkin v.b.dir.

Amacımız; bu kavramların, Kur'an'ın sunmuş olduğu insan ve ölüm dirilme ve hesap anlayışına ne kadar uygun olup olmadıklarını tahlil etmektir.

Müslüman kelamcılarının kendi içinde tutarsızlığa düştüğü bir diğer konu ise ‘ilim-ma’lum ilişkisidir’. Bu konuda hayati önem taşıyan ilmin tanımıdır. Bilgi suje ile obje arasındaki ilişki sonucunda ortaya çıkan ürün olarak tanımlanabilir.<sup>15</sup> İnsani düzlemde bu tanım bir problem çıkarmamaktadır. Ancak bu tanım Allah için kullanıldığında bir sorun haline gelmektedir.

Klasik kelam sisteminde bilgi ikiye ayrılmıştır. Bunlar: kadim bilgi ve hadis bilgisidir.<sup>16</sup> Bilgi ilişki sonucunda ortaya çıktığına göre kadim bilgiden söz edilebilmesi için Allah ile başka ezeli varlıklar da kabul etmek gerekmektedir ki bu Kur’an’a göre mümkün değildir. Bu konuda Müslüman kelamcılarını etkileyen Aristo’nun maddeyi ezeli kabul etmesidir. Aristo’ya göre Tanrı ile birlikte madde de ezeli olduğu için bu iki ezeli varlık arasındaki ilişki de ezelidir.<sup>17</sup> Bu ilişki ezeli olunca ezeli ilimden bahsedilebilir. Oysa İslam inancında Allah’tan başka ezeli varlık yoktur. Ezeli tek varlık Allah’tır. Varlıkları belirleyen ve yaratan Allah’tır. Allah’ın varlıkla ilişkisi onu belirlemesi ve yaratmasıdır.

Aristo’nun anlayışında Tanrı yaratmaz, sadece maddeyi harekete geçirir ve bir daha evrene müdahale etmez ve evrenle ilgilenmez.<sup>18</sup> Yani Aristo pasif bir Tanrı anlayışına sahiptir. Oysa İslam inancında Allah devamlı bir iş ile meşguldür.<sup>19</sup> Yarattığı evrenle ilgilenir. Allah irade eden, belirleyen varlıktır.<sup>20</sup>

---

<sup>15</sup> bkz. Mengüşoğlu, *Felsefeye Giriş*, s. 47

<sup>16</sup> bkz. Cüveyni, *İrşad*, s. 13

<sup>17</sup> bkz. Aristoteles, *Fizik*, ev. Saffet Babür, Yapı Kredi yay., İst., 1986, s. 370

<sup>18</sup> Aristoteles, *Metafizik*, ev. Mehmet Arslan, Sosyal Yay. İst. 1996, s. 49

<sup>19</sup> 55 Rahman, 29

<sup>20</sup> 39 Yasin, 82



Ancak tarihi süreçte Allah'ın belirleyici olmasından ziyade bilme sıfatı öncelenmiş ve insanın fiillerindeki özgürlüğü kısıtlanmış hatta elinden alınmıştır.

Kelam tarihi içerisinde insanın özgürlüğü konusu, büyük görüş ayrılıklarına neden olmuştur. Şöyle ki; Mutezile, insanın fiillerini hür olarak işlediğini<sup>21</sup> ifade ederken, Cebriye, insanın fiillerinde mecbur olduğunu belirtmektedir.<sup>22</sup> Her iki mezhep, Kur'an'dan hareket etmiş olsa da Kur'an ayetlerini bütüncül olarak değerlendirmeleri için birbirine zıt sonuçlara varmışlardır.

Tarihi süreç içerisinde bu iki konu Kur'an'ın ifade ettiği şekilde değil de Eski Yunan felsefesinin etkisi ile anlaşılıp, yorumlanmış ve büyük tartışmalara yol açmıştır. Hatta alimler birbirlerini küfürle itham etmişlerdir. Bu durum düşünce tarihimizde “Tehafüt” geleneğinin doğmasına yol açmıştır. Bu geleneği başlatan Gazali'dir. Gazali, üç konuda filozofları küfürle itham etmiştir. Bu konular cismani haşr, Allah'ın cüz'ileleri bilip bilmediği ve alemin kıdemidir.<sup>23</sup>

Filozoflar, cismani haşrın gerçekleşmeyeceğini ve dirilişin ruhani olacağı görüşünü benimsemişlerdir. Bu görüş ruh-beden dualitesi anlayışının bir yansımasıdır. Çünkü filozoflar, madumun iadesinin mümkün olmadığını düşünmektedirler. Gazali, Müslüman filozofları, ayetlerde dirilişin bedenle olacağına dair kesin ifadeleri inkar ettiklerini iddia ederek küfürle itham etmiştir.<sup>24</sup>

Diğer konu ise daha önce bahsettiğimiz gibi “ilim-ma'lum ilişkisi”nin yansıması olan alemin kıdemi tartışmalarıdır. Tabi bu suçlamalara filozoflardan

---

<sup>21</sup> bkz. Ebu'l-Feth Şehristani, *Milel ve'n-Nihal*, Matbaatu'l-Ezher, Mısır, 1910, c. 1, s. 66

<sup>22</sup> bkz. Ebu Muhammed İbn Hazm, *Milel ve'n-Nihal*, Matbaatu'l-Ezher, Mısır, 1910, c. 3, s. 22

<sup>23</sup> bkz. Gazali, *Tehafütü'l-Felasife*

<sup>24</sup> Gazali, *Tehafüt*, s. 308

da reddiye gelmiştir. Bu reddiyeleri içeren en önemli eserlerden biri İbn Rüşd'ün eseridir.<sup>25</sup>

Günümüzde de bu konu güncelliğini korumaktadır. Özellikle de ruh-beden dualitesi hep gündemdedir. Çünkü ölümle birlikte kişisel kimliğin nasıl korunacağı konusu tartışmalara yol açmaktadır. Din Felsefecileri kişisel kimliği koruyan varlığın, daha doğru bir ifade ile, kişisel kimliğin ruh olduğunu ve beden ölümü ile ölmeyip kişisel kimliği tekrar yaratılışa kadar koruduğu görüşüne sahiptirler. Bu anlayış ruhu ölümsüz olarak kabul etmeyi gerektirmektedir.

Bu çalışmamızda, ilk bölüm ilim-ma'lum ilişkisine, ikinci bölüm ise ruh-beden ilişkisi konusuna ayrılmıştır. Bu konular, felsefe-kelam münasebeti çerçevesinde ele alınmaya çalışılmıştır.

---

<sup>25</sup> bkz. İbn Rüşd, *Tehafütü't-Tehafüti'l-Felasife*

## **I. BÖLÜM:**

### **İLİM-MALUM İLİŞKİSİ**

#### **A. BİLGİ**

##### **A. 1. Bilginin Tanımı**

İnsan akıl yetisi ile kendisini ve etrafındaki varlıkları anlamlandırmaya çalışır. Bu çabasının sonucu olarak bazı veriler elde eder. Bu veriler bilgi midir? Değil midir? Bu sorulara karşılık bulmak için bilginin tanımını yapmamız gerekmektedir.

Bilgi: “suje ile obje arasındaki bağıdır”<sup>26</sup> Bilginin gerçekleşebilmesi için iki öge vazgeçilmezdir. Bu ögeler suje ve objedir. “İki uçlu olan bu bağı bir ucunda suje, öteki ucunda ise obje bulunur. Suje, varolan birçok özellikleri, işlevleri, eylemleri olan insandır. Objede de yine var olan, bir takım özellikleri olan, türleri ve şekilleri olan varlık dünyasının ya da insan yapıtlarının herhangi bir alanıdır.”<sup>27</sup> Bilginin oluşmasında temel unsur olan suje ve obje aralarındaki bağla varolmazlar. Bu bağı olabilmesi için hem suje hem de obje daha önceden varlık sahasında bulunmalıdır. “Onlar bilgi bağlantısından önce ne iseler, yine öyle kalırlar. Hele obje daima obje olarak kalır; çünkü objenin bilinmesi ya da bilinmeye çalışılması, onu hiçbir şekilde değiştirmez. Fakat suje, obje haline getirilebilir.”<sup>28</sup> Suje ile objenin birbirinden bağımsız olması bilgi açısından, yoksa varlık sahasına çıkma bakımından suje ile obje arasında ontolojik bir bağı vardır.

---

<sup>26</sup> Mengüşoğlu, *Felsefeye Giriş*, s. 48; Abdülkadir Çüçen, *Bilgi Felsefesi*, Asa Yay., Bursa, 2001, s. 67

<sup>27</sup> Hilmi Ziya Ülken, *Bilgi ve Değer*, Ank., 1945, s. 21; Mengüşoğlu, *Felsefeye Giriş*, s. 48; Çüçen, *Bilgi Felsefesi*, s.69

<sup>28</sup> Necati Öner, *Felsefe Yolunda Düşünceler*, MEB. Yay., İst., s. 69; Mengüşoğlu, *Felsefeye Giriş*, s. 48

Kelamcılarının bilgi tanımlarına gelince onların görüşleri arasında temelde fark olmasa da, ayrıntıda farklılıklar mevcuttur. Kelamcılar temelde bilgiyi, objenin insan zihnindeki tecellisi şeklinde tanımlamaktadırlar. <sup>29</sup>

Mutezile'ye göre genel olarak bilgi bir itikaddır. Neseî mutezilenin ilim tanımının “vakıaya mutabık olan itikad-ı cazımdır.”<sup>30</sup> şeklinde olduğunu ifade etmektedir. Mutezile'den Cübbai ise ilmi, “zaruret ve delil ile bir şeye olduğu gibi inanmaktır.”<sup>31</sup> diye tanımlamıştır. Ancak Neseî Cübbai'nin bu tanımına zaruret ve istidlalin bir arada bulunmasının mümkün olmadığını söyleyerek karşı çıkar. Diğer bir Mutezili alim olan Nazzam'ın bilgi tanımı ise “mevcut olan bir şeyin keşfedilmesi için zihnin harekete geçmesidir.”<sup>32</sup> şeklindedir. Neseî bu tanıma da karşı çıkmaktadır.

Kadı Abdulcebbar, hocası Abdullah Basri'nin tanımını benimser ki bu tanım şöyledir; “ele aldığı konuda alimin nefsinin mutmain olmasını sağlayan şey”<sup>33</sup> dir.

Neseî, Mutezile alimlerin ilim tanımlarının insanı içine alıp Allah'ın ilmini dışlayan bir tanım olduğunu, ilmin itikad olarak tanımlanmasının Allah'a mu'tekid sıfatının verilmesine sebep olacağı için ve bunun da Allah'a uygun olmadığını iddia ederek reddeder.<sup>34</sup>

Görülüyor ki, Mutezile ilmi bir itikad, inanç olarak tanımlamaktadır.

Ehl-i sünnet kelamcılarında Eş'ari'nin tanımı ile başlayabiliriz. Eş'ari'ye göre bilgi “mahallinin alim olmasını gerektiren şeydir.”<sup>35</sup> Eş'ari bilgiyi

<sup>29</sup> Ebu'l Hüseyin Kadı Abdulcebbar, *Şerh-u Usuli'l-Hamse*, thk.. Abdülkerim Osman, Kahire, 1988, s. 45-46;

Ebu Mansur Maturidi, *Kitabü't-Tevhid*, thk. Fethullah Huleyf, İst., 1994, s. 6

<sup>30</sup> Ebu'l Muin Neseî, *Tabsıratu'l-Edille*, thk. Hüseyin Atay, Ank., 2004, c. 1, s. 9

<sup>31</sup> Kadı Abdulcebbar, *Şerh*, s.45-46

<sup>32</sup> Neseî, *Tabsıra*, c. 1, s. 4

<sup>33</sup> Kadı Abdulcebbar, *Muğni fi Ebvabi't-Tevhid ve'l-Adl*, nşr. İbrahim Medkur ve arkadaşları, Kahire, 1382, c. 12 s. 25

<sup>34</sup> Neseî, *Tabsıra*, c. 1, s. 6

<sup>35</sup> Ebu'l Hasan Eş'ari, *Kitabu'l-Luma fi Redd'i Ala Ehli'z-Zey'l ve'l-Bid'a*, Kahire, 1995, s.10

bulunduğu mahalle kıyasla tanımlamaktadır. Bakıllani ise ilmi “bilineni olduğu hal üzere bilme”<sup>36</sup> şeklinde tanımlamıştır. Cürcani ise ilmi “düşüncenin gerçeğe tam uygun olması veya külli ve cüz-i şeylerin kendisiyle idrak edildiği melekedir.”<sup>37</sup> Diye tanımlamaktadır. Ebu Bekr b. Furek’e göre “ilim, kendisiyle kudret sahibinin fiili sağlam ve kusursuz bir şekilde ortaya koyabileceği bir sıfattır.”<sup>38</sup> Bir diğer tanım ise Ebu İshak İsferrâni’ye aittir ki “Bilgi, malumu olduğu hal üzere açıklığa kavuşturan şeydir.”<sup>39</sup>

Nesefi’ye göre en doğru, kendisine herhangi bir eleştirinin yöneltilemeyeceği tek bilgi tanımı Maturidi’ye aittir. Bu tanım “Bilgi mezkurun bir kimseye aşikar hale gelmesini sağlayan sıfattır.”<sup>40</sup>

Maturidi’nin bu tanımı ile ilgili olarak “bir taraftan teredüt, zan ve şüphe gibi hususları ortadan kaldıran “yetecella” kavramını kullanmak suretiyle bilen ile bilinen arasında tam ve kesin bir ilişkisini kurulmasının gerekliliğini göstermekte, diğer taraftan da “mezkur” kavramını kullanarak bilginin objesi olabilecek şeylerin alanını bir hayli genişletmektedir.”<sup>41</sup>

Nesefi, Mutezilenin tanımında olduğu gibi Eş’arilerin bilgi tanımını da yeterli görmemektedir. Çünkü Nesefi’ye göre bilgi şüphe ve zannı ortadan kaldırmalıdır. Söz konusu tanımlar bu özellikleri açık ve net bir şekilde bünyesinde barındırmamaktadır.<sup>42</sup>

---

<sup>36</sup> Ebu Bekr Bakıllani, *Kitabu’t-Temhidi’l-Evail ve Telhisi’d-Delail*, nşr. İmaduddin Ahmet Haydar, Beyrut, 1407, s. 6

<sup>37</sup> Ali B. Muhammed Cürcani, *Ta’rifat*, Mısır, thz., s. 93.

<sup>38</sup> Nesefi, *Tabsıra*, c. 1, s.8

<sup>39</sup> Nesefi, *a.g.e*, c.1, s.8

<sup>40</sup> Nesefi, *a.g.e*, c.1. s.11

<sup>41</sup> Halife Keskin, *İslam Düşüncesinde Bilgi Teorisi*, İst., 1988, s. 43-46

<sup>42</sup> Nesefi en iyi bilgi tanımını Maturidi’ye ait olduğunu iddia ederken Hanefi Özcan bu konuda Nesefi’ye katılmamaktadır. Hanefi Özcan’a göre “tanım suje ile obje arasındaki ilişkiyi açıklayan herhangi bir ifade mevcut değildir.” Der ve bilgi nedir? Sorusuna, bilen ile bilinen arasındaki ilişki dikkate alınarak değil de, bilgi ile bilinen arasındaki ilişki dikkate alınarak cevap verilmiştir. Bilgi ile bilinen arasındaki ilişkiyi dikkate almak ve açıklamak da bilginin tanımında ziyade, bilginin değerine ilişkin bir meseledir.” Hanefi Özcan, *Maturidi’de Bilgi Teorisi*, Doktora Tezi, s. 41-42

Gazali, bilginin tanımının yapılamayacağını, ilmin tanımının ancak bölüm ve örneklerle olabileceğini belirtir.<sup>43</sup>

Razi bilgi ile ilgili olarak, “ilmin tasavvuru apaçıktır. Çünkü ilimden başkası ilimle açıklığa kavuşur. Zorunlu olarak kendi varlığını bildiğimi bilirim. İlimin tasavvuru kendi varlığından bir cüzdür; apaçık olanın cüz’ü de apaçıktır. Öyleyse ilmin tasavvuru apaçıktır.”<sup>44</sup> demektedir.

Razi bilginin ancak bilgi ile tanımlanabileceğini belirterek, bu konu kısırdöngünün olduğunu ileri sürmektedir.

Kelamcılar çeşitli kaygılardan dolayı farklı tanımlar yapmış olsalar da genel olarak yukarıda ifade edilen tanımlardan anlaşıldığı üzere bilgi, varlığın zihindeki yansıması şeklinde tanımlanabilir.

## A. 2. Bilginin Vasıtaları

İnsanlık tarihi boyunca tartışılan en önemli konulardan biri olan “bilginin neliği” problemi ilk kez sistemli olarak Yunan filozofları tarafından tartışılmıştır. Bilginin imkanı, sınırları, kaynağı konusunda ilk tartışmalar Sofistler tarafından başlatılmıştır. “Sofistler hakikat denilen şeyin varlığından şüpheye düşmüşlerdir. Bu suretle, felsefe tarihindeki ilk sistemli şüpheciler olmuşlardır.”<sup>45</sup> Sofistlerle başlayan bu süreç Sokrat, Eflatun ve Aristo ile devam etmiştir. Günümüzde de bilginin neliği problemi güncelliğini korumaktadır.

“Bilginin neliği” probleminin içinde taşıdığı en önemli sorunlardan biri bilginin kaynağının ne olduğudur. Bu soruya farklı dönemlerde farklı filozoflar bazen birini destekleyen bazen de birbirinin aksine cevaplar vermişlerdir. Bu soruya verilen cevaplardan bazıları : Bilgi elde etmenin yolu akıldır, derken

---

<sup>43</sup> bkz. Hilmi Ziya Ülken, *İslam Felsefesi*, Selçuk Yay., Ank., 1982, s.140

<sup>44</sup> Fahreddin Razi, *Kelam’a Giriş*, çev. Hüseyin Atay, T. C. Kültür B. Yay., Ank., 2002, s.95

<sup>45</sup> Kamran Birand, *İlk Çağ Felsefesi Tarihi*, A. Ü. İ. F. Yay., Ank., 2001, s. 31

bazıları duyuların algılama yetisi ile elde edildiğini, bir kısmı hem akıl hem de duyularla elde edildiğini iddia ederken bir kısmı ise bilginin sadece sezgi ile elde edileceğini ifade etmektedir.

Felsefede bilgi elde etmede ana kaynak olarak benimsedikleri ilkeye göre felsefi doktrinler farklı gruplara ayrılmaktadırlar. Bilgi elde etmede akli ana kaynak olarak kabul edenlere akılcılar<sup>46</sup>, duyuları ve gözlemi ana kaynak kabul edenlere deneyciler,<sup>47</sup> sezgiyi temel alanlara ise sezgiciler<sup>48</sup> adı verilmiştir. Filozoflar bilgi kaynaklarını genel olarak akıl duyu ve sezgi olarak sınıflarlar.<sup>49</sup> Buna karşılık İslam kelimasında bilgi kaynakları; duyular, akıl, haber-i sadık olarak belirtilmektedir. Kelamda sezgi bilgi vasıtası olarak kabul edilmez. Sezginin bilgi kaynağı olarak kabul edildiği alan ise tasavvuftur. Tasavvufta sezgi en önemli bilgi elde etme vasıtasıdır.<sup>50</sup> Sezgi ile elde edilen bilgi, diğer bilgi elde etme vasıtaları ile elde edilen bilgiden çok daha doğru, hakikati ifade eden bilginin tek yolu olarak kabul edilmektedir.<sup>51</sup>

## A. 2. 1. Duyular

Duyular olarak tanımlanan bilgi elde etme aktları; görme, işitme, koklama, dokunma, tatmadır. Bu algı aktlarının gerçekleştiği organların işlevlerini yerine getirmeleri sonucunda duyu bilgisi elde edilir. Algı aktı yani duyu bilgisi duyu organlarımızın birlikte çalışması sonucunda elde edilir. “Bunlar bir bütün oluştururlar ve birbirini tamamlarlar. Fakat böyle bir bağ, yalnız burada, aynı algı aktını sağlayan duyu organlarının işlevleri arasında yoktur; algı aktı ile başka bilgi ve duysal aktlar arasında da birbirini

---

<sup>46</sup> Akılcı filozoflara örnek olarak; Platon, Aristo ve Descartes verilebilir.

<sup>47</sup> Deneyci filozoflara örnek olarak; Epikuros, J.Locke ve Hume verilebilir.

<sup>48</sup> Sezgici filozoflara örnek olarak ; Plotinos, Bergson ve Gazali verilebilir.

<sup>49</sup> Aristoteles, *Ruh Üzerine*, çev. Zeki Özcan, İst., 1999, s. 417-18; Ebu Hamid Gazali, *Risaletü'l-Ledünniye*, Mısır, 1995, s. 29

<sup>50</sup> Abdülkerim Kuşeyri, *Risale*, haz. Süleyman Uludağ, İst., 1995, s. 178-80

<sup>51</sup> Ebu Talib Mekki, *Kutü'l-Kulub*, Mısır, 1932, s. 22; Muhyiddin İbn Arabi, *Futuhâtü'l-Mekkiyye*, Mısır, 1293, c. 1, s. 151, 321-22

tamamlayan ve birbirini destekleyen bir bağlantı vardır.”<sup>52</sup>

Duyu algısı insanın içinde yaşadığı dünya ile bağını sağlayan en önemli vasıtaadır. Duyu algısı ile insan çevresi ile temasa geçmekte, varlıkları anlamlandırıp tanımakta, onlarla etkileşime girmektedir. “Algı-aktı sujeyle, insanla, real varlık dünyası arasında bağ kuran aktların başında gelir ve birçok bilgi aktının temelidir. Fakat algı aktı yalnız varlıkla suje arasında bağlar kurmakla kalmaz aynı zamanda ideal varlıkla suje arasında da bağ kurar.”<sup>53</sup> Algı aktı yani duyu bilgisi ile ilgili olarak eski şüpheciler tereddüt içindedir “Sofistlerin en meşhurlarından biri olan Protogoras’ın şu sözü söylediği ileri sürülür ‘İnsan her şeyin ölçüsüdür.’<sup>54</sup> Her şeyin ölçüsünün insan olması demek,herkes için geçerli olacak genel bir doğru bilginin mevcut olmaması demektir. Bundan dolayı bilgiden söz edilemez.”<sup>55</sup>

İlk şüpheciler olan Sofistler bilgide elde etmeyi mümkün görmedikleri için bilginin kaynakları konusundaki görüşlerinde de şüphecidirler. Protogoras duyularla elde edilen bilginin de sübjektif olduğunu belirtmiştir. Protogoras’a göre “duyularla elde edilen bilgiler, alemi, herkese bir başka çeşit gösterir. Aynı bir sıcaklık derecesi, bir insan için sıcak diğer bir insan için ise soğuk gelebilir. Aynı ayrı insanların algıladıkları şeyler değiştiği gibi, bir insanın algıladığı şeyler de durmadan değişir. Alem, insanın duygularının, onu kendisine şimdiki anda tanıttığı şekli içinde doğrudur. Duyularımız da alemi, bize değişik tanıttığından, birisi için doğru olan bir şey, bir başkası için doğru olmayabilir.”<sup>56</sup>

Yukarıda açıkladığımız gibi Protogoras’a göre duyularla elde edilen bilgi

---

<sup>52</sup> Mengüşoğlu, *Felsefeye Giriş*, s. 56

<sup>53</sup> Mengüşoğlu, *a.g.e.*, s. 58

<sup>54</sup> Birand, *İlk Çağ*, s. 31; Ahmet Cevizci, *İlk Çağ Felsefesi Tarihi*, Asa Yay., İst., 2000, s. 81

<sup>55</sup> Birand, *İlk Çağ*, s. 31

<sup>56</sup> Eduard Zeller, *Greks Felsefesi Tarihi*, İz Yay., İst., 2001, s. 102-3; Cevizci, *İlk Çağ*, s. 83-84; Birand, *İlk Çağ*, s. 31



için “doğru olacak, herkesin doğru sayacağı bir yargıya varmanın olanağı da yoktur.”<sup>57</sup>

Aristo duyular yoluyla varlıkların sıfatlarının kavranıldığına inanmaktadır. “Aristo zihin kategorilerinin, gerçek varlık formlarına uyduğuna inanır. Aristo’ya göre, zihindeki kategoriler, gerçeklik dünyasındaki varlık formlarının subjektif bir aksidirler. Böyle olunca, zihin kavramları, varlıkların *gerçek* özlerinin de ifadesidir. Gerçek bilgi, kaynağını duyu verilerinde bulan kavramlı bilgidir.”<sup>58</sup>

Aristo duyularla ilgili olarak şunları söylemektedir: “Her bir duyu organımız kendine has duyu nesnesine sahiptir. Elimizi sıcak bir cisme değdirirsek, elimiz sıcaktan yanar. Sıcaklık nedir? Gözümüz renkleri görür. Renkler nerededir? Gözümüz potansiyel olarak sahiptir ve ne zaman renkli bir cisim görürse, potansiyel olarak var olan renkler edimsel hale gelir.”<sup>59</sup> Aristo; görme, işitme, tatma, dokunma ve koklamadan oluşan beş duyuya altıncı bir duyuyu daha ekler. Aristo’ya göre bu altıncı duyu sağduyudur ve diğer duyu organlarının aksine bu duyu aktının organı belirli değildir.”<sup>60</sup>

“Aristoteles, duyularla yapılan algılardan elde edilen yargıların aktif hale gelmeleri nedeniyle yanlış veya doğru olabildiklerini ileri sürmektedir. Potansiyel haldeki duyu organları bir yargı oluşturmadıkları için yanlışla yol açmazlar.”<sup>61</sup>

Aristo, duyularla elde edilen verilerin bilgi elde edilmesinde önemli bir rol oynadığını ifade ediyor. Aristo’nun duyu bilgisine bu kadar önem vermesi onun empirist olduğu anlamına gelmiyor. Aristo duyu ile elde edilen veriler akılla

---

<sup>57</sup> Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, İst., 1998, s. 40

<sup>58</sup> Birand, *İlk Çağ*, s. 74-75

<sup>59</sup> Aristoteles, *Ruh Üstüne*, s. 102

<sup>60</sup> bkz. Aristoteles, *a.g.e.*, s. 105

<sup>61</sup> Çüçen, *Bilgi Felsefesi*, s. 121

işlenmeli ve bilgi haline getirilmeli diyor. Bu düşüncesi ile Aristo daha çok rasyonalist bir çizgide olduğunu gösteriyor.

Müslüman kelamcılar arasında da bilgi kaynaklarından biri olan duyu aktlarının önemli bir yeri vardır. Duyu bilgisi Kur'an'da da önemle vurgulanmaktadır. Duyular kelamcılar arasında 'havas-ı selime' olarak isimlendirilmektedir. Bu isim aynı zamanda duyu aktlarının sağlıklı olmasının zorunluluğunu da ifade ediyor. Çünkü sağlıklı bilgi sağlıklı duyu organları ile mümkündür. Bütün kelam ekollerinde bilgi kaynaklarından biri de duyulardır. Kadı Abdülcabbar beş duyunun verilerini bilgi olarak kabul eder.<sup>62</sup> Maturidi de bilgi kaynaklarından biri olarak duyuyu kabul eder ve duyu bilgisi ile ilgili şunları söyler: "Bilgi elde ederken biz bu kaynakların hiç birisinden vazgeçemeyiz. Çünkü her kaynak ayrı bir tür bilgi verir. Yani kaynaklardan birinin sağladığı bilgiyi diğeri sağlayamaz. Dolayısıyla bilgi kaynaklarından birisi diğerrinin görevini yapamaz. Her kaynak ayrı bir alanda geçerlidir."<sup>63</sup> Duyu bilgisinde duyular arada vasıta olmaksızın doğrudan bize bilgiyi veren kaynaktır. Aynı durum akıl için de geçerlidir. Ama sadık haber için durum aynı değildir.

"Maturidi, ıyan'ın yani duyuların mutlaka açık ve kesin bilgi veren bir bilgi kaynağı olduğunu, onun kesin bilgi vermediğini söyleyen kişinin, onu inkar eden kişi durumuna düşeceğini belirtir."<sup>64</sup> Ayrıca Maturidi duyu bilgisini hayvanların bile inkar edemeyeceğini ileri sürer. "Çünkü onlardan her birisi, hayatını devam ettirecek lezzet veya elem verecek şeyi bilir."<sup>65</sup>

---

<sup>62</sup> bkz.Kadı Abdülcabbar, *el-Muğni*, c. 12, s. 310

<sup>63</sup> Maturidi, *Tevhid*, s. 16

<sup>64</sup> Maturidi, *a.g.e.*, s. 16-17

<sup>65</sup> Maturidi, *a.g.e.*, s. 17. Emrullah Yüksel, ifade etmektedir ki; Seyfuddin Amidi, felsefecilerle aynı görüşü paylaşarak beş duyunun yanı sıra bir de iç duyu kabul eder. "Amidi bu konuda felsefecilere uymuştur. Çünkü o, bilginin tümellere ve tikellere ait olmak üzere bir bakıma ikiye ayrıldığını ve felsefecilere göre birincinin yerini akıl, ikincini yerini ise bedene mahsus tikellere kaim olan cismani yetenekler olduğunu söyler. Bu cismani yetenekler de dış duyular, iç duyular yani hiss-i müşterek olmak üzere ikiye ayrılır." Emrullah Yüksel, *Amidi'de Bilgi Teorisi*, İşaret yay., İstanbul, 1991, s. 72

Eş'ariler Mu'tezile'nin aksine Allah'ın herhangi bir organa ve belirli bir bünyeye bağlı kalmaksızın duyu olgusunu yaratabileceğini iddia etmektedirler. Halbuki Mu'tezililere göre idrakin meydana gelmesi için belirli bir bünye şart kılınmıştır. Eşariler ise bunun şart olmadığını savunurlar. Örneğin görme aktının gerçekleşebilmesi için görme organımız olan gözde meydana gelmesi şart değildir. Allah görmeyi başka bir organda da yaratabilir.”<sup>66</sup> Kur'an'da da duyuların bilgi elde etme vasıtalarından biri olduğu vurgulanmaktadır.

“Körle gören bir olmaz.”<sup>67</sup>, “...Kendilerine kulaklar, gözler ve kalpler vermiştik. Fakat kulakları, gözleri ve kalpleri kendilerine fayda sağlamadı. Zira bilebile Allah'ın ayetlerini inkar ediyorlardı. Alay edip durdukları şey, kendilerini kuşatıverdi.”<sup>68</sup>, “Resulüm! Deki : Sizi yaratan, size işitme duyusu, gözler ve kalp veren O'dur. Ne az şükrediyorsunuz.”<sup>69</sup>, Hakkında bilgin bulunmayan şeyin ardına düşme. Çünkü kulak, göz ve gönül bunların hersi ondan sorumludur.”<sup>70</sup> Görülüyor ki Kur'an'a göre duyular bilgi elde etme vasıtalarından biridir.

## A. 2. 2. Akıl

Bilgi elde etme vasıtalarından ikincisi akıldır. Akıl hem felsefecilerin hem de kelmacılar tarafından kabul edilen bir bilgi vasıtasıdır. Akıl duyu aktlarından farklı özelliklere sahiptir. “Algı aktı, ancak suje ile real varlık alanları arasında bağ kurabilmektedir. İdeal ve mental varlık alanları algı aktının doğrudan bir obje alanı değildirler. Bu varlık alanlarındaki şeyler, realite alanına geçtikleri zaman algı aktının alanına girerler.”<sup>71</sup> Bu özelliği sebebiyle akıl duyu algısından

---

<sup>66</sup> Abdulkahir Bağdadi, *Usuli'd-Din*, İst., 1928, s. 29; Ayrıca bkz. Bakıllani, *Temhid*, s. 11

<sup>67</sup> 35 Fâtır, 19

<sup>68</sup> 46 Ahkaf, 26

<sup>69</sup> 67 Mülk, 23

<sup>70</sup> 17 İsrâ, 36

<sup>71</sup> Mengüşoğlu, *Felsefeye Giriş*, s. 59

daha geniş bir bilgi alanına sahiptir. Hatta bu alanın sınırsız olduğu söylenebilir. Aklı sınırlayan tek şey onun kendi sınırlarıdır.

Felsefe tarihine baktığımızda duyu algısı ile birlikte üzerinde durulan en önemli vasıta akıldır. “Bilim ve felsefenin aradığı doğru bilginin, konusunu doğru yansıtması genel özelliği dışında aynı zamanda her zaman ve her yerde olanı, genel-geçer olanı ifade etmesi şeklinde özel bir özelliği de bulunmaktadır. Bu tür bir bilgiyi vermekte duyuların yalnız başına yeterli olamayacakları açıktır. Nitekim Sokrates, Platon ve Aristoteles gibi ilk akılcı filozofları, bilgiyi başka bir zeminde aramaya, başka bir kaynağa, yani akla dayandırmaya iten neden de bu olmuştur.”<sup>72</sup>Duyu aktlarının bize verdiği bilgiyi yeterli görmeyip, bu verileri aklın süzgecinden geçirmeye ihtiyaç hissetmişlerdir.

Aristo zihin kategorilerinin, gerçek varlık formlarına uygun olduğu inancına sahiptir. “Aristo’ya göre, zihindeki kategoriler, gerçeklik dünyasındaki varlık formlarının sübjektif bir aksidirler. Böyle olunca, zihnin kavramları, varlıkların gerçek özlerinin de ifadesidir. Gerçek bilgi, kaynağını duyu verilerinden bulan kavramlı bilgidir.”<sup>73</sup>Aristo’ya göre “akıl öncelikle zihinsel formu algılar. Zihinde bu forma karşılık bir kavram bulunur. Daha sonra akıl yargıda kavramları birleştirir. Yanılmalar, duyu verilerinin, düşüncede yanlış kavranmış olmasından veya bu verilerden yanlış sonuçlar çıkartılmış olmasından ileri gelir. Aklın işlevi duyu algıları, imgelere ve belleğe dayanarak olur.”<sup>74</sup>Aristo’ya göre bilgi aklın, duyuların verdiği verileri aktif bir şekilde işlemesiyle elde edilir. “Akıl, duyularla elde edilen malzemede, kavram kurmak bakımından önemli olanı, önemsizden ayırır.”<sup>75</sup>

---

<sup>72</sup> Ahmet Arslan, *Felsefeye Giriş*, Vadi Yay., 6. basım, Ank., 1994, s. 43

<sup>73</sup> Birand, *İlk Çağ*, s. 74-75

<sup>74</sup> bkz. Aristoteles, *Ruh*, s. 155-157

<sup>75</sup> Birand, *İlk Çağ*, s. 85

Aristo aynı zamanda akılı ikiye ayırmıştır. Bunlar: “edilgin akıl”<sup>76</sup> ve “etkin akıl”<sup>77</sup> dir. “Edilgin aklın başarısı, duyularla elde edilen algılara ve bunlardan kalan silik izlere dayanarak bir takım kavramlar olmaktan uzaktır. Şuurlu ve açık seçik kavramlar, yalnız aktif aklın başarısıdır.”<sup>78</sup>

Yukarıda yaptığımız açıklamalardan anlaşılacağı üzere Aristo, bilginin sadece duyu verileri ve aklın birlikte çalışması, duyu verilerinin aklın değerlendirmesinden geçmesiyle elde edileceğini ifade ediyor. “Aristo’ya göre bilgi duyumla başlar, ancak duyum değildir. Bilgi de duyumun yanında başka bir ögenin, aklın işe karışması söz konusu olmazsa asla bilim meydana gelmez. Aristoteles ılımlı bir akılcı filozoftur.”<sup>79</sup>

Müslüman keliminde da akıl önemli bir yere sahiptir. Kelamcılar aklın önemli bir bilgi kaynağı olduğu konusunda müttefiktirler. Çünkü duygu algısının verilerinin zihinde oluşturduğu bilgi aklın desteği ile doğru bilgiye ulaşır. Kelam’da akıl şu şekilde tarif edilir:Akıl, insana mahsus bir kuvvet, olup kişi o sayede ilim öğrenme ve idrak etme kabiliyetine sahip olur.<sup>80</sup>

Kelam ekollerinden Mu’tezile’nin akıl ile ilgili görüşü şöyledir: Mu’tezile mensupları akılı, iyinin iyi olduğunun, kötünün ise kötü olduğunun kendisi ile bilindiği yetenek olarak tanımlarlar. Onlara göre iyi ve kötünün bilinmesinde vahiy şart değildir. Akıl vahiyden önce neyin iyi, neyin kötü olduğuna hükmedebilir.<sup>81</sup>

---

<sup>76</sup> Aristoteles, *Ruh*, s. 164

<sup>77</sup> Aristoteles, *a.g.e.*, s. 174

<sup>78</sup> Birand, *İlk Çağ*, s. 85-86

<sup>79</sup> Arslan, *Felsefeye Giriş*, s. 43

<sup>80</sup> Cürçani, *Ta’rifat*, s. 91; Ebi’l Kasım İsfehani, *Müfredat*, İst., 1989, s. 133-4; Sadedin Taftazani, *İlm-i Kelam*, thk. Abdurrahman Umeyra, Beyrut, 1989, s. 115

<sup>81</sup> Kadı Abdulcebbar, *Mugni*, c. 12, s. 123-124 ; Ayrıca Emrullah Yüksel Amidi’den şu bilgileri aktarmaktadır: “Ebu Huzeyl’e göre, Seyfuddin Amidi, felsefecilerle aynı görüşü paylaşarak beş duyunun yanı sıra bir de iç duyu kabul eder. “Amidi bu konuda felsefecilere uymuştur. Çünkü o, bilginin tümellere ve tikellere ait olmak üzere bir bakıma ikiye ayrıldığını ve felsefecilere göre birincinin yerini akıl, ikincinin yerini ise bedene mahsus tikellere kaim olan cismani yetenekler olduğunu söyler. Bu cismani yetenekler de dış duyular, iç duyular yani hiss-i müşterek olmak üzere ikiye ayrılır.” Emrullah Yüksel, *Amidi’de Bilgi Teorisi*, İşaret yay., İstanbul,

Eş'arilerden bir kısmı ise "aklı, kendisiyle bilgiye ulaşılan bir içgüdü olduğu görüşündedirler."<sup>82</sup> Ancak akıl içgüdü değildir. Maturidi akıllı önemli bir bilgi vasıtası olarak kabul eder. Ehl-i Sünnet kelamcılarının çoğunluğu da bu görüşü benimsemiştir. Genelde akıl isminden ziyade bu yetiyi nazar olarak tanımlamışlardır.<sup>83</sup>

Kelamcıların bilgi elde etme vasıtası olarak kabul ettikleri akıl Kur'an'da da ısrarla vurgulanmıştır. İnsanı diğer varlıklardan ayıran, ona üstünlük katan akıl, insanı bilgiye ulaştıran en önemli vasıta. Kur'an'da elli ayette insanlara akletmeyi ve akıl yürütmeyi, on sekiz ayette ise düşünüp akletmeyi, ibret almayı öğütleyen ifadeler yer almaktadır.

"İşte Allah, size ayetlerini böyle açıklar, umulur ki aklınızı kullanırsınız."<sup>84</sup> "O, geceyi, gündüzü, güneşi ve ayı sizin hizmetinize verdi. Yıldızlar da Allah'ın emri ile hareket ederler. Şüphesiz ki bunlarda aklını kullananlar için pek çok deliller vardır."<sup>85</sup> "Şeytan sizden pek çok milleti kandırıp saptırdı. Hala akıl erdiremiyorsunuz."<sup>86</sup> "Bilin ki Allah, ölümünden sonra yeryüzünü canlandırıyor. Düşünesiniz diye gerçekten, size ayetleri açıkladık."<sup>87</sup> "Ve O, yaşatan ve öldüren; gecenin ve gündüzün değişmesi O'nun eseridir. Hala aklınızı kullanmaz mısınız?"<sup>88</sup> "And olsun ki, biz, aklını

---

1991, s. 721, ilim kazanmak ve insanın kendisini eşyadan, eşyayı da birbirinden ayırma yeteneğidir." "Cübbai'de akıl ilimdir." Eş'arilerin tanımı da Cübbai'nin ilim tanımı ile aynıdır. Amidi bu tanımın doğru olmadığını ifade eder ve şöyle der: "Eğer onunla yani akılla her bilgi kastedilse, bu durumda bazı bilgileri idrak edemeyen kimsenin akılsız olması gerekir. Bu tanım ayırma olmadığından eksiktir. Çünkü akıl ile ilim birbirinden ayrılmamaları gerekli iki şey oldukları halde aslında ikisi de ayrı ayrı şeylerdir." Emrullah Yüksel, *Amidi'de Bilgi Teorisi*, s. 79-81

<sup>82</sup> bkz. Maturidi, *Tevhid*, s. 15

<sup>83</sup> bkz. Neseî, *Tabsira*, s. 25

<sup>84</sup> 5 Maide, 58

<sup>85</sup> 16 Nahl, 12

<sup>86</sup> 36 Yasin, 62

<sup>87</sup> 57 Hadid, 17

<sup>88</sup> 23 Mü'minun, 80

kullanacak bir kavim için oradan apaçık bir ibret nişanesi bırakmışızdır.”<sup>89</sup>

Kur’an’da akıl ve akletme ile ilgili ayetler yukarıda verdiğimiz örnek ayetlerle sınırlı değildir. Daha bir çok ayette aklın, düşünmenin ve bilginin önemi vurgulanmıştır.

### A. 2. 3. Haber

Bilgi kaynaklarından üçüncüsü ise haberdir. İstisnasız bütün kelimciler haberi bilgi kaynağı olarak kabul ederler.<sup>90</sup> Ve haberi de kendi içinde ikiye ayırırlar. Bunlardan birincisi peygamberin haberi ikincisi ise mütevatir haberdir.

Peygamberin haberini kelimciler şek ve şüpheyeye düşmeksizin kabul ederler. Bu haberi kabul etmek zorunludur. Çünkü o, Allah’tan gelen bir bilgi olduğundan yalandan uzak kesin bir bilgidir.<sup>91</sup>

İkinci haber türü olan “mütevatir haber ise doğruluğu araştırılıp incelenmesi gereken bilgi türüdür”<sup>92</sup> çünkü bu tür haber ile elde edilen bilgi “yanılmaları ve yalan söylemeleri muhtemel olan kişilerin dilinden ulaşmaktadır. Onların, peygamberlerin olduğu gibi masumluğunu kanıtlayacak herhangi bir delil veya belgeleri mevcut değildir. Bu yüzden haber incelenmeye alınmalıdır.”<sup>93</sup>

Mütevatir haberin tanımı şu şekilde yapılmaktadır: Yalan üzere birleşmeleri mümkün olmayan bir topluluğun rivayet ettiği haberdir.<sup>94</sup> Bu tanımdan hareketle kelimciler bu ravilerin adalet ve zabt yönünden araştırılıp incelenmelerini ve bu araştırmalar sonunda haberin kabul edilmesi gerektiğini

---

<sup>89</sup> 29Ankebut, 35

<sup>90</sup> örnek olarak bkz. Maturidi, *Tevhid*, s. 8-9; Bakıllani, *Temhid*, s. 162-164; Nesefi, *Tabsıra*, s. 27-28

<sup>91</sup> Maturidi, *Tevhid*, s. 9

<sup>92</sup> Maturidi, *a.g.e.*, s. 9

<sup>93</sup> Maturidi, *Tevhid*, s. 9

ifade etmektedirler. Ancak dini bir meselede böyle bir haberin bilgi vasıtası olarak kabul edilmesi ne kadar doğrudur? Haberi grubun bildiriyor olması haberin veya bilginin bir yansımasıdır. Bu nedenle kelam için bilgi kaynağı olan haber peygamberin haberidir. Çünkü o, Allah'tan gelmektedir. Aynı zamanda Maturidi realist bir tutum sergileyerek vahyin doğruluğunu aklın teyit edebileceğini bildirmektedir. Bu bilme, teyitten ziyade vahyin doğruluğunun bir kez daha akılla keşfinden ibarettir.<sup>95</sup> Ayrıca Maturidi vahyin akılla çelişmeyeceğini de ifade etmektedir. Çünkü vahyin muhatabı akıldır.

Kur'an'da vahyin doğru bilgi vasıtalarından olduğunu ifade eden ayetler mevcuttur. Bu ayetlere örnek verecek olursak: “De ki: Ey insanlar Rabbinizden size gerçek gelmiştir. O doğru yola giren kendisi için girmiş olur. Kim saparsa, şüphesiz, kendi zararına sapmış olur. Bem sizden sorumlu değilim.”<sup>96</sup> Bu ayette hem vahye hem de akla vurgu yapılmaktadır. Çünkü vahiy gerçekleri aklın anlayacağı tarzda açıklamıştır. Bu çağrıya uyup uymamak insana kalmıştır. “Bu gerçek Rabbindendir sakın şüphelenme.”<sup>97</sup>

Ayetlerden de anlaşılacağı üzere Yüce Allah vahyin doğruluğunu hem kendisi teyit etmekte hem de akıl ve duyularla teyit edilebileceğini bildirmektedir. Kelamda bilgi vasıtası vahiydir. Felsefe ile kelam bu noktada birbirinden ayrılmaktadırlar. Çünkü felsefi düşünme sisteminde vahiy bilgi vasıtası olarak kabul edilmez.

#### **A. 2. 4. Sezgi**

Duyu ve aklın bilginin kaynağı olması konusunda filozoflar ve kelamcılar aynı fikirdedir; ancak bu iki kaynağa ek olarak kelamcılar doğru haberi de bilgi

---

<sup>94</sup> Bakıllani, *Temhid*, s. 162

<sup>95</sup> Maturidi, *Tevhid*, s. 8

<sup>96</sup> 10 Yunus, 108

<sup>97</sup> 3 Al-i İmran, 60



kaynağı olarak kabul ederler. Bilginin kaynağı konusunda bir farklı görüş daha vardır ki bu görüşe göre sezgi de bilgi kaynaklarından birisidir.

Sezgi, “gidimli düşüncenin usavurmanın tersine, bir bütünü bir bakışta dolaysız kavranması; varlıkları bize kendilerinde olduğu gibi açan bilgi, dolaysız kavrama, bir anda yakalama, sezme, sezip keşfetme”<sup>98</sup> şeklinde tanımlanmıştır.

“Aklın, doğru, kesin ve sağlam bilgiyi veya hakikati vermediğini savunan bu görüşe göre gerçek, doğru, sağlam ve tam bilgiyi ancak aracısız ve doğrudan bilmeyi içeren sezgi verir. O halde, doğru bilginin kaynağı ne akıl ne deney, fakat onlardan daha üstün bir güç olan sezgidir.”<sup>99</sup> Sezgiyi bilgi vasıtası olarak kabul eden düşünürler arasında sezginin ne tür bir kaynak olduğu konusunda oturmuş belirli bir görüş yoktur. “Sezgici düşünürlerin hepsi, insanda duyular ve akıldan farklı ve onlardan üstün olan ve insanın bilmek istediği bir şeyi doğrudan doğruya, araçsız bir kavrayışla, üzerinde herhangi bir akıl yürütme olmaksızın veya kanıt getirmeden bilinmesini mümkün kılan bir yeti olduğuna inanırlar. Bu yeti ile bilinen şey apaçık bir biçimde, kendisinden şüphe edilmesi mümkün olmayan en üstün bir bilme tarzı ile, kesin ve konusuna upuygun bir bilgi ile bilinir.”<sup>100</sup>

Sezgi ile bilgi elde etme anlayışını Kelamcılar kabul etmezler. Bilgi elde etme vasıtalarını ele alırken sezgiye yer vermezler.<sup>101</sup> Çünkü kelamcılara göre akıl büyük önem taşımaktadır. Ama sezgicilere göre insan akli sınırlıdır, çünkü insan akli zaman ve mekan içinde deneye dayanarak bilgi elde eder. Böyle bir

---

<sup>98</sup> Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, İst., 1987, s. 158.; bkz. Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yay., İst., 1999, s. 769; Mehmet Vural, *İslam Felsefesi Sözlüğü*, Elis Yay., Ank., 2003, s. 326

<sup>99</sup> Çüçen, *Bilgi Felsefesi*, s. 63

<sup>100</sup> Arslan, *Felsefeye Giriş*, s. 48; Çüçen, *Bilgi Felsefesi*, s. 63-5; Mengüşoğlu, *Felsefeye Giriş*, s. 65

<sup>101</sup> bkz. Maturidi, *Tevhid*, s. 13-17; Nesefti, *Tabşıra*, s. 25-28.

kaynak bize hakikatin bilgisini veremez. Hakikatin bilgisi sezgi ile olanaklıdır görüşüne sahiptirler.<sup>102</sup>

Gazali sezgiyi bilgi vasıtası olarak kabul etmektedir. “Bilginin kendisi, mekanı ve sebebi bakımından sezgi, kesbi bilgiden farklı değildir. Ancak o kapalılığın yok oluşu bakımından farklıdır. Çünkü bu insanın ihtiyarı ile değildir.”<sup>103</sup>

Bilgi insanın ihtiyarına bağlıdır. Ancak Gazali'nin de ifade ettiği gibi sezgide insanın ihtiyarı söz konusu değildir. Bu nedenle sezgiyi bilgi vasıtası olarak kabul edenlere göre sezgi tasvir edilemez ancak yaşanır.

Sezgi objektiflikten uzak olması dolayısıyla bilgi vasıtası olarak kabul edilmez. Sezgi irfan ehli olan mutasavvıfların en önemli bilgi vasıtasıdır.<sup>104</sup> Buna karşın Kelamcılar, akli temel alıp ona güvendikleri için sezgiyi bilgi vasıtası olarak kabul etmezler.

## **B. VARLIK**

### **B. 1. Kadim Varlık**

Varlık, mevcut olan, meydana getirilen şey olduğuna göre bu varlığı meydana getiren daha yetkin, üstün, öncesiz ve sonrasız bir varlığın olması zorunludur. Bu varlık varlığı zorunlu olandır.<sup>105</sup> Felsefe literatüründe varlık vacip ve mümkün varlık olarak sınıflandırılırken, ilk dönem Müslüman kelamcıları varlığı kadim ve hadis varlık olarak sınıflamışlardır. Daha sonra Gazalinin de etkisi ile felsefi terimler kelam literatüründe de kullanılmaya başlanmıştır.

---

<sup>102</sup> bkz. Cabiri, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, çev. B. Köroğlu ve arkadaşları, Kitabevi, İst., 2000, s. 474-475.

<sup>103</sup> Ebu Hamid Gazali, *Mearic 'u-Kuds fi Medaric-i Marifeti 'n-Nefs*, Beyrut, 1988, s. 144.

<sup>104</sup> Kuşeyri, *Risale*, s. 43, 127

<sup>105</sup> Ebu Nasr Farabi, *Uyunu 'l- Mesail (Mecmu' içinde)*, Mısır, 1325, s. 67

Öncelikle felsefecilerin vacip varlık, kelamcılarının ise kadim varlık olarak nitelendirdikleri Tanrı'yı ele alalım. Bizim için temel olan Aristo'nun Tanrı anlayışıdır. Çünkü Müslüman kelamcıları etkileyen Aristo'nun anlayışıdır.

“Yunanca'da ‘Tanrı’ kelimesi, felsefi kaynaklı bir kelime olmayıp, daha çok mitolojik unsurları içeren bir yapıya sahiptir. Çünkü Tanrı olarak nitelenen çok sayıda varlık bulunmaktadır. Bu varlıkların ortak olan yanları ise bütün tanrı adlarının, iradeyle donatılmış, insan hayatı üzerinde etkisi bulunan canlı güçlere işaret ettiği”<sup>106</sup> Ancak Yunan düşüncesindeki Tanrı anlayışının özellikleri bunlarla sınırlı değildir. “Böyle bir anlayışın hakim olduğu bir ortamda, Tanrı'nın evrendeki her şeyin ilk ilkesi olduğu görüşünü ileri sürmenin kolay olmadığını düşünmekteyiz.”<sup>107</sup> Aristo felsefi sistemi, Eflatun'un ideler öğretisine ve özellikle de Parmenides'in, evrende değişmezliğin ve hareketsizliğin hakim olduğu ilkesine karşı bir çıkış niteliğindedir.<sup>108</sup> Böyle bir anlayışın hakim olduğu ortamda oluşan Aristo'nun anlayışında Tanrı “ilk hareket ettirici”<sup>109</sup>dir. İlk hareket ettirici olarak tanımladığı Tanrıyı ezeli ve ebedi olarak tasavvur etmektedir. Aristo'ya göre Tanrı “bilfiil var olan bir neden”<sup>110</sup>dir. Yani Tanrı bir nedendir. Bu nedenin gerçekliğini ise Aristo şöyle ifade etmektedir: “Bir ilk ilkenin var olduğu ve şeylerin nedenlerinin sonsuz sayıda olmadığı aşikardır. Çünkü maddi neden açısından bir şeyin başka bir şeyin, sonsuza varıncaya kadar çıkması mümkün değildir.”<sup>111</sup>

Aristo'ya göre bütün varlıkları var eden varlık Tanrı değildir. O sadece ilk hareketi vererek sebepler silsilesini oluşturur ve ondan sonra olaylar veya varlıklar birbirinin sebebi olur. Ancak bu silsilenin yani kozalitenin olması

---

<sup>106</sup> Etienne Gilson, *Tanrı ve Felsefe*, çev. Mehmet Aydın, İzmir İ.F.V. Yay., İzmir, 1999, s. 17-18

<sup>107</sup> Etienne, *Tanrı ve Felsefe*, s. 21

<sup>108</sup> Mübahat Türker Küyel, *Aristo ve Farabi'nin Varlık ve Düşünce Öğretileri*, A.Ü. Bas., Ank., 1959, s. 11

<sup>109</sup> Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, Sosyal yay., İstanbul, 1996, s. 497

<sup>110</sup> Aristoteles, *a.g.e.*, s. 497

<sup>111</sup> Aristoteles, *Metafizik*, s. 147

sebebiyle nihai varlık nedeni Tanrıdır. Çünkü Aristo tesadüfü kabul etmez ve bu anlayışını şu şekilde ifade eder: “Hiçbir şey tesadüfi olarak hareket etmez. Her zaman belirli bir nedenin var olması gerekir.”<sup>112</sup> Bu ilke doğrultusunda sebepler sonuçları doğurur. Sebeplerin oluşturduğu varlık bilinçli bir tercihin sonucu olarak var olmamıştır. Varlıkların varlık sahasına çıkmasında bilinçli olarak nitelenebilecek olan sadece ilk hareket ettiricinin ilk hareketidir. Çünkü onu Tanrı harekete geçirmiştir. Ancak daha sonraki süreçte olaylara yada varlıklar müdahalesi söz konusu değildir. Aristo’ya göre “Tanrı; ezeli, ebedi, hareketsiz ve duyusal şeylerden ayrı bir varlığa sahiptir.”<sup>113</sup> Tanrı’nın en önemli özelliklerinden biri onun hareketsiz bir varlık olmasıdır. Aristo hareketsizliği Tanrı’nın olmazsa olmaz özelliklerinden biri olarak kabul etmektedir. “Varlıkların ilkesi ve ilki hareketsizdir. O gerek özü bakımından gerekse ilineksel bakımdan hareketsizdir. Bununla birlikte O ezeli, ebedi, ilk ve tek bir hareketi meydana getirir. Ancak hareket eden bir şey zorunlu olarak bir şey tarafından hareket ettirildiğine, ilk hareket ettirici ise özü bakımından hareketsiz olduğuna göre, ezeli-ebedi bir hareket, ezeli-ebedi bir varlık tarafından, tek bir hareket de tek bir varlık tarafından verilmek zorunda olduğuna göre, bu yer değiştirme hareketlerinin her birinin de aynı zamanda özü gereği hareketsiz ve ezeli-ebedi bir töz tarafından meydana getirilmiş olması zorunludur.”<sup>114</sup>

Aynı zamanda Aristo, Fizik adlı eserinde de bu görüşünü şöyle desteklemektedir: “Her devinen nesnenin ‘bir şey’ tarafından devindirilmesi zorunlu, çünkü nesne devinim ilkesini kendinde taşııyorsa başka bir şey tarafından devindirilmelidir.”<sup>115</sup> Çünkü madde, tek başına hiçbir gerçekliği ifade etmemektedir. Ona gerçeklik kazandıracak yani formu ve dolayısıyla hareketi verecek bir varlığın bulunması gerekmektedir. Bu şekilde, hareketi meydana getiren nedenler, sonsuza kadar gidememekte ve maddede son bulmaktadır. Bu

---

<sup>112</sup> Aristoteles, *a.g.e.*, s. 500

<sup>113</sup> Aristoteles, *Metafizik*, s. 509

<sup>114</sup> Aristoteles, *a.g.e.*, s. 511-512

da hareketi başlatan bir varlığın yani İlk Muharrik'in bulunmasını zorunlu kılmaktadır.<sup>116</sup>

Bu devinim hareketinin nihai devindiricisi Tanrı'dır. "Onun evrene hareketi vermesi, mükemmel bir varlık olması nedeniyledir. Çünkü, mükemmel ve ideal bir şey, insanı, ona ulaşmak için nasıl harekete geçiriyorsa, ilk muharrik de varlığa bu şekilde etki etmektedir. Evrendeki bütün varlıkların amacı, belli bir tekamül içerisinde hareketlerini devam ettirerek, ona kavuşmak ve benzemeye çalışmaktır. Bu şekilde ilk muharrik, varlıkların karşısında, kendine ulaşılacak bir sevgi objesi olarak durmaktadır. Bu durum, ilk Muharrik'in hareketsiz olduğu halde, evrene hareketi nasıl verdiğini de açıklar niteliktedir."<sup>117</sup>

Aristo'ya göre Tanrı zorunlu varlıktır. Bu zorunlu varlığın zorunluluğunu kanıtlamada, hareketin önemli bir etkisi vardır. "Madem her devinen nesnenin 'bir şey' tarafından devindirilmesi zorunlu bir nesne bir yerdeki devinimi devinen bir başka nesnece devindiriliyorsa, bu da başka bir nesne tarafından devindiriliyor ve bu hep böyle gidiyorsa, sonsuza gidilmemesi, 'bir ilk devindiren'in varolması zorunludur."<sup>118</sup>Tanrı sahip olduğu en önemli özelliği olan ilk hareket ettiriciliğini sonsuza kadar sürdürecektir. "İlk devindirici ebedi bir devinimle sonsuz zaman boyunca devindirir."<sup>119</sup>

Aristo'ya göre Tanrı "bilfiil var olan bir nedendir"<sup>120</sup> Bu görüşünü O şöyle örnelemektedir: "Şüphesiz tahta kendi kendine hareket etmez, onu marangozun sanatı harekete geçirir."<sup>121</sup> Bu örnekle Tanrı'yı marangoza

---

<sup>115</sup> Aristoteles, *Fizik*, s. 305

<sup>116</sup> Küyel, *Aristo ve Farabi*, s.31

<sup>117</sup> Küyel, *Aristo ve Farabi*, s.34; Bolay, *Aristo ve Gazali*, s.100

<sup>118</sup> Aristoteles, *Fizik*, s. 307

<sup>119</sup> Aristoteles, *a.g.e.*, s. 419

<sup>120</sup> Aristoteles, *Metafizik*, s. 499

<sup>121</sup> Aristoteles, *a.g.e.*, s. 499

benzetmiş, marangoz tahtaya hareket verdiği gibi maddeye de ilk hareketi veren Tanrıdır.

Aristo, evrene bakıldığında oluş ve yok oluşun gerçekleştiğini ve bunların açıklanmasını Tanrı ile mümkün olacağını düşünmektedir. “Oluş ve yok oluş açıklanmak isteniyorsa, bazen bir yönde bazen başka bir yönde ezeli, ebedi olarak fiil halinde olan bir diğer nedenin var olduğunu kabul etmek gerekir. Bu nedenin özü gereği belli bir tarzda, bir başka şeyden ötürü ise bir başka tarzda etkide bulunması gerekir. Bu başka şeyde o halde ya üçüncü bir neden veya ilk neden olacaktır. Ancak O zorunlu olarak ilk nedenden ötürü etkide bulunacaktır. Çünkü bu neden de kendi payına hem ikinci hem de üçüncü nedenin nedenidir.”<sup>122</sup>

Aristo’ya göre ilk hareket ettiren Tanrı olduğuna göre ondan sonraki hareket silsilesinde aktif bir rolü olmamasına rağmen ilk hareket ettirici olması yönüyle sonunda hareket O’na varır. Ona göre hem hareket hem de hareket ettiren varlık ezeli ve ebedi olamaz. Hareket ettiren varlık olan Tanrı’nın hareket etmemesi gerekir. Bunu Aristo şöyle ifade etmektedir: “Maddeyi hareket ettiren bir şey vardır ve aynı zamanda hareket eden ve hareket ettiren ancak bir aracı varlık olacağına göre hareket etmeksizin hareket eden ezeli-ebedi, töz ve salt fiil olan bir üst şeyin varlığını kabul etmemiz gerekir.”<sup>123</sup>

Aristo’ya göre hareket eden bir Tanrı, Tanrı olamaz. O, ilk hareketi verenin hareketsiz olmasını zorunlu görmektedir. Hareket ancak başka bir harekete sebep olacak Tanrı ile diğer varlık arasındaki aracı varlık veya varlıklara has bir özelliktir.

Bu ifade edilenlerden anlaşılmaktadır ki, Aristo düşüncesinde, ilk muharrik, harekete, fiziki temas veya iradi bir fiil yoluyla neden olmaz. Çünkü

---

<sup>122</sup> Aristoteles, *Metafizik.*, s. 501

<sup>123</sup> Aristoteles, *a.g.e.*, s. 503-504

bu tür bir eylem de bulunmak, kendisinde potansiyel bir yönün bulunduğunu gösterir. Oysa, ilk Muharrik, saf form halindedir ve onda mekanı içeren bir özellik yoktur.

Bunun yanı sıra “Tanrı özü gereği düşünülen, ilk olan , basit ve bilfiil olandır.”<sup>124</sup> Mükemmel varlık olması itibariyle Tanrı düşünür ana düşündüğü de kendisidir. “Tanrısal düşüncenin düşündüğü şeyin O’nun kendisi olması gerekir.Çünkü O var olan en mükemmel şeydir ve O’nun düşüncesi, düşüncenin düşüncesidir.”<sup>125</sup> Yani, “Tanrı ezeli-ebedi olarak kendi kendisini düşünür.”<sup>126</sup>

Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi Aristo’nun Tanrı anlayışına göre Tanrının özellikleri şunlardır: İlk hareket ettirici, ilk neden, ezeli, ebedi, hareket etmeyen, kendisini düşünen varlık olmasıdır. Ancak Tanrı demek mükemmel varlık demektir. Oysa mükemmel varlığın özelliklerinden çoğunu Aristo’nun Tanrısı taşımaz. Mesela, kudret sahibi değil, irade etmiyor, yaratmıyor ve dolayısıyla da bilmiyor. Bu özellikler Tanrı’yı Tanrı yapan en önemli özelliklerdir. Tanrı bu saydığımız özellikleri ile alemle devamlı irtibat halindedir ve devamlı bir iş ile meşguldür. Oysa Aristo’nun tasvir ettiği Tanrı irade edip yaratmaktan ziyade ilk harekete geçiricidir.Varlığa ilk hareketi verdikten sonra onunla ilgilenmemektedir. Bir nevi varlık O’nun ilgi alanının dışına çıkmış olmaktadır. Tanrı bir daha bu varlıklarla ilgilenmez ve dolayısıyla pasif, emekli bir Tanrı konumuna gelir.

Aristo, varlıklar arasında tesadüfü de kabul etmez. Çünkü ona göre varlıklar arasında sebep-sonuç ilişkisi vardır. Bir varlık diğerinin sebebi bir diğerinin ise sonucudur.

---

<sup>124</sup> Aristoteles, *Metafizik.*, s. 505

<sup>125</sup> Aristoteles, *a.g.e.*, s. 520

<sup>126</sup> Aristoteles, *a.g.e.*, s. 522

Müslüman kelamcılarının Tanrı anlayışlarına baktığımızda tablo fazlasıyla değişmektedir. Çünkü Allah mutlak varlıktır ve kendisinde olması gereken bütün sıfatlara sahiptir. Aristo'nun Tanrı anlayışı ile Allah arasındaki en önemli fark Allah'ın irade etmesi, yaratması ve dolayısıyla bilmesidir. Aristo'nun Tanrı anlayışında bu özelliklerin hiçbiri yoktur. Aynı zamanda Aristo Tanrı ile birlikte başka ezeli bir varlık daha kabul etmektedir ki bu varlık maddedir. Çünkü Tanrı irade edip yaratma sıfatına haiz değildir.

Müslüman kelamcılar Allah'ın sıfatları konusuna büyük önem vermişlerdir. Sıfatlar üzerinde ısrarlı vurgularının sebebi taaddüd-ü kudemaya<sup>127</sup> düşmemeye çalışmalarından kaynaklanmaktadır. Kelam ekolleri içerisinde bu endişeyi en çok hisseden Mu'tezile ekolüdür. Bu ekolün beş temel prensibinden biri de tevhit esasıdır.<sup>128</sup> Diğer ekoller de bu prensibe dikkat ederler.

Aristo'nun Tanrı anlayışında olduğu gibi Müslüman kelamcılarının Tanrı anlayışlarında da Tanrı kadimdir. “Kadim, kendisi dışındakilerden varlık olarak önceliği olandır. Bu da ya öncesi olmayan ya da varlığının başlangıcı olan anlamındadır. Ancak başlangıç noktası olmaksızın önce olan Allah ve sıfatlarıdır.”<sup>129</sup> Bu ifadeden de anlaşıldığı gibi Allah kadim olan tek varlıktır. O'ndan başka kadim bir varlık yoktur. Kadı Abdülcabbar tevhid tanımını açıklarken “Allah'ın kadim, O'nun dışındaki bütün varlıkların hadis olduğuna inanmanın gerekliliğini”<sup>130</sup> kullanır. Sonuç olarak Allah kadim olan tek varlıktır. Allah dışındaki diğer varlıklar Allah'ın onları irade etmesi, yaratması ile varlık sahasına çıkacak varlıklardır. Allah ile varlık arasında ezeli bir ilişki söz konusu

---

<sup>127</sup> Taaddüd-ü Kudema ifadesi Mu'tezile'ye ait bir ifadedir ve Allah'ın sıfatları ile ilgili konularda kullanılmaktadır. Çok sayıda kadim varlık kabul etme durumudur. Ayrıntılı bilgi için bkz. Semi Duhaym, *Mustalahat-u İlmi'l-Kelami'l-İslami*, Mektebet-ü Lübnan, Beyrut, 1998, c. 2, s. 1024

<sup>128</sup> bkz. Kadı Abdülcabbar, *Şerh*, s.149.

<sup>129</sup> Bakillani, *Temhid*, s. 36

<sup>130</sup> Kadı Abdülcabbar, *Şerh*, s. 128



değildir. Ancak Aristo'nun Tanrı anlayışında Tanrı ile madde arasındaki ilişki ezeldir. Çünkü iki varlık da ezeldir.

Ancak Müslüman kelimasında Allah'ın önemli bir diğer sıfatı kudret sahibi olup yaratmasıdır. "Allah'ın kadir olması bütün varlıkları içine almaktadır, O bu sifata ezelden beri sahiptir ve sonsuza kadar da sahip olacaktır."<sup>131</sup> Bu sıfatı ile Allah varlığı yoktan var eden güçtür. Ancak kudret, iradeden ayrı olarak düşünülemez. Çünkü gücünü yani yaratmasını belirleyen, düzenleyen O'nun irade sıfatıdır. "Allah'ın fiilinin, yani yaratmasının zorunlu olarak değil, irade ile vuku bulduğu ortaya çıkar. İlahi fiilde yani yaratılmış varlıklarda herhangi bir bozukluğun olmaması evrenin varlığının düzenli bir şekilde devam etmesi, yaratılışın, Allah'ın iradesi ile gerçekleştiğini göstermektedir."<sup>132</sup>

Allah'ın irade sahibi olması O'nun dışındaki bütün varlıkların zorunlu olarak varolmadığını, bilakis Allah iradesinin sonucu olarak var olduklarını ortaya koymaktadır. Yaratma irade ve kudretin ayrılmaz birlikteliği ile mümkündür. Kudret sahibi olmayanın yarattığı ve yönettiği evrende dengesizlik ve düzensizliğin olmaması kaçınılmazdır. "Alemin bir denge ve düzene sahip olması Allah'ın kudret ve irade ile yarattığını göstermektedir."<sup>133</sup>

Bizi ilgilendiren, Allah'ın bir diğer önemli sıfatı ise yarattığı varlıkları bilmesidir. Ancak klasik kelim eserlerinde durum bu şekilde anlaşılıp açıklanmamıştır. Müslüman kelamcılar bilgiyi sınıflarken kadim ve hadis bilgi olarak taksime tabi tutarlar. Bunu Bağdadi şu şekilde ifade eder: "İlim iki kısımdır. Birincisi ilm-i kadimdir ve o Allah'ın ilmidir. İkincisi ise muhdes ilimdir yani hadis ilim. Ki bu hayvanların dışında mahlukattan insanların,

---

<sup>131</sup> Kadı Abdülcabbar, *Şerh*, s. 151

<sup>132</sup> Maturidi, *Tevhid*, s. 58-59

<sup>133</sup> Maturidi, *a.g.e.*, s. 59-60

cinlerin ve meleklerin bildiğidir.”<sup>134</sup> Allah’ın ilminin ezeli ilim olduğu kabulü bu bilgide değişme olmayacağı fikrinin yerleşmesine sebep olmuştur. Çünkü Allah en yetkin varlık olması yönüyle eksikliklerden uzaktır. O’nun ilminde değişikliğin olması veya varlık sahasına çıkmayanları bilmemesi gibi bir durum söz konusu değildir. Çünkü eğer böyle olursa Allah’a eksiklik izafe edilmiş olur. Maturidi’ye göre “Allah zatıyla alimdir.”<sup>135</sup> Kadı Abdülcabbar ise Allah’ın zatıyla bilmesini “Allah’ın gelecekte de alim olması bu sıfatın zati olması dolayısıyla”<sup>136</sup> demektedir. İlmin zati sıfat olması bu sıfatın Allah’tan ayrılamayacağı anlamına gelmektedir ve Allah ezeli ve ebedi olarak olacağını bilmektedir. Kelamcılar bu anlayışlarına Kur’an’daki bir çok ayeti delil olarak göstermektedirler.

“Aristo’ya göre döndüren durgun varlık, hareketsiz muharrik ile madde beraberce eşit olarak ezeldirler. Madde varlıkça ilk nedene bağlı değildir. Çünkü ilk neden varlığın nedeni değildir; var olan bir nesnenin hareketinin nedenidir.”<sup>137</sup> Aristo’nun Tanrı anlayışı ile Müslüman kelamcılarının Tanrı anlayışları birbirinden farklıdır. Çünkü Aristo’nun Tanrı anlayışında Tanrı belirleyici, kudret sahibi ve yaratıcı değildir. Ona göre Tanrı sebebiliğin başlangıcında bulunmaktadır. İlk sebep yani harekete geçirici olarak bir işlev görür. İlk hareketi başlattıktan sonra alem ile ilgilenmez. Bir anlamda başlattığı sürece karşı ilgisiz kalır. Alemde olayların nasıl işlediği onu ilgilendirmez. Çünkü sebebiliği kabul etmesi dolayısıyla evrende tesadüf olmayacak, sebepler hep sonuçları doğuracak ve bu sonuçlar bir başka olayın sebebi olacağı için onun müdahalesine gerek kalmayacaktır. Sadece ilk hareketi başlatması dolayısıyla bütün hareketler nihayetinde Tanrı’ya varacaktır. Aristo’da Tanrı-alem ilişkisi sebep-sonuç ilişkisinden ibarettir. Oysa Müslüman kelamında Allah ile alem arasında öncelik sonralık ilişkisi vardır. Çünkü İslam’da ezeli olan

---

<sup>134</sup> Bağdadi, *Usuli’-d-Din*, s. 35

<sup>135</sup> Maturidi, *Tevhid*, s. 165

<sup>136</sup> Kadı Abdülcabbar, *Şerh*, s. 156-160

varlık sadece Allah'tır. Ezeli olan varlık tek olunca ondan sonra var olacak olan varlıklar Allah'tan sonra olacağı için Allah'ın onları belirlemesi ve istemesi sonucunda yaratıp var edecektir.

## B. 2. Hadis Varlık

Aristoteles'in evren ile ilgili olarak kendi sistemini temellendirmesinde ilk muharrik olan tanrının harekete geçirdiği varlığın önemli bir yeri vardır. Çünkü bu varlık tanrı ile birlikte ezeldir, yani tanrının iradi olarak yaratmasının bir sonucu değildir. Aristo bu ilk maddeyi "heyula"<sup>138</sup> olarak isimlendirir.

"Aristo'ya göre varlığı görünüşler dünyasının dışında değil, duyularımızla algıladığımız gerçeklik aleminin içinde aramamız lazım."<sup>139</sup> Gerçekte var olan alem duyularımızla algıladığımız gerçeklik alemidir yoksa zihinlerde tasarlanan alem değildir.

"Maddeye gerçeklik kazandıracak, onu somut bir varlık haline getirecek bir şeye ihtiyaç duyulmaktadır. Bu da Aristo sisteminde madde gibi ezeli olan "form" kavramında ifade bulunmaktadır."<sup>140</sup>

Aristo'nun anlayışına göre bir oluşun gerçekleşebilmesi ancak şekil verici kuvvet olan forumun maddeye etki etmesi ile mümkündür. "Oluş bir imkandan gerçekliğe geçiştir. İmkan maddedir, gerçeklik ise şekildir."<sup>141</sup>

Aynı zamanda madde ile şekil arasında zorunlu bir bağlılık vardır. "Şekil de madde gibi sonsuzdur ve belli bir zamanda meydana gelmiş değildir. Oluş şekil ile maddenin birleşmesi sonucunda meydana çıkar."<sup>142</sup> Böylece kendisinde belirsizliğin hakim olduğu madde yani heyula formla birleşerek bir belirlilik ve gerçeklik kazanmaktadır.

"Madde ile form arasındaki bu ayrılmaz bağ, evrendeki oluşun ve dolayısıyla hareketin kaynağı olmaktadır. Çünkü Aristo düşüncesinde hareketi formun maddede gerçekleşmesi veya maddede bulunan imkanın, formla ortaya çıkmasıdır. Bu şekilde oluşan hareket, madde ve form gibi ezeli olmaktadır."<sup>143</sup> "Formla belli bir şekilde kalıbına bürünmüş olan madde, yani bir kuvvetin etkisiyle, yeni bir şekil kazanmaktadır. Sonsuza kadar devam edecek olan bu faaliyet aslında evrendeki varlıkların kendi yetkinliklerine ulaşma çabası olarak görülmektedir."<sup>144</sup>

Aristo, alemdeki bu sonsuz oluşun, değişmeyen sonsuz varlık, yani Tanrı, karşısındaki durumunu da göz önünde tutmuştur. "Eski fizikçilerin de kabul etmiş oldukları gibi, oluşun hiçlikten meydana gelmiş olmasına imkan yoktur. Oluşun ortaya çıkabilmesi için,

---

<sup>137</sup> Hüseyin Atay, *Farabi ve İbn Sina'ya Göre Yaratma*, A.Ü.Bas., Ankara, 1974, s. 88

<sup>138</sup> Aristoteles, *Metafizik*, s. 254, 352, 449

<sup>139</sup> Birand, *İlk Çağ*, s. 76

<sup>140</sup> Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s. 82

<sup>141</sup> Birand, *İlk Çağ*, s. 77

<sup>142</sup> Birand, *a.g.e.*, s. 77

<sup>143</sup> Bolay, *Aristo ve Gazali*, s. 73

<sup>144</sup> Cevizci, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, s. 174

muhakkak surette, onu meydana getirecek maddi bir nüvenin, maddi bir esasın bulunması gerekir. Her oluşun esasını, daha oluşmamış olan bu madde meydana getirir.”<sup>145</sup>

Bu oluş sürekli olarak devam etmektedir. Bu sürekliliğin bir amacı olsa gerekir. Aristo'nun düşünce sisteminde bu şu şekilde ifade edilir; “Evrendeki oluş ve hareketin kendisine yönelmiş olduğu bir amaç söz konusudur. Evrendeki oluş içerisinde yer alan her bir varlığın, tekamül etme yönünde bir çabası vardır. Bu çabanın amacı da; kendisinde maddenin yer almadığı, saf form halindeki bir varlığa benzeme isteğidir.”<sup>146</sup> Madde bu gayeye ulaşmak için devamlı oluş halindedir.

Yukarıda da anlattığımız gibi Aristo varlığı madde ve form şeklinde bir ayrıma tabi tutmaktadır. Ayrıca Aristo ilk muharrik ile maddeyi yani varlığı ezeli kabul etmektedir. Yani Aristo'nun evren anlayışında yoktan yaratma söz konusu değildir. İlk madde ezeli olduğu için onun sebep olduğu diğer maddeler de bir anlamda ilk maddenin ezeliğini devam ettirip bünyelerinde barındırmaktadırlar.

Müslüman kelimcülerin alem ile ilgili görüşlerinin şekillenmesinde alemin yoktan yaratıldığı ve Allah'ın iradesi sonucunda varlık sahasına çıktığı anlayışı önemli bir role sahiptir. Bu anlayışı ile aleme bakan kelimcüler alemin sonradan yaratıldığını kanıtlamaya yönelik tarzda varlığı ele alıp incelemeye çalışmışlardır.

Genel olarak bütün ekollere mensup kelimcüler varlığı yani cismi cevher ve araz şeklinde sınıflamaya tabi tutmuşlardır. Bu duruma örnek verecek olursak Bakillani cismi “cevherlerin birleşmesi ile meydana gelmesi”<sup>147</sup> şeklinde tanımlamıştır. Bakillani'ye göre cevheri oluşturan da arazlardır. Cevherin özelliğini yani yapısını ise “cevher-i ferd'in özelliği arazlardan ayrı ve arınmış olmamasıdır.”<sup>148</sup> şeklinde açıklar. Ancak ona göre cevherlerin varlığı arazların varlığına bağlı değildir. Arazlar değişebilir, arazlar geçici bir niteliğe sahipken, cevher kalıcıdır. Ama yine de cevher arazlarla birlikte, ondan ayrılığı düşünülemez.

Maturidi de dış dünyada varlığına şahit olduğumuz cismin cevher ve arazlardan oluştuğunu düşünmektedir. Ona göre; tabiatı meydana getiren cisimler cevher ve arazlardan oluşmaktadır. Arazların kendi başlarına var olmaları ve varlıklarını devam ettirmeleri ve nesnelere üzerinde etkili olmalarının mümkün olmadığını düşünür.<sup>149</sup> Ve bunu şu şekilde ifade eder: “Cisimlerin ana maddesini oluşturan aynlar, var olmak ve varlıklarını devam ettirmek için bir başka varlığa gereksinim duyarlar. Bu da aynların kadim olmayıp sonradan yaratıldığının delilini oluşturur.”<sup>150</sup> Aynı şekilde Cübbai'de cismin cevher ve arazlardan oluştuğunu ifade ediyor. Renk, kuvvet ve hareket gibi arazların cevherde bulunduğunu belirtiyor.<sup>151</sup>

Şimdiye kadar ifade ettiğimiz cismin cevher ve arazdan oluştuğu fikrini Mutezilenin bir kısmı, Maturidiler ve Eş'ariler kabul etmektedir. Ancak Mutezile ekolüne mensup

<sup>145</sup> Birand, *İlk Çağ*, s. 77

<sup>146</sup> Bolay, *Aristo ve Gazali*, s. 60

<sup>147</sup> Ebu'l Meali Cüveyni, *Kitabu'l- İrşad ala Kavatiu'l-Edille fi Usuli'l-İtikad*, thk. Esad Tamim, Beyrut, 1985, s.

17

<sup>148</sup> Bakillani, *Temhid*, s.111.

<sup>149</sup> bkz. Maturidi, *Tevhid*, s. 180 v.d.

<sup>150</sup> Maturidi, *a,g,e*, s. 21-22 v.d.

<sup>151</sup> Eş'ari, *Makalat*, s. 305-306

alimlerden Nazzam ve Dırar, cismin tarifini yaparken cevher'e yer vermemişlerdir. Nazzam cismi "bileşik ancak sonsuz sayıda bölünebilen bir varlık"<sup>152</sup> olarak tanımlarken, Dırar b. Amr ise cismi "arazların bir araya gelmesinden ibaret bir varlık"<sup>153</sup> olarak tanımlar ve "bu cüzler renk, tat, sıcaklık, soğukluk, nem ve kuruluktur. Bunların toplamı cismin meydana getirir"<sup>154</sup> der.

Kelamcıların cismi oluşturduğunu düşündükleri cevher ve araz tanımları ise kısaca şöyledir: Cüveyni cevheri hacme sahip olan şey olarak tanımlarken arazi ise "cevherlerle kaim olan" şeklinde tanımlamıştır ve bu arazlara örnek olarak "renk, kokular ve tatlar"<sup>155</sup> örnek olarak vermiştir. Cübbai'de cevheri "arazların taşıyıcısı" olarak tanımlamıştır. Cevherde bulunan bu arazlara örnek olarak ise "renk, kuvvet ve hareket"<sup>156</sup> gibi arazları örnek veriyor. Eş'ari de diğer alimlerle aynı görüşü paylaşmaktadır ve "cismin kaçınılmaz olarak sekiz cüzden oluştuğunu ve bunların; sıcaklık, soğukluk, yaşlılık, kuruluk, koku, tat, renk ve varolma"<sup>157</sup> olduğunu ifade eder. Bu ifadelerden anlaşılmaktadır ki varlık bu arazlarla birlikte vardır.

Genel olarak kelamcılar cismin var olmasında arazların önemli bir rolünün olduğunu düşünüp arazların varlığını kabul ederken, "Dehriler ve Sümeniyye mensupları arazların varlığını reddetmektedirler."<sup>158</sup> Ancak Bağdâdi bu görüşün yanlış olduğunu iddia etmektedir ve bu görüşünü şu şekilde açıklamaktadır. "Alimler, cismin sükunundan sonra hareketin ya cismin kendisinden ya da cisimden başka bir şeyden meydana geldiğini iddia ediyorlardı. Birinci yol mümkün değildir çünkü cisim ard arda gelen hareket ve sükun hallerinde aynı kalır"<sup>159</sup> Bu konuya açıklık getirmek için hareket ve sükun örneğinin yanı sıra renk ve darbe örneklerini de sunmaktadır. Bu örnekler arazın varlığını ve işlerini açıklama amacıyla yapılmıştır.

Mutezili kelamcılar arazların varlığı ve sayısı konusunda daha sınırlayıcı bir tavır sergilemektedirler. Bu görüşlere şu örnekler verilebilir: "Ka'bî ve ona tabi olanların görüşüne göre cevher renkten başka bütün arazlardan yoksundur."<sup>160</sup> Bu görüşle Ka'bî cisimdeki arazın renkle sınırlı olduğunu iddia etmektedir. Aynı zamanda "Ebu Haşim ve Kaderiyye'den ona tabi olanların görüşüne göre cevher oluş arazından başka bütün arazlardan yoksundur."<sup>161</sup> Ebu Haşim de cisimde sadece oluş arazının bulunduğu görüşüne sahiptir. Ancak diğer Mutezili alim olan Salihî ve ona tabi olanlar arazlar ile ilgili görüşleri bir üst aşamaya taşımıştır ve bunu şu şekilde ifade etmiştir: "cevher bütün arazlardan halidir."<sup>162</sup> Bu görüşle cevherlerdeki arazlarla ilgili düşünce son noktaya ulaşmıştır.

Her ne kadar cevher ve araz tanımları farklılık arz etse de Kelamcılarının varlığı cevher ve araz olarak sınıflandırmalarının sebebi varlığın hadis olduğunu kanıtlamaktır. Allah

---

<sup>152</sup> Eş'ari, *a.g.e.*, s. 304

<sup>153</sup> Eş'ari, *Makalat*, s. 303-304

<sup>154</sup> Eş'ari, *a.g.e.*, s. 303

<sup>155</sup> Cüveyni, *İrşad*, s. 17

<sup>156</sup> Eş'ari, *Makalat*, s.305-306

<sup>157</sup> Bağdâdi, *Usuli'd-Din*, s.41-42

<sup>158</sup> Bağdadi, *a.g.e.*, s. 36-37

<sup>159</sup> Bağdadi, *a.g.e.*, s. 37

<sup>160</sup> Bağdadi, *Usuli'd-Din*, s.56

<sup>161</sup> Bağdadi, *a.g.e.*, s. 57

<sup>162</sup> Bağdadi, *a.g.e.*, s. 57

dışındaki bütün varlıklar hadistir. Birçok kelamcı eserinde özel olarak “alemin yaratılmışlığı” başlığı altında bu konuya yer vermiştir.<sup>163</sup> Kelamcılara göre varlık hadistir.

### B. 3. Ma’dum

Varlık konusun ele alınırken değinilmesi gereken bir diğer norta ise ma’dumun içeriğidir. Ma’dum kelime anlamı “varlığın zıddı, yokluk, hiçlik, varlığın yaratılmadan önceki hali”<sup>164</sup> olarak tarif edilmiştir. Ancak literal anlamı ele alınıp incelendiği zaman bu kavramın, kelam tarihi boyunca birçok tartışmaya neden olduğu görülmektedir.

Ma’dum kavramı Mu’tezili kelam ekolüne ait bir terimdir. Ehl-i Sünnet mensubu alimler bu kavrama şiddetle karşı çıkarlar.

Ka’bi ma’dumu “ma’lum, mezkur ve şeydir ancak cevher ve araz değildir”<sup>165</sup> şeklinde tanımlıyor. Salihi ise Ka’bi’nin tanımının aksine bir tanımla ma’dumu “malum, mezkur, şey, zat, cevher ve araz olmayan”<sup>166</sup> olarak tanımlamıştır. Bir diğer Mutezili alim olan Kadı Abdulcebbar ma’dumu “nesnesi mevcut olmayan ma’lum”<sup>167</sup> şeklinde tanımlar. Bu tanım genel olarak Mu’tezili alimlerin katıldığı bir tariftir. Mutezili alimlerin bu tanımlarından anlaşılmalıdır ki onlar madumu, varolmayan şey olarak yani varlık kategorisi olarak kabul etmektedirler. Ancak onların ma’dumu ele alışları epistemolojik yöndendir.

Ehl-i Sünnet mensubu kelamcılarının ma’dum tanımları ise şu şekildedir. Bakillani ma’dumu “hiçbir şey olmayan”<sup>168</sup> şeklinde tanımlarken, Nesefi ise ma’dumu “zihne ve ilme konu olan malumdur”<sup>169</sup> şeklinde tanımlar. Ayrıca, “maduma malum isim verilmez, ma’lum varolacak şeylerin varolmadan önceki taslaklarıdır”<sup>170</sup> der. Maturidi de ma’dum kavramına şiddetle karşı çıkmaktadır.<sup>171</sup>

Genel olarak Ehl-i Sünnet kelamcılarının kaynakları “Mutezili alimlerin çoğunun alemin yaratılmış olmakla birlikte, varlıkların yaratılmadan önceki hallerinin, zihin dışında bir gerçekliği bulunduğu fikrini benimsediklerini nakleder.”<sup>172</sup>

Bu ifadelerden de anlaşılmalıdır ki Mutezili alimler madum kavramını epistemolojik açıdan ele alırken Mu’tezili olmayan genelde Ehl-i Sünnet kelamcıları ma’dumu ontolojik açıdan ele aldıkları için problem çıkmaktadır. Bu durumu, Maturidi’nin görüşü açıklayıcı niteliktedir. Maturidi Mutezile’nin ma’dum kavramıyla alemin ezeliyeti görüşünü kabul ettiğini iddia etmektedir. Bu görüşünü ise şu şekilde açıklamaktadır. “Eşya Allah’tan başka olup, ma’dumlar da Allah’tan başka ezeli şeylerdir”<sup>173</sup> Bu düşünceden dolayı da

<sup>163</sup> Maturidi, *Tevhid*, s. 27-28

<sup>164</sup> Ebu’l Fadl İbn Manzur, *Lisanu’l-Arab*, Beyrut, 1990, c. 2, s. 708-709

<sup>165</sup> Bağdadi, *Usuli’d-Din*, s. 163.

<sup>166</sup> Bağdadi, *a.g.e.*, s. 163.

<sup>167</sup> Kadı Abdulcebbar, *Şerh*, s. 176-177.

<sup>168</sup> Bakillani, *Temhid*, s.25.

<sup>169</sup> Nesefi, *Tabsıra*, c.1, s.505

<sup>170</sup> Nesefi, *a.g.e.*, c. 1, s. 505

<sup>171</sup> Maturidi, *Tevhid*, s. 135, 186, 385

<sup>172</sup> Ebu’l Feth Şehristani, *Nihayetu’l-İkdam fi İlmi’l-Kelam*, thz., s.151

<sup>173</sup> Maturidi, *Tevhid*, s.135, 186,196

Maturidi'ye göre Mutezile tevhid ilkesini ihlal etmiştir. Çünkü “ma’dum yaratma eyleminden önce de şey olduğu için, yaratma adem halinden vücut haline geçiştir.”<sup>174</sup>

Bu açıklamalar göstermektedir ki meselenin ontolojik açıdan ele alınması tevhid anlayışını zedelemektedir. Ancak Mutezile konuyu bu açıdan ele almaz. Çünkü kelam tarihi boyunca Mutezili alimlerinin tevhid ilkesine ne kadar önem verdikleri ve hatta kelami sistemlerini bu ilke doğrultusunda şekillendirdikleri düşünüldüğünde bu şekilde itham edilmeleri haksızlık olsa gerektir.

Ehl-i sünnet kelamcılarının sandığının aksine Mutezili alimler ma’dumu epistemolojik açıdan ele almışlardır. “Ma’dum konusunda spekülasyonların başladığı ilk Mutezili kaynaklar, alemin kıdemi meselesinden ziyade Allah’ın ilmi meselesini tartıştıkları için konuya ontolojik değil, epistemolojik olarak yaklaşmışlardır.”<sup>175</sup>

Bu ifadelerden de anlaşıldığı gibi Maturidi’nin ve diğer bazı ehl-i sünnet kelamcılarının ma’dum konusunda mutezileyi tekfire varan suçlamaları kavrama farklı açılardan bakmalarından ve mutezilenin ma’dum konusundaki görüşlerinin değerlendirilmesi konusunda yanlışya düşmelerinden kaynaklanmaktadır.

Sonuç olarak Mutezilenin ma’dumu şey olarak isimlendirmesi sadece epistemolojik açıdandır. “İmkan halinden bir fiil varlık haline geçmedikten sonra bunlara gerçek manada varlık denilmemektedir.”<sup>176</sup> İmkanlar varlık sahasına çıkınca varlık ismini almaktadır.

## C. Allah-Alem İlişkisi

### C. 1. İrade

Allah-alem ilişkisini açıklamada vazgeçilmez sıfatlardan biri iradedir. Alemin izah edilebilmesi bu sıfata bağlıdır. Alemde öncelik-sonralık ve varlıklar arasında farklılık mevcuttur. Bu öncelik-sonralık ve farklılıkları belirleyen, irade eden bir üstün güce ihtiyaç vardır ki bu güç Allah’tır. İrade sıfatı, yaratılacak olan varlıkların belirli bir şekle ve zamana tahsis edilmesi olarak tanımlanmıştır.

Bu sıfat yaratmanın zorunlu olarak değil irade eden üstün bir güç, yani Allah tarafından irade edilerek yaratıldığını göstermektedir.

Kelam tarihine baktığımızda irade sıfatı ile ilgili farklı görüşlerle karşılaşmaktayız. Cebriye iradeyi kabul etmekle birlikte kaza ve kader inançlarının gereği olarak, iradeyi Allah’ın iradesi ve dilemesi olarak kabul eder. Onlara göre insana bir irade verilmemiştir. Cebriye’ye göre “irade Allah’ın iradesidir. Her şey Allah’ın irade, meşiet ve kudreti ile meydana gelir.”<sup>177</sup>

İrade sıfatı ve bu sıfatın varlıklarla ilişki tarzı ile ilgili farklı görüşler mevcuttur. Bu görüşleri üç başlık altında toplayabiliriz.

<sup>174</sup> Maturidi, *a.g.e.*, s. 385, 386

<sup>175</sup> Şaban Ali Düzgün, *Nesefi’de Allah-Alem İlişkisi*, Akçağ Yay., Ank., 1998, s. 49

<sup>176</sup> Düzgün, *a.g.e.*, s. 61

<sup>177</sup> Abdulkahir Bağdadi, *el-Fark Beyne’l Fırak*, Beyrut, 1985, s. 188

1. Bu görüşe mensup kalamcılar irade sıfatının hadis olduğunu belirtmektedirler. Kalam tarihinde bu görüşü savunan kalamcılar mutezile ekolüne mensuptur. Onlara göre “Allah bir mahalde bulunmayan hadis bir irade ile mürittir.”<sup>178</sup> Mutezileye göre irade fiilidir. İradenin fiili olması dolayısıyla Allah’ın iradesi fiilidir. Bu nedenle Allah’ın iradesi zâti değil fiili bir sıfattır.<sup>179</sup>

Mutezili alimlerin iradeyi ezeli olarak kabul etmemelerinin sebebi irade ezeli olursa ya irade edilende ezeli olacak ya da irade edilen irade edildiği anda olmayacak. “Bu durumda da yaratma olamazdı. Zira Allah bir şeyi bilip dilediğinde o şey varlığa çıkmıyorsa, onu varlığa çıkaracak başka bir sıfattan bahsetmek mümkün değildir. Bundan dolayı irade, irade edilenle aynı anda meydana gelen bir hadistir.”<sup>180</sup>

Mutezili kalamcılar arasında irade ile ilgili farklı görüşler mevcuttur. Bunlardan ilki; a) “İrade bir mahalde olmamak üzere yaratılmıştır ve başka bir irade tarafından meydana getirilmemiştir. Bu görüş Allaf’a ve Basra Mutezilesi’ne aittir. b) İrade bir mahalde olmayarak varolur, ancak varlığını başka bir iradeye, başka bir yaratma aktına, vs. muhtaçtır. Bu Ma’mer’in görüşüdür. c) İrade Tanrı’nın zatında varlığa gelir, fakat varlığını başka bir irade aktına borçlu değildir. Bu da Kerramiye’nin görüşüdür.”<sup>181</sup>

Genel olarak Mutezile kalamcıları Allah’ın irade eden bir varlık olduğunu ve bu sıfatla sıfatlandırılması konusunda ortak bir görüşe sahiptirler. Onlara göre irade fiildir.<sup>182</sup>

Mutezililer Allah’ın iradesini O’nun fiili olarak kabul ettikleri için Allah’ın iradesi hadistir. Onların bu görüşleri tevhid prensipleri şekillendirmiştir.<sup>183</sup>

Kalam tarihi içerisinde Allah’ın irade sıfatı ile ilgili olarak geliştirilen ikinci görüş hem Eş’ari kalamcıları hem de Maturidi kalamcıları tarafından kabul edilmektedir.

2) Allah’ın iradesinin kadim olduğu anlayışı: Bu anlayışa göre irade sıfatı ezeli bir sıfattır. Eş’ari’ye göre “irade ezeli bir sıfattır ve Allah’ın zatı ile kaimdir.”<sup>184</sup> Maturidi ekolünün iki ünlü siması olan İmam Maturidi ve Nesefi’de Eş’ari ile aynı görüşü paylaşmaktadırlar.<sup>185</sup>

Bu görüşe göre irade ezeli bir sıfat olduğu gibi aynı zamanda ilim ve yaratma sıfatları da ezeldir. Bu kabulün sonucu olarak Allah varlığı ezeli bir ilim, ezeli bir irade ve ezeli bir yaratma ile varlık sahasına çıkarır. Bu görüşü özellikle Maturidi ve Nesefi savunmaktadır. Maturidi, “Nesnelere ilahi kudretin, iradenin ve ilmin taalluk ettiğini kabul etmeye benzer, ta ki her şey planlanan zamanda vücut bulsun. Burada sonradan oluşluk fiilen vücut bulanla ilgilidir, yoksa onu kapsayan ilahi ilimle değil. Fiilen vücut bulun şey, ona

<sup>178</sup> Cüveyni, *İrşad*, s.94; bkz. Kadı Abdulcebbar, *Şerh*, s. 431

<sup>179</sup> Kadı Abdulcebbar, *a.g.e.*, s. 431

<sup>180</sup> Düzgün, *Nesefi’de Allah-Alem İlişkisi*, s. 203-204

<sup>181</sup> Bağdadi, *Fark*, s. 164; Bağdadi, *Usul*, s. 113; Düzgün, *Nesefi’de Allah-Alem İlişkisi*, s. 203-204

<sup>182</sup> bkz. Kadı Abdulcebbar, *Şerh*, s. 431

<sup>183</sup> Kadı Abdulcebbar, *a.g.e.*, s. 151

<sup>184</sup> Eş’ari, *Luma*, s. 24; Ebu'l-Hasan Eş’ari, *İbane fi Usuli’-d-Diyane*, Beyrut, 1991, s. 48

<sup>185</sup> Maturidi, *Tevhid*, s. 71; Nesefi, *Tabsıra*, s. 263



taalluk eden ilim ve kudret sıfatlarında bir değişiklik olmadan, bilahare ve her oluşan nesne gibi vücut bulmaktadır.”<sup>186</sup> Nesefi’de Maturidi ile aynı görüşü paylaşmaktadır.

Bu açıklamalardan anlaşılacağı üzere şöyle bir problemle karşı karşıyayız: “Ezeli yaratmayla yaratılan hadis şey arasındaki ilişki izaha muhtaçtır. Ya yaratılan nesne de ezeldir, ya da başka bir yaratma söz konusudur, bu durumda hadis bir şey başka bir hadisin meydana çıkmasına vesile olacaktır.”<sup>187</sup> Ancak Maturidi ve Nesefi bu çıkmazdan ezeli iradeyi kabul ederek kurtulmaya çalışmışlardır. Ezeli irade olmasaydı, bu irade zaman içinde değişime maruz kalacaktı şeklinde açıklamaya çalışmışlardır.

Maturidi ve Nesefi duyular vasıtası ile bu evrendeki nizamı gözleyip böyle bir nizamın ancak mürid bir yaratıcı tarafında irade edilip yaratıldığını göstermeye çalışmışlardır. Maturidi “alternatif üretme ve seçme hürriyetinin varlığı sabit olunca Allah’ın yaratmaya kudret ve iradesinin de bulunduğu kanıtlanmış olur. Zira tabiat sahip olduğu düzeni korumaktadır, halbuki kudretten yoksun olanın yaratıp yönettiği bir tabiat dengesiz ve düzensiz olur, ayrıca kudretten yoksun yaratıcı, bir şeyin hem kendisine hem de zıddına hakim olup tasarruf edemez. şu halde Allah’tan olan şeylerin O’nun kudreti ve iradesiyle vücut bulduğu sabit olmuştur.”<sup>188</sup>

Nesefi’de Allah’ın irade sahibi olduğunu şu şekilde açıklamaktadır. “şüphesiz alemin yaratıcısı, onu ihtiyarı ile yaratmıştır. İçinde seçme gücü olmayan kimse çaresizdir. Çaresizlik ise acziyettir. Eğer irade olmasaydı, yapılmış olan şeylerin hepsinin bir anda, bir şekil üzere ve aynı nitelikte var olmaları gerekirdi. Yapılan şeylerin tertipli, nizamlı, eksiksiz, çeşitli şekillerde ve zıt niteliklerde olması bunlara bir iradenin taalluk ettiğini gösterir.”<sup>189</sup>

Nesefi’de Maturidi gibi duyular aleminden hareketle Allah’ın mürid olduğunu ifade ediyor. Eş’ari ise iradenin olmaması durumundan hareketle bu sıfatın varlığını delillendiriyor. “İradenin olmaması, Allah’ın iradesizliği demektir, bu ise baskı altında bulunmayı veya sehven bir iş yapmayı gerektirir.”<sup>190</sup> Bu ise yoktan var edici olan Allah için düşünülmesi mümkün olmayan bir durumdur.

Kelamcılarının Allah’ın iradesi ile ilgili açıklamalarından anlaşılmaktadır ki; Allah ezeli ilmiyle bildiği varlıkları irade eder. Ancak bu anlayış Allah’ın ezeli ilmi ile Allah’ın irade sıfatını sınırlamaktadır. “Allah, çoğunluk tarafından kabul gören geleneksel anlayışta olduğu gibi, ezelde var olacağını bildiği şeyleri değil, kendi ilminden ezeli olarak bulunan mümkünler arasında irade ettiği şeyleri yaratmaktadır. Dolayısıyla burada belirleyici olan ilim değil iradedir.”<sup>191</sup>

Allah’ın dilemesi, irade etmesi ile ilgili bilgi veren ayetlere baktığımızda da aynı ifadelerle karşılaşmaktayız.

---

<sup>186</sup> Maturidi, *Tevhid*, s. 74

<sup>187</sup> Düzgün, *Nesefi’de Allah-Alem İlişkisi*, s. 204-205

<sup>188</sup> Maturidi, *Tevhid*, s. 71

<sup>189</sup> Nesefi, *Tabsıra*, s. 492-493

<sup>190</sup> Eş’ari, *Luma*, s. 18

<sup>191</sup> Metin Özdemir, *Allah’ın Bilgisinin Ezeliliği ve İnsan Hürriyeti*, İz Yay., İst., 2003, s. 219

“Bir şeyi dilediği zaman, O’nun buyruğu sadece, o şeye “ol” demektir, o da hemen oluverir.”<sup>192</sup>

Ayetin de belirttiği gibi varlığın sebebi ezeli ilim değil varlığın irade edilmesidir. Bu ayet Allah’ın davranış tarzı ile ilgili bilgi vermektedir. Varlığı ezeli olarak bildiği için değil, ezeli ilimden bağımsız olarak irade ettiği için yaratmaktadır.

“O her şeyi yarattı ve takdirini verdi.”<sup>193</sup>

Fazlurrahman bu ayet ile ilgili şu yorumu yapmaktadır:

“Burada birbiriyle bağlantılı iki husus ortaya çıkar. Birincisi, evrendeki olaylar asla Allah tarafından önceden belirlenmez. “A” hadisesi belli bir zaman ve mekanda fiilen ortaya çıkana kadar diğer seçenekler arasında bir seçenek bir açık ihtimal olarak vardır. Çünkü belirlenen olaylar değil güçler, ölçüler ve yeteneklerdir.”<sup>194</sup>

İrade hem yaratma hem de ilim için büyük önem taşımaktadır. Yaratmanın sebebidir irade. İmkanların varlık sahasına çıkmasını sağlar.

## C. 2. Yaratma

Allah ile alem devamlı irtibat halindedir. Bu irtibatı sağlama yollarından en önemlilerinden biri Allah’ın alemleri yaratmasıdır. Yaratma fikri, evreni ve evrendeki varlıkların varolabilmesinin en önemli şartı olarak, Allah’ın hür iradesini şart koşar. Bu hür olan ilahi irade ise varlıkların yoktan yaratıldığı anlamına gelmektedir. Bu düşünce Eski Yunan felsefesinde hakim olan düalist anlayışa tepki olarak geliştirilmiştir. Eski Yunan düşüncesinde yoktan yaratma fikri mevcut değildir. Genel olarak onlar birden fazla ezeli varlık kabul ediyorlar. Aristo’ya göre madde ezeldir. Çünkü Aristo’ya göre tanrı yaratıcı değil “ilk hareket ettiricidir”<sup>195</sup> İlk hareket ettirici olması mantıken kendisi ile birlikte var olan ve harekete geçirdiği varlığın da varolmasını, yani maddenin de ezeli olduğunu göstermektedir. Oysa bu anlayış Tanrının yaratması anlayışıyla çelişmektedir. Öncelikle Tanrı dışında başka ezeli bir varlık daha kabul edildiği için hem Allah’ın tek ezeli varlık olduğu anlayışı ile hem de onun kudretini sınırlaması bakımından çelişmektedir.

Ayrıca “bir prensibi ilahi diğerini maddi olarak algılayan düalizm bütün iyiliklerin ilahi prensipten kötülüklerin de maddi prensipten geldiğine dair ahlaki bir düalizm de yaratmaktadır. Ezeli bir kötülük kaynağına karşı mücadele etmenin faydasızlığı da Helen dünyasında insanları pesimistik bir dünya görüşüne itmiştir.”<sup>196</sup>

Bu problemler dolayısıyla Allah’ın alemleri ezeli bir maddeden yarattığı anlayışı reddedilmiştir. Çünkü bu anlayış Tanrıyı, Tanrı olma vasfından uzaklaştırmakta neredeyse O’nu yaratılmış varlıklarla eşdeğer görmektedir.

---

<sup>192</sup> 36 Yasin, 82

<sup>193</sup> 87 A’lâ , 2-3

<sup>194</sup> Fazlurrahman, *İslami Yenilenme (Makaleler II)*, der. ve çev. Adil Çiftçi, Ankara Okulu Yay., Ank., 2000, s. 21

<sup>195</sup> Aristoteles, *Metafizik*, s. 497

<sup>196</sup> Düzgün, *Nesefi’de Alla-Alem İlişkisi*, s. 155

Yaratma fikri ile ilgili olarak tarihi arka plana baktığımızda filozofların, kelimcilerin görüş ayrılıklarına düştükleri görülmektedir. Bu görüş ayrılıkları genelde varlığın yoktan mı? Yoksa önceden mevcut olan bir varlıktan mı yaratıldığıdır. Veya Eski Yunan Filozoflarından Aristo Tanrının yaratmasının bir plan ve gaye içermediğini düşünürken, Müslüman kelimciler yaratmanın bir plan ve gayeye yani Allah'ın iradesine göre şekilleneceğini düşünmektedirler. Aristo'nun Tanrı anlayışı mahiyeti itibarı ile irade etme, bir gayeye göre şekillendirme vasfına sahip değildir. Çünkü hem gaye hem de irade yaratma kavramına aittir.

Allah'ın evreni yoktan yarattığını bütün kelimciler kabul etmektedir. Kelamcıların bu görüşe sahip olmalarında etkili olan en önemli düşünce Allah ile birlikte başka ezeli varlıklar kabul etme endişesidir.

“Öte yandan, insan tecrübesine göre yoktan yaratma veya bir şey meydana getirme mümkün görünmemektedir. Bu, “yoktan yok doğar” yani yoktan hiçbir şey meydana gelmez şeklinde Yunan felsefesinin bir ön kabulü olarak da ifade edilmiştir.”<sup>197</sup> Bu ön kabulün sonucu olarak Eski Yunan felsefesinde yoktan yaratma kavramı yoktur. Onlar bu kabul çerçevesinde maddeyi ezeli kabul edip bu maddeye hareket vermeyi kabul etmişlerdir. Böylece varlıklar ve olaylar birbirinin sebebi olmuştur. Olaylar birbirini doğurmuştur. Ancak “doğmak pasif, yaratma ise aktif bir iştir. Dolayısıyla doğma ile yaratma arasında bir nitelik farkı vardır. Yoktan hiçbir şey kendi kendine meydana gelemez, ama yoktan bir şey meydana getirebilir ve yaratabilir.”<sup>198</sup>

Kelimciler Allah'ın varlıkları yoktan yarattığını şu sözleri ile ifade etmişlerdi. Maturidi, yaratmayı “varlığı olmayan yokluktan varlığa çıkarması”<sup>199</sup> olarak tanımlamıştır. Bu tanımın sonucu olarak Allah kendisinden başka evrendeki her şeyin yoktan yaratıcısıdır.

Eş'ari kelimcileri ise yaratma ile ilgili olarak, bu sıfatın Allah ile alem arasındaki en ayırt edici özellik olduğu görüşündedirler. Yaratma ile ilgili görüşünü Eş'ari şöyle ifade etmektedir: “Yaratıcı Bari-i Teala olunca yaratmada O'na başka varlık ortak olamaz.”<sup>200</sup> Allah yaratmada eşsizdir. Bütün varlıkların yaratıcısı olan ezeli tek varlıktır. Mutezile alimlerinden Kadı Abdulcebbar, alemin ezeli olduğu fikrini reddeder ve alemin bir yaratıcı tarafından yaratılmış olduğunu net bir şekilde ortaya koyar.”<sup>201</sup>

Ayrıca alemin hadis ve bu hadis varlığın bir yaratıcısının olduğunu ifade etmek için ileri sürülen görüşlerden biri de “alemdaki varlıkların değişimi, sınırlı ve sonlu olması alemin yaratılmışlığının en açık göstergesidir. Kadim bir varlığın ise değişimi mümkün değildir.”<sup>202</sup> Alemden hareketle alemin Allah tarafından yaratılmış olduğu fikrine varmışlardır. Neseфі de alemden hareketle alemin Allah tarafından yaratılmış olduğunu ifade eder. Neseфі, cevher ve araz kavramlarından hareket ederek alemin hadis olduğunu yani yoktan yaratıldığını belirtir.<sup>203</sup>

<sup>197</sup> Düzgün, *Neseфі'de Allah-Alem İlişkisi*, s.157

<sup>198</sup> Düzgün, *a.g.e.*, s. 157

<sup>199</sup> Maturidi, *Tevhid*, s. 235

<sup>200</sup> Şehristani, *Milel*, c. 2, s. 113

<sup>201</sup> bkz. Kadı Abdulcebbar, *Şerh*, s. 118

<sup>202</sup> Ebu's-Sena İsfehani, *Mataliu'l-Enzar ala Tavaili'l-Envar*, Hulusi Efendi Mat., İst., 1305, s. 153

<sup>203</sup> Neseфі, *Tabsıra*, c. 1, s. 99

Alemin yoktan yaratılmış olduğunu delillendirmek için Kelamcılar farklı teoriler geliştirmişlerdir. Bu fikirlerini delillendirirken atom, yer kaplama ve boşluk kavramlarını kullanarak yokluk kavramına ulaşıp bunu şu şekilde açıkladılar. “Atom ve boşluk ile alemin sonradan meydana geldiğini , alemin sonradan meydana gelmiş olması ile yaratıcının varlığını ve alemin sonradan yaratılmış olduğunu ispat etmiş oluyorlar. Çünkü atomlar yer kaplarlar. Yer kaplama ise boşluktur, boşluk ise yokluktur. Şu halde atomun kapladığı boş mekan yokluk oluyor. Böylece de atomun yokluktan bağımsız olması mümkün olamıyor. Atom daima boş mekana muhtaçtır. Atomun muhtaç olduğu boş mekan yani yokluk, atomdan öncedir. Öyle ise eşyanın ilk maddesi olan atomlar yoktan meydana gelmiştir.”<sup>204</sup>

Böylece evren kendisini oluşturan parçalar ile birlikte bir bütün olarak yoktan yaratılmıştır. Bu teori özellikle Aristo’nun ezeli heyula fikrini reddetmek için geliştirilmiştir. Çünkü ezeli heyula fikrine göre varlıklar bu heyuladan çıkmaktadır. Bu da yoktan yaratma şeklinde değil de heyuladan çıkan varlıklara form verilmesi şeklinde gerçekleşmektedir.

Allah’ın yaratması eyleminde üzerinde durulması gereken yaratmanın sebebi olan irade ile ilişkisini ifade eden ayetlere örnek verecek olursak:

“Gökleri ve yeri yoktan var eden Allah’tır. O, bir işin olmasını dilerse, ona ancak “ol” der ve olur.”<sup>205</sup> “O, hem diriltten hem de öldürenidir. O, her hangi bir işin olmasını dilediği zaman yalnızca “ol” der, o da olur.”<sup>206</sup> “Bir şeyi dilediği zaman, O’nun buyruğu sadece o şeye “ol” demektir, o da hemen olur.”<sup>207</sup>

Bu ayetlerde geçen “ol der o da hemen olur” ifadesi irade ve yaratma eyleminin eşzamanlı olduğunu göstermektedir. Zemahşeri de bu ayetlerle ilgili olarak irade ve yaratmanın aynı anda gerçekleştiği şeklinde yorumlar.<sup>208</sup>

Sonuç olarak yukarıdaki ayetlerin de ifade ettiği gibi Allah’ın yaratmasını belirleyen O’nun iradesidir. Bu yaratma irade ile eşzamanlı olarak var olur.

### C. 3. İlim

“O ilktir, sondur, zahirdir, batındır. O her şeyi bilendir.”<sup>209</sup>

Bu ayetin de ifade ettiği gibi Allah ilim sıfatına sahiptir. Bu sıfat Allah-alem ilişkisinde önemli bir rol oynamaktadır. Bu nedenle Allah’ın ilim sıfatının doğru anlaşılması Allah’tan ziyade insanı ilgilendiren bir durumdur.

Bütün kelami ekoller Allah’ın ezeli bir ilme sahip olduğunun kabul etmektedir. Bu konuda ihtilaf söz konusu değildir. Ancak bu ilmin insanın iradesi ve fiilleri ile ilgili boyutu tartışmalara yol açmıştır.

<sup>204</sup> İsmail Hakkı İzmirli, *Yeni İlm-i Kelam*, İst., 1341, s. 275-276

<sup>205</sup> 2 Bakara, 117

<sup>206</sup> 40 Mümin, 68

<sup>207</sup> 36 Yasin, 82

<sup>208</sup> Mahmut b. Ömer Zemahşeri, *Keşşaf an Hakaik-iĞavamidi’l-Tenzil ve Uyuni’l-Ekavili fi Vucuhi’t-Te’vil*, Kahire, 1986, c. 1, s. 307

<sup>209</sup> 57 Hadid, 3

Genelde kelamcılar alemde ve alemdeki düzenden hareketle Allah'ın ilim sıfatına sahip olduğu hükmüne varırlar. Kadı Abdulcebbar bu görüşünü şu şekilde ifade eder: “Allah Teala'nın farklı hayvanları yaratması, alemleri idare etmesi, rüzgarı estirmesi, yaz ve kış mevsimlerini ayarlaması gibi yerli yerinde fiiller yaratmaktadır. Kendisinden mükemmel fiil sadır olan alimdir. Allah ezelde alim olduğu gibi gelecekte de alim olmaya devam edecektir.”<sup>210</sup>

Maturidi de alemde hareketle Allah'ın alim olduğu fikrine varmıştır. Ve Allah'ın ilminde hiçbir değişikliğin söz konusu olamayacağını belirtir.<sup>211</sup>

Genel olarak kelamcılar alemdeki düzenden hareketle böyle bir alemleri yaratan ve idare eden yaratıcının aynı zamanda alim olduğu konusunda hemfikirdirler.

Mutezile kelamcıları ekollerinin tevhid ilkesi gereğince Allah'a sıfat atfetmezler. Bu sebeple de Allah ilim sıfatıyla değil zatıyla bilendir. Kadı Abdulcebbar “Allah zatıyla bilendir, alimdir.”<sup>212</sup> demektedir.

Eş'ari ve Maturidi kelamcıları ise Allah'a sıfat atfetmekte bir sakınca görmedikleri için Allah'ın ilim sıfatına sahip olduğunu belirtmektedirler.

Bakıllani, kadim ve hadis bilgi olmak üzere ilmi ikiye ayırıyor;. “Kadim bilgi, Allah'ın bilgisidir. O zaruri ve istidlali bir bilgi değildir”<sup>213</sup> şeklinde tanımlıyor.

Eş'ari kelamcılarının ilahi ilimle ilgili genel görüşleri şu şekildedir; “Allah Teala, şeyleri olmadan önce, olduğu zaman ve gelecekte olacağı zaman, varlığın varoluşuna özgü mekan ve diğer sıfatlarıyla bilir.”<sup>214</sup>

Maturidi ise Allah'ın zatıyla alim olduğunu, bu ilmi için insanın ihtiyaç duyduğu vasıtalara ihtiyaç duymadığını ve ilminde hiçbir değişikliğin olmadığını ifade etmektedir.<sup>215</sup>

Bağdadi ise Allah'ın ilmi ile ilgili olarak şunları söylemektedir: “Allah'ın ilmi tekdir. O'nun ilmi kazanılmış olmadığı gibi istidlal ve nazara da bağlı değildir. Allah bütün malumatı kuşatır ve varlığı bu ilmi ile bilir. Allah bütün bilinenleri, olmuş ve olacağı bildiği gibi olmayacağı da bilir. Şayet olmuş olsaydı nasıl olacağını ve mümkün olmayanın imkansızlığını da bilir.”<sup>216</sup>

Nesefi ise Allah'ın ilmi ile ilgili olarak “Allah ezelde alimdir. Bu ilim madumu da içine almaktadır.”<sup>217</sup> demektedir.

Ancak kelamcılara göre bu bilish objeyi hemen var kılmıyor. “Tersine bu, eşyayı varlığa çıkacağı zamanda var kılacak bir bilishtir.”<sup>218</sup>

<sup>210</sup> Kadı Abdulcebbar, *Muğni*, c. 5, s. 204-205; Kadı Abdulcebbar, *Şerh*, s. 151; İlyas Çelebi, *İslam İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadı Abdulcebbar*, Rağbet Yay., İst., 2002, s. 246

<sup>211</sup> Maturidi, *Tevhid*, s. 463

<sup>212</sup> Kadı Abdulcebbar, *Şerh*, s. 183

<sup>213</sup> Bakıllani, *Temhid*, s. 26; Özdemir, *Allah'ın Bilgisinin Ezeliliği*, s. 14

<sup>214</sup> Ebu'l-Velid İbn Rüşd, *Felsefe-Din İlişkisi*, çev. Bekir Karlığa, İst., 2002, s. 121

<sup>215</sup> bkz. Maturidi, *Tevhid*, s. 200, 201

<sup>216</sup> Bağdadi, *Usulu'd-Din*, s. 95

<sup>217</sup> Nesefi, *Tabsıra*, c.1, s. 262

İnsani düzlemde düşündüğümüzde bilginin oluşması için suje obje ilişkisinin gerçekleşmesi şarttır. Dolayısıyla bilginin varlığı objenin varlığına bağlıdır. “Biz bu bilgi anlayışını, “Allah her şeyi ezeli olarak bilendir” önermesine uyguladığımızda, kaçınılmaz olarak bu her üç unsurun da ezeli olduğu hükmüne varırız. Ezeli bilgi, hem mantıksal hem de gramatik açıdan bilinenin de ezeli olmasını gerektirir.”<sup>219</sup> Ancak böyle bir hükmün pek çok kelami problemi doğuracağı kesindir.

Bu durumda bilen yani Allah ve O’nun ilminin ezeli olması sorun çıkarmaz. Asıl sorun bilginin nesnesinin ezeli olmasıdır. Bu nedenle varlığın ontolojik kökeni ve onun Allah’ın ilmi ile ilişkisi açıklığa kavuşturulması gereken önemli bir problemdir.

Bu problemin temeli Eski Yunan filozoflarından Aristo’nun madde anlayışına dayanmaktadır. Aristo’ya göre madde ezeldir.<sup>220</sup> Aristo’nun maddeyi ezeli kabul etmesi bizi bir çıkarıma vardırır. Bu çıkarıma göre, Tanrı ezeli-madde ezeli ve bu iki ezeli varlık arasındaki ilişki de doğal olarak ezeldir. Ancak Müslüman kelamcıları bu çıkarıma ulaşamaz. Çünkü tek ezeli varlık Allah’tır. Allah’ın ilminin nesnesi olan varlık ezelde mevcut değildir. Varlık, bilakis Allah’ın irade edip yaratması ile varlık sahasına çıkmaktadır.

Allah’ın ezeli ilmi ile insanın fiilleri arasındaki ilişki büyük önem taşımaktadır. Kelam tarihi boyunca bu ilişki farklı tarzlarda ele alınmıştır. Bir kısım alim bu ilişkiyi, cebir olarak anlarken, bir kısım alim ezeli ilmin mahiyetini farklı yorumlayarak insanın özgürlüğüne halel getirmemeye çalışmışlardır.

Allah’ın ilmi meselesini ilk defa gündeme getirenler Cebri görüşü benimseyenlerdir. “Onlara göre kulların, fiillerinde Allah’ın ezeli ilminden dışarı çıkmaları mümkün değildir. Ancak her insan kendini ihtiyar sahibi görür ve öyle zanneder. Halbuki o, fiillerinin Allah’ın ilmine uygun bir şekilde gerçekleşip gerçekleşmemesine göre, Allah’ın ezeli ilmine bağlı ve mecburdur.”<sup>221</sup>

Bu anlayışa göre insan fiillerinde mecburdur. Bu durumda da insanın aklının, iradesinin hiçbir anlamı yoktur. Mecburiyetin olduğu yerde hür irade ve özgürlükten bahsedilemez. Dolayısıyla imtihan, mükafat ve ceza gibi kavramlar da anlamını yitirmektedir. Bu tür itirazlara Cebiriler “Mülk Allah’ındır ve Allah mülkünde dilediği gibi tasarrufta bulunur.”<sup>222</sup> Şeklinde cevap verirler.

Cebri anlayışın insanın iradesi hiçe sayan açıklamasına karşılık Sünni kelamcıları daha ılımlı bir teori geliştirmeye çalışmışlardır. Allah’ın ezeli ilmi ile insanın irade hürriyeti ile uzlaştırmak için çaba harcamışlardır. “Sünni kelamcıları da Allah’ın her şeyi önceden bildiğini, fakat bu bilginin insan fiillerine zorlayıcı mahiyette olmadığını iddia ederler. Onlara göre, ezelden ebede var olacak olan her bir şey, olaylara etkisi olmayan tasvir mahiyetteki ezeli ilme göre takdir edilmiştir. Bu takdirin, insanın iradesine olumlu ya da olumsuz hiçbir etkisi yoktur. Bu açıdan o, insanın hürriyetine zarar verici nitelikte değildir.

---

<sup>218</sup> Düzgün, *Nesefi’de Allah-Alem İlişkisi*, s. 212

<sup>219</sup> Özdemir, *Allah’ın Bilgisi’nin Ezeliği*, s. 122

<sup>220</sup> bkz. Birand, *İlk Çağ*, s. 77; Bolay, *Aristo ve Gazali*, s. 73

<sup>221</sup> Şehristani, *Milel*, c. 1, s. 133-4; İbn Hazm, *Milel*, c. 3, s. 22; Mustafa Sabri, *İnsan ve Kader*, çev. İsa Doğan, İst., 1989, s. 82

<sup>222</sup> Ebu Hamid Gazali, *İktisad fi’l-İtikad*, Kahire, 1971, s. 90; Ayrıca bkz. 3 Al-i İmran, 26

Bir anlamda, onlara göre ilahi ilim, insanın iradesi ve seçimi karşısında pasif bir durumdur.<sup>223</sup>

Eş'ari ve Maturidi hem ezeli ilmi onaylamak hem de insanı fiillerinden sorumlu tutmak için farklı teoriler geliştirmeye çalışmışlardır. Eş'ari'ye göre "kullar fiillerinde hür, seçimlerinde mecburdur."<sup>224</sup> Ancak, bu ifade insana hiçbir özgürlük alanı tanımamaktadır. Çünkü insanın seçiminde mecbur olması fiilinde de mecbur olduğu anlamına gelmektedir.

Maturidi olaya daha farklı bir boyut kazandırmaktadır. Maturidi insanın yaptığı fiilde iki fail kabul etmektedir. "Maturidi meydana gelen işin, hem Allah'a hem de insana ait olduğunu ortaya atar."<sup>225</sup> Maturidi'nin böyle düşünmesinin sebebi "kul aciz olduğundan dolayı ortaklık söz konusudur."<sup>226</sup> Ancak böyle bir ortaklık nasıl mümkün olacak? "Fiillerdeki ortaklık insan için kabul edilse bile bu ortaklığın Allah için mümkün olmayacağı düşünülmesi lazımdır."<sup>227</sup>

Ayrıca Ehl-i Sünnet kelimcileri insanı cebirden kurtarmak için ezeli ilimle ilgili olarak şöyle demektedirler: "İnsan yapacağı şeyi, Allah önceden bildiği için yapmaz. Aksine onun yapacağı bir hakikat olduğu için Allah onu o şekilde bilir. Bu hakikate göre, insan yapacağını ihtiyarıyla yapar."<sup>228</sup>

Mutezili anlayış insanın fiilindeki özgürlüğünü bir adım daha ileri taşımıştır. Mutezili düşünceye göre kul fiilinin yaratıcısıdır. "Allah, ancak takdir ve irade ettiği şeyi bilir. Takdirden önce bir şeyi bilmesi imkansızdır. Eğer kulların fiillerini bilmiş olsaydı, onları imtihan etmesi ve denemesi imkansız olurdu."<sup>229</sup>

İslam filozoflarından Farabi ve İbn Sina Allah'ın ilmi ile ilgili farklı bir görüş ileri sürmüşlerdir. Onlar "Allah'ın irade sıfatı üzerinde durmamışlardır. Çünkü onlara göre "Allah'ın ilmi objesini hemen var kılan bir bilgidir. Başka bir deyişle, Allah'ın bilmesi "yaratması" demektir."<sup>230</sup>

İlim maluma tabidir anlayışı insanın bilgisi için geçerli bir ilkedir. Allah'ın ilmi için aynı şeyi söylememiz mümkün değildir. Aksine Allah'ın ilmi objesini belirler, yaratır. Farabi, Descartes ve İkbâl gibi filozoflara göre ilahi bilgi var olmanın sebebidir.<sup>231</sup>

Bu anlayış insanın hem hür irade sahibi hem de ezeli ilimle bilinen fiilleri yapma konusundaki mecburiyetinin doğurduğu paradoksu çözmede önemli bir rol oynar.

<sup>223</sup> Özdemir, *Allah'ın Bilgisinin Ezeliliği*, s. 115-116

<sup>224</sup> Eş'ari, *Luma*, s. 53

<sup>225</sup> Mustafa Sait Yazıcıoğlu, *İslam Düşüncesinin Gelişimi*, Akçağ Yay., Ank., 2001, s. 264

<sup>226</sup> Ahmet Akbulut, *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası*, Pozitif Mat., Ank., 2001, s. 269

<sup>227</sup> Akbulut, *a.g.e.*, s. 269

<sup>228</sup> Maturidi, *Tevhid*, s. 307-10; Sabri, *İnsan ve Kader*, s. 82

<sup>229</sup> Şehristani, *Milel*, c. 1, s. 66; İbn Hazm, *Milel*, c. 3, s. 22-3; Ayrıca bkz. Akbulut, "Allah'ın Takdiri Kulun Tedbiri", A. Ü. İ. F. D., 1992, c. 33, s. 146

<sup>230</sup> Ebu Nasr Farabi, *Kitabü's Siyaseti'l-Medeniyye Mulakkab bi mebadii'l-Mevcutat*, neş. Fevzi M. Neccar, Beyrut, 1964, s. 45; İbn Sina, *Necat Mine'l-Gark fi Bahri'd-Dalalat*, neş. Muyiddi'l-Kürd, 1938, s. 247; Mehmet Aydın, *Din Felsefesi*, İzmir İ. F. V. Yay., İzmir, 1999, s. 150; bkz. Düzgün, *Nesefti'de Allah-Alem İlişkisi*, s. 212-213

<sup>231</sup> Aydın, *Din felsefesi*, s. 144-5; Ayrıca bkz. Akbulut, *Allah'ın Takdiri*, s. 146

İkbal, Allah'ın ezeli ilmini bir imkanlar ilmi olarak görmektedir. Yani "niteliği organik bir birlik olan ilahi zatın yaratıcı hayatında geleceğin varlığı zaten vardır. Ama, uzun bir müddet önce planı çizilmiş bir olaylar zinciri gibi değil belirsiz bir imkan olarak var."<sup>232</sup> Bu ifadeden de anlıyoruz ki tarih önceden yazılmış bir senaryonun sahnelenmesi değildir. "Eğer tarih önceden planlanan bir olaylar zincirinin üst üste çıkan resimleri olarak benimsenecek olursa, bizim için ne yenilik ne de değişiklik imkanı kalır. Böylece hilkat sözcüğü anlamını yitirecektir. Zira bu kelimenin bizim için bir anlamı varsa o da bizim herhangi bir işe yaramamızdan ileri geliyor. Aslına bakılırsa, takdir veya kader ile ilgili ilahiyatçıların bütün söyledikleri ve yazdıkları tamamıyla tahmine dayalıdır. Bu tahminler de, günlük tecrübelerimizden anladığımız gerçek hiç yer almamıştır.

Klasik kelimcilerin düşündüğü gibi "Allah'ın yaratmaya ilişkin bilgisini bir suje-obje ilişkisi çerçevesine oturtmamız mümkün değildir. Yani Allah, belli objelere bakarak onların mahiyetleri hakkında bir bilgi elde etmiş değildir. O hikmetle hareket eden hür iradesiyle bu sınırsız mümkünlerden bazılarını seçer ve yaratır. Dolayısıyla burada bir bilme eyleminden değil, sadece bir seçme eyleminden söz edebiliriz. Bu açıdan bakıldığında, O'nun bilgisinin belli objelere dayandığını söylemek yanlıştır. Yani malumatın ezeldeki mahiyeti, olabirlikten ibarettir. Onun imkan halinden fiili duruma geçmesi irade sayesinde gerçekleşir. Kısacası, Allah'ın yaratma faaliyetinde yalnızca iki tür fiil söz konusudur. Seçme ve yaratma."<sup>233</sup> Bu ifadelerden de anlaşıldığı üzere Allah mümkünler arasından birini irade eder ve yaratır. İrade ettiğini yaratması aynı zamanda onu bilmesidir.

Kur'an ayetleri Allah'ın ilmi konusunda, yukarıda ifade ettiğimiz anlayışı teyit etmektedir.

"... Onlardan kimi inandı, kimi de inkar etti. Allah dileyseydi birbirlerini öldürmezlerdi. Ama Allah dilediğini yapar."<sup>234</sup> "Rabbinin dilediği hariç, gökler ve yer durdukça o ateşte ebedi kalacaktır. Çünkü Rabbin, istediğini hakkıyla yapandır."<sup>235</sup> "Rabbin, dilediğini yaratır ve seçer. Onların seçim hakkı yoktur. Allah, onların ortak koştuklarından münezzehtir ve şanı yücedir."<sup>236</sup> ".... O, dilediğini yaratır. O, hakkıyla bilendir, üstün kudret sahibidir."<sup>237</sup>

Bu ayetler bütünlük içerisinde değerlendirildiğinde en önemli nokta Allah'ın dilediğini yaratması vurgusudur. Ayetlerin de ifade ettiği gibi yaratmada aktif olan yön ilim değil iradedir. "Dikkat edilirse, Allah ezelde bildiklerini yapar demiyor, tam aksine dilediğini yapar deniyor. Yani nihai belirleme fonksiyonu, ilme değil, iradeye yükleniyor."<sup>238</sup>

Elmalılı bu ayetlerle ilgili olarak Allah'ın irade sahibi olduğunu, dilediğini yarattığını belirtir ve Allah'ın iradesinin evrendeki etkisi üzerinde durur fakat ezeli ilim konusunda bir açıklama yapmaz.<sup>239</sup>

<sup>232</sup> Muhammed İkbal, *İslami Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, çev. N. Ahmet Asrar, Birleşik Yay., İst., s. 111

<sup>233</sup> Özdemir, *Allah'ın Bilgisinin Ezeliliği*, s. 158

<sup>234</sup> 2 Bakara, 253

<sup>235</sup> 11 Hud, 107

<sup>236</sup> 28 Kasas, 68

<sup>237</sup> 30 Rum, 54

<sup>238</sup> Özdemir, *Allah'ın Bilgisinin Ezeliliği*, s. 69

<sup>239</sup> bkz. Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, Akçağ Yay., Ank., 1988, c. 2, s. 126. İkinci ayet için bkz. Yazır, *a.g.e*, c. 4, s. 445



Yukarıda örnek olarak verdiğimiz ayetler kozmik gerçekliklerle ilgilidir. Ancak insan ve onun fiilleri ile ilgili olarak Allah'ın ilmi suje–obje ilişkisine bağlı olarak gerçekleşiyor. Bu düşünceyi destekleyen ayetlere örnek vermek gerekirse:

“Her ne sarf ederseniz, şüphesiz Allah onu bilir.”<sup>240</sup> “Allah gizlediklerinizi de açığa vurduklarınızı da bilir.”<sup>241</sup> “... Allah yaptıklarınızı hakkıyla görür.”<sup>242</sup> “.... Allah yaptıklarınızdan haberdardır.”<sup>243</sup>

Bu ayetler ve bu anlamı ifade eden diğer ayetler bütünlük içinde değerlendirildiğinde görülmektedir ki; Allah insanın ne yaptığını yaptıktan sonra bilir, yapmadan önce değil. Allah'ın insan hakkında bildiği onun yapabilirlik kapasitesidir. “Görüldüğü gibi, bu ayetlerin hiç birinde, Allah'ın insan fiillerini ezelde bildiği ima bile edilmemektedir. Aksine sadece Allah'ın mevcut olanı bilfiil bildiği vurgulanmaktadır. Zira semantik açıdan baktığımızda, bu ayetlerin hepsinde, Allah'ın insan fiillerine dair bilgisi söz konusu edilirken geniş zaman kipinin kullanıldığını görürüz.. Bu da bize Allah'ın insan fiillerine ilişkin bilgisinin, onların oluşumu ile eşzamanlı olduğunu gösterir.”<sup>244</sup>

Ayrıca, Allah'ın insanın fiillerini fiiliyle eşzamanlı olarak bildiğinin diğer göstergesi Kur'an'da Allah'a atfedilen işitme<sup>245</sup>, görme<sup>246</sup>, haberdar olma<sup>247</sup> vs. gibi ifadelerdir. “Zamanda ve mekanda meydana gelen olayları, değişmeyen tek bir ezeli bilgiye bağlarsak, Allah'ın işitmesi, görmesi, eşyayı gözetim altında bulundurması, her şeyi kuşatması, her şeyden haberdar olması gibi isim ya da sıfatlarını, hiçbir fonksiyonu olmayan isimler yığını haline dönüştürmüş ve onların hepsini ilim sıfatına indirgemiş oluruz. Halbuki Kur'an'da Allah'ın ilim sıfatına ne kadar vurgu yapıyorsa, işitme ve görme sıfatlarına da o kadar gerçek birer sıfat olarak vurgu yapılmaktadır.”<sup>248</sup>

Sonuç olarak Allah'ın ezeli ilmi maluma tabi değildir. Bilakis ilahi ilim varolmanın sebebidir.

---

<sup>240</sup> 3 Al-i İmran,92

<sup>241</sup> 16 Nahl, 91

<sup>242</sup> 3 Al-i İmran, 156

<sup>243</sup> 9 Tevbe, 16

<sup>244</sup> Özdemir, *Allah'ın Bilgisinin Ezeliliği*, s. 162

<sup>245</sup> 2 Bakara,127, 181, 224, 227

<sup>246</sup> 3 A-i İmran, 156; 2 Bakara, 96,110; 40 Mümin, 20, 44.

<sup>247</sup> 2Bakara,137, 181, 224, 227

<sup>248</sup> Özdemir, *Allah'ın Bilgisinin Ezeliliği*, s. 162

## **II. BÖLÜM:**

### ***RUH-BEDEN İLİŞKİSİ***

#### **A. RUH VE NEFS KAVRAMLARI**

##### **A. 1. Ruh**

Ruh kelimesi Arapça bir kelimedir. Kelimenin kökü “r-v-h” harflerinden oluşmaktadır. Arapça’da bu kök harflerinden oluşan kelimelerin üç temel anlamı vardır. Bunlar: “Rüzgar, koku, rahatlama”<sup>249</sup> dır.

Bu üç temel anlayışın yanı sıra ruh kelimesinin “güç, esenlik, hız gibi mecazi kullanımları”<sup>250</sup> nın olduğunu da belirtilmektedir. Ayrıca Arapça sözlüklerde ruh için “insanın kendisiyle yaşadığı şey”<sup>251</sup> şeklinde bir tanımlama da yapılmıştır. Aynı zamanda Arapça sözlükler, ruh kelimesinin “vahiy, Kur’an, Cebrail, İsa, rahmet”<sup>252</sup> gibi anlamlarda da kullanıldığına işaret etmektedirler. Sözlük yazarlarının ruh kelimesine bu anlamları yüklemelerinde ki en önemli etken Kur’an’da ruh kelimesinin bu anlamlarda kullanılmış olması olsa gerektir.

Türkçe’de ruh kelimesine “canlılık, duygu, en önemli nokta, bedeni etkin kılan canlılık ilkesi, beden hayata gücü, esans”<sup>253</sup> anlamları verilmiştir. Ruh kelimesi Arapça bir kelime olmasına karşın Türkçeleşmiştir.

Felsefe literatüründe ise ruh “kişinin benliğini meydana getiren entelektüel, ahlaki ve duygusal yetilerin tümü, bölünmez töz, bedeni harekete

---

<sup>249</sup> İbn Manzur, *Lisan*, c. 2, s. 455; İsfehani, *Müfredat*, s. 300

<sup>250</sup> İbn Manzur, *Lisan*, c. 2, s. 457; İsfehani, *Müfredat*, s. 299

<sup>251</sup> İbn Manzur, *Lisan*, c. 2, s. 462.

<sup>252</sup> Cevheri, *es-Sıhah*, thk. Ahmed Abdulgafur Attar, Mısır, 1958, c. 1, s. 367

<sup>253</sup> *Türkçe Sözlük*, T. D. K., c. 2, s. 1867

geçiren aktif ilke, pasif ve cansız olan beden üzerinde etkide bulunan güç, can ile bir tutulan tinden ayrı yaşam ilkesi”<sup>254</sup> olarak tanımlanmıştır.

Ruh kelimesinin ıstılahi anlamına baktığımızda kelimcilerin ruhu üç farklı şekilde anladıkları görülmektedir. Bunlar cevher, araz olarak kabul edenler ve ise ruhu latif bir cisimdir. Bu üç farklı görüşe kısaca değinmek gerekir.

1. Ruh cisim olarak kabul edenler; bu görüş “Müslümanlar arasında ruhun cisim olduğu görüşü, onun araz veya soyut cevher olduğu görüşüne göre kronolojik olarak önce ve daha ağırlıklı olarak karşımıza çıkmaktadır.”<sup>255</sup>

Bu anlayışa göre ruh bir atom, parçalanamayan en küçük parça olarak tanımlanmıştır. “Ruh bölünemeyen en küçük parçadır. H. 245 tarihinde vefat eden Ebu’l-Hüseyin Ahmed İbn Yahya Ravendi ile takipçilerinin savundukları bu mezhep eski filozoflardan Demokrit tarafından kurulan Atomizm teorisiyle pek yakından ilişkilidir. İbn Ravendi teorisini kendince şu temele dayandırmaktadır: “Mücerredat-ı mümkünenin varlığı mümtendir. Nefis ya da ruhun bizzatihi kıyamının zahir olmasına göre, cevher olması tabiidir. Bu cevher, basit şeyleri de taakkul etmektedir. O halde parçalanması mümkün olmayan en küçük parçadır. Ruh ya da nefis edilen bu ferdin cevherinin yeri de kalptir.”<sup>256</sup> İbn Ravendi’nin bu atomist ruh anlayışını Mutezile alimleri de paylaşmaktadır. Bunlardan biri de Fuveti’dir. Fuveti ruhu “kalpte bulunan parçalanamayan en küçük parça”<sup>257</sup> olarak tanımlamaktadır.

---

<sup>254</sup> Platon, *Phaidon*, s. 52-53; Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 737

<sup>255</sup> Abdurrahman b. Ahmet İci, *Mevakif İlmî’l Kelam*, Kahire, thz., s. 259; Kadı Abdulcebbar, *Muğni*, c. 11, s. 311; bkz. Erkan Yar, *Ruh Beden İlişkisi Açısından İnsanın Bütünlüğü Sorunu*, Ankara Okulu Yay., Ank., 2000, s. 43

<sup>256</sup> Şemsettin Günaltay, *Felsefe-i Ula*, İnsan Yay., İst., 1994, s. 224

<sup>257</sup> Kadı Abdulcebbar, *Muğni*, c. 2, s. 311

Bu görüşteki alimlerin ortak olarak paylaştıkları düşünce ruhun yerinin kalp olduğudur. “İbn Ravendi mezhebine göre ruh, arazdır. İnsan da arazların toplamından ibarettir.”<sup>258</sup>

Ruhla ilgili bir diğer görüş ise ruhun “dimağda kuvvet, kalpte eylem”<sup>259</sup> olduğunu kabul edenlerdir. Şemsettin Günaltay Bu görüşün materyalistlerin görüşüne benzer olduğunu belirtmektedir. Çünkü materyalistlere göre ruh zekai faaliyettir. “Beynin bir görevidir. Başka bir deyişle yanmadan oluşan dimaği bir kuvvetin gelişiminden başka bir şey değildir.”<sup>260</sup>

Ruhun cisim olduğu ile ilgili bir diğer görüşe göre ruh dört unsurdan oluşmaktadır. Bunlar yaşlık, kuruluk, sıcaklık ve soğukluktur. Bu görüş genelde Müslüman tabipler tarafından benimsenmiştir.<sup>261</sup> Bu görüşün yanı sıra tabipler ruhu “türün mizacının dengeliliğinden ibarettir”<sup>262</sup> şeklinde de tanımlamışlardır.<sup>263</sup>

Bu görüş ile ilgili başka bir fikirde, ruhun insanın hakikati duyumsayan bir yapıya, bünyeye sahip olduğudur. Bu görüşü mutezileden bazı alimler ile Eş’arilerden bazı alimler benimsemişlerdir. Onlar ruhu maddi bir tarzda tarif etmişlerdir. Onların bu düşüncesini H. Ziya Ülken şu şekilde ifade etmektedir. “Onlar bir yerde başlar ve bir yerde birden bire nihayet bulurlar. Monadlara benzeyen vasıflar gösterirler. Bu suretle kelamcılarının hayat nazariyesi de madde

---

<sup>258</sup> Günaltay, *Felsefi Ulâ*, s. 225

<sup>259</sup> Günaltay, *a.g.e.*, 225; bkz. İci, *Mevakıf*, s. 259

<sup>260</sup> Günaltay, *Felsefe-i Ulâ*, s. 225

<sup>261</sup> Eş’ari, *Makalat*, c. 2, s. 29

<sup>262</sup> Günaltay, *Felsefe-i Ulâ*, s. 226

<sup>263</sup> Bu görüşlerin yanı sıra bazı tabipler ise ruhu üç şeyin bileşiminden ibaret olduğu görüşündedirler. Mahalli de kalptir. Hayvanın kıvamı bununla olduğu için “hayvani ruh” adı verilmektedir. İkincisi kıvamı latif ve yine buhar gibi bir cisimdir. Bunun yeri de karaciğerdir. Buna da “tabii ruh” adı verilmiştir. Üçüncüsü de yine buhar gibi latif bir cisimdir. Yeri de beyindir. Buna da “insani ruh” denilmektedir.” Günaltay, *a.g.e.*, s.225. Şemseddin Günaltay bu görüşün Aristo’nun teorisinden etkilenen ünlü tabip Calien’e ait olduğunu ifade etmektedir.

nazariyelerine yaklaşır ki bu onlarda bir nevi "hylozoisime" olduğunu gösterir.”<sup>264</sup>

Razi bu görüşün kelimcilerin genel görüşü olduğunu belirtmekte ve bu düşünceyi reddetmek için 17 delil ileri sürmektedir.<sup>265</sup>

Bir başka görüş ise ruhun bedene tutturulmuş, karışmış hayat olduğu düşüncesidir. Bu görüşün ilk ve önemli savunucusu Nazzam’dır. Nazzam’ın bu düşüncesi “ruh bedende sari, ömrün başından sonuna kadar baki kalabilen, değişmesi ve bozulması mümkün olmayan latif cisim”<sup>266</sup> şeklinde ifade edilmiştir. Daha sonraları bu görüş Ehl-i Sünnet Kelamcıları tarafından da benimsenmiştir. İbn Kayyim’da bu görüşü benimseyenlerdendir. “Ruh mahiyeti itibarı ile duyumsanan bedene muhalif gül suyunun gülde, zeytin yağının zeytinde ve ateşin kömürde sari olduğu gibi duyumsanan bedene sari olan nurani, ulvi, diri ve hareketli bir cisimdir.”<sup>267</sup> Bu açıklamasını İbn Kayyim Kur’an, sünnet ve sahabe icması ve akılla elde edilen delillerle delillendirmeye çalışmıştır. Ve bu görüşün doğruluğunda ısrar etmiştir.

Yukarıda ifade edilen görüşlerin yanı sıra çok fazla taraftar bulmasa da var olan diğer görüşler ise şunlardır. “Ruh dengeli kandan ibarettir, ruh havadan yani nefesten ibarettir, veya ruh bedenin şekil ve çizgilerinden ve cüzlerinden ibarettir.”<sup>268</sup>

2. Ruhun araz olduğunu kabul eden görüş: Bu görüşü savunanlara göre ruh cisim değildir, maddi bir cevherin arazıdır. Bu görüşü Huzeyl b. Allaf, Eş’ari, Bakillani benimsemiştir. Bu kelimcilerin görüşüne göre ruh cismi meydana getiren arazlardan bir arazdır. “Ruhu araz olarak tanımlayan bu görüşü,

---

<sup>264</sup> Ülken, *İslam Felsefesi*, s. 54

<sup>265</sup> Bu deliller için bkz. Razi, *Mefatihü'l-Gayb*, Mısır, h. 1207, c. 2, s. 40-43

<sup>266</sup> Cüveyni, *İrşad*, s. 319

<sup>267</sup> Şemsüddin Ebu Abdillah İbn Kayyim, *er-Ruh fi’-Kelam ala Ervahî’l-Emvat ve’l-Ehya bi’d-Delail Mine’l-Kitab ve’s-Sünne ve’l-Asar ve Ekvâli’l-Ulema*, Kahire, 1989, s. 171

<sup>268</sup> Günaltay, *Felsefe-i Ulâ*, s. 226

ruhu cisim olarak tanımlayan görüşten ayıran unsur, bu görüşü savunanların ruhun cisim olmadığı fakat cisimde kaim bir hal olduğunu söylemeleridir.”<sup>269</sup>

Cafer b. Harb’in “ruhun cevher ya da araz olduğunun bilinemeyeceğini, ruh arazlardan bir arazdır”<sup>270</sup> dediği nakledilmektedir. Bu görüşe göre alem cevher ve arazlardan yaratılmıştır. Ruh da arazdır ve diğer arazlar gibi zaman içinde yok olur.

3. Bu görüşe göre ruh ne cisim ne de arazdır. Ruh soyut bir cevherdir. Bu görüşün kaynağı Eski Yunan Felsefesidir. Bu felsefeye göre ruh cevherdir. Özellikle de Eflatun ruhu ide olarak kabul etmekle bu düşünceye kaynak teşkil etmektedir. Ve bu düşünce bazı kelamcılar tarafından benimsenmiştir.

İbn Kayyım bu görüşe şu şekilde işaret eder: “Bazıları da: “Nefis ne cisimdir ne de arazdır. Nefsin bir yeri, boyu, eni, derinliği, rengi ve herhangi bir cüz’ü yoktur. Ayrıca o ne alemin içindedir ne de dışındadır. Ona yakın da değildir, ona aykırı da değildir.” Meşşailerin görüşü budur. Eş’ari bunu, Aristo’dan hikaye etmiştir.<sup>271</sup>

Onlar, ruhun bedenle olan ilişkisinin, ruhun bedene girmesi, ona yakın olması, beraber bulunması, ona yapışık olması yada karşıt olması şeklinde bulunmadığını iddia etmişlerdir.<sup>272</sup> Bu görüşü “Mutezile alimlerinden Ma’mer b. Abbad es-Sülemi<sup>273</sup>, Şia alimlerinden Nevbahti<sup>274</sup>, Basenci<sup>275</sup>, Ehl-i Sünnet alimlerinden Gazali<sup>276</sup>” kabul etmektedir.

---

<sup>269</sup> Yar, *İnsanın Bütünlüğü Sorunu*, s. 48

<sup>270</sup> İbn Kayyım, *Ruh*, s. 170; Eş’ari, *Makalat*, c. 2, s. 28-30.

<sup>271</sup> İbn Kayyım, *Ruh*, s. 171

<sup>272</sup> İbn Kayyım, *a.g.e.*, s. 171

<sup>273</sup> bkz. Fahreddin Razi, *Metelibu'l-Aliye*, thk. Ahmed es-Seka, Beyrut, 1987, c. 7, s. 37

<sup>274</sup> bkz. Razi, *a.g.e.*, c. 7, s. 37

<sup>275</sup> bkz. İbn Kayyım, *Ruh*, s. 170

<sup>276</sup> Ebu Hamid Gazali, *Ravdatu't-Talibin ve Umdetu's-Salikin (Mecmuatu'r-Resail içinde)*, Lübnan, 1994, s. 35

Bu görüşün Ehl-i Sünnet içindeki en şiddetli savunucusu Gazali'dir. Ona göre ruh soyut bir cevherdir ve bunu Tehafutu'l-Felasife adlı eserinde ayrıntılı bir şekilde ele alıp açıklamaktadır.<sup>277</sup>

## A. 2. Kur'an'da Ruh Kavramı

Kur'an'da ruh kelimesi farklı ayetlerde olmak üzere 21 yerde geçmektedir. Bu kelime geçtiği ayetlere göre farklı anlamlara gelmektedir. Genel olarak bu anlamlar üç grupta toplanabilir. Bunlar: melek özelde Cebrail; vahiy ve Hz. İsa'dır.

Ruh kelimesi melek anlamında Kur'an'da bir çok ayette geçmektedir. Özelde ise Cebrail olarak kullanılmıştır.

“...Meryem oğlu İsa'ya açık mucizeler verdik ve onu Ruh'u'l-Kudüs ile güçlendirdik...”<sup>278</sup> “O gecede, Rablerinin izniyle melekler ve Ruh, her iş için iner dururlar.”<sup>279</sup>

Her iki ayette de geçen Ruh kelimesini Elmalılı, Cebrail olarak yorumlamıştır ve diğer alimlerin de aynı görüşte olduğunu belirtmiştir.

Fakat diğer başka ayetlerde Cebrail anlamında ruh farklı sıfatlarla kullanılmıştır. Bu tamlamalarda Cebrail, Ruh'u'l-Kudüs<sup>280</sup> ve Ruh'u'l-Emin<sup>281</sup> olarak sıfatlandırılmıştır. Cebrail'in kuds ve emin gibi sıfatlarla nitelenmesini Elmalılı şu şekilde yorumlamaktadır. “Kafirlerin iftiralарını şiddetle reddetmek üzere peygamberlerin temizliğini ve azizliğini açıklayıp tespit etmek anlamıyla ilgilidir. Yani: Ey Muhammed! Kur'an öyle mukaddes bir kitaptır ki, bunu sana hiçbir noksan ile lekelenme ihtimali bulunmayan Ruh'u'l-Kudüs, yüce

---

<sup>277</sup> Gazali, *Tehafüt*, s. 252

<sup>278</sup> 2 Bakara, 253

<sup>279</sup> 97 Kadir, 4

<sup>280</sup> 16 Nahl, 102

<sup>281</sup> 26 Şuara, 193

Rabbinden indirmekte, hem de hiçbir yanlışa yer vermeyecek biçimde hak ile indirmektedir.”<sup>282</sup>

Bu sıfatları Cebrail için kullanan Allah mesajın doğruluğunu teyit etmek, vahyin kafirlerin itiraflarından uzak olduğunu ifade etmek için bu sıfatlarla desteklemiştir. Yukarıda geçen ayette ifade edildiği gibi Hz. İsa’yı desteklemek için de Cebrail gönderilmiş ve yine Kuds sıfatı ile nitelenmiştir. Kur’an’da geçen “ruhena”, “Ruhu’l-Kuds”, “Ruhu’l-Emin” kelimeleri Cebrail anlamında kullanılmıştır.

“Meryem, onlarla kendi arasına bir perde çekmişti.Derken, biz ona ruhumuzu gönderdik de o, kendisine tastamam bir insan şeklinde görüldü.”<sup>283</sup>  
“De ki: Onu, Mukaddes Ruh, iman edenlere sebat vermek, Müslümanları doğru yola iletmek ve onlara müjde vermek için, Rabbin katından hak olarak indirdi.”<sup>284</sup> “Onu Ruhu’l-Emin ile indirmiştir.”<sup>285</sup>

Kur’an’da ruh kelimesine verilen bir diğer anlam ise vahiydir. Bunu ifade eden ayetlerden biri: “Kavuşma günü ile uyarasın diye kullarından dilediğine emrinden ruhu indirir.”<sup>286</sup> “Emrimizden sana ruhu vahyettik.”<sup>287</sup>

Bu ayetle ilgili olarak Elmalılı ruh kelimesini, Kur’an anlamında yorumlarken aynı zamanda Cebrail ile vahiy gönderdik anlamında da olabileceğın belirtiyor.<sup>288</sup>

“Sana ruhu soruyorlar.De ki, Ruh Rabbimin emrindedir.”<sup>289</sup>

---

<sup>282</sup> Yazır, *Hak Dini*, c. 5, s. 95

<sup>283</sup> 19 Meryem, 17

<sup>284</sup> 16 Nahl, 102

<sup>285</sup> 26 Şuara, 193

<sup>286</sup> 40 Mümin, 15

<sup>287</sup> 42 Şûra, 52

<sup>288</sup> Yazır, *Hak Dini*, c. 6, s. 396

<sup>289</sup> 17 İsrâ, 85



Bu ayetlerde geçen ruh kelimesi vahiy anlamında kullanılmıştır. Allah'ın insanlara gönderdiği emirlerdir. Kur'an'da ruh kavramının diğer bir kullanım şekli ise üfleme anlamına gelen 'n-f-h' fiili ile birlikte kullanılmasıdır. Üç ayette insanın yaratılışı ile ilgili olarak diğer iki ayette ise Hz. İsa'nın yaratılması ile ilgili olarak beş ayette geçmektedir.

“Sonra onu tamamlayıp şekillendirmiş, ona kendi ruhundan üflemiştir. Ve sizin için kulaklar, gözler, kalpler yaratmıştır. Ne kadar az şükrediyorsunuz.”<sup>290</sup>  
“Ona şekil verdiğim ve ruhumdan üflediğim zaman, siz hemen onun için secdeye kapanın.”<sup>291</sup> “Onu tamamlayıp, içine de ruhumdan üfürdüğüm zaman, derhal ona secdeye kapanın.”<sup>292</sup> “İrzini iffetle korumuş olan Meryem'i de an, Biz ona ruhumuzdan üfledik; onu ve oğlunu cümle alem için bir ibret kıldık.”<sup>293</sup>

Elmalılı Enbiya Sûresi 91. ayeti iki şekilde yorumlamıştır; “Yani ‘De ki ruh Rabbimin emrindedir’ İsra Sûresi 85 ifadesince emrimizden olan ve Adem'e üflediğimiz ruhtan üfledik; içinde İsa'yı hayatlandırdık. Yahut ruhumuzdan demek ruhumuz tarafında demektir ki, Cebrail diğer bir deyiş ile Ruhul-Kuds vasıtasıyla üfledik demek olur. Meryem Sûresi 17. ayet bu anlamı destekler.”<sup>294</sup>

Aslında ruh ismi Cebrail'e ait iken bu isim hem Hz. İsa'ya hem de Kur'an'a verilmiştir. Bu onların Cebrail ile yakın alakalarının bulunması dolayısıyladır. Yakın alaka diyoruz; çünkü bütün insanların ve hatta canlıların Cebrail ile alakası vardır; ancak bu alaka Hz. Adem ve Hz. İsa'ninkine nispetle daha uzaktır. Yukarıda ifade ettiğimiz ayetleri bir bütünlük içerisinde değerlendirdiğimizde görülmektedir ki, Cebrail'in temelde iki görevi vardır. Bunlardan biri Allah'ın izni ile insanlara can üfleme diğeri Allah'ın kelamını

---

<sup>290</sup> 32 Secde, 9

<sup>291</sup> 15 Hicr, 29

<sup>292</sup> 38 Sâd, 72

<sup>293</sup> 21 Enbiya, 91

<sup>294</sup> Yazır, *Hak Dini*, c. 5, s. 297

peygamberlere iletmektir. Yaratılışla ilgili olarak Hz. Adem ve Hz.İsa'nın yaratılışlarının zikredilmesinin sebebi ise ikisinin de yaratılışlarının diğer insanların yaratılışlarından farklı ancak birbirine benzer olmasından kaynaklanmaktadır. Hz. Adem'in ana-babasız yaratılması, Hz.İsa'nın ise babasız yaratılmasında Allah'ın izniyle Cebrail devreye girmiş ve onlara canlılık vermiştir.

“Meryem oğlu İsa Allah'ın Meryem'e ilka ettiği kelimesi ve O'ndan bir ruhtur.”<sup>295</sup> “...Ona ruhumuzdan üfledik.”<sup>296</sup>

Bu iki ayet bağlamının dışında ve bu konu ile ilgili diğer ayetlerle bütünlük içinde değerlendirilmediği zaman doğru anlaşılması zor görünmektedir. Diğer ayetlerle bütünlük içinde anlaşıldığında bu güçlük ortadan kalkmaktadır. Şöyle ki: Evvela mezkur iki ayeti ‘emrinden olan ruhu kullarından dilediğine ilka eder’ Mümin Sûresi 15. ayeti ile ‘Allah katında İsa'nın örneği, Adem'in örneği gibidir; onu topraktan yarattı, sonra ona ol dedi o da oluverdi’ Âl-i İmran Sûresi 59. ayeti açıklamaktadır. Çünkü bu ayetler gösteriyor ki, Allah'ın kelime ilka etmesi elçi meleği olan Cebrail'i ‘ol’ emrini iletmek üzere bazı insanlara göndermesinden başka bir şey değildir.

Yaptığımız bu açıklamalardan çıkan sonuç şudur; Kur'an'da insanın varlığı için ruh kelimesi kullanılmamıştır. Bu anlamı ifade etmek için nefis kelimesi kullanılmıştır. İnsana ruh üflendi ifadesi yanlıştır; doğrusu ruh tarafından üflendi demektir. Burada üfleyen parçalanmıyor, hulul etmiyor, sadece etki ediyor.

İnsana ruhumuzdan üfledik ifadesi yukarıda açıkladığımız tarzda anlaşılmadığında Allah ile insan arasında ontolojik bir bağ olmaktadır ki bu da imkansızdır. Bu anlayışa göre herkes Allah'tan bir parça taşımaktadır ki bu

---

<sup>295</sup> 4 Nisa, 71

<sup>296</sup> 38 Sâd, 72

Allah'ın bize ifade ettiği anlayışa tamamen zıttır. Allah üflemekten münezzehtir. Bu itibarla ruhun Allah'ın bir parçası olması, tevhid inancına aykırıdır. Böyle bir durumu Kur'an'ın onaylaması mümkün değildir.

Sonuç olarak ruh kavramı Kur'an'da Cebrail'in adı olarak geçmektedir. Bazı müfessirler ve kelamcılar bu anlamı fark etmişler ve Kur'an'ın tevhid konusundaki hassasiyetini dikkate alarak ruh kelimesini Cebrail olarak anlamış ve yorumlamışlardır. Alimlerin bir kısmı ise Yunan Felsefesinin ve doğu dinlerinin etkisinde kalarak Kur'an'ın bildirdiğinden ziyade yabancı kültürlerin bakış açısıyla Kur'an'ı yorumlamışlar ve problemlili bir ruh anlayışını benimsemişler toplumun da benimsemesine yol açmışlardır.

### A. 3. Nefs

Nefs, Arapça bir kelime olup kökü “n-f-s” harflerinden oluşmaktadır. “Ne-fe-se” kelime kökünden türetilmiştir. Bu kelimeye şu anlamlar verilmiştir: “Nefs; bir şeyin zati, varlığı, kendisi, ruh”<sup>297</sup> anlamlarında kullanılmıştır. Ayrıca nefis kelimesi “bir şeyin hakikati, bütünlüğü, ruh anlamındadır.”<sup>298</sup> Bu temel anlamların yanı sıra bu kelimeye verilen diğer anlamlar ise “kan, kardeş, dabağlama kazanı”<sup>299</sup> dır.

Nefs kelimesi Türkçe'ye nefis şeklinde geçip geniş bir kullanım alanı kazanmıştır. Türkçe'de nefis kelimesine verilen anlamlar ise “öz varlık, insanın yeme içme gibi ihtiyaçlarının bütünü, isteklerine uymak, günah işlemek”<sup>300</sup> tir.

Felsefe literatüründe ise nefis “insanın varlığının bedensel ya da daha çok biyolojik ihtiyaçlarının bütününe verilen ad, insanı dünyadaki geçici varlıklara, gösterişe, maddeye tutkulara yönelten, bundan dolayı da her zaman iradenin

---

<sup>297</sup> İsfehani, *Müfredat*, s. 501

<sup>298</sup> İbn Manzur, *Lisan*, c. 2, s. 233

<sup>299</sup> İbn Manzur, a.g.e., c. 2, s. 234

<sup>300</sup> *Türkçe Sözlük*, c. 2, s. 1642

kontrolü altında tutulması gereken bir iç eğilim olarak tanımlanmıştır.”<sup>301</sup> Arapça sözlüklerde gördüğümüz nefis kelimesine verilen ruh anlamı mecazi bir anlamdır ve sonradan bu kelimeye yüklenmiştir. Nefis kelimesi insanın varlığını, hakikatini, kendine haslığını ifade etmektedir. Bizzat insanını kendisi anlamındadır.

Nefis kavramının ıstılahi anlamına bakıldığında ruh ve nefis özdeşliği ile karşılaşmaktadır. Ancak bu görüş daha sonradan nefis kelimesine yüklenen bir anlamdır. Bu görüşün oluşmasında düalist insan anlayışının benimsenmesinin büyük etkisi vardır.

Kur’an’da nefis kelimesi ruhtan ayrı bir anlamda kullanılmış olmasına rağmen tarihi süreçte bu kullanım dikkate alınmamıştır. Özellikle bu iki kavramı özdeş olarak kullananlar kelamcılardır. “Ruh, neseme ve nefis aynı anlamda müşterek isimlerdir. Bununla, bedene üflenen ve bedeni yöneten şey kastedilmektedir.”<sup>302</sup>

Kelamcılara göre genel olarak ruh ve nefis kelimeleri aynı anlamda kullanılmıştır. Ancak filozoflara göre bu iki kavram birbirinden farklıdır. “Ruh cisimdir, nefis cisim değildir. Ruh beden içinde, nefis ise bedenin içinde değildir. Ruh bedeni terk ettiğinde yok olur, nefsin ise bedendeki faaliyetleri yok olur fakat onun özü yok olmaz. Nefis bedeni hareket ettirir ve onu hislere ulaştırır, ruh bunu his olmadan yapar. Nefis, bedene ve hayata ruh vasıtasıyla ulaşır, ruh ise bunu aracısız yapar.”<sup>303</sup>

Gazali ruh ve nefis konusunda kelamcıların görüşünden ziyade filozofların görüşünü benimsemiştir. Gazali’ye göre nefis ve ruh kavramlarının iki anlamı vardır: “Bu kavramlarla insanın ruhu kastedildiği gibi, kalp ve göğsün sol

---

<sup>301</sup> Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 621

<sup>302</sup> İbn Hazm, *Usul*, c. 2, s. 89

<sup>303</sup> Hüseyin Aydın, “*Kusta b. Luka ve Ruh ile Nefis Arasındaki Ayrım Adlı Kitabı*”, A. Ü. İ. F. Dergisi, A.Ü. Bas., 1999, S. 40, s. 401

yanında bulunan et parçası, ruh ile cismani kalbin boşluğundan doğan latif cisim, nefis ile insandaki gazap ve şehvet kuvvetlerini içerisine alan yani insanın kötü sıfatları kast edilir.”<sup>304</sup>

Ruh ve nefis kavramlarının birbirinden farklı olduğu görüşünü savunanlardan bir grup ise sufilerdir. Genelde nefsi kötülüklerin kaynağı olarak görürlerken ruhu iyiliklerin kaynağı olarak kabul etmektedirler.<sup>305</sup>

Sufilere göre şehvetin ve kötü arzuların kaynağı beden yani nefis iken, ruh insani erdemlerin kaynağıdır. Bu anlayışın sonuçlarından biri de ruhun yüceltilip üstün görülmesi, bedenın ise aşağılanması ve isteklerinin yerine getirilmemesi gerektiği anlayışdır. Nefsin eğitimi, ancak isteklerinin yerine getirilmemesi ile mümkündür. Doğrusu bu anlayışa Eflatun’un ruhu ide kabul etmesinin ve Hint felsefesindeki ruhun üstünlüğünün kaynaklık ettiği görülmektedir.

#### **A. 4. Kur’an’da Nefs Kavramı**

Kur’an’da “ne-fe-se” kökünden türetilmiş iki fiil kullanılmaktadır. Bunlardan birincisi “Ağarmaya başlayan havaya and olsun ki”<sup>306</sup> ayetinde sabahın olmasını, havanın ağarmasını ifade eden “teneffese” kalıbı, diğer kullanım ise “iyi şeylerde yarışanlar, bunun için yarışsınlar”<sup>307</sup> ayetinde geçen “yetenafese” fiilidir ki bu fiil insanların yarışması anlamında kullanılmıştır.

Kur’an’da nefis kelimesinin geçtiği ayetler dikkate alındığında ve bütünlük içerisinde değerlendirildiğinde görülmektedir ki Kur’an’da nefis kelimesine

---

<sup>304</sup> Ebu Hamid Gazali, *İhya-i Ulumi’-d-Din*, İst., 1986, c. 8, s.5-8; Ebu Hamid Gazali, *Kimya-i Saadet*, Lübnan, 1997, s. 126

<sup>305</sup> Kuşeyri, *Risale*, s. 58

<sup>306</sup> 81 Tekvir, 18

<sup>307</sup> 83 Mutaffifin, 26

insan, birey, kimse, o veya onlar zamiri olarak cins, zihin anlamları yüklenmiştir.

“Her nefis ölümü tadacaktır.”<sup>308</sup> “Her nefsin kazandığı kendisinedir.”<sup>309</sup>  
“...Allah’ın yasakladığı nefse haksız yere kıymayın...”<sup>310</sup>

Yukarıdaki ayetlerde geçen “nefs” kelimesinin anlamı insan, birey, insanın varlığını ifade etmektedir. Bu ayetlerde geçen nefis, düalist insan anlayışına hakim olan nefis-beden ikiliğini ifade eden tarzda anlaşılmaktadır. Çünkü bu anlayışta nefis ölümsüzdür. Oysa Kur’an ısrarla nefsin ölümlü olduğunu, ölümü tadacağını vurgulamaktadır. Fakat Razi bu ayette geçen nefis kelimesini filozofların anladığı tarzda düalist bir yaklaşımla ele almaktadır. Ayette geçen nefis kelimesinin beden olduğunu iddia etmektedir. Ruhun ise beden ölümünden sonra varlığını devam ettirmektedir.<sup>311</sup>

Kur’an’da nefis kelimesinin dönüşlü zamir olarak kullanıldığı ayetlerde bulunmaktadır.

“Onlar fena bir şey yaptıklarında veya nefislerine zulmettiklerinde Allah’ı anarlar, günahlarının bağışlanmasını dilerler...”<sup>312</sup> “...Fakat onlar bize değil sadece nefislerine kötülük ediyorlar.”<sup>313</sup> “Allah onlara zulmetmiyordu. Fakat onlar nefislerine zulmediyorlardı.”<sup>314</sup>

Yukarıda örnek verdiğimiz ayetlerde geçen ‘nefislerine’ kelimeleri dönüşlü zamir olarak kullanılmıştır. Ancak bazı ayetlerde geçen nefis kelimesi “Allah’a izafe edildiği için müfessirler arasında görüş ayrılıklarına neden olmuştur. Bu ayetler şunlardır:

---

<sup>308</sup> 3 ÂI-i İmran, 185

<sup>309</sup> 6 En’am, 164

<sup>310</sup> 6 En’am, 151

<sup>311</sup> bkz. Fahreddin Razi, *Tefsir-i Kebir*, Mısır, h. 1207, c. 7, s. 253

<sup>312</sup> 3 ÂI-i İmran, 134

<sup>313</sup> 4 Nisa, 57

<sup>314</sup> 29 Ankebut, 40

“Sen nefsimde olanı bilirsin, fakat ben senin nefsinde olanı bilmem.”<sup>315</sup>  
“Seni kendim için elçi seçtim.”<sup>316</sup>“Rabbimiz kendine rahmeti yazdı.”<sup>317</sup>

Nefs kelimesinin kullanıldığı bir diğer anlam ise zihin, akıl, şuurdur. Bu anlamı ifade eden ayetlere örnek ise: “Onlar yalnızca kendilerini saptırırlar.”<sup>318</sup>  
“Onlar nefislerinde gizledikleri şeyden dolayı pişman olacaklardır.”<sup>319</sup>  
“Biliniz ki Allah nefislerinizde olanı bilir.”<sup>320</sup>

Yukarıda ifade ettiğimiz ayetlerde geçen nefis kelimesi insanın zihnini, düşünce gücünü, bilinçliliğini ifade etmektedir.

Nefs kelimesinin bir diğer anlamı ise cins, türdür. Aşağıda örnek olarak vereceğimiz ayetlerde geçen nefis kelimesi insan cinsinin, yaratıklar arasında ayrı bir tür olduğunu ifade etmek için kullanılmıştır.

“Ey insanlar! Sizi bir tek nefisten yaratan ve ondan da eşini yaratan ve ikisinden de bir çok erkekler ve kadınlar üretilen yaratılan Rabbimizden sakının.”<sup>321</sup>  
“O sizi bir tek nefisten yaratandır.”<sup>322</sup> “Sizi bir tek nefisten yaratan ondan da yanında huzur bulsun diye eşini yaratan O’dur.”<sup>323</sup>

Bu ayetler, Havva’nın Adem’den yaratıldığına dair bir anlayışı ifade etmez. Bilakis onların aynı cinsten yaratıldığını yani insan cinsine, türüne has olarak yaratıldıklarını ifade eder. Razi bu konuda iki görüşün olduğunu bildirir. Bu görüşlerden ilki Havva’nın Adem’den yaratıldığı, ikincisi ise Adem’in cinsinden Havva’nın yaratıldığıdır.<sup>324</sup>

---

<sup>315</sup> 5 Maide, 16

<sup>316</sup> 20 Tâ-Hâ, 41

<sup>317</sup> 6 En’am, 54

<sup>318</sup> 4 Nisa, 113

<sup>319</sup> 5 Maide, 52

<sup>320</sup> 2 Bakara, 235

<sup>321</sup> 4 Nisa, 1

<sup>322</sup> 6 En’am, 98

<sup>323</sup> 7 A’raf, 189

<sup>324</sup> Razi, *Tefsir*, c. 9, s. 161

Atay'ın da ifade ettiği gibi nefsin insanın bir cüzü, iş yapan, sorumlu tutulan gücü olarak veya beden ve beden içindeki başka bir şey olarak yorumlanması tutarlı değildir.

Ayetler bütünlük içerisinde ele alınıp incelendiğinde nefis kelimesi insanın kendisi, varlığı, bütünlüğü anlamını taşımaktadır.

## B. İNSANIN YARATILIŞI

Halk ve ibda kelimeleri ile ifade edilen yaratma, insanın yokluktan varlık sahasına çıkışını ifade eder.

Bütün yaratılış olayları içerisinde insanın yaratılışı büyük bir öneme sahiptir. İnsanın yaratılışının, Kur'an'ın üzerinde ısrarla durduğu ve iman esası olarak kabul ettiği ahirete imanla çok yakın bir ilişkisi vardır. İlk yaratılış ahiretteki yaratılıştan daha hayatidir. Çünkü ilk defa gerçekleşen bir durumdur. Ahiretteki yaratma ise ilk yaratmanın tekrarından ibarettir.<sup>325</sup>

İnsanın yaratılışını kelamcılar Adem'in yaratılışı ile özdeşleştirmişlerdir. Kur'an'da Adem'in nasıl yaratıldığını belirten ayetler bulunmaktadır.

“... Allah Adem'i topraktan yarattı, sonra ona “ol” dedi ve oluverdi.”<sup>326</sup>  
“Sizi bir çamurdan yaratan, sonra ölüm zamanını takdir eden ancak O'dur. ...”<sup>327</sup>

İnsanın çamurdan yaratıldığını ifade eden ayetler aynı zamanda bu çamura farklı nitelikler yüklemektedirler. “Yapışkan çamur”<sup>328</sup>, “kuru çamur”<sup>329</sup>, “pişmiş çamur”<sup>330</sup>, “şekillenmiş kara balçık”<sup>331</sup> ifadelerini kullanmıştır.

---

<sup>325</sup> 36 Yasin, 79

<sup>326</sup> 3 Âl-i İmran, 59

<sup>327</sup> 6 En'am, 2. İnsanın çamurdan yaratıldığını ifade eden diğer ayetler ise; 38 Sâd, 71-72; 37 Saffat, 11; 15 Hicr 26; 55 Rahman, 14

<sup>328</sup> 37 Saffat, 11

<sup>329</sup> 15 Hicr, 28

<sup>330</sup> 55 Rahman, 14

<sup>331</sup> 15 Hicr, 26



İnsanın topraktan yani çeşitli sıfatlara sahip çamurdan yaratıldıktan sonra ona ruh üflenmesi aşaması vardır. Kelamcılar topraktan yaratılmayı birinci aşama, ruhun üflenmesini de ikinci aşama olarak değerlendirip, yaratmanın iki aşamadan müteşekkil olduğunu düşünmektedirler.

Gazali, Adem'in tesviye edilmesini, ruhun üflenmesinden önce bedeninin ruhu kabul edebilecek şekli almaya hazır hale getirilmesi<sup>332</sup>, Razi ise, tesviyeyi insanın mizacının düzenlenmesi ve ruhun üflenmesini de bedenden baka olan bir varlığın onunla ilişki kurması olarak algılar.<sup>333</sup>

Yukarıdaki ayetlerde geçen “ruhun üflenmesi ifadesi insanın yaratılışını anlamada önemli bir yer işgal etmektedir. Üfleme anlamına gelen “nefh” kelimesi Kur'an'da farklı ayetlerde farklı bağlamlarda geçmektedir.

“Ona şekil verdiğim ve ona ruhumdan üflediğim zaman siz hemen onun için secdeye kapanın.”<sup>334</sup> “İffetini korumuş olan İmran kızı Meryem'i de Allah örnek gösterdi. Biz, ona ruhumuzdan üfledik ve Rabbinin sözlerini ve kitaplarını tasdik etti. O gönülden itaat edendir.”<sup>335</sup> “Sonra onu tamamlayıp şekillendirmiş, ona kendi ruhundan üflemiştir. Ve sizin için kulaklar, gözler, kalpler yaratmıştır. ...”<sup>336</sup> “Sura üflendiği zaman artık aralarında akrabalık bağları kalmamıştır, birbirlerini de arayıp sormazlar.”<sup>337</sup> “... Benim iznimle çamurdan, kuş şeklinde bir şey yapıyordun da ona üflüyordun, hemen o bir kuş oluyordu.”<sup>338</sup>

Bu ayetlerde “üfleme” kelimesi farklı bağlamlarda kullanılmış olsa da, kelimeye verilen anlam aynıdır. Bu ayetlerde geçen üfleme kelimesi ile nesneye hareket ve canlılığın verilmesi kastedilmiştir.

---

<sup>332</sup> Ebu Hamid Gazali, *Nefhu'r-Ruh ve't-Tesviye*, thk. Safvet Cevdet Ahmet, Kahire, 1996, s. 64

<sup>333</sup> Fahreddin Razi, *Kitabu'n-Nefs ve'r-Ruh ve Şerh-u Kuvahuma*, Tahran, thz., s. 46

<sup>334</sup> 15 Hicr, 29

<sup>335</sup> 66 Tahrir, 12

<sup>336</sup> 32 Secde, 9

<sup>337</sup> 23 Mü'minun, 101

<sup>338</sup> 5 Maide, 110

Yukarıda örnek olarak verdiğimiz ayetlerde ruhun üflenmesi ile ilgili bakış açımızı yönlendirecek ve diğer ayetleri anlamamıza yardımcı olacak ayet Hz. Meryem örneğidir. Çünkü bu ayet üflemenin anlamını net olarak açıklamaktadır.

“Meryem’e ruhumuzdan üfledik” ifadesi klasik ruh anlayışı çerçevesinde düşünülürse problem oluşturmaktadır. Çünkü bu üflenen ruhla Meryem’in canlanması gerekirdi ki bu mümkün değildir, zira Meryem hayattadır. O zaman bu ifadeden anlaşılmaktadır ki Meryem’e ruhun üflenmesi ile İsa yaratılmıştır. Zemahşeri bu ayeti şu şekilde yorumlamaktadır: “Bu ayetin manası onda İsa’ya ruh üfledik demektir. Yani onun karnında onu canlandırdık veya Cebrail vasıtasıyla Meryem’in karnında İsa’ya ruhunu üfledik demektir.”<sup>339</sup> Razi de Zemahşeri ile aynı görüşü paylaşmaktadır.<sup>340</sup>

Sonuç olarak ilk insanın yaratılışı hem cins hem de bir şey olarak büyük önem taşımaktadır. Yukarıda açıklanan yaratılış evrelerini en önemli aşaması ruh üflenmesi aşamasıdır ki, bu farklı anlayışlara yol açmıştır. Ancak bu aşama insanın canlılığını ifade eden bir aşamadır. Yoksa felsefi kabullerin şekillendirdiği insanı insan yapan, üstün ve soyut bir cevher değildir.

Adem’in yaratılmasından sonra problem olan bir diğer düşünce ise Hz. Havva’nın kaburga kemiğinden yaratıldığı anlayışıdır. Bazı Müslüman düşünürler bu düşünceyi savunmaktadırlar.<sup>341</sup> Onların böyle düşünmelerinin sebebi bazı ayetleri yanlış yorumlamalarından kaynaklanmaktadır. Bu ayetlerin en önemlilerinden biri; “Ey insanlar sizi bir tek nefisten yaratan ve ondan da eşini yaratan ve ikisinden bir çok erkekler ve kadınla üretilen Rabbinden

---

<sup>339</sup> Zemahşeri, *Keşşaf*, c. 3, s. 133

<sup>340</sup> Razi, *Tefsir*, c. 22, s. 218

<sup>341</sup> Ebu’l –Ala Mevdudi, *Tefhimü’l Kur’an*, İst., 1986, c. 1, s. 289

sakın...”<sup>342</sup> Bu ayetle ilgili olarak Razi, Havva'nın Adem'den yaratıldığı şeklinde yorumlandığını bildirmektedir.<sup>343</sup>

Ayrıca Razi bu konuda iki farklı görüşün ileri sürüldüğünü bunlardan ilkinin Havva'nın Adem'den yaratıldığı görüşü iken ikinci görüş Adem'in yaratıldığı şeyin cinsinden Havva'nın yaratıldığı görüşüdür.<sup>344</sup>

Ayrıca Havva'nın Adem'in cinsinden yaratılıp, kaburga kemiğinden yaratılmadığını delillendiren bir başka ayet ise, “Göğü, kendi ellerimizle biz kurduk ve elbette onun genişleticisiyiz. Yeri de döşedik. Ne güzel döşeyiciyiz. Her şeyden çift yarattık ki, düşünüp öğüt alalım.”<sup>345</sup>

Bu ayetten anlıyoruz ki insan da çift olarak yaratılmıştır. Nisa suresi 1. ayette de geçtiği gibi Adem ve Havva'yı yaratıp ondan da nesilleri yaratarak Adem ve Havva'ya insanlığın ebeveyni olma sıfatını vermiştir.

Bu ifadelerden de anlaşılacağı üzere ilk insan çift olarak yaratılmıştır. Havva'nın Adem'in kaburga kemiğinden yaratıldığı anlayışı, Kur'an'ın ortaya koyduğu ile uyumsuzdur.

İlk İnsanın yaratılışından sonraki yaratılış süreci doğal üreme sonucu gerçekleşmektedir. “Her cinsin fertleri kendi cinslerinin özelliklerini taşıyan bireyler yaratılmasını sağlayacak niteliklere sahiptir.”<sup>346</sup>

İnsanın doğal üreme sonucu yaratılışını anlatan süreç şu şekilde ifade edilmektedir: “Sizi topraktan, sonra meniden, sonra alakadan yaratan sonra bebek olarak çıkararak, sonra sizi güçlü kuvvetli bir çağa erişmenizi, sonra da

---

<sup>342</sup> 4 Nisa, 1

<sup>343</sup> Razi, *Tefsir*, c. 9, s. 161

<sup>344</sup> Razi, *a.g.e.*, c. 9, s. 161. İkinci görüşü yani Adem ile aynı şeyden Havva'nın yaratılışını şu ayet desteklemektedir: “Kaynaşmanız için size kendi cinsinizden eşler yaratıp aranızda sevgi ve merhamet oluşturması, O'nun varlığının delillerindedir...” 30 Rum, 21

<sup>345</sup> 51 Zariyat, 47-49

<sup>346</sup> Yar, *İnsanın Bütünlüğü Sorunu*, s.82.

ihhtiyarlamanız ve belirli bir vakte ulaşmanız için sizi yaşatan O'dur. Umulur ki düşünürsünüz."<sup>347</sup>

Bu ayetteki topraktan yaratma ifadesi ilk yaratılışa atıfta bulunmaktadır. Ama daha sonraki süreç doğal üremenin sonucu olan evreleri anlatmaktadır. Bir diğer ayet ise "And olsun biz insanı, çamur bir özden yarattık. Sonra onu sağlam bir karargahta nutfe haline getirdik. Sonra nutfeyi alak yaptık. Peşinde alakayı bir parçacık et haline soktuk; bu bir parçacık eti kemiklere çevirdik, bu kemikleri etle kapladık. Sonra onu başka bir yaratılışa insan haline getirdik. Yapıp yaratanların en güzeli olan Allah pek yücedir."<sup>348</sup>

Adem'in yaratılışından sonraki süreçte insanın yaratılışı doğal üreme şeklinde devam etmektedir. Ebeveyn insanın varlığa çıkmasında aktif güçtür.

Ancak yaratılışın mahiyeti konusunda farklı görüşler mevcuttur. Ruhu asli öz olarak kabul edenler arasında ruh mu önce yoksa beden mi önce tartışması mevcuttur. Bu konuda iki görüş mevcuttur.

## **B. 1. Ruhun Bedenden Önce Yaratılışı**

Bu düşüncenin şekillenmesinde yabancı kültürlerin etkisi çok büyüktür. Özellikle de Yunan kültürünün büyük etkisi vardır. Çünkü Eflatun ruhu ide olarak kabul etmektedir ve bu kabulünün sonucu olarak ruh kadimdir. Bedene göre önceliği söz konusudur.

---

<sup>347</sup> 40 Mümin, 24

<sup>348</sup> 23 Mü'minun, 12-14

İslam düşünürleri arasında İbn Hazm ruhun bedenden önce toplu halde yaratıldığını kabul eder.<sup>349</sup> Ayrıca “İbn Hazm bu konuda icma olduğunu da nakleder.”<sup>350</sup>

Her ne kadar İbn Hazm ruhların önce yaratıldığı konusunda icma olduğunu ifade etse de kelamcılardan hiçbiri ruhun önce yaratılmış olduğu anlayışını kabul etmez.

Ruhun bedenden önce yaratıldığını iddia edenlerin en önemli delili Araf suresi 172 ve 173. ayetleridir ki bu ayetler; “Rabb’in Adem oğullarının bellerinden zürriyetlerini aldı. Onları kendilerine şahit tuttu. Ve “Ben sizin Rabbiniz değil miyim?” dedi. Onlar da “Evet, şahit olduk” dediler. Siz kıyamet gününde “biz bundan habersizdik” ve “daha önce babalarımız Allah’a ortak koştı, biz de onlardan sonra gelen bir nesildik, batıl işleyenler yüzünde helak edecek misin? dersiniz”<sup>351</sup> ayetleridir.

İbn Hazm bu ayeti şöyle yorumlamaktadır: “Allah’ın ruhları toplaması ve onun vahdaniyetini ikrar ettirmesi, ruhların bedenler yaratılmadan önce yaratıldığına kanıttır.”<sup>352</sup>

İbn Kayyım ise ruhların bedenlerden önce yaratıldığı görüşünü benimseyenlerin bu ayeti “Diyorlar ki, “Bu zamanda henüz bedenler olmadığından dolayı Allah ile konuşturulanlar, O’nun Rablığına şahit olan ruhlardır.”<sup>353</sup>

Araf suresi 172-173. ayetlerin anlaşılması ile ilgili iki farklı görüş mevcuttur. Bunlardan birincisi ayetin zahiri anlamıyla anlaşılıp

---

<sup>349</sup> İbn Hazm, *Milel*, c. 4, s. 70

<sup>350</sup> İbn Kayyım, *Ruh*, s. 160

<sup>351</sup> 7 A’raf, 17; 2 Bakara, 173

<sup>352</sup> İbn Hazm, *Milel*, c. 4, s. 70

<sup>353</sup> İbn Kayyım, *Ruh*, s. 160

yorumlanması,<sup>354</sup> ikinci görüş ise ayetin fitrî bir gerçeği ortaya koyduğu yorumudur.<sup>355</sup>

Bu konuda ilk görüşü desteklemede ayetlerden ziyade fazlasıyla hadis kullanılmıştır. Bu konu ile ilgili hadislerde bu yorumu destekleyen muazzam örnekler sunulmaktadır.<sup>356</sup>

Razi'den bu ayetin yorumu konusunda Mutezile alimlerinin görüşlerini öğreniyoruz. Razi'nin bildirdiğine göre Mutezile ayetin zahiri anlamıyla anlaşılmasına karşı çıkıp sembolik olarak yorumlanması gerektiğini ifade etmektedir.<sup>357</sup>

Kadı Abdulcebbar, bu ayetin ruhların bedenlerden önce yaratıldığı düşüncesine işaret etmediği belirtir. Ona göre misak alabilmek için hayatta ve akıllı olmak gerekir.<sup>358</sup>

Kelamcılar ruhların bedenlerden önce yaratıldığı anlayışını kabul etmemektedirler. Böyle bir düşünce onlara göre imkansızdır. Söz konusu ayet insanın inanma, Allah'ın varlığına ulaşma duyusuyla yaratıldığını bildirmektedir.

## **B. 2. Ruhun Bedenden Sonra Yaratılışı**

Bu görüşe göre beden önce yaratılmıştır. Ruhun yaratılması bedenin varlığından sonra söz konusu edilebilir. Bu görüşün en önemli savunucusu İbn Kayyim'dır. Onu böyle düşünmeye iten en önemli etken insanın yaratılışını ele alan ayetlerdir. "İnsanlığın atası Hz. Adem'in yaratılması böyledir. Şöyle ki; Yüce Allah, Cebrail'i arza gönderdi. Yerden bir avuç toprak aldı. Onu yoğurarak

---

<sup>354</sup> Razi, *Tefsir*, c. 15, s. 46

<sup>355</sup> Razi, *a.g.e*, c. 16, s. 50

<sup>356</sup> Bu hadislerle ilgili geniş bilgi için bkz. İbn Kayyim, *Ruh*, s.160-165

<sup>357</sup> Razi, *Tefsir*, c. 15, s. 47

<sup>358</sup> Kadı Abdulcebbar, *Tenzihu'l-Kur'an ani'l-Metain*, Beyrut, thz., s. 153

hamur haline getirdi. Sonra ona şekil vererek ruh üfledi. Ruh, çamura girince çamur et oldu, kan oldu, hayat bularak konuştu.”<sup>359</sup>

İbn Kayyım bu görüşünü ayetlere dayandırmaktadır. “Ben çamurdan bir insan yaratacağım. Onu biçimlendirip ona ruhumdan üflediğim zaman hemen ona secdeye kapanın.”<sup>360</sup> Bu ayeti İbn Kayyım şu şekilde yorumlamaktadır: “İnsana ruhun üflenmesi, yani yaratılması beden tesviyesinden sonradır.”<sup>361</sup>

Ayrıca İbn Kayyım Mü’minun Suresi 12-14. ayetlerde geçen yaratılış aşamalarından sonra “onu değişik bir şekilde yarattık” ifadesini ruhun yaratılması olarak anlamaktadır.<sup>362</sup>

İbn Kayyım’ın ruhun bedenden sonra yaratıldığına dair ikinci delili ise “Allah sizi annenizin karnında hiç bir şey bilmediğiniz halde iken çıkardı ve size şükredersiniz diye kalaklar, gözler ve kalpler verdi”<sup>363</sup> ayetidir. O, bu ayeti şu şekilde yorumlamaktadır. “Görülüyor ki ilk yaratılışımız bu durumdadır. İlim, akıl, ma’rifet ve güç ise yok iken sonradan bize verilmiştir. Bundan önce hiçbir şeyi bilmiyorduk; bilecek, akledecek bir varlığımız yoktu.”<sup>364</sup>

Ayrıca, İbn Kayyım ruhun bedenden sonra yaratılmasını insanın bilgisi ile ilişkilendirmektedir. Ona göre eğer ruh diri, bilgili ve konuşur olarak varlığı bedenden önce ise ruhun bu alemi hatırlaması, bir yönüyle olsun bunu bilmesi gerekirdi. Ruhlar aleminde iken diri, bilgili ve konuşan ve Rabbini bilen bir ruhun, bedene girdikten sonra bundan hiçbir şeyi hatırlayamaması imkansızdır.”<sup>365</sup> İbn Kayyım’ın getirdiği bu deliller ruhun bedenden sonra yaratıldığını kanıtlama konusunda yetersizdir. Ancak bilgi ve tecrübe konusuna değinmesi önem arz etmektedir.

---

<sup>359</sup> İbn Kayyım, *Ruh*, s. 165

<sup>360</sup> 38 Sâd, 71-72

<sup>361</sup> İbn Kayyım, *Ruh*, s. 165

<sup>362</sup> İbn Kayyım, *a.g.e.*, s. 165

<sup>363</sup> 16 Nahl, 78

## C. ÖLÜMÜN NELİĞİ

Ölüm, insanın hayatında kabullenmekte güçlük çektiği çok önemli fenomendir. İnsanın öleceği hususunda sahip olduğu bilgi, varlığı hususunda sahip olduğu bilgi kadar kesindir. İnsanda kendisinin ölümlü bir varlık olduğu bilgisinin fitri olduğu söylenebilir. Bu hükme Kuranda ki “Derken şeytan onun aklını karıştırıp ey Adem dedi,sana ebedilik ağacını ve sonu gelmez bir saltanatı göstereyim mi?”<sup>366</sup> dedi. Adem şeytanın bu çağrısına ebedilik, ölümsüzlük arzusuna kapılarak uydu ve yasak meyveyi yedi. Bu ayet göstermektedir ki ilk insanda da ölümsüzlük fikri fitrîdir. Ölümü görmeden, tecrübe etmeden, ölüme olumsuz bir tepki geliştirmiştir.

Ölüm; hayatın zıddı, canlılığın yok oluşu, bitmek-tükenmek, hislerin yok olması, sönmek,ruhun bedenden ayrılması<sup>367</sup> olarak tanımlanmıştır. İci “ölümü, özünde canlılık bulunan varlıkta yaşamın olmaması, yok oluşu”<sup>368</sup> olarak tanımlanırken, “bazılarına göre ise ölüm, Allah’ın canlı varlıkta yaratmış olduğu varlıksal niteliktir.”<sup>369</sup> Bu görüşü savunanlar görüşlerini desteklemek için Kur’an’ın şu ayetine dayanırlar: “Allah ölümü ve hayatı yarattı.”<sup>370</sup> Böylece ölümün yaratılmış varlıkta meydana gelecek bir durum olduğunu ifade ederler.

Ölüm anlayışımızın tarihi arka planına baktığımızda ölüm olayını yorumlayan önemli felsefi düşüncelerle karşılaşmaktayız.Bu görüşlerden en önemlisi Eflatun’un “Phaidon” diyalogunda ifade ettiği ruhun ölümsüzlüğü anlayışıdır.

Eflatun öncesi kadar Eski Yunan filozoflarına baktığımızda ölümü bir yok oluş olarak gördüklerini anlıyoruz. Çünkü bu filozoflar genelde yaratılışın

---

<sup>364</sup> İbn Kayyım, *Ruh*, s. 165

<sup>365</sup> İbn Kayyım, *a.g.e.*, s. 165

<sup>366</sup> 20 Tâ-Hâ, 120

<sup>367</sup> İbn Manzur, *Lisan*, c. 2, s. 546-547,

<sup>368</sup> İci, *Mevakıf*, s. 140

<sup>369</sup> İci, *a.g.e.*, s. 140



sebebi olarak maddi unsurları kabul ediyorlardı. Bu maddi özün yok olması varlığında yok olması anlamına geliyordu. Oysaki Eflatun ruhu bir ide maddeyi de idelerin yansıması, yani geçici bir varlık olarak kabul ediyordu.

Eflatun ölümü “bir yandan tenin ruhtan ayrılarak kendi kendine kalması, diğer yandan ruhun tenden ayrılarak kendi kendine var olmaya devam etmesi”<sup>371</sup> olarak tanımlanmaktadır. Bu tanıma göre ruh bedene can veren, bedenden ayrıldığı zaman bedeni işlevsiz bırakan ama kendisi varlığını sürdüren yetkin bir maddedir.

Eflatun’un döneminde halk ölümü bir yok oluş olarak görüyordu. Ruh tenden ayrılınca artık hiçbir yerde var olmayacağını ve tenden çıktığında tenle birlikte duman ,nefes gibi yok olup gideceğinden korkuyorlardı. Oysa Eflatun ruhun ölümsüz olduğuna, ölümden sonra da yaşadığına inanıyordu.<sup>372</sup>

Ruhun ide olması, yapısı itibariyle onu ölümsüz kılmıştır. Çünkü ide ölümsüz, hakiki, en üst iyi olan varlıktır. Ruhun ide olması tenin de ona ilişkin bir araz olması bedeninin devamlı suretle kötülenmesini, aşağılanmasını gerektirmiştir. Çünkü Eflatun’a göre “ruh ve ten beraber olduklarında tabiat, sonuncuya köleliği ve boyun eğmeyi, birinciye komutanlığı ve efendiliği veriyordu.”<sup>373</sup> Bu anlayışı ile Eflatun bedeninin aşağılanması gerektiğini ifade ediyor, ruhu içinde tutsak olduğu bedende özgürleştirmenin yolunun ise bedene eziyet etme, onun arzularına uymamakla sağlanacağını ileri sürüyordu.

Eflatun, ölümü, ruhun bedenden ayrılması olarak tanımlamıştır. Bu görüşünü şu ifadelerle desteklemektedir; “Birleştirilmiş olan ve tabiatça bileşik bulunan şeylerin, birleştikleri gibi dağılmaları sana uygun görünmüyor mu?

---

<sup>370</sup> 67 Mülk, 2

<sup>371</sup> Platon, *Phaidon*, s. 15

<sup>372</sup> Platon, *a.g.e.*, s. 27

<sup>373</sup> Buna göre de, sence bu ikisinden hangisi tanrılık olana, hangisi ölümlü olana benzer. Fakat belki tanrı olanın tabiatı yönünden, buyurmak, idare etmek, ölümlü olanın ise boyun eğmek, köle olmak için var edildiklerine inanmıyor musun?” Platon, *a.g.e.*, s. 52

Bileşik olmayan varlıklar varsa, bu halden kurtulmak yalnız onlara mahsus değil midir. Hep aynı olan, hep bir türlü davranan şeylerin bileşik olmadıkları, hep değişip aynı kalmayan şeylerin de bileşik oldukları doğruya benzemiyor mu? Bir de görülmenin her zaman aynı kaldığını, görülebilenlerin asla aynı kalmadığını<sup>374</sup> ifade ediyor. Böylece ruh; basit, bileşmeyen, görülemeyen, değişmeyen bir yapıya sahip oluyor.<sup>375</sup>

Eflatun'a göre ruh ve beden hiçbir zaman bir bütünlük arz etmiyor. Aksine birbirini olumsuzlayan bir tavır sergiliyor. Çünkü yapıları itibariyle ruh ve beden birbirinden oldukça farklı.

Eflatun'un ruh nazariyesi İslam filozoflarını fazlasıyla etkilemiştir. Bu nazariyeden en çok etkilenen Müslüman filozofların başında İbn Sina gelmektedir. İbn Sina nefislerin ölümsüzlüğü anlayışını ruhun bir cevher olmasına bağlıyor. Ruhun cevher olmasını onun varlığının bedene bağlı olmamasıyla ifade ediyor. Çünkü beden bir araz olması itibariyle fani, şehvi arzuların peşinden giden bir varlıktır. Dolayısıyla ruh cevher olması itibariyle ölümsüz bir varlıktır<sup>376</sup>.

---

<sup>374</sup> Platon, *Phaidon*, s. 48-49

<sup>375</sup> Ölümden sonra insanın durumu ile ilgili olarak Eflatun, ruh iyi ise iyi muamele göreceğini; kötü bir ruh ise kötü muamele göreceğini iddia etmektedir. Bir ruhun iyi veya kötü olduğuna ise şu esaslara göre karar vermektedir: “Ruhun tenden çıkarken kirlendiğini, sağlığını yitirdiğini sanırım. Çünkü her zaman onunla birlikte bulunuyor, onu koruyor, onu seviyordu. O tenlik olandan, dokunulabilenden, görülebilen, içilebilen yenilebilen, sevgiye elverişli başka hiçbir şeyin gerçek olmadığına inanacak kadar tenin istek ve zevkleriyle büyülenmişti ve karanlık, gözle görülmemekle beraber algılanabilen, felsefe ile kavranılabildenden tiksineğe, korkmağa, kaçmağa alışık olsa, bu durumda bir ruhun tenden çıktığında, tek başına ve karışksız olamaz. Ruh; tenle buluşması, senli benli olması sonunda, kendisinden hiçbir zaman ayrılmadığı ve bir çok defalar eylemli olmak fırsatları bulduğu tenle sıklaştırdığı ve tabiileştirdiği bir tenlikle büsbütün olur. Doğrusu bu katışma içinde bulunan ruh ağırlaşmış, görülemeyenin Hades adı verilen diyarların korkusuyla acuna çekilmiştir. Ruh tenden çıkarken katışksız olmayana ve görülene katıştığı için görülebilen şu sözünü ettiğimiz karaltılara benzeyen ruh hayaletleri anıtlar, mezarlar arasında dönüp dolaşır.” Platon, *a.g.e.*, s. 55-56

<sup>376</sup> İbn Sina, *Risale Fi Marifeti'n-Nefsi'n-Natika ve Ahvaluha*, nşr. Muhammed Sabit el-Fendi, el-Meşrik, 1934, s. 329

Diğer İslam filozofları da ruhu ölümsüz olarak kabul etmektedirler. Bunlar arasında İbn Rüşd ve Sühreverdi'yi zikredebiliriz. Müslüman filozoflarının böyle düşünmesindeki en önemli etken, Eflatun'un fikirlerinden tercüme faaliyetleri sonucu haberdar olmaları ve bu fikirlerden etkilenmeleri olsa gerektir.

Müslüman filozoflara ruha göre cevherdir. Bu soyut cevherin varlık sahasında kendini gösterebilmesi ise ancak bir bedenle bedenlenmesine bağlıdır. Aynı görüşü tasavvufçular da benimsemiştir. Hatta tasavvufun vazgeçilmez temel ögesi ruhun ölümsüz bir yapıya sahip olmasıdır. Ölümsüz olması dolayısıyla ruh asıl varlık, beden ise ruha arız olan ölümlü bir varlıktır. Bu anlayışın sonucu olarak insanın bedeni aşağılanmış, hakir görülmüştür; ruh ise üstün, yüce, ölümü özleyen bir varlık olarak kabul edilmiştir. Bu anlayış doğrultusunda tasavvufçular ölümü, ruhun bedenden ayrılması, ruh ile beden arasındaki ilişkinin sona ermesi olarak anlamışlardır.<sup>377</sup>

Müslüman filozoflar ve tasavvufçular ruhun ölümsüzlüğünü kabul ederken, bazı kelimciler ölümle ruhun da bedenle birlikte yok olduğu anlayışını benimsemişlerdir. Ebu Huzeyl “ruh arazlardan bir arazdır ve cesedi terk etmesinin hemen ardından yok olur.”<sup>378</sup> Aynı zamanda yine Mutezili kelimcilerden Ebu Ali el Cübbai ve Ebu Haşim el Cübbai de, insanın arazların bir araya gelmesi ile oluşan bir bütün olduğu fikrini benimsemiş ve savunmuşlardır.<sup>379</sup>

Şehristani'nin belirttiğine göre Ehli Sünnet kelimcilerinden Eş'ari ve Bakillani ruhun bedenle birlikte varlığını devam ettiren bir varlık olduğu anlayışını benimsemişlerdir. Bedenin ölümüyle ruhta yok olacaktır.<sup>380</sup> Ruh bir araz olunca diğer arazlar gibi varlığını bir cisimle birlikte sürdürebilir. Cisim

---

<sup>377</sup> Kuşeyri, *Risale*, s.53; İbn Arabi, *Futuhat*, c. 1, s. 193

<sup>378</sup> İbn Hazm, *Usul*, s. 143

<sup>379</sup> Kadı Abdülcabbar, *Muğni*, c. 11, s. 312

yok olunca ona zaid olan arazlar da yok olacaktır, bu demek oluyor ki ruh araz olması hasebiyle yok olmaya mahkumdur.

Ruhu araz olarak kabul eden kelamcıların ruhu beyin olarak algıladıkları düşünülebilir. Çünkü onlara göre ruh araz ve bedenle birlikte yok olduğuna göre bedende var olan bir unsuru ruh olarak anlamış olma ihtimalleri kuvvetlidir. Ruha ait olduğu düşünülen işlevleri yapacak tek yetkin organ ise vardır insan vücudunda ki beyindir.

Ruhu araz olarak kabul eden kelamcıların yanı sıra felsefi görüşü kabul ettiği ölümsüz ruh anlayışından etkilenen kelamcılar da vardır. Öyle ki ruhun ölümsüz olduğu anlayışı İslam'ın en temel unsurlarından biri imiş gibi algılamışlardır. Bu kelamcılar ölümü ruhun bedenden ayrılması<sup>381</sup> olarak tanımlarlar. Bu anlayışa göre ruh bedene canlılık veren maddedir. Bu madde bedeni terk ettiğinde ölüm gerçekleşmektedir. Yaygın ölüm anlayışının bu şekilde olduğu görülmektedir.<sup>382</sup> Bu ölüm anlayışının temelinde düalist insan tasavvurları yatmaktadır. Bu düaliste anlayışına göre ruh bir cevherdir. Bu anlayışa sahip kelamcılar ölümü “hal değişimi veya ruhların bedenle olan tedbir ve tasarruf ilişkisinin kesilmesi olarak anlarlar”<sup>383</sup>

Düalist insan anlayışı Kur'an'ın onaylamadığı bir anlayıştır. Ruhun bedenden ayrılması olarak algılanan ölüm anlayışı da Kur'an'ın ortaya koyduğu ile uyuşmamaktadır.

“Her canlı ölümü tadar ,bir deneme olarak sizi hayırla da şerle de imtihan ederiz.”<sup>384</sup> “Her canlı ölümü tadacaktır.Sonunda bize döndürüleceksiniz.”<sup>385</sup> “Her canlı ölümü tadacaktır.Ve ancak kıyamet günü yaptıklarınızın karşılığı size

---

<sup>380</sup> Şehristani, *Nihayeti'l-İkdam*, s. 329; İbn Hazm, *Fasl*, c. 5, s. 202

<sup>381</sup> İbn Kayyim, *Ruh*, s. 50

<sup>382</sup> Ebu Hamid Gazali, *Erbain fi Usuli'd-Din*, Mısır, 1328, s. 322

<sup>383</sup> Gazali, *İhya*, c. 15, s. 181

<sup>384</sup> 21 Enbiya,35

<sup>385</sup> 29 Ankebut, 57

tastamam verilecektir...”<sup>386</sup> “İlk tattıkları ölüm dışında, orada artık ölüm tatmazlar. Ve Allah onları cehennem azabından korumuştur.”<sup>387</sup>

Elmalılı Hamdi Yazır özellikle Âl-i İmran Sûresi 185. ayet için şu açıklamayı yapmaktadır. “Bazı zatlar ölüm zarureti cismani hayata mahsus olup mücerret ruhların fani olmayacağı görüşündedirler. Ve ahiret meselesini bu suretle ruhun bakiliğine dayalı ruhani bir hayat tasavvur etmişlerdir. Diğer taraftan birçok müfessir ve alim genel olarak ruhların ölümsüz oldukları davası, ne aklen ne de naklen ister istemez sabit değildir. Evvela “zaikatu’l-mevt” her halde tadan nefsin ölümünü ifade etmektedir. Semaviyyattan olsun arziyattan olsun gerek melek ve gerek genel olarak nefisler arasında sonsuza dek ölümsüz olanlar da bulunabilir. Kısacası ruhun bakiliği inkar edilemez ve fakat genel için zaruri değildir.”<sup>388</sup>

Bütün olarak değerlendirdiğimizde Elmalılı diğer ayetler içinde aynı görüşü benimsediği anlaşılmaktadır.

Razi, ölümün tadılması ifadesini bedenın ölmesi olarak algılamaktadır.<sup>389</sup>

Kur’an insanı yaşarken ruh ve beden ayrımına tabi tutmadığı için, aynı durum insanın ölümü için de geçerlidir. Ayetlerde vurgulanan ölüm anlayışı insanın biyolojik bütünlüğünün sona ermesidir. Kur’an insanı parçalara ayırıp, bir parçasının ölümünü; diğer parçasının bekasını kabul etmemektedir. Oysa zikredilen ayetlerden kelimcilerin çoğu ölümün sadece beden için geçerli olduğunu, ruhun ölüm gibi bir duyguyu tatmayacağını ifade etmişlerdir. Ayette geçen insan,veya nefis ifadesi insanın bedeni yani insanın biyolojik varlığı şeklinde anlaşılmalıdır.

---

<sup>386</sup> 3 Âl-i İmran, 185

<sup>387</sup> 44 Duhan, 56

<sup>388</sup> Yazır, *Hak Dini*, c. 2, s. 434

<sup>389</sup> Razi, *Tefsir*, c. 9, s. 125

İnsanların ölüm olayında dikkatlerini en çok yönelttikleri konu ölümden sonra ruhun ne olacağı, Ruhun nereye gideceği konusudur. İnsanın bedeni ile ilgili bir merak söz konusu değildir. Çünkü insan bizzat yaşayarak insanın bedeninin toprakta bozulmasına ve yok oluşuna şahit olmaktadır. Ama ölmediğini kabul ettiği ruha ne olduğunu, ölümden sonra nereye gittiğini merak etmektedir. İnsanın asıl ilgi alanına giren ruhun ölümden sonra ne olduğu veya, ne yaptığıdır .

Ruhun ölümlle birlikte yok olmadığı inancının temellerinin insanlık tarihi kadar eski olduğu söylenebilir. Eski Mısır'da, Doğu kültüründe özellikle Hint felsefesinde<sup>390</sup> ve Eski Yunan felsefesinde düalist insan anlayışının hakim olduğu hatta felsefi görüşlerinin temelini ölümsüz ruh anlayışlarının oluşturduğu bilinmektedir. Bu köklü kültürlerin hepsi bedenin ölümlü, ruhun ise ölümsüz bir doğaya sahip olduğuna inanmaktadır. Ölüm, cenaze törenleri ve ölüm sonrası ile ilgili telakkiler bu anlayışa göre şekillenmiştir.

### **C. 1. Ruhun Ölümsüzlüğü**

Ruhun ölümsüz olduğuna ilişkin görüşler uzun bir tarihi geçmişe sahiptir. Eski Semitikler olarak ifade edilen Asur ve Sümerlere ait tabletlerdeki işaretlerden anlaşıldığına göre “Eski Semitikler insanın iki parçadan oluştuğunu kabul ettiler ki insanı oluşturan bu parçalardan biri et ve kemikten oluşan beden, biri de insanın görülmeyen, hissedilmeyen kısmı. Bu ruhsal parça nefisle birleşir. Onlar onu aşamalı bir varlık olarak düşünürler ki, o vücuttan ayrı olarak da varolabilir.”<sup>391</sup>

En eski medeniyetlerde ruhun bedenden ayrı bir öze sahip olduğuna dair bir anlayış mevcuttur. Eski Mısır kültürünün insan anlayışına baktığımızda ise karşılaştığımız manzara şudur: “Mısırlıların ruhla ilgili inançları eski

<sup>390</sup> Mehmet Dalkılıç, *İslam Mezheplerinde Ruh*, İz Yay., İst., 2004, s. 85-95

<sup>391</sup> Mircea Eliade, *The Encyclopedia of Religion*, Macmillan Publishing Com., New York, c. 11, s. 749

Semitiklerin ruh anlayışlarında farklıydı. Genellikle onlar insanı konkret bir varlık olarak düşündüler, ruh hayat boyunca görünmez ve insanın vücudu onun meskenidir. Ve o ‘Ba’ olarak isimlendirilir ve o asla hayat anlamına gelmez. Hayat bundan oldukça farklı olan ‘Ank’ kelimesi ile ifade edilmiştir. Genel olarak Mısır inancında göre ‘Ba’ hayat ile birlikte vücutta bulunur, fakat ölümlerle birlikte vücuttan ayrılır. Bazı metinler ise ‘Ba’nın ölümün gerçekleşmesiyle var olduğunu göstermektedir.”<sup>392</sup> Aynı zamanda “Eski Mısırlılarda ‘Ba’ anlayışının yanı sıra birde ‘Ka’ anlayışı hakimdir. Bu ‘Ka’ ile insanın görünmeyen diğer bir varlığı, eşi olarak tanımlanır. İnsanın görünmeyen varlığına eşlik eden madde, beden olarak tanımlanmıştır.”<sup>393</sup>

İnsanın yapısı ile ilgili bu farklı tanımlara rağmen Eski Mısırda da insanın ruh-beden ayrımına tabi tutulduğunu görmekteyiz. Aynı düşünce Hint kökenli dinlerde de mevcuttur. Brahmanizm, Budizm, Caynizm, Sihizm bu dinlerin en önemlileridir. Bu dinlerde ruh-beden ayrımı net bir şekilde karşımıza çıkmaktadır. Aynı zamanda ruhun ölümsüzlüğü anlayışı burada farklı bir anlayışa yol açmıştır ki bu tenasüh öğretisidir.<sup>394</sup>

İnsanı ruh ve beden olarak parçalayan düalist insan anlayışının mimarları Eski Yunan filozoflarıdır. Daha önce de açıkladığımız kültürleri de etkileyen bu filozoflardır. İnsanı düalist bir anlayışla değerlendiren ilk filozof Pythagoras’tır. “O ruhun bedenden ayrı manevi bir cevher olduğunu kabul eder. Aynı zamanda ruh göçüne, yani bedenden ayrılan ruhun insan veya hayvan bedenine girdiğine inanmıştır.”<sup>395</sup>

Eski Yunan felsefesinde ruh-beden dualitesini sistemli bir şekilde savunan ilk filozof Eflatun’dur. Filozof bu konu ile ilgili görüşlerini “Phaidon”

---

<sup>392</sup> Eliade, *a.g.e.*, c. 11, s. 752

<sup>393</sup> Eliade, *a.g.e.*, c. 11, s. 753

<sup>394</sup> Günay Tümer, Abdurrahman Küçük, *Dinler Tarihi*, Ank., 1988, s. 95; Adnan Bülent Baloğlu, *Reenkarnasyon*, Kitabiyat Yay., Ank., 2001, s. 36-40

<sup>395</sup> Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s. 29; bkz. Birand, *İlk Çağ*, s. 16

diyalogunda açıklamıştır. Bu diyalog da Eflatun, görüşlerini Sokrat'ın ağzından anlatmıştır. Ve bu görüşleriyle de bütün insanlık tarihini etkilemiştir. Eflatun ruhu ide olarak kabul edilmiştir. İde olan ruhu basit, biçimsiz, boyutsuz bir cevher olarak tanımlamıştır.

Böylece Ruh; basit, bileşmeyen, görünmeyen, değişmeyen bir yapıya sahip olduğu için ölümsüz bir cevher olarak bileşik, görünen, değişen bedenden ayrıldıktan sonra varlığını devam ettiriyor.

Eflatun'un ruhun ölümsüzlüğünü kanıtlamak için kullandığı en önemli delillerden biri de ruhun ezeli bir varlık olmasıdır. Yani ruhlar bedenlenmeden önce de varlıklarını sürdürüyorlardı. Eflatun bu görüşünü bilgi anlayışına dayandırıyor. Öğrenmeyi, ruhun daha önceden bildiği şeyleri hatırlaması olarak tanımlıyor.<sup>396</sup>

Eflatun "*Phaidon*"da öğrencisi Simmias'a bilgiyi nasıl elde ettiğine dair birçok soru soruyor. Bu soruları sormasında ki amaç ruhun bedenlenmeden önce bilgiye sahip olduğunu, insanın bir ide olan eşitlik fikrine sahip olduğunu ifade ediyor. Çünkü bu gibi bilgilerin dünyada elde edilemeyeceğini, dünyada bu gerçeklerin ancak hatırlama yoluyla elde edilebileceğini ifade ediyor.<sup>397</sup>

Bu diyaloglardan anlaşılmaktadır ki Eflatun ruhun ezeli bir varlık olduğunu kabul ediyor. Ayrıca Eflatun'a göre ruh tanrısal bir öze sahiptir. Eflatun bu düşüncesini şöyle ifade ediyor: "Ruh ve ten beraber olduklarında tabiat, sonuncuya köleliği ve boyun eğmeyi, birinciye komutanlığı ve efendiliği verir. Buna göre, sence bu ikisinden hangisi tanrılık olana, hangisi ölümlü olana benzer."<sup>398</sup>

---

<sup>396</sup> Platon, *Phaidon*, s.40-2

<sup>397</sup> Platon, *a.g.e.*, s. 37-44

<sup>398</sup> Platon, *a.g.e.*, s. 52



Eflatun bu ifadelerinden anlaşılıyor ki:ruh tanrısal öze sahip olması dolayısıyla buyuran ve idare etmeye yetkili bir varlıktır,buna karşın beden ise boyun eğmek ide olan ruha köle olmak için vardır.

“Ruh en çok tanrılık olana, ölümlü olmayana, düşünebilene, yalın olana, dağılmayana, her zaman aynı kalana benzer;ten de en çok insanlık olana, ölümlü olana, düşünülemez,çok şekilli olana, dağılana, asla kendisinin aynı kalmayana benzer.”<sup>399</sup>

Böylece ölümlü birlikte ruh hapis olduğu bedenden ayrılarak özgürlüğüne kavuşur. Ruhun temel amacı bedenin isteklerine karşı gelerek kendini huzura kavuşturmayı amaçlamaktır.

Müslüman kelamcılarının ruhun ölümsüzlüğüne dair fikirlerine baktığımızda kelamcılardan bir kısmı ruhu araz olarak kabul etmektedirler. Bu anlayışlarının sonucu olarak ruhun da bedenle birlikte yok olduğunu kabul etmişlerdir. Cevher ruh anlayışına sahip kelamcılar ise ruhun ölümsüz olduğunu düşünmektedirler. Ruhun cevher olarak kabul edilmesi kelamcılarının felsefecilerin görüşlerinden ne kadar etkilendiklerinin bir göstergesidir.

Cevher ruh öğretisini kabul eden Müslüman kelamcılarının görüşlerini değerlendirmek için kullandıkları akli ve nakli bir çok delil bulunmaktadır. Ruhun ölümsüz olduğu inancının dayandırıldığı akli delillerden birisi bu inancın evrensel bir kabul olduğu tezidir. “Bütün insan topluluklarında tarih boyunca şu veya bu manada bir ölümsüzlük fikri, yahut inancı var olagelmiştir. Bu kadar insanın yanıldığını düşünemeyeceğimize göre söz konusu inanç asılsız bir inanç olamaz.”<sup>400</sup> Böyle bir delil doğruluktan uzaktır. Tarih boyunca bu inancın kabul görmüş olması doğru olduğu anlamına gelmez. Çünkü geçmişte de günümüzde

---

<sup>399</sup> Platon, *Phaidon*, s. 52-53

<sup>400</sup> Aydın, *Din felsefesi*, s. 243

de birçok yanlış inanış fazlasıyla taraftar bulmuştur. Ayrıca ruh konusunda genel kabul ruhun ölümsüz olduğu anlayışı değildir. Hem felsefecilerden hem de kelamcılardan birçoğu ruhun ölümlü olduğunu düşünmektedir. Böyle bir argüman kendi içinde bile tutarlı olmaktan uzaktır, kaldı ki ruhun ölümsüz olduğuna delil olsun.

Müslüman kelamcılarının eserlerinde ruh ile ilgili konular sem'iyat konusu içerisinde ele alınmıştır. Kelamcılar bu konuyu akli açıdan ziyade nakli delillerle açıklamaya çalışmışlardır. Bu konuyu daha akli tarzda ele alanlar Müslüman filozoflardır, ki bunların başında İbn Sina gelmektedir.

Nakli deliller yaratıcıdan gelmesi itibariyle akli delillere göre önceliğe sahiptir. Oysa Kur'an'daki ölüm ile ilgili ayetlerde beden ölüp ruhun yaşadığına dair bir ifade bulunmamaktadır. "Her nefis ölümü tadacaktır."<sup>401</sup> Bu ayette ölümü tadacağı ifade edilen varlık insanın kendisidir. Yani insanın varlığının sona ermesidir.

Eflatun'un ruh anlayışının etkisiyle insanı parçacı bir yaklaşımla ele alıp insanın ölümünü de bu doğrultuda değerlendirdiğimizde beden fani ruh ise baki olmaktadır.

Ruhun ölümsüz olduğuna dair nakli delillerden bir diğeri ise "Allah yolunda öldürülenleri sakın ölümler sanmayın. Onlar gerçekte diridirler. Rab'larının verdiği rızıktan yerler."<sup>402</sup>

Ayette geçen "onlara ölümler demeyin ifadesini bütün insanları içine alacak şekilde yorumlamışlardır. Ayette geçen rızıklandırma ifadesinin ruhen gerçekleşeceğini, dünya hayatına ait bir rızıklandırma olmadığına inanmışlardır.

---

<sup>401</sup> 3 Âl-i İmran, 185

<sup>402</sup> 3Âl-i İmran, 169

İbn Kayyım ise bu ayet hakkında ‘Ayete kesinlikle ruhların bedenden ayrılmak suretiyle bedenlerin öleceğine delildir.’<sup>403</sup> Yorumunu yapmaktadır.

Elmalılı bu ayetle ilgili olarak şu yorumu yapmaktadır: Şehitler için ölüm söz konusu değildir. Allah onları nimetlendirmektedir. Yazır, bu nimetleri hadislerle örneklemektedir.<sup>404</sup> Bu konuda kelamcılar görüşlerini desteklemek için hadisleri fazlasıyla kullanmaktadırlar. Ayetlerde düşüncelerini destekleyecek bir ifade bulamamaları onları hadisleri nakli delil olarak kullanmaya itmiştir. “Onların ruhları yeşil kuşların kursaklarındadır. Onlar için arşa asılı kandiller vardır. Diledikleri gibi cennetten faydalanırlar. Sonra bu kandillere sığınırırlar.”<sup>405</sup> Aynı anlamı ifade eden hadisleri İbn Kayyım’da fazlasıyla kullanmıştır.

Aklen ruhun ölümsüz olması düşünülemez. Ruh yaratılmış bir varlık olması itibariyle mümkün bir varlıktır. Yaratılmış olan bir varlığın ölümsüz olması imkansızdır. Ruh mümkün varlık değil de zorunlu varlık olsaydı ölümsüz olması anlaşılabilirdi. Ama o zamanda zorunlu varlık olan Allah ile birlikte zorunlu bir başka varlık kabul edilmiş olacaktır ki bu durum İslam inancına aykırıdır.

Eğer Allah ruhun ölümsüz olduğunu Kur’an ifade etmiş olsaydı Allah öyle belirttiği için ortaya sorun çıkmazdı. Ancak Kur’an’da ruhun ölümsüzlüğüne delil olacak hiçbir ifade bulunmamaktadır.

Özellikle ayetlerde Allah’tan başka bütün varlıkların yok olacağı ifade edilmektedir.

---

<sup>403</sup> İbn Kayyım, *Ruh*, s. 34

<sup>404</sup> Yazır, *Hak Dini*, c. 2, s. 423

<sup>405</sup> Ebu'l-Hüseyin Müslim, *Kitabü's-Sahih*, İst., 1992, c. 2, s. 1502.

“Ondan başka her şey yok olucudur.”<sup>406</sup> “Ancak azamet ve ikram sahibi Rabbinin zatı baki kalacak.”<sup>407</sup>

Bu ayetler göstermektedir ki ölümsüz varlık yalnızca Allah’tır. O’nun dışında ki bütün varlıklar ölümü tadacaktır. İnsanlar ahirette tekrar dirilmek üzere öleceklerdir. Böylece anlaşılmaktadır ki ölümsüz olduğu kabul edilen ruh da ölümü tadacaktır.Çünkü ölen bir şey için ancak tekrar dirilme söz konusu olabilir.

Bazı ayetlerde ölüm canlılığın yok olması olarak belirtilmiştir.Bu ayetlerden bazıları şunlardır:

“Sen kabirde olanlara duyuramazsın.”<sup>408</sup> “Bil ki sen ölümlere işittiremezsin...”<sup>409</sup> “Elbette sen ölümlere duyuramazsın;arkalarını dönüp giderlerken sağırlara o daveti işittiremezsin.”<sup>410</sup>

Elmalılı Neml Sûresi 80. ayet ile ilgili ayetin yorumunda “mevta sözünden kastedilen, hakkı duymayan kafirlerdir. Hak ayetlerinden hiç etkilenmedikleri için, duygusuzluk yönünden ölümlere benzetilmiştir”<sup>411</sup> demektedir. Elmalılı’nın bu yorumu örnek verdiğimiz diğer ayetlerle ilgili olarak da düşünülebilir.

Bu ayetlerde insanın tamamıyla yok olduğunu, herhangi bir çağrıya muhatap olamayacağını ifade ediyor. Bu durumu örneklemek için ise insanın canlılık belirtilerinden biri olan işitme özelliğini kullanıyor. Çünkü duyma aktı canlılığın bir belirtisidir. Eğer ruhun ölümsüz olduğunu iddia edenlerin düşüncesi doğru olmuş olsaydı bu ayetler anlamsız olacaktı. Ancak böyle bir

---

<sup>406</sup> 28 Kasas, 88

<sup>407</sup> 55 Rahman, 27

<sup>408</sup> 35 Fatır, 22

<sup>409</sup> 27 Neml, 80

<sup>410</sup> 30 Rum, 52

<sup>411</sup> Yazır, *Hak Dini*, c. 5, s. 513

şeyin olması imkansızdır. Ayetler bu konuda önemli hareket noktalarını bize göstermektedir. Çünkü Kur'an bizim en temel kaynağımızdır.

Bu ayetleri ruhun ölümsüzlüğü lehinde yorumlayanların görüşleri şöyledir: “Kabirde olanlara sözünü duyuramazsın ayet-i celilesinin siyakından kafir bir kimsenin faydasına olacak bir biçimde hayatta olanın sözünü duyamaması anlaşılmaktadır. Nitekim kabirde bulunanlarda söylenenleri işlerine yarayacak biçimde duyamazlar. Ancak Yüce Allah, ölülerin hiçbir şey duyamayacaklarını ifade etmemiştir.”<sup>412</sup>

Buna benzer bir yorum da “Sen ölülere duyuramazsın .Arkalarını dönmüş kaçarken sağırlara da davetini duyuramazsın” ayeti “ölülerle birlikte sağırlarında daveti duymaması her ikisinin de davete ehil kimseler olmadığına delildir. Bu iki kısım insan ölü ve sağır olunca, bunlara bir şey duyurup anlatabilmek imkansız demektir. Bu görüş doğrudur ama, ölümden sonra bir ölçüde bedenle alakasını kesmemiş ruhlara kötü durumlarını, alçaklıklarını duyurmanın imkansızlığını ifade etmemektedir.”<sup>413</sup> Şeklinde anlamış ve yorumlamışlardır. Ayetin böyle yorumlanması ön kabullerin ayetlerin yorumunda ne kadar etkin olduğunu göstermektedir.

## C. 2. Ruhların Mekanı

Ruhların bir mekanda olacağı fikri ruhun ölümsüzlü inancının bir başka yansımasıdır. Hayat boyunca ruhun bulunduğu mekan insanın bedeni idi. Ruh her ne kadar bedende bulunmaktan , ona hapis olmaktan memnun değil ise de bedenle birlikte olmaya mecburdur. Fakat ölümlerle birlikte beden yok olunca ruh kendine yeni bir mekan bulmak zorunda. Eski Yunan filozoflarından sistemli bir ruh anlayışına sahip olan Eflatun'a göre daha öncede ifade ettiğimiz gibi

---

<sup>412</sup> İbn Kayyım, *Ruh*, s. 67

<sup>413</sup> İbn Kayyım, *a.g.e.*, s.67

bedenden ayrılan ruh “hades” olarak isimlendirilen yere gider. Hadeste belirli bir süre geçiren ruh daha sonra dünyadaki hayatına göre tekrar bedenlenir.

Müslüman kelimcilerin ruhların mekanına dair görüşlerine baktığımızda birbirinden farklı görüşlerle karşılaşmaktayız. Her ne kadar ruhun ölümsüzlüğü konusunda Eflatun’un anlayışını kabul ediyor olsalar da kendi düşüncelerine göre ruha bir mekan oluşturmuşlardır.

İnsan ölüm sonrasına dair ayrıntılı bir bilgiye sahip değildir. İnsanın ölüm ve ötesi ile ilgili bilgisi Kur’an’ın bize bildirdiği ile sınırlıdır. Kur’an’da da bu konu ayrıntılı bir şekilde ele alınmamıştır ve verilen bilgiler de oldukça sınırlıdır. Durum böyle olunca insanın en çok merak ettiği ölümden sonra ne olacağı ile ilgili spekülasyonlar devreye girmiştir. İnsanların ölüm ve sonrası ile ilgili fikirlerini daha önceki inançlar, felsefi akımlar ve insanın hayal gücü şekillendirmektedir.

Müslüman kelimcilerin ruhların mekanı ile ilgili öne sürdükleri fikirler birbirinden oldukça farklıdır. “Bazıları, Mü’minlerin ruhlarının cennetin kapısına yakın bir yerde olduklarını, cennetten de nimet ve rızıklarının geldiğini ileri sürmüştür. Bazıları da ruhların kabirlerinin ucunda olduğunu iddia etmişlerdir. İmam Malik der ki: Bana ulaştığına göre ruh salıverilmiştir, istediği yere gider. Bazıları da Mü’minlerin ruhları zemzem kuyusundadır. Kafirlerin ruhları ise Hadramevt’te bulunan Berhut Kuyusundadır.”<sup>414</sup>

İbn Hazm ruhların kabirlerin başında olduğu görüşünün Ashabu’l-Hadis ve Ehl-i Sünnet’e ait bir görüş olduğunu bildirmektedir.<sup>415</sup> Aynı zamanda ruhların yeşil renkli kuşların kursaklarında bulunduğuna dair bir

---

<sup>414</sup> İbn Kayyim, *Ruh*, s. 137-138

<sup>415</sup> İbn Hazm, *Usul*, c. 2, s. 85; İbn Hazm, *Fasl*, c. 4, s. 69

görüş mevcuttur.Aslında bu görüş şehitlerin ruhları için düşünülürken daha sonra bütün Mü'minleri içine alacak şekilde genişletilmiştir.<sup>416</sup>

Ruhların mekanı ile ilgili bir diğer görüş ise “Mü'minlerin ruhlarının Ademin sağında,kafirlerin ruhlarının ise Ademin solunda yer alacağı”<sup>417</sup> düşüncesidir. Bu görüşün kaynağı Peygamberin miraç hadisesidir. Bu görüşe göre Hz.Muhammed, Hz.Adem'le karşılaşınca Mü'min ruhları Hz.Ademin sağında, kafir ruhları ise Hz.Ademin solunda görmüştür.<sup>418</sup>

Şimdiye kadar ifade ettiğimiz bu görüşlerin hepsi haber ve hadislere dayandırılmaktadır. Bu ibarelerin bulunduğu kitaplar, yazarları tarafından aklın süzgecinden geçirilmemişlerdir. Buna ilaveten bu haberleri kabul edip ,savunmuşlardır. Çünkü Kur'an'daki hiçbir ayet onların bu görüşlerini onaylamamaktadır.

Ruhların mekanı öğretisinin kabul edilmesinin temelinde Eflatun'un ve eski dini inanç ve kültürlerin etkisi olduğunu görülmektedir. Bunu örnekleyen birçok durumla karşılaşılmaktadır. “Araplarda sosyal hayat geliştikçe totemist yapı da zamanla bozulmuş, totemist ayinler yok olmuş, yerlerini ölüm sonrasının izlerini taşıyan ayinlere bırakmıştır.Bu ikinci dini aşamanın adı ruhçuluktur. Animizm denilen bu dini biçim, kainatın ruhlar ile dolu olduğuna ve bütün doğal olayların ruhların eseri olduğuna inanmaktır. İlkel insanlar dini gelişmenin bu döneminde her olayı dayandırdıkları ruhlar için bir takım ayinler uydurmuş,zamanla kevnî bir nitelik kazanan ruhlara karşı bir saygı ve itaat duygusu beslemek zorunda kalmışlardır. Çünkü yaşamak için ihtiyaç duydukları şeylere can veren ve onlarda farklı değişikliklere yol açan faktörlerin ruhlar olduğuna inanılıyordu.”<sup>419</sup> Aynı zamanda cahiliye dönemimde insanların ruhları iyi ve kötü diye ikiye ayırdıklarını, ölümle birlikte bedenden ayrılan

---

<sup>416</sup> İbn Kayyim, *Ruh*, s. 166

<sup>417</sup> İbn Kayyim, *a.g.e.*, s. 161

<sup>418</sup> Muhammed b. İsmail Buhari, *Sahih*, İst., 1992, c. 1, s. 92

ruhun kuşa dönüştüğüne inanılıyordu. Bu kuşa ‘Hame’<sup>420</sup> ismi veriliyordu.

Sonuç olarak Müslüman kelamcılarının ruhun ölümsüzlüğünü kabul ettikten sonra ona bir mekan tahsis etmelerine yol açan faktörleri, eski inançlar, eski Yunan filozofları ve ayrıca insanın her zaman ölümsüzlük arzusunun peşinde koşması olarak sıralayabiliriz.

### C. 3. Kabir Azabı ve Delilleri

Ruhu ölümsüz olarak kabul etmenin sonucu olarak ortaya çıkan önemli kavramlardan biri de kabir azabı kavramıdır. Bu kavram İslam kültürüne ait bir kavramdır. Bu durum ölen kişinin kabre konulmasından sonra ikinci sura üflenmesiyle birlikte bitecek olan süreçte kabirdeki kişinin göreceği muameleyi ifade etmektedir. Azap kelimesi hem mükafatı hem de cezayı karşılayacak anlamda kullanılmıştır.

Kelamcılarının kabir azabı ile ilgili görüşlerine baktığımızda farklı görüşlerle karşılaşmaktayız. Öncelikle kelamcılarının kabir azabının varlığı hakkındaki görüşlerini ele almak istiyoruz.

İbn Hazm İslam’ın ilk fırkalarından biri olan Haricilerin kabir azabını kabul etmediğini bildirir.<sup>421</sup> Aynı zamanda kabir azabını kabul etmeyenlerin arasında Mu’tezile’nin de adı geçmektedir. Ehl-i Sünnet alimlerinin eserlerinde Mu’tezile’nin kabir azabını kabul etmediği ısrarla vurgulanmaktadır. “Mu’tezile kabir azabını reddetti.”<sup>422</sup> “Mu’tezile büyüklerinden Amr bin Dırrar ve Gatafani kabir azabını inkar etti.”<sup>423</sup>

---

<sup>419</sup> Günaltay, *Felsefe-i Ulâ*, s. 65

<sup>420</sup> Günaltay, *a.g.e.*, s. 66

<sup>421</sup> İbn Hazm, *Fasl*, c. 4, s. 66

<sup>422</sup> Eş’ari, *İbane*, s. 247

<sup>423</sup> İbn Hazm, *Fasl*, c. 4, s. 66



İbn Hazm, “Bişr bin Mutemir, Cübbai ve diğer bazı Mu’tezili alimlerin kabir azabını kabul ettiklerini ifade etmektedir.”<sup>424</sup> Diğer yandan İci de “Bişr el - Mutemir, Cübbai ve bazı Mu’tezili alimlerin kabir azabını reddettiklerini”<sup>425</sup> bildirmektedir. Mu’tezili olmayan alimlerin hepsi genel olarak Mu’tezile’nin kabir azabını inkar ettiği kanaatine sahiptir. Ancak Mu’tezili bir alim olan Kadı Abdülcabbar Mu’tezili alimlerin kabir azabını kabul etmediklerine dair görüşlerini reddeder ve bunu şöyle açıklar: “Bu konuda ihtilaf yoktur. Farklı görüş Dırar bin Amr’dan rivayet edilmiştir. Bu sebeple İbn Ravendi Mu’tezile’yi karalamak için Mu’tezile kabir azabını reddediyor ve onunla ilgilenmiyor dediğini görürsün.”<sup>426</sup>

Yukarıda ifade edilen görüşler çerçevesinde Mu’tezile’nin kabir azabına dair fikri hakkında kesin bir hüküm vermek imkansız görünüyor. Bu ifadelerden çıkarabileceğimiz tek sonuç Mu’tezili alimlerden bir kısmı kabir azabının varlığını kabul ederken bir kısmı onu inkar etmektedir. Harputî, “Hayat için bünyenin var olmasının şart olduğunu belirten filozofların, ölümlerin cansız olduklarını söyleyen bazı Mu’tezililerin ve Şiiilerin kabir azabını kabul etmediklerini”<sup>427</sup> belirtir. Mu’tezili alimlerin kabir azabını kabul etmemelerini etkileyen iki neden vardır. Bunlardan birincisi canlı olmayan bir şeye azap edilemeyeceğidir. Diğeri ise ölünün sorguya çekilip ölünün bu sorulara cevap vermesinin imkansız olmasıdır. Gazali Mu’tezile’nin bu görüşüne şöyle karşı çıkmaktadır: “Müşahede ederek görüyoruz ki, ölünün cesedi azap görmemektedir. Hatta ölüyü kurtlar parçalayıp yiyebilir, fakat yine de böyle bir azabı müşahede etmemiz mümkün olmamaktadır demek saçmadır. Zira ölünün cesedini görmek, ancak cismin zahirini görmektir. Oysa gerçekten azabı gören, hangi şekilde olursa olsun, kalpten veya batından bir cüzdür. Azap için beden

---

<sup>424</sup> İbn Hazm, *a.g.e.*, c. 4, s. 66; İbn Hazm, *Usul*, s. 82

<sup>425</sup> İci, *Mevakıf*, s. 382

<sup>426</sup> Kadı Abdülcabbar, *Şerh*, s. 730

<sup>427</sup> Abdullatif L. Harputi, *Tenkihu'l Kelam Akaid-i Ehli'l-İslam*, İstanbul, h. 1330, s. 320

zahirinde bir hareketin meydana gelmesi zorunlu değildir.”<sup>428</sup> Gazali azabın ruha yapılacağını bu sebeple de azap için bedenın şart olmadığını belirtmektedir.

Gazali'nin bu yorumu, onun bedenden ayrı bir ruh kabul ettiğini; azap, nimet, lezzet...vs. hissedilecek her şeyin bedenle değil ruhla hissedileceğini, insanın ölümünün bedenın ölümünden ibaret sayması dolayısıyla insana kabirde de azap edilmesi için bir bedene ihtiyaç duymasının gerekliliğini reddetmektedir.

“Şia ve Ehl-i Sünnet'e mensup alimler ise kabir azabının varlığına inanmaktadır.”<sup>429</sup> Onlar görüşlerini destekleyecek bir çok delil sunmaktadırlar.

Kabir azabının varlığı hakkında hüküm vermektan kaçınan alimler de vardır. Onlara göre Allah dilerse dünyada dilerse kabirde azap eder. İnsanların böyle bir konuda fikir sahibi olmaları mümkün değildir.<sup>430</sup>

Kabir azabının var olduğunu düşünen kelamcılar bu görüşlerini destekleme ihtiyacı hissetmişlerdir. Fakat kabir azabına dair düşüncelerini dayandırdıkları deliller problemlidir. Bazı alimler kabir azabının varlığına Kur'an ayetlerini delil getirirken bir kısım alim ise görüşlerini mütevatir haberlere veya hadislere dayandırmaktadır. İbn Hazm “Ehl-i Sünnet kabir azabının varlığını mütevatir hadislerle ispat eder”<sup>431</sup> demektedir.

Kelamcıların kabir azabını savunurken kullandıkları delil sıralamasına baktığımızda hadislerin ön planda olduğunu görmekteyiz. Nakli delil olarak Kur'an ayetlerini kullanmaları gerekirken, kabir azabının var olduğunu ileri süren alimler önceliği hep hadislere vermişlerdir. Eş'ari kabir azabı konusundaki delilleri sıralarken önce hadisleri kullanmış ardından da kabir azabının varlığına

---

<sup>428</sup> Gazali, *İktisad*, s. 109

<sup>429</sup> İbn Hazm, *Usul*, s. 82; İbn Hazm, *Fasl*, s. 66

<sup>430</sup> Hamid Restani, *Menhecü't-Talibin ve Belagu'r-Ragibin*, thk. Salih b. Hamd, Umman, 1979, c. 1, s. 517

<sup>431</sup> İbn Hazm, *Usul*, s. 82

delil olduğunu düşündüğü ayetlere yer vermiştir.<sup>432</sup> Eş'ari'nin delil olarak önce hadisleri kullanmasının sebebi hadislerde kabir azabının varlığının açık bir şekilde vurgulanması olsa gerektir. Çünkü delil olarak sıralanan ayetlerde kabir azabının varlığına dair hiçbir ifade bulunmamaktadır.

İbn Kayyım ise bu kadar önemli bir konu olduğu halde kabir azabının Kur'an'da zikredilmeyip hadislerde geçmesini, sünnetin bağlayıcılığı ilkesine dayanarak ortaya koymaya çalışmıştır. “Allah sana kitabı ve hikmeti indirmiştir.”<sup>433</sup> “O Allah ki kendilerinden olan ümmi birini onlara Allah'ın ayetlerini okuyan, onları yücelten ve onlara kitap ve hikmeti öğreten bir elçi gönderdi.”<sup>434</sup> Bu ayetleri hadisin bağlayıcılığına delil getirerek ispatlamaya çalışır. İbn Kayyım Nisa Sûresi 13. ayeti şu şekilde yorumlamaktadır. “Selef alimleri kitaptan maksadın Kur'an, hikmetten maksadın sünnet olduğunda ittifak etmişlerdir. Resulullah'ın dilinden, Allah'ın bildirdiklerine inanmak ve doğrulamak ne kadar gerekli ise Resulullah'ın Allah'tan bildirdiği şeylere de o derece inanmak ve doğrulamak gereklidir.”<sup>435</sup> Demektedir. Böylece ayetler kadar hadislerde bağlayıcılığa sahip olmaktadır. Ve kabir azabı ile ilgili bilgilere hadislerle ulaşmaktadır.<sup>436</sup>

Kabir azabının varlığına delil olarak gösterilen en önemli ayet “Onlar sabah akşam ateşe sunulurlar.”<sup>437</sup> Bu ayeti delil olarak kullanan kelamcılardan bazıları Eş'ari, Kadı Abdulcebbar, İbn Hazm, Harputi, İbn Kayyım ve İci'dir.<sup>438</sup> Bu kelamcılar ayetteki sabah akşam ifadesinden dolayı kıyametteki azaptan farklı olduğunu bununda kabir azabına delalet ettiği kanaatindedirler.

---

<sup>432</sup> Eş'ari, *İbane*, s. 247-248

<sup>433</sup> 4 Nisa, 113

<sup>434</sup> 62 Cüm'a, 12; Aynı anlamda bir başka ayet ise 33 Ahzab, 34

<sup>435</sup> İbn Kayyım, *Ruh*, s. 71-72

<sup>436</sup> Ayrıca Kur'an'daki ayetlerinde kabir azabına delil olduklarını ifade etmektedir. Bu ayetlerden bazıları şunlardır: 6 En'am, 93; 40 Mümin, 45; 32 Secde, 21; 56 Vakıa, 83-96; İbn Kayyım, *Ruh*, s.72.

<sup>437</sup> 40 Mümin, 46

Yukarıdaki ayeti Elmalılı Hamdi Yazır'da kabir azabına delil olacak şekilde yorumlamıştır. Bu ayet hakkında o şöyle diyor: “Firavun ailesi yani adamları dünyada kötü azapla mahvoldukları gibi, Ahiret’e kadar berzah aleminde de akşam sabah ateşe sunulmaktadırlar.”<sup>439</sup>

Ayette geçen sabah akşam ifadesi azabın kesintisiz bir şekilde devam edeceğini ifade etmektedir. Sabah akşam ifadeleri dünyaya ait kavramlardır. Dünyaya ait kavramlar olmaları sebebiyle ve ayette atfın olması dolayısıyla ahiret azabından başka bir azabı gösteriyor. Kur’an’ın bütünü göz önünde bulundurulduğunda kabir azabının varlığına dair bir ifadenin bulunmaması ayetin dünyadaki bir azabı kastetme olasılığını kuvvetlendiriyor.

“İnkâr edenleri dünyada ve ahirette şiddetli bir azaba çarptıracağım.”<sup>440</sup>  
“Onların malları ve çocukları seni imrendirmesin. Çünkü Allah bunlarla, ancak dünya hayatında onların azaplarını çoğaltmayı ve onların kafir olarak canlarının çıkmasını istiyor.”<sup>441</sup>

Bu ayetler azabın dünyada da ahirette de olabileceğini ifade ediyor. Genel kabulün aksine azabın dünya ile ahiret arasındaki berzah alemine has kılınmaması gerektiğini ifade ediyor. Çünkü ayetler hem birbirini destekleyici hem de açıklayıcı niteliktedir. Kabir azabının varlığına delil olarak gösterilen ayetlerden biri de “Onlar boğuldular ve cehenneme girdiler”<sup>442</sup> ayetidir. Kadı Abdulcebbar bu ayetteki “fe” bağlacını takibiyye olarak düşünmektedir ve

---

<sup>438</sup> Eş’ari, *İbane*, s. 248; Kadı Abdülcabbar, *Şerh*, s. 730; İbn Hazm, *Usul*, s. 83; Fasl, s. 67; Harputi, *Tenkih*, s. 320; İbn Kayyim, *Ruh*, s. 72; İci, *Mevakif*, s. 382

<sup>439</sup> Yazır, *Hak Dini*, c. 6, s. 293-294

<sup>440</sup> 3 Âl-i İmran, 56

<sup>441</sup> 9 Tevbe, 55

<sup>442</sup> 71 Nuh, 25

cezalandırılmak için azap göreceklerini ifade eder.<sup>443</sup> Bu ayeti Elmalılı, “ki bu onlar için, berzah azabı yahut ahiret azabı olacaktır.”<sup>444</sup> şeklinde yorumlamıştır.

Kelamcıların ve müfessirlerin bu ayeti kabir azabına delil göstermelerinin en önemli sebebi “fe” bağlacının kullanılmasıdır. Bu bağlaç iki olaydaki takibiyyeti göstermesi dolayısıyla boğulup öldükten hemen sonra kabir hayatı başladığı için azap da orada görülmeli şeklinde anlamış ve yorumlamışlardır. Oysa ölümle birlikte başlayan bir durumdan ziyade ölümle birlikte biten bir durum söz konusudur. Çünkü ölümü ile birlikte insanın bütünlüğü bozulacağı için ayetteki azap, bu dönemi kapsamaz. İnsanın bütünlüğünün yeniden sağlanacağı ahiret günü ile birlikte “fe” bağlacının atıfta bulunduğu dönem başlayacak ve azap da bu dönem için söz konusu olacaktır. Var olmayan bir şey için zaman kavramı olmayacağından bu ifade ahiret ile birlikte anlam kazanıyor. Ayrıca cehennem kavramı ne dünya ne de berzaha aittir, bu kavram ahiret ile daha anlamlıdır. Bir başka ayette ise “Ölüler iken sizi diriltten, sonra sizi öldürecek sonra diriltecek ve O’na döndürüleceksiniz. Allah’ı nasıl inkar edersiniz”<sup>445</sup> buyurulmaktadır. Bu ayette yokluk hali ölüm olarak ifade edilmiştir. Yokluk sahasından varlık sahasına çıkmak yaratılma olarak adlandırılmıştır. Sonra tekrar ölecek ve bu dünyadan ayrılacağız. Kelamcılar bu ayeti kabir azabına delil olarak görmektedirler. Elmalılı bu ayetle ilgili olarak ‘sonra sizi diriltir ifadesi, kabir hayatı ile de tefsir edilmiştir; kıyametten sonra tekrar dirilme ile de tefsir edilmiştir, ayetteki “fe” bağlacının kullanılması ölüm-yaratılış-ölüm-haşır şeklinde bir takibi ifade etmektedir, demektedir.<sup>446</sup>

Bir diğer ayette “Onlar: Rabbimiz bizi iki defa öldürdün iki defa dirilttin. Biz günahlarımızı itiraf ettik. Bir daha çıkmaya yol var mıdır derler”<sup>447</sup> buyurulmaktadır. Ayrıca bu ayeti Kadı Abdülcabbar ve İbn Hazm kabir azabının

---

<sup>443</sup> Kadı Abdülcabbar, *Şerh*, s. 730

<sup>444</sup> Yazır, *Hak Dini*, c. 8, s. 103

<sup>445</sup> 2 Bakara, 28

<sup>446</sup> Yazır, *Hak Dini*, c. 1, s. 245-6

varlığına delil olarak gösterirler.<sup>448</sup> Fakat bu ayette bahsedilen insanların hatalarını anlamaları ahirette mümkün olacağı için bundan önceki bir döneme yani kabre bir atıf söz konusu değildir.

Bir ayette “onlara iki kez azap edeceğiz”<sup>449</sup> buyurulmaktadır. Bu ayeti İbn Hazm: “Bu azabın ilki dünya ve ahiret azabı ikincisi kabir azabıdır.”<sup>450</sup> Eş’ari ayeti zikrettikten sonra “ilk defa kılıçla, ikinci defa kabirlerinde ve sonrada ahirette ağır azaba çarptırılırlar.”<sup>451</sup> yorumunu yapmaktadır. Ebu Hanife bu ayette kabir azabının kast edildiğini belirtir.<sup>452</sup> Bu ayeti Elmalılı da kabir azabı lehinde yorumlamıştır.<sup>453</sup> Kabir azabının varlığına delil olarak gösterilen daha birçok ayet vardır.<sup>454</sup> Kabir azabının varlığına birçok hadis delil getirilmiştir. Bu hadislere örnek olarak; Hz. Muhammed’in şöyle dediği rivayet edilmiştir. “Kabir azabından Allah’a sığınırım.”<sup>455</sup> Bir başka hadis ise; “Hz. Peygamber iki kabre uğradı, Bu iki kabirdeki kişiler büyük günahlarından dolayı azap görmezler. Onlardan biri laf taşıdığı diğeri de bevlden kaçınmadığı için azap görürler.”<sup>456</sup> İlk hadiste bu azaptan kaçınması gerektiği ifade edilirken ikinci hadiste bu azaba sebep olacak fiillere ilişkin bilgi verilmiştir.

Bu alan istismara fazlasıyla açık olduğu için kabir azabı konusunda olduğu gibi herhangi bir konuda görüşünüzü destekleyecek hadis bulabilirsiniz. Bu konuda en çok hadisleri delil olarak kullanan İbn Kayyim el-Cevziyye’dir. Sem’iyyata dair bir konu olan kabir azabı konusunda bu tür farklı rivayetlerle karşılaşmak doğal. Hata ise bu tür rivayetlerin Sem’iyyata dair konularda delil olarak kabul edilmesidir. Peygamberin ölüm sonrası ile ilgili haber vermesi

---

<sup>447</sup> 40 Mümin,11

<sup>448</sup> Kadı Abdülcabbar, *Şerh*, s. 730; İbn Hazm, *Usul*, s. 84

<sup>449</sup> 9 Tevbe,101

<sup>450</sup> İbn Hazm, *Usul*, s. 84

<sup>451</sup> Eş’ari, *İbane*, s. 249

<sup>452</sup> Numan b. Sabit Ebu Hanife, *Fıkhu’l Ebsat (Ebu Hanife’nin Beş Eseri İçinde)*, çev. Mustafa Öz, İst., 1992, s. 44

<sup>453</sup> Yazır, *Hak Dini*, c. 4, s. 289

<sup>454</sup> 2 Bakara, 154,169-170; 6 En’am, 93

<sup>455</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, İst., 1981, c. 1, s. 627

mümkün değildir. Çünkü kabir alemi gaybi bir konudur. Ayetler de bu konuyu onaylayan bir yapıya sahip olmaması da dikkate alındığında ve kabir azabı ve delillerinin kendi içindeki tutarsızlığı ortaya çıkmaktadır.

Ayrıca bir kısım kelamcı ise kabir azabının varlığını ispat etmek için kullandıkları Duhan Sûresi 56, Mümin Sûresi 11, Bakara Sûresi 28. ayetleri kabir azabının olmadığı konusunda delil getirilmektedir. Bu kelamcılara göre ölüm insanın yokluğu olarak kabul edilmiştir. Kur'an'da insan bir kez ölür ve bu ölüm bir daha gerçekleşmez. Bu ölümden sonra haşır gerçekleşir. Yani insan ilk defa bu dünyada var olacak diğer varoluşu ise ahirette gerçekleşecektir.

Makul olan ve Kur'an'ın da ifade ettiği azap veya mükafat ahirette gerçekleşecektir. Eğer kabirde azap olmuş olsaydı neye göre olacaktı? Ahiretteki azap kesin olduğuna göre kabirde azabın olması anlamsız. Aynı fiillerin cezasını insan neden iki kez çeysin? Ahiret azabı veya nimeti kıyamet koştuktan sonra ki sorgunun sonucu olarak gerçekleşecektir. Sorgu ahirette gerçekleşeceği ve sorgusuz azabın olmayacağına göre kabirde azaptan bahsetmek anlamsız olacaktır.

#### **C. 4. Kabir Azabının Mahiyeti**

Kelamcılar kabir aleminde insanın nasıl bir durumda olacağı konusunda farklı görüşlere sahiptirler. Kabirde insanın maruz kalacağına inanılan azabın mahiyeti hakkında farklı görüşler vardır. Bu görüşleri başlıca üç grupta toplayabiliriz. Bunlar:

**a) Azabın sadece ruha yapılacağını iddia edenler.**

---

<sup>456</sup> Buhari, *Sahih*, c. 2, s. 125

b) Azabın, ruhun bedene iadesi veya vücudun bir parçasına iade edilmesiyle gerçekleşeceğini iddia edenler.

c) Azabın yalnızca bedene yapılacağını ileri sürenler.

a) Azabın sadece ruha yapılacağını iddia edenler: Bu görüşü savunanlardan biri İbn Hazm'dır. "Kabir azabı ruhun bedenden ayrılmasından sonra ruha yapılır."<sup>457</sup> Ayrıca "Zikredilen fiil yani kabir azabı özellikle ruh içindir."<sup>458</sup> Diğer taraftan İbn Hazm; kabir fitnesi, azabı olarak tanımladığı bu durumun sadece ruha yapıldığını açıklarken kullandığı bir diğer delil ise; "ölenler arasında yırtıcı hayvanların yedikleri insanlar, suda boğularak ölenlerin ve deniz hayvanlarının yedikleri insanlar...vs vardır. Bundan dolayı ruh cesetten ayrıldıktan sonra kalacağı yer kabirdir."<sup>459</sup> Bu görüşünü desteklemek için İbn Hazm bir çok ayeti delil olarak getirmektedir. Bu ayetlerden bazıları şunlardır:

"O zalimler,ölümün boğucu dalgaları içinde, melekler de pençeleri uzatılmış onlara; haydi canlarınızı kurtarın!Bu gün alçaklık azabı ile cezalandırılacaksınız."<sup>460</sup>

Ayrıca şehitler hakkındaki "Allah yolunda öldürülenlere ölümler demeyin bilakis onlar diridirler siz bilemezsiniz."<sup>461</sup> Bu ayeti İbn Hazm şöyle yorumluyor: "Halbuki biz onların cesetlerini görmekteyiz oysa ayet onların diri olduğunu bildiriyor."<sup>462</sup> İbn Hazm yukarıda ifade ettiğimiz bu ayetlerden başka Âl-i İmran Sûresi 69, Mü'min Sûresi 46 ayetlerini de kabir azabının ruha yapılacağına delil olarak gösterir. Oysa bu ayetlerde ne kabir azabının varlığına ne de azabın ruha, bedene veya her ikisine birden yapılacağına dair bir ifade bulunmaktadır.

---

<sup>457</sup> İbn Hazm, *Fasl*, s. 67

<sup>458</sup> İbn Hazm, *Usul*, s. 86

<sup>459</sup> İbn Hazm, *Fasl*, s. 67

<sup>460</sup> 6 En'am, 93

<sup>461</sup> 2 Bakara, 154

<sup>462</sup> İbn Hazm, *Usul*, s. 86



Kabir azabının ruha olacağını düşünen İbn Hazm ve diğer kelamcılar ahiretteki azabın ise beden ile birlikte ruha yapılacağını düşünmektedirler. Bu düşünce kendi içinde çelişiktir. Eğer kabir azabı varsa ve bu ruha yapılacaksa neden ahiretteki azap için bedene ihtiyaç olsun, ahiretteki azapta ruha yapılabilir. Ama İbn Hazm Zümer Sûresi 42 de geçen “belirli bir süreye kadar” ifadesini kabir hayatı olarak anlamaktadır. Bu süre sadece ruhun geçireceği bir süre olarak ifade ediyor. Bedenin ruha iadesi kıyamet gününde gerçekleşecektir. İbn Hazm bu görüşünü hadislerle de desteklemektedir.<sup>463</sup> Oysa bu ayette geçen “belirli bir süreye kadar” ifadesi İbn Hazm’ın yorumladığı gibi kıyamet ile ilgili değil yaşayan insanlarla ilgili bir tespittir. Bu süre insanın yaşayacağı süreyi yani insan cinsi için belirlenen süreyi ifade ediyor. Yoksa kıyamet günü kastedilmiyor.

Yaşayan bir insan kendisine acı ve lezzet veren durumları akli melekesi ile anlamlandırırken, kabir de bu akli kuvvet olmaksızın bu azap veya nimetin anlamlandırılması nasıl mümkün olacaktır. Bu durumu anlamak mümkün değildir.

**b)** Azabın, ruhun bedene iadesi veya bedenin bir parçasına iade edilmesiyle gerçekleşeceğini ifade edenler: Bu görüşün en önemli savunucularında biri İbn Kayyım el-Cevziyyedir. O şöyle diyor: “Ehl-i Sünnet ve Cemaat’a göre mükafat ve ceza, beden ve nefsin ikisine birden tatbik olunur.”<sup>464</sup> İbn Kayyım bu görüşünü hadisle dayandırmaktadır.<sup>465</sup> Anladığımız kadarı ile Ehl-i Sünnet kelamcıları kabir azabının gerçekleşmesi için ruhun bedene iadesini kabul etmektedirler. Ruhun bedene iadesi canlılığı, hayatı ifade etmektedir. Çünkü bu kelamcıların ölüm anlayışları ruhun bedenden ayrılmasıdır. Bedenden ayrılan ruh tekrar iade edilince hayat tekrar söz konusudur. Peki böyle bir durum mümkün mü? Müşahedelerimizden

---

<sup>463</sup> İbn Hazm, *Fasl*, s. 67-68; İbn Hazm, *Usul*, s. 91

<sup>464</sup> İbn Kayyım, *Ruh*, s. 49

anladığımızı göre böyle bir durum söz konusu değildir. Ölü de hiçbir hayat belirtisi görülmemektedir. Kelamcılar bu problemin farkına varmış olacaklar ki bunu daha kabul edilebilir bir hale getirmek için bu ilişkinin dünyada olan ilişki gibi bir ilişki olmadığını aralarında muhteva farkı olduğunu belirtmişlerdir. İçinden çıkılamayan tutarsız iddialarla dünya ve kabirdeki ilişki tarzının farklı muhtevalara sahip olduklarını ve net bir şey söyleyemeyeceklerini belirtmişlerdir. Aynı şekilde bazı kelamcılar bu konuyu Allah'ın gücü ile açıklamaya çalışmışlardır. İci bunu şöyle ifade eder: “Allah her şeye kadirdir.”<sup>466</sup> Ancak bu durum güçle ilgili değildir. Çünkü bu olay Allah'ın insan cinsi için takdir ettiği yaşam kurallarına aykırıdır. Böyle bir yorum Allah'ın kudreti ile takdirini karşı karşıya getirmektedir. Allah gücünü takdiriyle belirlemektedir.

Ruhun bedene iadesini kabul eden kelamcılar bu iadenin bedenın hangi organına olacağı konusunda da farklı görüşlere sahiptirler. Cüveyni, bu konuda “Allah'ın bildiği parçalara olacağını, kalp veya başka bir organ”<sup>467</sup> olarak yorumlarken, Gazali “kabir azabının azabı idrak edecek bir organa yapılabacağını”<sup>468</sup>, Şehristani ise “kabir sualı ve azabı için gerekli olan organı Allah'ın dirilteceğini”<sup>469</sup> belirtmiştir.

Kabir azabı için ruhun bedene iadesini kabul edenler bu durumun cesedi yakılıp kül olan, yırtıcı hayvanlar tarafından yenilen insanlar için de geçerli olduğunu iddia etmektedirler. İbn Kayyım şöyle diyor: “Her ölen kişi ister gömülsün ister gömülmesin, ister yırtıcı hayvanlar yesin ,ister yakılarak kül olsun, ister çürüyüp havada savrulsun, isterse sertleşsin veya denizde boğulsun her halükarda ruhu bedenine girerek hak ettiği azabı kabirde çekecektir.”<sup>470</sup>

---

<sup>465</sup> İbn Kayyım, *a.g.e.*, s. 41

<sup>466</sup> İci, *Mevakıf*, s. 382

<sup>467</sup> Cüveyni, *İrşad*, s. 318

<sup>468</sup> Gazali, *İktisad*, s. 110

<sup>469</sup> Şehristani, *Nihayetu'l İkdam*, s. 469

<sup>470</sup> İbn Kayyım, *Ruh*, s. 83

Gazali de İbn Kayyım ile aynı görüştedir. Gazali'ye göre; "Kurtların yediği cisme gelince, söylenecek söz sadece kurdun karnının o cismin kabri olmasıdır. Burada azabı çekecek bir cüz'e hayatın iade edilmesi mümkündür. Her acıyı duyan, bu acıyı bütün bedeninde duyması şart değildir."<sup>471</sup> Burada kelamcıların göz ardı ettiği en önemli nokta vücudun herhangi bir organına yapılacak azabı nasıl algılayacağıdır. İnsanın algılaması için bu azabı bilgiye dönüştürecek ve onu anlamlandıracak diğer organlara da ihtiyaç vardır ki bu imkansızdır. İnsanın bu acıyı anlamlandıracak konumda olması insanın canlı yani hayatta olmasını gerektirmektedir. Böyle bir durum yani hem canlılığın hem de ölümün bir arada bulunması imkansızdır.

c) Azabın sadece bedene yapılacağını iddia edenler: Bu görüşü savunan kelamcılar hakkında İbn Kayyım şunları aktarıyor: "Bunlar bedenlerin dirilişini kabul etmeyen ilahiyatçı filozofların aksine bedenlerin dirilişini kabul ediyorlar ama bedenler olmaksızın ruhların dirilişini, azaplandırılmasını yada mükafatlandırılmasını inkar ediyorlar."<sup>472</sup>

İci ise Mu'tezile'nin kabir azabı hakkındaki görüşünü şöyle ifade ediyor: "Mu'tezile alimlerinden Salihî, İbn Cerir Taberi ve Kerramiye'den bazılarının azabın dirilme olmadan olacağını"<sup>473</sup> söylediklerini aktarır. Bu oldukça ilginç bir görüştür. Çünkü cansız bir varlığa nasıl azap edilir, anlamak mümkün değildir. Cansız bedene azap etmek masaya, kapıya...vs. herhangi cansız bir maddeye azap etmek kadar anlamsızdır.

Buna ilaveten Mu'tezile'den bir kısmı kabir azabı ile ilgili farklı bir görüş ortaya koymaktadırlar. "Allah,ölüleri kabirde azaplandırır. Onlara acı verir, ama onlar hissetmezler. Haşrolununca azabı duyarlar ve acıyı hissederler. Diyorlar ki: Ölüleri cezalandırmak sarhoş ve baygınları cezalandırmaya benzer. Sarhoş

---

<sup>471</sup> Gazali, *İktisad*, s. 110

<sup>472</sup> İbn Kayyım, *Ruh*, s. 75

<sup>473</sup> İci, *Mevakıf*, s. 382

kimseyi dövseniz hiçbir acı hissetmez. Ama sarhoşluktan kurtulunca dayağın acısını hisseder. Mu'tezile'den Dırrar bin Amr, Yahya bin Kamil gibi bazıları kabir azabını temelden kabul etmezler.”<sup>474</sup> Kabir azabı ile ilgili olarak oluşturulan bütün bu teoriler bir birini etkileyen bir sürecin sonucunu doğurmuştur. Mu'tezile alimlerinin kabir azabını reddetmeleri veya bir kısmının azabın sadece bedene olacağına dair görüşleri Ehl-i Sünnet alimlerinin savunmaya geçmesine ve Mu'tezileye karşı bir teori geliştirmelerine neden olmuştur. Bu tartışmalar bir süre sonra kelamcıların birbirlerini sapıklık ve küfür ile itham etmelerine neden olmuştur. Birbirlerini böyle itham etmelerinin temelinde yatan sebep kabir hayatı ile ilgili bütün kavramların inanç esası olarak kabul edilmesidir. Böylece kabir hayatı ve bu konunun alt başlıkları olan; münker-nekir, kabir suali,telkin,kabir azabı gibi konular sem'iyat konusu olarak algılanmıştır.

Kur'an insanın ölümünü mutlak anlamda bir yokluk olarak ifade etmektedir. Kur'an, ölümü böyle tanımlayınca ölümden sonra kabir hayatı ile ilgili senaryolar, kabuller de anlamını yitirmektedir. Ayrıca Kur'an “Her canlı ölümü tadacaktır. Ve ancak Kıyamet günü yaptıklarınızın karşılığı size tastamam verilecektir.Kim cehennemden uzaklaştırılıp cennete konursa, o gerçekten kurtuluşa ermiştir.Bu dünya hayatı ise aldatma metaından başka bir şey değildir”<sup>475</sup> demektedir. Bu ayet fiillerin karşılığının sadece ahirette verileceğini, ahiretten önce azap veya nimetin olmayacağını belirtmektedir. “Doğduğum gün, öleceğim gün ve diri olarak kabirden kalkacağım gün esenlik banadır.”<sup>476</sup> Bu ayette en az bir önceki ayet kadar kesin bir şekilde insanın iki kez var olacağını bu var oluşun ilkinin yaratılış değerinin ise haşr yani kıyametin kopması ile olacak olan diriliştir. Bu ayetler, ölümle-kıyametin kopmasına kadar olan süreçte canlılığın olmadığını ve azabın olamayacağını net bir şekilde

---

<sup>474</sup> İbn Kayyim, *Ruh*, s. 83

<sup>475</sup> 3 Âl-i İmran, 185

<sup>476</sup> 19 Meryem, 15, 33

belirtmektedirler. Bu konuda ilginç olan Kur'an bu kadar net bir tavır sergilerken kelimcilerin neden böyle bir kurama ihtiyaç duyduklarıdır. Bunun sebebi öncelikle ruhun ölümsüzlüğü tezinden etkilenmiş olmaları ve insanları kötü fiillerden sakındırmak için müşahede ettikleri ölüm olayını daha etkileyici kılma endişesini taşımaktadır. Ayrıca haşırın ve sorgunun çok uzak zannedilmesi de onların hayatın içine taşımalarına sebep olmuştur.

#### **D. KELAMCILARA GÖRE İNSANIN YENİDEN YARATILIŞI**

“Onlar:Allah ölen kimseyi diriltmez diye olanca güçleriyle Allah'a and içtiler. Aksine, bu O'nun bizzat kendisine karşı gerçek bir vaadidir.Fakat insanların çoğu bunu bilmez.”<sup>477</sup>

Bu ayet insanın ahirette yeniden diriltileceğine ve bunu Allah'ın takdiri ile olacağını ifade ediyor. Biz ahiretin varlığı kabulünü Allah'ın varlığına inandığımız zaman anlamlandırabiliyoruz. Çünkü ahiret ,onun varlığı, insanın ahiretteki durumunun ne olacağına dair tecrübelerimize dayanarak akli bir delil getiremiyoruz. Çünkü ahirete dair bir tecrübemiz yok. Bizim ahirete dair bilgimiz Allah'ın Kur'an'da bildirdiği ile sınırlıdır. Ahiretin varlığına inanmak Allah'ın varlığına inanmak gibi iman konusudur. Kur'an bu konuyu alaya alanlara, inanmayanlara cevaplar vermiştir. Gaybi bir konu olması dolayısıyla Kur'an'da bu konuda çok ayet bulunmaktadır.

Ehl-i Sünnet kelimcileri ahiret meselesini eserlerinde sem'iyat<sup>478</sup> başlığı altında yer vermektedirler. Bunun sebebi ise bu konunun ancak Kur'an ayetleri ile bilinebilecek olmasından kaynaklanmaktadır. Ahiret konusunun yalnızca ayetlerle bilinebilmesine rağmen bu ekole mensup kelimciler, bu konudaki hadisleri de nakli delil olarak kabul etme hatasına düşmüşlerdir. Bu ise Kur'an'ın bakış açısına ters bir ahiret anlayışının gelişmesine sebep olmuştur.

---

<sup>477</sup> 16 Nahl, 38

<sup>478</sup> Eş'ari, *İbane*, s. 247

Mu'tezile ekolüne sahip kelimciler ise ahiret konusuna eserlerinde "el-menzilet-ü beyne'l-menzileteyn"<sup>479</sup> başlığı altında yer vermişlerdir.<sup>480</sup>

Kur'an'da ve kelim literatüründe haşr veya insanın öldükten sonra yeniden dirilmesi olarak ifade edilen durum Allah tarafından sıkça vurgulanmaktadır. Gaybi bir konu olması bu durumun en önemli sebeplerinden biri olsa gerektir. Ahiret ve öldükten sonra yeniden dirilme Allah'ın belirlemesi ile olan bir durumdur. İnsanın tekrar diriltileceğine dair yaşanmış bir tecrübesi yoktur. Bundan dolayı Allah bu konuyu ısrarla vurgular ve tekrarlar. Mesela bu konuda bir ayet "Çünkü Allah hakkın ta kendisidir; O, ölüleri diriltir; yine O her şeye hakkıyla kadirdir. Kıyamet vakti de gelecektir; bunda şüphe yoktur. Ve Allah kabirdekileri diriltip kaldıracaktır."<sup>481</sup> Ahiret inancı ve yeniden dirilme bir iman konusudur. Bu konuyu şu ayetlerle örnekleyebiliriz:

"Yine onlar ,sana indirilene ve senden önce indirilenlere iman ederler. Ahiret gününe de kesin keskin inanırlar."<sup>482</sup> "O kimseler namaz kılar,zekat verirler, onlar ahirete de kesin olarak iman ederler."<sup>483</sup>

Bu ayetler ahiretin iman konusu olduğunu gösteriyor. Bunun dışında ahiret hakkında bilgi veren diğer ayetlerin bir kısmını ise ahireti alaya alanlara karşı Allah'ın verdiği cevapları içeriyor:

"Allah'ın vaadi gerçektir, kıyamet gününde şüphe yoktur dendi zaman: kıyametin ne olduğunu bilmiyoruz onun bir tahminden ibaret olduğunu sanıyoruz; onun hakkında kesin bir bilgi elde etmiş değiliz demiştiniz.

---

<sup>479</sup> Kadı Abdülcabbar, *Şerh*, s. 695

<sup>480</sup> Kelamcılar yeniden dirilişi mead, ba's, haşr ve neşr tabirlerini kullanmışlardır. Bu yeniden diriliş, yokluktan sonra yeniden yaratılışla varlığı, insan denilen bütünü dağıldıktan sonra parçalarının tekrar bir araya getirilmesini, ayrıldıktan sonra ruhun bedene iade edilmesi anlamlarını ifade etmektedir.

<sup>481</sup> 22 Hac, 6-7

<sup>482</sup> 2 Bakara, 4

<sup>483</sup> 31 Lokman, 4

Yaptıklarının kötülükleri onlara görünmüş, alay edip durdukları şey onları kuşatmıştır.”<sup>484</sup>

“Dediler ki: Sahi biz, ölüp de bir toprak ve kemik yığını haline gelmişken, mutlaka yeniden dirileceğiz öyle mi?”<sup>485</sup>

Ahiretin varlığını alaya alanlara ise Allah şöyle cevap veriyor:

“And olsun ki sizi ilk defa yarattığımız gibi teker teker bize geleceksiniz ve dünyada size verdiğimiz şeyleri arkanızda bırakacaksınız.”<sup>486</sup>

Bu duruma ise Allah insanları ilk kez yarattığı gibi yaratacağını ifade ediyor. Bu konuda vahyin açıklamasına ihtiyaç vardır. Vahiy ile açıklanmadıkça bu konu hakkında bilgi sahibi olmak veya fikir yürütmek imkansızdır. İnsanın var oluşu ile ilgili bir konu olmuş olsa idi bu kadar vurgulanmasına ihtiyaç kalmayabilirdi. Çünkü insanın var oluşuna dair tecrübeleri olduğu için anlamlandırılması daha kolaydır. Ancak aynı durum ahiret inancı için geçerli değildir.

İnsan ölümden sonra diriliş ve diriliş ile başlayan bu süreci ifade etmek için kelamcılar farklı başlıklar kullanmışlardır. Kelamcılardan bazıları bu konuyu Sem’iyyat başlığı altında ele alıp incelerken bazıları mead , bazıları ise el-menzilet-ü beyne’l-menzileteyn başlığı altında ele alıp incelerler. Sem’iyyat ve mead başlığını daha çok Ehl-i Sünnet kelamcıları, el-menzilet-ü beyne’l-menzileteyn başlığı altında ise Mu’tezile mensupları ele alıp incelerler.

## **D. 1. Ruhsal Diriliş**

Kelamcılar ölümden sonra yeniden dirilişin gerçekleşeceği konusunda tam bir fikir birliği içerisinde değildirler. Kelamcılar arasındaki fikir ayrılığı bu dirilişin

---

<sup>484</sup> 45 Casiye, 32-33

<sup>485</sup> 23 Mü’minun, 82

mahiyeti hakkındadır. Kelamcılardan bazıları sadece bedensel dirilişin gerçekleşeceğini, bir kısmı ise dirilişin ruhsal olacağını, bir kısmı ise ruhun bedene iadesi ile olacağını düşünmektedirler. Kelamcıların yeniden diriliş konusunda böyle farklı görüşleri savunmalarındaki en önemli etken yunan felsefesinden etkilenmiş olmalarıdır.<sup>487</sup> Yunan felsefesinden etkilenerek geliştirdikleri diriliş nazariyelerini Kur'an'a onaylatmaya veya Kur'an'ın diriliş anlayışı ile uzlaştırmaya çalışmışlardır.

Ruhsal diriliş fikri Yunan felsefesinin etkisinde kalan Müslüman filozofların görüşüdür. Onlar ruhun soyut bir cevher olduğunu, ölümden sonra varlığını devam ettireceğini ve yeniden dirilişin de ruhsal olacağı<sup>488</sup> görüşünü benimsemişlerdir. Bu görüşü benimsemelerindeki en önemli etken madumun iadesinin imkansız olduğunu düşünmeleridir.

Felsefecilerin bu görüşünden etkilenen kelamcılar Müslüman filozoflar gibi sadece ruhsal dirilişi kabul etmezler, dirilişin hem ruhsal hem de bedensel olarak gerçekleşeceği görüşündedirler. Çünkü kelamcılar madumun iadesinin mümkün olduğunu düşünmektedirler.

---

<sup>486</sup> 6 En'am, 94

<sup>487</sup> Ölümden sonra insanın durumu ile ilgili olarak Eflatun, ruh iyi ise iyi muamele göreceğini ;kötü bir ruh ise kötü muamele göreceğini iddia etmektedir. Bir ruhun iyi veya kötü olduğuna ise şu esaslara göre kara vermekteydi: "Ruhun tenden çıkarken kirlendiğini,saflığını yitirdiğini sanırım. Çünkü her zaman onunla birlikte bulunuyor, onu koruyor, onu seviyordu. O tenlik olandan, dokunulabilenden, görülebilen, içilebilen yenilebilen, sevgiye elverişli başka hiçbir şeyin gerçek olmadığına inanacak kadar tenin istek ve zevkleriyle büyülenmişti ve karanlık, gözle görülmemekle beraber algılanabilen, felsefe ile kavranılabildenden tikslenmeğe, korkmağa, kaçmağa alışık olsa, bu durumda bir ruhun tenden çıktığında, tek başına ve karışksız olamaz. Ruh; tenle buluşması, senli benli olması sonunda, kendisinden hiçbir zaman ayrılmadığı ve bir çok defalar eylemli olmak fırsatları bulduğu tenle sıklaştırdığı ve tabiiileştirdiği bir tenlikle büsbütün olur. Doğrusu bu katışma içinde bulunan ruh ağırlaşmış, görülemeyenin Hades adı verilen diyarların korkusuyla acuna çekilmiştir. Ruh tenden çıkarken katksız olmayana ve görülene katıştığı için görülebilen şu sözünü ettiğimiz karaltılara benzeyen ruh hayaletleri anıtlar, mezarlar arasında dönüp dolaşır." Platon, *Phaidon*, s. 55-56

<sup>488</sup> bkz. İbn Sina, *Marifeti'n-Nefs*, s. 329; İbn Rüşd, *Keşf-ü Minhac*, trc. Süleyman Uludağ, İst., 1985, s. 351



Dirilişin ruhla mı yoksa hem ruh hem de bedenle birlikte gerçekleşip gerçekleşmeyeceği tarihi süreçte amansız tartışmalara yol açmıştır. Bu tartışmalar yüzyıllar boyu süren Tehafüt geleneğinin oluşmasına neden olmuştur. Bu geleneği Gazali başlatmıştır.<sup>489</sup> Filozofları üç konuda küfür ile itham etmiştir. Bu konulardan biri de; filozofların dirilişin ruhsal olacağı, bedeninin dirilmeyeceği anlayışlarıdır.

Oysa Gazali filozofların ölüm anlayışlarını benimsemiştir ve bunu şu şekilde ifade etmiştir. “Ölüm sadece bir değişiklikten ibarettir, bedenden ayrılan ruhun ya azap ya da nimet olmak üzere baki kalmasıdır.”<sup>490</sup> Bu ifadelerden anlaşılıyor ki Gazali ile Eflatun’un ölüm anlayışı örtüşmektedir. Ancak Gazali Kur’an’daki diriliş ile ilgili ayetleri dikkate aldığı için cismani haşr konusunda ısrar ediyor. Müslüman filozofları cismani haşrı ifade eden ayetleri dikkate almamakla suçluyor.

Gazali’nin bu ithamlarına İbn Rüşd “*Tehafütü’l-Tehafüt*” adlı eseriyle karşılık vermektedir ve Gazali’yi filozofların diriliş ile ilgili fikirlerini anlamamakla suçlamaktadır.<sup>491</sup>

İbn Rüşd, Gazali ile ilgili görüşlerinde haklı görünüyor. Çünkü İslam filozofları bedensel dirilişin ifade edildiği ayetleri sembolik anlatım olarak anlamışlardır. Yoksa bu ayetlerin inkar edilmesi gibi bir durum söz konusu değildir. Filozofların cismani haşrı kabul etmemelerinin en önemli sebebi madumun iadesinin mümkün olmayacağını düşünmelerinden kaynaklanmaktadır. Bu düşüncelerini “insan yiyen insanların varlığıyla”<sup>492</sup> ifade etmeye çalışmışlardır. Bu durumda “bir insanın başkasının uzuvlarını yemesi durumunda vücudunun bir kısmı yenilen kişi nasıl yaratılacak?” sorusunun cevabının mümkün olmadığını düşündükleri için cismani haşrın

---

<sup>489</sup> Gazali, *Tehafüt*, s. 308; Gazali, *Munkız mine’ d-Dalal*, Lübnan, 1937, s. 42

<sup>490</sup> Gazali, *İhya*, c. 4, s. 477

<sup>491</sup> İbn Rüşd, *Tehafüt*, c. 2, s. 873

gerçekleşmeyeceğini düşünüyorlar. Kelamcılar bu soruya cevap vermeye çalışmışlar ama yeterli oldukları söylenemez. İci “haşrın ömrün başlangıcından sonuna kadar baki kalan asli cüzlerin iadesiyle olacağını”<sup>493</sup> belirtir. Fakat verilen bu cevap tatmin edici değildir. Çünkü insanın yaşamı boyunca değişmeyen parçalarının hangileri olduğu belirtilmemiştir. İnsanın bedeni yaşamının her anında değişmektedir. Böyle bir cevap makul ve yeterli değildir. Bu cevabın yeterli olmadığını Harputi de ifade etmektedir. Çünkü Harputi’de bedenın zaman içerisinde değiştiğini kabul etmektedir.<sup>494</sup>

## D. 2. Ruhun Bedene İadesiyle Diriliş:

Bu görüş kelamcılarının görüşüdür. İster ruhu soyut cevher ister latif cisim ister araz olarak kabul etsinler hepsi dirilişin ruhun bedene iadesi şeklinde olacağı görüşündedirler.

Bu görüşleri örnekleyecek olursak; ruhun araz olduğunu kabul eden Mutezile’den Huzeyl b. Allaf ve Ehl-i Sünnet mensubu kelamcılardan Eş’ari, Bakıllani ruhun ölümle birlikte yok olduğunu düşünürler.<sup>495</sup> Bu kelamcılara göre diriliş de araz olan ruhun bedene iadesi ile mümkün olacaktır. Eş’ari dirilişin yaratmanın iadesi şeklinde gerçekleşeceğini belirtir.<sup>496</sup>

Ruhun latif bir cisim olduğun kabul edenlere göre ruh ölümle sadece bedeni terk etmektedir ve beden dışında da varlığını devam ettirmektedir. Bu

---

<sup>492</sup> İci, *Mevakıf*, s. 373

<sup>493</sup> İci, *a.g.e.*, s. 373

<sup>494</sup> Harputi, *Tenkih*, s. 334

<sup>495</sup> İbn Hazm, *Fasl*, c.5, s. 202

<sup>496</sup> Eş’ari, *Luma*, s. 283

nedenle kabirde olduğu gibi ahirette de ruhun bedene iadesi ile diriltileceklerdir.<sup>497</sup>

Kelamcılar, ruhun soyut cevher olduğu görüşünde filozoflarla aynı düşünüp, diriliş konusunda onlardan ayrılmaktadır. Çünkü filozoflar maddenin iadesini kabul etmezler ve cismani haşrı kabul etmezler. Ancak ruhu soyut cevher olarak kabul edip de cismani haşrı kabul eden kelamcılardan en göze çarpanı Gazali'dir. Bu görüş ayrılığı nedeni ile Gazali filozofları küfürle itham etmiştir.<sup>498</sup>

Ruhun bedene iadesi ile ilgili diriliş kabul eden kelamcılar arasında dirilişin mahiyeti hakkında da farklı görüşler mevcuttur. Bu görüşler şunlardır.

a. Aynı bedenle diriliş.

b. Asli parçaya bağlı diriliş.

c. Benzer bedenle diriliş.<sup>499</sup>

Her ne kadar kelamcılar farklı diriliş anlayışlarına sahip olsalar da hepsi cismani haşır konusunda hemfikirdirler.

### **D. 3. Kur'an'da Dirilişin Mahiyeti**

İnsanın ölümünden sonra tekrar dirilmesi ahiret inancı olarak ifade edilen iman esaslarından birisidir. Kur'an'da bu inancın hem ahlaki hem de insanın ontolojik olarak yaratılacağını belirtmektedir. Kur'an'ın indirildiği

---

<sup>497</sup> Yar, *İnsanın Bütünlüğü Sorunu*, s. 175

<sup>498</sup> bkz. Gazali, *Tehafüt*, s. 283

<sup>499</sup> Bu diriliş görüşleri ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Turan Koç, *Ölümsüzlük Düşüncesi*, İz Yay., İst., 1991, s. 167-205; ayrıca bkz. Yar, *İnsanın Bütünlüğü Sorunu*, s. 176-184.

dönemde ahiret inancı yaygın bir inanç değildi. “Bir kısmı, insanın ölümünden sonra ebediyen yok olacağına, bir kısmı da tenasühe inanıyordu.”<sup>500</sup>

Kur’an’da insanın tekrar yaratılacağını bir iman esası olarak vurgulanmaktadır.

“Allah hakkın ta kendisidir; O ölüleri diriltir; yine, O her şeye hakkıyla kadirdir.Kıyamet vakti de gelecektir; bunda şüphe yoktur.Ve Allah kabirdeki kimseleri diriltip kaldıracaktır.”<sup>501</sup> “Allah, sizi yeryüzünde yaratıp türetendir.Sırf O’nun huzurunda toplanacaksınız.”<sup>502</sup> “...Allah’a ve ahiret gününe inananlar var ya; işte onlara pek yakında büyük mükafat vereceğiz.”<sup>503</sup> “Allah’a ve ahiret gününe iman edenler , mallarıyla, canlarıyla savaşmaktan sizden izin istemezler. Allah takva sahiplerini pek iyi bilir.”<sup>504</sup>

Yukarıda ki ayetlerde ve diğer başka ayetlerde de ifade edildiği gibi ahiret inancı bir iman esasıdır. İnsanın ölümden sonra yaratılıp dünya hayatında yaptıklarından dolayı hesap vereceğine inanmaktır. Aynı zamanda yeniden yaratılma inancı insanlarda ahlaki bilincin geliştirilmesine yönelik bir anlayışı da ifade etmektedir.

“Onları gelmesinde şüphe edilmeyen bir gün için topladığımız ve hiçbir haksızlığa uğramaksızın herkese kazandığı şeyler tastamam ödendiği zaman halleri nice olur.”<sup>505</sup> “Biz, kıyamet günü için adalet terazileri kurarız.Artık kimseye, hiçbir şekilde haksızlık edilmez.Yapılan iş bir hardal tanesi kadar dahi olsa, onu adalet terazisine getiririz.Hesap gören olarak biz herkese yeteriz.”<sup>506</sup>

---

<sup>500</sup> Günaltay, *Felsefe-i Ulâ*, s. 13

<sup>501</sup> 22 Hac, 6-7; 31 Lokman, 4

<sup>502</sup> 23 Mü’minun, 79; 27 Naml, 23

<sup>503</sup> 4 Nisa, 162; 18 Kehf, 110

<sup>504</sup> 9 Tevbe, 44; 10 Yunus, 45

<sup>505</sup> 3 Âl-i İmran, 25; 4 Nisa, 109-113

<sup>506</sup> 21 Enbiya, 47; 10 Yunus, 54

İnsanın ölümden sonra tekrar yaratılıp hesap verecek olması hayatını anlamlı bir şekilde yönlendirmesine yol açacaktır. Bu gerçek insanda ahlak bilincinin geliştirecektir. İnsanın yaratılışını ifade eden ayetlerin bir diğer özelliği ise vahyin indiği dönemdeki insanların ahiret inancını ve yeniden diriltilmeyi alaya almalarına verdiği cevaptır. Bu ayetlere örnek verecek olursak :

“Dediler ki: Sahi, biz ve atalarımız toprak olduktan sonra gerçekten diriltilip çıkarılacak mıyız?”<sup>507</sup> “Hayat, şu dünya hayatından ibarettir.

Kimimiz ölürüz, kimimiz yaşarız; bir daha diriltilecek değiliz.”<sup>508</sup> “İnkarcılar dediler ki; Sahi biz ve atalarımız, toprak olduktan sonra gerçekten diriltilip çıkarılacak mıyız?”<sup>509</sup> “Gerçekten biz öldüğümüz, toprak ve kemik olduğumuz zaman mı diriltileceğiz”<sup>510</sup>

Bu ayetler insanların yeniden dirilme ile ilgili şüphelerini ifade etmiş ve sonrasında bu dirilmenin nasıl olacağı konusuna vurgu yapmıştır. Bu ayetlerden bazıları ise şunlardır:

“And olsun ki, sizi ilk defa yarattığımız gibi teker teker bize geleceksiniz ve dünyada size verdiğimiz şeyleri arkanızda bırakacaksınız.”<sup>511</sup> “Ve hepsi sıra sıra Rabbinin huzuruna çıkarılmışlardır. And olsun ki sizi ilk defa yarattığımız şekilde bize geldiniz...”<sup>512</sup>

Bu ayetler yaratılışın cismani olacağını ifade etmektedir. Yaratılışın dünyadakine benzer bir bedenle olacağını bize bildirmektedir. Yaratıldığı zaman insanın yaşı, durumu hakkında bilgi verilmemiştir. Bu konuda ileri sürülen

---

<sup>507</sup> 23 Mü'minun, 83; 36 Yasin, 79-80

<sup>508</sup> 23 Mü'minun, 37

<sup>509</sup> 27 Neml, 67

<sup>510</sup> 37 Saffat, 16,53

<sup>511</sup> 6 En'am, 94

<sup>512</sup> 18 Kehf, 48

fikirler spekülasyondan öteye gitmeyecektir. Ama önemli bir nokta vardır ki, bu da kişisel kimlik problemidir.Öldüğümüzde kişisel kimliğimiz nasıl korunacak? Yeniden dirildiğimizde kişisel kimliğimiz varlığını devam ettirecek mi? Eğer varlığını devam ettirecekse bu nasıl olacak? Dünyada kişisel kimliğimiz ile yaptığımız fiillerimizin ahirette de bilincinde olmalıyız ki karşılığını görelim. Ancak ayetler bu durumun mahiyeti hakkında bilgi vermiyor ancak insan mutlak olarak yaratılacağına göre, kişisel kimliği de korunacaktır. Ama nasıl olacağını bu düzeni belirleyen bilmektedir.

## SONUÇ

Dini inanç ve kabuller, insanın hayatında önemli bir yere sahiptir. Bu kabullerin oluşmasında vahyin rolünden ziyade tarihi süreç içerisinde gelişen felsefi kabullerin büyük etkisi olduğu görülmektedir. Dini kabulleri etkileyen felsefi doktrin ise düalisttir. "İlim-malum" ve "ruh-beden" ilişkisi konusundaki kabullerimizin oluşmasında Kur'an'ın anlayışından ziyade varlığı düalist bir yaklaşımla ele alan Yunan felsefesinin etkisi büyüktür.

Oysa ruh, Kur'an'da Cebrail ve vahiy anlamında kullanılırken tarihi süreç içerisinde ruha, insana canlılık veren, insanı insan yapan ölümsüz öz varlık anlamı verilmiştir. Nefs kelimesi ise Kur'an'da insanın varlığı, kendisi anlamında kullanılırken tarihi süreçte insanın hoş görülmeyen, onu aşağılık duygulara yönelten yönü olarak görülmüştür. Bu da bedenin aşağılanmasına, hor görülmesine, ruhun yükselmek için bedene eziyet edilmesi gerektiği anlayışına yol açmıştır.

Ruh-beden ilişkisinin anlaşılıp yorumlanması konusunda Kur'an temel alınması gerekirken, Müslüman düşünce tarihine baktığımızda da, düşüncemizi etkileyen vahiyden ziyade Yunan düşüncesindeki ruh algısıdır. Ölüm anlayışımız Eflatun'un ölüm anlayışıdır. Aslında Kur'an ölümü insanın bütünlüğünün bozulması, varlığının yok olması olarak ifade edilirken, Müslüman kültüründe ise ölüm tanımı ruhun bedenden ayrılmasıdır ki bu Eflatun'un tanımıdır. Bu anlayışta ruh ölümsüzdür ancak bu Kur'an'ın onaylamadığı bir anlayıştır. Bir yandan ruhun ölümsüz olduğu anlayışı ve Eflatun'un anlayışı tenasühe yol açarken, diğer yandan Müslüman düşüncesinde kabir azabı, kabir suali, münker-nekir, telkin gibi argümanların geliştirilmesine neden olmuştur. Bu anlayışın sonucu olarak insan ölmüyor, kabirde de olsa yaşamını sürdürüyor. Bu da insanın ölümsüzlük arzusunun bir yansıması olsa gerektir.

Kur'an insanı bir bütün olarak kabul eder. Eğer ruh insanın canlılığı olarak tanımlanıyorsa bu sorunlu bir anlayış değildir. Ancak yetkin bir öz olarak anlaşılıyorsa bu sorunludur. Kur'an, insanı maddi bir varlık olarak kabul eder. Ölümü ise geçici bir yok oluş olarak tanımlar. Çünkü Ahiretin varlığını iman esası olarak kabul eder ve Ahirette insan yeniden diriltilecektir. Bu dirilişin mahiyeti hakkında kesin bir bilgiye sahip değiliz. Allah'ın insanı yeniden yaratışı ilahi iradenin tasarrufu ve belirlemesi ile olacaktır.

Diğer konu ise ilim-ma'lum ilişkisidir. Bu ilişkinin yanlış anlaşılmasına yol açan unsur, yine Eski Yunan felsefesinin etkisidir. Bu anlayışın nedeni Aristo'nun maddeyi ezeli olarak kabul etmesidir. Aristo Tanrının yaratıcı değil ilk hareket ettirici olduğunu düşünmektedir. Bu anlayışın sonucu olarak Tanrı belirleyici değildir. İlim-ma'lum ilişkisinde problem olan ise; bilgi ilişkisidir, yani suje ile obje arasındaki ilişkidir. Aristo'da bu ilişki ezeldir. Ezeli ilişki anlayışının sonucu olarak ezeli bilgi düşüncesi doğmaktadır.

Çünkü bu anlayışa göre ilim maluma tabidir. İnsani düzlemde bu tanım sorun oluşturmazken Allah'ın ilmi için aynı tanımını kabul edilemez.

Müslüman kelamcılar filozofların bilgi tanımını olduğu gibi aldıkları için sorun çıkmıştır. Çünkü ezeli ilim anlayışı Allah'ı pasif bir konuma getirirken insanın da fiil hürriyetini elinden almıştır. Çünkü Allah irade eden ve belirleyendir. Bu belirlemenin sonucu olarak da Allah yaratıyor ve biliyor. Ancak tarihi süreç içerisinde Allah'ın irade sıfatından ziyade bilgi sıfatı öncelenmiştir.

Kelamcılara göre Allah'tan başka ezeli bir varlık yoktur. Allah diğer varlıkların yaratıcısıdır. Önce irade eder, belirler ve yaratmasının sonucu olarak da varlıkları bilir. "Yaratmadığı varlığı bilir mi? bilmez mi?" sorusu saçma bir sorudur. Çünkü olmayan bir şeyin bilinmesinden değil, irade edilmesinden bahsedebiliriz.



Tarihi süreçte felsefeden etkilenen kalamcılar ezeli bilgi anlayışını benimsemişlerdir. Bu anlayışı benimsemelerinde tenzih teorisinin büyük bir etkisi vardır. Allah'ın yaratmadığı varlığı bilmediğini söylemeyi veya böyle bir durumu dile getirmenin Allah'a eksiklik getireceği düşüncesi ile böyle bir anlayışı benimsemişlerdir. İrade sıfatının öncelenmesi gerekirken felsefi doktrinlerin etkisi ile bilgi anlayışı öncelenmiştir. Halbuki Allah bilenden ziyade belirleyendir.

Özet olarak; Kur'an ayetleri, bütünlük içerisinde değerlendirildiğinde en önemli nokta, Allah'ın dilediğini yaratması vurgusudur. Ayetlerin de ifade ettiği gibi yaratmada aktif olan yön, ilim değil iradedir.

## KISALTMALAR

a.g.e.	: Adı geçen eser
a.g.m.	: Adı geçen makale
A.Ü.	: Ankara Üniversitesi
A. Ü. İ. F.	: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
b.	: İbn
Bas.	: Basımevi
c.	: Cilt
Com.	: Company
ev.	: Çeviren
der.	: Derleyen
h.	: Hicri
haz.	: Hazırlayan
İzmir İ. F. V.	: İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı
Kit.	: Kitabevi
M. E. B.	: Milli Eğitim Bakanlığı
nşr.	: Neşreden
S.	: Sayı
s.	: Sayfa
sad.	: Sadeleştiren
T. D. K.	: Türk Dil Kurumu
tkd.	: Takdim
thk.	: Tahkik
ths.	: Telhis
trc.	:Tercüme
yay.	: Yayınları

## BİBLİYOGRAFYA

ABDÜLCEBBAR, Ebu'l-Hüseyin, **el-Muğni fi Ebvabi't-Tevhid ve'l Adl**, thk. Muhammed Ali en-Neccar-Abdulhalim en-Neccar, Kahire, 1965.

\_\_\_\_\_, **Şerh'u Usuli'l-Hamse**, thk. Abdülkerim Osman, Kahire, 1988.

\_\_\_\_\_, **Tenzihu'l-Kur'an ani'l-Metain**, Beyrut, thz.

AKBULUT, Ahmet, "Allah'ın Takdiri Kulun Tedbiri" **A.Ü.İ.F. Dergisi**, 1992.

\_\_\_\_\_, **Sahabe Dönemi İktidar Kavgası**, Pozitif Matb., Ank., 2001.

ARİSTOTELES, **Ruh Üstüne**, çev. Zeki Özcan, İst., 1999.

\_\_\_\_\_, **Metafizik**, çev. Ahmet Arslan, Sosyal Yay., İst., 1996.

\_\_\_\_\_, **Fizik**, çev. Saffet Babür, Yapı Kredi Yay., İst., 1986.

ARSLAN, Ahmet, **Felsefeye Giriş**, Anka Yay., Ank., 1994.

ATAY, Hüseyin, **Farabi ve İbn Sina'ya Göre Yaratma**, A.Ü. Bas., Ank., 1974.

AYDIN, Hüseyin, "Kusta b. Luka ve Ruh ile Nefs Arasındaki Ayrım Adlı Kitabı", **A. Ü. İ. F. Dergisi**, A.Ü. Bas., 1999.

AYDIN, Mehmet, **Din Felsefesi**, İzmir İ.F.V. Yay., İzmir, 1999.

BAĞDADİ, Abdulkahir b. Muhammet, **Kitab-u Usuli'd-Din**, İst., 1928.

BAKILLANİ, Ebu Bekr, **Kitabu't-Temhidi'l-Evail ve Telhisi'd-Delail**, nşr. İmaduddin Ahmet Haydar, Beyrut, 1407.

BALOĞLU, Adnan Bülent, **Reenkarnasyon**, Kitabiyat Yay., Ank., 2001.

BAYRAKTAR, Mehmet, **İslam Felsefesine Giriş**, T.D.V. Yay., Ank., 1991.

BİRAND, Kamıran, **İlk Çağ Felsefesi Tarihi**, A.Ü.İ.F. Yay., Ank., 2001.

BOLAY, Süleyman Hayri, **Aristo ve Gazali Metafiziğinin Karşılaştırılması**, M.E.B. Yay., Ank., 1993.

BUHARİ, Muhammed b. İsmail, **Sahih**, İst., 1992.

CABİRİ, Muhammed Abid, **Arap İslam Kültürünün Akıl Yapısı**, çev. B. Köroğlu, H. Hacak, E. Demirci, Kitabevi, İst., 2000.

CEVHERİ, İsmail b. Hammad, **es-Sıhah**, thk. Ahmed Abdulgafur el-Attar, Mısır, 1958.

CEVİZCİ, Ahmet, **Felsefe Sözlüğü**, Paradigma Yay., İst., 1999.

\_\_\_\_\_, **İlkçağ Felsefesi Tarihi**, Asa Yay., Bursa, 2000.

CÜRCANİ, Ali b. Muhammed, **Ta'rifat**, Mısır, thz.

CÜVEYNİ, Ebu'l Meali, **Kitabu'l-İrşad ila Kavaiti'l-Edille fi Usuli'l-İtikad**, thk. Esad Tamim, Beyrut, 1985.

ÇELEBİ, İlyas, **İslam İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadı Abdulcebbar**, Rağbet Yay., İst., 2002.

ÇÜÇEN, Abdülkadir, **Bilgi Felsefesi**, Asa Yay., Bursa, 2001.

DALKILIÇ, Mehmet, **İslam Mezheplerinde Ruh**, İz Yay., İst., 2004.

DUHAYM, Semi, **Mustalahat-u İlmi'l-Kelami'l-İslami**, Mektebet-ü Lübnan, Beyrut, 1998.

DÜZGÜN, Şaban Ali, **İslam Filozofları ve Nese'fi'ye Göre Allah-Alem İlişkisi**, Akçağ Yay., Ank., 1998.

EBU HANİFE, Numan b. Sabit, **Fıkhı'l Ebsat (Ebu Hanife'nin Beş Eseri İçinde)**, çev. Mustafa Öz, İst., 1992.

EŞ'ARİ, Ebu'l Hasan, **el-İbane fi Usuli'd-Diyane**, Beyrut, 1991.

\_\_\_\_\_, **Kitabu'l-Luma fi Redd'i ala Ehli'z-Zey'i ve'l-Bid'a**, Kahire, 1955.

EZHERİ, Ebu Muhammed b. Ahmed, **Tezhibu'l-Lüğa**, thk. Abdullah Derviş, Mısır, thz.

ELIADE, Mircea, **The Encyclopedia of Religion**, Macmillan Publishing Com., New York.

FARABİ, Ebu Nasr, **Kitabü's Siyaseti'l-Medeniyye Mulakkab bi mebadii'l-Mevcudat**, neş. Fevzi M. Neccar, Beyrut, 1964.

\_\_\_\_\_, **Uyunu'l- Mesail (Mecmu' içinde)**, Mısır, 1325.

FAZLURRAHMAN, **İslami Yenilenme (Makaleler II)**, der. ve çev. Adil Çiftçi, Ankara Okulu Yay., Ank., 2000.

GAZALİ, Muhammed Ebu Hamid, **İhya-u Ulumi'd-Din**, İst., 1986.  
\_\_\_\_\_, **el-Munkız Mine'd-Delal**, Lübnan, 1997.  
\_\_\_\_\_, **el-İktisad fi'l-İtikad**, Kahire, 1971.  
\_\_\_\_\_, **Tehafütü'l-Felasife**, thk. ve tkd. Süleyman Dünya, Kahire, 1987.  
\_\_\_\_\_, **Mearicu'l-Kuds fi Medaric-i Marifeti'n-Nefs**, Beyrut, 1988.  
\_\_\_\_\_, **Erbain fi Usuli'd-Din**, Mısır, 1328.  
\_\_\_\_\_, **Kimya-i Saadet**, Lübnan, 1997.  
\_\_\_\_\_, **Nefhu'r-Ruh ve't-Tesviye**, thk. Safvet Cevdet Ahmet, Kahire, 1996.  
\_\_\_\_\_, **Ravdatu't-Talibin ve Umdetu's-Salikin (Mecmuatu'r-Resail içinde)**, Lübnan, 1994.

GILSON, Etienne, **Tanrı ve Felsefe**, çev. Mehmet Aydın, İzmir İ.F.V. Yay., İzmir, 1999.

GÖKBERK, Macit, **Felsefe Tarihi**, Remzi Kit., İst., 1986.

GÜNALTAY, Şemseddin, **İslam Öncesi Araplar ve Dinleri**, Ankara Okulu yay., Ank., 1997.

\_\_\_\_\_, **Felsefe-i Ula**, İnsan Yay., İst., 1994.

HARPUTİ, Abdullatif Lütfi, **Tenkihu'l-Kelam fi Akaid-i Ehli'l-İslam**, İst., h. 1331.

İBN ARABİ, Muhyiddin, **Futuhatu'l Mekkiyye**, Mısır, 1293.

İBN HANBEL, Ahmed, **Müsned**, İst., 1981.

İBN HAZM, Ebu Muhammet, **el-Usul ve'l-Furu**, Beyrut, 1984.

\_\_\_\_\_, **el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehva ve'n-Nihal**, Beyrut, 1986.

İBN KAYYIM, Şemsüddin Ebu Abdillah, **er-Ruh fi'-Kelam ala Ervahi'l-Emvat ve'l-Ehya bi'd-Delail Mine'l-Kitab ve's-Sünne ve'l-Asar ve Ekvali'l-Ulema**, Kahire, 1989.

İBN MANZUR, Ebu'l-Fadl, **Lisanu'l-Arab**, Beyrut, 1990.

İBN RÜŞD, Ebu'l-Velid, **Tehafütü't-Tehafütü'l-Felasife**, thk. Süleyman Dünya, Kahire, 1981.

\_\_\_\_\_ , **Keşf-ü Minhac**, trc. Süleyman Uludağ, İst., 1985.

\_\_\_\_\_ , **Din-Felsefe İlişkisi**, çev. Bekir Karlığa, İst., 2002.

İBN SİNA, **Risale fi Ma'rifeti'n-Nefsi'n-Natika ve Ahvaluha**, nşr. Muhammet Sabit el-Fendi, el-Meşrik, 1934.

\_\_\_\_\_ , **Risale Adhaviyye fi Emri'l-Mead**, thk. Süleyman Dünya, Mısır, 1949.

\_\_\_\_\_ , **Necat Mine'l-Gark fi Bahri'd-Dalalat**, neş. Muyiddi'l-Kürd, 1938.

İCİ, Abdurrahman b. Ahmet, **el-Mevakıf fi İlmi'l-Kelam**, Kahire, thz.

İKBAL, Muhammed, **İslam Düşüncesinin Yeniden Doğuşu**, çev. N. Ahmet Asrar, Birleşik Yay., İst.

İSFEHANİ, Ebu'l-Kasım, **Müfredat**, İst., 1986.

İSFEHANİ, Ebu's-Sena, **Metaliu'l-Enzar ala Tevaliu'l-Envar**, Hulusi Efendi Matb., İst., 1305.

İZMİRLİ, İsmail Hakkı, **Yeni İlm-i Kelam**, İst., 1341.

\_\_\_\_\_ , **İslam'da Felsefi Akımlar**, haz. N. Ahmet Özalp, Kitabevi, İst., 1995.

KESKİN, Halife, **İslam Düşüncesinde Bilgi Teorisi**, İst., 1988.

KOÇ, Turan, **Ölümsüzlük Düşüncesi**, İz Yay., İst., 1991.

KUŞEYRİ, Abdülkerim, **Risale**, haz. Süleyman Uludağ, İst., 1995.

MATURİDİ, Ebu Mansur, **Kitabu't-Tevhid**, thk. Fethullah Huleyf, İst., 1944.

MEKKİ, Ebu Talip, **Kütü'l-Kulub**, Mısır, 1932.

MENGÜŞOĞLU, Takiyyeddin, **Felsefeye Giriş**, Remzi Kit., İst., 1993.

MEVDUDİ, Ebu'l-Ala, **Tefhimü'l Kur'an**, İst., 1986.

MÜSLİM, Ebu'l-Hasan, **Sahih**, İst., 1992.

NESEFİ, Ebu'l Muin, **Tabsıratu'l-Edille fi Usuli'd Din**, thk. Hüseyin Atay, Ank., 2004.

NEŞŞAR, Ali Sami, **İslam'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu**, çev. Osman Tunç, İnsan Yay., İst., 1999.

ÖZDEMİR, Metin, **Allah'ın Bilgisinin Ezeliliği ve İnsan Hürriyeti**, İz Yay., İst., 2003.

PLATON, **Phaidon**, çev. Suut K. Yetkin, Hamdi R. Atademir, M.E.B. Yay., İst., 1997.

RAZİ, Fahreddin, **Mefatihü'l-Gayb**, Mısır, h. 1207.

\_\_\_\_\_ , **Metalibu'l-Aliye**, thk. Ahmed es-Seka, Beyrut, 1987.

\_\_\_\_\_ , **Kitabu'n-Nefs ve'r-Ruh ve Şerh-u Kuvahuma**, Tahran, thz.

\_\_\_\_\_ , **Tefsir-i Kebir**, Mısır, h. 1207.

RESTANİ, Hamis b. Said b. Ali b. Mesud eş-Şaksi, **Menhecu't-Talibin ve Belağu'r-Rağibin**, thk. Salih b. Hamd b. Süleyman el-Harisi, Umman, 1979.

SABRİ, Mustafa, **İnsan ve Kader**, çev. İsa Doğan, İst., 1989.

ŞEHRİSTANİ, Ebu'l Feth, **Kitab-u Nihayeti'l-İkdam fi İlmi'l-Kelam**, thz.

TAFTAZANİ, Sadeddin, **Şerhu'l-Makasid**, thk. Abdurrahman Umeyra, Beyrut, 1989.

TAYLAN, Necip, **Ana Hatlarıyla İslam Felsefesi Kaynakları-Temsilcileri-Tesirleri**, Ensar Neşr., İst., 1985.

TOPRAK, Süleyman, **Ölümden Sonraki Hayat**, Nur Bas., Konya, 1990.

TÜMER, Günay; KÜÇÜK, Abdurrahman, **Dinler Tarihi**, Ank., 1988.

**Türkçe Sözlük**, Türk Dil Kurumu Yay., Ank., 1998.

ÜLKEN, Hilmi Ziya, **Bilgi ve Değer**, Ank., 1945.

\_\_\_\_\_ , **İslam Felsefesi**, Selçuk Yay., Ank., 1982.

VURAL, Mehmet, **İslam Felsefesi Sözlüğü**, Elis Yay., Ank., 2003.

YAR, Erkan, **Ruh Beden İlişkisi Açısından İnsanın Bütünlüğü Sorunu**, Ankara Okulu Yay., Ank., 2000.

YAZICIOĞLU, Mustafa Sait, **İslam Düşüncesinin Tarihsel Gelişimi**, Akçağ Yayınları, Ank., 2001.

YAZIR, Elmalılı Hamdi, **Hak Dini Kur'an Dili**, Akçağ Yay., Ank., 1988.

YÜKSEL, Emrullah, **Amidi'de Bilgi Teorisi**, İşaret Yay., İst., 1991.

ZELLER, Eduard, **Grek Felsefesi Tarihi**, İz Yay., İst., 2001.

ZEMAHŞERİ, Mahmut b. Ömer, **Keşşaf an Hakaik-iĞavamidi'l-Tenzil ve Uyuni'l-Ekavili fi Vucuhi't-Te'vil**, Kahire, 1986.