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

İBN HUMEYR ES-SEBTÎ'NİN KELAM DÜŞÜNCESİNDE SEM'İYYÂT

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

Fatmanur ÖRSDEMİR

BURSA - 2022

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

İBN HUMEYR ES-SEBTÎ'NİN KELAM DÜŞÜNCESİNDE SEM'İYYÂT

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

Fatmanur ÖRSDEMİR

Danışman:
Prof. Dr. Orhan Şener KOLOĞLU

BURSA - 2022

TEZ ONAY SAYFASI

T. C.

BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Temel İslam Bilimleri Anabilim, Kelam Bilim Dalı'nda **702023041** numaralı **Fatmanur ÖRSDEMİR**'ın hazırladığı "**İbn Humeyr es-Sebtî'nin Kelam Düşüncesinde Sem'iyyât"** " konulu **Yüksek Lisans Tezi** ile ilgili tez savunma sınavı, .../.../… günü …… - ……..saatleri arasında yapılmış, sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin ……..….. (başarılı/başarısız) olduğuna …… (oybirliği/oy çokluğu) ile karar verilmiştir.

Üye (Tez Danışmanı ve Sınav Komisyonu Başkanı)

Prof. Dr. Orhan Şener KOLOĞLU

Bursa Uludağ Üniversitesi

Üye

Bursa Uludağ Üniversitesi

Üye

Bursa Uludağ Üniversitesi

...../...../ 20.....

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

YÜKSEK LİSANS İNTİHAL YAZILIM RAPORU

BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI BAŞKANLIĞI'NA

Tarih: 10/06/2022

1- Tez Başlığı / "**İbn Humeyr es-Sebtî'nin Kelam Düşüncesinde Sem'iyyât"**
2- Yukarıda başlığı gösterilen tez çalışmamın a) Kapak sayfası, b) Giriş, c) Ana bölümler ve d) Sonuç kısımlarından oluşan toplam 106 sayfalık kısmına ilişkin, 10/06/2022 tarihinde şahsım tarafından Turnitin adlı intihal tespit programından (Turnitin)* aşağıda belirtilen filtrelemeler uygulanarak alınmış olan özgünlük raporuna göre, tezimin benzerlik oranı %6'dur.
3- Uygulanan filtrelemeler:
4- Kaynakça hariç
5- 5 kelimeden daha az örtüşme içeren metin kısımları hariç
6- Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Çalışması Özgünlük Raporu Alınması ve Kullanılması Uygulama Esasları'nı inceledim ve bu Uygulama Esasları'nda belirtilen azami benzerlik oranlarına göre tez çalışmamın herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.
7- Gereğini saygılarımla arz ederim.

10/06/2022

Adı Soyadı: Fatmanur ÖRSDEMİR

Öğrenci No: 702023041

Anabilim Dalı: Temel İslam Bilimleri

Programı: Kelam

Statüsü: ☒Y.Lisans☐ Doktora

Danışman

Prof. Dr. Orhan Şener KOLOĞLU

10/06/2022

YEMİN METNİ

Yüksek Lisans tezi olarak sunduğum "**İbn Humeyr es-Sebtî'nin Kelam Düşüncesinde Sem'iyyât"**adlı çalışmanın bilimsel araştırma, yazma ve etik kurallarına uygun olarak tarafımdan yazıldığına ve tezde yapılan bütün alıntıların kaynaklarının usulüne uygun olarak gösterildiğine, tezimde intihal ürünü cümle veya paragraflar bulunmadığına şerefim üzerine yemin ederim.

Tarih ve İmza

10/06/2022

Adı Soyadı: Fatmanur ÖRSDEMİR

Öğrenci No: 702023041

Anabilim Dalı: Temel İslam Bilimleri

Programı: Kelam

Statüsü: ☒Y.Lisans☐ Doktora

ÖZET

Yazar Adı ve Soyadı	: Fatmanur ÖRSDEMİR
Üniversite	: Bursa Uludağ Üniversitesi
Enstitü	: Sosyal Bilimler Enstitüsü
Anabilim Dalı	: Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı
Bilim Dalı	: Kelam
Tezin Niteliği	: Yüksek Lisans Tezi
Mezuniyet Tarihi	:
Tez Danışmanı	: Prof. Dr. Orhan Şener Koloğlu

İBN HUMEYR ES-SEBTÎ'NİN KELAM DÜŞÜNCESİNDE SEM'İYYÂT

Eş'arîliğin Mağrib'de tanınma ve yayılması hicrî IV-VI. yüzyıllara tekabül etmektedir. Bu yüzyıllarda pek çok âlim yetişmiş, eserleri bugüne kadar gelmiştir. Son zamanlarda yapılan araştırmalarda zikrettiğimiz yüzyıl aralığında, Mağrib'de yetişmiş olan âlimler ve onların eserlerine ulaşılmış; yapılan tahkik ve incelemelerle eserleri kelam ilmine kazandırılmıştır. Bu isimlerden biri de İbn Humeyr es-Sebtî'dir (ö. 614/1217).

Bu çalışmada Mağrib Eş'arîliğinin önde gelen temsilcilerinden İbn Humeyr es-Sebtî'nin, kelamın usûl-i selâse içerisinde zikredilen sem'iyyât konusundaki görüşleri ve bu konu hakkında sergilediği yaklaşımın ayırt edici unsurları incelenmiştir. İncelemenin çerçevesini İbn Humeyr'in sem'iyyât konusunda mensubu olduğu Eş'arî yaklaşımdan farkı, benzerliği, Mağrib Eş'arî geleneğine katkısı oluşturmaktadır. Bu noktada çalışmada nitel veriler göz önünde bulundurularak deskriptif yöntem kullanılmış; İbn Humeyr'in sem'iyyât konusundaki görüşleri içinde bulunduğu Eş'arî gelenekle mukayeseli olarak ele alınmıştır. Böylece onun Eş'arî gelenekteki konumu, yöntem ve konuları ele alış bakımından saptanmaya çalışılmıştır. Çalışma neticesinde onun sem'iyyât konularında Eş'arî âlimlerinin konuyu ele alış, yöntem ve üslup bakımından farklılaştığı görülmüştür. Zira dakīku'l-kelam konularında işlevsel akla, nazar ve istidlâle sıklıkla vurgu yapan İbn Humeyr, aynı bakış açısını sem'iyyât konularını ele alırken de sürdürmüştür. Pergelin sabit ayağını naklî delilde sabitlemiş, pergelin hareketli ayağı olarak tasavvur ettiği aklı ise destekleyici, konuyu açıklayıcı bir araç olarak kullanmıştır. Böylece o, sem'iyyât konularını, kelamın dakīk ve celîl meseleleriyle mezcederek ele almıştır. Bundan dolayı o, öncelikle dakīku'l-kelam konularını öğrenmeyi şart koşmuştur. Bu şekilde yaklaşılmadığı takdirde sem'iyyât konularının hakkıyla öğrenilemeyeceğini ifade etmiştir.

Anahtar kelimeler:

Kelam, İbn Humeyr es-Sebtî, Sem'iyyât, Eş'arîlik, Mağrib Eş'arîliği

ABSTRACT

Name and Surname	: Fatmanur ÖRSDEMİR
University	: Bursa Uludag University
Institution	: Social Science Institution
Field	: Basic Islamic Sciences
Branch	: Kalām (Islamic theology)
Degree Awarded	: Master
Degree Date	:
Supervisor	: Prof. Dr. Orhan Şener Koloğlu

ESCHATOLOGY İN THE THEOLOGY OF IBN KHUMAYR AL-SABTĪ

Recognition and spread of Ash'arism in Maghrib corresponds to the hijri IV-VI century. Many scholars were raised during these centuries, and their works have reached today. In the recent researches, the works of the scholars who grew up in the Maghrib have been reached during the century we have mentioned and their works have been brought to the science of kalam with the verifications and examinations made. One of these names is Ibn Humayr es-Sebti.

In this study, the views of Ibn Humayr es-Sebtî, one of the leading representatives of Maghrib Ash'arism, his views on the subject of *sam'iyyat* mentioned in the *usûl-i selâse* (three methods) of kalam and the distinctive elements of his approach to this issue were examined. The framework of the study is the difference, similarity, and contribution to the Maghrib Ash'ari tradition from the Ash'ari approach, of which Ibn Humayr is a member on subject of *sam'iyyât*. At this point, the descriptive method was used in the study taking into account the qualitative data; Ibn Humayr's views on *sam'iyyat* in the Ash'ari tradition are discussed comparatively. Thus, his position in the Ash'ari tradition has been tried to be determined in terms of his methods and the way he approaches subjects. As a result of the study, it has seen that he differs from Ash'ari scholars in terms of handling, method and style in *sam'iyyat* issues. Because Ibn Humayr, who frequently emphasizes functional reason, the evil eye and deduction method of *dakîku'l-kelam*, maintained the same point of view while dealing with the issues of *sam'iyyat*. He fixed the leg of the compass in the conveyed evidence and used the mind, which he conceived as the movable leg of the compass, as a supportive and explanatory tool for the subject. Thus, he dealt with the issues of *sam'iyyat* by combining the punctuality with *dâkîku'l-kelam* and *celîlu'll-kelam* issues of kalam. For this reason, he stipulated learning the subjects of *dâkîku'l-kelam* first. He stated that unless it is approached in this way, the subjects of *sam'iyyat* cannot be learned properly.

Keywords:
Kalām (Islamic theology), Ibn Khumayr al-Sabtī, Eschatology, Ash‘arism, Maghreb Ash‘arism

ÖNSÖZ

Eş‘arîlik, Mağrib’de hicrî dördüncü yüzyılda siyasî, ilmî ve kültürel konjonktürün sağladığı imkânla tanınmış, âlimlerin çalışmaları ve yetiştirdikleri öğrencileri bu bölgeye göndermeleriyle hicrî altıncı yüzyılın sonlarına kadar yayılıp kökleşme fırsatı bulmuştur. Eş‘arîliğin bu yüzyıllarda tanınıp kökleşmesinde âlimlerin çalışmaları kadar dönemin siyasî yönetimi de son derece etkili olmuştur. Zira dönemin etkin siyasî gücü olan Muvahhidler, Eş‘arîliği resmî mezhep olarak kabul etmiş, âlimlere ilim ile meşgul olup eserlerini temin edebilecekleri refah bir ilim ortamı sağlamıştır. Bu sayede de pek çok âlim yetişmiştir. Yakın dönemde yapılan araştırmalarda ise bu yüzyıllara ait Mağrib’de yetişmiş olan âlimlerin eserleri bulunmuş, yapılan tahkik ve incelemelerle çalışmaları ortaya çıkarılmıştır. Bu sayede Eş‘arîlik ile tanışan, mezhebin öğretilerini ve sistematiğini öğrenip benimseyen pek çok isim sayılabilir. Bu isimlerden biri de İbn Humeyr es-Sebtî’dir (ö. 614/1217). O, Muvahhidler döneminde yaşamış, onların sunduğu refah ortamıyla birçok hocadan ders almış, kelam, hadis, tefsir, şiir, edebiyat gibi alanlarda âlim unvanını elde etmiştir. Fakat kelam ve tefsir alanında özel bir eser telif etmiş olmasından hareketle onun mütekellim ve müfessir kimliğiyle ön plana çıktığı söylenebilir.

Kelam ilminin ulûhiyyet, nübüvvet ile birlikte ana konularından birini oluşturan sem‘iyyât, âhirete ilişkin konuları içermektedir. Bu nedenle sübûtu noktasında naslar referans alınmıştır. Fakat bu, aklın, sem‘iyyât konularında işlevsiz kaldığı anlamına gelmemektedir. Denilebilir ki sem‘iyyât konularında nassın rolü onun sübûtunu ortaya koymak ve gerçekleşeceğine ilişkin bilgiyi haber vermektir. Bu aşamadan sonra ise ilgili hususları anlamak, idrak etmek ve bir inanç haline dönüştürerek yaşama yön vermek, aklı devreye sokmaktadır. Zira bilinmektedir ki naklin âhirete dair haber verdiği hususlar duyularla algılanabilir dünyanın ötesine ilişkin bilgiyi içerdiğinden kimi zaman akıl doğrudan kabule yanaşmamakta, bu nedenle de varlığını inkâr yoluna dahi gitmektedir. Bu nazarla sırat, cennet-cehennemin şu an mevcut olduğu, i‘âde/yeniden yaratma vb. konular, kimi gruplarca inkâr edilmiştir. İbn Humeyr’in yaşadığı dönem ise *mübtılîn* ve *mülhidîn* olarak adlandırılan, dinde aşırılığa kaçan, insanların itikadî inanışlarını zedeleyen ve kelam ilmine düşman kesilenlerin fazlaca olduğu bir dönemdir. Bu gruplar sem‘iyyât konularını ya inkâr etmişler ya da nassın

haber verdiğinden başka şekilde te'vil ederek mecaz anlama hamletmişlerdir. Kendi yaşadığı dönemin ihtiyaçlarını göz önünde bulunduran İbn Humeyr bu saikle *Mukaddimâtü'l-merâşid ilâ ilmi'l-'akâid fî def'i-şübühâti'l-mübtılîn ve'l-mülhidîn* adlı eserini yazma ihtiyacı hissetmiş, hem insanlar için rehber hem de bu grupların yanlış görüşlerini ilzam etmek için savunmacı yaklaşımla konuları ele almıştır. Bu yaklaşım ona, salt nakle bağlı kalmadan, akıl yürütmeyi/istidlâl yollarını, te'vili ve farklı delillendirme yöntemlerine dayalı bir kelam anlayışını uygulamayı gerekli kılmıştır. Bu anlayışla o, dakîku'l-kelam konularında aklın işlevsel kullanımına sıklıkla vurgu yapmış, nazar ve istidlâli öncelemiştir. Aynı bakış açısını celîlü'l-kelam konularından sürdüren İbn Humeyr, sem'iyyât konularını ele almada da akıl yürütmeyi ve istidlâli ön planda tutmuştur. Sem'iyyât konularını bu yöntemle ele alması diğer Eş'arî kaynaklarla mukayese edildiğinde onu özgün kılan bir yön olmuştur. Bu nedenle onun sem'iyyât görüşlerinin tespiti, kullandığı yöntem ve özgün olduğu hususlar önem kazanmaktadır.

Ülkemizde gerek kelam alanında gerekse diğer herhangi bir alanda İbn Humeyr ile ilgili yapılan bir çalışmanın olmadığı görülmektedir. Fakat Arapça literatürde Mısır'da Benha Üniversitesi'nde Abdullah Ali Ahmed Dünya'ya ait *el-Ârâu'l-kelâmiyye li-Ebi'l-Hasan Ali b. Ahmed b. Humeyr es-Sebtî* adlı doktora tezinin yanında, her ne kadar müstakilen İbn Humeyr'e tahsis edilmiş çalışmalar olmasa da, İbn Humeyr'in genel olarak ilmî kişiliğinden de bahseden Yûsuf Ahnâne'nin *Tetavvürü'l-mezhebi'l-Eş'arî fî garbi'l-İslâmî* ve İbrahim Tehamî'ye ait *Cühûdu ulemâi'l-Mağrib fi'd-difa 'an akîdeti Ehli's-sünne* başlıklı kaynaklara rastlanılmaktadır. İbn Humeyr es-Sebtî'nin ülkemizde ister akademik ister popüler düzeyde olsun henüz tanınmadığı, Arap dünyasında da yeni yeni tanınmaya başladığı göz önüne alınırsa bu çalışmanın bundan sonra İbn Humeyr hakkında yapılacak çalışmalara ve onun kelam düşünce sistemindeki yerini anlama konusunda bir nebze de olsa yardımcı olacağı muhakkaktır.

Bu çalışma girişle birlikte üç bölümden oluşmaktadır. Giriş bölümünde araştırmanın amacı, önemi, yöntem ve sınırlılıkları açıklanmıştır. Birinci bölümde, âlim merkezli bir çalışma olması nedeniyle yaşadığı dönemde Mağrib'de siyasî, ilmî ve dinî ortam ele alınmış bu noktada yaşadığı döneme siyasî, ilmî ve kültürel etkisi olan Murâbıtlar Devleti, İbn Tûmert, Muvahhidler Devleti'nin kuruluşu ve Mağrib'de Eş'ariliğin gelişimi konularına yer verilmiştir. Bir âlimin düşünce dünyasının iyi anlaşılabilmesi için yaşadığı dönemin arka planının iyi irdelenmesi gerekmektedir. Zira âlimlerin

düşünce dünyaları içinde yaşadığı coğrafî ve tarihî şartlardan bağımsız değerlendirilemez. İkinci bölümde, hayatı, ilmî kişiliği ve eserlerine yer verilmiştir. Üçüncü bölümde ise İbn Humeyr es-Sebtî'nin sem'iyyât konusundaki görüşlerine yer verilmiştir.

Bu çalışmanın oluşmasında birçok kişinin katkısı oldu. Öncelikle çalışmanın konusunun seçilmesi, yazım aşaması ve ortaya konulmasında büyük desteğini gördüğüm, değerli bilgi ve ilmî tecrübelerini benimle paylaşan, kendisine danıştığımda beni büyük bir memnuniyetle kabul edip, güler yüzüyle karşılayan, danışman hocam Prof. Dr. Orhan Şener Koloğlu'na teşekkür ederim. Ayrıca kaynakları temin etme noktasında benden desteğini esirgemeyen Prof. Dr. Süleyman Akkuş'a, zorlandığım noktaları anlamamda büyük destek, ilgi ve yardımlarını gördüğüm Doç. Dr. Ulvi Murat Kılavuz'a teşekkürü borç bilirim. Öte yandan çalışmamı yürütmemde bana anlayış gösteren, maddi-manevi desteklerini benden esirgemeyen çok değerli aileme ve dostum Mine Doğan'a müteşekkirim.

Fatmanur ÖRSDEMİR

Bursa - 2022

İÇİNDEKİLER

TEZ ONAY SAYFASI ..... **ii**
YÜKSEK LİSANS İNTİHAL YAZILIM RAPORU ..... **iii**
YEMİN METNİ ..... **iv**
ÖZET ..... **v**
ABSTRACT ..... **vi**
ÖNSÖZ ..... **vii**
İÇİNDEKİLER ..... **x**
KISALTMALAR ..... **xii**
GİRİŞ **1**
1. Araştırmanın Amacı ve Önemi 1
2. Araştırmanın Metodu ve Sınırlılıkları 2
3. Araştırmanın Kaynakları 3

BİRİNCİ BÖLÜM

İBN HUMEYR'İN YAŞADIĞI DÖNEMDE MAĞRİB'DE SİYASÎ, İLMÎ VE DİNÎ ORTAM

1.1. Murâbıtlar Devleti ve Etkileri 6
1.1.1. İbn Tûmert, Muvahhidler Devleti'nin Kuruluşu ve Dönemin Değerlendirilmesi 11
1.1.2. İbn Humeyr'in Yaşadığı Dönemde Mağrib'de Kelam İlmi Ve Eş'arî Mezhebi 16

İKİNCİ BÖLÜM

İBN HUMEYR ES-SEBTÎ'NİN HAYATI, ESERLERİ ve İLMİ ŞAHSİYETİ

2.1. İbn Humeyr es-Sebtî'nin Hayatı 24
2.1.1. Hocaları ve Talebeleri 27
2.1.2. Eserleri 28
2.1.2.1. Mukaddimâtü'l-merâşid ilâ ilmi'l-'akâid fî def'i-şübühâti'l-mübtılîn ve'l-mülhidîn 28
2.1.2.2. Tenzîhü'l-Enbiyâ ammâ nesebe ileyhim husâletü'l-ağbiyâ 31
2.1.2.3. Kitâbü'l-Vasiyye 31
2.1.2.4. Şerhu Sûreti'l-Kehf 32

2.2. İlmî Kişiliği 32
2.2.1. Kelam Anlayışı 33
2.2.2. Tasavvuf Anlayışı 35

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

İBN HUMEYR'İN SEM'İYYÂT İLE İLGİLİ GÖRÜŞLERİ

3.1. İbn Humeyr'in Sem'İyyât Düşüncesinin Teorik Alt Yapısı 37
3.2. Kabir Hayatı 39
3.2.1. Kabir Azabının Sübûtu 41
3.2.2. Kabir Azabının Mahiyeti 47
3.2.3. Kabir Suâli 54
3.3. Âhiret Ahvâli 57
3.3.1. İ'âde/Yeniden Yaratma 58
3.3.1.1. Bedenlerin İ'âdesinin Mahiyeti ve İmkânsızlığına İlişkin İtirazların Reddi 61
3.3.2. Hesap 70
3.3.2.1. Amel Defteri/Suhuf ve Mîzan 76
3.3.3. Sırat 81
3.3.4. Havz-ı Kevser 85
3.3.5. Şefaat 87
3.4. Cennet ve Cehennemin Durumu 92
3.4.1. Cennet ve Cehennemin Mevcudiyeti 92
3.4.2. Cennet ve Cehennemin Ebedîliği 100

SONUÇ 106

KAYNAKÇA 109

KISALTMALAR

b.	: bin, ibn (oğlu)
bk	.: Bakınız
C	: Cilt
çev.	: Çeviren
ed.	: Editör
H	: Hicrî
haz.	: Hazırlayan
Hz.	: Hazreti
Krş.	: Karşılaştırınız
M.	: Milâdî
nşr.	: Neşreden
ö.	: Ölüm Tarihi
ra	: Radıyallahu anh
sav	: Sallallâhü aleyhi ve sellem
slt.	: Saltanat Yılları
ts.	: Basım Tarihi Yok
vb.	: ve benzerleri
vd.	: ve devamı
y.y.	: Yayıncı Yok
yy.	: Yüzyıl

GİRİŞ

1. Araştırmanın Amacı ve Önemi

Çalışmada h. 6/ m. 12. yüzyılda Mağrib bölgesinde yaşamış, mütekellim ve müfessir kimliğiyle ön plana çıkan İbn Humeyr es-Sebtî'nin *Mukaddimâtü'l-merâşid ilâ ilmi'l-'akâid fî def'i-şübühâti'l-mübtılîn ve'l-mülhidîn* adlı kelam eseri ışığında sem'iyyât görüşleri ele alınmıştır.

Bu çalışmayı mühim kılan birçok hususdan söz edilebilir. Bunlardan ilki, kelam ilminde yeni bir ismin tanıtılmış olmasıdır. Zira onun *Mukaddimâtü'l-merâşid* adlı eseri Cemâl Allâl el-Bahtî tarafından tahkik edilerek 2004 yılında kelam ilmine kazandırılmıştır. Bu anlamda onu tanıtan, görüşlerini veyahut şahsiyetini ele alan bir çalışma ülkemizde henüz bulunmamaktadır. Bir diğer husus ise İbn Humeyr'in kelam düşünce sistemi ile ilgilidir. Zira o, kelamcı ve tefsirci kimliğiyle temayüz etmiş olmasının yanında kelamın felsefe ile iç içe geçtiği bir dönemde yalın, anlaşılır, abartıdan uzak ve felsefî izahlardan kaçınan kelam metodolojisiyle ön plana çıkmaktadır. Çalışma, ülkemizde derinlikli araştırmaların yer almadığı İbn Humeyr'in yaşadığı Mağrib coğrafyasının siyasî, ilmî ve kültürel birikimini ele alması bakımından da başka bir önemi haizdir. Zira Murâbıtlar'a son verilmesiyle yönetimi dinî-politik bir yönetim sergileme amacına matuf bir hedefle devralan Muvahhidler Devleti, teşbih ve tecsîmden uzak bir akîde anlayışı kurmak, kelam ve felsefe gibi ilimlerin yasaklanmayıp, ilmî çalışmaların desteklendiği ve özgür düşünce ortamının sağlandığı, aynı zamanda Eş'arîliği resmî mezhep olarak kabul eden bir yönetim olmasıyla dikkat çekmektedir. Bu nokta ise hicrî dördüncü yüzyıldan altıncı yüzyılın yüzyılın sonuna kadar Mağrib'de hâkim olan ilmî atmosfer, fikrî düzlem ve Eş'arîliğin tanınması, yayılıp kökleşmesi hakkında da bilgi vermektedir. Çalışma, kelam ilminin sem'iyyât alanına ilişkin bilgiler sunması ve bunu dakîku'l-kelam konularıyla mezcedilmiş bir şekilde sunmuş olması açısından da son derece önemlidir.

Öte yandan çalışma sem'iyyât konularına yer verilen konu başlıklarında İbn Humeyr öncesi Eş'arî kelam âlimlerinin görüşlerine ve konuya dair izahlarına genel itibarıyla derli toplu bir şekilde vermesinden dolayı önemlidir. Zira bu, Eş'arîlerin sem'iyyât

konularına dair hâkim düşünce tasavvurlarını vermekte aynı zamanda İbn Humeyr'in de onlardan farklılaşan kimi zamanda benzeşen yönlerini ortaya çıkararak yöntem olarak farklı bir Eş'arî çizgide olduğunu göstermektedir.

2. Araştırmanın Metodu ve Sınırlılıkları

Bu çalışma, mukayese ve deskriptif yöntemler kullanılarak hazırlanmıştır. İbn Humeyr'in yaşadığı bölgenin siyasî, ilmî ve kültürel durumuyla birlikte hayatı ve ilmî kişiliği, ilgili kaynaklara başvurularak tasvir edilmiş, onun sem'iyyât görüşleri, müntesibi olduğu Eş'arî mezhebinin önde gelen temsilcileriyle karşılaştırmalı bir şekilde ele alınmıştır. Bu bağlamda İbn Humeyr'in görüşleri, eserinde kendisine referans kaynak olarak aldığı isimler, mezhebin kurucu ismi Ebü'l-Hasan el-Eş'arî (ö. 324/936), Mağrib'de Eş'arî kelamının yayılıp kökleşmesinde eserleri kadar yetiştirip gönderdiği öğrencilerle son derece etkili olan ve İbn Humeyr'in "üstadımız" şeklinde bahsettiği, Bâkıllânî'nin (ö. 403/1012) onun görüşleri üzerindeki etkisi irdelenmiştir. Bâkıllânî'nin yanında İbn Fûrek'in (ö. 406/1015) görüşleri de etkili olmuştur. Ayrıca İbn Humeyr'in görüşlerinin büyük oranda benzerlik gösterdiği İmamü'l-Harameyn el-Cüveynî (ö. 478/1085) ve bu isimlerin yanında Ebû Hâmid el-Gazzâlî (ö. 505/1111), Seyfüddîn el-Âmidî (ö. 631/1233), Seyyid Şerîf el-Cürcânî (ö. 816/1413) ve Sa'düddîn et-Teftâzânî'nin (ö. 792/1390) görüşleriyle birlikte mukayese edilerek incelenmeye çalışılmıştır. Mezkûr isimler ve İbn Humeyr'in görüşlerinin mukayesesiyle onun Eş'arî ekolündeki yeri belirlenmeye çalışılmıştır.

Çalışma, İbn Humeyr'in sem'iyyât başlığı altında ele aldığı konular merkezinde şekillenmiştir. Bu nedenle her ne kadar bazı çalışmaların sem'iyyât başlıklarında "rü'yetullah" ele alınsa da İbn Humeyr'in bu konuyu sem'iyyât başlığı altında işlememesi ve Allah'ın ahirette görülmesi ile ilgili tartışmalara çok detaylı yer vermemesinden dolayı çalışmada yer verilmemiştir.

İbn Humeyr, sem'iyyât başlığı altında tövbe ve imanın artıp eksilmesinin mahiyeti konusunu da işlemiştir. Tövbe konusunu dünya ahkâmına müteallik bir çerçevede almış olmasından, imanın artıp eksilmesi meselesinin ise doğrudan konumuzla ilgili olmamasından dolayı bu çalışmaya dahil edilmemiş, çalışma salt âhiret ahvâliyle müteallik konularla sınırlandırılmıştır.

3. Araştırmanın Kaynakları

Mağrib coğrafyasında Eş‘arîliğin gelişmesinin tarihî seyri için Yûsuf Ahnâne’ye ait *Tetavvürü’l-mezhebi’l-Eş‘arî fî garbi’l-İslâmî* ve İbrahim Tehamî’ye ait *Cühûdu ulemâi’l-Mağrib fi’d-difa‘an akîdetü Ehli’s-sünne* isimli eserlerine başvurulmuştur. Şahıs merkezli bir çalışma olması sebebiyle ilgili müellifin kendi eserlerine müracaat edilmiştir. Bu bağlamda onun kelam ilmine dair bir eseri günümüze ulaştığından *Mukaddimâtü’l-merâşid ilâ ilmi’l-‘akâid fî def‘i- şübühâti’l-mübtılîn ve’l-mülhidîn* eseri esas kaynak olarak alınmış, bunun yanında hayatı ve ilmî şahsiyetinin öğrenilebilmesi için İbnü’ş-Şa‘‘âr’ın *Kalâidü’l-cümân fî ferâidi şuarâi hâze’z-zaman*, İbn Humeyr’in *Tenzîhü’l-enbiyâ ammâ nesebe ileyhim husâletü’l-ağbiyâ* ve Muhammed b. Mahlûf’un *Şeceretü’n-nûri’z-zekiyye fi tabakâti’l-Malîkiyye* eserlerine başvurulmuştur.

Çalışmanın İbn Humeyr öncesinde ve onun döneminde Mağrib’in siyasî, ilmî ve kültürel tarihini ele alan bölümünde İbn Ebû Zer’in *el Enîsu’l-mutrib bi-ravdi’l-kırtâs fî ahbâri mulûki’l-Mağrib ve târîhu medîneti Fâs*, Ebû Ubeyd el-Bekrî’nin *el-Muğrib fî zikri bilâdi İfrîkiyye ve’l-Mağrib*, İbnü’l-Kattân’ın *Nüzûmü’l-cümân li-tertîbi ma selefe min ahbâri’z-zaman* ve en-Nâsırî’nin *el-İstiksâ li-ahbâri düveli’l-Mağribi’l-Aksâ* eserlerine ve ilgili makalelere başvurulmuştur. Kavramsal ifadelerin anlaşılabilmesi için Râgıb el-İsfahânî’nin *el-Müfredât*, Ezherî’nin *Tehzîbü’l-luga* ve İbn Manzûr’un *Lisanü’l-‘Arab* sözlüklerine başvurulmuştur.

İbn Humeyr haricindeki kelam âlimlerinin görüş ve izahları kendilerinin eserlerine müracaat edilmek sûretiyle yer verilmiştir. Bu bağlamda Ebü’l-Hasan el-Eş‘arî’nin *el-Lümaʿ fi’r-red ʿalâ ehli’z-zeyğ ve’l-bidaʿ, el-İbâne ʿan usûli’d-diyâne, Makâlâtü’l-İslâmiyyîn ve ihtilâfü’l-musallîn* eserlerine, Bâkıllânî’nin *el-İnsâf*, Cüveynî’nin *Kitâbü’l- İrşâd, el-Akîdetü’n-Nizâmiyye’*sine, Cürcânî’nin *Şerhu’l-Mevâkıf*, Âmidî’nin *Ebkârü’l-efkâr’*ına, Gazzâlî’nin *el-İktisâd fi’l-i‘tikâd*’ına ve Teftâzânî’nin *el-Makâsıd* ile *Şerhu’l-‘Akâid’*ine başvurulmuştur. Bunun yanında gerekli görülen yerlerde diğer kelam mezheplerinin temel kaynaklarına da yer verilmiştir.

Âyetlerin mealinde ise Diyanet İşleri Başkanlığı’nın meali tercih edilmiş, özellikle âlimlerin vefat tarihlerinde ve biyografik hayatlarının bilgisine ihtiyaç duyulan

noktalarda Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi'ne başvurulmuştur. Aynı zamanda muhtelif Türkçe kaynaklar ve makaleler de başvurulan kaynaklar arasında yer almıştır.

BİRİNCİ BÖLÜM

İBN HUMEYR'İN YAŞADIĞI DÖNEMDE MAĞRİB'DE SİYASÎ, İLMÎ VE DİNÎ ORTAM

İbn Humeyr es-Sebtî'nin (ö. 614/1217) düşünce dünyasının iyi anlaşılabilmesi için yaşadığı dönemin arka planının iyi irdelenmesi gerekmektedir. Zira âlimlerin zihni yapıları içinde yaşadığı coğrafî ve tarihî şartlardan bağımsız değerlendirilemez. Âlimlerin bu şartlar içinde telif ettiği eserler ise umumiyetle kendi zihnî ve psikolojik durumlarının yanında tabiî ve sosyal-kültürel çevrenin ortaya koyduğu değişim ve şartların bir fonksiyonu olarak ortaya çıkar. Dolayısıyla bir âlimin düşünce dünyasının ve telif ettiği eserlerin iyi yorumlanabilmesi için yaşadığı tarihî şartların ve varsa o dönemin baskın düşüncelerinin kavranması gerekmektedir. Bu nedenle bu başlık altında İbn Humeyr'in yaşadığı döneme etkilerini barındıran Murâbıtlar ve Muvahhidler döneminin incelenmesi yerinde olacaktır. Zira aşağıda görüleceği üzere Murâbıtlar döneminde baskın olan Mâlikî mezhebine olan bağlılık, etkisini İbn Humeyr'in dönemine kadar devam ettirmiş ve İbn Humeyr, Mâlikî mezhebine mensup olmuştur. Murâbıtlar'ın itikadî alanda Ehl-i hadîs'in yolunu takip edip kelam ilmine muhalif tavır almalarının etkisi ise onun dönemine kadar devam etmiş, kelam ilmine muhalif hareket edenlere kaşı *Mukaddimâtü'l-merâşid ilâ ilmi'l-'akâid fî def'*i*-şübühâti'l-mübtılîn ve'l-mülhidîn* adlı eserine kelam müdafaasıyla başlamıştır. Muvahhidler döneminde ise ilme olan rağbet ve önemin artması, kelamın bir ilim olarak kabul görmesi, özellikle de Eş'arîliğin geniş alana yayılması hem İbn Humeyr'in Eş'arî âlimlerinden etkilenerek mezhebe bağlanma hem de eserlerini rahatça ortaya koyma fırsatını vermiştir. Diğer taraftan Muvahhidler Devleti'yle birlikte şiir ve edebiyata olan ilginin artması ve şairlerin desteklenmesi, İbn Humeyr'in kelam âlimi kimliğinin yanında şair ve edebî yönünü de ortaya koymasına imkân sağlamıştır.

1.1. Murâbıtlar Devleti ve Etkileri

Murâbıtlar, Batı Sahra'da bugünkü "Moritanya" olarak adlandırılan bölgenin doğusunda ortaya çıkmıştır. Onlar, Kuzey Afrika'ya yayılmış Berberîlerin en güçlü ve sayı bakımından en kalabalık kabilesi olan Sanhâce kabilesinin, Sahrâ'daki Lemtûne, Cudâle ve Mesûfeliler boylarının desteği ile kurulmuştur.[1] Bu üç kabile daha sonra "Murâbıtlar" adını alana kadar 'Mülessimîn' adıyla bilinmiştir.[2]

Murâbıtlar'ın ortaya çıktığı dönemde bölgede dinî ve ahlâkî alanda yozlaşma hâkimdi. Sosyal hayat, câhiliye döneminden kalma âdetler, gayr-i İslâmî olan sınırsız eşle evlilik, yalan, zina gibi gayr-i İslâmî unsurları barındırmaktaydı.[3] Böyle bir ortamda faaliyetleriyle ön plana çıkan isim Yahya b. İbrahim olmuştur. O, hicrî IV. yy.'da hac ibadetini yapmak üzere çıktığı yolculuğunun ardından Kayrevan'a uğramış ve devrin büyük âlimi Ebû İmrân el-Fâsî (ö. 430/1039) ile görüşerek ondan kavmini ıslah edecek bir öğrenci göndermesini istemiştir.[4] Ebû İmrân el-Fâsî onun isteğini Veccâc b. Zellû (Zelvî) el-Lamtî'den (ö. ?) bu görev için öğrenci tahsis etmesini isteyerek karşılamış ve Abdullah b. Yâsîn'i (ö. 451/1059) görevlendirmiştir.[5] O, zeki, kabiliyetli, muttaki, birçok ilimde yetkin, edepli, seçkin aynı zamanda siyasî yönü de olan başarılı bir liderdi. Bir yandan Yahya b. İbrahim ile kabileleri ıslah faaliyetiyle meşgul olmuş diğer yandan da bölgede tehdit oluşturan beyliklerle siyasî mücadeleler gerçekleştirerek Murâbıtlar'ın siyasî ve dinî lideri olmuştur. İslâmî ilkeleri yaşam biçimi haline getirmiş ve İslâmî bir toplum inşa etme hedefiyle pek çok faaliyet gerçekleştirmiştir. Bu amaçla Nijer (Senegal) Nehri üzerindeki bir adada "ribât" kurmuş ve nitelikli öğrenciler

---

1 Sa'dûn Abbâs Nasrullah, *Devletü'l Murâbitîn fî Mağrib ve'l-Endelüs* (Beyrut: Dârü'n-Nehdati'l-Arabiyye, 1985), 12; Ahmed Muhtâr Abbâdî, *fî Târihi Mağrib ve'l-Endelüs* (Beyrut: Dârü'n-Nehdati'l-Arabiyye, ts), 267-268; Hasan Ahmed Mahmûd, *Kıyâmu Devleti'l-Murâbıtîn* (Kahire: Dârü'l-Fikri'l-Arabi, 1956), 39.

2 Nasrullah, *Devletü'l Murâbitîn fî Mağrib ve'l-Endelüs*, 13; Ali Muhammed Sallâbi, *Târîhü'l Devleti'l-Murâbitîn ve'l-Muvahhidîn fî şimâli-İfrîkıyâ* (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 2009), 18-19; Bu isim ile nitelendirilmeleri peçeyi (lisâm) yüzlerinden çıkartmamaları sebebiyledir. Öyle ki peçesiz birbirlerini tanıyamazlar, savaşta peçelerini takıp birbirlerini tanıyabilirlerdi. Bk. Hamdi Abdülmünim Muhammed Huseyn, *Târîhü Mağrib ve'l-Endelüs fî asri'l-Murâbitîn* (Mısır: Dârü'l-Ma'rifeti'l-Câmia, 1997), 27; Ebü'l-Abbâs Şemseddîn Ahmed b. Muhammed İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân,* nşr. İhsan Abbâs (Beyrut: Dârû-Sâdır, 1978), 7/130.

3 İsmet Abdullatîf Dendeş, *Devrü'l-Murâbitîn fî neşri'l-İslâm fî garbi'l-İfrîkıyâ* (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1998), 29.

4 Abbâdî, *fî Târîhi Mağrib ve'l-Endelüs*, 270-275; Hasan Ahmed Mahmûd, *Kıyâmu Devleti'l-Murâbıtîn,* 107; Ebü'l-Hasan Ali b. Abdullah b. Ahmed el-Fâsî İbn Ebû Zer, *el Enîsu'l-mutrib bi-ravdi'l-kırtâs fî ahbâri mulûki'l-Mağrib ve târîhu medîneti Fâs*, nşr. Muḥammed el-Hâşimî el-Filâlî (Rabat: Dârü'l-Mansûr, 1972), 76.

5 Hasan Ahmed Mahmûd, *Kıyâmu Devleti'l-Murâbıtîn,* 113.

yetiştirmiştir.[6] Toplumda fâkih olarak tanınmasına rağmen tefsir ve hadis ilmiyle de meşgul olmuş, çeşitli konularda öğrencilerine vaazlar vermiştir.[7] Onunla beraber bölgede siyasî, sosyolojik özellikle de dinî birtakım değişiklikler ortaya çıkmıştır. Böylece Murâbıtlar Devleti'nin temelini atarak devletin dinî ve siyasî zeminini oluşturmuştur. Bunun yanında asıl başarısını toplumda İslâm'ı yaymaya çalışarak göstermiştir. Zira bu çaba toplumun kötü âdetlerini ortadan kaldırması açısından önemlidir. Öyle ki İbn Ebû Zer onu, "Murâbıtlar'ın mehdisi ve başkanı" olarak isimlendirmiştir.[8] Abdullah b. Yâsîn'in 451/1059'da vefat etmesinin ardından idareyi Ebû Bekir b. Ömer (ö. 480/1087) daha sonra Yûsuf b. Tâşfîn (ö. 500/1106) almıştır.

Yûsuf b. Tâşfîn, cesur, yetenekli, toplumda güzel ahlâkı ve hayâsıyla bilinen, siyasî liderliği güçlü biridir.[9] O, Abdullah b. Yâsîn'in bıraktığı dinî ve kültürel mirası ileriye taşımıştır. Abdullah b. Yâsîn döneminde dinî liderlik ön plandayken Yûsuf b. Tâşfîn ile siyasî liderlik öne çıkmıştır. Bunun yansımalarını siyasî başarılarında görmek mümkündür. Zira Hristiyanlara karşı Müslümanların destekçisi olmuş ve Hristiyanlara karşı Zellâka Savaşı'nı (m. 1086) kazanmış ve böylece Endülüs'ü almıştır.[10] Bundan dolayı kendisine "emîru'l-müslimîn" unvanı verilmiştir.[11] Bunun yanında bağımsız devletçikleri Murâbıtlar Devleti'nin altında toplamış, başkent olarak "Merâkeş"'i belirlemiştir.[12] Sonraki dönemde Endülüs tekrar elden çıktığından dolayı ikinci kez Endülüs alınmak istenmiştir. Böylece aralarında Gazzâlî (ö. 505/1111) ve Turtûşî'nin (ö. 520/1126) de olduğu âlimlerden fetva alınmış ve onların olumlu fetvasıyla Endülüs'ün ikinci kez fethi gerçekleşmiştir.[13] Yûsuf b. Tâşfîn, otuz yıl kadar süren cihat faaliyetleriyle Murâbıtlar'ın Endülüs'te hâkimiyetini sağlamış, Merâkeş'den başlayarak Cezayir'in batısına kadar tüm Mağrib'e hâkim olmuştur.

---

6 Ebû Ubeyd el-Bekrî, *el-Muğrib fî zikri bilâdi İfrîkiyye ve'l-Mağrib* (Bağdat: Mektebetü'l-Müsennâ, 1964), 164; Dendeş, *Devrü'l Murâbitîn fî neşri'l-İslâm fî garbi'l-İfrîkıyâ*, 70; Hayreddin Zirikli, *el-A'lâm: Ḳâmûsü terâcim li-eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ mine'l-ʿArab ve'l-müstaʿrebîn ve'l-müsteşriḳīn* (Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melâyin, 1976), 4/44.

7 Hasan Ahmed Mahmûd, *Kıyâmu Devleti'l-Murâbıtîn*, 156.

8 İbn Ebû Zer, *Ravzü'l-kırtâs,* 132.

9 *el-Hulelü'l-mevşiyye fî zikri'l-ahbâri'l-Merrâküşiyye*, müellifi meçhul, haz. S. Zekkar – A. Zemame (Dârü'l-Reşâdi'l-Hadîse, 1979), 81-82; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-aʿyân*, 6/112.

10 *el-Hulelü'l-mevşiyye,* .66; Adnan Adıgüzel, "Mağrib ve Endülüsü Birleştiren Lider Yûsûf b. Taşfîn" *İSTEM: İslâm, Sanat, Tarih, Edebiyat ve Mûsikîsi Dergisi* 16/32 (2018), 231-257.

11 İbn Ebû Zer, *Ravzü'l-kırtâs,*149; Abdullah İnan, *Asru'l-Murâbitîn ve'l-Muvahhidîn fî-Mağribi ve'l-Endelüs* (Kahire: Lecnetü't-Te'lif ve't-Terceme ve'n-Neşr, 1964), 1/39.

12 *el-Hulelü'l-mevşiyye,* 16; İbn Ebû Zer, *Ravzü'l-kırtâs,* 138.

13 Mehmet Özdemir, *Endülüs Müslümanları (Siyasî Tarihi)* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1994), 193; Ahmed Muhtâr el-Abbâdî, *Dirâsât fî târihi'l Mağrib ve'l-Endelüs* (Müessesetü'ş- Şebâbi'l-Câmia, 2008), 481.

Yûsuf b. Tâşfîn'in vefatından sonra yönetimi, oğlu Ali b. Yûsuf b. Tâşfîn (ö. 537/1143) almıştır. O, devlet yönetiminin ilk yıllarında fetih hareketlerini devam ettirmiş, Endülüs'ü ele geçirme hedefinde olan Hristiyanlara karşı birçok kez sefer düzenlemiştir. Kurtuba'da çıkan isyanları bastırmak için Endülüs'e gitse de Muhammed b. Tûmert el-Mehdî el-Berberî es-Sûsî'nin (ö. 524/1130) Sûs bölgesindeki isyan haberini aldıktan sonra Mağrib'e dönmüştür. Sûs bölgesini ele geçiren İbn Tûmert, Merâkeş'e yönelmiş ve Merâkeş'e geldikleri sırada Murâbıtlar Devleti'nin liderleri ve destekçileriyle anlaşmazlık içerisinde olmuştur. Ali b. Yûsuf, İbn Tûmert ve beraberindekilerin gücünün farkına varmış, kendi stratejisini uygulama yoluna gitmiş, nüfuzunu koruma adına sert tedbirler alarak Merâkeş çevresine surlar yaptırmıştır.[14] Fakat söz konusu icraatlar başarılı bir netice vermemiş, İbn Tûmert'ten sonra liderliği alan Ebû Muhammed Abdülmü'min el-Kûmî (ö. 558/1163) Murâbıtlar'a son vermiştir.[15]

Bir asır kadar Mağrib ve Endülüs'e hâkim olan Murâbıtlar, yönetimleri boyunca siyasî başarılar gerçekleştirdiği gibi ilmî ve mimarî faaliyetlerde de ilerlemeler kaydetmiştir. Karaviyyîn Camii, Tilimsân Ulucamii ve bazı savaş eserleri mimarî alandaki icraatlarına örnektir. İlmî olarak da özellikle Ali b. Yûsuf döneminde edebiyat gelişmiş, kendisi şiirle meşgul olmuş, şairleri de maddi-manevi desteklemiştir.[16] Murâbıtlar ilme olan destekleriyle pek çok âlim yetiştirmiştir. Bu âlimlerin en önemlileri arasında; Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Ahmed el-Kurtubî el-Endelüsî (ö. 520/1126), Ebû Alî el-Hüseyn b. Muhammed b. Fîrrûh b. Hayyûn b. Sükkere es-Sadefî (ö. 514/1120), Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Meâfirî (ö. 543/1148), Ebü'l-Fazl İyâz b. Mûsâ b. İyâz el-Yahsûbî (ö. 544/1149) sayılabilir.[17]

Mağrib, Murâbıtlar'ın hâkimiyeti altında kaldığı süre boyunca felsefe ve kelam gibi aklî metodu esas alan ilimlerden uzak durmuştur. Onlar devletin kuruluşundan bu yana fıkhî alanda Mâlikî mezhebinin öğretilerini esas alırken itikadî alanda da Ehl-i hadîs düşüncesini esas almıştır. Mâlikî mezhebine gösterdikleri bu olumlu tavır onları

[14] Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed İbnü'l-Kattân el-Mağribî, *Nüzûmü'l-cümân li-tertîbi ma selefe min ahbâri'z-zaman*, nşr. Mahmûd Ali Mekki (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1990), 132-133.

[15] İbnü'l-Kattan, *Nüzûmü'l-cümân*, 129.

[16] Ebû Zeyd Veliyyüddin Abdurrahman b. Muhammed İbn Haldun, *Mukaddimetu İbn Haldun*, nşr. Abdullah Muhammed ed-Derviş (Dımaşk: Dârü Ya'reb, 2004), 2/436.

[17] Ali Muhammed Sallâbî, *Abbasîler Dönemi: Murâbıtlar Devleti* (İstanbul: Ravza Yayınları, 2021), 369.

mezhebin âlimlerine ayrı bir değer vermelerine zemin hazırlamıştır. Öyle ki fukahâ devlet içerisinde alınan kararlarda devlet emirlerinden daha etkin konuma gelmiştir.

Murâbıtlar Devleti, şer'î esasları benimsemiş ve bunu devletin genel politikası haline getirmiştir. Bu nedenle dinin emir ve yasakları, şiarı ve fıkhıyla meşgul olan âlimlere ve fukahâya devlet içerisinde büyük ehemmiyet verilmiştir. Bu kimseler Müslüman emirler tarafından takdir edilmiş, kendilerine devlet içerisinde seçkin bir konum verilmiştir. Fukahâya verdiği önemle öne çıkan Yûsuf b. Tâşfîn olmuştur. Yûsuf b. Tâşfîn onlara yakınlık göstermiş, maddi-manevi hediyeler takdim etmiştir.[18] Ulema ve fukahâya gösterilen takdir ve onurlandırma, onların devlet içerisinde otorite ve nüfuzunu arttırmıştır. Öyle ki Müslüman emirler fukahâya danışmadan karar vermemiş, onların icmâsıyla icraatlarını gerçekleştirmiştir. Yûsuf b. Tâşfîn'in Endülüs'ün fethini gerçekleştirmek için fukahâya danışıp onların olumlu fetvası üzerine fethi gerçekleştirmesi bunun bariz bir örneğini göstermektedir.[19] İfade edilebilir ki ulemâ ve fukahânın bu denli nüfuz sahibi olmasında Murâbıtlar Devleti'nin toplumu ıslah etme ve dinî ilkeleri yeniden etkin kılma anlayışıyla kurulmuş olması etkilidir. Çünkü Abdullah b. Yâsîn, Mâlikî mezhebine mensup olduğundan bu mezhebin ilkelerini benimsemiş ve devlet politikasında onun ilkelerini esas almıştır.[20]

Murâbıtlar'ın bu politikası Mağrib bölgesinde dinî alanda da hâkimiyeti sağlamıştır. Fıkhî alanda Mâlikî mezhebinin öğretilerini esas almış, toplumda sarsılması mümkün olan mezhepsel ve dinî birliğin korunması hususunda katı davranarak Mağrib halkının Mâlikî mezhebine bağlı kalmalarını sağlamıştır. Murâbıtlar aynı tavrı itikadî konularda da sürdürmüş, Mâlikî mezhebinin itikat alanında kabul ettiği Ehl-i hadîs anlayışını esas almıştır. Bu yöntem esas alındığı için kelamdan uzak durulmuş, bu ilim bid'at olarak görülmüş ve evlerde kelam eserlerinin bulunması dahi yasaklanmıştır. Dolayısıyla itikadî konularda cedel ve te'vil gerektiren hususlara girilmeyip icmâlen kabul edilmiştir. Eş'arî mezhebinin yöntemini kullanmaktan da bütünüyle kaçınılmıştır. Öyle ki Ali b. Yûsuf'un emri ve Kurtuba kadısı İbn Hamdîn'in (ö. 508/1119) fetvasıyla, Gazzâlî'nin *İhyâü ulûmi'd-dîn* eseri yakılmış, bu kitabın herhangi bir nüshasını evinde

[18] Hasan Ali Hasan, *el-Hadâretü'l-İslâmiyye fi'l-Mağrib ve'l-Endelüs: Asrü'l-Murâbıtîn ve'l-Muvâhhidîn* (Kahire: Mektebetü'l-Hanci, 1980), 337.

[19] Ebû Muhammed Muhyiddin Abdülvahîd Abdülvâhid Merrakûşî, *el-Mu'cib fi telhisî ahbâri'l-Mağrib*, nşr. M. Saîd el-Iryân, nşr. Muhammed Tevfik Uveyd (Kahire: Lecnetü'l-İhyâi't-Türâsi'l-İslâmî, 1949), 171.

[20] Adıgüzel, "Mağrib ve Endülüsü Birleştiren Lider Yûsûf b. Taşfîn", 231-257.

ya da başka bir yerde saklayan kimseler için şiddetli bir cezanın verileceği bildirilmiştir.[21] Murâbıtlar'ın özellikle kelam ilmine gösterdiği katı tavır, Muvahhidler'in kuruluşuna kadar devam etmiştir. Bu nedenden dolayı İbn Tûmert, Murâbıtlar Devleti'ni "tecsîm ve teşbih devleti" olarak görmüştür.[22] Muvahhidler'in Murâbıtlar'a karşı gelişen siyasetin fikrî çerçevesi bu tavırla ilintilidir. Fakat Eş'arîler'e karşı durum her ne kadar olumsuz olsa da Malikî fakih Ebü'l-Velîd İbn Rüşd el-Kurtubî'nin (ö. 520/ 1126) Eş'arî kelamcılar hakkında verdiği fetva, o dönemde kelama bakışın tersi yönündedir. Ali b. Yûsuf, İbn Rüşd'e mektup yazarak Ebü'l-Velîd el-Bâcî (ö. 474/1081), Cüveynî (ö. 478/1085) Ebü'l-Hasan el-Eş'arî (ö. 324/935-936), Bâkıllânî (ö. 403/1013), İbn Fûrek (ö. 406/1015), Ebû İshâk el-İsferâyînî (ö. 418/1027) gibi Eş'arî kelamcılarının önemli isimlerinin hevâ ehli mi yoksa hidâyet ve irşat önderleri mi olduğunu sormuştur. İbn Rüşd ise, bu kişilerin hak yolda olduklarını, onlara kötü söz söylemenin ve onları tekfir etmenin yanlış olduğunu belirtmiştir.[23] Zikredilen bu olayda Ali b. Yûsuf'un böyle bir soru sorma ihtiyacı hissetmesi, İbn Humeyr öncesi dönemde Eş'arîliğe ilişkin olumsuz tavrın olduğunu göstermektedir. Diğer taraftan İbn Rüşd'ün Eş'arî âlimler hakkında verdiği olumlu cevap, o dönemde Eş'arîliğe kesin bir reddin olmadığını göstermektedir. Fakat bunu istisnaî bir durum olarak kabul etmek daha doğru olacaktır. Zira ilerleyen bölümlerde zikredileceği üzere Eş'arî mezhebi ve kelam ilmi hakkında olumsuz kanaatin İbn Humeyr'in yaşadığı döneme kadar devam ettiği görülmektedir.

Özetle ifade edilecek olunursa Murâbıtlar her ne kadar Abdullah b. Yâsîn ile birlikte dinî amaçlarla kurulmuş olsa da siyasî ve askerî yapıya bürünerek Yûsuf b. Tâşfîn ile birlikte devlet olma yoluna geçmiştir. Abdullah b. Yâsîn, Murâbıtlar'ın dinî temellerini atmış, Sahra'da göçebe olarak yaşayan ve İslâmî ilkelerden uzaklaşmış toplulukları yeniden İslâmî yaşayışa döndürerek toplumda dinî heyecan, kahramanlık ve cihat ruhunu canlandırmıştır. Böylelikle Abdullah b. Yâsîn, dinî ve siyasî alanda Sahra ve Mağrib halkını birleştirmiş, kendisinden sonra liderliği devralanlar ise Sahra, Mağrib-i Aksâ ve Endülüs'ü birleştiren liderler olmuştur. Bu birleşmeyle Mağrib ve Endülüs'ün tarihî seyri de Müslümanların egemen olduğu farklı bir veçheye kavuşmuştur. Diğer yandan Ali b. Yûsuf'un yönetiminin sonlarına doğru dünyevî zevklere olan düşkünlük

[21] Abdullah Kennun, *en-Nübûğü'l-Mağribî fi'l-edebi'l-'Arabî* (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Lübnanî, 1975), 69; Hasan Ali Hasan, *el-Hadaretü'l-İslâmiyye fi'l-Mağrib ve'l-Endelüs*, 452.
[22] Merrakûşî, *el-Mu'cib,* 177.
[23] Abdullah Kennun, *en-Nübûğü'l-Mağribî fi'l-edebi'l-'Arabî*, 72.

ve bağlı oldukları mezhep taassupçuluğu, hedeflenen siyasî ve dinî amaçtan ayrılma, fukahânın siyaset üzerindeki etkisinin artması gibi bütün bu gelişmeler, devlet yönetiminde boşluk doğurarak devletin yıkılmasına sebep olmuştur.

Görüldüğü üzere, İbn Humeyr'den önce kurulan Murâbıtlar Devleti'nin yukarıda değindiğimiz bu uygulamaları, ilme olan yaklaşımları, Mağrib halkının zihnî yapısının şekillenmesinde etkili olmuştur. Zira onların kelam ilmine olan katı tutumları ilerleyen dönemlerde de devam etmiştir. Bu nedenden olacak ki İbn Humeyr, *Mukaddimâtü'l-merâşid ilâ ilmi'l-'akâid* adlı eserine, kelam müdafaasıyla başlamıştır. Dolayısıyla İbn Humeyr öncesinde Mağrib'e hâkim olan Murâbıtlar dönemi, kelamın kısıtlandığı bir dönem olmuştur. Diğer yandan Murâbıtlar'ın fıkhî alanda benimsedikleri Mâlikî mezhebinin öğretileri, Mağrib coğrafyasında etkisini Muvahhidler dönemine ve sonrasına kadar sürdürmüştür. İbn Humeyr de bu etkiden nasibini almış ve fıkhî alanda Mâlikî mezhebinin öğretilerini benimsemiştir. İbn Humeyr öncesi dönemde Eş'arî mezhebi, kısmen yayılım gösterse de bu resmî bir mezhep olarak kabullenme şeklinde olmamıştır.

1.1.1. İbn Tûmert, Muvahhidler Devleti'nin Kuruluşu ve Dönemin Değerlendirilmesi

Muvahhidler, Murâbıtlar'dan sonra Berberî kabilelerinin kurduğu ikinci devlettir. İbn Tûmert'in fikrî, dinî ve siyasî çabasının sonucuyla Murâbıtlar'a karşı olarak ortaya çıkmış, Abdülmü'min el-Kûmî (ö. 558/1163) ile devlet halini almıştır.[24] Muvahhidler'in hüküm sürdüğü yıllar, h. 515-668/ m. 1130-1269'dur. Bu dönem aynı zamanda Mağrib bölgesinin dinî, ilmî, siyasî ve kültürel açıdan zirvede olduğu bir dönem olmuştur. Muvahhidler'in kurucusu İbn Tûmert, h. 471-474/m. 1078-1081'de dünyaya gelmiş,[25] ilköğrenimini ilim meclislerinde tamamlamıştır. Gençlik döneminde, Murâbıtlar'ın içinde bulunduğu özellikle ahlâkî ve ilmî gerileme ve Müşebbihe, Mücessime akîdesinin bölgede yayılması dikkatini çekmiş, bu durum onda; toplumun kötü gidişatına çözüm bulunması, dinin ana kaynaklarına dönülmesi ve İslâm'ın saf haliyle yaşanması gerektiği fikrini uyandırmıştır. Bu fikriyatı gerçekleştirmek ve ilmini

[24] Maribel Fierro, "Muvahhidler'in Din Siyaseti", çev. Salih Çift, *Başlangıçtan Günümüze İslâm Kelâmı*, ed. Sabıne Schmidtke (İstanbul: Küre Yayınları, 2020), 876.

[25] Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâil b. Ömer İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye* (Beyrut: Mektebetü'l-Maârif, 1990), 12/187; İbnü'l-Kattan, *Nüzûmü'l-cümân*, 123.

derinleştirmek amacıyla h. 499/m. 1106 yılında Kurtuba'dan İskenderiye'ye ordan Mekke, Bağdat ve Nizâmiye Medresesine uzanan ve on yıla yakın süren ilim seyahati gerçekleştirmiştir.[26] Bu seyahatinde Ebû Bekir eş-Şâşî (ö. 507/1114), Ebû Bekir et-Turtûşî (ö. 520/1126), Kiyâ el-Harrâsî (ö. 504/1110) ve Gazzâlî gibi devrin büyük âlimlerinden ders almış, usûlü'd-dîn, fıkıh, hadis, nahiv gibi alanlarda ilmini derinleştirmiştir. İbn Tûmert'in doğuda elde ettiği birikim onun zihin dünyasını yeni bir veçheye dönüştürmüştür. Öyle ki elde ettiği ilimler ona ilmi konularda yeni bakış açıları katmış ve bunun yanında Eş'arî âlimlerinden de etkilenmiştir. Ebû Nasr Taceddin İbnü's-Sübkî (ö. 771/1370) onun amelde Şafiiliği, itikatta Eş'arîliği takip ettiğini belirtmiştir.[27]

İbn Tûmert'in ilim yolculuğundan dönüşü Mağrib bölgesinde yeni bir düzen oluşturma amacı taşımaktadır.[28] Zira o elde ettiği birikimle Mağrib'e döndüğünde "emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münker" ilkesini uygulamaya çalışmış, uğradığı bölgelerde gördüğü tevhîd ilkesine aykırı fikirleri eleştirmiş ve bunların müsebbibi olarak Murâbıtlar Devleti'ni görmüştür.[29] Merâkeş, Ağmat, Tinmellel, Sûsulaksa gibi yerlerde mescit inşa etmiş ve buraları medrese olarak kullanmıştır. Kendisinden ders alan talebelerine onların ana dili olan Berberîce dersler ve vaazlar vermiş, bu dilde mârifetullah, akâid, kaza-kaderin mahiyeti gibi konuları ele aldığı *Tevhîd* adlı eserini telif etmiştir. Bu faaliyetleriyle halk arasında nüfuzunu sağlamıştır. Diğer taraftan siyasî lider kimliğinin yanında mehdi kimliğine de bürünmüştür. Bu kimlikler yeni bir devlet kurma fikrini, dinî-politik veçheye dönüştürmesine zemin hazırlamıştır.[30] Nitekim yanındakilerle beraber Merâkeş'e geldiklerinde Murâbıt emiri Ali b. Yûsuf ve beraberindekilerle yaşadıkları tartışma, zihninde Murâbıtlar'a karşı yeni bir devletin kurulması gerektiği fikrini uyandırmış böylelikle başlattığı hareketi politik veçheye dönüştürme yoluna gitmiştir.

---

[26] Merrakûşî, *el-Mu'cib*, 178; Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Alî el-Kalkaşendî, *Subhü'l-a'şa fî sınâati'l-inşâ* (Kahire: el-Müessesetü'l-Mısriyyeti'l-Amme, 1963).5/191.

[27] Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfî es-Sübkî, *Tabâkatü'ş-Şâfi'iyyeti'l-kübrâ*, nşr. Mahmûd Muhammed Tanâhî – Abdülfettah Muhammed el-Hulv (Kahire: Matbâatu İsâ el-Bâbî el-Halebi, 1964).109.

[28] İbnü'l-Kattan, *Nüzûmü'l-cümân*, 82; Abdülmecîd en-Neccâr, *el-Mehdî b. Tûmert* (Beyrut: Dârü'l-Mağribi'l-İslâmî, 1983),131; Beyzak, *Kitâbu ahbâri'l-mehdi İbn Tûmert ve ibtidâi Devleti'l-Muvahhidîn*, thk. Levi Provençal (Paris: y.y.,1968).71-73; İbnü'l-Kattan, *Nüzûmü'l-cümân,* 78.

[29] Beyzak, *Kitâbu ahbâri'l-mehdi İbn Tûmert*, 70.

[30] İbnü'l-Kattan, *Nüzûmü'l-cümân*, 62, 89, 101, 122.

İbn Tûmert, Murâbıtlar'a karşı başlattığı hareketi "Muvahhid" ismini vermiştir. Bu hareket siyasî bir tavrı yansıtmakla birlikte itikadî boyutu da olan bir yaklaşımı ifade etmektedir. Çünkü bu isimle zımnen Murâbıtlar'ı tevhîd çizgisinin dışında konumlandırmış, böylelikle onları küfür ve bid 'at ehli olarak görmüştür. Bunun neticesinde, onlarla savaşma ve silahlı mücadele gerçekleştirmekte bir beis görmeyerek açık bir başkaldırı göstermiştir. Bu noktada İbn Tûmert'in iki tür mücadele içerisinde olduğu söylenebilir: Bunlardan ilki, siyasî mücadele olup; liderliği ele geçirerek Murâbıtlar'a son verme amacına matuf iken diğeri dinî ilkeleri temel alan bir yaşam düzeni kurma ve zihinleri teşbih tecsîm düşüncesinden arındırma olan tevhîd müdafaasıdır. O, bu hedefine silahlı mücadeleden ziyade fikirsel mücadele ile başlamıştır. Bu amaçla teşbih ve tecsîm düşüncesi yerine Allah'ın her şeyden münezzeh olduğu inancını yerleştirmek üzere *el-Mürşide, Kitâbü Eʿazzi mâ yutlab* eserlerini telif etmiştir.[31] Dolayısıyla Muvahhidler hareketinin fikirsel yönden başlatıcısı İbn Tûmert olmuştur.

İbn Tûmert'in vefatının ardından (ö. 524/1129) liderliği Abdülmü'min el-Kûmî almıştır. Kaynaklar Abdülmü'min el-Kûmî'den heybetli, adalet sahibi, siyasî yönden kabiliyetli ve ilme son derece önem veren bir lider olarak bahsetmiştir.[32] Doğuya seyahati dönüşünde Mellâle mevkisinde İbn Tûmert ile karşılaşan ve bundan sonra hayata bakış açısı değişen Abdülmü'min el-Kûmî, İbn Tûmert'in en büyük destekçisi olmuş, ilmî ve siyasî yönden başarılı icraatlar gerçekleştirerek Muvahhidler Devleti'ni güçlendiren bir lider olmuştur. Abdülmü'min el-Kûmî, liderliği devraldığında hedefinin tek bir bölge değil bütün bir İslâm âlemi olduğunu belirterek asıl hedefini ortaya koymuştur. Hristiyan güçlerle savaşarak Mağribi'l-Ednâ bölgesinde Hristiyanları durdurmuş ve bölgeden çıkarmış diğer taraftan da Yedi Yıl Savaşları (h. 534-541/m. 1139-1146) gibi Murâbıtlar'a karşı pek çok silahlı mücadele gerçekleştirmiştir. Bu mücadeleler sonucunda Murâbıtlar zayıflarken Muvahhhidler güç kazanmış ve başkent Merâkeş'in alınmasıyla Murâbıtlar'a son verilmiştir.

---

[31] Ebû Muhammed (Ebü'l-Abbâs) Takıyyüddîn Ahmed b. Alî b. Abdilkādir b. Muhammed el-Makrîzî, *Müsevvedetu kitâbi'l-mevâiz ve'l-iʿtibar fî zikri'l-hıtât ve'l-âsâr* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbü'l-İlmiyye, 1998), 2/358.

[32] Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî, *Siyeru aʿlâmi'n-nübelâ,* nşr. Şuayb el-Arnaut – Muhammed Naîm el-Araksûsî – Me'mûn es-Sâgırcî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1982), 19/375; İbn Ebû Zer, *Ravzü'l-kırtâs,* 203.

Abdülmü'min el-Kûmî'den sonra yönetimi oğlu Ebû Ya'kûb Yûsuf b. Abdülmü'min (ö. 580/1184) almıştır. Çeşitli askerî başarılar elde eden, Ebû Ya'kûb Yûsuf b. Abdülmü'min, Muvahhid Devleti'nin kurucusu dinî ve fikrî lideri İbn Tûmert'in tevhîd akîdesine sâdık kalmıştır. İyi bir eğitim alan, Arap dili ve edebiyatının yanında felsefe ve tıp ilmine de merakı olan, her durumda ilmi ve araştırmayı teşvik eden bir lider olmuştur. Öyle ki İslâm felsefesinin büyük düşünürlerinden İbn Rüşd, İbn Tufeyl gibi âlim ve düşünürleri himaye etmiştir. Bununla birlikte kitaplara büyük ehemmiyet vererek kütüphane kurmuş, kitap ve ilimle ilgili olan masraflardan kaçınmamıştır. Kendisinin de birkaç kitap yazdığı rivâyet edilmiştir.[33]

Muvahhidler Devleti'nin Mağrib'de hâkimiyeti ele alması siyasî başarının yanında pek çok alanda ilerlemeyi beraberinde getirmiştir. Abdülmü'min el-Kûmî Merâkeş'i alıp Murâbıtlar'a son vererek bölgenin gelişimini siyasî ilerlemeden fikrî ve ilmî ilerlemeye yoğunlaştırmış, gelişmeye imkân sağlayacak kurumların oluşturulmasına önem vermiştir. Bu amaçla Mağrib'in pek çok yerine kütüphane yaptırmış, meclisler kurmuş, âlimlerin buralarda ilmî münakaşalarda bulunmasına imkân tanıyarak canlı bir ilim atmosferi sağlamaya çalışmıştır. Özellikle Endülüs ve Kayravan'daki âlimler, fikrî gelişimleri yakından takip etmek için bu kütüphanelere gelmiştir. Muvahhidler'in ilme, araştırmaya, düşünce özgürlüğüne ve aklî ilimlere verdikleri destekle pek çok alanda âlimler, şairler, edebiyatçılar, düşünürler, tabipler yetişmiştir. Endülüs ve Mağrib'in seçkin âlimlerinden Abdülvâhid el- Merrakûşî (ö. XIII. yy'ın ortaları), Ebû Bekr b. Zühr (ö. 470/1078), İbn Tufeyl (ö. 581/1185), İbn Rüşd (ö. 595/1198), İbn İzârî (ö. 712/1312'den sonra), İbnü'l-Kattân (ö. 628/1231) Muvahhidler Devleti'nin kendilerine sunduğu ilmî ortamda yetişen âlimlerindendir.[34]

Muvahhidler Devleti yöneticileri, âlimlere değer verdikleri gibi kendileri de ilimle ilgilenmiştir. Örneğin, Abdülmü'min el-Kûmî, hadis, fıkıh, tarih gibi alanlarda âlim kabul edilmiştir. İlim meclislerine çeşitli bölgelerden âlimleri davet etmiş, bu toplantılara bizzat iştirak ederek onlarla ilmî müzakerelerde bulunmuştur. Diğer taraftan çocuklarının da kendisi gibi bir âlim olarak yetişmesine önem vermiştir. Örneğin, oğlu Ebû Ya'kûb Yûsuf b. Abdülmü'min, felsefî konularda birikimi olan, tıp alanına meraklı

[33] Ebû Abdullah Muhammed b. İbrahim b. El-Lü'lü, *Târihü'd-devleteyn el-Muvahhidiyye el-Hafsiyye* (Tunus: y.y., ts.), 13-14.

[34] Adnan Adıgüzel, *Mağrib Medeniyetinin Zirvesi Muvahhidler (Kuruluş Dönemi)* (Ankara: AraştırmaYayınları, 2011), 297-304.

aynı zamanda Buhârî hafızı bir âlim ve lider olarak yetişmiştir.[35] Tarihçi İbrahim Harekât da Muvahhidler Devleti yöneticilerinden Abdülmü'min el-Kûmî, Ebû Ya'kûb Yûsuf b. Abdülmü'min, Ebû Yûsuf Ya'kûb el-Mansûr-Billâh, Muhammed en-Nâsır-Lidînillâh'ın seçkin âlimlerden olduğunu belirtmiştir.[36]

Muvahhidler, yönetim anlayışlarında ilerleme, yenilik, dinî ilkelere bağlı olma ve ilmî-kültürel gelişimi esas almış ve bu gelişmeleri olumsuz etkileyecek her türlü engeli gidermeye çalışmıştır. Bununla birlikte özgür düşünce ortamı da sağlanmıştır. Zira bu dönemde Murâbıtlar döneminde yasaklanan ilimler ve bu ilimlere ilişkin kitaplar yeniden yayımlanmıştır. Örneğin, Gazzâli ve İbn Hazm'ın Murâbıtlar döneminde yasaklanan kitapları başta olmak üzere özellikle kelam ve felsefe ilmine ait eserler serbestçe okunabilir olmuştur. Muvahhidler döneminde fukahâ ise Murâbıtlar Devleti'nde olduğu gibi nüfuz sahibi olmamıştır. Çünkü Muvahhidler fukahânın tahakkümüne ve onlara karşı mücadele üzerine kurulmuştur. Nitekim İbn Tûmert de davetinin başlangıç aşamasından itibaren sorumluluğu ve hâkimiyeti elinde bulunduran fukahâ tabakaya karşı yürütmüştür. Zira Muvahhidler, Mağrib ehlinin te'vilden uzaklaşması, müteşâbihâtı olduğu gibi kabul etmeleri gibi taklit fikirlere karşı muhalif tavır almışlardır.[37] Muvahhidler Devleti'yle birlikte bölgede başlayan bu fikrî ve ilmî hareketliliğin bir ürünü olarak Muvahhidler Devleti edebiyatı ve şairlerin teşvik edilmesiyle şiir ontolojisi oluşmuştur. Kaynaklar, Muvahhidler Devleti'nin şiire önem veren ilk Mağrib Devleti olarak kabul edilebileceğini belirtmekte ve devlet yöneticilerinin de şiir ve edebiyattan zevk alan şahsiyetler olduğunu kaydetmektedir.[38] Muvahhidler'in şair ve ediplere gösterdikleri ehemmiyet, İbn Humeyr'in şair ve ediplik yönünün ortaya çıkmasına vesile olmuş. Zira İbn Humeyr hakkında bilgi veren biyografi kitapları onun kelam âlimi olma yönüne ilaveten şair ve edip olma yönünü de zikretmiştir.[39] Aynı şekilde onun kelam eserlerinde konuları işlerken daha açıklayıcı olma yöntemini kullanması ve ilintili olduğu konuya dair beyitlere yer vermesi bu durumu destekler niteliktedir.

---

35 İbrâhim Harekât, *el-Mağribu abre't-târih* (y.y.: Dârü'r-Reşâdi'l-Hadîse, 1978), 362; Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Hâlid b. en-Nâsırî, *el-İstiksâ li-ahbâri'd-düveli'l-Magribi'l-Aksâ,* nşr. Cafer Nasırî (Kahire: Dârü'l-Beyzâ: Dârü'l-Kitâb, 1954) 2/140.

36 Harekât, *el-Mağribu abre't-târih*, 350.

37 Merrakûşî, *el-Mu'cib*, 188.

38 Hasan Emin, *Devletü'l-Muvahhidîni'l-İslâmiyye ev mevâziâ uhrâ* (Beyrut: Dârü'z-Zehrâ, 1991), 75; Harekât, *el-Mağribu abre't-târih*, 368.

39 İbnü'ş-Şa''âr, *Kalâidü'l-cümân fî ferâidi şuarâi hâze'z-zaman*, nşr. Kâmil Selman el-Cübûrî (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2005), 3/280.

Özetle ifade etmek gerekirse Muvahhidlerde kelam ilmine değer verildiği görülmektedir. Zira bu dönemde Gazzâli'nin eserleri yeniden neşredilmiş ve Eş'arî âlimlerine değer verilmiştir. İbn Tûmert'in doğuya gerçekleştirdiği seyahatinde Eş'arî âlimlerden özellikle Gazzâlî'den ders almış olması bunun yanında Eş'arîliği devletin resmî mezhebi olarak kabul etmesi kelam ve felsefeye özel bir yer ayırıp vaktinin ekseriyetini felsefe ile geçirmesi verilen önemi destekler niteliktedir.[40] Ayrıca İbn Tûmert dinî yaşayışı düzeltme gayesiyle Murâbıtlar'ın rey ve te'vile izin vermeyen ve bu anlayışın kendilerini sürüklediği teşbih ve tecsîm anlayışına karşı muhalif bir tavır almış, bu noktada attığı başarılı adımların neticesinde halk arasında nüfuzunu sağlamıştır. Kendisinden sonra yönetimi Abdülmü'min el-Kûmî almış, o da otuz yıla yakın süren devlet yöneticiliğinde İbn Tûmert'in yolunu takip etmiştir. Yürüttüğü başarılı siyasetiyle Murâbıtlar'a son vermiş, hâkimiyetini Trablus'tan, Sûsulaksâ'ya (Moritanya) oradan Endülüs'e kadar uzatmış böylelikle Muvahhidler Devleti'nin Mağrib bölgesinde güçlü bir devlet olarak varlık bulmasını sağlamıştır.

1.1.2. İbn Humeyr'in Yaşadığı Dönemde Mağrib'de Kelam İlmi Ve Eş'arî Mezhebi

Mağrib, Mısır'ın batısından Atlas okyanusuna, kuzeyde Akdeniz kıyılarından Batı Sahra'nın orta kesimlerine kadar uzanan ve Kuzey Afrika'yı içine alan bölgenin adıdır. Günümüzde bu bölgede Tunus, Cezayir, Fas, Moritanya yer almaktadır. Öte yandan Mağrib, ortaçağ tarih ve coğrafya araştırmacıları tarafından farklı birçok taksimata tâbi tutulmuştur. Bunlardan Mağribü'l-Ednâ, Mağribü'l-Evsat ve Mağribü'l-Aksâ en çok kullanılan isimlerdir. "İfrîkıyye" şeklinde de isimlendirilen Mağribü'l-Ednâ Tunus ve Libya'yı, Mağribü'-Evsat Cezayir'i, Mağribü'l-Aksâ ise Fas'ı içermektedir.[41] İbn Humeyr ise bu bölgelerden Mağribü'l-Aksâ'da yaşamını sürdürmüştür.

Tarihi süreçte ise Hz. Ebu Bekir ve Hz. Ömer'in fetih hareketleriyle beraber Müslümanlar hâkimiyet alanını Mağrib'e ulaşacak şekilde genişletmiştir. Emevî dönemiyle birlikte ise Müslümanlar bölgede nüfuz sahibi olmuş, böylelikle siyasî hâkimiyet belli bir süre için sağlanmıştır. Müslümanlar, fetihlerle beraber ulaştığı

---

[40] Yûsuf Eşbah, *Târihu'l-Endelüs: fî ahdi'l-Murâbitîn ve'l-Muvahhidiîn* (Kahire: Matbaâtu Lecnetü't-Telif ve't-Terceme ve'n-Neşr, 2011), 550-564; Adıgüzel, *Mağrib Medeniyetinin Zirvesi Muvahhidler (Kuruluş Dönemi)*, 297.

[41] Ebû Abdullah Muhammed el-Merrâküşi İbn İzâri, *el-Beyânü'l-muğrib fî ahbâri mülûki'l Endelüs ve'l-Mağrib,* nşr. Muhammed İbrâhim Kettânî (Beyrut: Dâru'l-Arabi'l-İslâmî, 1985), 26; Abbâdî, *fî Târîhi Mağrib ve'l-Endelüs*, 9.

bölgelerde dini yaymanın yanında yeni bir kültürün ve hâlihazırda içlerinde bulundurdukları itikadî mezhep ve düşüncenin de yayılmasına zemin hazırlamışlardır. Zira Mağrib bölgesinde yalnız Ehl-i sünnet anlayışı hâkim olmamış, birçok itikadî mezhep de var olmuştur. Bunlardan ilki Hâricîlerdir. Hicrî ikinci yüzyılda Emevî yöneticilerinin baskısından kaçan Hâricîler, Mağrib'e gelmiş; mezhebin kollarından Sufriyye ve İbâzıyye grupları Tunus ve Cezayir bölgesine yayılmıştır. İslâm şeriatını tavizsiz uygulama iddiasıyla ortaya çıkan Hâricîlik, Emevî yöneticilerinin içtimaî, siyasî, iktisadî uygulamalarından sıkılan Mağribliler arasında Emevîler'e ideolojik bir tepki olarak kabul görmüş ve etkileri günümüze kadar devam etmiştir. Nitekim bugünkü Mağrib bölgesinin bir kısmı İbâzıyye'ye mensuptur.[42]

Mağrib bölgesinde yayılan itikadî mezhepler Hâricîler ve kolları ile sınırlı değildir. Mu'tezile de aynı şekilde hicrî ikinci yüzyılda bölgede tanınan bir mezhep olmuştur. Hicrî 131'de Vâsıl b. Atâ, Abdullah b. Hâris başta olmak üzere önde gelen bir grup talebesini Mağrib'e göndermiştir.[43] Mu'tezilî âlimler, düşüncelerini Tunus ve Cezayir'de yaymışlarsa da kurdukları devletin ortadan kalkmasından sonra mezhebin hâkimiyeti de zayıflamıştır. Diğer itikadî mezheplerden Mürcie etkili olmamakla birlikte Şîa mehdilik fikriyle etkilemiştir. Şiîler Fâtımî Devleti'nin tesisiyle Şiî düşüncesini, Ehl-i beyt sevgisini ve halifelerin efdâliyeti fikrini yerleştirmeye çalışmıştır.[44] Eş'arî mezhebi ise Mağrib'de hâkim olan siyasî ve içtimaî şartlardan etkilenmiş bu nedenle Mağrib'de hâkim olması gecikmiştir.

Kabul edilen genel kanaate göre Mağrib'de İbn Tûmert'in Eş'arîliği bölgede hâkim kılmasına kadar zihinlerde Ehl-i hadîs'in takip ettiği itikadî anlayışın izleri hüküm sürmüştür. Eş'arîliğin İbn Tûmert'ten önce yaygınlık göstermemesinin başlıca nedeni; çok önceleri Mâlikî fıkhının bölgede hâkim olmasıyla ilişkilidir. Bu durum Murâbıtlar Devleti ile daha belirleyici bir etkiye dönüşmüştür. Zira Murâbıtlar, toplumu ıslah etmeyi kendilerine şiar edindikleri için daha çok fıkhî meselelerle ilgilenmişler, otorite kabul ettikleri Mâlikîler'in benimsediği Ehl-i hadîs'in itikat anlayışını esas almışlardır.

---

42 Ethem Ruhi Fığlalı, "İbâziyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/256.

43 Bazı kaynaklar bu grubun Mu'tezile'nin ilkelerine dayanan İdrîsîler Devleti'ni kurduğunu ifade etmektedir. Bk. Yûsûf Ahnâne, *Tetavvürü'l-mezhebi'l-Eş'arî fî garbi'l-İslâmî* (Rabat: Vizâretü'l-Evkâf ve'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, 2003), 37.

44 Ahnâne, *Tetavvürü'l-mezhebi'l-Eş'arî,* 33.

Dolayısıyla onlar te'vili kabul etmeyip, âyetlerin zahirî anlamıyla yetinmiş, kelam ilmini ise bid'at bir din tasavvuru olarak görmüşlerdir. Nâsırî, İbn Tûmert'ten önce Mağrib'in itikadî durumu hakkında şunları aktarmaktadır: "Allah, Mağrib'i, Hâricî fırkalardan temizledikten sonra müteşâbih âyetleri te'vil etmeden olduğu gibi inanan selef akidesini ikâme etti. Bu durum İbn Tûmert'in ortaya çıkışına kadar böyle devam etti. İbn Tûmert, doğuya gitmiş, orada Ebü'l-Hasan el-Eş'arî ve onun tâbîlerinden ders almış daha sonra Mağrib'e döndüğünde insanları kendi yoluna davet etmiştir. Kendisine tâbî olanları ise "Muvahhid" ismini vermiştir. Bundan sonra da Mağrib ulemâsı Eş'arîliği benimsemiş ve bu mezhebin yöntemiyle eserler telif etmiştir."[45] Muvahhidler'in, Eş'arîliği resmî mezhep olarak kabul etmesi, âlimleri ve çalışmalarını desteklemesiyle mezhep yayılma alanı bulmuşsa da Mağrib'de yayılmasını İbn Tûmert ile başlatmak tarihi seyri iyi takip etmeme anlamına gelecektir. Zira Nâsırî'nin de belirttiği üzere Eş'arîliğin, Mağrib'de bilinmesi İbn Tûmert'ten daha önce başlamıştır.[46] Üzerinde uzlaşı sağlanan bir konu olmamakla birlikte araştırmacıların ekseriyeti Mağrib'in Eş'arî akîdesi ile tanışma tarihini hicrî dördüncü yüzyıl olarak vermektedir.[47] Nitekim Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'nin ölüm tarihi (ö. 324/935-36) de bunu doğrulamaktadır. Tam olarak yayılması ise hicrî dördüncü yüzyıldan hicrî altıncı yüzyıla kadar süren uzun bir süreyi kapsamaktadır. Eş'arîliğin Mağrib'e nasıl yayıldığı noktasında tarihi sürece bakıldığında Kayrevan şehrinin önemli bir etkisi olduğu görülür. Zira Kayrevan, merkezî bir konumda bulunmaktaydı. Birçok bölgeden talebe, ilim tahsil etmek için oraya uğruyor, âlimlerle yakinen tanışma imkânı elde ederken pek çok ilmi de tahsil ediyorlardı. Bu açıdan Kayrevan, Eş'arîliğin Mağrib'de yayılmasına imkân sağlayan merkez konumunda olmuştur. [48]

İbn Humeyr'in yaşadığı döneme gelinceye kadar Eş'arîlik, farklı gelişim dönemlerinden geçmiştir. Bu dönemlerden ilki mezhebin çeşitli âlimlerce Mağrib'de tanıtıldığı dönemdir. Bu dönemin öne çıkan erken temsilcileri, Kalânisî ismiyle meşhur olan İbrahim b. Abdullah ez-Zebirî (ö. 359/1067) ve Ebû Meymûne Diras b. İsmail el-

---

45 Nasırî, *el-İstiksa,* 1/6

46 Nasırî, *el-İstiksa,* 1/140: "Eş'arî mezhebi, Mağrib'de İbn Tûmert'ten önce ortaya çıkmıştı".

47 Ahnâne, *Tetavvürü'l-mezhebi'l-Eş'arî,* 51.

48 İbrahim Tehamî, *Cühûdu ulemâi'l-Mağrib fi'd-difa'an 'akîdetü Ehli's-sünne* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2005). 245; Ebü'l-Abbas Şehabeddin Ahmed b. Muhammed b. Muhammed Miknâsî İbnü'l-Kâdî, *Cezvetü'l-iktibas fî zikri men halle mine'l-a'lâm bi'l-Medîneti Fas* (Rabat: Dârü'l-Mansur, 1973), 194.

Fâsî'dir (ö. 357/1065). Kalânisî, Mağrib bölgesinde ortaya çıkan Hâricî, Şia, Mu'tezile gibi mezheplerin düşüncelerinden rahatsız olmuş, Şia'ya olan karşıtlığıyla bilinmiştir. Bu mezheplerin düşüncelerini ilzam edebilmek için Ehl-i hadîs'in metodunu yetersiz görmüş ve doğuya seyahat ederek oradaki Eş'arî âlimlerden metot öğrenmiştir. Mağrib'e döndüğünde ise Eş'arî mezhebinin öğretilerini yaymaya çalışmıştır. Ebû Meymûne Diras b. İsmail el-Fâsî ise erken dönemde doğuya yaptığı seyahatleriyle ünlenmiştir. Seyahatlerinden birinde Kayrevan'a uğrayarak Eş'arî âlimlerden ders almış, akabinde Mağrib'de ders vermeye başlayarak mezhebin yayılmasına katkı sağlamıştır.[49] Bu aşamanın diğer önemli isimleri İbn Ebû Zeyd el-Kayrevânî, (ö. 386/996) Ebû Bekir b. Abdülmümin el-Mekkî, (ö. 370/980) Ebû Muhammed b. Ahmed b. Mücâhid'dir (ö. 370/ 980).[50] Bu âlimlerin çabalarıyla Mağrib'de Eş'arîlik tanınmaya başlamıştır.

Bir diğer dönem ise "Bâkıllânî Dönemi"dir. Bu dönemde Eş'arîliğin yayılmasında Bâkıllânî'nin (ö. 403/1013) büyük etkisi olmuştur. Bunun sebebi, onun itikatta Eş'arî, amelde ise Mâlikî olmasıdır. Mağrib ehli ilim talebeleri onun Mâlikîliğe mensup olmasının etkisiyle ona ayrı bir yakınlık göstermiş, bu sayede ondan Mâlikî fıkhını ve Eş'arî kelamını öğrenmiştir. Bâkıllânî bu talebelerden yetkin gördüklerini farklı bölgelere göndermiş, bu talebeler Eş'arîliğin yayılmasında mühim rol oynamıştır. Ebû Muhammed Abdullah b. İbrâhîm el-Asîlî (ö. 392/1002), Ebû Abdullah Hüseyin b. Abdullah b. Hatim el-Ezerî (ö. 402/1011), Ebü'l-Hasan el-Kâbisî (ö. 403/1012), Ebû Ömer et-Talemenkî (ö. 429/1037), Ebû İmrân el-Fâsî (ö. 430/1039), Ebü'l-Velîd el-Bâcî (ö. 474/1081), Ebu Bekir Muhammed el-Murâdî (ö. 489/1096) bunlar arasında öne çıkan isimlerdir.[51] Bu isimler önemli olmakla birlikte kaynaklar, Mağrib'in gerçek manada Eş'arîlik ile tanışmasını sağlayan kişinin Ebû Zer el-Herevî (ö. 434/1042) olduğunu söylemektedir. Zehebî onun, Eş'arî âlimlerden öğrendiklerini Mağrib'de

---

49 Ahnâne, *Tetavvürü'l-mezhebi'l- Eş'arî,* 51.

50 Ebû Zeyd Abdurrahman b. Muhammed b. Ali Ensârî Debbağ, *Meʿâlimü'l-îmân fî maʿrifeti ehli'l-Kayrevân*, nşr. Muhammed el-Ahmedî Ebû'n-Nur – Muhammed Mâdur (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1972), 3/109; Hadi-Roger İdris, *ed-Devletü's-Sanhâciyye,* çev. Hammadi Sahili (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1992), 87.

51 Muhammed b. Muhammed b. Ömer el-Münestiri Muhammed Mahlûf, *Şeceretü'n-nûri'z-zekiyye fî tabakâti'l-Malîkiyye,* nşr. Ali Ömer (Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dinîyye, 2007), 197; Kâdî İyâz, *Tertîbü'l-medârik ve takrîbü'l-mesâlik li-ma'rifeti a'lâmi mezhebi Mâlik*, 1/300; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 16/560.

yaydığını bundan önce ise halkın hadis ve Arapça dışında kelam gibi bir ilimle ilgilenmediklerini belirtmektedir.[52]

Mezkûr talebelerden Ebû Abdullah Hüseyin b. Abdullah b. Hatim el-Ezerî, Bâkıllâni'den ders aldıktan sonra Kayrevan'a yerleşmiş ve orada faaliyetlerini sürdürmüştür. Ebû İmrân el-Fâsî ise Mâlikî fıkhında ve Eş'arî kelamında otorite kabul edilmiştir. Hicrî 399'da Bağdat'a hicret etmiş, hıfzına ve zekâsına hayran kaldığı Bâkıllânî'den Eş'arîliğin yöntemini öğrenmiş, Kayrevan'a döndüğünde kendisine gelen talebelere dersler vererek mezhebin yayılmasını sağlamıştır. Mağrib'de yeni devletin tesisinde Eş'arîliğin resmî mezhep olarak kabul edilmesini istemişse de Murâbıtlar'ın farklı yönetimiyle hedefini gerçekleştiremeden vefat etmiştir.[53]

Ebû Bekir Muhammed el-Murâdî ise Arap-İslâm siyasî ilmine katkı sağlayacak *Kitâbü'l-İşârâ ilâ edebi'l-imâra* adlı eseri telif etmiş, bu sayede Murâbıtlar'ın Eş'arîliği esas alan bir devlet yapılanması kurmasını istemiştir. Ebü'l-Hasan el-Kâbisî ise Eş'arî kelamının yayılmasına hizmet etmek için *Risâletü'l-mufassala li-ahvâli'l-müteallimîn ve ahkâmü'l-muallimin ve'l-müteallimîn, Kitâbü'l-İ'tikâdât* eserlerini telif etmiştir. O, Kur'ân'ın mahlûk olmadığı, imanın dil ile ikrar kalp ile tasdikten ibaret olduğu düşüncesiyle ve gerekli gördüğü noktalarda te'vile başvurarak Eş'arî mezhebiyle aynı görüşte olmuştur.[54] Bâkıllânî'nin öğrencilerinin yanı sıra onun *el-İnsâf, et-Temhîd* gibi eserleri de Mağrib'de kabul görerek Eş'arîliğin yayılmasına katkı sağlamıştır.[55] Görüldüğü üzere "Bâkıllânî Dönemi" Eş'arîliğin daha fazla tanındığı ve yayıldığı bir dönem olmuştur. Bu dönemde yekûn tutacak kadar eser telif etme yoluna gidilmemiş, âlimler Bâkıllânî'den dersler alarak Eş'arî mezhebine dair öğrendiklerini döndükleri bölgede yaymaya çalışmışlardır.

Bâkıllânî Döneminden sonra "Cüveynî Dönemi" gelmektedir. Bu dönem mezhebin iyice yerleşip benimsenmesinde önemli bir dönemdir. Zira İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî'nin (ö. 478/1085) kelam yönteminin takip edildiği bir dönem olması hasebiyle "Cüveynî Dönemi" denmiş, özellikle de *Kitâbü'l-İrşâd* adlı eseri önemli bir yer edinmiştir. Bu eser sayesinde Mağrib'de âlimler Eş'arî mezhebinin meseleleri ele alış

---

52 Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ,* 17/557; Ebü'l-Kâsım İbn Asâkir, *Tebyînü kezibi'l-müfterî* (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1979), 255.
53 İbn Asâkir, *Tebyînü kezibi'l-müfterî,* 120-121.
54 Ahnâne, *Tetavvürü'l-mezhebi'l-Eş'arî,* 53.
55 Tehamî, *Cühûdu ulemâi'l-Mağrib,* 255-257.

biçimini –bir bakıma yöntemini– kavramış, mezhebi savunmada daha etkili hale gelmiştir. Ayrıca bu eser üzerine pek çok şerhler yazılmış bu durum Mağrib'de kelam tartışmalarına zemin hazırlamıştır. Bu dönemin önemli isimlerinden biri Muhammed bin Half bin Mûsâ el-Ensarî el-Evsî el-İlbirî'dir (ö. 537/1142). O, edebiyata ilgi duyan ve tıp alanında yetkin biri olmasının yanında, kelam ilmini de Ebû Bekir el-Murâdî'den okuyarak kelamcı kimliğiyle de öne çıkmıştır.[56] Muhammed b. Said el-Mâyurkî (ö. ?) ise 402'de Mekke'ye yolculuk yapmış, orada karşılaştığı hocalardan ders almış, daha sonra Mayurka'ya (Mallorca) dönmüş, burada fıkıh ve kelamda ders okutarak Eş'arîliğin yayılmasına katkı sağlamıştır.[57] Aynı şekilde Ebî Nasr Sehl b. Ali bin Osman en-Nîsâbûrî (ö. 531/1136) de Cüveynî'den ilim tahsil etmiş, Mağrib'e gelerek Sebte şehrinde uzun müddet Eş'arîliğin yöntemini esas alan dersler okutmuştur.[58] Bu dönemde Mağrib'e ziyarete gelen ve Eş'arî kelamının yayılmasına katkı sağlayan diğer âlimler arasında Ebü'l-Kâsım Abdurrahman b. Muhammed el-Meâruki (ö. 502/1108) sayılabilir.

Cüveynî dönemiyle birlikte Mağrib'de Eş'arî kelamının gerçek anlamda tesisi gerçekleşmiş, mezhebin bölgede kökleşmesine imkân sağlayan eserler, *Kitâbü'l-İrşâd* şerhleri ve medreseler artmıştır. Bu dönemin önemli şahsiyetlerinden biri Ebû Bekir İbnü'l-Arabî'dir (ö. 543/1148). O, Şam, Irak, Bağdat ve sonra Mısır'a uğramış, Bağdat'ta iken Gazzâlî ile görüşmüş, ondan yöntem öğrenmiştir. Ayrıca Cüveynî, Ebü'l-Velîd el-Bâcî gibi büyük Eş'arî âlimlerden de ders almıştır. Eş'arî kelamının yayılmasında oldukça etkili olan Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, telif ettiği *el-Avâsım mine'l-kavâsım* adlı eseriyle de yetkinliğini ortaya koymuştur. Onun Eş'arî mezhebini yayma ve geliştirme noktasındaki önemi iki noktada toplanmaktadır. İlki, onun *Medârikü'l-'uḳūl, el-Burhân fî usûli'l-fıkh, el-Akîdetü'n-Nizâmiyye, Tehâfütü'l-felâsife, el-İktisâd fi'l-i'tikâd* gibi Eş'arî kitaplarından birincil kaynak hüviyetinde olanları ve içerisinde Eş'arî mezhebinin yöntemini içeren kitapları Mağrib'e getirmesi; ikincisi ise Eş'arî kelamını anlatan kitaplar ve risâleler koleksiyonu oluşturmasıdır.[59] Bir diğer önemli isim Ebü'l-Haccâc Yûsuf b. Mûsâ ed-Darîr (ö. 520/1126) ise birçok Eş'arî âlimden ders

[56] Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed b. Abdülmelik b. Muhammed b. Said İbn Abdülmelik, *ez-Zeyl ve't-tekmile li kitâbeyi'l-Mevsûl ve's-Sıla,* nşr. Muhammed b. Şerife (Rabat: Akademiyyetü'l-Memleketi'l-Mağribiyye, 1984), 4/210.

[57] İbn Abdülmelik, *ez-Zeyl ve't-tekmile*, 4/235.

[58] Ebü'l-Fazl İyâz b. Mûsâ b. İyâz el-Yahsubî Kâdî İyâz, *el-Gunye: Fihristü şüyûhi'l-Kâdî İyâz,* nşr. Mâhir Züheyr Cerrâr (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1982), 209-210.

[59] Tehamî, *Cühûdu ulemâi'l-Mağrib*, 268; Ahnâne, *Tetavvürü'l-mezhebi'l-Eş'arî,* 102.

almış, Cüveynî'nin *Kitâbü'l-İrşâd* eserindeki yöntemle meseleleri kolay ve anlaşılır bir şekilde ele aldığı *et-Tenbîh ve'l-irşâd fî ilmi'l-i'tikâd* eserini yazmıştır. Ebû Amr Osman es-Selâlücî (ö. 574/1178) ise Eş'arî kelamının meselelerinin geniş bir alanına vâkıf bir âlim olup, Mağrib'i "tecsîm düşüncesinden kurtaran kimse" olarak bilinmiştir. Bundan dolayı o, halkı irşâd için *el-Akîdetü'l-Burhâniyye fî ilmi'l-ulûhiyye* eserini yazmıştır.[60] Onun bu eseri Mağrib'de mevcut olan teşbih ve tecsîm düşüncesini yıkmış, Ehl-i sünnet düşüncesinin yerleşmesine büyük katkı sağlamıştır.

Hicrî altıncı yüzyılın başlarında ise Eş'arî mezhebinin gelişmesi, meselelerin üzerinde yoğunlaşılan yeni bir süreci başlatmıştır. Bu süreçte muhteva ve hacim bakımından önemli kelam eserleri ortaya çıkmıştır. Cüveynî'nin ve *eş-Şâmil* ve *el-İrşâd* eserlerinin mütefekkirler üzerinde önemli etkileri olmuş, yeni bir şerh birikimi ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Örneğin, Ebü'l-Haccâc Yûsuf b. Mûsâ ed-Darîr'in kaleme aldığı *et-Tenbîh ve'l-irşâd fî ilmi'l-i'tikâd* eseri ve Ebû Amr Osman es-Selâlücî'nin *el-Akîdetü'l-Burhâniyye fi ilmi'l-ulûhiyye adlı eseri* Cüveynî'nin *İrşâd*'ının izlerini taşımaktadır. Ebû Yahyâ el-İdrîsî el-Hasenî *Kifâyetü tâlibi'l-kelâm fî şerhi'l-İrşâd'ı,* Abdülaziz b. Bezîze (ö. 673/1274) *el-İs'âd fî şerhi'l-İrşâd*'ı telif etmiştir. Eş'arîliğin gelişmesinde ve ilerlemesinde *İrşâd* şerhlerinin yanı sıra aynı dönemde *et-Tenbîh ve'l-irşâd fî ilmi'l-i'tikâd, el-Akîdetü'l-Burhâniyye fi ilmi'l-ulûhiyye* gibi diğer akîde eserlerinin şerhlerinin yapılması da etkili olmuştur.[61] Diğer bakımdan Bâkıllânî ve Cüveynî'nin yanında İbn Fûrek (ö. 406/1015) ve onun eserleri de Mağrib'de yadsınamayacak derecede önemli bir etkiye sahip olmuştur. Örneğin onun, *Müşkilü'l-hadîs, Tefsîrü'l-Kur'ân* adlı eserleri öğrencileri vasıtasıyla Mağrib'de bilinmiştir.[62]

Sonuç olarak zikredilen âlimler ve onların telif ettiği eserler vasıtasıyla Eş'arîlik her ne kadar bölgede tanınır olmuşsa da resmî düzeyde bilinip kök salması için siyasi bir zemine ihtiyaç duyulmuştur. Bu açığı İbn Tûmert'in ve onunla birlikte kurulan Muvahhidler Devleti kapatmıştır. Bu devletin Eş'arîliği resmî mezhep olarak kabul etmesiyle Eş'arîlik bölgede baskın olmaya başlamıştır. İbn Tûmert, doğuya gerçekleştirdiği seyahatinde pek çok Eş'arî âlimle karşılaşarak onlardan metot ve

---

60 Ebü'l-Velîd İsmâil b. Yûsuf el-Gırnati İbnü'l-Ahmer, *Büyûtâtü Fâsi'l-kübrâ* (Rabat: Dârü'l-Mansur, 1972), 45.

61 Ahnâne, *Tetavvürü'l-mezhebi'l-Eş'arî*, 144.

62 Ebû Bekr Muhammed b. Hayr b. Ömer el-İşbîlî, *Fehresetü mâ revâhu an şüyûhihî mine'd-devâvîni'l-musannefe fî durûbi'l-ilm ve envâi'l-maârif* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1998), 256.

mezhebin ilkelerini öğrenmiş, bu birikimle *Kitâbü Eʿazzi mâ yutlab, el-Mürşide, el-Akīde, Muhtasaru Sahîhi Müslim* gibi eserleri kaleme almıştır. Söz konusu eserlerinde ise Cüveynî'nin *Kitâbü'l-İrşâd*'ının yöntemini takip etmiştir.[63] Onun asıl hedefi Muvahhidler Devleti'ni kurarak devlet yönetmek değil, kurduğu devlet üzerinden teşbih ve tecsîme karışmış halkı bu düşünceden kurtarmak ve Eş'arîliği devletin yeni resmî akîdesi haline getirmek için gerekli olan siyasî alt yapıyı oluşturmaktır. Bu gayeyle toplum için uygun gördüğü mezheplerin ilkelerini fark gözetmeksizin sistemine dahil etmiştir. Bu noktada o, uygun gördüğü bazı görüşleri Mu'tezile'den alırken bazılarını da Eş'arî, Şiî ve Zâhirîler'den almıştır. Onun daveti çoklu mezhebe dayanmaktaysa da resmî mezhep olarak Eş'arîliği kabul etmiştir.[64] Eş'arîliği sistemin temel mezhebi olarak belirlemesinde ise Eş'arîliğin daha mutedil olmasının etkili olduğu söylenebilir.

İbn Humeyr, Eş'arîliğin Mağrib'de gelişimine sahne olan hicrî altıncı asırda yaşamıştır. Bu asır Cüveynî'nin kitaplarının şerhlerinin revaçta olduğu bir dönemdir. İbn Humeyr de bu dönemden etkilenmiş ve özellikle kelam eseri olan *Mukaddimâtü'l-merâşid* kitabının yönteminde Cüveynî'nin *Kitâbü'l-İrşâd'*ındaki yöntemi takip etmiştir. İbn Humeyr'in yaşadığı dönemde kültürel hayatın canlı, kelam ilmine dair eserlerin ve çalışmaların yoğunlukta olduğu gözükmektedir. O, Eş'arîliğin kökleştiği dönemde yaşamış böylelikle kendisine gelinceye kadar bir Eş'arî kelamı birikimi ortaya çıkmıştır. Böylelikle o, mezhebin geçirdiği fikrî aşamaları görmüş, muhakeme etmiş, bu aşamalarda Eş'arîliğe ve onun özelinde kelam ilmine karşı yürütülen karşı eğilimlerin ve ideolojik yönlendirmelerin ciddiyetini fark etmiştir. Telif edilen eserlerin ise Eş'arî kelamını yaymada etkili olduğu fakat karşı akımlara karşı akılcı ve mantıkî delillerle karşı koyacak güçte eserler olmadığını görmüştür. Bu kaygıyı taşıyan İbn Humeyr, *Mukaddimâtü'l-merâşid* eserindeki meseleleri, bu hususları göz önüne alacak şekilde işlemeye çalışmıştır. Zira onun eseri, Eş'arîliğin benimsenmesinde ve Mağrib'de yaygın olan tevhîd fikrine aykırı fikirlere karşı reddiye mahiyetinde olmuştur.

---

63 Makrîzî, *Müsevvedetu kitâbi'l-mevâiz ve'l-i'tibar fî zikri'l-hıtât ve'l-âsâr,* 2/358.
64 Nâsırî, *el-İstiksa,* 67.

İKİNCİ BÖLÜM

İBN HUMEYR ES-SEBTÎ'NİN HAYATI, ESERLERİ ve İLMİ ŞAHSİYETİ

2.1. İbn Humeyr es-Sebtî'nin Hayatı

Tam ismi, Ebü'l-Hasan Ali b. Ahmed b. Humeyr el-Emevî es-Sebtî'dir. Hayatı hakkında ayrıntılı bilgi bulunmadığından adına yer veren kaynaklar kendisinden muhtasar bir şekilde bahsetmiştir. Doğum tarihi kesin olarak bilinmemekle birlikte hicrî altıncı yüzyılın ortalarında (550/1155'ler) doğduğu sanılmaktadır. Doğduğu ve yaşadığı "Sebte" (Ceuta) şehrine nispetle es-Sebtî künyesiyle bilinmiş,[65] 614/1217 yılında vefat etmiştir.[66] Aktarılan bir görüşe göre atalarından biri Mağrib bölgesine göç edip, Kurtuba'ya yerleştiğinden soyu Endülüs'e kadar uzanmaktadır.[67]

Muvahhidler Devleti döneminde yaşayan İbn Humeyr, Abdülmü'min b. Ali el-Kûmî (slt. 524/1130-558/1163) döneminin sonlarında doğmuş, yaşamının büyük bir kısmı Ebû Ya'kûb Yûsuf b. Abdülmü'min (slt. 558/1163-580/1184) ve Ebû Yûsuf el-Mansûr (slt. 580/1184-595/1199) dönemlerinde geçmiştir. Son dönemleri ise Muhammed Nâsır-Lidînillah el-Muvahhidî (slt. 595/1199-610/1213) ve Ebû Ya'kûb Yûsuf Müstansır-Billah (slt. 610/1213-620/1224) dönemlerinde geçmiştir. Yani devletin hem yükselişte olduğu dönemde hem de çöküşe geçtiği dönemde yaşamıştır.[68] Devletin yükselişte olduğu dönemde yaşaması İbn Humeyr için önemlidir. Zira bu dönemde yönetici emirlerin ilmî desteğiyle karşılaşmış, eserlerini telif edeceği rahat bir ortam bulmuştur.

---

65 Sebte: Mağrib bölgesinde Fas'ın kuzeyinde Cebelitarık Boğazına bakan Akdeniz kıyısıyla, Güneybatı da ise "Tanca" şehri ile sınırlı olup İspanya hâkimiyetinde olan bir şehirdir. Sebte (Ceuta) adını, kurulduğu yerde bulunan ve Latince de "yedi tepe" anlamına gelen "Sebtem Fratres'ten" aldığı, başka bir aktarıma göre ise Hz. Nûh'un torunu Sebt b. Yâfes'e nispetle bu ismin verildiği ifade edilmektedir. Bk. İsmail Ceran, "Sebte", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/258-260.

66 İbnü'ş-Şa''âr, *Kalâidü'l-cümân,* 3/280.

67 Ebü'l-Hasan Ali b. Ahmed b. Humeyr el-Emevî es-Sebtî, *Tenzîhü'l-enbiyâ ammâ nesebe ileyhim husâletü'l-ağbiyâ*, nşr. Muhammed Rıdvân ed-Dâye, (Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Muâsır, 1990).13.

68 Ebü'l-Hasan Ali b. Ahmed b. Humeyr el-Emevî es-Sebtî, *Mukaddimâtü'l-merâşid ilâ ilmi'l-'akâid fî def'i- şübühâti'l-mübtılîn ve'l-mülhidîn*, nşr. Cemâl Allâl el-Bahtî, (Tıtvân: Matbaâtü'l-Halîci'l-Arabî, 2004), 33.

İbn Humeyr, Sebte şehrinin kendisine sunduğu ilmî atmosferde yetişmiştir. Hayatının önemli bir bölümünü Kur'ân-ı Kerîm'i ezberleyerek geçirmiş, erken yaşlardan itibaren Sebte'nin mescitlerindeki ilim halkalarına katılmış, katıldığı bu mescitlerde kendisine temel oluşturacak hadis, tefsir, siyer gibi ilimlerin tahsilini elde etmiştir. Bu bağlamda başlangıç düzeyinde olan fıkıh kitaplarını bunun yanında İmam Mâlik'in *el-Muvatta'*ını, *Sahih-i Buharî, Sahih-i Müslim, Sünen-i Tirmizî, Sünen-i İbn Mâce* gibi temel hadis kaynaklarını, Hâkim en-Nîsâbûrî'nin (ö. 405/1014) *Ma'rifetü ulûmi'l-hadîs,* İbn Fûrek'in *Müşkilü'l-hadîs*'i gibi kaynakları okumuştur. Tefsir ve Ulûmü'l-Kur'an eserlerinden ise daha çok kendi yaşadığı dönemde tercih edilen, Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm es-Sa'lebî en-Nîsâbûrî'nin (ö. 427/1035) *el-Keşf ve'l-beyân ʿan tefsîri'l-Ḳurʾân* ve Ebû Abdullâh Muhammed b. Şüreyh er-Ruaynî el-İşbîlî'nin (ö. 476/1084) *el-Kâfî fi'l-kırâʾâti's-sebʿ* adlı eserlerini okumuştur. Tefsir ve hadis kitaplarının yanı sıra siyer kitaplarından İbn Hişâm'ın (ö. 218/833) *es-Sîretü'n-nebeviyye'*si, Tirmizî'nin (ö. 279/892) *eş-Şemâilü'n-nebeviyye'*sini okumuştur.[69] İbn Humeyr her ne kadar okuduğu ve aldığı ilimlerle yetkinleşmiş olsa da onun asıl hâkim olduğu ve ilgisini verdiği alan, kelam, tefsir, edebiyat, dil ilimleri ve şiir olmuştur. Dil ilimlerine önem vermesinin sebebi, onu diğer ilimleri anlamada anahtar konumunda görmesiyle ilişkilidir. Muvahhidler Devleti'nin şairleri desteklemesiyle şiir alanındaki yetkinliği kendisini daha tanınır kılmış, bu durum onun yaşadığı dönemdeki şairlerle birlikte irtibat halinde olmasını sağlamıştır. Zira ondan bahseden kaynakların, çoğunlukla şairleri tanıtmaya tahsis edilmiş terâcim eserleri olması bu durumu destekler niteliktedir. Bu bağlamda kendisinden bahseden kaynaklar onun fıkıh, tefsir, hadis ilminde yetkin olmasının yanında asıl başarısını kelam ve edebiyatta ortaya koyduğuna dikkat çekmektedir. Örneğin, İbnü'ş-Şa''âr, *Kalâidü'l-cümân* adlı eserinde İbn Humeyr hakkında "O, fakih, Mâlikî, kelamcı, yetenekli bir şair ve dil bilginidir" ifadelerine yer verdikten sonra birkaç beytini zikretmiştir.[70] Muhammed Rıdvân ed-Dâye ise tahkikini gerçekleştirdiği İbn Humeyr'in *Tenzîhü'l-enbiyâ* adlı eserinin mukaddimesinde onun Kur'ân, hadis, tefsir, siyer, dil, fıkıh, edebiyat bilgini olduğunu, bunun yanında kelamî meseleleri tartışmadaki cedel ve ilzam becerisine ve meselelerden hüküm çıkarma yeteneğinin kuvvetine dikkat çekmiştir.[71]

---

[69] İbn Humeyr, *Mukaddimâtü'l-merâşid* (Mukaddimetü'l-muhakkik), 34-35.
[70] İbnü'ş-Şa''âr, *Kalâidü'l-cümân,* 3/280.
[71] İbn Humeyr, *Tenzîhü'l-enbiyâ* (Mukaddimetü'l-muhakkik), 14.

İbn Humeyr'in yaşadığı bölgede Sebte şehrinin talebeleri arasında farklı bölgelere ilim elde etmek için seyahat etmek (rıhle) bir gelenek haline gelmiştir. Çünkü o dönemin anlayışında bu yolculuklar olmadıkça bir kimsenin âlim statüsünü hak edemeyeceği hâkimdi. İbn Humeyr de daha fazla ilim elde etme ve gideceği yerde âlimlerle karşılaşıp bilgisini derinleştirmeyi arzulayarak Mağrib'in farklı bölgelerini ziyaret etmiştir. Bu yolculuğunda Kurtuba, İşbîliye, Mâlekâ (burası şeyh ve âlimlerin toplandığı büyük bir kültür merkezi yeriydi) gibi bölgelerde yer alan ilim merkezlerindeki toplulukları ve âlimleri ziyaret etmiştir. Buralarda ileride kendisini yetkin kılacak ilim dallarındaki hocalarla karşılaşmış onlardan tahsil ettiği ilimle kendisini geliştirmiştir. Her ne kadar kaynaklar İbn Humeyr'in ilim yolculuğunda hangi âlimlerden ders aldığı hususunda ayrıntılı bilgi vermeseler de eserlerinde yer alan bilgilerden hareketle ders aldığı bazı âlimleri tespit etmek mümkündür. Buna göre o, bu yolculuğunda fakih, dil bilimci, edip, *er-Ravzü'l-ünüf* ve *Netâicü'l-fiker* adlı eserlerin sahibi Abdurrahman b. Abdullah es-Süheylî el-Mâlekî'den (ö. 581/1185) ve İbn Hayr el-İşbîlî diye tanınan Ebû Bekir Muhammed b. Hayr b. Ömer el-İşbîli'den (ö. 575/1179) dil bilimi ve edebiyat dersleri alırken, İbnü'l-Fahhâr künyesiyle meşhur Ali b. Abdullah b. Muhammed (ö. 590/1183) ve "el-Üstâzü'l-Kebîr" olarak bilinen Ebû Muhammed el-Kâsım b. Dahman el-Ensarî'den (ö. 575/1179) hadis dersi almıştır.[72] ders aldığı bu hocalar sayesinde ilimlerin çoğunda derinleşmiş ve kendi ilim yolunu çizerek ilmî kimliğini/şahsiyetini oluşturmaya çalışmıştır.

Öyle görünüyor ki İbn Humeyr'in ilim yolculuğu onun zihin dünyasını etkilemiş, farklı bir evreye yöneltmiştir. Zira onun Eş'arî kelamını öğrenmesinin bu yolculuğu sayesinde gerçekleştiği anlaşılmaktadır. Onu Eş'arî kelamını öğrenmeye yönelten pek çok etkenden söz edilebilse de, esas belirleyici etken kendi dönemine kadar gelen Eş'arî kelam birikiminden etkilenmesi ve yaşadığı bölgedeki –bilhassa Muvahhidler'in etkisiyle oluşan– kültürel ve siyasî etkenler sebebiyle bölgede özellikle Eş'arî kelamının yayılmasıdır. İbn Humeyr'in yaşadığı dönemde kelam ilmi, her ne kadar bu zamana kadar gelen bir birikim olsa da kelama karşı menfi duruş etkisini devam ettirmekteydi. Nitekim İbn Humeyr'in hayatının büyük bir bölümünü geçirdiği Sebte şehrinde tıp, hendese, dil ilimleri, edebiyat, Mâlikî fıkhı gibi ilim dallarının öğrenimine önem verildiği kadar kelam ilmine önem verilmiyordu. Yaşadığı bölgenin insanları, kelam

[72] İbn Humeyr, *Mukaddimâtü'l-merâşid* (Mukaddimetü'l-muhakkik), 37; Mahlûf, *Şeceretü'n-nûri'z-zekiyye*, 152.

ilmini öğrenmemeleri için halkı uyarıyor, bunun dışında kalan ilimleri tahsil etmelerini salık veriyorlardı. Bu nedenle İbn Humeyr'in maişetini temin için Arap dili ve edebiyatını öğrenip bu alanda da kendini geliştirdiği ifade edilmektedir.[73] İbn Humeyr kendi döneminde kelam ilmine yönelik menfi yaklaşımın temelde üç gruptan geldiğini kaydeder. Bunlardan ilki zındıklardır. Onlar kelam ilmini burhanî bir ilim statüsünde kabul etmediklerinden bu ilimle meşgul olanları küçümsemekteydi. İkinci grup mukallidlerdir. Bu kısmın içerisinde fukâha ve Murâbıtlar döneminde kalma kişiler yer almaktaydı. Onlar da kelam ilmini bid'at bir ilim olarak görüyorlardı. Üçüncü grup ise mutasavvıflar ve özellikle de Bâtınîlerdir. Bunlar ise kelam ilminin yönteminin eksik ve yanlış bir yöntem olduğunu düşünüyorlardı. Zira onlara göre kesin bilgi ancak mükâşefe ile elde edilebilecek bir şeydi. İbn Humeyr ve onun gibi kelam araştırmasına kendisi adayan âlimler, kelam ilmini layıkıyla öğrenmeye ve onlarla münazara edip, ilzam edecek metoda ihtiyaç olduğunu görmüş, kendilerini buna adamışlardır. İbn Humeyr de kendi döneminde kabul edilen Ehl-i hadîs'in yönteminin bu gruplarla münazara edebilecek argümanı kendisine sağlamadığından Eş'arî kelamına yönelmiştir. ilim yolculuğunun ardından böyle hocalarla karşılaşmış olması da onun kelam alanında derinleşmesini sağlamıştır.

2.1.1. Hocaları ve Talebeleri

İbn Humeyr'in hayatı hakkında kaynakların sınırlı bilgiler vermesinden dolayı klasik kaynaklarda hocaları hakkında yeterli bilgi bulunmamaktadr. Onun *Mukaddimâtü'l-merâşid* adlı eserinin tahkikini gerçekleştiren Cemâl Allâl el-Bahtî, İbn Humeyr'in yaşadığı şehrin kültürel izlerini sürerek onun ders aldığı hocalarına eriştiğini ifade etmektedir. Buna göre o, İbn Abîd künyesiyle meşhur Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed el-Hicrî (ö. 591/1195), Ebû Abdullah b. Zerkûn (ö. 586/1130) ve Ebû Muhammed el-Kâsım b. Dahman el-Ensarî'den (ö. 575/1179) hadis; Muhammed b. Âmir b. Muhammed el-Hazrecî'den (ö. 580/1185) Kur'an ilimleri; İbn Hişâm el-Lahmî olarak tanınan Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Hişâm el-Lahmî (ö. 577/1181), Ebû'l-Kâsım Abdurrahman b. Ali (ö. 581/1185), Ebü'l-Hasan b. Habeş (ö. 584/1183), Abdurrahman b. Abdullah es-Süheylî el-Mâlekî (ö. 581/1185) ve Ebû Bekir Muhammed b. Hayr b. Ömer el-İşbîli'den (ö. 575/1179) dil ve edebiyat; Abdülmümin b. Muhammed b. Abdurrahman el-Hazrecî (ö. 599/1202), Ebü'l-Kâsım Muhammed b.

[73] İbn Humeyr, *Mukaddimâtü'l-merâşid* (Mukaddimetü'l-muhakkik), 39.

Hâc (ö. 575/1179)[74], Hasan b. Mü'min el-Kurtubî (ö. 598/1201), Ebû Muhammed es-Sekûnî el- Bîlî (ö. 580/1184) ve Ahmed b. Abdurrahman b. Muhammed es-Sağir el-Ensarî el-Hazrecî'den (ö. 569/1183)[75] kelam dersleri almıştır.[76]

İbn Humeyr'in yetiştirmiş olduğu veyahut kendisinden ders almış olan öğrencilerden kaynaklar bahsetmemektedir. Fakat tespit edilebildiği ölçüde kendisinden ders alan iki talebenin adına rastlanmıştır. Bunlardan biri, Ebû Abdullah el-Ezdî (ö. 660/1262) diğeri ise Ebû Abdullah et-Tırâz'dır (ö. 645/1247). Aslen Kurtubalı olan Ebû Abdullah el-Ezdî, Sebte şehrinde büyümüş, fıkıh ve hat sanatında mahir bir öğrenci olarak yetişmiştir. Endülüs'de bulunduğu sırada da İbn Humeyr'in talebesi olmuş, düşüncelerinden etkilenmiştir.[77] Ebû Abdullah et-Tırâz ise İbn Humeyr'in ikinci öğrencisidir. Birçok âlimden ders görmüş, Sebte' de bulunduğu sırada İbn Humeyr'den ders almıştır.[78]

2.1.2. Eserleri

2.1.2.1. Mukaddimâtü'l-merâşid ilâ ilmi'l-'akâid fî def'i-şübühâti'l-mübtılîn ve'l-mülhidîn

İbn Humeyr'in itikadî görüşlerinin ayrıntılı bir şekilde yer aldığı eseridir. Günümüze ulaşan eser, ilk olarak Cemâl Allâl el-Bahtî tarafından tahkik edilmiş ve 2004 yılında Matbaâtü'l-Halîci'l-Arabî yayınevi tarafından Tıtvân'da basılmıştır. İkinci tahkiki ise Ahmed Abdurrahîm es-Sâyih ve Tevfîk Ali Vehbe tarafından yapılmış, Mektebetü's-Sekafeti't-Diniyye yayınevi tarafından Kahire'de basılmıştır.[79] Eserin orijinal nüshası ise Fas'ta Karaviyyûn kütüphanesinde bulunmaktadır.[80]

Eser, genel olarak "ilâhiyyât, nübüvvât ve sem'iyyât" konularını içermektedir. Müellif, bu konuları, on ayrı bab ve her babta fasıllara ayrılmış bölümler şeklinde tasnif etmiştir.

---

74 Mahlûf, *Şeceretü'n-nûri'z-zekiyye*, 463.

75 Ebü'l-Vefâ Burhâneddin İbrâhim b. Ali b. Muhammed İbn Ferhûn, *ed-Dîbâcü'l-müzheb,* nşr. Muhammed el-Ahmedî Ebü'n-Nûr (Kahire: Dârü't-Türâs, 1972), 211.

76 İbn Humeyr, *Mukaddimâtü'l-merâşid* (Mukaddimetü'l-muhakkik), 36-44.

77 İbn Abdülmelik, *ez-Zeyl ve't-tekmile li-kitâbeyi'l-Mevsûl ve's-Sıla,* 1/305.

78 Mahlûf, *Şeceretü'n-nûri'z-zekiyye,* 182-183; İbn Humeyr, *Mukaddimâtü'l-merâşid* (Mukaddimetü'l-muhakkik), 34.

79 Abdullah Ali Ahmed Dünya, *el-Ârâu'l-kelâmiyye li-Ebi'l-Hasan Ali b. Ahmed b. Humeyr es-Sebtî* (Mısır: Benha Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Doktora Tezi, 2016), 14.

80 Muhammed el-Âbid el-Fâsî, *Fihristü mahtûtâti Hizânetü'l-Karaviyyîn* (Rabat: Dâru'l-Beyzâ: Dâru'l-Kitâb, ts.), 2/329; Ahnâne, *Tetavvürü'l-mezhebi'l-Eş'arî,*130.

Birinci babta altı fasıl yer almaktadır. Bu fasılların ilk ikisi, kelam ilmini bid‘at olarak görenlere karşı reddiye mahiyetinde bir savunuyla başlamakta dört fasıl ise taklîdî iman tahkîkî iman konusuna değinmektedir. Bu bağlamda taklidî iman ve tahkîkî iman arasındaki farka ve imanda şüpheden kurtulmanın yolunun bu ilim ile mümkün olduğuna dikkat çeker. İbn Humeyr, iki fasıldan oluşan ikinci babta akıl, akıl sahibi, teklif ve mükellef kavramlarının manalarını açıklar ve üçüncü babta bu konuların ayrıntısına değinir. Ayrıca işleyeceği diğer konulara temel teşkil etmesi bakımından önce nazarın meşruiyetini ispat etmeye ve onu inkâr eden kimseye cevap vermeye dayanan bir dizi ön hazırlık yapar. Taklidin dinin esaslarında yeterli olduğunu söyleyen Ehl-i hadîs görüşünde olanları da açıkça eleştirir. Buna göre mükellefin üzerine vâcip olan akıl yürütme (nazar), hükümlerin akıl tarafından değil şeriat tarafından belirlenmesi gibi hususlara ilişkin konuları ele alır ve beş fasılda işleyerek detaylandırır. Dördüncü ve beşinci babları ise birleştirmiş ve meseleleri mukaddimelere ayırarak ele almıştır. Bu bablarda yer alan birinci mukaddime; âlemin hudûsu, Allah’ın ilmi ve sıfatlarının ispatını, ikinci mukaddime, Allah’ı sıfatlardan soyutlayan Muattıla’ya reddi içermektedir. Ayrıca zikredilen ilk iki mukaddime dört ayrı fasılda ele alınmıştır. Üçüncü mukaddime ise Allah ve yaratılmışlar arasındaki teşbihin nefyini içermektedir. Dördüncü mukaddime, altıncı babta yer almaktadır. İbn Humeyr eserin bu bölümünde Allah’ın birliğine halel getirecek her türlü yaklaşımı çürütmeye odaklanmıştır. Bu bağlamda Allah’ın vahdâniyyeti, fillerinde ve mülkünde tek oluşu, bir benzerinin olmasının muhal olması gibi konuların sağlam zeminini inşa ederek Hıristiyanların teslis inancına, Bâtınî filozofların yaklaşımına ve zulmet ve nur gibi iki Tanrı inancını benimseyen tabiatçılara sekiz ayrı fasılda cevap vermiştir. Beşinci mukaddimenin yer aldığı yedinci babı ise Allah’ın manevi sıfatlarına ve onunla ilgili meselelere ayırmıştır ve bu bölüm on sekiz fasıldan oluşmaktadır. Sekizinci babta ise rü’yetullah, kesb, kudret gibi konuları Eş‘arîler’in görüşlerine ters düşmeyecek şekilde yirmi üç fasılda ele aldığı görülür. Dokuzuncu bab, İbn Humeyr’in eser içerisinde en çok fasıl ayırdığı bölümdür. O, burada mûcize bahsine geniş yer ayırdıktan sonra dönemin hâkim fırkalarının nübüvvet tasavvurlarına ve Mu‘tezile’nin mûcize anlayışına eleştiri getirmiştir. Onuncu bab ise yirmi yedi fasıldan oluşan sem‘iyyât bahislerine ayrılmıştır. İbn Humeyr işlediği fasıllara ilişkin inanç meselelerinin genelinde Eş‘arî bir yöntem izlemiştir. Bu bağlamda o, eserinde Ebü’l-Hasan el-Eş‘arî’nin *el-Lüma*‘, Ebû İshâk el-İsferâyînî’nin *el-Muhtasar,* Bâkıllânî’nin *et-Temhîd*, Cüveynî’nin *Kitâbü’l-İrşâd* ve *el-*

Akîdetü'n-Nizâmiyye eserlerini kaynak olarak kullanmıştır. Bunun yanında konuyla ilintili beyitlere ve hadislere yer vermiş olması kelam alanından başka kaynaklara da başvurduğunu göstermektedir.[81]

İbn Humeyr, eserin yazılış amacını doğrudan zikretmemiş olsa da onun eseri telif etme sebebi birkaç açıdan ele alınabilir. İlki, onun bulunduğu coğrafya ve yaşadığı Sebte şehrinin halkının inançlarını sağlam temeller üzerine kurma amacıdır. Zira onun yaşadığı dönemde Bâtıniyye, filozoflar, kıssacılar, Yahudiler, Hıristiyanlar ve bid'at ehlinin kendine özgü inançları, halkın zihninde inanca dair kuşku uyandırıp şüphe uyandırmıştır. Buna karşı İbn Humeyr, bir reaksiyon göstererek Sebte halkının inanç meselelerini sağlam temeller üzerinde savunma gibi mühim sorumluluğu kendisine yüklemiştir. Bu gayeyle Ehl-i sünnet inancını Eş'arî kaynakları referans alarak anlatması mümkün iken –nitekim çağdaşlarının ekseriyeti bu yöntemi izlemiştir– ayrıca bir eser telif etmiştir. Zira Eş'arî kaynakların karmaşık ve dilinin kapalı zor ibareler içerdiğini ve yeni başlayanlar için bu ilmin öğrenilmesi noktasında ağır geleceğini düşünmüştür. Bu durum ise inanç konularında rehberlik etmek istediği kimselerin sözlerini anlamayı zorlaştırmaktadır. Bu nedenle İbn Humeyr bu eserinde kelamî tartışmalar gibi anlaşılması zor konuların ıstılahlarını kullanmaktan kaçınarak talebeler için yalın bir dil kullanmıştır.[82]

Bu eser, VI-VII./XII-XIII. yüzyıl için Mağrib bölgesinde kelam ilmine dair büyük bir boşluğu doldurur.[83] İbn Humeyr'in eseri, kelama dair temel konuların yer aldığı abartıdan uzak, kısa ve öz bir akîde metnidir. İbn Humeyr'e göre eser, kendi dönemi için orta yalın sayılabilecek bir üsluba sahiptir. Fakat Cemâl Allâl el-Bahtî'ye göre ise eser günümüz açısından uzun ve zor anlaşılabilecek bir eserdir.[84] Günümüz açısından kendine özgü duruşuyla önemli olan eser, İbn Humeyr döneminde gereken ilgiyi görmemiştir. Bunun arkasında bir dizi faktör yer almaktadır. Bu faktörlerden biri çağdaşlarıyla arasındaki düşmanlığın eserin adının unutulmasına sebep olmasıdır. Hatta yaşadığı dönemde gördüğü aksaklıkları eleştirmesi sebebiyle siyasî otoritelerle çatışması da bunda etkilidir. Aynı şekilde bâtınî tasavvufa karşı sert duruşu ve onlara karşı verdiği mücadele, kendisine ve eserlerine fikrî düşmanlık kapısı açmıştır. İbn

81 İbn Humeyr, *Mukaddimâtü'l-merâşid,* (Mukaddimetü'l-muhakkik), 60.
82 İbn Humeyr, *Mukaddimâtü'l-merâşid* (Mukaddimetü'l-muhakkik), 59.
83 İbn Humeyr, *Mukaddimâtü'l-merâşid* (Mukaddimetü'l-muhakkik), 6-8.
84 İbn Humeyr, *Mukaddimâtü'l-merâşid* (Mukaddimetü'l-muhakkik), 56.

Humeyr'in bâtınî sûfî yönelime karşı duruşunun en büyük kanıtı, onun *Kitâbü'l-Vasiyye* adlı eseri olup bu eser kendi döneminde yok edilmiş ve günümüze ulaşmamıştır.

2.1.2.2. Tenzîhü'l-Enbiyâ ammâ nesebe ileyhim husâletü'l-ağbiyâ

Yazma nüshalarda *Tenzîhü'l-Enbiyâ ammâ nesebe ileyhim husâletü'l-ağbiyâ* adıyla geçen bu eser, İbn Humeyr'in nübüvvete dair meseleleri ve peygamberlerin kıssalarını tafsilatıyla ele aldığı tefsir kitabıdır. Muhammed Rıdvân ed-Dâye tarafından tahkik edilen eserin orijinal nüshası Suriye'de bulunan Esad ulusal kütüphanesinde bulunmaktadır.[85] Eserin kaybolmayıp günümüze ulaşmasında öğrencilerinin etkisi büyüktür. Zira onlar bu eseri dönemin fikrî düşmanlarından korumak adına Mısır'a taşımışlar orada muhafaza etmişlerdir.[86] Müellifin eserini telif etme amacı, nübüvvetin hakikatinin bilinmesi olup okuyucuya yol gösterme amacıyla kaleme alınmıştır.

Müellif eseri, belirli sayıda peygamberin kıssalarını ele alacak şekilde genel bir giriş ve bölümler şeklinde tasnif etmiştir. Eserin konuyla ilintili olmayan bölümleri ise yer yer kelamî bağlantılar kurularak ilgili olduğu konu başlıklarında işlenmiştir. Söz gelimi her bir başlık bir peygamberin kıssasını ihtiva etmekte ve nübüvvet konusuyla ilişkilendirilmektedir.[87] Cemâl Allâl el-Bahtî söz konusu eserin hem kelam hem de tefsir kitabı hüviyetinde olduğunu ifade etmiştir. Bunun nedeni ise müellifin temel aldığı konularda nübüvvet mertebesini savunmasıdır. Fakat konulara yaklaşımda kelamî bir yöntemden ziyade tefsir metodu izlediğinden dolayı bir tefsir kitabı hüviyetindedir. Bu nedenle bazı âlimler eseri tefsir kitapları arasında zikretmişlerdir.[88] Bu eseri önemli kılan yön, onun peygamberler hakkında neyin mümkün olduğu, neyin mümkün olmadığı hususunda akıllara gelebilecek şüpheleri gidermek üzere eseri telif edilmiş olmasıdır. Esasında İbn Humeyr eserini öğrencilerinin sorularına cevap ve Ehl-i kitap arasında nübüvvet makamını itibarsızlaştıranlara cevap verme maksadıyla kaleme alınmıştır. Bundan dolayı İbn Humeyr peygamber hakkında aktarılan birçok rivâyet üzerinde durmuş, bazılarını tenkite tâbi tutarak yanlışları düzeltmeye çalışmıştır.

2.1.2.3. Kitâbü'l-Vasiyye

---

85 İbn Humeyr, *Tenzîhü'l-enbiyâ* (Mukaddimetü'l-muhakkik), 5.
86 İbn Humeyr, *Mukaddimâtü'l-merâşid* (Mukaddimetü'l-muhakkik), 50.
87 İbn Humeyr, *Tenzîhü'l-enbiyâ* (Mukaddimetü'l-muhakkik), 12.
88 İbn Humeyr, *Mukaddimâtü'l-merâşid* (Mukaddimetü'l-muhakkik), 51.

İbn Humeyr'in günümüze ulaşamayan iki eserinden biridir. O, bu eserini Bâtınî filozoflara ve dönemin aşırı mutasavvıfların yolunu benimseyenlere karşı yazmıştır. Onların hedefi insanların zihinlerine şüphe düşürerek yoldan ayırmak olduğundan, İbn Humeyr onlarla karşı karşıya gelmiştir. Eserin tasavvufu farklı bir amaçla kullananlara reddiye şeklinde kaleme alındığı zannedilmektedir. Öyle ki Cemâl Allâl el-Bahtî eser için "eğer bu eser günümüze ulaşsaydı, Mağrib toplumunda sûfî düşüncenin görünümlerini daha iyi bilebilirdik" şeklinde bir ifade kullanmıştır.[89]

2.1.2.4. Şerhu Sûreti'l-Kehf

İbn Humeyr'in günümüze ulaşamayan fakat kendisine aidiyeti konusunda şüphe duyulmayan eseridir. Bu eser münferit bir sûrenin tefsiri mi yoksa Kur'an'ın tamamının tefsiri mi olduğu konusu net değildir. Çünkü bu gerçeği açıklığa kavuşturacak herhangi bir bilgi mevcut değildir. Fakat Cemâl Allâl el-Bahtî, eserin Kehf sûresinin tefsirine ayrılmış olabileceğinin daha muhtemel olabileceğine dikkat çekmektedir.[90]

2.2. İlmî Kişiliği

İbn Humeyr'in eserlerinden onun hem dinî ilimleri hem de edebî ilimleri tahsil ettiği, her iki alanda da iyi yetişmiş bir âlim olduğu anlaşılmaktadır. En belirgin yönüyle kelam âlimi olan İbn Humeyr, döneminin önemli kelamcılarından biri sayılmıştır. Telif ettiği eserlerde kelamcı yönünü ön plana çıkartan İbn Humeyr, Eş'arî kelamının yöntemini ve görüşlerini takip etmiştir. Ele aldığı konuları, hadis, tefsir, şiir (beyit) ve etimolojik tahlillerle desteklemesi bize göre onun eserlerini ayırıcı kılan hususlardandır. Eserlerinde bu alanlara dair içeriğe yer vermesi onun, döneminde öğrenimi yapılan dinî ilimleri tahsil ettiğini ve İslâm dininin öğrenimini tamamlayıcı yönü bulunan bu ilimlere de önem atfettiğini göstermektedir. İbn Humeyr'in kelam alanında yapılan tartışmalara izahlar getirmesinde bulunduğu konjonktürün yanında siyasetin de rol oynadığı ifade edilebilir. Zira yaşadığı dönemde yönetimde olan Muvahhidler, ilmî çalışmaları desteklemiş, âlimlere konuları tartışacakları uygun ortamı sağlamıştır.

İbn Humeyr, amelde Mâlikî olsa da Cemâl Allâl el-Bahtî onun amelde klasik fıkıh anlayışını sürdürmediğini ifade etmektedir. O, fıkıh ilmine bile metafizik bakış açısıyla

---

89 İbn Humeyr, *Mukaddimâtü'l-merâşid* (Mukaddimetü'l-muhakkik), 54.
90 İbn Humeyr, *Mukaddimâtü'l-merâşid* (Mukaddimetü'l-muhakkik), 55.

bakmış, âyetleri ve ahkâmı salt ezberlemekten ziyada meseleleri analiz etmeye, hükmün koyulma sebebinin derinliğine inmeye önem vermiştir.[91] Diğer yandan İbn Humeyr'in, İbn Bâcce (ö. 533/1139), İbn Tufeyl (ö. 581/1185), İbn Rüşd (ö. 595/1198) gibi âlimlerle çağdaş olduğu göz önüne alındığında onun döneminde felsefe ilminin de yaygın olduğu görülür. İbn Humeyr, bu ilme karşı her ne kadar net olumsuz bir tavır almasa da tartışılan kimi mevzularda bu ilmin tutarsızlıklarını ve argümanlarının zayıflığını vurgulamış ve cedel yöntemiyle cevap vermeye çalışmıştır. Mantık ilmine de önem veren İbn Humeyr, mantık ilmine dair kitaplar okumuş, eserlerinde konuyu sağlam temellendirmesi bakımından istifade etmiştir. Özellikle kıyas türleri, sebr ve taksim, İstidlâl bi'ş-şâhid 'ale'l-gâib gibi delillere sıkça yer vermiştir.[92]

Hayatına, ilim yolculuklarına ve ailesine dair malumatın az olması sebebiyle kendisinden sonra eserlerinin okutulup okutulmadığı, görüşlerinin ne kadar benimsenip yayıldığı konusunda bilgiler bulunmamaktadır. Fakat bazı kaynakların aktardığına göre öğrencileri tarafından bazı kelam görüşleri Mısır ve Mağrib bölgesinde yayılmıştır. Bunun yanında özellikle şiirleri Muhammed b. Abdullah el-Evsî (ö. ?) gibi bazı öğrencileri tarafından farklı bölgelere taşınmıştır.[93]

2.2.1. Kelam Anlayışı

Kelam kimliğiyle ön plana çıkan İbn Humeyr, görüşlerini belirttiği kelamî konularda tevhîd eksenli tenzih anlayışını korumaya önem vermiştir. Meseleleri ele alırken kısa, net ve anlaşılır olmak onun temel yöntemini oluşturur. Genel olarak Eş'arîliğin görüşlerini benimsemiş olan İbn Humeyr eserinde yer yer "şeyhimiz" ibaresiyle Bâkıllâni'nin, Cüveynî'nin isimlerine yer vermiştir.[94] İbn Humeyr'in ağırlıklı olarak "celîlü'l-kelâm" kapsamındaki konulara ver vermiş olmasının nedeni, yaşadığı dönemin hâkim Tanrı tasavvurudur. İfade edildiği üzere Mağrib uzunca bir müddet Murâbıtlar'ın kontrolü altında kalmış ve bu süre zarfında kelam ilmine dair tartışmalar ve eserler bazı dönemlerde yasaklanmıştır. Hatta tecsîme varan görüşler hâkim olmuştur. Bu nedenle İbn Humeyr, ele alacağı konuların tartışmasına girmeden önce tartışacağı kelamî meselelere sağlam zemin inşa etme adına kelam ilminin meşruiyetini ortaya koymaya

[91] İbn Humeyr, *Mukaddimâtü'l-merâşid* (Mukaddimetü'l-muhakkik), 46.
[92] İbn Humeyr, *Mukaddimâtü'l-merâşid* (Mukaddimetü'l-muhakkik), 47.
[93] Dünya, *el-Ârâu'l-kelâmiyye li-Ebi'l-Hasan Ali b. Ahmed b. Humeyr es-Sebtî,* 11.
[94] İbn Humeyr, *Mukaddimâtü'l-merâşid,* 335.

çalışmış, bunu da kelam ilminin layıkıyla öğrenilmesi durumunda kişinin imanını taklidî imandan tahkîkî imana yükselteceği üzerinden açıklamıştır. Bu da onun eserini Mağrib bölgesindeki eserler içerisinde ayırıcı kılan hususlardan biridir. İbn Humeyr, taklidi mutlak anlamda zemmetmiş, iman etmede istidlâlin ve nazarın vücûbiyetini gerekli görmüştür. O, bu hususu sebr ve taksim yöntemiyle şöyle ifade etmektedir: "İcmâ ile sabittir ki Allah'ı bilmek vâciptir ve O'nu bilmek ilmi gerektirir. Taklit ise ilmi (araştırıp-öğrenmeyi) terk etmektir. Vâcibi terk etmek ise haramdır. O halde taklit haramdır. Haram ise şer'an kınanmayı gerektirir. O halde taklit de kınanmayı gerektirir. Buna göre taklidin haram olduğu ve Allah'ı bilmenin gerekliliği sabit olmuştur. Buna ise nazar ve istidlâlden başka bir yolla ulaşılmaz."[95] Böylelikle mârifetullaha istidlâl ile ulaşılabileceğini savunmuş, bundan sonra ele alacağı konuların sağlam zeminini inşa etmiştir. Daha sonra Allah'ı, muhdes olanlardan tenzih etme ve O'nun hakkında her türlü teşbih anlayışını nefyetmek için te'vil metodunu kullanmıştır. İbn Humeyr kelam ilminin meşruiyeti ve onu öğrenmenin önemi, mârifetullah, teşbih ve tecsîmin reddi, Kur'ân'ın mahlûk olup-olmadığı, ilahî sıfatlar gibi meseleleri ayrıntılı bir şekilde delilleriyle birlikte ele almıştır. Bunun yanında diğer kelam meselelerinde aynı tavrı sürdürmemesi onun yaşadığı dönemin toplumunun fikrî ihtiyaçlarını göz ardı etmediğini, tartışmaları takip edip, analiz ettiğini göstermektedir. Ayrıca tartışmalı kelam meselelerinde mantık ve kelam yöntemine başvurup cedelî bir yöntem takip etmesi de onun kelam ilmine ne denli vâkıf olduğunu ortaya koymaktadır.

Hicrî altıncı yüzyılın sonu yedinci yüzyılın başlarında yaşayan İbn Humeyr, eserlerinde sade ve anlaşılır bir anlatım tarzını kullanmış, gerekli yerler dışında kelam tartışmalarına çok girmeden yalnız konuyu izaha çalışmıştır. Yaşadığı dönem her ne kadar felsefenin kelam ile içe içe geçtiği bir döneme tekabül ediyor olsa da onun konuları ele alırken felsefî tartışmalara girmediği, yalnızca gerekli gördüğü hususlarda cevaplar verdiği görülmektedir. Onun felsefe ilmine meylinin güçlü olmaması, bu ilme yeteri kadar hâkim olmadığı düşüncesini akla getirse de bu görüşün isabetli olmadığı söylenebilir. Zira onun ilgili konularda filozoflara reddiye mahiyetinde cevaplar verdiği gözükmektedir. Bir konu hakkında karşı tarafı ilzam etmek ise öncesinde konuya dair bir birikimi gerektirmektedir. Fakat onun amacı felsefe ilminde de ne kadar mahir

[95] İbn Humeyr, *Mukaddimâtü'l-merâşid* (Mukaddimetü'l-muhakkik), 63.

olduğunu göstermek değil, doğru inanca sahip insan yetiştirme çabası içerisinde olmasından kaynaklıdır.

2.2.2. Tasavvuf Anlayışı

Hakkında bilgi edinebildiğimiz kadarıyla İbn Humeyr'in bir tasavvuf anlayışına sahip olduğunu söyleyebiliriz. Zira az olsa da onun tasavvufa dair görüşleri *Mukaddimâtü'l-merâşid* ve *Tenzîhu'l-enbiyâ* adlı eserlerinde yer almaktadır. İbn Humeyr'in tasavvufa yaklaşımı onu sûfî bir yönelime götürmemiştir. Onun tasavvufa dair görüşlerinin oluşması, bulunduğu coğrafya ve bu coğrafyada tasavvuf ilmini dinden sapma derecesine yönelten kimselere cevap verme, onları ilzam etme hedefinin bir parçasıdır. Zira onun yaşadığı bölgede özellikle Sebte şehrinde tasavvuf kendisine başvurulan yaygın bir ilimdi ve bu ilim bazı kimseler tarafından insanların zihninin bulandırılmasına neden olmaktaydı. Öte yandan onun ders aldığı ve bir şekilde etkileşimde bulunduğu kimselerin bu ilme olan yakınlığından etkilenerek de tasavvufa eğilim gösterdiği ifade edilebilir. Zira o, Cemâl Allâl el-Bahtî'nin ifadesine göre Ebû Muhammed Abdullah b. Saîd (ö. 579/1183), Ebû Abdullah eş-Şehîr (ö. 586/1190), Ebü's-Sabr Eyyûb el-Fihrî (ö. 609/1212) gibi kimselerin tasavvuf görüşlerinden etkilenmiştir.[96]

İbn Humeyr, dinin prensiplerine muvâfık olan görüşlerden ve bunlarla ilişkili olanlardan etkilenmiştir. Fakat sûfîlerin sülûk ve inanışlarında sapkınlıkta olduğunu düşündüğü konulara karşı çıkmıştır. O, özellikle onların "veli" anlayışını eleştirmiştir. Öncelikle kelimenin lügat anlamına değinen İbn Humeyr, devamında şer'i kullanımına dikkat çekmiştir. Buna göre bu kelime özel bir anlamı ihtiva ettiğinden kelimenin şeriattaki kullanımına dikkat çekerek bu nitelemenin ancak hakikî anlamda Hz. Peygamber'in yolunu ve onun yöntemini esas alan kimseler için kullanılabileceğini ifade etmiştir. Bunun yanında mutasavvıflardan rivâyet edilen kerametlerin de aklen mümkün olduğunu; bu nedenle bunların kabul edilmesi gerektiğini söylemiş, bu hususa ilişkin Ashab-ı Kehf'in ve Hz. Meryem'in durumlarını örnek göstermiştir.

Keramet, veli ve onların içinde bulunduğu halleri İslâm'ın temel ilkelerine ters düşmemesi şartıyla kabul eden İbn Humeyr mutasavvıfların keşf ve ilham gibi bilgi elde

[96] Cemâl Allâl el-Bahtî, *el-Hudûru's-sûfî fi'l-Endelüs ve'l-Mağrib ilâ hudûdi'l-karni's-sâbi'i'l-hicrî* (Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 2005), 107-113.

etme yollarını reddetmiş ve onu hiçbir ilmî temeli olmayan, boş ve aldatıcı bir yöntem olarak görmüştür. İbn Humeyr bütünüyle tasavvuf ilmine karşı bütünüyle menfi bir duruş sergilememiş, yalnız İslâm dinine ve Ehl-i sünnet'in görüşlerine ters düşen hususları eleştirmiştir. Buna karşın kendi sistemleri içerisinde kabul edilebilir bir yöntem olduğunu fakat bu yöntem neticesinde elde edilen bilginin genele teşmil edilebilmesi için onun nazar ve istidlâl yöntemiyle desteklenmesi gerektiğini düşünmüştür.[97]

[97] Bahtî, *el-Hudûru's-sûfî fi'l-Endelüs ve'l-Mağrib*, 124-133.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

İBN HUMEYR'İN SEM'İYYÂT İLE İLGİLİ GÖRÜŞLERİ

3.1. İbn Humeyr'in Sem'İyyât Düşüncesinin Teorik Alt Yapısı

Kelam düşüncesinin ana konuları "usûl-i selâse" denilen ulûhiyyet, nübüvvet ve sem'iyyât bahislerinden oluşmaktadır. Sem'iyyât bahisleri ise gaybî konulardandır. Bu bağlamda sem'iyyât başlığı altında mîzan, sırat, cennet-cehennem gibi konular işlenmektedir. Bundan dolayı kaynağını ekseriyetle naslardan almaktadır. Fakat bu durum aklın bütünüyle işlevsiz kaldığı fikrini de akla getirmemelidir. Zira temelde gaybî meselelerin oluşturduğu sem'iyyât konuları, bu hususta kurucu ve belirleyici unsur nas olsa da aklın mezkûr konuları anlaması gerekmektedir. Bu yönüyle de akıl bu konuları anlama noktasında asl konumuna, nakil ise fer' konumuna geçmektedir. Bu da karşımıza aklın ve naklin etkinlik alanı (mecâlü'l-akl ve mecâlü'n-nakl) problemini çıkarmaktadır. Zira akıl, naklin haber verdiğini teyit etmekte, kimi yerlerde de nakil tarafından haber verilen hususlar akıl süzgecinden geçirilerek insanın anlama idrakine yaklaştırılmakta ve var olduğuna, gerçekleşeceğine ilişkin inancı kuvvetlendirmektedir.

İbn Humeyr de kendi kelam düşünce sisteminde gaybî konulara sem'iyyât başlığı altında yer vermiştir. Fakat bu konulardaki görüşlerini halkın anlayabileceği bir üslupla, derin tartışmalara girmeden ortaya koymaya çalışmıştır. Bunun yanında onun temel amacı, insanı taklidî imandan tahkikî iman seviyesine yükseltmek olduğundan[98] bu amacına hizmet edecek argümanları dakîkul-kelam zemininde inşa ederek kullanmaya çalışmıştır. Bunun için işlevsel akla büyük önem vermiş, nazar ve istidlâle sıklıkla vurgu yapmıştır.[99] Aynı bakış açısını sem'iyyât konularını da ele alarak sürdüren İbn Humeyr, akıl-nakil dengesini korumayı başarmıştır.

İbn Humeyr, sem'iyyât başlığı altında ruh, ecel, ölüm, kabir azabı, i'âde, mahşer ehlinin kısımları, suhuf, mîzan, havz-ı kevser, şefaat, cennet-cehennem, imanın artması ve eksilmesi, tövbe gibi konuları ele almıştır. Ona göre âhiret ahvâline dair haber verilen

[98] İbn Humeyr, *Mukaddimâtü'l-merâşid*, 99-101.
[99] İbn Humeyr, *Mukaddimâtü'l-merâşid*, 101, 108, 115.

bu hususlar, sem‘an sabit olduğu gibi aklen de imkânı tartışılan hususlardır. Bu nedenle ilgili konular naklin haber vermesinin yanında akıl tarafından da varlığı desteklenmektedir. Sem‘iyyât konularını ele almada bu ayrıntıyı dikkate alan İbn Humeyr, mevzuyu açıklamada pergelin sabit ayağını naklî delilde sabitlemiş, pergelin hareketli ayağı olarak tasavvur ettiği aklı ise destekleyici, konuyu açıklayıcı bir araç olarak kullanmıştır. Bundan dolayı o, sem‘iyyât konularını, kelamın “dakīk” ve “celîl” meseleleriyle mezcederek ele almıştır. Sem‘iyyât konuları öğrenmek isteyen bir kimsenin ise bu konuların derinliklerine dalmadan önce kelamın dakīk meselelerine vâkıf olunması gerektiğini düşünmektedir. Bu hususta öncelikle aşağıda altı madde olarak zikredeceğimiz hususların bilinmesinin ardından sem‘iyyât bahislerine geçilmesini gerekli görmektedir.[100] Bu bağlamda o, sem‘iyyât konularını öğrenmek isteyen kimsenin;

İlk olarak âlemin cüzleri olan ve felsefî atomculuk bağlamında işlenen cevher-araz fiziğini bilmesi gerektiği kanaatindedir. İbn Humeyr’in bu kanaatte olmasının nedeni “ruh” konusunu ele alırken sıklıkla bu bilgiye atıf yapmasındandır.

İkinci olarak, ona göre cevherlerin aynı cins (mütecânis) olma özelliğinin bilinmesi gerekir. İbn Humeyr’in bunu şart koşması kabir azabının mahiyeti konusunu bu bilgi temelinde açıklaması sebebiyledir. Yine o, bu bilgiyi İblis’in kibirlenerek ateşi toprağa üstün kabul edip secde etmemesinin tutarsızlığı özelinde de ele almıştır. O, İblis’in Hz. Âdem’e secde etmemesini anlamsız bulmaktadır. Çünkü cevherler mütecânistir. Farklılığı oluşturan arazlar olsa da temelde ateş ve toprağın özü aynıdır. Bu durumda birini diğerine üstün kılan husus bulunmaması ve özün aynı olması sebebiyle İblis’in itaatsizliği anlamsızdır.[101]

Üçüncü olarak, cevherin tek başına kâim olamadığı, arazların ona bitişik olduğunun bilinmesidir. İbn Humeyr bu ilkeyi i‘âde (yeniden yaratma) konusunu temellendirirken ruh-beden ilişkisinde kullanmıştır.

Dördüncü olarak: Arazların bir mahalde aynı anda bulunamayacağı, devamlı (bâkî) olmadığı, varlığının her an bir benzerinin yaratılması sûretiyle devam ettiğinin (teceddüd-i araz) bilinmesidir. Arazların arazları doğurması ilkesine dayanan tevlîd

[100] İbn Humeyr, *Mukaddimâtü’l-merâşid*, 332.
[101] İbn Humeyr, *Mukaddimâtü’l-merâşid*, 331.

ilişkisini reddetmektedir. Burada kudret temelli, fâil-i muhtar yaratıcı anlayışına dayanan Eş‘arî bakış açısının izlerini görmek mümkündür. Bundan dolayı tabiî nedenselliğin reddine vurgu yapmaktadır. İbn Humeyr, bu ilkeyi sırat, kabir azabı, cennet-cehennemin ebedîliği gibi olağanüstü kabul edilen ve bu nedenle de reddedilen hususları açıklamak üzere kullanmıştır.

Beşinci ve altıncısı ise arazların niteliklerinin bilinmesinin gerekliliğidir. Ona göre bir arazın yerine başka bir arazın yaratılabilmesi için onun zıttının yaratılması gerekliliği bilgisine sahip olunmalıdır. O, bu konunun bilinmesini, cennet ve cehennemde ebedî kalma hususunda Ebü’l-Hüzeyl el-Allâf’ın (ö. 235/849-50 [?]) görüşlerinin ilzam edilebilmesi ve cennet-cehennemde ebedî kalacak kimselerin azaplarının keyfiyeti konusunun anlaşılabilmesi için gerekli görmüştür. O, bunların bilgisini elde eden kimsenin sırat, mîzan, şefaat, cennet-cehennem vs. sem‘iyyât konularını kolay ve rahat bir şekilde anlayabileceğini ifade etmiş, kendisi de konuları bu temel üzerinden ele almıştır.[102] Denilebilir ki İbn Humeyr’in kendine has bir metodoloji kullanmış olması ve sem‘iyyât konularını dakīku’l-kelam temeline oturtarak ele alması onu ayırıcı kılan hususlardan olmuştur.

3.2. Kabir Hayatı

İslâm’da insan, yaratılan varlıkların en değerlisi kabul edilmiş, bunun bir ifadesi olarak canlı olan bedenine değer verildiği gibi ölümünden sonraki cansız bedenine de değer verilmiştir. Bedeninin parçalanıp dağılmaması ve değişen kötü hallerinin görülmemesi için toprağa gömülmesi uygun görülmüştür.[103] İnsan bedeninin öldükten sonra gömüldüğü bu yere “kabir” denmektedir. Arapça bir kelime olan kabir, lügatta “insanın öldükten sonra defnedildiği yer” anlamında olup, çoğulu “kubûr”dur. “Makbere”, “mekâbir”, “makbûre”, “merkad”, “cedes” de kabirle aynı manayı karşılayan kelimelerdir.[104] Ayrıca “berzah” kavramı da dünya ve âhiret hayatını birbirinden ayırması sebebiyle kullanılan başka bir kavramdır. Berzah, lügatta, “iki şey arasındaki

[102] İbn Humeyr, *Mukaddimâtü’l-merâşid*, 331.
[103] Süleyman Toprak, “Kabir”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/37.
[104] Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, *“Tehzîbü’l-luga”*, nşr. Abdüsselâm M. Hârûn – M. Ali en-Neccâr (Kahire: y.y., 1966), "kbr", 9/138; Ebü’l-Fazl Muhammed b. Mükerrem b. Ali el-Ensârî İbn Manzûr, *“Lisânü’l-'Arab”*, (Beyrut: Dârü's- Sâdır, t.s), “kbr”, 7/366-367.

engel" manasına gelmektedir.[105] Kabir ve berzah kavramları lügat manalarına uygun olarak Kur'ân'da da yer almaktadır.[106] Bununla birlikte kabir hayatına, kabir ve berzah âlemi denmesinin yanında ikinci sûr'un üflenmesiyle sona ereceği için "sûr âlemi", cesetlerin çürümesine karşılık ruhların bâkî kalmasından dolayı "âlem-i ervâh" da denmiştir.[107]

Âhiret hayatının ilk durağı olan kabir hayatı, erken dönem kelam eserlerinde kabir azabı başlığı altında ele alınmıştır.[108] Her ne kadar kabir hayatı sadece azaptan ibaret olmayıp, salih kullar için nimetler ve mükâfatlarla dolu bir hayatı da içerse de, İbn Humeyr de dahil olmak üzere kelamcıların konuyu, çoğunlukla kabir ahvâlinin alt başlıklarından biri olan kabir azabı üzerinden ele alıp, kabir nimetine fazla vurgu yapmamalarının nedeni, kabir azabının sübûtuna delâlet eden âyet ve hadislerin kabir nimetlenmesine işaret eden âyet ve hadislere nispetle daha çok olması, kabir ehlini daha çok günahkâr ve inanmayan kimselerin oluşturması ve insanları karşılaşacakları bu tür bir sona karşı uyarma amacının olması zikredilebilir.[109]

Eş'arî kaynaklarda kabir hayatına ilişkin ele alınan konular genellikle kabir azabı, sübûtu, mahiyeti, Münker-Nekir meleklerinin sorgulaması meseleleri etrafında şekillenmiştir. İbn Humeyr de bu temayüle uygun olarak konuyu uzun tartışmalara girmeden öz biçimde ele almış, kabir nimeti ve azabının kimlere yönelik olacağı, sübûtuna ilişkin itirazlar, gerçekleşeceği zaman gibi meselelere yer vermemiş; kabir azabına, sübûtuna, gerçekleşme keyfiyetine ve Münker-Nekir'in sorgulamasına değinmiştir.

İbn Humeyr, kabir azabının sübûtuna ilişkin bilginin hakikatini şeriattan aldığını, akıl tarafından da varlığı desteklenerek inanılması gerekli bir inanç meselesi haline dönüştüğüne dikkat çekmiştir. Bunun yanında sübûtunun kati oluşuna ve azabın keyfiyetine cevher-araz ilişkisi üzerinden açıklık getirmeye çalışması, onu bu hususta Eş'arî çizgiden farklılaştırmıştır. Öte yandan kabir azabına değinirken kabir nimetine

---

[105] Cüneyt Gökçe, "Berzah", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi,* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 5/525; Hasan Basrî (ö. 110/728), "berzah, sizinle âhiret âlemi arasındaki kabirlerdir" sözüyle berzahın dünya ile âhiret hayatını ayıran engel olduğunu ifade etmiştir. Bk. Ebü'l-Haccâc Mücâhid b. Cebr el-Mekkî el-Mahzûmî, *Tefsîrü'l-imâm Mücâhid b. Cebr,* nşr. M. Abdüsselâm Ebü'n-Nîl (Kahire: Dârü'l-Fikri'l-İslâmiyyi'l-Hadîse, 1989), 488.

[106] et-Tevbe 9/84; el-Hac 22/7; Fâtır 35/22; el-İnfitâr 82/4; el-Furkân 25/53;er-Rahmân 55/20.

[107] Süleyman Toprak, *Ölümden Sonraki Hayat (Kabir Hayatı)* (Konya: Tekin Kitabevi, 2005), 46.

[108] Erkan Yar, *Ruh-Beden İlişkisi Açısından İnsanın Bütünlüğü Sorunu* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 146.

[109] Sa'düddîn Mes'ûd b. Ömer et-Teftâzânî, *Şerhu'l-'Akâid*, çev. Talha Hakan Alp (İstanbul: Yasin Yayınevi, 2008). Kabir ahvâli altında ele alınan diğer bir başlık da "nimetlenme" konusudur.

değinmemesi ise kanaatimizce azabın ispatlanması halinde zımnen nimetin de ispatlanmış olduğunu düşünmesinden kaynaklıdır.
İbn Humeyr'in kabir hayatına ilişkin, eserinde ele aldığı konular, gerçekleşme sırasına uygun olarak kabir azabının sübûtu, kabir azabının mahiyeti ve kabir suâli şeklindedir.

3.2.1. Kabir Azabının Sübûtu

İbn Humeyr, bid'atçi ve inanmayan kimselerin (mülhid) inkâr ettikleri bir konu olduğu için bu meseleyi ele aldığını ifade etmektedir.[110] Zira onlar salt duyuya konu olan şeyleri kabul edip, duyu verileriyle algılayamadıklarını inkâr yoluna gitmişlerdir. Bu nedenle İbn Humeyr'in üzerinde önemle durduğu konulardan biri kabir azabı olup, bu bağlamda öncelikle kabir azabının sübûtunu ortaya koymaya çalışmıştır.

Kelam literatüründe kabul edilen genel kanaat, kabir azabının var olduğu yönündedir. Bunun yanında aksini iddia eden mezhep ve isimler de olmuştur. İbn Hazm, Hâricîler'in ve Dırâr b. Amr'ın (ö. 200/815 [?]) kabir azabını inkâr ettiğini belirtir.[111] Mürcie ve Cehm b. Safvân (ö. 128/745-46) da kabir azabının varlığını kabul etmeyenlerdendir.[112] Buna rağmen kabir azabının varlığı, kelam âlimlerinin üzerinde ittifak ettikleri bir konudur. Bunun en temel sebebi, konu hakkında gelen naklî kanıtların ve konuyu destekleyici hadislerin çokluğudur. Öyle ki İbn Hazm, kabir azabı konusunda Ehl-i sünnet'in delillerinin mütevâtire dayandığını, bununla birlikte Kur'ân ve hadis metinlerinde de bu hususu nakzedecek bir kanıtın olmadığını belirtmiştir.[113]

Ehl-i sünnet âlimleri kabir azabını temellendirirken bunun naklî delillerle dinen sabit, akıl açısından inkârı mümkün olmayan bir husus olduğu görüşündedirler. Zira dinin alanına ilişkin hususlar ilk aşamada naklî verilere dayanmakta ve bu veriler akıl tarafından desteklenmektedir. İbn Humeyr bu hususu, şeriatta akla muhalif olan herhangi bir hükmün olamayacağı fikrine dayandırmaktadır.[114] Bu konuda mutlak bir akılcılığı benimsemeyen Mu'tezile, kabir azabı, suâli, hesap, mîzan, sırat gibi mevzuların aklın hüküm verme alanına dahil olmadığını, naklî delillerin öncelikli

[110] İbn Humeyr, *Mukaddimâtü'l-merâşid,* 339.
[111] Ebû Muhammed b. Ali b. Ahmed b.Saîd ez-Zâhirî İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ' ve'n-nihal,* nşr. Muhammed İbrâhim Nâsr – Abdurrahman Umeyre (Cidde: Mektebetü'l-Ukaz, 1982), 4/66.
[112] Yar, *Ruh-Beden İlişkisi Açısından İnsanın Bütünlüğü Sorunu,* 149.
[113] Ebû Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Saîd ez-Zâhirî İbn Hazm, *el-Usûl ve'l-fürû'* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1984), 2/82.
[114] İbn Humeyr, *Mukaddimâtü'l-merâşid,* 340.

olduğunu, dolayısıyla nasslarda haber verildiği üzere inanmanın gerekli olduğunu ifade eder.[115]

Ehl-i sünnet âlimlerinin kabir azabının varlığına ilişkin delilleri âyetlere dayandırmanın yanında daha çok hadislerle istidlâlde bulundukları görülür. Kabir hayatına dair hususların Kur'ân'da müphem bir şekilde yer alıp, buna karşın hadislerde açıklığa kavuşturulan bir konu olması, bunun sebebi olarak zikredilebilir. Fakat onlar meselenin naklî delillerle izahı ve temellendirilmesinden önce aklî açıdan bu hususun imkânını belirlemişlerdir. Gazzâlî, insan zihnine konu olan şeylerin kaynağını salt akıl ile bilinen, salt nakil ile bilinen ve hem akıl hem de nakil ile bilinebilenler olarak ayırmıştır. Aklî delil ile bilebildiğimiz hususlar; âlemin muhdes oluşu ve muhdesi yaratan muhdisin bulunması, O'nun da ilim, kudret, irade gibi sıfatlara sahip olmasıdır. Sadece nakille/sem' ile bilebileceğimiz hususlar ise yeniden yaratma (halk-ı cedîd), âhiret halleri, kabir azabı gibi meselelerdir. Akıl bunları kendi başına bilemediğinden bilginin kaynağını nas (sem') oluşturmaktadır. Fakat ifade etmek gerekir ki bazı hususlar nakille bilinebiliyor olsa da bu, nakille elde edilen hususların akla muhalif olduğu anlamına gelmemektedir. Hem aklî hem de naklî delil ile bilebileceğimiz hususlar ise, Allah'ın görülebilmesi (rü'yetullah), cevher ve arazları yaratmada tek yaratıcı olması gibi hususlardır.[116]

Cüveynî de bilgiyi sem'iyyât ve akliyyât olmak üzere iki kısma ayırmıştır. Ona göre sem'iyyât alanına ilişkin nakledilen haberler, tevâtür derecesine geldiğinde bu alana dair ilmin sınırı, kesin ilim mesabesinde olur. Zanna dayandığında yani *âhâd* haber olduğunda ise bu husus kabul edilir ve sırf aklen imkânsız olduğu söylenerek reddedilemez. Ona göre kabir azabını imkânsız görme dinde şüphe içerisinde olanların yoludur. O, bu hususu aklın imkânsız görmediği bir husus olarak görmektedir.[117] Şehristânî de (ö. 548/1153) kabir azabı, Münker-Nekir, hesap, sırat, mîzan gibi âhiret hayatına dair haberlere, zahirde nasılsa o şekilde inanmak gerektiğine çünkü bunların

[115] Ebü'l-Hasan el-Hemedânî el-Esedâbâdî Kâdî Abdülcebbâr, *Mu'tezile'nin Beş İlkesi: Şerhu'l-Usûli'l-hamse,* çev. İlyas Çelebi (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013) 2/366.

[116] Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *İtikadda Orta Yol: el-İktisâd fi'l i'tikâd,* çev. Osman Demir (İstanbul: Klasik Yayınları, 2012), 173.

[117] İmâmü'l-Haremeyn el- Cüveynî, *İnanç Esasları Kılavuzu: Kitâbü'l-İrşâd*, çev. A. Bülent Baloğlu v.dğr. (Ankara: TDV Yayınları,2016), 291.

aklın imkânsız görmediği hususlar olduğuna yer vermiştir.[118] Âmidî de (ö. 631/1233) aynı şekilde kabir azabının sübûtunu âyetler üzerinden ele almadan önce delillerin aklî ve sem'i olarak iki kısma ayrıldığını kabir azabının sem'i delil ile sabit olduğunu ve akılla kavranabileceğini ifade etmiştir.[119]

Eş'arî âlimler genellikle bilginin kaynağını salt akılla bilinebilen hususlar, şeriatın bildirmesiyle bilinebilen hususlar ya da hem akıl hem şeriatın bildirmesiyle bilinebilen hususlar olarak ayırıma tâbi tutmuşlarsa da İbn Humeyr'de bu temayüle uygun bir ayırım yer almamaktadır. Fakat zımnen böyle bir ayırım yaptığı ve bu ayırıma göre kabir azabının sübûtunu ve keyfiyetini açıkladığını söyleyebiliriz. Çünkü o, kabir azabının dinin bildirmesiyle bilindiğini fakat aklın da bunu imkânsız görmediğini ifade ederek, bu meseleye ilişkin bilginin dinin bildirmesiyle bilindiğini, aklın da bunu teyit ettiğini ifade etmektedir.[120]

İbn Humeyr'e göre kabir azabı ve onunla ilintili meseleler naklî bilgiye dayanmanın yanında aklın da mümkün gördüğü meselelerdir. Çünkü ona göre yalnız akılla bakılacak olursa insanın kabir azabı çekmesi, kabirde sorgu suâle maruz kalması aklın imkânsız gördüğü bir husus değildir. Ehl-i sünnet âlimlerinin genel kabulüne uygun olarak İbn Humeyr de kabir azabına dair mevzuların ancak şeriatın bildirmesiyle bir inanç meselesi haline geldiğini, bu hususta aktarılan naklî delillerin sıhhat gücüne göre de inanılması gerekli konular arasına dahil edilmesi gerektiğini söyler. Ona göre sem'iyyât ile ilgili mevzular dinin bildirmesiyle bilinebilen aklın da imkânsız görmediği konulardır. Böylelikle kabir hayatına ilişkin bilgiler de hakikatini şeriattan almakta akıl tarafından da varlığı desteklenerek inanılması gerekli bir inanç konusu haline dönüşmektedir.[121]

Ehl-i sünnet uleması kabir azabının varlığının imkânına aklî açıdan değindikten sonra meselenin naklî açıdan temellendirilmesine de yer vermiştir. Buna göre meseleye dair öne çıkan naklî delil, "*Bu azap, onların sabah akşam sokulacakları ateştir. Kıyamet koptuğunda, «Firavun ailesini en şiddetli azabın içine atın!» denilecek*"[122] âyetidir. Bu âyette Firavun ve ehlinin sabah ve akşam maruz kaldıkları ateşten söz edilmekte ve bu

[118] Ebü'l-Feth Tâcüddîn (Lisânüddîn) Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, nşr. Muhammed Seyyid Kilânî (Dâru'l-Ma'rife, 1993), 94.
[119] Ebü'l-Hasan Seyfüddîn Ali b. Muhammed b. Sâlim Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, nşr. Ahmed Muhammed Mehdî (Kahire: Dâru'l-Kütüb ve'l-Vesaiki'l-Kavmiyye, 2004), 4/332.
[120] İbn Humeyr, *Mukaddimâtü'l-merâşid,* 340.
[121] İbn Humeyr, *Mukaddimâtü'l-merâşid,* 341.
[122] el-Mümin, 40/46.

hususun "muzârî fiil" formu kullanılarak ifade edildiği görülmektedir. Maruz kalmanın bir ifadesi olarak âyette, muzârî fiilinin ve dünya hayatına ilişkin bir zaman ifadesi olan sabah-akşam lafızlarının kullanılmış olması, Firavun ve ehlinin kabirde de azap çekeceğine delil olarak yorumlanmıştır.[123] Zira kabir azabı kıyamet kopmasından önceki bir safhayı ifade etmektedir. Bunun yanında kıyamet koptuktan sonra bundan daha şiddetli azap ifadesi ise âhirette yaşanacak cehennem azabını ifade etmektedir.[124] Bu bağlamda sabah ve akşam ifadesi de azabın sürekli oluşunu belirtmektedir.[125] İbn Kesîr (ö. 774/1370) ise *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-azîm*'inde, zikredilen âyetin Ehl-i sünnet için kabir azabına dair asıl delil hüviyetinde olduğunu ifade etmiş, kabirde olan azabın ruhlar üzerinde gerçekleşeceğine, âhiret azabının ise beden ve ruhun birleştirilip ikisine birden olacağı için daha şiddetli azap mesabesinde olduğuna dikkat çekmiştir.[126]

Kelam âlimlerinin bu meselede değindikleri bir diğer delil, "*Onlar: «Rabbimiz, bizi iki defa öldürdün, iki defa dirilttin. Biz de günahlarımızı itiraf ettik. Bir daha (bu ateşten) çıkmaya yol var mıdır?» derler.*"[127] âyetidir. "İki defa öldürdün, iki defa dirilttin" ibaresi, dünya hayatında geçekleşen ölümün ardından kabirde dirilme; kabirdeki sorgudan sonra öldürme ve haşir için yeniden diriltme şeklinde yorumlanarak kabir azabına delil gösterilmiştir.[128] Kabir azabına delalet eden kelam âlimlerinin kullandığı bir diğer âyet, "*Sonunda günahları yüzünden tûfanda boğuldular, ardından ateşe atıldılar, kendilerine Allah'tan başka yardımcılar da bulamadılar*"[129] âyetidir. İnkâr eden kimselerin suda boğulması ve ardından cehenneme girmeleri olayının zikredilmesi ve her iki hadisenin *fe* bağlacıyla bağlanmış olması –zira Arapça da kullanılan bu bağlaç, art arda gelmeyi yani tertibi bildirir– boğulma dünya hayatında

[123] Seyyid Şerîf Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf,* çev. Ömer Türker (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015), 3/604; Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, *el-İbâne ʿan usûli'd-diyâne*, çev. Ramazan Biçer (İstanbul: Gelenek Yayınları, 2019), 170.

[124] Toprak, *Ölümden Sonraki Hayat*, 380.

[125] Zira bu ifadeler, Âl-i İmrân 3/56, el-En'âm 6/52, el-Kehf 18/28 vd. gibi Kur'ân âyetlerinde *süreklilik* anlamını ifade edecek şekilde kullanılmıştır. Bk. Yar, *Ruh-Beden İlişkisi Açısından İnsanın Bütünlüğü Sorunu*, 153.

[126] Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-azîm*, çev. Bekir Karlığa – Bedrettin Çetiner (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1985), 13/ 7001-7003.

[127] el-Mümin 40/11.

[128] Teftâzânî (ö. 792/1390) ise "iki defa öldürdün, iki defa dirilttin" ibaresi, insanın anne karnındayken ruh üflenmeden önceki nutfe halinde olması ilk ölüm, daha sonra dünya hayatında dirilmesi sonra dünyada ölmesi ve kabirde dirilmesi şeklinde yorumlamış, ikinci dirilme açık şekilde yaşanacağı için bunu âhiretteki diriliş olarak yorumlamamıştır. Bk. Sa'düddîn Mes'ûd b. Ömer et-Teftâzânî, *Makâsıdu'l-kelâm fî 'akâidi'l-İslâm*, çev. İrfan Eyibil (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019), 674; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf,* 3/604.

[129] Nûh 71/25.

gerçekleştiğinden dolayı onu takip eden diğer azabın da dünya hayatında gerçekleşmesi gerektiği düşünülmüş, bu azap ise kabir azabı olarak yorumlanmıştır.[130]

Eş'arîler, kabir azabının sübûtunu naklî açıdan delillendirirken âyetlerin yanında hadislere de ağırlık vermiştir. Cürcânî, bu meseleye dair hadislerin sayılamayacak kadar çok olduğunu ifade etmektedir. Bunun yanında söz konusu hadisler tek başına değerlendirildiğinde *âhâd* hadis kabilinden olsa da hepsi ortak bir şekilde tevâtürü oluşturmaktadır.[131] Bu nedenle ulema ilgili âyetleri kabir azabının varlığına delil olarak yorumlarken ilgili hadislere de referanslarda bulundukları görülmektedir. Onların bu hususta mütevâtir hadis derecesine ulaşmamış, âhâd haberleri de delil olarak kullandıkları görülmektedir. Bâkıllânî, *el-İnsâf* adlı eserinde kabir azabının varlığına dair delil olarak muhaddislerin âhâd haber olarak nitelendirdikleri hadisleri zikretmiştir. Onlardan birkaçı şu şekildedir; *"Peygamber (sav) şöyle buyurdu:* "*Kabir ya cennet bahçelerinden bir bahçe yahut cehennem çukurlarından bir çukurdur.*"[132] "*Kabir azabından Allah'a sığınınız*" şeklinde Hz. Peygamber'in ashabına kabir azabından Allah'a sığınmalarını emretmesi de kabir azabının varlığına delil olarak kabul edilmiştir. Diğer bir hadisinde de "*Eğer ölülerinizi defnetme endişeniz olmasaydı, kabir azabından (bir kısmını) sizlere işittirmesi için muhakkak Allah'a dua ederdim*"[133] buyurmuştur.

İbn Humeyr'in de kabir azabının varlığını temellendirme hususunda diğer Eş'arîlerle benzer delilleri kullandığı görülmektedir. Zira o, kabir azabının sübûtunun kati oluşunu aklî, naklî ve tarihî-sosyolojik delillerle kanıtlama yoluna gitmiştir. Ona göre aklen meydana gelmesi mümkün olan bir şeyin gerçekte de vuku bulması mümkündür ve aklın bunun mümkün oluşunu kabul ettikten sonra onun hakkında gelen rivâyetleri "bu mümkün değildir" deyip reddetmek uygun bir yaklaşım değildir. Zira ona göre şeriatta mutlak anlamda akla muarız olan bir şeyin yer alması mümkün değildir ve İslâm dini,

[130] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, 4/328; Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse,* 2/662; Toprak, *Ölümden Sonraki Hayat,* 381.

[131] Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf,* 3/606; Toprak, *Ölümden Sonraki Hayat,* 390.

[132] Tirmizî bu hadis için hasen garib demiştir. Bk. Ebû Îsâ Muhammed b. Îsâ b. Sevre (Yezîd) et-Tirmizî, *Sünen-i Tirmizî*, çev: Abdullah Parlıyan (İstanbul: Konya Kitapçılık, 2007) "Kıyâme", 26; Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî el-Bâkıllânî, *el-İnsâf fîmâ yecibü itikadühü ve lâ yecüzü'l-cehlü bihî,* nşr. Muhammed Zâhid el-Kevserî (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 2010), 48.

[133] Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-Nevevî, *Sahih-i Müslim Şerhi el-Minhâc*, çev. M. Beşir Eryarsoy (İstanbul: Karınca ve Polen Yayınları, 2016), "Cenne", 7142.

akla aykırı bir husus da getirmemektedir.[134] İbn Humeyr, kabir azabının sübûtunu naklî bakımdan temellendirirken herhangi bir âyet zikretmemiştir. Kanaatimizce bunun sebebi kabir azabının sübûtunu ispatlama gayesinden ziyade azabın keyfiyetine ağırlık vermesinden kaynaklanmaktadır. Diğer taraftan naklî delil olarak kendisinin "kabreyn hadisi" olarak ifade ettiği, "*Hz. Peygamber (sav) iki kabre uğradı ve "Bu ikisi azap görmektedir, azapları ise büyük günahtan değil, aksine biri idrardan sakınmaması diğeri laf taşıması nedeniyledir*"[135] hadisini zikretmiştir.[136] İbn Humeyr'in kabir azabına yönelik ileri sürdüğü bir diğer delil, sahabenin duaları ve uygulamalarıdır. Zira hadislere göre sahabelerin kabir azabından Allah'a sığındıkları tevatür yoluyla sabit olan bir hakikattir. Aktarılan hadislerde Hz. Peygamber'in, ashabının kabir azabından korunmaları için dua etmelerini emretmesi, sahabenin de kabir azabından korunmak adına çeşitli zamanlarda Allah'a sığınmaları durumu örnek verilmiştir.

Kelam âlimlerinin kabir azabına delâlet eden âhâd haberleri de delil olarak kabul etmelerine rağmen İbn Humeyr, salt hadis kaynaklarında isnadının sahih ve râvilerinin gerekli şartları taşıdığı hadis olan sahih hadis olarak nitelendirilen; kişinin idrarından sakınmaması ve laf getir götürü yapan kimsenin kabir de azap çektiğini ifade eden hadisi delil olarak zikretmiştir. İbn Humeyr'in sahih bir hadise yer vermesi kanaatimizce onun kabir azabının varlığını sağlam delillerle ispatlama amacında olmasındandır. Zira onun konuyu ele alma sebebi inananları kötülükten sakındırma adına uyarı amaçlı kabir azabı vurgusu değil, kabir azabını inkâr eden kimselere cevap vermek, onları ilzam etmektir. Bu nedenle onun eserinde görüşlerinin temelini zayıflatacak delilleri kullanmaması anlaşılır bir durum olarak gözükmektedir. İbn Humeyr değindiği bu delillerden sonra kabir azabının sübûtunun kati olduğunu, inanılması gerekli hususlardan biri olduğunu ifade etmiştir.[137] İbn Humeyr, kabir azabının sübûtunu zikrettiği çeşitli delillerle temellendirdikten sonra mesele hakkında akla gelebilecek sorulara cevap vermek ve muarızları ilzam etmek üzere bedenin hakikî olarak veya mecaz olarak Münker-Nekir tarafından sorguya çekilmesinin imkânına, kabir azabının keyfiyetine bir diğer ifadeyle mahiyetine odaklanmıştır.

---

[134] İbn Humeyr, *Mukaddimâtü'l-merâşid,* 340.
[135] Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî el-Buhârî, *el-Câmiu's-Sahîh*, çev. Harun Yıldırım (İstanbul: Sağlam Yayınevi, 2009), "Cenâiz", 81.
[136] İbn Humeyr, *Mukaddimâtü'l-merâşid,* 339.
[137] İbn Humeyr, *Mukaddimâtü'l-merâşid,*340.

3.2.2. Kabir Azabının Mahiyeti

Kabir azabının mahiyeti başlığı altında yer vermeye çalışacağımız husus, azabın ölünün/insanın hangi yönüne/unsuruna yönelik olacağı ile ilgilidir. Bu noktada karşımıza insanın kabirdeki durumunun ne olacağı, bir bakıma insanın kabirdeki mahiyeti meselesi gelmektedir. Bu nedenle İbn Humeyr'in konuya yaklaşımına değinmeden evvel, kelam âlimlerinin konuyu ne şekilde ele aldıklarını incelemek hem İbn Humeyr'in meseleyi çözümleyişini anlamayı sağlayacak hem de onun Eş'arî âlimler arasındaki yerini belirleme noktasında yardımcı olacaktır**.**

Kabir azabının varlığını kabul eden kelamcılar, bu azabın nasıl gerçekleşeceğinin izahını, kabirde olan kimsenin ontolojik mahiyetiini açıklığa kavuşturarak temellendirmişlerdir. Bir kısım âlimler, insanın kabirde canlı olmaksızın azap gördüğünü iddia etmektedir. Kerrâmiyye bu görüştedir. Onların görüşüne göre kabirde azap, insanda hayat sıfatı olmaksızın gerçekleşecektir. Bir grup âlim de kabirde canlı bir şekilde azabın olacağını, yani insanın hayat sıfatına sahip olacağını iddia etmiştir. Ehl-i sünnet ulemasının kahir ekseriyeti de bu görüştedir. Ehl-i sünnet âlimleri görüşlerini desteklemek için "*Ey Rabbimiz, bizi iki defa öldürdün, iki defa dirilttin*"[138] âyetine yer verirler.[139] Kabirde azap gören insanın canlı olması yani kendisinde hayat sıfatının bulunması gerektiğini düşünen âlimler, söz konusu bu sıfatın keyfiyeti noktasında farklı görüşler ileri sürmüştür. Onlardan bir kısmı, insanda yalnızca azabı idrak edebilecek kadar bir hayat sıfatının olduğunu söyleyip bunun keyfiyetinin nasıl olacağının ise bilinemeyeceğini söylemiştir. Ehl-i hadîsin çoğunluğu bu görüştedir. Bir grup âlim ise, ölü kimsede hayat sıfatının olduğunu fakat bunun idrakinin ruh tarafından değil sadece beden tarafından idrak edileceği görüşünü savunmuştur. İslâm düşüncesinde az bir taraftar bulan diğer bir görüş ise azabın ruhen olduğunu kabul etmiştir.[140] Kabirdeki azabın ruh tarafından idrak edileceğini kabul eden âlimler, kendilerine Hz. Peygamber'in Miraç gecesi göğe yükseltilip, diğer peygamberlerle görüşmesini delil olarak gösterirler.[141] Bununla birlikte kelam âlimlerinin ekseriyetinin kabul ettiği görüş,

---

[138] el-Mümin 40/11.

[139] Toprak, *Ölümden Sonraki Hayat,* 402.

[140] Ebü'l-Berekât Hâfızüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd en-Nesefî, *Şerhu'l-umde fî akîdeti Ehli's-sünne ve'l-cemâa el-müsemmâ el-i'timâd fi'l-i'tikâd,* nşr. Abdullah Muhammed Abdullah İsmail (Kahire: Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, t.s), 433.

[141] İbn Humeyr, *Mukaddimâtü'l-merâşid,* 340.

kabirdeki azabın veya nimetin ruh-beden birlikteliğiyle gerçekleşeceğidir.[142] Eş'arî ve Mâtürîdî âlimleri ise ölünün azabı veya nimetin tadını alabileceği kadarıyla bir idrake sahip olduğunu belirterek, ruh-beden birlikteliğine vurgu yapmış, ruhun cesede mutlak anlamda i'âdesi hakkında net bir ifadeye yer vermemiştir.[143] Bu konuda gelen rivâyetler âhâd hadis olmakla birlikte, ilgili hadislerin muteber kabul edilen hadis kaynaklarında yer alması, azabın veya nimetlenmenin canlı, bunun yanında ruh-beden birlikteliğiyle gerçekleşecek olduğuna işaret etmektedir. Teftâzânî de kabirdeki azabın veya nimetin, insanda salt bunları hissedecek kadar bir hayat sıfatının yaratılmasıyla mümkün olduğunu ifade ettikten sonra bu hususa ilişkin bilginin "muhbir-i sâdık" olarak nitelendirilen Hz. Peygamber'den geldiğini, Kur'ân'da ve sünnette de sabit hakikatlerden olduğunu belirtmiştir.[144] İfade edilebilir ki meselenin ölümden sonraki bir yaşama dair olması ve duyularla idrakin imkânsız olduğu, maddi âlemin ötesinde bir âlem olması sebebiyle konunun anlaşılmasında aklî değil, naklî delillere başvurulması zaten kaçınılmaz bir durumdur.

Kabir azabının ruh ve beden birlikteliğiyle gerçekleşeceğini savunan Eş'arî âlimler, kabirde ruhun insan bedenine iadesini gerekli görürler. Fakat bu i'âdeyle dünya hayatında alışık olunan şekliyle bir yaşantının olacağını söylememektedirler. Onlar, elemin hissedilebilmesi için bedenin bir parçasında hayatın bulunması gerektiğini ifade etmişlerdir. Mamafih onlara göre gözün bu durumu, yani bedenin bir parçasında hayatın bulunduğunu idrak edememesi, bu olguyu reddetmeyi gerektirecek bir unsur olamaz. Çünkü insanın cansız bedenini görmek, zahirini görmek demektir. Oysa azap bedenin bir cüzünde gerçekleşmekte azap için zahirde bedenin herhangi bir yerinde hareketin meydana gelmesi şart olarak görülmemektedir.[145] Eş'arî âlimlerine göre azabın hissedilebilmesi için bir parça canlılığının bulunması gerekli ise de bedenin bütünüyle sağlam olması şart değildir. Allah dilerse yırtıcı hayvanlar tarafından yenilen, hayvanların karınlarında bulunan insan bedeninin parçalarının dahi bu azabı hissedebileceklerdir. Teftâzânî de Allah'ın insanın cansız bedeninin bütün veya bazı

---

142 Toprak, *Ölümden Sonraki Hayat,* 407; Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *Ölüm ve Sonrası (Kabir, kıyamet, ahiret)* çev. Ahmet Yılmaz – Mahmut Coşkun (İstanbul: Merve Yayınları, ts.), 129; Teftâzânî, *el-Makâsıd*, 674.

143 Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Bahrü'l-kelâm*, çev. Ramazan Biçer (İstanbul: Gelenek Yayınları, 2010), 122; Teftâzânî, *Şerhu'l-'Akâid*, 228.

144 Teftâzânî, *Şerhu'l-'Akâid*, 228.

145 Gazzâlî, *İtikadda OrtaYol,*, 175; Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Bahrü'l-kelâm*, 122; Yar, *Ruh-Beden İlişkisi Açısından İnsanın Bütünlüğü Sorunu*, 172.

parçalarında elemin acısını veya nimetin tadını hissedebilecek kadar bir canlılığı yaratmasının mümkün olduğunu ifade etmekte ve bu durumun kabirde hareket etmeyi veyahut da azabın izlerinin görülmesini de gerektirmeyeceğini söylemektedir. Dolayısıyla suda boğulan, yırtıcı hayvanlar tarafından yenilen insan bedeni gözle müşahede edilemese de kabirde azabı yaşayabilir.[146] Bu anlamda Eş'arîler'e göre kabirdeki hal, mutlak anlamda bir yokluk halini ifade etmemektedir. Sadece halin başka bir hale değişmesi durumudur. Dünya hayatında kendisi de faal olarak, faal bir bedenle birlikte bulunan ruh, bu halinden, her ne kadar kendisi faal olmaya devam etse de artık bedenin gayri faal olduğu bir duruma geçmiştir. Ruh her ne kadar dünya hayatında bedenin azalarıyla iş görüyor olsa da ölümle birlikte bu azalar da yok olmuştur. Fakat ruhun bizâtihî kendisinde taşıdığı nitelikler devam ettiği için hissetme, duyumsama ameliyesini gerçekleştirebilmektedir. Bu hususta Cüveynî şöyle bir açıklamaya yer vermektedir: "İnsanın dünya hayatındaki idraki, kalbinin veya beyninin belli bölgelerindeki kısımların işleviyle gerçekleşmektedir. Bunun dışında kullanılan uzuvlar; el, bacak, et, kas, kemik, bedeni yönetenin (akıl, dimağ) anlamak için kullandığı kısımlardır. İhtimal dahilindedir ki Allah bu latif olan cisimlere ruhu verir."[147] Dolayısıyla ruhun bedenin azalarıyla olan ilişkisi işlevsiz kalsa da elem ve sevinci hissetmesi işlevsiz kalmamaktadır. Ruhun ölümle birlikte idrakinin yok olmadığı ise Kur'ân âyetlerinde sabit bir hakikat olarak durmaktadır. Nitekim âyette şöyle buyurulmaktadır: "*Allah yolunda öldürülenleri sakın ölüler sanma! Bilâkis onlar diridirler; Allah'ın, lütuf ve kereminden kendilerine verdikleriyle sevinçli bir halde rableri yanında rızıklara mazhar olmaktadırlar.*"[148] Cürcânî, azabın hissedilebilmesi için bünyenin şart olmadığını, Allah'ın bünye olmasa dahi insana elemin acısını hissettirmesinin, O'nun açısından imkânsız bir durum olmadığını ifade etmiştir.[149]

Elemin hissedilebilmesi için beden yok olsa bile insanda kaybolmayan aslî cüzlere veyahut bedenden geriye kalan bir parçasına elemin hissettirileceği görüşünde olan Eş'arî âlimler, bu azabın müşahede edilmediği halde nasıl gerçekleştiğini sorgulayan kimselere karşı cevap vermiştir. Buna göre öncelikle ifade edilmesi gereken husus şudur: Hakkında hükme varılan ve yorumlanan, naklî kanıtlarla desteklenen mesele bütünüyle bu dünya hayatına ait bir durum değildir. Bu nedenle bu dünyada algılandığı

[146] Teftâzânî, *Şerhu'l-'Akâid*, 228; Teftâzânî, *el-Makâsıd*, 674.
[147] Gazzâlî, *Ölüm ve Sonrası*, 129; Cüveynî, *el-Akîdetü'n-Nizâmiyye,* 78.
[148] Âl-i-imrân 3/169.
[149] Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf,* 3/610.

şekliyle âhiret âlemine dair yaşanan durumların da aynı duyularla algılanacağını düşünmek bir yanılgı olsa gerektir. Bu nedenle olacak ki Gazzâlî de insan da yer alan duyu algılarının melekût âlemine has olan durumları müşahedeye elverişli olmadığını belirtmiş, ölüde azabın görülmemesi durumunu ise şu örnekle açıklamıştır: Uykusunda uyuyan bir kimse kendisini yılanın ısırdığını gördüğünde bundan elem duymaktadır. Bu elem uyanık bir insanın elem duyduğu gibi bir elemdir. Fakat dışarıda onu izleyen kimseler onda bu hali gözleriyle idrak edememektedirler. Onların idrak edememesi ise uykudaki bir kimsenin elem çektiği gerçeğini değiştirmemektedir.[150]

İbn Humeyr de azabın gerçekleşme noktasında Eş'arî âlimlerle görüş birliğinde olmakla birlikte, meseleye yaklaşımda aralarında yöntem farklılığı görülmektedir. Buna göre o, azabın beden ve ruha birlikte olacağını savunmuş, bu hususu ise ağırlıklı olarak ruha yüklediği anlamı belirleyerek temellendirmeye çalışmış ve bu hususta akla gelebilecek eleştirilere yanıt vermiştir. O, öncelikle muarızların, "kabir azabının olacağına ve bunun keyfiyetine dair zikredilen şeyler müşahedeye aykırıdır. Çünkü biz ölüyü oturur vaziyette görmüyor, kendilerine sorulan bir suâli veya bir cevabı da duymuyoruz. Kabrin altında bunların vuku bulması, toprağa meleklerin gelmesi mümkün değildir" tarzında gelebilecek itirazlarını muhatap almış ve yanıtlama yoluna gitmiş ve bu hususa öncelikle mûcize gibi olaylar, keramet, haşir vb. konularına cevap verdiği yöntemle cevap vereceğini ifade etmiştir.[151] O, mûcize gibi hârikulâde olayların Allah tarafından yaratıldığını söyleyerek, Allah âdeti bir kere bozduysa bunun gibi olağandışı vuku bulacak diğer şeylere de güç yetirebileceğini beyan ederek, ilkeyi önce şeriat temelli ele almakta ardından mantıksal olarak gerçekleşme imkânına yönelik açıklamalarını zikretmektedir. Ona göre kabir azabının ruh ve bedenle birlikte gerçekleşmesi bir çeşit mûcize kabilindendir. Bu nedenle o tartışmayı mûcizeyi kabul etmeyen mülhidler veyahut da bir kısmını kabul edip bir kısmını kabul etmeyen Mu'tezile'ye itiraza çekmiştir. Ona göre mûcizeyi hiçbir şekilde kabul etmeyen bir grupla zaten katiyen konuşulamayacaktır. Burada asıl şaşılacak olan husus, mûcizelerin bir kısmını kabul edip bir kısmını kabul etmeyen Mu'tezile olduğundan, İbn Humeyr de esas itibariyle Mu'tezile'ye e itiraz etmektedir. Çünkü İbn Humeyr'in ifadesine göre Mu'tezile aklî mûcizeyi kabul ettiği halde hissî ve haberî mûcize türünden olanları kabul

[150] Gazzâlî, *Ölüm ve sonrası,* 147*;* Ebü'l-Hasan Seyfüddîn Ali b. Muhammed b. Sâlim Âmidî, *Gâyetü'l-merâm fî ilmi'l-kelâm*, nşr. Hasan Mahmud Abdullatif (Kahire: Vizâretü'l-Evkâf ve'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, 1971), 291-293.

[151] İbn Humeyr, *Mukaddimâtü'l-merâşid,* 340.

etmemektedir. Mûcizelerin bir kısmını kabul edip bir kısmını kabul etmemek ise peygamberlerin bir kısmını kabul edip bir kısmını kabul etmemekle eş değerdir. Halbuki hepsinde de durum eşittir yani hepsi de peygamber olma vasfında birleşmektedir.[152]

Kabir azabının keyfiyetinin anlaşılabilmesini sağlayan unsurlardan biri de ruhun neliği ile ilgilidir. Zira bu noktada ruha yüklenen anlamın, bilinebildiği kadarıyla mahiyetinin ve onun bedenle ne tür bir ilişkide olduğunun açıklanması gerekir. Bu nazarla İbn Humeyr, ruh konusundan bahsederken dil âlimi olma kimliğinin de etkisiyle ruhun etimolojik tahlilini yaparak konuya girmiştir. Ona göre ruh, *revh* kökünden türetilmiş "rüzgâr, yel" anlamına gelmektedir. Onun ifadesine göre "nesme" (hafif rüzgâr, esinti) olarak da kullanılmıştır. Dayanak noktası olarak da Hz. Peygamber'in "*Müminin ruhu, kendisinin dirileceği (kıyamet) günü cesedine geri dönünceye kadar cennet ağaçlarından beslenen kuş gibidir*"[153] hadisinde geçen ve ruh manasına gelen "nesme" kavramına işaret eder. O, tıpkı rüzgâr gibi görülebilen bir şey değildir.[154] İbn Humeyr ayrıca, ruh konusunda farklı görüşlerin olduğunu zikretmiştir. O, Ehl-i sünnet'in görüşüne yer vermeden önce ilk olarak ruhu cevher olarak kabul edip, cisimle herhangi bir ilişkisinin olmadığını iddia edenlerin görüşlerini zikreder. Bir görüşe göre ruh basit bir cevher olup, birleşmeyi (terkip) kabul etmemektedir. Yani ruh bedene ilişik değildir ve onunla birleşmemiştir. Sıkışan, manevi olarak zevk alan ve azabı çeken de ruhtur. Bu görüşte olanlar yukarıda ifade edildiği gibi azabın sadece ruhla olduğunu iddia edenlerdir.[155] İbn Humeyr, bu görüşte olanların ruhun bir cevher olduğunu, hitabın kendisine taalluk edildiğini, bilen, nâtık (konuşan), âkil (akıl sahibi) olduğunu ve onların "*Aklı olan veya şuurlu olarak söze kulak veren kimse için bunda büyük ibret vardır*"[156] âyetini delil gösterdiklerini zikreder. Bu görüşte olanların ise Bâtıniyye ve filozoflar olduğunu söyler. Bir diğer görüşte olanların ise ruhu latif bir cisim olarak kabul ettiklerini, yaşamda bu ruhun bedenle ilişki kurduğunu fakat öldükten sonra bedenden ayrılıp varlığını devam ettirdiğini aktarır. Yer verdiği bir diğer görüş ise Eş'arî âlimleri ve kendisinin "üstadlarımız" diye bahsettiği Bâkıllâni ve Ebû İshak el-

[152] İbn Humeyr, *Mukaddimâtü'l-merâşid,* 340.
[153] Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî en-Nesâî, *es-Sünen,* çev. M. Ali Parlıyan (İstanbul: Konya Kitapçılık, 2005), "Cenâiz", 117.
[154] İbn Humeyr, *Mukaddimâtü'l-merâşid,* 332; Yusuf Şevki Yavuz, "Ruh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2018), 35/197.
[155] İbn Humeyr, *Mukaddimâtü'l-merâşid,* 332.
[156] Kâf 50/37.

İsferâyînî'nin (ö. 418/1027) görüşleridir. O bu görüşlerin en isabetli görüşler olduğunu söyler. Buna göre ruh, hayattır (canlılıktır). Hayat ise nazarın, ilmin, iradenin, kudretin ve diğer sair idraklerin şartıdır. Doğrudan hayat olarak isimlendirilmemesi ise ruh isminin daha münasip olması sebebiyledir. Yani her hayat ruhtur, her ruh da hayattır.[157] Görülüyor ki İbn Humeyr, ruhun latif bir cisim olduğunu ve onunda hayatın (canlılığın) bir ifadesi olduğunu kabul ederek kabirde azabın ruh-beden birlikteliğiyle olması gerektiğine zemin hazırlamış olmaktadır. Zira azabın mutlak anlamda cansız bir bedene taalluku imkânsız bir durum olup böyle bir şey tasavvur edilemeyeceğine göre insanda azabın hissedebilmesi için bir parça idrakin bulunması gereklidir. İdrak ise esas itibarıyla hayata dayandığından ve hayat da ruh anlamını karşıladığından insanda azabın ruhsuz olamayacağı açıklık kazanmaktadır.

İbn Humeyr, ruhun hayat olduğunu ifade ettikten sonra yöneltilebilecek şöyle bir itiraza yer vermektedir: "Siz ruhu hayat, hayatı da ruh olarak isimlendiriyorsunuz. Halbuki ruh arazdır. Araz ise tek başına kâim olamayandır. bâkî değillerdir. Peki, bu durumda ruh nasıl yükselir, alçalır, hisseder, emre muhatap olur?"[158] Bu soruda ifade edilmek istenen şudur: Eğer söylendiği gibi bir özdeşlik söz konusu ise yani her hayat ruh, her ruh hayat ise bu yanlıştır. Çünkü araz kendi kendine kâim olamaz ve bâkî olamaz. Bu durumda nasıl olur da ruh yükselir alçalır, hisseder ve bezm-i elestte hitaba muhatap olur? Ruh bizâtihî hayatla özdeşleştirilirse nihayetinde hayat arazının üzerinde hissetme, alçalma, yükselme gibi ilave arazları da taşıması gerekir. Bir araz bu niteliklere sahip olabilir mi? Yani araz arazı taşıyabilir mi? Bu özdeşleştirme bu gibi açmazları doğuracaktır. İbn Humeyr gelebilecek bu şekildeki bir eleştiriyi cevher ve araza yüklenen anlamlar üzerinden reddetmektedir. Ona göre eğer biz ruhu hayat olarak değil filozofların iddia ettiği gibi bir cevher olarak kabul ettiğimizde bu şöyle bir sonuca götürür: Bilinmektedir ki cevherler mütemâsildir. Ruh ise filozofların iddiasına göre bedenden ayrıdır ve bu durumda ruhu diğerlerinden ve bedenden ve bedeni oluşturan diğer cevherlerden ayrıştıran bir şey özünde yoktur. Çünkü örneğin, elimizi meydana getiren cevheri bacağı oluşturan cevherden ayıran şey, ruh dediğimiz şeye yüklenen birtakım arazlar üzerinden olmak zorundadır. Ruh cevher olarak kabul edildiğinde –cevherler mütecânistir– insan bedenin ölmesi durumunda beden çürüyüp yok olacağı için onu diğer insanlardan ayıracak, üstün, şerefli konumunu muhafaza edecek bir nitelikte olmayacaktır. Zira "ruh

[157] İbn Humeyr, *Mukaddimâtü'l-merâşid,* 335; Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd,* 308.
[158] İbn Humeyr, *Mukaddimâtü'l-merâşid,* 335.

cevherdir" iddiası bunu gerektirir. Bu durumda beden çürüyüp yok olduğunda ruhun diğerinden ayrışması, bir kemal ve yetkinlik kazanması mümkün olamayacaktır. Ruhun ayrıştığı üstün, şerefli konumunu muhafaza etmek adına hayat ve hayatın beraberinde olan bir takım vasıfları ruhun taşıyor olması gerekir.

İbn Humeyr'e göre bedenin geri kalanlarından, ruh cevherini ayrıştıran şey hayat ve hayatın beraberinde gelen vasıflardır. Çünkü beden çürüyecektir ve ruh dediğimiz cevher bu bedenden ayrışacaktır, cevherler ise mütecânis olduğundan ruh cevherdir iddiası kabul edilirse bir ruhu diğerinden ayıracak vasıfta ortada olmayacaktır. Beden çürüyüp gittiğinde aslında mütecânis olan, cevher olan ruhun diğerlerinden ayrışmasını sağlayan şey hayattır, hayatla beraber idraktir. Bu cevherin, bedenin bütününden kopup, o terkip halinden ayrılıp, başka bir şekilde varlığını devam ettirmesi lazımdır ve diğer cevherler gibi yok olmayıp hala nitelikli, ayrıcalıklı halini koruyabilmesi için de hayat ve hayatın temel teşkil ettiği meşrut olan şeyleri de hâlâ taşıyor olması gerekir.[159]

Ruhun hayat olduğu iddiası Bâkıllânî'nin de bir iddiasıdır ve İbn Humeyr, Bâkıllânî'nin bu konudaki görüşünü aktararak kendisinin de aynı kanaati paylaştığını söylemiştir.[160] Denilebilir ki İbn Humeyr'e göre ruhun hayat sıfatıyla tanımlanması önemli bir husustur. Zira hayat; ruh ve beden birlikteliğine sahip insan için bedenin ruhla birlikte olan canlılığıdır. Fakat hayat yalnızca bu birliktelik değildir, bu birliktelik hayatın sadece bir türüdür. Beden çürüyüp işlevsiz olduğunda elemi ve sevinci hissetme, akletme ve bilme gibi fonksiyonlar varlığını korumaktadır. Bunu sağlayan ise ruhun bedenden ayrı yapısal durumunun bir sonucudur. Canlılığın kaynağını ruh oluşturduğu için (ruh=hayat=canlılık) insan bedeninin ölümüyle birlikte ruhun hayatiyetini kaybetmemektedir. Ruh hayat olduğunda kendisinde hissetme ve akletme gibi kuvveleri barındırması beden sebebiyle değildir. Beden toprakta yok olduktan sonra ruh ontolojik yapısı itibarıyla varlığını sürdürmektedir. Zira ruhun canlılığı bedene bağlı değildir aksine bedenin canlılığı ruha bağlıdır.[161] Bu sebepledir ki Bakara sûresinde "*Allah yolunda öldürülenler için "ölüler" demeyin. Hayır, onlar diridirler, fakat siz bilemezsiniz*"[162] buyurulmuştur. Beden öldüğü halde Allah yolunda öldürülenlere ölü

[159] İbn Humeyr, *Mukaddimâtü'l-merâşid,* 336.
[160] İbn Humeyr, *Mukaddimâtü'l-merâşid,* 335.
[161] Yasin Pişgin, "Kabir Hayatının Kur'ân'daki Temelleri", *MJH: Akdeniz İnsani Bilimler Dergisi* 10/1 (Mart 2020), 422.
[162] el-Bakara 2/154.

denmemesi aksine onların "diri" olduğunun söylenmesi ve ruhun hayat olması bir bakıma canlılığın olması sebebiyledir. Diğer taraftan ölüler için nimetlenme olduğu ifade ediliyorsa aksi olan azabın da olması imkân dahilinde olan bir husustur. Fakat ifade etmek gerekir ki İbn Humeyr'in ruha bu denli önem atfetmesi ve onu canlılığın kaynağı olarak görmesi onun azabın gerçeklemesini salt ruhla olacağı fikrini akla getirmemelidir. Zira o azabın gerçekleşme keyfiyetinin ruh-beden birlikteliğiyle olacağını düşünmüş, bu azabın bir ayağını oluşturan ruha ve onun niteliğini açıklamaya yer ayırmıştır. Dolayısıyla bedenin yok olup gitmesinden hareketle İbn Humeyr'e göre kabir azabını reddetme ve elemin yaşanmayacağını iddia etme tutarlı bir iddia olarak gözükmemektedir. İbn Humeyr, ruhun cevher olduğu iddiasına getirdiği eleştiri ve izahlarıyla ruhun latif bir cisim olduğunu ve aynı zamanda hayat olduğunu, kabirde insan bedeninin elemi hissedebilmesi için de canlılığın olması gerektiğini ve bunu da ruhun hayat oluşuyla temellendirmeye çalışmış, böylelikle ruhun hayat olduğu iddiasıyla, kabirde azabın ruh-beden birlikteliğiyle gerçekleşmesine zemin hazırlamış, konuyu böylelikle izah etmiştir.

3.2.3. Kabir Suâli

İbn Humeyr, kabir azabının gerçekleşme keyfiyetini ve bunun varlığını temellendirdikten sonra "Münker-Nekir" meleklerinin sorgulamasına geçmektedir. Bilinmektedir ki mezkûr melekler ve onların kabirde insanı sorguya çekmeleri Kur'ân'da doğrudan geçmeyip, hadislerde yer alan bir husustur. Eş'arî âlimleri de bu iki meleğe ve onların gerçekleştireceği sorguya inanmanın gerekli olduğunu iddia etmiştir. Onların kendilerine delil olarak getirdiği âyet; "*Allah sağlam sözle iman edenleri hem dünya hayatında hem de âhirette sapasağlam tutar. Zalimleri ise Allah saptırır. Allah dilediğini yapar.*"[163] âyetidir. Nitekim Buhârî'nin *es-Sahîh*'inde yer verdiği Berâ b. Âzib'den aktarılan muhtelif hadis metinlerinde Hz. Peygamber'in mezkûr âyetin kabir suâli hakkında nâzil olduğunu söylediği belirtilmiştir. Âyette yer alan "sabit söz", kelime-i tevhîd, kelime-i şehâdet; "âhiret" ise kabir ve kabir suâli şeklinde olduğu ifade edilmiştir.[164] Onlara göre insanın anlama idraki, bütünüyle beden ile gerçekleşmemekte arka planda yer alan bir cüzle dahi anlaşılabilmektedir. Dolayısıyla soruyu anlayabilecek bir cüzün insanda bulunması mümkündür ve bunun yaratılması Allah'ın

[163] İbrâhim 14/27.
[164] Buhârî, "Cenâiz", 86; Toprak, *Ölümden Sonraki Hayat,* 318.

kudretindedir.[165] "Beden cansız görüldüğü halde bedenin suâle cevap verdiğini görmediğimiz gibi Münker-Nekir meleklerinin de sorguya çektiklerini görmüyoruz" şeklinde gelecek itiraz, azabın hissedilebilmesi için bedeni şart koşan kimselere verilen cevapla benzerdir. Diğer taraftan zahiren bir sorgu suâl olmaması mutlak anlamda olmadığı anlamına gelmemektedir. Bu husus, Hz. Peygamber'in ashabıyla otururken kendisine Cebrâil'in (as) gelmesi fakat sahabenin onu görmemesi örneğiyle açıklanmaktadır.[166]

İbn Humeyr, Münker-Nekir meleklerinin sorguya çekmesinin haddizâtında mümkün bir şey olduğunu ve zaten inanılması gerekli hususlardan olduğunu baştan kabul ettiğinden, konu hakkında bu tür meseleleri hiç tartışmaz. Diğer bir deyişle ona göre, bunlar zaten mümkün ve dinin bir parçası olduğundan üzerinde konuşmaya, ayrıca delillendirmeye gerek yoktur. O, konuyu daha ziyade kabir sualinin varlığını reddetme amacına matuf, "birbirinden uzak iki yerde aynı vakitte ölen iki insan aynı anda nasıl hesaba çekileceği" ve "sakin ve hareketsiz gördüğümüz ölünün nasıl olup da azap çektiği" itirazları üzerinden ele almaktadır. İbn Humeyr, öncelikle bu tür bir itiraza "*Rabbinin ordularını kendisinden başkası bilmez*"[167] âyetini zikretmiştir.[168] Bunun ötesinde meselenin izahı için başka açıklamaya yer vermemiştir. Fakat ifade etmek gerekir ki her ne kadar Kur'ân da Cebrâil ve Mikâil meleklerinden bahsediliyor olsa da Münker-Nekir meleğinden Kur'ân da bahsedilmemekte, bilgisi hadislerden elde edilmektedir.[169] Buna göre Cebrâil ve Mikâil zatına has tek bir melek iken, Münker-Nekir tek bir meleğe işaret olmayıp kabirde sorgu-suâl görevini gerçekleştiren meleklere verilen isim olduğu ifade edilebilir. Buna göre farklı mekânlarda olup aynı anda ölen kimselerin kabir sorgusu da salt iki meleğe işaret edilen isim olmayıp Allah tarafından bu iş için görevlendirilen melekler yapmaktadır. Dolayısıyla farklı mekânlarda olup aynı anda ölen kimselerin kabir sorgusu mümkün olabileceği söylenilebilir.

Ölünün mezarda oturmasının ve meleklerin onu kaldırıp sorgu-suâlin gerçekleşmesi meselesinde ise iki ihtimali göz önüne alıp bir bakıma *sebr ve taksim* metoduyla sonuca

---

[165] Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l i'tikâd*,178; Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Bahrü'l-kelâm*, 122; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/608; Cüveynî, *el-Akîdetü'n-Nizâmiyye,* 78.

[166] Cüveynî, *el-Akîdetü'n-Nizâmiyye,* 78.

[167] el-Müddessir 74/31.

[168] İbn Humeyr, *Mukaddimâtü'l-merâşid,* 341.

[169] Süleyman Toprak, "Münker ve Nekir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006) 32/14.

ulaşmaya çalışmaktadır. Buna göre öncelikle ölünün (mevt) oturmasından maksat hakikî bir oturma ifadesi midir? Yoksa mecazî bir oturma ifadesi midir? Sorularını sorar. Eğer onun oturmasından kasıt mecazî bir ifadedir denirse bu durumda "ölünün oturması" ifadesinden maksat onu sorguya hazırlama ve kabirde kendisine sorulan sorulara vereceği cevabı için onu huzura getirme anlamında olur. Ona göre bu durum şuna benzer: Bir kişinin düşmanına karşı işlediği bir suç neticesinde hâkimin huzuruna çıkması ve diz çökmesi yani hâkime vereceği cevap için hazırlanması manasındadır. Eğer ki ölünün oturması hakikî anlamda ise yani hakikî bir oturma kastediliyor ise bedenin de oturduğu yer miktarınca altında ve üstünde toprak bulunmayabilir. Aynı şekilde meleğin de önünde toprak bulunmayıp arkasında bulunabilir. Öte yandan İbn Humeyr, insanın bedeninin kabirdeki hareket etme imkânını cevherlerin mütecânis olması ilkesinden hareketle açıklamaya çalışmıştır. Buna göre insanın kabirdeki hareketi tıpkı balinaların sudaki, kuşların havadaki hareketi gibidir. Çünkü suyun, havanın ve toprağın cevherleri aynıdır. Dolayısıyla havada, suda ya da toprak da gerçekleşen hareketler arasında bir fark yoktur.[170]

İbn Humeyr, kabir azabına ilişkin ele aldığı meselenin son kısmında azabın gerçekleşme şekline değinmiştir. O, azabı sadece vurma, dövme gibi fiillerle somut olarak sınırlandırılmaması gerektiğini ifade etmektedir. Salt vurma, zincirlerle dövme, azap olmayıp onlara cehennemdeki yerlerinin gösterilmesi ve o azaba ulaşacakları gerçeği bile azap olarak onlara yetecektir. Bu durum uykusunda kötü bir rüya gören ve gördüğü rüya ile rüyasında korkan, irkilen kimsenin durumuyla açıklanabilir. Halbuki bu durumda olan bir kimse yatağında sakin bir halde görülmektedir. İbn Humeyr, azabın salt somut bir azap ile sınırlandırılmaması gerektiği bahsi geçen şekilde de bir azabın gerçekleşebileceğinin imkânına dikkat çekmektedir.[171]

İbn Humeyr'in izahlarını genel bir bakışla değerlendirdiğinde şunlar söylenebilir: Onun kabir azabının gerçekleşmesinde insanın mahiyeti noktasında görüş belirten ve ruh-beden birlikteliğini savunan âlimlerle görüş birliği içerisinde olduğu görülmektedir. İnsan, cansız bedeni ile kabre konulduğunda kabir suâli, azabı veya nimetlenmesiyle karşılaşacaktır. Bu azap veya nimeti, somut bir şekilde içermesi zorunlu olmayıp manevi bir şekilde de hissetmesi de mümkündür. Onun düşüncesinde kabir hayatı,

[170] İbn Humeyr, *Mukaddimâtü'l-merâşid,* 341.
[171] İbn Humeyr, *Mukaddimâtü'l-merâşid,* 342.

dinamik bir alan olarak düşünülmüştür. Burada elde edilen azap veya nimet ebedî olmayıp, kıyametin kopmasıyla birlikte esas âhiret hayatı başlayacaktır.

3.3. Âhiret Ahvâli

Âhiret kelimesi kök itibarıyla, *a-h-r* kökünden türemiş Arapça bir kelime olup son manasına gelen *âhir* kelimesinin müennesi; "önce, ilk" anlamına gelen "evvel, ûlâ" kelimelerinin karşıtıdır. Kur'ân'da "el-yevmü'l-âhir, ed-dârü'l-âhire, en-neş'etü'l-âhire" gibi farklı kalıplarla zikredilmiştir.[172] İslâm dininde âhiret, dünya hayatının sona ermesiyle başlayan ebedî hayatı ve bu hayat içerisinde yaşanacak halleri ifade etmektedir. Bu bağlamda akâid ve kelam eserlerinde âhiret hayatı; "sem'iyyât, meâd, va'd-vaîd" gibi ibarelerle ifade edilmiş ve naslarda geçtiği şekliyle bu hayata ilişkin haber verilen hususlar ele alınmıştır.[173]

Âhiret hayatı, kıyametin kopmasından sonra yeniden dirilişle başlayan sonsuz hayatı ifade etmektedir.[174] Âhiret hayatı, esasında gaybî bir konu olduğundan bu hayata dair zikredilenlerin kaynağı nassa dayanmaktadır. Bu bağlamda naslarda âhiret hayatına dair aktarılan haller itikadî bir husus olarak ele alınmıştır. Bazı âyetlerde mücmel bazı âyetlerde ise tafsilatlı bir şekilde zikredilmiştir. Bu haller, nakil tarafından belirlenen, akıl tarafından da mümkün görülen hususlardır. Bu başlık altında nassın hakkında haber verdiği ve akıl tarafından çeşitli imkânlarının tartışıldığı; yeniden yaratılış/i'âde, hesap, suhuf, mîzan, havz, sırat, şefaat, cennet-cehennem meseleleri İbn Humeyr'in bakış açısıyla ele alınmaya çalışılacaktır.

---

[172] İbn Manzûr, "ahr", 4/12; Muhammed Fuâd Abdülbâkī, *el-Muʿcemü'l-müfehres li-elfâzi'l-Kurʾâni'l-Kerîm* (Kahire: y.y., 1945), "ahr", 33; Bekir Topaloğlu, "Âhiret", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları,1988), 1/543.

[173] Yar, *Ruh-Beden İlişkisi Açısından İnsanın Bütünlüğü Sorunu*, 208.

[174] Âhiret hayatının yeniden dirilişle mi yoksa kıyametin kopuşuyla mı başladığı aslında tartışmalı bir konudur. Bazı âlimler kıyametin kopmasıyla birlikte gayp perdesinin kalkması ve yapılan imanın artık fayda vermemesi nedeniyle âhiret hayatının kıyametin kopuşuyla başladığını söylerler. Bk. Mehmet Evkuran (ed*), Sistematik Kelam* (Ankara: Bilay Yayınları, 2020), 509-550. Ancak çalışmamızın konusunu oluşturan İbn Humeyr sem'iyyât bahislerine yeniden diriliş konusuyla başladığından bir anlamda âhiret hayatını yeniden dirilişle başlatmaktadır. Bundan dolayı burada âhiret tanımı İbn Humeyr'in tasnifi ve bakış açısı temel alınarak yapılmıştır.

3.3.1. İ‘âde/Yeniden Yaratma

Kur’ân, âhiret hayatını dünya hayatına önceledığinden esas vurguyu âhiret hayatı üzerine yapmıştır.[175] Âhiret inancı zarûrât-ı dîniyye kapsamında bir iman esası olarak insanların dünya hayatındaki kazanım ve edinimlerinin karşılığını adaletle alacakları, işledikleri fiillerin hesabını verecekleri ilkesine dayanmaktadır. Dolayısıyla insanın fillerinin karşılığını alması, işlediği bu fillerin hesabını vermesi ancak “yeniden diriliş”le mümkün olacaktır. Bu bakımdan yeniden yaratma (i‘âde), âhiret hayatının temel dinamiklerinden birini oluşturmaktadır.

Yeni bir hayata geçişi ifade eden âhiret hayatı ve onun aşamalarından biri olan ölümden sonra dirilme, kelam literatüründe “ba‘s ba‘de’l-mevt” terkibiyle ifade edilmiştir. Terkipte yer alan *ba‘s*, lügatte, “oturmuş bir varlığı ayağa kaldırmak, harekete geçirmek, uyandırmak, süratlice kalkmak, diriltmek”[176] manalarına gelmektedir. Terim olarak, “âhiret hayatının başlatılması üzerine Allah’ın ölüleri diriltmesi, kabirlerinden kaldırarak yeni düzene döndürmesi” olarak tanımlanmıştır.[177] Kur’ân’da ilgili âyetlerde yer alan; neş’e-i uhrâ,[178] hurûc,[179] neşir,[180] halk-ı cedîd[181] vb. kavramlar da öldükten sonra dirilme manasını karşılayan kavramlardır. Mastar hali *avdet* veya *avd* olan ve “bir şeyi ikinci kez yapmak, bir şeyin ikinci kez olması, bir şeyden ayrıldıktan sonra tekrar o şeye dönmek”[182] anlamlarını içeren *i‘âde* kavramı da yeniden dirilişi ifade etmekte; Allah’ın ölüleri yeniden hayata döndürmesi, ilk yaratmasında olduğu gibi ikinci kez yaratması anlamına gelmektedir. Aynı kökten türeyen *meâd*; dönüş yeri, âhiret; *muîd* ise tekrar yaratan anlamına gelmektedir.[183]

Kelam literatüründe i‘âde kavramı genellikle “öldükten sonra yeniden yaratmayı” ifade etmek için kullanılmıştır. İbn Humeyr de öldükten sonra yeniden yaratılışı ifade için i‘âde kavramını kullanmış, meseleyi bu başlık altında değerlendirmiştir. O, “*Sizi*

---

[175] Msl. bk. el-Ankebût 29/64; el-Mümin 40/39.
[176] Ezherî,“ba‘s”, 2/334; Yusuf Şevki Yavuz, “Ba‘s”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/98.
[177] İlyas Çelebi, “Ölüm ve Sonrası”, *Kelam: El Kitabı,* ed. Şaban Ali Düzgün (Ankara: Grafiker Yayınları, 2019), 598.
[178] en-Necm 53/47; el-Ankebût 29/20.
[179] ez-Zuhruf 43/11; er-Rûm 30/19.
[180] el-Bakara 2/259; el-Furkân 25/3; er-Rûm 30/20; el-Mülk 67/15.
[181] er-Ra‘d 13/5; el-İsrâ 17/49; el-Âdiyât 100/10.
[182] Ezherî, “avd”, 1/350.
[183] İbn Manzûr, “avd”, 3/315.

başlangıçta yarattığı gibi (yine O'na) döneceksiniz,"[184] "*O, başlangıçta yaratmayı yapan, sonra onu tekrarlayacak olandır*",[185] "*Başlangıçta ilk yaratmayı nasıl yaptıysak, -üzerimize aldığımız bir vaad olarak- onu yine yapacağız*"[186] âyetlerine dayanarak i'âdeyi "bir şeyin önceden olduğu hale dönmesi, bir şeyin ikinci defa yeniden meydana gelmesi" şeklinde açıklamış ve i'âdenin mastar halinin "avd" olduğunu, bu anlamıyla "rücu"ile benzer manaya geldiğini ifade etmiştir.[187]

Ehl-i sünnet âlimlerine göre i'âde sem'an sabit, aklen mümkündür.[188] Mu'tezile ise sem'an sabit, aklen vâcip görmüştür. Onların vâcip olarak görmelerinde hak edilen sevap veya i'kâbın mükellefe verilmesinin gerekli olduğu görüşü etkilidir. Söz konusu karşılığın verilmesi ise yeniden yaratma yani i'âdeyle olacaktır. Eş'arîler ise Allah'a böyle bir vücûbiyet atfetmediklerinden, i'âdenin aklen vâcip değil, mümkün olduğu görüşündedirler.[189] Onlar, i'âdenin vahiyle bilinebilir olmasından dolayı meseleyi ilgili âyetleri referans alarak temellendirmişlerdir: "*Diyecekler ki: «Peki bizi hayata tekrar kim döndürecek?» De ki: «Sizi ilk defa yaratan.»*"[190]; "*Allah, başlangıçta yaratmayı yapar, sonra onu tekrar eder.*" [191] Söz konusu âyetler, insan ve mahlûkatın öldükten sonra tekrar yaratılacağını ifade etmektedir. Benzer şekilde "*Şüphesiz tekrar diriltmek de O'na aittir*"[192] âyetinde yer alan *neş'e-i uhrâ* ibaresi öldükten sonra yeniden dirilmeye delil olarak yorumlanmıştır.[193] Öte yandan insanın öldükten sonra yeniden diriltileceğine vurgu yapan âyetler bu diriltmenin mahiyetini de açıklamaktadır. İlgili âyetlerde ikinci yaratılış ilk yaratılışa benzetilmekte, ikinci yaratılışın mahiyeti ilkiyle açıklanmaktadır. Bu bağlamda "*Orada yaşayacaksınız, orada öleceksiniz ve oradan*

---

184 el-A'râf 7/29.
185 er-Rûm 30/27.
186 el-Enbiyâ 21/104.
187 İbn Humeyr, *Mukaddimâtü'l-merâşid*, 342.
188 Abdülkâhir el-Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, nşr. Ahmed Şemseddin (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2002), 262; Teftâzânî, *el-Makâsıd*, 656.
189 Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, 4/261.
190 el-İsrâ 17/51.
191 er-Rûm 30/11. Ayrıca bk. Yûnus 10/4; el-Ankebût 29/19.
192 en-Necm 53/47.
193 Ali Rıza Güneş, "Kur'an'a Göre İnsanın Yeniden Yaratılışı Anlamındaki İadenin Mahiyeti", *Adıyaman Üniversitesi İslami Bilimler Fakültesi İslami İlimler Araştırmaları Dergisi* 8 (Ekim 2020), 107; Ebü'l-Hasan el-Eş'arî de yeniden yaratmanın güçlü delili olarak Yâsîn sûresinin 78-79. âyetlerinde yer alan*"Bir de kendi yaratılışını unutarak bize bir örnek getirdi. Dedi ki: « Çürümüşlerken kemikleri kim diriltecek?» De ki: «Onları ilk defa var eden diriltecektir.»"* âyetine yer vermiş, ilk yaratmanın örneksiz olduğunu ve ilk yaratmayı gerçekleştirenin ikinci yaratmayı gerçekleştirmesinin çok daha kolay olacağını ifade etmiştir. Bk. Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, *el-Lümaʿ fi'r-red ʿalâ ehli'z-zeyğ ve'l-bidaʿ*, çev. Kılıç Aslan Mavil – Hikmet Yağlı Mavil (İstanbul: İz Yayıncılık, 2017), 45.

(diriltilip) çıkarılacaksınız"[194] âyeti ile "*Sizi topraktan yarattık; yine sizi oraya döndüreceğiz ve bir kez daha sizi ondan çıkaracağız*"[195] âyeti birlikte değerlendirilmiş, ikinci yaratılışın ilk yaratılışın misli olduğu beyan edilerek ikinci defa yaratmanın topraktan yani cismanî/bedensel bir yaratılış olacağı ifade edilmiştir.[196]

Yeniden dirilişi konu alan âyetlerde insanın yeniden topraktan çıkartılacağı,[197] parmak uçlarına varıncaya kadar tekrar yaratılacağı,[198] ölüp toprak haline geldikten sonra yeniden diriltileceği[199] vs. anlatılmaktadır. Organların insanın lehine veya aleyhine şahitlik yapacağı,[200] cehennem ehlinin derilerinin yandıktan sonra yenileriyle değiştirileceği,[201] cennet ehlinin ise beğendikleri meyvelerden yiyeceği[202] vb. detaylar insanın öldükten sonra cismanî/bedensel olarak dirileceğini göstermektedir. Âhiret hayatına dair bu anlatılar Kur'ân'da yer aldığından bu âyetleri simgesel bir yoruma tâbi tutup, te'vil etmek ve mecazî yoruma hamletmek yanlış bir tutum olarak telakki edilmiştir.[203] Bu nedenle Eş'arîler, ilgili âyetler ışığında yeniden dirilmenin (i'âde) gerçekleşeceğini ve bunun bedensel bir dirilişle olacağını kabul etmiş ve bu i'âdenin mahiyetine dair açıklamalar getirmiştir. İbn Humeyr de Eş'arîler'in görüşüne uygun olarak i'âdenin sem'an sabit olduğunu ifade etmiştir. O, i'âdenin "ibdâ'" mesabesinde olduğunu düşünmüş, bu sayede iki yaratma arasında benzerlik ilişkisi kurarak i'âdenin kati olduğunu ve bu dirilişin cismanî diriliş olduğunu temellendirmiştir.[204]

"Yapmak, ilk olmak, ihdas etmek" gibi manalara gelen ibdâ', Allah'ın filine nispetle ele alındığında herhangi bir maddeye, alete ihtiyaç duymadan yoktan var etmeyi ifade etmektedir.[205] Nitekim âyette "*Şüphesiz ki başta yaratan da sonra tekrar yaratacak olan da O'dur*"[206] buyurulmakta Allah'ın ilkten yarattığı (ibdâ') ve öldükten sonra diriltilmek sûretiyle ölüm öncesindeki hallerine i'âde edilecekleri ifade edilmektedir.

---

194 el-A'râf 7/25.
195 Tâhâ 20/55.
196 Güneş, "Kur'an'a Göre İnsanın Yeniden Yaratılışı Anlamındaki İadenin Mahiyeti", 109.
197 Tâhâ 20/55.
198 el-Kıyâme 75/4-5.
199 Kâf 50/3-4.
200 Yâsîn 36/65.
201 en-Nisâ 4/56.
202 el-Vâkıa 56/20.
203 Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife,* çev. Mahmut Kaya – Hüseyin Sarıoğlu (İstanbul: Klasik Yayınları, 2020), 213.
204 İbn Humeyr, *Mukaddimâtü'l-merâşid*, 343.
205 Abdülbâkî, "bdʿa", 115; İbn Manzûr, "bdʿa", 26; Mustafa Çağrıcı, "Yaratma", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013) 43/ 324.
206 el-Burûc 85/13.

Yani Allah, ilkin yarattığı gibi öldükten sonra yeniden yaratma sûretiyle ikinci bir yaratmayı (i‘âde) gerçekleştirecektir. Bu i‘âdenin mahiyeti ise “*Sizi topraktan yarattık; yine sizi oraya döndüreceğiz ve bir kez daha sizi ondan çıkaracağız*”[207] âyetinden mülhemle cismanî olacaktır. İbn Humeyr de benzer şekilde i‘âdeyi ibdâ‘ üzerinden temellendirmeye çalışmıştır. Ona göre i‘âde tıpkı ibdâ‘ da olduğu gibi yaratmayı ifade etmekte, İlk yaratmayı (ibdâ‘) gerçekleştirenin ikinci yaratmayı (i‘âde) her halükârda gerçekleştirmesinin O’nun kudretinde olduğu diğer taraftan ilk yaratmanın (ibdâ‘) yoktan ve topraktan olduğu dolayısıyla ikinci yaratmanın (i‘âde) da topraktan olacağı böylelikle cismanî bir yaratılış olması gerektiğini iddia etmiştir.[208]

3.3.1.1. Bedenlerin İ‘âdesinin Mahiyeti ve İmkânsızlığına İlişkin İtirazların Reddi

Yeniden yaratmanın mahiyeti noktasında iki farklı tartışma yapılmıştır. Bunlardan ilki yaratmanın cismanî mi yoksa ruhen mi olacağıdır. Bu tartışma ise ma‘dûmun yoklukta sabit olup olmadığı tartışması üzerinden yapılmaktadır. Diğer bir husus ise bu tartışmanın devamı mahiyetiinde değerlendirilebilecek, yeniden yaratmada bedenin hangi parçalarının esas alınacağıdır. İfade etmek gerekir ki cismanî haşr, ma‘dûmun i‘âdesini kabul eden anlayışın iddiasıdır. Ma‘dûmun i‘âdesini mümkün görenler bir vakitte var olan bir şeyin, başka bir vakitte de aynıyla zâtını koruduğunu düşünmüşler, yokluktan sonra aynı haliyle yaratılmayı imkân bakımından mümkün görerek i‘âdenin cismanî olması gerektiğini savunmuşlardır. Karşıt iddiada bulunan İslâm filozofları ise ma‘dûmun i‘âdesini mümkün görmemişler ve ileri sürdükleri itirazlarla i‘âdenin cismanî olmadığını iddia etmişlerdir. Cismanî haşri kabul eden kelamcılar ma‘dûmun i‘âdesini mümkün görmüşler, fakat i‘âde edilecek olan şeyin ne olduğu konusunda ihtilaf etmişlerdir.

Eş‘arîler ma‘dûmun i‘âdesini mümkün görmüş, eğer i‘âdesi imkânsız olsaydı başta yaratılmasının da imkânsız olacağını düşünmüşlerdir. Çünkü onlara göre var olanların hepsi zâtlarında var olma imkânını taşıdıkları için var olmuşlardır. Bir şey zâtında varlığa gelme imkânına sahipse onun yokluktan sonra varlığa gelmesi ile var olup yok olması ve yeniden yaratılması arasında bir farklılık yoktur. Varlıktan sonra yokluğa karışıp ardından yaratılması o şeyin zatındaki var olma imkânını ortadan

[207] Tâhâ 20/55.
[208] İbn Humeyr, *Mukaddimâtü’l-merâşid*, 342. Benzer ifadeler için bk. Âmidî, *Ebkârü’l-efkâr*, 4/ 251-252.

kaldırmamaktadır. Yoklukta olan için ise mahal gerekmemektedir. Dolayısıyla yoklukta olanın varlığa gelmesi mümkündür. Arazların i‘âdesi noktasında da bir kısım Eş‘arîler arazların i‘âde edilmesi durumunda yeniden yaratılanın bir özellikten dolayı (ma‘nâ) var olacağı düşüncesinden hareketle arazların i‘âdesini mümkün görmemiştir. Çünkü arazlar i‘âde edilirse bu durumda kendisinde bir özellik (ma‘nâ) ortaya çıkacaktır. Bir kısım Eş‘arîler ise bu düşüncenin yanlış olduğunu çünkü yeniden var etmenin ilk yaratma gibi olduğunu ve yeniden yaratılanın bir özellikten dolayı var edilmediğini ifade etmiştir.[209] Cüveynî ise yeniden yaratılanın cevherin kendisinin veya arazlarının ya da her ikisinin olmasının aklen mümkün olduğunu söylemiştir. Zira bu hususun sınırını belirleyen kesin bir sem‘î delil bulunmamaktadır.[210] Gazzâlî, i‘âdede insanın bir bütün olarak yaratılacağını ifade etmiş, bu noktada arazların i‘âdesini câiz görmemiştir. Çünkü arazlar bâkî değildir ve insan araz olarak değil bütünsel olarak cismi itibarıyla insandır.[211] Teftâzânî ve Bâkıllânî i‘âdenin insanın tüm bedeniyle değil, aslî cüzlerinin bir araya getirilmesi sûretiyle yaratılacağını ifade etmiştir.[212] Eş‘arî ise bir şeyin varlığından sonra yok olan cisim veya araz olsun fark etmeksizin i‘âdesini mümkün görmüştür.[213]

Mu‘tezile cevherlerin i‘âdesini mümkün görmüş, arazları ise bâkî olan-olmayan ve insanın gücü dâhilinde olan-olmayan şeklinde ayırmış ve yalnız bâkî ve insanın kudretinin taallukunda olmayan arazların i‘âdesini mümkün görmüştür.[214] İbn Humeyr bu taksimi mantıklı bulmamaktadır. Zira ona göre arazların bazısının i‘âdesini mümkün görmek bazısını görmemek tutarlı bir yaklaşım değildir. Çünkü bu bir bakıma Allah’ı yapabileceği şeyden âciz bırakma olup Allah’ın kudretini sınırlandırma anlamına gelmektedir. Allah bazı şeyleri yapmaktan âciz olursa o zaman her şeyi de yapmaktan âciz olması mümkün olur ki bu muhaldir.[215] O, doğru olan görüşün Eş‘arîler’in görüşü

[209] Âmidî, *Ebkârü’l-efkâr*, 4/250.
[210] Cüveynî, *Kitâbü’l-İrşâd*, 371.
[211] Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l i'tikâd*,175.
[212] Teftâzânî, *Şerhu’l-‘Akâ‘id*, 229; Teftâzânî, *el-Makâsıd*, 665.
[213] Abdülkâhir el-Bağdâdî, *Usûlü’d-dîn*, 260.
[214] Abdülkâhir el-Bağdâdî, *Usûlü’d-dîn*, 262; Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, 4/250.
[215] İbn Humeyr’in itirazı ilk bakıldığında haklı bir itiraz olarak gözüküyor olsa da daha dikkatli yorumlandığında Mu‘tezile’nin taksimi mantıksız değildir. Zira onların ayrımı Allah bir şeye güç yetirebiliyorken diğer şeye güç yetiremiyor olmasına zemin oluşturmamaktadır. Onlar tartışmayı Allah’ın bir şeyi kudretiyle gerçekleştirmesinin imkânsız olmasıyla değil gücün taalluk ettiği nesne üzerinde imkânsız olmasına çekmişlerdir. Buna göre arazların bazısının i‘âdesinin mümkün olup bazısının i‘âde edilmemesi i‘âde edilmeyen arazların zatında varlığa gelme imkânını taşımamalarından kaynaklıdır. Öte yandan görülmektedir ki İbn Humeyr söz konusu itirazıyla klasik bir Eş‘arî bakışını yansıtmaktadır. Zira bilindiği üzere Eş‘arîler’in klasik tanrı tasavvurları mutlak güç

olduğunu düşünmektedir. Zira onlar ekseriyeti cevher ve arazlardan müteşekkil olan her şeyin i'âdesini mümkün görmektedirler. O, bu hususta kendi görüşünü "*Sizin yaratılmanız ve öldükten sonra tekrar diriltilmeniz, ancak bir tek insanı yaratmak ve diriltmek gibidir*"[216] âyetinde yer alan "nefs[in] vahide[tin]" ifadesindeki "nefs" kelimesini her cevher ve araza verilen bir isim olduğunu belirtmiştir. Dolayısıyla ona göre yeniden yaratmada cevher-araz ve arazlar arasında bir kategorilendirmeye gitmek tutarlı bir yaklaşım gibi durmamaktadır.[217] İbn Humeyr, her ne kadar doğrudan i'âdenin cismanî olacağını açık bir şekilde ifade etmemiş olsa da i'âdeyi ibda' ile ilişkilendirerek açıklaması ve konuyu destekleyici olarak zikrettiği âyetlerde ruh-beden ayrımının yapılmaması, (insanın, parmak uçlarına varıncaya kadar tekrar yaratılacağı, organların lehine veya aleyhine şahitlik yapacağı, cehennem ehlinin derilerinin yandıktan sonra yenileriyle değiştirileceği gibi ifadelerin yer alması) ve i'âdenin ruhen olacağını iddia eden İslâm filozoflarının delillerini ilzam etmeye çalışması, onun i'âdenin cismanî olacağını kabul ettiğini göstermektedir.

Haşrin cismanî olacağı iddiasının karşısında ibdâ' ve i'âdeyi inkâr eden Dehriyye yalnızca ibdâ'yı kabul edenler ve yeniden yaratmanın bedenin yok olmasıyla yok olmayıp varlığını devam ettirecek olan ruhla olacağını kabul eden Müslüman filozofların görüşleri yer almaktadır. İbn Humeyr, bu yaklaşımların görüşlerine yer vererek savunmacı yaklaşımıyla tutarsızlıklarını ortaya koymaya çalışmıştır. Birinci yaklaşımda olanlar, hem ibdâ' hem de i'âdeyi inkâr eden Dehriyye'dir.[218] Kur'ân'da onlar gibi düşünen akımların görüşleri şu şekilde yer almıştır: "*Dediler ki: «Dünya hayatımızdan başka hayat yoktur. Ölürüz ve yaşarız. Bizi ancak zaman yok eder.»*"[219] İkinci yaklaşımda olanlar ise ibdâ'yı kabul edip, i'âdeyi reddedenlerdir. Bu görüşte olanların tutumları âyette şu şekilde ifade edilmiştir: "*Diyecekler ki: «Peki bizi hayata tekrar kim döndürecek?» De ki: «Sizi ilk defa yaratan.» Bunun üzerine başlarını sana (alaylı bir tarzda) sallayacaklar ve «Ne zamanmış o?» diyecekler. De ki: «Yakın olsa gerek!»*"[220]; Başka bir âyette *"Bir de kendi yaratılışını unutarak bize bir örnek getirdi.*

---

temelli bir tanrı tasavvurudur. Onlar, Allah'ın kudret sahibi oluşunu *ehassu vasfihî teâla* olarak niteleditklerinden bu sıfatı zedeleyecek her türlü yaklaşımdan kaçınmışlardır.

216 Lokmân 31/28.

217 İbn Humeyr, *Mukaddimâtü'l-merâşid,* 346.

218 İbn Humeyr, *Mukaddimâtü'l-merâşid,* 343; Benzer ifadeler için bk. Abdülkâhir el-Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 257-258.

219 el-Câsiye 45/24.

220 el-İsrâ 17/51.

Dedi ki: «Çürümüşlerken kemikleri kim diriltecek?» De ki: «Onları ilk defa var eden diriltecektir.»"[221] buyrulmuştur. Üçüncü bir yaklaşım ise ibdâ'yı ve i'âdeyi de kabul eden fakat i'âdenin ruhen gerçekleşeceğini iddia eden İslâm filozoflarıdır.[222] İbn Humeyr, yeniden yaratma meselesini önemli görmüş, hakkında gelen itirazlara cevaplar vermeye çalışmıştır. Bu nedenle o yeniden yaratmanın imkânına ve mahiyetine ilişkin itirazların reddine ağırlık vermiş, hakikati doğrudan ifade etmek yerine mümkün olan ihtimal görüşleri sıralamış, sebr ve taksim yöntemiyle bu görüşleri yanlışlamıştır. Böylelikle konuya dair yer alan itirazları ilzam ederek cismanî dirilişin sağlam zeminini inşa etmiştir.

İbn Humeyr, ilk yaklaşımı benimseyen Dehrîlere karşı verilecek olan cevabın kendi âlem görüşlerinden hareketle olması gerektiğini düşünmüştür. Şöyle ki Dehrîler, varlıkların meydana geliş şeklini kevn ve fesad döngüsüyle *anâsır-ı erbaa* unsurlarının birleşmesi ve ayrılmasıyla olduğunu[223], hayat ve ölümün bu şekilde yaşandığını kabul etmektedirler. Yani onların düşünce sistemlerinde tabiatın döngüsünü sağlayan kevn ve fesattır. Bir şey bozuluşa/fesada uğradıktan sonra yeniden oluşla varlık kazanmakta, oluş ve bozuluş bir döngü halinde devam etmektedir. Onlara göre ezelî maddeden bir oluş gerçekleşmiş, sonra bu terkip bozulup fesada uğramış ve yokluk gerçekleşmiş, fakat kevn ile yeniden varoluş gerçekleşmiştir. Yani onlara göre fesada uğrayan mutlak manada yok olup gitmemektedir. İbn Humeyr, bu görüşte olanların i'âdeyi kabul etmemelerini anlamlandıramamaktadır. Çünkü fesada uğrayan tekrar kevn hâline dönüşebiliyorsa bu benzerlikten hareketle yaratıcının yok edip ardından bir daha yaratmasının imkânı kabul edilmek zorundadır. Çünkü onların kabul ettiği evren anlayışında yokluk mutlak anlamda bir bitiş değil döngüsel anlamda tekrar var oluşla (kevn) var olabilmektedir.[224] Fakat ifade etmek gerekir ki Dehrîlerin tabiatın dört unsurdan yaratılmış olması veya kevnden kastettikleri hal, var olmasını gerektiren zorunlu sebepler dolayısıyladır ve onlara göre sebep-sonuç zinciri ezelîdir. Böylelikle yokluktan varlığa gelen bir unsur olmadığından ileri sürülen itirazın onlar nazarında bir karşılığı bulunmamaktadır. İbn Humeyr de bunun farkında olacak ki onlardan bu sebepler zincirinin hâdis olduğunu iddia edenlerin olduğunu ifade etmiş ve onlara

[221] Yâsîn 36/78-79.
[222] İbn Humeyr, *Mukaddimâtü'l-merâşid,* 343.
[223] Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Câhız el-Kinânî, *Kitâbü'l-Hayevân*, nşr. Abdüsselam Muhammed Harun (Kahire: Mektebetu Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve Evlâduhû, 1969), 5/40.
[224] İbn Humeyr, *Mukaddimâtü'l-merâşid,* 343.

reddiyede bulunmuştur. Ona göre ilk başlangıçta bu sebep denilen şeyler bir şekilde yok iken varlığa çıktılarsa yani ezelî değilse mutlak olarak bunların i'âdesini de kabul etmeleri gerekir. Çünkü bir şekilde sebepler yaratılmış ise yaratılmış sebeplerin tekraren yaratılması mümkündür. İbn Humeyr, ikinci görüşü benimseyen yani, ibdâ'yı kabul ettiği halde i'âdeyi kabul etmeyenlerin akıl yürütmeyi terk ettiklerini düşünmektedir. Zira ilk yaratmayı kabul edenin (ibdâ'), yeniden yaratmayı (i'âde) kabul etmelerinin kaçınılmazlığına dikkat çekmiştir. Çünkü her ikisi de yaratmayı ifade etmektedir. O, bu durumu inşa edilmiş bir saray gören kimsenin o sarayı bir zanaatkârın yaptığını kabul etmesi fakat aynı kişinin onu yıkıp tekrar inşa etmesini imkânsız gören kimsenin duruma benzetmiştir.[225]

İbn Humeyr'in esas odaklandığı ise ibdâ' ve i'âdeyi kabul ettiği halde bu durumun cismanî değil, ruhen olacağını iddia eden İslâm filozoflarının görüşleridir. Onların i'âdenin ruhen gerçekleşeceği öğretilerinde ruhu soyut ve bâkî bir cevher olarak kabul etmeleri ve ma'dûmun yeniden yaratılmasının imkânsızlığı düşüncesi yer almaktadır. Müslüman filozoflar, ölümden sonra ebedî hazzı yaşayacak olanın kendini arındırmış nefisler, elemi yaşayacak olanın ise kirlenmiş nefisler olacağını düşünmektedirler. Onlara göre nasıl ki kulağın zevki güzel bir ses duymak, gözün zevki güzel bir sûret görmek ise akıl gücünün zevki de akledilebilir olanları algılamaktır. Ruhun bu dünya hayatında zevki almasını engelleyen bedendir. Ruh bedenle olan birlikteliğinden dolayı alması gereken hazzı alamamaktadır. Ölümün sonucunda ruhun bedenden ayrılmasıyla ruh bedenin meşguliyetinden kurtulacağından asıl hazzı yaşayacaktır. Bu durum uzun bir süre hastalığı nedeniyle lezzetli yiyeceklerin tadını alamama, fakat hastalığın bitimiyle yiyeceklerin zevkini alan kimsenin durumu gibidir.[226] Ruh, bedenle ilişkisini devam ettirdiği sürece varlığın hakikatini algılayamamaktadır. Fakat ölümle bedenin esaretinden kurtulacağından varlığını devam ettirecek, kendini arındırmış ise ebedî zevki alacaktır. Dolayısıyla i'âde cismanî değil ruhen olacaktır. Öte yandan onlar yeniden yaratmayı konu alan âyetlerdeki betimsel anlatımları inkâr etmemekte, fakat bu anlatıların mecaz ve sembolik bir anlatım olduğunu iddia etmektedirler.[227]

Müslüman filozofların cismanî haşri kabul etmemelerinde ileri sürdükleri bir diğer gerekçe, i'âdenin cismanî olması durumunda yeniden yaratılanda hangi unsurun esas

[225] İbn Humeyr, *Mukaddimâtü'l-merâşid,* 343.
[226] Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, 207-209.
[227] Yar, *Ruh-Beden İlişkisi Açısından İnsanın Bütünlüğü Sorunu*, 216.

alınacağı sorusudur. Bu itirazın temelinde âlemdeki canlıların birbirlerinin yiyeceği (besini) olması yer almaktadır. Çünkü âlemdeki yaşam mücadelesinde kuş, solucanı yemekte daha sonra bu kuşu bir kedi yemekte ve zincir bu şekilde devam etmektedir. Yani bu döngü içerisinde her bir varlık, besin maddesi olarak yiyenin bir cüzü hâline gelmektedir. Dolayısıyla her bir canlıya ait onun o canlı olduğunu gösteren bir parça kalmamıştır. Bu durumda Allah bu parçalardan hangisini i'âde edecektir? İ'âdenin cismanî olarak gerçekleşeceği iddiası ancak ikinci bir defa yaratılanın ilk yaratılışındaki parçaların aynen yaratılmasıyla geçerli olabilir. Fakat canlıya ait parçaların kime ait olduğu belirli değildir. Çünkü her bir parça diğer canlıların parçası haline gelmiştir. Böylelikle yeniden yaratmada temel alınacak bir unsur bulunmadığından yeniden yaratılanın ilk defa yaratılan halinde olması teorik düzlemde mümkün gözükmemektedir.[228] Onların salt ruhların i'âdesini kabul etmelerinin esas dayanak noktasını ruhu kadîm ve bâkî bir cevher kabul etmeleri yer almaktadır. Dolayısıyla onların bu dayanaklarının tutarsızlığı ispatlandığında i'âdenin cismanî olduğu hakikati de temellendirilmiş olacaktır. Bu nedenle İbn Humeyr, ağırlıklı olarak onların "ruh" anlayışlarının ve ruha yükledikleri mahiyetin tutarsızlığına dikkat çekmiştir.

İslâm filozofları ruhun kadîm ve ezelî olduğu görüşündedirler. Çünkü ruh ezelden beri varlığını bozulmadan korumakta beden çürüyüp yok olduğu halde sahip olduğu mahiyetiyle varlığını korumaktadır. İbn Humeyr ise onların bu iddiaları üzerinden ruhun, zikrettiği[229] dört sebepten ötürü kadîm olmadığını ve değişime uğradığını gerekçelendirmiştir.[230] Birincisi; onlara göre ruh, kadîmdir ama evvelde sudûr ile gelmiştir. Sudûr dolayısıyla kadîm kabul edilen ruh, o unsurdan ayrılmış, böylelikle bir değişime uğramıştır. İkincisi; kadîm olan ruh, aslında maddesel ve maddeye uyumlu değilken maddî olan cisimle birleşmiş, böylelikle bir değişime uğramıştır. Üçüncüsü; ruh bedenle olan ittisalinden önce tek başınayken, aslî unsurdan kopmak sûretiyle bedenle birleşmiş ve sonra onu bir âleti olarak kullanmıştır. Bunun üzerine filozoflara iddialarını çürütmek gayesiyle "ruh dünyada bedenle birlikte yaşamışken aynı yaratılışla niçin yeniden yaratmada birlikte yer alamamaktadır? sorusunu da yöneltmektedir. Dördüncüsü ise ruh, nimet ve azaba maruz kalmazken bu durumlara muhatap hale gelmesi, bedenle ittisalinden sonra gerçekleşmiştir. Bundan dolayı İbn Humeyr "İlk

[228] Orhan Şener Koloğlu, *Mutezile'nin Felsefe Eleştirisi* (Bursa: Emin Yayınları, 2010), 312.
[229] İbn Humeyr eserinde 9 maddeyi zikretmiştir. Fakat tekrara kaçtığından biz dört maddeyi vermeyi uygun gördük. Detaylı bilgi için bk. İbn Humeyr, *Mukaddimâtü'l-merâşid*, 344.
[230] İbn Humeyr, *Mukaddimâtü'l-merâşid,* 344.

hayatta durum böyleyken ikinci bir yaratmada da nimet ve azabı yaşayan hangi karineyle bizâtihî ruh olmaktadır? itirazında da bulunmaktadır.[231]

İbn Humeyr'in odaklandığı bir diğer nokta Müslüman filozofların cismanî haşri kabul etmeme gerekçeleri olan bedenin çürümesi ve yapısının bozulması ve ekosistem içerisinde bir canlının diğerini yemesi sûretiyle yiyenin bir parçası haline gelmesi böylelikle yeniden yaratmada temel alınacak maddenin belli olmamasıdır. Çünkü "yeniden yaratma bedensel/cismanî olacaktır görüşü", ilk defa yaratmada canlının taşıdığı kendi parçalarıyla mümkün olacaktır. Kelamcılar bu ve benzeri problemlerin farkında olduğundan eserlerinde bu konuya açıklık getirecek mahiyette görüşler serdetmiştir.[232] Buna göre kelamcılar hiçbir zaman değişime uğramayacak olan "el-eczâü'l-asliyye" (asıl cüzler) fikriyle bu itiraza karşı çıkmıştır. Bu kabule göre her bir canlıda onu kendisi kılan birtakım aslî cüzleri bulunmaktadır. Bu cüzler asla değişime uğramamaktadır. Yani bu asıl cüzler yiyen için onun bir parçası haline gelmeyen cüzlerdir. Bunların bilgisi Allah'ta bulunmaktadır. Bu noktada canlının asıl parçalarını oluşturan kısımlar yiyenin bir parçası haline gelir. Geri kalan asıl cüzler ise aynıyla muhafaza edilir. Zaten yeniden yaratmayı içeren âyetler de ruh beden ayrımını ifade etmemekte, bu ise beraberinde insanda değişmeyen asli unsurun olması gerektiği fikrini akla getirmektedir.[233]

İbn Humeyr, yırtıcı hayvanların besin kaynağının temelinde etin olması ve bedenlerinin neredeyse tümünü yedikleri canlının parçası oluşturduğunu düşündüğünden itirazın buradan kaynaklandığını belirtmiş ve bunun iki bakış açısıyla aşılabileceğini belirtmiştir: Buna göre ya gıdalanmadığı fazla olan cüzleri yaratılır ya da sadece cemâdattan olan (su, ekmek vb.) gıdalandığı kısımlar yaratılır.[234] İbn Humeyr'in bu görüşü beyan etmesinde onun aslî parçaya dayalı yaratma görüşünü kabul ettiğini göstermektedir. Çünkü o, belirttiği ayrımla insanın yeniden yaratılmasında belli cüzlerinin esas alınacağını göstermek istemiştir. Bu cüzler ya cemâdattan olan besinlerle beslendiği kısımlardır ya da canlı varlıklarla beslenmediği bir cüzü yaratılacaktır. Bu nokta yeniden yaratmanın aynı bedenle mi yoksa aslî parçaya dayalı bir yaratma mı olacağı ekseninde şekillenen yeni bir tartışma doğurmuştur. İfade edilebilir ki bazı

[231] İbn Humeyr, *Mukaddimâtü'l-merâşid,* 344.
[232] Teftâzânî, *Şerhu'l-'Akâ'id*, 229; Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 4/269. Teftâzânî, *el-Makâsıd,* 666.
[233] Teftâzânî, *Şerhu'l-'Akâ'id,* 230; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf,* 3/558.
[234] İbn Humeyr, *Mukaddimâtü'l-merâşid,* 345.

kelamcılar insan bedeninin Allah'ın onun parçalarını dağıtması sûretiyle yok olacağı yeniden yaratma hususunda bu parçaları birleştirerek asıl bedeniyle dirilmeyi gerçekleştireceği görüşündedirler. İlgili Kur'ân âyetlerine bakıldığında konuyu destekleyici deliller bulunabilir. Zira Kıyâmet sûresinde yeniden yaratmanın buna benzer olacağını ifade eden lafızlar yer almaktadır. "*İnsan, kendisinin kemiklerini bir araya getiremeyeceğimizi mi sanır?*"[235] Fakat bu ve benzeri âyetler i'âdenin keyfiyetinden ziyade mutlak sûrette gerçekleşeceğine vurgu yapmaktadır. Diğer taraftan insanın organlarının kendisine şahitlik edeceğine ilişkin anlatılar, lafızsal yönden bakıldığında âhiretteki bedenin bu dünyadaki bedenle aynı olmadığını göstermektedir. Çünkü insanın dünyada sahip olduğu bedeni bu tür bir niteliğe sahip değildir. Diğer yandan aynı bedenle yaratılma vakıaya uygun olarak da gözükmemektedir. Çünkü insan bedeni toprağa karıştığında bedenini oluşturan parçalar yok olmakta değişip dönüşmektedir. Diğer yandan insan bedeni dünya hayatında dahi değişimler geçirmekte, kimi insanlar ise belli organlarını kaybedebilmektedir. Aynı bedenle yaratma kabul edildiğinde insanın hangi organları yaratılacak veyahut hangi yaştaki bedeni dikkate alınarak yaratılacak sorusu ortaya çıkmaktadır.[236] Bu durum çeşitli veçheleriyle yeni problemleri akla getirmektedir. Bu gibi problemlerin farkında olan kelamcılar aynı bedenle dirilişi değil, aslî parçayı dikkate alarak yeniden yaratmanın gerçekleşeceğini belirtmişlerdir.

Aslî parçaya bağlı olarak i'âdenin gerçekleşeceğini iddia eden kelamcılar, insanın ilk yaratılışından hayatının sonuna kadar değişmeyen aslî parçalar ve değişen zâit parçalar bulunduğunu düşünmüştür. Gerçekten de insan doğumundan ölümüne kadar hayatında fiziksel görünümünü ve bedenini değiştiren olaylar yaşamakta (ameliyat, aşırı zayıflama veyahut kilo alma vb.) fakat biz yine de o kimsenin o olduğundan şüphe etmemekteyiz. Diğer insanlarda bu algıyı hissettiren değişmeyen aslî parçaların varlığıdır. İbn Humeyr de insanda aslî parça ve zâit parça ayrımına dikkat çekmiş ve yeniden yaratılacak olan insanın ya diğer canlıları yemek sûretiyle gıdalanmadığı fazladan olan cüzleri ya da cemâdatan beslendiği parçaların yaratılacağı fikrini belirtmiştir. Öte yandan kelamcılar her ne kadar insan bedeninde yeniden yaratılacak olanın onun aslî parça olduğunu söylese de bu parçaların neler olduğuna ilişkin bir bilgiye yer vermemişlerdir.

---

[235] el-Kıyâmet 75/3.
[236] Yar, *Ruh-Beden İlişkisi Açısından İnsanın Bütünlüğü Sorunu*, 220.

Yeniden dirilişin mahiyetinin kavranabilmesi insanın bu dünyadaki yok oluş mahiyetinin kavranmasıyla irtibatlıdır. Kelamcılar kıyametle birlikte âlemin yok olacağı görüşünü ittifakla kabul etseler de bu yok oluşun mahiyetinde ihtilaf etmişlerdir. Âlemin yok oluşu ise genelde *fenâ* kavramıyla ifade edilmiştir. Âlem, **"***O'nun zatından başka her şey yok olacaktır*"[237] âyetinde yer aldığı üzere Allah'ın zâtı dışında bir şey kalmayacak şekilde yok olacaktır.

Kelamcılardan bir kısmı *fenâyı* yoklukla özdeşleştirirken bir kısmı da cüzlere ayrılma, bozulma, değişip-dönüşme şeklinde anlamıştır.[238] Dolayısıyla yok etme ifadesi mecazî bir kullanım olup mutlak olarak yokluğa karışma şeklinde gerçekleşmeyecektir. Bu düşüncenin bir uzantısı olarak Mu'tezile'de *i'dâm* ve *tefrik* görüşünü benimseyenler olarak iki farklı grup yer almış i'dâm görüşünde olanlar âlemdeki her şeyin tekrardan yokluğa gönderileceğini kabul ederken, tefrik teorisini benimseyenler ise âlemin yokluğa gönderilmeyip parçalara ayrılacağını iddia etmiştir. İ'dâm teorisi Mu'tezilenin baskın mezhebi Behşemiyye tarafından savunulmuş, Ehl-i sünnet de aynı görüşü kabul etmiştir. Tefrik ise Hüseyniyye ekolü tarafından savunulmuştur. Her iki ekolün farklı düşünmesinde ise ma'dûmun şeyiyyeti problemi yer almaktadır. Ma'dûmun şeyiyyetini kabul edenler, yokluk halinde de bir şeyin zâtının bulunduğunu kabul etmektedirler. Yani yokluk halinde dahi bilginin taalluk edebileceği bir özne bulunmakta Allah yoklukta da A ile B arasında bir ayrım yapabilmektedir. Başka bir ifadeyle yok olanın zâtı yoklukta da diğerlerinden ayrıldığı için Allah o kişiyi yokluktan alıp tekrar aynı kişi olarak yaratabilmektedir. Bu nedenle Behşemiyye'ye göre bir şeyin zâtı yokluk halinde de devam ettiği için yeniden yaratma aynîdir. Hüseyniyye ekolü ise bir şey yokluğa karışmış ise onun artık yok olduğunu dolayısıyla bizim yoklukta herhangi bir şeyin zâtından bahsedemeyeceğimizi söylemiştir. Yokluğa karışan şeyin aynısının yaratılması ise imkânsızdır. Yaratılan onun ancak bir benzeri olabilir. Böylelikle onlara göre yeniden yaratma aynî değil, mislî olur. Behşemiyye'ye göre bir kimse cenneti kazandığında bu lezzeti yaşayacak olan onun benzeri olacağından bu da adaletsiz

---

237 el-Kasas 28/88.

238 Cevher bu âlemin yapı taşıdır. Cevher var olmak için bir şeye ihtiyaç duymazken, arazlar böyle değildir. Arazlar var olmak için bir mahale ihtiyaç duyarlar. Cevher ise var olmak için başka bir madde veya mahale ihtiyaç duymadığı için onun varlığını kesintiye uğratmak onda olan bir şeyi almakla olmayacaktır. Çünkü varlığı başka bir şeye bağlı değildir. Dolayısıyla onun yok olması zıddının yaratılmasıyla olacaktır. Bu ise fenâ arazıdır. Fenâ, Mu'tezile de diğer arazlardan farklı olarak mahalsiz bulunabilen bir arazdır. Âlem Allah'ın cevherde bu fenâ arazını yaratmasıyla yokluğa karışacaktır.

olacaktır. O halde bir şeyin kimliğini sağlayan temel parçaların hiçbir zaman yokluğa karışmaması gerekir. Bu parçalar varlıkta kalmaya devam etmelidir ki zaman çizgisi üzerinde varlıkları devam edebilsin.

Behşemiyye'nin âlemi mutlak yokluğa karışacağını savunmasının nedeni Kur'ân'ın ilk yaratmayla ikinci yaratmayı birbirine benzetmesi sebebiyledir. İlk yaratma yoktan ise ikinci yaratma da var olandan olursa bu durumda ilk yaratmada var olandan olur, bu durumda âlem ezeliyete gider. Bu nedenle ikinci yaratmanın da yoktan olması gerektiğini savunmuşlardır. Hüseyniyye ise şu iddiada bulunmaktadır: ilk yaratmada maddeden yaratılmıştır. Ancak o madde yani toprak yoktan yaratılmıştır. İbn Humeyr ise Ehl-i sünnet'in bu hususta ihtilafa düştüğünü belirtmiş, sem'î delillerin ise bu konuda kesin bir bilgi vermediğini belirtmiştir. Âlemin yok oluşunu anlatan âyetlere bakıldığında âlemin mutlak yokluğa karışması değil aksine parçalanıp-birleşmeye dayalı kıyamet sahnelerinden bahsedildiği görülmektedir. O, Enbiyâ sûresinin 104. âyetini kendisine dayanak aldığını ifade ederek –Eş'arîlerden farklı olarak– Hüseyniyye'nin benimsediği tefrîk teorisini yani âlemin mutlak yokluğa karışmayıp parçaların dağılması ve yeniden bir araya getirilmesi sûretiyle i'âdesinin gerçekleşeceğini belirtmiştir. [239]

3.3.2. Hesap

Hesap, sözcük olarak sayıların kullanılması anlamına gelmektedir.[240] Kur'ân'da ayın, yılların ve vakitlerin sayısının tayini için yaratıldığını ifade eden âyette *hisâb*[241] olarak, benzer içerikli başka bir âyette ise *husbân*[242] şeklinde yer almaktadır. Hesabın masdar hali olan husbân, başka bir âyette azap manasında kullanılmıştır.[243] Bu anlamıyla hesabın sorgulama ve ceza (karşılık) verme olduğu ifade edilmiştir.[244] Aynı kökten türeyen *hasîb* ise Allah'ın isimlerinden gözeten, hesaba çeken anlamında olup kifâyet bildirmektedir.[245] İbn Humeyr, Allah'ın hesabı en hızlı gören olduğunu, kendilerine peygamber gönderilen kimseleri ve gönderilen peygamberleri de mutlaka hesaba

[239] İbn Humeyr, *Mukaddimâtü'l-merâşid,* 346.
[240] Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât: Kur'an Kavramları Sözlüğü,* çev. Abdülbaki Güneş – Mehmet Yolcu (İstanbul: Çıra Yayınları, 2010), 283.
[241] Yûnus 10/5.
[242] el-En'âm 6/96.
[243] el-Kehf 18/40.
[244] Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât,* 280.
[245] Âl-i İmrân 3/173; en-Nisâ 4/6.

çekeceğini bildiren âyetlerden hareketle[246] hesabın kişinin işlediği fillerinden ötürü sorgulanması ve karşılığının verilmesi demek olduğuna dikkat çekmiştir. Mutlaka herkes için bir hesap sürecinin yaşanacağını belirtmiştir: "*İşledikleri her şey ise kitaplarda kayıtlıdır. Küçük, büyük her şey satır satır yazılmıştır*"[247] âyeti iktizasınca da her bir amelin kayıt altına alındığını ifade etmekte dolayısıyla hesap ile bu amellerin sorgulanması ve karşılığının verilmesi gerektiğini düşünmektedir. Bu anlamıyla hesap, kişinin işlediği fillerine karşılık hak ettiği karşılığın verilmesi üzere sorgulanmasını içermektedir. Bu bağlamda İbn Humeyr de hesabın inkârı mümkün olmayan bir husus olduğuna dikkat çekmiştir.[248] Kur'ân'da yer alan "*din gününün sahibi*"[249], "*O, hesap görenlerin en çabuğudur*"[250], "*hesap gören olarak biz yeteriz*"[251] âyetlerinde geçtiği üzere Allah, hesabı gerçekleştirmeyi kendisine nispet etmektedir. İbn Humeyr de bu hususla ilgili olarak Allah'ın hesabı gerçekleştirme mahiyetine, mahşerde hesabı görülecek olanların kimler olduğuna, Allah'ın mütekellîm olma vasfına, organların kişiye nasıl şahitlik edeceğine ilişkin açıklamalar getirmiştir.[252]

İbn Humeyr mahşer ehlini; hesapsız cennete gidecek olanlar, hesapsız cehenneme gidecek olanlar, hesaba çekilecek olanlar ve işleri tevakkufta olanlar şeklinde dört kısma ayırmış ve her bir sınıfın temel niteliğinden bahsetmiştir. Ona göre her ne kadar insanların adalet gereği hesaba çekilmesi gerekiyor olsa da doğrudan hesabın zorunlu olduğunu düşünmemektedir. O, mahşer ehlinden darlıkta da refah zamanında da hallerinden dolayı Allah'a hamd edenlerin, Allah'ın kendilerini her an görüyor bilinciyle hareket edip bu bilinçle uygunsuz dahi oturmayanların, alışveriş ve ticaretlerinde Allah'ın rızasını gözetenlerin hesapsız cennete girebileceğini; Allah ve Peygamberini inkâr edenler[253], incitenler ve musavvirûndan[254] olanların ise hesapsız

---

246 el-Hicr 15/92-93; el-A'râf 7/6; Âl-i İmrân 3/19.
247 el-Kamer 54/52-53.
248 İbn Humeyr, *Mukaddimâtü'l-merâşid*, 347.
249 el-Fâtiha 1/4.
250 el-En'âm 6/62.
251 el-Enbiyâ 21/47.
252 İbn Humeyr, *Mukaddimâtü'l-merâşid*, 347.
253 İbn Humeyr bu kısmı hesabı görülmeksizin cehennem ehlinden saymasının delilini Ahzâb sûresinin 57. âyetine dayandırmaktadır. Bk. İbn Humeyr, *Mukaddimâtü'l-merâşid*, 352; "*Şüphesiz Allah ve Resûlünü incitenlere, Allah dünya ve ahirette lânet etmiş ve onlara aşağılayıcı bir azap hazırlamıştır*."
254 İbn Humeyr, musavvirûnu hesapsız cehenneme gidecek kısımda zikretmesini Buhârî'nin (ö. 256/870) *el-Câmiu's-sahîh*'inde geçen "*Kıyâmet gününde en şiddetli azaba uğrayanlar, insan ve hayvan resimleri yapanlardır (musavvirûn)*." hadisine dayandırmaktadır. Bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî el-Buhârî, *el-Câmiu's-sahîh*, çev. Harun Yıldırım (İstanbul: Sağlam Yayınevi, 2010), "Libâs", 5950; İbn Humeyr, *Mukaddimâtü'l-merâşid*, 352.

cehenneme girebileceğini söylemiştir. Ona göre nitelikleri zikredilenler temelde kâfir ve mümin olarak iki kısımdır. Kâfirler kendi içlerinde hesabı görülmelerinde, azapta ve cehennemin alt derecelerini hak etmede sınırlandırılamayacak kadar farklı kısımlara ayrılmaktadırlar. Müminler ise herhangi bir azaba maruz kalmadan nâim cennetini hak eden kısım, iyilikleri kötülüklerini örten kısım ve işlemiş oldukları günahlar sebebiyle farklı derecelerde azaba maruz kalan kısım olarak farklı kısımlara ayrılmaktadır. Diğer taraftan İbn Humeyr mümin olup azaba maruz kalacak olanların durumlarının cezadan önce amelleriyle kurtulanların olduğu kısım ve başkasının şefaatine ihtiyacı olan kısım şeklinde başka bir tasnife de yer vermiştir.[255]

İbn Humeyr'e göre mahşer ehlinden üçüncü sınıf tevakkuf ehlidir. Onların; kâfirlerin çocukları, akıl sağlığı yerinde olmayanlar ve fetret ehli olanlar şeklinde üç ayrı sınıf şeklinde ele alınması gerektiğini düşünmektedir. Zira kâfir çocuklarının hesaba çekilip çekilmeyeceği tartışması üzerinde birçok farklı görüş bulunan bir konudur. Bu hususa ilişkin farklı birçok sayıda görüşler yer alsa da[256] İbn Humeyr üç tür görüşün yer aldığını belirtmektedir. Birincisi, kâfirlerin çocuklarının babalarıyla birlikte cehennemde olduğu görüşüdür. Bu görüşün delili Kur'ân'da mümin çocukların babalarının durumuna tâbî olduğunu bildiren âyettir.[257] Nitekim âyet, dünyaya ait hükümlerde babalarıyla birlikte oldukları gibi âhirette de aynı şekilde olacağını bildirmektedir.[258] İkincisi, bu kimselerin cennet ehlinin hizmetkârı olacakları görüşüdür. Üçüncüsü ise onların imtihana tâbi tutulacakları şeklindeki görüştür. Buna göre arâsat meydanında bir ateş yakılacak ve oraya girmeleri emredilecektir. Giren kişi güvende olacak, girmeyen ise kâfir olan babasının yanında azaba maruz kalacaktır. İbn Humeyr ise eserinde aktardığı bu mevzularda kendi görüşünü net bir biçimde ifade etmemiştir. İbn Fûrek bu hususta, İmam Eş'arî'nin kâfirlerin çocuklarının âkıbetine dair hüküm verilemeyeceğini çünkü Kur'ân'da bu meseleye ilişkin açık bir hükmün olmadığı görüşünü aktarmıştır.[259] Bu noktadan hareketle İbn Humeyr'in sem'iyyât konularında genel olarak Eş'arî çizgideki yerini koruduğu ve fetret ehlinin, akıl sağlığı yerinde

[255] İbn Humeyr, *Mukaddimâtü'l-merâşid,* 352.
[256] Yusuf Şevki Yavuz, "Çocuk", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8/360.
[257] et-Tûr 52/21.
[258] Yavuz, "Çocuk", 8/359-360.
[259] Ebû Bekr Muhammed b. Hasan b. Furek el-Ensârî İbn Furek, *Mücerredü Makâlâti'ş-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî,* nşr. Ahmed Abdurrahim Nâyih (Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dinîyye, 2005), 144.

olmadan vefat eden kimselerin hesapsız cennete gideceğini düşünmesi göz önüne alınırsa onun da İmam Eş'arî gibi düşündüğü söylenebilir. Doğuştan akıl sağlığı yerinde olmayan veyahut zamansız bir halde başına afet gelen ve bunun neticesinde akıl sağlığını kaybeden kimselerin ise hesapsız cennet ehlinden olduklarını söylemiştir. Nöbet geçiren ve o hal üzere vefat eden kimsenin durumu hakkında ise bilinçli olduğu haldeki durumu kendisinden düşmeyip o zamandaki amellerinin hesabını vereceği, bilincini kaybettiği zamandaki amellerinden ise sorumlu olmadığını düşünmektedir.[260]

Kendisine davet ulaşmamış fetret ehli hakkında ise Eş'arîler'in hüsün-kubuh anlayışlarının bir uzantısı olarak onların mükellef tutulmadığını dolayısıyla hesaba çekilmeyeceklerini düşünmektedir. Çünkü Eş'arîler'e göre akıl kendi başına iyi ve kötünün değerini belirleyemediğinden şeriat ulaşmamış kişilerde akıl, iyi ve kötüyü bilememekte dolayısıyla mükellef kılınmamaktadır. İbn Humeyr de ilgili âyetleri[261] kendisine dayanak alarak, bu durumda olan kimselerin akıl sağlığı yerinde olmayan kimsenin durumu gibi değerlendirilmesi gerektiğini, kendisine peygamber ve herhangi bir davet ulaşmamış kimselerin mükellef olmadıklarını dolayısıyla bu hal üzere ölmeleri durumunda da hesaba çekilmeyeceklerini düşünmektedir. İbn Humeyr bu hususu destekler nitelikte "*Yine siz, bir ateş çukurunun tam kenarında idiniz de O sizi oradan kurtarmıştı. İşte Allah size âyetlerini böyle apaçık bildiriyor ki doğru yola eresiniz*"[262] âyetini zikretmiş ve Allah'ın, Hz. Peygamber'i göndermekle onları kurtardığını belirtmiştir. Eğer ki onlara peygamber gönderilmeseydi ve onlar da iman etmeseydi, bi'setten önce küfür üzere oldukları halde kalır, âhirette de azap görürlerdi yorumunda bulunmuştur.[263] Fakat o, bu görüşünü İslâm dışında herhangi bir dine inanmayan kimse hakkında öne sürmüştür. Ona göre İslâm kendisine ulaşmadığı halde bunun dışında bir dine inanan, puta tapan kimselerin hesapsız bir şekilde cennete giren kısımda yer alamayacağını belirtmiş, iddiasını destekler mahiyette "Adî b. Hâtim'in hadiste geçen kıssasına yer vermiştir. Buna göre Adî b. Hâtim Hz. Peygambere babasının nerede olduğunu sormuş Hz. Peygamber ise "o, cehennemdedir" cevabını vermiştir. İbn. Humeyr buradan hareketle kendisine peygamber ulaşmamış bir kimse eğer ki puta vb.

---

[260] İbn Humeyr, *Mukaddimâtü'l-merâşid*, 353.

[261] el-İsrâ 17/15. âyette "*Biz, bir peygamber göndermedikçe azap edici değiliz*" buyrulmakta, benzer şekilde en-Nisâ 4/165. âyette "*Müjdeleyiciler ve uyarıcılar olarak peygamberler gönderdik ki, peygamberlerden sonra insanların Allah'a karşı bir bahaneleri olmasın*" buyrulmaktadır.

[262] Âl-i İmrân 2/103.

[263] İbn Humeyr, *Mukaddimâtü'l-merâşid*, 354.

tapıyorsa o kimsenin kâfir olduğunu dolayısıyla hesaba çekilmesi gerektiğini belirtmiştir.[264]

İbn Humeyr hesaba çekilecek olanların kimler olduğunu belirttikten sonra hesabın bir şekilde iletişimi gerektirdiğini dikkate alsa gerek Allah'ın mükellef olanları nasıl hesaba çekeceği meselesini gündeme getirmektedir. Buna göre İbn Humeyr, Allah'ın mütekellîm olma vasfına, kâfir ve mümine hitabını nasıl ileteceğine ilişkin açıklamalarına yer vermiştir. Bilindiği üzere Allah'ın bir kimse ile muhatap olması o kimse için büyük bir lütuf olup bir bakıma o kimsenin taltife mazhar olduğunun göstergesidir. "*(Allah) «Ey Mûsâ! Vahiylerim ve konuşmamla seni insanlar üzerine seçkin kıldım. Öyleyse sana verdiğimi al ve şükredenlerden ol» dedi*"[265] âyeti onurlandırmak adına kelamın işittirilmesine misaldir. İbn Humeyr'e göre Allah'ın hitabını mükellefe işittirip onu hesaba çekmesi doğrudan ses vasıtasıyla gerçekleşen bir iletişim değildir. Ona göre söz konusu hitap, mükellefin duymasına engel olan şeylerin ortadan kaldırılmasıyla olur. Allah muhatapta kelamına müteallik ve sözün iktizasınca da bir idrak yaratır. Bu idrak ise günahkâr (fâcir) ve mümin olanın Allah katındaki seviyesi kadardır. İbn Humeyr, günahkâr (fâcir) olan kimse için Allah'ın kelamını işitmesini onun adına bir taltîf olduğunun farkındadır. Bu nedenle o Allah'ın bu kimselerle konuşmasını o kimsenin Allah'ın kelamını işitmesi üzerinden gerçekleşmediğini beyan ederek bu endişeyi yersiz bulmaktadır. Çünkü günahkâr olan kimse doğrudan Allah'ın kelamını işitmemektedir ki onun için bir onurlandırma ve şeref payesi olsun. Allah'ın bu tarz kimselere sözünü işittirmesi daha ziyade sözün varlığına ilişkin bir algının (idrak) o kimsede yaratılması üzerinden gerçekleşmektedir. Diğer taraftan bu durum günahkâr ve mümin için eşit olan bir durumdur. Onlar doğrudan

[264] İbn Humeyr, *Mukaddimâtü'l-merâşid,* 354. İbn Humeyr'in bu şekilde düşünmesi, akla şeriat ve peygamber ulaşmadığı halde insanın akılla mükellef kılınp kılınamayacağı sorusunu getirmektedir. Fakat İbn Humeyr klasik bir Eş'arî bakış açısıyla aklın tek başına mükellef kılınmak için yeterli olmadığını düşünmekte hatta bu hususta İsrâ sûresinin15. âyetini ve Fâtır sûresinin 37.âyetini zikretmektedir. Bk. İbn Humeyr, *Mukaddimâtü'l-merâşid,* 115; Kanaatimizce İbn Humeyr'in bu bakış açısıyla kendisine şeriat ve peygamber ulaşmamış kimsenin ancak Allah'a şirk koşmamış ve puta tapmamışsa hesaptan muaf olduğunu düşünmesi onun akla, nazara ve istidlâle yaptığı vurguyla ilişkilidir. Zira o, kişiye vâcip olan şeylerin öncelik sırasında ve âlemin hâdis oluşunu ispatlamada aklın işlevselliğine vurgu yapmış, taklit, ilham ve zarurî bilgiyle tanrının bilgisine ulaşılamayacağını ifade etmiştir. Kanaatimizce onun akla verdiği bu önemle kendisine şeriat ulaşmamış dahi olsa Allah'ın varlığı ve birliğine ilişkin bilgiye sahip olması gerektiğini bu noktada sorumlu olduğunu düşünmektedir. Bu nedenle İbn Humeyr, puta tapmama ve şirk koşmama kaydını koyduğu ifade edilebilir. Krş. İbn Humeyr, *Mukaddimâtü'l-merâşid*, 120-124.

[265] el-A'râf 7/144.

Allah'ın hitabını işitmemekte, kendileriyle muhatap olanın Allah olduğunu bilerek kendilerinde yaratılan sözün anlama idrakiyle iletişim gerçekleşmiş olmaktadır.[266]

İbn Humeyr, Allah'ın kelamını işittirmesi hususunu mükellef olan kimsede sözü anlayacağı kadar bir idrak yaratması şeklinde açıklamıştır. Bu ise Allah'ın mümin ve günahkârla aynı biçimde iletişim kuracağını göstermektedir. Fakat bu durum mümin ve günahkârın Allah katındaki değer farkını net biçimde ortaya koymamaktadır. İbn Humeyr bu problemde önemli olan noktanın sözü işitme olmadığını aksine belirleyici olanın kelamın muhtevası olduğunu beyan ederek açıklamaktadır.[267] Nitekim ilgili âyetlerde yer aldığı üzere, Allah mümine de kâfire de hitap etmekte fakat birine olan hitabında övgü ifadelerine yer verirken kâfire hitabında yergi ifadelerine yer vermektedir. Bu durum ise değeri ve onurlandırmayı belirleyen şeyin Allah'ın konuşması değil, sözün içeriği olduğunu göstermektedir. "*Ey âyetlerimize iman eden ve Müslüman olan kullarım! Bugün size korku yoktur, siz üzülmeyeceksiniz de.*"[268] "*Allah, şöyle dedi: «Öyle ise çık oradan (cennetten), çünkü sen kovuldun.»*"[269] "*Allah, «Aşağılık içinde kalın orada, artık benimle konuşmayın!» der.*" [270] Görüldüğü üzere söz konusu âyetlerin her biri bir muhataba dönük konuşmayı ifade etmekte fakat bir kelamın içeriğinde övgü ifadeleri yer alırken diğer bir kelamda yergi ifadeleri yer almaktadır. Bu durum ise esas değeri belirleyen şeyin Allah'ın bir kimseyi muhatap alması değil, hitabın muhtevası olduğunu göstermektedir. Yani bizâtihî değerli olan mükâleme değildir aksine konuşmanın içeriği ve mahiyetidir. Allah'ın mümine olan hitabı yüceltme tarzında olan bir hitapken kâfire ve şeytana olan hitabı bu neviden değildir. Dolayısıyla bizâtihî salt konuşmak tekrîm veya aşağılanma değildir. Bu açıklamalar İbn Humeyr'in Allah kelamını işittirdiği kimseye o kimse için tekrîm oluyorken sözünü kâfire nasıl işittirmiştir eleştirisinin izahını hem de bu hitabın mahiyetini ortaya koymuş olmaktadır.

İbn Humeyr mükelleflerin ne şekilde cevap vereceği mevzusuna da değinmiş bu noktada yeniden yaratmanın cismanî/bedensel yaratılışla gerçekleşeceği iddiasına tutarlı bir yaklaşımla açıklamalar getirmiştir. Zira âyetlerde belirtildiği üzere hesaba çekilecek

[266] İbn Humeyr, *Mukaddimâtü'l-merâşid*, 347.
[267] İbn Humeyr, *Mukaddimâtü'l-merâşid*, 348.
[268] ez-Zuhruf 43/68.
[269] Sâd 38/77.
[270] el-Müminûn 23/108.

olan kimselerin bizâtihî kendisi değil organlarının şahitlik etmesiyle hesabın gerçekleşeceği beyan edilmektedir. Bu da onların bedenlerinin yaratılmasını gerekli kılmaktadır. Ona göre Allah'ı inkâr eden veyahut günahları çok olan kimsenin hesap anında konuşmasına gerek yoktur. Zira zaten organları kendisine şahitlik edecektir. "*Siz (günahları işlerken) kulaklarınızın, gözlerinizin ve derilerinizin, aleyhinize şâhitlik etmesinden sakınmıyordunuz. Lâkin yaptıklarınızın çoğunu Allah'ın bilmediğini sanıyordunuz*. "*İşte bu sizin, Rabbiniz hakkında beslediğiniz zannınızdır. O, sizi mahvetti de ziyâna uğrayanlardan oldunuz.*"[271] İbn Humeyr bu hususa ilişkin olarak şu âyeti zikretmiştir: "*İffetli ve (haklarında uydurulan kötülüklerden) habersiz mümin kadınlara zina isnat edenler, gerçekten dünya ve ahirette lânetlenmişlerdir. İşlemiş oldukları günahtan dolayı dillerinin, ellerinin ve ayaklarının kendi aleyhlerine şahitlik edecekleri günde onlara çok büyük bir azap vardır.*"[272] Görüldüğü üzere İbn Humeyr'e göre hesabın sahibi Allah olup, mükellef olan kullarıyla onların anlayacağı bir idrakin kendilerinde yaratılmasıyla olacak değeri belirleyen şeyin ise sözün muhtevası olacaktır. Bu anlamda Allah'ın konuşması kâfir ve mümin için de eşittir. Buna karşın hesap anında kâfir ve müminin cevabı kendilerinin konuşma imkânının yanında organlarının şahitlik etmesiyle gerçekleşecektir.[273]

3.3.2.1. Amel Defteri/Suhuf ve Mîzan

Amel defteri/suhuf, kişinin dünyada işlediği tüm amellerinin kaydedildiği sahifelerdir. Kur'ân'da "*Her insanın amelini boynuna yükledik. Kıyamet günü kendisine, açılmış olarak karşılaşacağı bir kitap çıkaracağız. «Oku kitabını! Bugün hesap sorucu olarak sana nefsin yeter» denilecektir*"[274], "*Kime kitabı sağından verilirse, hesabı çok kolay bir şekilde görülecek*"[275] âyetlerinde geçtiği üzere kitap ve suhuf kelimeleriyle ifade edilmiştir. Bununla birlikte amel defteri anlamına gelen "sahîfetü'l-a'mâl, kitâbü'l-a'mâl" ibareleri de kullanılmıştır.[276] Amellerin "hafaza", "kirâmen kâtibîn", "rusül" gibi isimlerle adı geçen melekler[277] tarafından yazıldığı, salih kimselerin amel defteri

[271] Fussilet 41/22-23.
[272] en-Nûr 24/23-24.
[273] İbn Humeyr, *Mukaddimâtü'l-merâşid*, 349-350.
[274] el-İsrâ 17/13-14.
[275] el-İnşikâk 84/7-8.
[276] Ahmet Saim Kılavuz, "Amel Defteri", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/20.
[277] ez-Zuhruf 43/80; Kâf 50/18; el-Enbiyâ 21/94.

illiyyîn'de, günahkârların amel defterlerinin ise *siccîn*'de bulunduğu haber verilmiştir.[278] Bunun yanında amel defterinin cenneti hak eden kimselere sağ taraftan (ashâbü'l-yemîn), cehenneme gidecek olanlara ise sol tarafından (ashâbü'ş-şimâl) verileceği bildirilmiştir.[279]

İbn Humeyr'e göre Kur'ân'da yer alan amel defteri (suhuf), kişinin iyi-kötü, hayır-şer türünden olan sözlerinin ve fillerinin kaydedildiği sayfalardır.[280] O, mîzanda tartılacak olanın amel defteri/suhuf olduğunu düşünmektedir. Bu nedenle *mîzan* konusuna giriş yapmadan önce kişinin dünya hayatındaki tüm kazanımlarının kaydedildiği amel defterinin sübûtu ve mahiyeti ilgili âyetleri kendisine referans alarak temellendirmeye çalışmıştır. Fakat İbn Humeyr bu temellendirmesini mîzan ile ilgili zikredilen bir tartışma üzerinden yapmaktadır. Bilinmektedir ki Eş'arîler'in çoğunluğu ilgili hadisten mülhemle mîzan da tartılacak olanın amel defteri olacağını iddia etmiştir.[281] Mu'tezile ise amellerin, i'âdesi mümkün olmayan arazlar olduğunu kabul ettiğinden, amellerin tartılmasını mümkün görmemiştir.[282] Onların, amellerin tartılmasını mümkün görmemelerinin altında amellerin harf, ses, titreşim, lafız vb. araz olması ve tekrar yaratılmalarının mümkün olmaması hususu yer almaktadır. İbn Humeyr ise her bir insanın işlemiş olduğu söz ve fiil türünden amellerinin fiil, lafız, kelime vb. olmasından değil anlam itibarıyla kaydedildiğini dolayısıyla mîzanda tartılmayı engelleyen bir arazın bulunmadığını düşünmüş; tartılacak olan şeyin kişinin kaydedilen fiil, söz ve niyetlerinin olduğunu iddia etmiştir.[283] Bu iddiasını ise ilgili âyetleri yoruma tâbi tutarak *kelâm-ı nefsî* ve *kelâm-ı lafzî* ayırımıyla temellendirmeye çalışmıştır. Buna göre "*İnsan hiçbir söz söylemez ki yanında çok dikkatli bir gözetleyici olmasın*"[284] âyetinde yer alan "lafız" kelimesi her ne kadar ilk bakışta ses, harf ve titreşimden ibaret gibi gözüküyor olsa da "lafız" ile kastedilen kelâm-ı lafzî olmayıp, kelâm-ı nefsîdir. Bu tıpkı "*Meleklere, «Âdem'e secde edin!» demiştik*"[285], "*Allah, Mûsa ile de doğrudan*

[278] el-Mutaffifîn 83/7-9.
[279] el-Hâkka 69/19-25; el-İnşikâk 84/7-10.
[280] İbn Humeyr, *Mukaddimâtü'l-merâşid,* 355. Ayrıca bk. Yûnus 10/21; Kâf 50/18; el-İnfitâr 82/10-12.
[281] Eş'arî âlimler, Hz. Peygamber'in ameller nasıl tartılacaktır? şeklinde bir soru sorulduğu zaman "Amel defterleri tartılacaktır" şeklindeki hadisini zikretmişlerdir. Bk. Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l i'tikâd,* 179; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/612; Teftâzânî, *Şerhu'l-'Akâid,* 231; Abdülkâhir el-Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn,* 270; Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr,* 4/346.
[282] Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf,* 3/612.
[283] İbn Humeyr, *Mukaddimâtü'l-merâşid,* 355.
[284] Kâf 50/18.
[285] el-Bakara 2/34.

konuştu"[286] âyetlerinde geçen Allah'ın konuşması ve O'nun kelamının kıraat olarak isimlendirilmesi gibidir. Halbuki kelamın ses, harf vb. unsurları içeren kıraat olarak isimlendirilmesi mecazîdir. Çünkü Allah'ın hakikî lafızlarla konuşması mümkün değildir.[287]

İbn Humeyr amel defterine kaydedilen şeylerin, amellerin taşıdığı anlam ve niyet olduğu fikrini birkaç örnek vererek temellendirmiştir. Buna göre *"Şüphesiz elçilerimiz sizin hile ve düzenlerinizi kaydediyorlar"*[288] âyetinde kaydedilen şeyin aslında organların yaptığı hile ameliyesi olmadığını aksine onların yapmak istediklerinin hile ve başkasına vermek istedikleri zarar niyetinde olduklarını söylemektedir.[289] Ayrıca o, "Rifâa b. Rafi'den (ra) rivâyet edilen, *"Rasûlullah (sav.) ile birlikte mescidde otururken bedevi biri geldi, hafifçe bir namaz kılarak Rasûlullah'a (sav.) selam verdi. Rasûlullah (sav.) onun selamını aldı ve ona bakarak «Dön tekrar namaz kıl, çünkü sen namaz kılmış olmadın» dedi. Adam namazı tekrar kıldı ve geri gelerek bir kez daha selam verdi. Rasûlullah (sav) tekrar selamını alarak «Dön tekrar namaz kıl çünkü sen namaz kılmış sayılmazsın» buyurdu"*[290] hadisini de bu bağlamda yorumlayarak iddiasını delillendirmiştir. Buna göre kastedilen rükünlerdeki eksiklik değil namazdaki niyettir. Melekler bizim bilemediğimiz bir biçimde insanın niyetini bilmektedir. Bu sebeple Hz. Peygamber namazın bir daha kılınmasını istemiştir. Hz. Peygamber'in "dön tekrar namaz kıl" demesi namaz kılanın namazın rükünlerini yerine getirmemesi, namazın zahirî unsurlarının terki anlamında değildir. Eksik görülen, namazın manevî boyutu, tefekkür ve niyettir.[291] Görülmektedir ki İbn Humeyr'e göre melekler insanın içinde olan kelâm-ı nefsîyi işitebilirler ve buna göre amellerini kaydederler. Bu nedenle Hz. Peygamber namazı rükünleriyle kılan kimsenin bir daha kılmasını istemiştir. Çünkü mezkûr kimse namazı tam bir namaz niyetiyle kılmamış, bu nedenle niyeti kabul olmamış ve amel defterine yazılmamıştır. Bu misalde geçtiği üzere İbn Humeyr'e göre amel defterine kaydedilen namazın bizâtihî kendisi değildir. Öyle olsaydı namazın unsurlarını yerine getiren kimsenin ameli, organlarının yaptığı şekliyle kaydedilirdi ve

[286] en-Nisâ 4/164.
[287] İbn Humeyr, *Mukaddimâtü'l-merâşid,* 355.
[288] Yûnus 10/21. Ayrıca bk. el-Kamer 54/53.
[289] İbn Humeyr, *Mukaddimâtü'l-merâşid,* 355.
[290] Tirmizî, "Salât", 302.
[291] İbn Humeyr, *Mukaddimâtü'l-merâşid*, 356.

Hz. Peygamber de o kimseyi uyarmazdı. Dolayısıyla kişinin amel defterine kaydedilen durum, namaz kılma niyeti ve tefekkürüdür.

İbn Humeyr'in bu hususta ele aldığı diğer bir konu kişinin amel defterini hangi yönden alacağı ve aldığı yönün manasının ne olduğudur. O, Kur'ân'da geçtiği üzere mümin olup cenneti hak edenlere kitabın, sağ tarafından; kâfir olan ve cehennemi hak edenlere ise sol veyahut arka taraflarından verileceğini ifade etmektedir. İbn Humeyr'in kitabını sağ, sol veya arkadan alacak kimselerin sınırlarını kesin olarak belirlediği görülmektedir. Çünkü o, kitabını sol veyahut arkadan alan kimselerin mutlak olarak kâfir statüsünde kimseler olduklarını, günahkâr dahi olsa kalbinde iman bulunan kimsenin ise amel defterini sağ taraftan alacağını söylemiştir.[292].

İbn Humeyr, amel defteri hususu ile ilintili olarak mîzan konusunu da ele almıştır. Lügatte "bir şeyin miktarını ve değerini bilmek, tartmak" manasındaki *v-z-n* kökünden türeyen mîzan kavramı, "ölçü aleti, tartma, miktar, adalet, denklik" gibi manalara gelmektedir.[293] Kur'ân'da ise "âhiret ahvâlinin hesap/sorgu aşamasından sonra kulların hak ettikleri ceza veya mükâfatın belirlenmesi üzere amellerin miktarı yönünden tartılması"[294] anlamında kullanılmaktadır. Kurân'da mîzan kelimesinin geçtiği yerlerde mîzan; tartı, ölçme anlamının yanında adalet, değer anlamıyla da ele alınmıştır. Öte yandan insanların tartıda adaletle davranmaları[295] mîzanın mutlaka gerçekleşeceği[296] adaletli terazilerin kurulacağı ve hiçbir kimsenin haksızlığa uğratılmayacağı bildirilmiştir.[297]

Kelam âlimleri âyetlerde geçtiği üzere mîzanın sem'an sabit aklen mümkün olduğunu ifade etmişlerdir.[298] İbn Humeyr de aynı şekilde mîzanın sem'an sabit aklen mümkün olduğunu; tartılacak olan şeyin amellerin ihtiva ettiği manalarının yazılı olduğu amel defteri olacağını söylemiştir. Bunu mîzanın idrak edilebilir bir şey olduğuna delil olarak getirmiştir.[299] İbn Humeyr'in bu ifadeleri Mu'tezile'nin mîzanı, somut açıdan varlığını

[292] İbn Humeyr, *Mukaddimâtü'l-merâşid*, 357.
[293] Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 1155.
[294] Süleyman Toprak, "Mîzan", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 30/211.
[295] er-Rahmân 55/9.
[296] el-A'râf 7/8.
[297] el-Enbiyâ 21/47.
[298] Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l i'tikâd*, 179; Teftâzânî, *Şerhu'l-'Akâid*, 232; Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Bahrü'l-kelâm*, 116; Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, 309.
[299] İbn Humeyr, *Mukaddimâtü'l-merâşid*, 357.

kabul etmeyip amellerin tartılamayacağını, dolayısıyla ilgili âyetlerde kastedilenin adalet olduğunu, bu anlamıyla da mecaz bir kullanımı ifade ettiği iddialarına[300] itiraz mahiyetindedir. Zira Mu'tezile'nin bir kısmı mîzanı inkâr etmiş, Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf (ö. 235/849-50 [?]), Bişr b. el-Mu'temir (ö. 210/825) gibi âlimler ise aklen mümkün görmüş fakat sübûtunu mümkün görmemiştir. Onlara göre Kur'ân'da yer alan tartı, mîzan gibi kelimeler, hakikî anlamda bir ölçü aracı olmayıp, adaleti gözetmek, haksızlık yapmamak anlamındadır.[301] İbn Humeyr ise Mu'tezile'nin mîzanı "Allah'ın amellerin miktarlarını ve bunlara verilecek cezayı (karşılık) mahlûkata bildirmek" şeklinde yorumladıklarını aktarmıştır.[302]

Mu'tezile'nin amellerin tartılamayacağı iddiasında iki tür anlayış etkilidir. Birincisi, arazların tekrar yaratılmalarını mümkün görmemeleridir. Zira onlara göre arazlar hafiflik-ağırlık gibi niteliklerle vasıflanamazlar –çünkü bu nitelikler cevherlere özgüdür– ve tekrar yaratılamazlar. İkincisi ise bir şeyin tartılmasındaki amaç, o şeyin miktarını belirlemektedir. Halbuki Allah'ın, bir şeyin miktarını ancak ölçtükten sonra bilmesi mümkün değildir. Allah, amelleri herhangi bir araca ihtiyaç duymaksızın bilmektedir.[303] Denilebilir ki Mu'tezile'ye göre ameller birer araz olduğundan; arazlar bâkî olmadığından ve tekrar i'âde edilmek sûretiyle yaratılmaları da mümkün olmadığından onların tartılması imkânsızdır ve onların tartılmasının bir faydası da yoktur. Çünkü onların tartılmasının amacı amellerin miktarını bilmektir. Halbuki Allah bir araca ihtiyaç duymaksızın bilmektedir.

İbn Humeyr, Mu'tezile'nin birinci itirazına amellerin değil, amellerin yazılı olduğu defterin tartılacağı iddiasıyla karşılık vermiştir.[304] Aynı şekilde Eş'arî âlimler de tartılacak olanın amel defteri olduğunu beyan etmiştir.[305] Amellerin tartılmasını, Allah'ın ilminin böyle bir şeye ihtiyacı olmaması bu nedenle faydasız olacağı itirazına karşı ise bazı Eş'arî âlimler bu faydanın ve miktarın bilinmesinin hikmetinin Allah'a değil, kula râci olduğunu ifade etmiştir. Amel defterlerinin tartılmasının insanın amellerinin miktarını bizâtihî görmesi ve adaletle karşılık bulacağını bilmesi şeklinde

[300] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, 4/345.
[301] Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/612.
[302] İbn Humeyr, *Mukaddimâtü'l-merâşid*, 358.
[303] Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/612; Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, 4/346.
[304] İbn Humeyr, *Mukaddimâtü'l-merâşid*, 358.
[305] Teftâzânî, *el-Makâsıd*, 678; Abdülkâhir el-Bağdâdî, *Usûli'd-dîn*, 270.

yorumlamışlardır.[306] İbn Humeyr ise amellerin tartılmasındaki faydanın ve gerekliliğin Allah'a dönük olmadığını ifade etmiştir. Ona göre amellerin tartılmasındaki fayda boyutu, Allah'ın mahşer ehlinden izzetli, değerli olan kullarını, katında değerli olmayan kimselerin hallerini onların bileceği şekilde beyan etmesi, onlara açık bir delil ile göstermesidir. Nitekim "*Allah, pis olanı temizden ayırmak, pis olanların hepsini birbiri üstüne koyup yığarak cehenneme koymak için böyle yapar. İşte onlar ziyana uğrayanların ta kendileridir*"[307] âyetinde Allah, saîd ve şakî olanlara nidasını yöneltmektedir.[308]

İbn Humeyr, mîzanın aklî bakımdan mümkün oluşunu ise şu şekilde açıklamıştır: "Bilinmektedir ki Allah bir kimsenin âkıbetinin ne olacağına ilişkin yargıyı kesinleştirecek alâmetler ortaya koymamıştır. Eğer öyle olsaydı dünya hayatındayken zalim ve mazlum arasında her ikisinin âkıbetine dair hüküm vermesi gerekirdi (halbuki durum böyle değildir). Allah kul hakkındaki nihâi kararı vermemiş, kulun yapıp etmelerini mîzana bırakarak bu âdeti âhirete takdir etmiştir. Bununla sevabı günahını aşan kulların izzet ve değerini, günahı sevabını aşanın ise yerilmesini ortaya çıkararak sâid ve şakî olanların kendi katındaki değerini kullarına göstermiş olacaktır."[309]

3.3.3. Sırat

Sırat, "yutmak" anlamında olan *saretân* mastarından türemiştir. Kelimenin bu anlamıyla kullanımı lokmanın ağızda kayboluşuyla bir kimsenin yolda yürürken gözden kaybolması arasında kurulan ilişki sebebiyledir.[310] Lügatte ise "doğru, kolay ve açık yol" manalarına gelmekte, bu anlamıyla *tarik* ve *sebîl* kelimeleriyle benzer manayı karşılamaktadır.[311] Sırat, sözlük anlamına uygun olarak şer'î kaynaklarda da benzer manayı kazanmıştır. Kur'ân'da mârife isim, izâfet tamlamalı ve yalın şeklinde üç farklı kullanımla kırk beş defa geçmektedir. Bu kullanımların çoğunda *müstakîm* kelimesiyle nitelenmiş ve çoğunlukla yol manasında kullanılmıştır.[312] Kelam eserlerinde ise

[306] Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l i'tikâd*, 179.
[307] el-Enfâl 8/37.
[308] İbn Humeyr, *Mukaddimâtü'l-merâşid*, 359.
[309] İbn Humeyr, *Mukaddimâtü'l-merâşid*, 359.
[310] Mustafa Akçay, "Sırat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/118.
[311] Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 592.
[312] Abdulvehhab Gözün, "Hadislere Göre Sırat Köprüsü ve Özellikleri",R*ecep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19 (2021), 183.

"cehennemin üzerinde bulunan ve tüm insanların üzerinden geçeceği, müminin selametle geçip, kâfirin ise cehenneme düşeceği bir köprü" olarak tanımlanmıştır.[313]

Ehl-i sünnet'in kahir ekseriyeti sıratı, sübûtu kati olarak kabul etmiş ve cehennemin üzerinde bulunan bir köprü olarak yorumlamıştır. Onlara göre mümin olsun yahut olmasın herkes oradan geçecektir.[314] Onların, sıratı köprü şeklinde yorumlamalarının temelinde âyetlerden ziyade sahîh hadisler etkili olmuştur. Muhtemeldir ki onların bu yorumu yapmalarındaki temel saik Kur'ân'da sıratı doğrudan köprü olarak yorumlamaya imkân verecek âyetlerin olmamasıdır.[315] Fakat yine de onlar, Kur'ân'ın müminlerin cehennemden uzaklaştırılacakları ve uğultusunu dahi duymayacakları; zulmedenler, Allah dışında başka şeylere tapanların toplanıp cehennem yoluna götürüleceği şeklindeki beyanları ve "*Sizden cehenneme uğramayacak yoktur. Bu, Rabbinin yapmayı üzerine aldığı kesinleşmiş bir hükümdür*"[316] meâlindeki âyeti bu hususta delil olarak zikretmişlerdir.[317] Zikredilen son âyette ise doğrudan sırat ifadesi geçmemektedir. Fakat *vürûd* ifadesine verdikleri anlamla sıratı köprü olarak yorumlamaktadırlar. Buna göre vürûd ifadesini bir kısım âlim, "dühûl" anlamında cehenneme girme olarak; bir kısmı ise huzûr anlamında yakınına gidip görme olarak yorumlamıştır. Çoğunluk ise sıratı, "cehennemin üzerinde bulunan köprüden geçme" şeklinde yorumlayarak cehennem üzerinde bulunan köprü olduğunu iddia etmiştir.[318]

Sırat kavramı hadis rivâyetlerinde de yer almıştır.[319] Mezkûr rivâyetler sıratın imkânsızlığına ilişkin bir yorumla reddedilebilecek cinsten değildir. Aralarında zayıf ve hasen rivâyetlerin yer almasının yanında sahîh rivâyetlerde yer almış, bu şekliyle kelam âlimleri ve İbn Humeyr tarafından varlığını ispat etmede başvurulan delil olmuştur.[320] İbn Humeyr, inanılması gerekli olan gaybî konulardan biri olarak gördüğü sıratı, "çetin olan ve cehennem üzerinde bulunan bir köprü (cisr)" şeklinde tanımlamıştır. Varlığını ve keyfiyetini açıkladığı sıratın dayanağını ise "*Zulmedenleri, eşlerini ve Allah'ı bırakıp da tapmakta olduklarını toplayın, onları cehennemin yoluna koyun ve onları tutuklayın.*

---

313 Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*, 180; İbn Furek, *Mücerredü makâlât*, 176; Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, 4/342; Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Bahrü'l-kelâm*, 117; Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, 309.
314 Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, 4/342; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/612.
315 Gözün, "Hadislere Göre Sırat Köprüsü ve Özellikleri", 184-186.
316 Meryem 19/71.
317 Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, 4/342;
318 Akçay, "Sırat", 37/119.
319 Bazı hadislerde sıratı ifade etmek üzere "kantara", "cisr" ifadeleri de kullanılmaktadır.
320 Gözün, "Hadislere Göre Sırat Köprüsü ve Özellikleri", 186-203.

Çünkü onlar sorguya çekileceklerdir"[321] âyetine ve Ebû Hüreyre'den (ö. 58/678) rivâyet edilen hadise[322] dayandırmıştır.[323]

Mu'tezile'den bir kısmı sıratı inkâr ederken bir kısmı kabul etmiştir. Örneğin, Ebû Ali el-Cübbâî (ö. 303/916) müstereddit davranmış ne inkâr ne kabul etmiş, Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf, Bişr b. el-Mu'temir gibi bir kısım Mu'tezilî de varlığına kesin olarak hükmetmeden, mümkün görmüştür.[324] Kâdî Abdülcebbâr ise sıratın kabul edilmesi gereken hususlardan biri olduğunu ifade etmiş ve onu şöyle tanımlamıştır: "Sırat, cennet ve cehennem arasında bulunan bir yoldur. Üzerinden geçen cennet ehli kimseler için genişler, cehennem ehli için ise daralır." O, Haşviyye'nin iddia ettiği, "sırat, kıldan ince, kılıçtan keskindir ve âhirette kullar ondan geçmekle mükelleftirler. Geçen müminler cennete, geçemeyen ise cehenneme gidecektir" şeklindeki açıklamayı, âhiretin denenme yurdu olmadığı aksine amellerin karşılığının alınacağı bir yer olduğunu ifade ederek karşı çıkmıştır.[325] O, ayrıca Abbâd b. Süleyman es-Saymerî'nin (ö. 250/864) sıratı, "Allah'a itaat olan iyi ameller ve Allah'a isyanı gösteren kötü ameller" şeklindeki tanımlamasını da uygun bulmamıştır.[326] Ona göre sırat bir yoldur cennet ve cehennem ehli oradan geçecektir ve cennet ehli olanlar o yolu geçip cennete ulaşırken, cehennem ehli olanlar takılacak ve cehenneme gidecektir. Ayrıca "*İçinizden, oraya uğramayacak hiçbir kimse yoktur. Bu, Rabbin için kesinleşmiş bir hükümdür*"[327] âyetinde kastedilen mananın ise cennet ehlinin sıratta yol alırken cehenneme yakın geçmeleri olduğunu söylemiştir. İbn Humeyr ise Mu'tezile'nin mezkûr yorumlarını isabetli bulmamaktadır. Bu nedenle sıratı köprü biçiminde yorumlayan ve Ehl-i sünnet'e hadislerde ifade edildiği üzere kişinin kıldan ince kılıçtan keskin bir yol üzerinde yürümesinin imkânsız olduğunu iddia eden Mu'tezile'ye karşı açıklamalar getirmiştir. O, sıratı, Mu'tezile'nin iddia ettiği gibi yol, Allah'a itaat edildiğini gösteren iyi davranışlar veyahut tekellüfü gerektiren bir husus olarak yorumlamamış, hadis de geçtiği şekliyle ve Eş'arîler'in

[321] es-Sâffât 37/22-23.
[322] Hadis de şöyle buyrulmaktadır: "*Sırat köprüsü cehennemin orta yerine kurulur. Peygamberler içinde ümmetiyle oradan ilk geçecek ben olurum. O gün peygamberlerin sözü "Allahümme sellim, selli" (Allah'ım selamet ver, selamet ver!)'dir. Cehennem de sadân dikenine benzer kancalar vardır.*" Buhârî, "Rikâk" , 6573. Müslîm ise mezkûr hadisi Ebû Saîd el-Hudrî'den (ö. 74/693-94), Buhârî'de yer almayan ilave bir sözle aktarmıştır. "*Kuşkusuz köprünün kıldan daha ince, kılıçtan daha keskin olduğu bana ulaştı*" demiştir. Bk. Ebü'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc, *Sahîhu Müslim*, (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), "İmân", 183; Gözün, "Hadislere Göre Sırat Köprüsü ve Özellikleri", 195.
[323] İbn Humeyr, *Mukaddimâtü'l-merâşid*, 362.
[324] Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/612; Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, 4/342.
[325] Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 672.
[326] Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 673.
[327] Meryem 19/71.

genel kabulüne uygun olarak cehennemin üzerine kurulacak köprü şeklinde anlamıştır.[328]

İbn Humeyr, sıratı kabul etmeyen yahut onu manevî olduğunu iddia edip te'vil edenlerin Mu'tezile, mülhidler ve İslâm filozofları olduğunu iddia etmiş ve onların iddialarını *istidlâl bi'ş-şâhid 'ale'l-gâib* yöntemine başvurarak reddetmeye çalışmıştır. Ona göre kıldan ince, kılıçtan keskin olarak nitelenen sıratı, sırf bu nitelikteki bir yolda yürünemeyeceği itirazıyla kabul etmemek mantıklı değildir ve insanın bu şekildeki bir yolda yürümesi de aklen mümkündür. Zira bu hususu kabul etmemek, kütlece ağır olan balinaların ve desteksiz bir biçimde uçan kuşların aslında hareket etmediklerini kabul etmek demektir. Çünkü şâhid âlemde görülmektedir ki balinalar kütle bakımından ağır varlıklar olarak yaratılmışlar ve bu özellikleriyle suda herhangi bir şeye veya mahlûka dayanmadan yüzmektedirler. Aynı şekilde kartal, kuş, turna gibi uçan hayvanlarda havanın hareketiyle havayla ilişkili olan yahut da dayandığı herhangi bir şey olmadan uçabilmektedir. O, bu hususta Mülk sûresinde ve Nahl sûresinde yer alan âyetleri zikretmiştir.[329] Şâhid âlemde durum böyle iken Allah'ın insana aynı yaratılış özelliği kazandırmasıyla niteliği belirtilen sırat üzerinde yürümesi mümkündür. O, bunların yanında meseleyi destekleyici şu misallere de yer vermiştir: Nasıl ki aşağı doğru düşmeye meyilli olan su, bulut tarafından tutuluyor, cansız olan mıknatıs yine cansız olan demiri çekebiliyorsa aynı olağanüstülük insanın kıldan ince kılıçtan keskin sırat köprüsünden geçmesiyle de mümkün olabilecektir.[330] O, bu örnekleriyle Eş'arî âlimler gibi düşündüğünü de ortaya koymuştur. Zira Âmidî ve Cüveynî de sıratın cehennem üzerinde bulunan ve kıldan ince, kılıçtan keskin bir köprü olduğunun mümkün oluşunu benzer örnekler vererek açıklamıştır.[331]

---

328 İbn Humeyr, *Mukaddimâtü'l-merâşid*, 363.

329 "*Üstlerinde kanat çırparak uçan kuşlara bakmazlar mı? Onları (havada) ancak Rahmân tutuyor. Şüphesiz O, her şeyi hakkıyla görendir*." (el-Mülk 67/19); "*Gökyüzünde Allah'ın emrine boyun eğerek uçan kuşları görmüyorlar mı? Onları gökte ancak Allah tutar. Şüphesiz bunda inanan bir toplum için ibretler vardır*." (en-Nahl 16/79).

330 İbn Humeyr, *Mukaddimâtü'l-merâşid*, 363.

331 Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, 309; Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, 4/343.

3.3.4. Havz-ı Kevser

İbn Humeyr'in ele aldığı bir başka konuda havz mevzusudur. *Havz*[332], "âhirette Hz. Peygamber'e ayrılan büyük bir havuz", havz ile ilişkilendirilen *kevser* ise sıfat kullanımıyla "pek çok, çok", isim olarak ise "iyilik, hayır" anlamlarına gelmektedir. Her iki kelime de benzer anlam içeriğine sahip olup terim olarak, "âhirette Hz. Peygamber'e tahsis edilmiş, içenin bir daha asla susamayacağı, yüzünün kararmayacağı özel bir suyu barındıran havuz" anlamına gelmektedir.[333] Havz kelimesi, Kur'ân'da geçmemekte, kevser ise aynı isimle yer alan Kevser sûresinde zikredilmektedir. Tefsirlerde ise ilgili hadisler kaynak alınarak Kevser'e "Hz. Peygamber'e cennette verilen ırmak" manasının verilmesinin yanında Hz. Peygamber'e verilen hikmet, Kur'ân, ilim olduğu yorumunda bulunulmuştur.[334]

İbn Humeyr havzı, aktarılan hadislerden ve âhiret hayatında karşılaşılacak bir husus olması hasebiyle eserine dahil etmiştir.[335] Ona göre havz, tartışmalı bir konu ve farklı yönleriyle yoruma tâbî tutulan bir meseledir. Bundan dolayı o, meseleyi tüm yönleriyle ele almamış (örneğin havzın büyüklük ve genişliğinin ne kadar olduğu, tadı, rengi, kimlere verileceği vs. hususlarına değinmemiştir), yalnızca sübûtunu ve nerede olacağına ilişkin açıklamalar getirmiştir. O, bu hususta Hz. Peygamber'den rivâyet edilen, "*Her Peygamberin kıyamet gününde bir havuzu vardır ve Peygamberler su içmeye gelenlerin fazlalığıyla birbirine karşı övünürler. Ben; içmeye geleni, en çok olacak Peygamber olacağımı ümid ediyorum*" ve Enes b. Mâlik'den (ra) rivâyetle "*Benim havuzumun çevresinde gökteki yıldızlar sayısınca ibrikler vardır*"[336] hadislerini zikretmiştir.[337] İbn Humeyr, ilgili hadislerden hareketle havzın mahşer meydanında olacağı kanaatindedir. Bu noktada bazı kimselerin havzın cennet ve cehennem arasında bulunduğu görüşüne de karşı çıkmıştır. Havzın mahşer yerinde olduğunun delili olarak da Hz. Peygamberden aktarılan şu hadise yer vermiştir: *Resûlullah sallâllâhu aleyhi ve sellem Efendimiz bir gün kabristana gittiler ve: "Selâm size ey mü'minler diyarının*

[332] Havz, İslâm inancının âhiret hayatına taalluk eden ve hadislerde zikredilen inanç meselelerinden birisidir. Her ne kadar hakkında doğrudan veya dolaylı iddiayı kuvvetlendirecek yeteri kadar âyet olmasa da kelam ve akâid eserlerinde âhiret bahislerinin işlendiği bölümde bu konuya da yer ayrılmıştır. Bk. Mustafa Ertürk, "Havz-ı Kevser", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/548.
[333] Ertürk, "Havz-ı Kevser", 16/546.
[334] Ertürk,"Havz-ı Kevser", 16/546.
[335] İbn Humeyr, *Mukaddimâtü'l-merâşid,* 361.
[336] Tirmizî, "Kıyâmet", 14.
[337] İbn Humeyr, *Mukaddimâtü'l-merâşid,* 361.

sakinleri! İnşâallah bir gün Biz de sizin yanınıza geleceğiz." (diyerek orada medfun bulunan kabir ehlini selâmladılar. Ardından da:) *"Kardeşlerimizi görmemizi çok isterdim!» buyurdular. Ashâb-ı kirâm şaşkınlıkla: "Biz Siz'in kardeşleriniz değil miyiz, yâ Rasûlâllah?" diye sordular. Resûl-i Ekrem -sallâllâhu aleyhi ve sellem- Efendimiz: "Sizler benim ashâbımsınız, kardeşlerimiz ise henüz gelmemi olanlardır."* buyurdular. *Bunun üzerine ashâb-ı kirâm: "Ümmetinizden henüz gelmemiş olanları nasıl tanıyacaksınız, ey Allâh'ın Rasûlü?" diye sordular. Rasûlullah sallâllâhu aleyhi ve sellem Efendimiz de onlara: "Bir adamın alnı ve ayakları beyaz olan bir atı olduğunu düşünün. O adam bu atını, hepsi de simsiyah olan bir at sürüsü içinde tanıyamaz mı?" diye sordular. Sahâbe-i kirâm: "Evet, tanır ey Allâh'ın Resûlü!" cevâbını verdiler. Bunun üzerine Resûlullah sallâllâhu aleyhi ve sellem Efendimiz şöyle buyurdular: "İşte kardeşlerimiz de abdestten dolayı yüzleri nurlu, el ve ayakları parlak olarak geleceklerdir. Ben, önceden gidip Havz'ımın başında ikram etmek için onları bekleyeceğim. Dikkat edin! Birtakım kimseler, yabancı devenin sürüden kovulup uzaklaştırıldığı gibi, benim Havz'ımdan kovulacaklardır. Ben onlara; «Buraya gelin!» diye nidâ edeceğim. Bana: «Onlar Sen'den sonra hâllerini değiştirdiler, (Sen'in Sünnet'ini terk edip başka yollara saptılar!)» denilecek. Bunun üzerine ben de: «Uzak olsunlar, uzak olsunlar!» diyeceğim.*"[338]

Havzın mahşer yerinde olmasının aklen çelişkili bir husus olduğunu iddia edenler şunu düşünmektedir: "Mahşer yerinde Hz. Peygamber'in havzından su içmek bir tekrîm ifadesidir ve havzdan içen kimselerin asla susamayacağı, yüzünün kararmayacağı ifade edilmektedir. Diğer taraftan ondan içtiği halde hesabın görülmesiyle cehenneme giden müminler olacaktır. Cehenneme giden ve orada azap çeken bir kimsenin ise susamaması ve yüzünün kararmaması akla uzak bir durumdur. Bu durumda bu nasıl kabul edilecektir?"[339] İbn Humeyr bu türden bir itirazı Allah'ın kudretini ön plana çıkartarak savuşturmaya çalıştığı görülmektedir. Zira ona göre durum iddia edildiği gibi akla uzak bir ihtimal olarak geliyor olsa da olağanüstü kabul edilen bu halin Allah tarafından gerçekleştirilmesi mümkündür.[340]

[338] Müslim, "Tahâret", 39; İbn Humeyr, *Mukaddimâtü'l-merâşid*, 362.
[339] İbn Humeyr, *Mukaddimâtü'l-merâşid*, 362.
[340] İbn Humeyr, *Mukaddimâtü'l-merâşid*, 362.

3.3.5. Şefaat

Şefaat, *şef'* kökünden türemiş "bir benzeri olmayan, eşsiz, tek" manalarına gelen *vetr* kelimesinin zıddıdır. Lügatte "çift yapmak, bir şeyin benzerine eklenmesi, aracılık, bir işin görülmesi için başkasıyla bir araya gelmek, birine tevessül etmek, bir fayda elde etme veyahut bir zararın giderilmesi için başkasına aracılık yapmak" manalarına gelmektedir.[341] Dinî bir kavram olarak ise "âhirette, peygamberlerin ve Allah'ın kendilerine izin verdiği salih kimselerin, azabı hak etmiş olan müminlerin günahlarının affedilmesi ve cehenneme gitmemeleri için Allah'a talepte bulunmaları"[342] anlamına gelmektedir. Şefaat eden kimseye ise *şâfi'* denmektedir. Râgıb el-İsfahânî, şefaat eden kimseleri, "saygınlık ve mertebe bakımından daha yüksek konumda bulunanın daha düşük konumda olana yardım etmesi" şeklinde tanımlamıştır.[343] Bu tanıma uygun olarak şâfi' adıyla işaret edilenler peygamberler, melekler, sıddıklar, veliler ve Allah'ın razı olduğu salih kullardır.[344]

Şefaat, Kur'ân'da "*Kim güzel bir (işte) aracılık ederse* **(**مَنْ يَشْفَعْ شَفَاعَةً حَسَنَةً**)**, *ona o işin sevabından bir pay vardır. Kim de kötü bir (işte) aracılık ederse, ona da o kötülükten bir pay vardır. Allah'ın her şeye gücü yeter.*"[345] âyetinde dünya hayatı ile ilgili; "*Artık şefaatçilerin şefaati onlara fayda vermez.*"[346] âyetinde ise âhiret hayatıyla bağlantılı olarak kullanılmıştır. Şefaati konu edinen diğer âyetlerde ise istisnalı ve istisnasız bir şekilde zikredilmektedir. Bu bağlamda "şefaatin kendilerinden kabul olunmayacağı gün"[347] ve "O'nun izin verdiği kimseden başkasının şefaati yarar sağlamaz"[348] ifadeleri yer almaktadır. Bunun yanında her ne kadar Kur'ân'da bir şefaat olgusundan bahsediliyor olsa da şefaatin niteliği ve sınırları, kimlere olacağı, kimlerin şefaatçi olabileceğine dair açık bir hüküm yer almamaktadır. Konunun ayrıntıları hadislerde açıklığa kavuşturulmuştur. Bu noktada "*Rabbimin katından bana bir melek geldi ve beni ümmetimin yarısını cennete sokmak ile şefaat yetkisi arasında serbest bıraktı da*

---

[341] Ezherî, "ş-f-'a", 1/436; İbn Manzûr, "ş-f-'a"', 4/2289.
[342] Mustafa Alıcı, "Şefaat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/411.
[343] Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 555.
[344] Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *Kavâidü'l-'akâid fi't-tevhîd*, nşr. Musa Muhammed Ali (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb,1985), 69.
[345] en-Nisâ 4/85.
[346] el-Müddessir 74/48.
[347] el-Bakara 2/48.
[348] Sebe' 34/23.

ben şefaat etmeyi seçtim. Bu şefaat de Allah'a ortak koşmadan ölenleredir."[349], "*Şefaatim ümmetimden büyük günah işleyen kimseler içindir*"[350] hadisleri zikredilebilir.

Şefaat konusu, kabir azabı, haşir, cennet ve cehennem konularında olduğu gibi vahyin haber vermesiyle bilinen bir konudur. Konunun temel dayanağını nas belirlediğinden ve kesin delillerle hakikati sabit olduğundan kelam mezhepleri tarafından mutlak olarak inkâr edilmemiştir. Meselenin odak noktası daha çok varlığından ziyade gerçekleşme keyfiyeti hususunda olmuştur. Eş'arîler'e göre şefaat, naklen sabit aklen mümkündür. Onlar, bu konuyla ilgili zikredilen âyetleri ve hadisleri şefaatin varlığına delil olarak yorumlamışlardır.[351] Öte yandan şefaati şarta bağlayan ya da şefaatin zalimlere olmayacağını zahirde umum olarak zikreden âyetleri mezcederek şefaatin büyük günah işleyen kimseler hakkında olduğunu söylemişlerdir. Bu hususta temel aldıkları âyetlerden biri Muhammed sûresinin 19. âyetidir. Âyette, Hz. Peygamber'den hem kendisi hem de mümin erkek ve kadınlar için Allah'tan bağışlanma talep etmesi istenmektedir.[352] Mümin bir kimse için bağışlanma talebi ise azabın kendisinden düşürülmesi adına bir şefaattir. Hz. Peygamber'in bu dünyada onların günahlarından bağışlanmaları için talepte bulunması mümkün ise aynı durumun âhirette de şefaatle gerçekleşmesi de mümkün görülmüştür.[353] Bunun yanında "*Gecenin bir kısmında da uyanarak sana mahsus fazla bir ibadet olmak üzere teheccüd namazı kıl ki, Rabbin seni makam-ı mahmûd'a ulaştırsın.*"[354] âyetinde yer alan "makâm-ı mahmûd", Hz. Peygamber'e verilen şefaat olarak yorumlanmıştır.[355]

Bakara sûresinin 48. âyetinde hiç kimseden şefaatin kabul edilmeyeceği belirtilmektedir.[356] Eş'arîler'e göre bu âyetten hareketle şefaatin büyük günah işleyen kimseye olmayacağını söylemek mesnetsiz bir iddiadır. Zira âyetin bağlamı şefaati

---

[349] Tirmizî, "Kıyâme", 13.
[350] Tirmizî, "Kıyâme", 11.
[351] Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, 4/365; Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, 319; Eş'arî, *el-İbâne*, 118; Bâkıllânî, *el-İnsâf,* 162.
[352] "*Bil ki Allah'tan başka hiçbir ilâh yoktur. Hem kendinin, hem de inanmış erkek ve kadınların günahlarının bağışlanmasını dile*." Muhammed 47/19.
[353] Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf,* 3/592; Teftâzânî, *Şerhu'l-'Akâid*, 246; Hasan Türkmen, "Sa'düddîn Teftâzânî'ye Göre Şefaatin İmkân ve Keyfiyeti", *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/16 (Haziran 2021), 534.
[354] el-İsrâ 17/79.
[355] Abdülkâhir el-Bağdâdî, *Usûli'd-dîn*, 268; Mustafa Özden, "Kur'an'a Göre Hz. Peygamber'in Şefaati Meselesi", *Bartın Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 2/4 (2015),40; Hüseyin Çelik, "Kur'ân'da Şefaat", *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/1 (2015), 295.
[356] "*Öyle bir günden sakının ki, o gün hiç kimse bir başkası adına bir şey ödeyemez. Hiçbir kimseden herhangi bir şefaat kabul olunmaz, fidye alınmaz. Onlara yardım da edilmez*." el-Bakara 2/ 48.

genele teşmil edecek biçimde reddetmemekte aksine kâfirlerle sınırlı tutmaktadır. Nitekim bir önceki âyette İsrailoğullarının yapmış oldukları işlerin kötülüğüne işaret edilmekte, âhirette kendileri için bir şefaatin kabul edilmeyeceği bildirilmektedir. Dolayısıyla söz konusu hüküm herkesi içine almamakta, kâfirlere has bir hüküm olmaktadır.[357] Eş'arîler şefaatten söz eden âyetlerin siyak ve sibâka uygun ve bir bütün olarak değerlendirilmesi gerektiğini düşünmektedirler. Çünkü bütüncül değerlendirilmediğinde yanlış yorumlamalara sebebiyet verecektir. Örneğin, "*Ey iman edenler! Hiçbir alışverişin, hiçbir dostluğun ve hiçbir şefaatin olmadığı kıyamet günü gelmeden önce, size rızık olarak verdiklerimizden Allah yolunda harcayın. İnkâr edenler ise zalimlerin ta kendileridir.*"[358] âyetinde yer alan şefaat, dünyada insanların arkadaşlık, dostluk, komşuluk gibi yakınlıklardan dolayı birbirlerine olan şefaatleridir. Âyette, dünyada hak etmediği şekilde birilerinin kendisine sağladığı şefaat ile paye elde eden kimselerin aynı şefaati âhirette göremeyecekleri bildirilmektedir. Dolayısıyla âyetin lafzı, umumî olarak zikredilmiş olsa da kastedilen mana hususî olup, kâfir ve zalimlere bir hitaptır. Zira âyetin sonunda yer alan "inkâr edenler zalimlerin ta kendileridir" ifadesi de bunu teyit etmektedir.[359]

Şefaatin aslının nas ve icmâ ile sabit olduğunu vurgulayan İbn Humeyr, şefaat hakkında müntesibi olduğu Eş'arî mezhebinin zikredilen kanaatlerine uygun görüş beyan etmiştir. Meseleye şefaatin etimolojik tahliliyle başlayan İbn Humeyr, kelimenin kökünün "ş-f-'a" olduğunu ve "bir şeyin benzerine eklenmesi, aracılık yapmak, eşleşme, çift olma" manasında olduğunu ifade etmiştir. Dinî bir kavram olarak ise "Allah'ın razı olduğu kullarının, ameli eksik çıkan ve bu sebeple cehennemi hak eden kimselere aracılık etmesi" şeklinde tanımlamıştır.[360] Ona göre şefaat eden kimse, şefaat ettiği kimse için onun ameli mesabesinde olur. Yani eksik olan taat fillerinin tamamlayıcısı gibi olur. İbn Humeyr'e göre şefaat etme hakkına sahip olanlar; peygamberler, Allah'ın razı olduğu salih kullar ve amel defterini sağ tarafından alan Allah'ın izin verdiği kimselerdir.[361] İbn Humeyr, *"Şefaatim ümmetimden büyük günah işleyenler içindir"*[362] hadisini zikrederek şefaat edilecek kimselerin büyük günah işleyip tövbe etmeden ölen müminler olduğunu

[357] Türkmen, "Sa'düddîn Teftâzânî'ye Göre Şefaatin İmkân ve Keyfiyeti", 535.
[358] el-Bakara 2/254.
[359] Çelik, "Kur'ân'da Şefaat", 300.
[360] İbn Humeyr, *Mukaddimâtü'l-merâşid,* 371.
[361] İbn Humeyr, *Mukaddimâtü'l-merâşid,* 371.
[362] Tirmizî, "Kıyâme", 11.

belirtmiştir.[363] Fakat o, bu kaydın mutlak olmadığını belirtmektedir. Ona göre her ne kadar şefaat, büyük günah işleyip de tövbe etmeden ölen kimseler hakkında olsa da tek şart bu değildir, bunun yanında mutlaka Allah'ın da o kişiden razı olmuş olması gerekir.

O, konuyu diğer bir yönüyle şefaat eden ve kendisine şefaat edilen açısından ele almaktadır. Buna göre, şefaat edecek olan kimseler Allah katında değeri yüksek salih kullardır. Onların Allah'ın razı olduğu ve izin verdiği kullarına şefaat edecek olmaları aynı zamanda Allah'ın onların kendi katındaki değerlerini bir kez daha göstermesi anlamına da gelmektedir. Zira âhirette herkes bilecektir ki Allah'ın kendisine şefaat yetkisi verdiği kimse değerlidir ve verilen değeri diğer insanlara gösterme bakımından da bir ikrardır.[364] Yani şefaat eden ve şefaati hak edenin buluştuğu orta bir nokta vardır ki o da Allah'ın her ikisinden de razı olmuş olmasıdır. O, bu hususta "*Allah, onların yaptıklarını ve yapmakta olduklarını bilir. Onlar Allah'ın hoşnut olduğu kimseden başkasına şefaat edemezler.*"[365], "*İzni olmaksızın O'nun katında şefaatte bulunacak kimdir?*"[366] âyetlerini zikrederek görüşünü temellendirmiştir. O, bu görüşünü diğer bir açıdan hükümdara yakın olan kimselerin hükümdarın öfkelendiği kimse için bağışlanma talebinde bulunmaktan çekinmeleri, onun izni olmadan aracılık (şefaat) etmeye cesaret edememeleri benzetmesiyle açıklamaktadır.[367]

İbn Humeyr, Hâricîler ve Mu'tezile'nin ortaya çıkmasından önce şefaat konusu üzerinde bir ihtilafın olmadığını Kur'ân, sünnet ve selefin icmâıyla sabit olduğunu ifade etmiştir. Bilinmektedir ki Mu'tezile'ye göre şefaat, büyük günah işleyen ve tövbe eden mümin kimselerin sevap derecelerinin arttırılması şeklinde olacaktır. Onlar bu hususstaki fikirlerini aklî ve naklî delilleri yorumlamak sûretiyle temellendirmişlerdir. Onlara göre konunun naklî bakımdan izahı şudur: "*O gün, Rahmân'ın izin verdiği ve sözünden razı olduğu kimseden başkasının şefaati fayda vermez.*"[368] Âyette şefaat, Allah'ın izin vermesi ve razı olduğu kimseler hakkında olacağı şartlarına bağlanmıştır. Başka bir âyette ise "*Allah, onların yaptıklarını ve yapmakta olduklarını bilir. Onlar Allah'ın hoşnut olduğu kimseden başkasına şefaat edemezler"*[369] buyrulmaktadır. Bu durumda

[363] İbn Humeyr, *Mukaddimâtü'l-merâşid*, 372.
[364] İbn Humeyr, *Mukaddimâtü'l-merâşid*, 371.
[365] el-Enbiyâ 21/28.
[366] el-Bakara 2/255.
[367] İbn Humeyr, *Mukaddimâtü'l-merâşid*, 371.
[368] Tâhâ 20/109.
[369] el-Enbiyâ 21/28.

şefaat, Allah'ın razı olduğu kimseleredir. "*Doğrusu Ben, tövbe edeni, inanıp yararlı iş işleyerek doğru yola gireni bağışlarım.*"[370] âyetinde olduğu gibi, Allah tövbe eden ve hayırlı işlerde bulunan kimseyi bağışlayacağını haber vermektedir. O'nun ise sâhib-i kebîreden tövbe etmediği halde razı olup, şefaatle cennetine koyması âyetin zahirine ters düşmektedir.[371] Kâdî Abdülcebbâr, "*Şefaatim ümmetimden büyük günah işleyen kimseler içindir*"[372] hadisinin, sıhhat derecesinin sabit olmadığını, Hz. Peygamberden âhâd yolla rivâyet edildiğini bu şekildeki bir hadisle de ihticâc edilmeyeceğini ifade etmiştir.[373]

Aklî açıdan ise şöyle temellendirmişlerdir: Peygamber, büyük günah işlemiş olan kimseye şefaat edeceği zaman o kimse ya şefaati elde eder veya etmez. Şefaati elde etmesi böylelikle bağışlanmaması câiz değildir çünkü bu durumda ikram engellenmiş olur. Eğer şefaati hak ederse bu durumda da sevap, hak edilmeyen bir kimseye verilmiş olacaktır ki bu da kabihtir.[374] İbn Humeyr onların şefaat konusunu bu şekilde yorumlamalarıyla Kur'ân, sünnet ve icmâya mugayir hareket ettiklerini ifade etmiştir.[375]

İbn Humeyr'e göre şefaatin naklî bakımdan izahı yapılabildiği gibi –akılda bunu mümkün gördüğünden– aklî bakımdan da izahı yapılabilir. O, bu açıklamasını *istidlâl bi'ş-şâhid 'ale'l-gâib* metoduna başvurarak açıklamıştır. Buna göre nasıl ki hükümdara yakınlığı sebebiyle seçkin bir konuma sahip olan kimselerin, cezayı hak eden bir suçlu için hükümdar nezdinde onların bağışlanması adına aracılık etmesi mümkündür, aynı şekilde tövbe etmediği halde ölen günahkâr kimseler için Allah'ın kendisine yakın kabul ettiği peygamber, veliler, salih kulların da günahkâr müminlerin bağışlanmaları adına Allah'a talepte bulunmaları mümkündür.[376]

---

[370] Tâhâ 20/82.
[371] Ebü'l-Hasan el-Hemedânî el-Esedâbâdî Kâdî Abdülcebbâr, *Tenzîhü'l-Kur'ân 'ani'l-metâ'in*' (Beyrut: Dârü'n-Nehda, 2005), 367.
[372] Tirmizî, "Kıyâme", 11.
[373] Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 608.
[374] Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 606.
[375] İbn Humeyr, *Mukaddimâtü'l-merâşid*, 372.
[376] İbn Humeyr, *Mukaddimâtü'l-merâşid*, 372-373.

3.4. Cennet ve Cehennemin Durumu

3.4.1. Cennet ve Cehennemin Mevcudiyeti

Cennet kelimesi "gizlemek, bir şeyin duyu organlarının idrakine saklı olması, örtmek" manalarındaki c-n-n kökünden bir isim olup "bitki ve ağaçlarla toprağı kaplayan bahçe" anlamına gelmektedir.[377] Muhteva bakımından aralarında büyük farklar olmasına rağmen ebedî selamet ve esenlik yurdu olan cennetin bu adla anılmasının sebebi, görünümüyle dünya hayatındaki bahçelere benzemesi ve eşsiz nimetlerinin insan idrakine saklı olmasıdır.[378] Cennet Kur'ân'da 147 yerde geçmektedir. Âdem ve Havvâ'nın yerleştirildiği yer, Hz. Peygamber'in Mi'rac'ta sidretü'l-müntehâ'da gördüğü Cebrâil'in yanında bulunan me'vâ cenneti[379] diğer yerlerde ise âhiretteki cennet manasında kullanılmıştır.[380] İslâm literatüründe cennet anlamını karşılayan "adn, firdevs, dârü's-selâm, hüsnâ, dârü'l-mukâme, ed-dârü'l-âhire, ukbe'd-dâr" ibareleri de kullanılmıştır. Dinî bir kavram olarak ise müminlerin mutluluk ve esenlik içinde yaşayacakları ebedî yurt demektir.[381] Kur'ân'da 77 yerde geçen ve derin kuyu manasındaki cehennem ise kâfirlerin, müşriklerin, zalimlerin ve azabı hak eden kimselerin azap görecekleri ateşe verilen isimdir. Kur'ân da bu azabın ifadesi için "cahîm, hâviye, hutame, lezâ, saîr, sakar" gibi ibareler kullanılmıştır.[382]

Görülen hesabın neticesiyle hak edilen cennet veya cehennem, kelam ilminde çeşitli veçheleriyle tartışılmıştır. Bu tartışmaların merkezini ise varlığından ziyade, mevcudiyeti ve ebedîliği tartışması oluşturmaktadır. Mu'tezile'nin büyük çoğunluğu,[383]

---

[377] Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât,* 242.

[378] M. Süreyya Şahin, "Cennet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/374.

[379] en-Necm 53/13-15.

[380] Bekir Topaloğlu, "Cennet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/376.

[381] Topaloğlu, "Cennet", 7/377.

[382] Bekir Topaloğlu, "Cehennem (Kelâm)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/225-227; Eş'ariyye mezhebinin mütekaddimîn dönemi kelamcılarından Halîmî (ö. 403/1012) cehennemi ifade eden bu ibarelerin azabın türüne, şiddetine ve tabakasına göre vazedildiğini söylemektedir. Bk. Ebû Abdullah el-Halîmî, *el-Minhâc fî şuâbi'l-imân*, nşr. Hilmi Muhammed Fûde (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1979), 1/472.

[383] Mu'tezile'nin mutlak bir şekilde zikredilmeyip "büyük çoğunluğu" kaydının konulmasının sebebi, Mu'tezile'nin büyük şahsiyetlerinden Ebû Ali el-Cübbâî, Bişr b. el-Mu'temir ve Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin cennet ve cehennemin yaratılmış olduğunu kabul etmeleridir. Bk. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf,* 3/570.

Kaderiyye, Cehmiyye ve Dırârıyye[384] mezhepleri cennet ve cehennemin şu an mevcut olmadığını savunurken, Ehl-i sünnet'in büyük çoğunluğu cennet ve cehennemin yaratılmış olup hâlihazırda mevcut olduğunu savunmuştur. Ehl-i sünnet bu iddiasını Kur'ân ve hadiste yer alan hükümler üzerinden delillendirmiştir. [385] Onların sıklıkla atıfta bulunduğu bu deliller; Âdem ile Havvâ'nın Kur'ân'da haber verilen kıssaları,[386] cennet ve cehennemden söz eden yerlerde mazi sîgasının kullanılmış olması, cennet ve cehennemin Hz. Peygamber'e gösterildiğini haber veren hadislerdir.

Âdem ile Havvâ kıssasının yer aldığı âyetlere bakıldığında Bakara sûresinin 24. âyetinde Hz. Âdem'in eşiyle birlikte cennete yerleşmesi ve ağaca yaklaşmaması emredilmekte, diğer bir âyette ise "*Sen cennette asla açlık çekmeyecek, asla çıplak kalmayacaksın. Orada asla susuzluk çekmez ve güneşin kavurucu sıcağına maruz kalmazsın*"[387] buyrularak yerleşmesi istenen bu cennetin niteliği belirtilmektedir. Söz konusu cennet ise bu dünyadaki kozmik düzene ilişkin nitelikte değildir. Diğer yandan onların yasaklanan ağaca yönelmeleri sebebiyle cennetten çıkarılmaları ve yeryüzüne inmelerinin emredilmesi oranın âhiretteki cennet olduğunun bir başka delili olarak yorumlanmıştır.[388] Zira söz konusu cennet dünyada yer alan bir bahçe olmuş olsaydı onların bir yerden başka bir yere inmelerinin emredilmesi kendileri için ceza niteliğinde olmayacaktı.[389] Dolayısıyla onların çıkmalarının emredildiği cennet, âhirette gidilecek olan cennettir ve şu anda mevcuttur. Bir diğer delil ise cennet ve cehennemin varlığını haber veren âyetlerde mazi sîgasının kullanılmış olmasıdır. "*Rabbinizin bağışına, genişliği göklerle yer arası kadar olan ve Allah'a karşı gelmekten sakınanlar için hazırlanmış (uiddet) bulunan cennete koşun.*"[390], "*Bunu yapamazsanız –ki elbette yapamayacaksınız– yakıtı, insan ve taş olan cehennem ateşinden sakının. Çünkü o ateş kâfirler için hazırlanmıştır.*"[391] âyetlerinde "hazırlamak" fiilinin mazi sîgasıyla

[384] Abdülkâhir el-Bağdâdî, *Usûli'd-dîn*, 263; Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn: İlk Dönem İslâm Mezhepleri,* çev. Ömer Aydın – Mehmet Dalkılıç (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019), 225.

[385] Fakat ifade etmek gerekir ki âhiretin varlığına iman, inanç esaslarından olsa da cennet ve cehennemin halen var olup olmadığına inanmak inancın bir konusu değildir. Bu nedenle de onu red veya kabul bir problem oluşturmamaktadır. Bununla birlikte konu, kelam ilminde tartışma konularından biri olmuştur.

[386] Teftâzânî, *el-Makâsıd*, 672; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf,* 3/570.

[387] Tâhâ 20/118-119.

[388] Hasan Hüseyin Tunçbilek, "Cennet ve Cehennem Halen Mevcut Mu?", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/2 (2005), 56.

[389] İbn Hazm, *el-Usûl ve'l-fürû'*, 42.

[390] Âl-i İmrân 3/133.

[391] el-Bakara 2/24.

kullanılmış olması onun hâlihazırda yaratılmış olduğunu göstermektedir.[392] Bir başka âyette ise "*Andolsun onu, sidretü'l-müntehâ'nın yanında önceden bir defa daha görmüştü. Cennetü'l-me'vâ da onun yanındadır*"[393] buyrulmaktadır. Yine Yâsîn sûresinde, Habib-i Neccâr'ın anlatıldığı kıssa bağlamında zikredilen "*Ona «Cennete gir»" denince, «Keşke milletim Rabbimin beni bağışladığını ve beni ikrama mazhar olanlardan kıldığını bilseydi!» demişti.*"[394] âyetinde de cennetin zikredilmesi şu an mevcut olduğunu göstermektedir. Ehl-i sünnet, cennetin şu anda yaratılmış olduğu iddiasına delil olarak "*İçine gireceğiniz her bir şey bana gösterildi. Bana cennet gösterildi, öyle ki eğer elimi uzatıp oradan bir salkım almak isteseydim onu alabilirdim. Bana cehennem de gösterildi. Oradan İsrailoğullarından bir kadına bağlamış olduğu bir kedi sebebi ile azap olunduğunu gördüm.*"[395], "*Müminin ruhu, kendisinin dirileceği gün (kıyamet) cesedine geri dönünceye kadar cennet ağaçlarından beslenen kuş gibidir*"[396] hadislerine de yer vermiş, cennettin mevcudiyetine delil olarak zikretmişlerdir.

İbn Humeyr, cennet ve cehennem konusunu mevcudiyeti ve ebedîliği yönüyle ele almıştır. Ona göre cehennemin şu anda yaratılmış olduğunun delili Kur'ân ve sünnettir.[397] Onun bu ifadesi cennet ve cehennemin şu an mevcut olup olmadığına ilişkin iddianın aklın yorumuna bırakılmaması gerektiği düşüncesini vermektedir. O, cennet ve cehennemin yaratılmış olduğunu ifade ettikten sonra ayrıca mevcut olduklarını da belirterek meseleyi te'kit etmiştir. Cenneti, sonsuz lezzetlerin ve güzelliklerin tadılacağı, kendisinden tüm eziyet ve sıkıntıların giderilmiş olduğu, müminlerin amellerinin meyvesini aldığı ebedî saadet yurdu; cehennemi ise suçluların hapishanesi ve elem yurdu olarak tanımlamıştır. Cennetin seksen kapısının olduğunu, cehennemin ise yedi tabaka ve her tabakanın yedi kapısının olduğunu ifade etmiş ve bu tasvirleriyle cennet ve cehennemin yaratılmış somut varlıklar olduğunu söylemiştir.[398] Bu iddiasına Kur'ân'dan delil olarak "*Rabbinizin bağışına, genişliği göklerle yer arası kadar olan ve Allah'a karşı gelmekten sakınanlar için hazırlanmış (uiddet) bulunan*

[392] Bâkıllânî, *el-İnsâf*, 50; Cüveynî, *el-Akîdetü'n-Nizâmiyye*, 79; Teftâzânî, *Şerhu'l-'Akâid*, 235.
[393] en-Necm 53/13-15.
[394] Yâsîn 36/26-27.
[395] Nevevî, *el-Minhâc*, 518.
[396] Nesâî, "Cenâiz", 117.
[397] İbn Humeyr, *Mukaddimâtü'l-merâşid*, 364.
[398] İbn Humeyr, *Mukaddimâtü'l-merâşid*, 364.

cennete koşun."[399] âyetini zikretmiştir. O, aynı zamanda dil âlimi kimliğiyle âyette yer alan "hazırlanmıştır" ifadesinin kullanıldığı forma dikkat çekmiş, yaptığı lafız incelemesiyle cennet ve cehennemin şu anda mevcudiyetine delil olarak kullanmıştır. Ona göre Arapça da mazi fiil ekseriyetle olmuş, gerçekleşmiş, kazanılmış, elde edilmiş bir şeyi ifade etmede kullanılır. Bu âyette ise "hazırlamak" fiili mazi sîgasıyla ifade edilmiştir. Bu ise zikredilen şeyin yaratıldığı ve şu anda mevcut olduğu anlamına gelmektedir.[400] Aynı şekilde Necm sûresinde yer alan "*Andolsun onu, sidretü'l-müntehâ'nın yanında önceden bir defa daha görmüştü. Cennetü'l-me'vâ da onun yanındadır.*"[401] âyetini de bu bağlamda değerlendirmiştir.[402] Görüldüğü üzere İbn Humeyr, cennet ve cehennemin şu anda mevcut oluşuna ilişkin iddiasını nassa dayandırmıştır. Çünkü cennet ve cehennemin şu anda var olmadığına ilişkin iddia, aklî muhakeme ile ulaşılan bir sonuçtur. Halbuki hiçbir gerekçe yokken onların şu anda var olmadığını söylemek, âyetleri zahirinden koparark mecaza hamletmek demektir.[403] O, bu yargının yanlış olduğunu düşündüğünden özellikle mantıkî çıkarımlarla cennet ve cehennemin şu anda yaratılmamış olduğunu savunan Mu'tezile'nin görüşlerini ilzam etmeye çalışmıştır.

Yukarıda ifade edildiği gibi Mu'tezile'nin çoğunluğu, Kaderiyye, Dırârıyye ve Hâricîler cennet ve cehennemin şu anda yaratılmamış varlıklar olduğunu savunmaktadır. Onlar bu savunularını çeşitli gerekçeler öne sürerek temellendirmeye çalışmıştır. İbn Humeyr ise bu gruplardan özellikle Mu'tezile'nin iddialarını hedef almıştır. Ona göre Mu'tezile'yi her iki yerin yaratılmadığını savunmaya iten, onların yaratılan her şeyde *fayda* bulunması gerektiği görüşleridir. Onlara göre insanın eylemleri nasıl ki amaçsız ve gayesiz olduğunda abes olarak nitelendiriliyorsa aynı şekilde bir fayda, hikmet ve amaç barındırmayan ilahî filler de abes fiil niteliği kazanmaktadır. Abes fiil ise adalet ilkesine aykırı bir durumdur. Allah adaletsiz ve hikmetsiz bir fiil işlemeyeceğine göre

[399] Âl-i İmrân 3/133.

[400] Her nekadar İbn Humeyr'in cennet ve cehennemin şu anda mevcut olduğu sonucuna bu değerlendirmesiyle varması mantıkî bir çıkarım olarak gözüküyor olsa da tatmin edici bir delil gibi durmamaktadır. Zira bu iddiaya "*Sûr'a üflenmiştir…*" (Yâsîn 36/51. Ayr. bk. Kāf 50/20) âyetiyle karşı çıkılabilir. Zira bu âyette de, sûra üfürülmenin gerçekleşmediği bilindiği halde, sûra üfürülmesi mazi sîgasıyla yer almıştır. Üstelik sûra üfürülüp üfürülmediğine ilişkin bir tartışma da yapılmamaktadır. Bk. Hasan Hüseyin Tunçbilek, "Cennet ve Cehennem Halen Mevcut Mu?, 56.

[401] en-Necm 53/13-15.

[402] İbn Humeyr, *Mukaddimâtü'l-merâşid,* 364.

[403] İbn Humeyr, *Mukaddimâtü'l-merâşid*, 366; Krş. Teftâzânî, *el-Makâsıd*, 673.

onun her fiili gaye, amaç ve faydaya matuftur.[404] Yani tüm yaratılan şeyler mutlaka bir faydayı temin için yaratılmıştır. Cennet ve cehennemin ise şu anda yaratılmış olmalarının faydaya dönük herhangi bir tarafı yoktur. Dolayısıyla bu yerler şu an mevcut değildir. İbn Humeyr, bu hususu Mu'tezile'den iddia eden ilk kimsenin Hişâm b. Amr el-Fuvatî eş-Şeybânî (ö. 218/833'ten önce) olduğunu söylemiştir.[405] İbn Humeyr'e göre bu savunulması mesnetsiz bir iddiadır. O, Mu'tezile'nin bu savunusunu Berâhime'nin iddiasına benzetmektedir. Zira onlar da peygamber göndermenin faydasının olmadığını savunmuşlar bu nedenle peygamberleri inkâr etme yoluna gitmişlerdir.[406]

İbn Humeyr, Mu'tezile'nin bu iddialarına karşı itirazlar getirmiştir. O, öncelikle ilzamî olarak şunu ortaya koymuştur: Eğer ki cennet ve cehennemin yaratılmış olması için onda bir faydanın bulunması gerekli görülüyorsa o zaman şunun ortaya koyulması gerekmektedir. Allah'ın yaratmış olduğu her şeyin faydası sayılabilir mi? Eğer ki her bir mahlûk hakkında "yaratılmasının faydası şudur" şeklinde ayrıntılı bir açıklama yapılamıyorsa bu durumda onların bakış açısına göre ayrıntılı olarak faydası gösterilemeyen şeylerin varlığının da inkâr edilmesi gerekir. Diğer yandan Allah'ın tüm fillerinin bir hikmeti, gayesi ve amacı vardır. Fakat bu faydanın bütünüyle bilinmesi, ayrıntısına vâkıf olunması her zaman mümkün olmayabilir. Yaratılanlarda insanlar tarafından bilinmeyen fakat Allah'ın bildiği hikmet ve faydalar vardır. İlgili âyette cennet ve cehennemin yaratılmış olduğu ifade edildiğinden mutlaka bir fayda bulunmaktadır. Bu fayda ve hikmetin bilgisi ise O'nun katındadır. Yani İbn Humeyr, Mu'tezile'nin cennet ve cehennemin mevcut olmadığı iddialarının temelindeki yaratılmalarında faydanın olmaması düşüncesini, insanlar tarafından bilinemese dahi o fayda bilgisinin Allah'ın katında bulunduğu görüşüyle reddetmeye çalışmış, böylelikle de bir fayda barındırdığını ortaya koymaya çalışmıştır. Bu fayda, dünyada ölen hayvanların ve diğer sair canlıların orada yaşıyor olmalarıdır. Ona göre cennet ve cehennem hâlihazırda, ölmüş olan birtakım hayvan ve canlılar ile hûrilerin meskeni olup onlar buralarda rızıklandırılmaktadırlar.[407] İbn Humeyr, diğer bir açıdan cennet ve cehennemin mevcut olmasına Allah'ın insanları tergîb ve terhîb etmesi fikriyle

[404] Hulusi Arslan, "Yaratma ve Gâyelilik Bağlamında Mutezilenin Fayda Teorisi", *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 14/2 (2016), 357.
[405] İbn Humeyr, *Mukaddimâtü'l-merâşid*, 365.
[406] İbn Humeyr, *Mukaddimâtü'l-merâşid*, 365.
[407] İbn Humeyr, *Mukaddimâtü'l-merâşid*, 366.

yaklaşmakta, bu fikrini bir benzetmeyle örneklendirmektedir. Ona göre Allah'ın cennet ve cehennemi yaratmış olmasının faydası inatçı, isyankâr, azgın kullarını iyiye sevk etmek ve onları uyarmaktır. O, bu konuyu eserinde sıklıkla kullandığı benzetme (analoji) ve *istidlâl bi'ş-şâhid 'ale'l-gâib* metoduyla açıklamıştır. Buna göre bir hükümdarın emirlerini yerine getirmeyen ve yasaklarını çiğneyen bir takım tebaası vardır ve hükümdar onlara hemen azap etmeden azabı göstermek ve onları uyarmak istemektedir. Bu amaçla dağlarda mahbesler oluşturup demir kapılar koymakta, bir takım prangalar hazırlamakta, eziyet verici hayvanlar koyarak bir eziyet yurdu hazırlamaktadır. Diğer bir tarafa ise ağaçlar koydurup nehirler akıtmakta ve her türlü güzel rızıklardan hazırlamakta, bunların varlığını da, iyi ve kötü amellerde bulunduklarında nasıl bir akıbetin başlarına geleceğini bilmeleri adına tebaasına anlatması için seçtiği bazı kimselere göstermektedir ki bu sayede onları hem tergîb hem de terhîb etmiş olmak istemektedir. Aynı şekilde Allah da muhtelif âyetlerde örnekte geçen yerlere benzer cennet ve cehennemi hazırlandığından bahsetmekte ve bu yerlerin özelliklerini anlatmaktadır. Bilahare, Necm sûresinde de geçtiği üzere, Hz. Peygamber'e de gidip insanlara haber versin ve onlara uyarı da bulunsun diye bu yeri göstermiştir.[408]

İbn Humeyr'in bu noktada şu hususa dikkat çektiği görülmektedir. Allah cennet ve cehenneme ilişkin haber verdiği tasavvurların bilgisini geleceğe matuf şöyle şöyle yapacağım şeklinde haber verebilecekken, *hazırladım* (uiddet) şeklinde haber vermiş, ayrıca Hz. Peygamberi de bizatihî şâhit tutarak göstermiştir. Bu ifadeler ise bütüncül bir yaklaşımla cennet ve cehennemin yaratıldığını ve şu an mevcut olduğunu göstermektedir.[409] Öte yandan İbn Humeyr bu yaklaşımlarıyla cennet ve cehennemin yaratılmış olduğu iddiasını nas ne şekilde haber vermişse o şekilde kabul ettiğini belirtmiş olmaktadır. Çünkü ona göre nas her iki yerin de yaratılmış olduğunu haber vermektedir. Dolayısıyla ona göre âyetlerin zahiri açıkken onu başka bir manaya hamletmek yanlış bir tutumdur. Gaybî olan bir mesele ancak ilahî olan bilgiyle bileneceğinden nakilden hareket etmek zorunludur. Yani o, öncelikle öncül olarak nassın bildirdiğini kabul etmekte daha sonra da neden böyle olduğunun hikmetini şâhid âlemden yaptığı benzetmeyle açıklamaktadır. Verdiği benzetmeyi ise insanın fıtratını göz önüne alarak seçtiği görülmektedir. Zira bilinmektedir ki beklenen, ileride olabilecek şeyden ziyade halihazırda var olan bir şeyden dolayı terğîb ve terhîb çok

[408] İbn Humeyr, *Mukaddimâtü'l-merâşid*, 366.
[409] İbn Humeyr, *Mukaddimâtü'l-merâşid*, 367.

daha kolaydır ve gönle çok daha hızlı tesir eder. Bu tıpkı birilerine kısas cezasının uygulanması gibidir. Diğer kimseler ise bunu görseler korkarlar fakat hiç ceza verilmese yasa üzerinden var olduğu anlatılsa diğerine kıyasla çok daha az tesirli olur.

İbn Humeyr, Mu‘tezile’nin iddiasını bu şekilde ilzam etmeye çalıştıktan sonra onlara, kabul ettikleri bazı temel öğretiler üzerinden de itirazlar getirmektedir. Cennet ve cehennemin yaratılıp yaratılmadığı iddiasını bir kenara bırakarak genel olarak cennet ve cehennemin yaratılmasındaki hikmetin ne olduğu sorusunu yönelterek bu nokta üzerinden onların iddialarını ilzam etmeye çalışmaktadır. O, Mu‘tezile’ye şunu sormaktadır: Cennet ve cehennemin şu an mevcut olup olmadığını bir kenara koysak genel olarak onların yaratılmasındaki hikmet nedir? Özellikle bu kadar şedit olan bir azabı Allah niçin yaratmıştır? İbn Humeyr’e göre onların maslahatı göz önüne alarak söyleyebilecekleri şey, en fazla Allah’tan başka ilah kabul eden, şirk koşan, hak yiyen kimseleri cezalandırmak için yarattığı şeklinde olacaktır. Fakat bu durumda da Allah’ın hiçbir şekilde ihtiyacı yokken azabı hak eden kulları neden yarattığı sorusu belirmektedir. Yani nihayetinde azap etmek üzere cehenneme gönderecekse neden yaratmış olmaktadır? Bu durum maslahata aykırı bir durumdur. Mu‘tezile kelamı içerisinde buna verilecek cevap elbette bulunmaktadır. Fakat İbn Humeyr’in dikkat çekmek istediği husus en temelde “İnsan niçin yaratıldı?” sorusuna cevabın verilmesidir. Mu‘tezile bu noktada şunu ifade edebilir: Allah insana menfaat ve maslahatın en değerlisini vermek için imtihan eder ve ona teklifte bulunur. İbn Humeyr’e göre teklifi kabul eden insanlar söz konusu olduğunda bu hasen olabilir fakat teklifi kabul etmeyen insanlar için yine de makul bir cevap bulunmamaktadır. Mu‘tezile buna karşı Allah’ın onları kulluk etmeleri için yarattığını fakat onların kulluk etmediğini, dolayısıyla da kendi yaptıklarının karşılığı olarak azabı hak ettikleri yönünde bir cevap verebilir. Bu durumda ise Allah’ın onların kendisine kulluk edeceğini bilip bilmediği problemi ortaya çıkacaktır. Şayet bilmediği söylenirse bu durumda Allah’ın âlim olma vasfına yakışmayacak bir durum ortaya çıkacak ve kendi ilkeleriyle çelişmiş olacaklardır. Eğer bildiği söylenirse o zaman da bildiği halde niçin onları yarattığı ve cehenneme attığı sorusu gündeme gelecektir. Kezâ müminin de zaten cennete gideceğini biliniyorsa o zaman da neden onu teklifle yükümlü tutup meşakkate maruz bıraktığı sorusu gündeme gelecektir. Bu yaklaşımıyla İbn Humeyr bir anlamda Mutezile’nin bizatihi cennet ve cehennemin niçin yaratılacağının açıklamasını

yapmaktan âcizken, cennet ve cehennemin şu an mevcut olup olmadığı tartışmasını yapmalarının abes olduğunu vurgulamaya çalışmaktadır.[410]

İbn Humeyr cennet ve cehennemin şu anda yaratılmadığını iddia edenlere şu anda mevcut değilse âhirette ne zaman yaratılacağı üzerinden de itirazda bulunmaktadır. Şayet cennet ve cehennem hâlihazırda yaratılmamışsa ne zaman yaratılacaktır? İnsanlar mahşerdeyken mi, mahşerden sonra mı yoksa hesaba çekildikten sonraki bir anda mı yaratılacaktır? Mahşerde olması mümkün değildir. Zira orası toplanma yeri olup, hesabın görüleceği yerdir. Onların iddiası kabul edildiğinde insanlar dirilecek, mahşerde toplanacak, hesaba çekilecek fakat hâlâ cennet cehennem hayatı başlamamış olacaktır. O anda yaratılmış olması ise yine abestir çünkü bu durumda aktif olmadan pasif bir şekilde işlevsiz olarak duracaktır. Şayet Allah'ın cennet ve cehennemi insanlar daha mahşerdeyken yaratacağı ve onların işlevsiz kalmayacağı, zira cennet ve cehennemin insanlar daha mahşerdeyken yaratılmasında cennetlikler ve cehennemliklerin oraya bakmak sûretiyle azap ve nimeti tatmaya başlayacakları gibi bir hikmet ve illet bulunduğu iddia edilirse, İbn Humeyr'e göre o zaman şu anda da yaratıldığı kabul edilmelidir. Çünkü aynı şekilde onun bu işleviyle âhirette yaratıldığı söyleniyorsa aynı işlev şu anda yaratılmış olmasıyla da gerçekleşmektedir. Zira Allah ölüm anında kabirde insana cennet ve cehennemi göstermektedir. Dolayısıyla bu şu anda da olan bir şeydir.[411]

Cennet ve cehennemin yaratılmadığı iddiasına ilişkin öne sürülen bir diğer gerekçe kıyametten önce yaratılmalarının abes olmasıdır. Çünkü âyette "*O'nun zatından başka her şey yok olacaktır*"[412] buyrulmaktadır. Kıyametle ise her şey helâk olup yok olacak ve Allah'ın yeniden yaratmasıyla tekrar varlığa geleceklerdir. Dolayısıyla eğer ki cennet ve cehennem şu anda mevcut olsaydı kıyametin kopmasıyla birlikte yok olmaları gerekirdi. Halbuki ilgili âyetlerde cennet ve cehennemin ebedî olduğu, nimetlerinin tükenip yok olmayacağı, yemiş ve gölgelerinin daimî olduğu bildirilmektedir.[413] Dolayısıyla bu âyetlerle cennet ve cehennemin şu an mevcut olduğu iddiası çelişmektedir. Bu nedenle de yaratılmamıştır.[414] Eş'arî âlimlerinden Teftâzânî bu âyetin

[410] İbn Humeyr, *Mukaddimâtü'l-merâşid*, 366-368.
[411] İbn Humeyr, *Mukaddimâtü'l-merâşid*, 367.
[412] el-Kasas 28/88.
[413] er-Ra'd 13/35; el-Beyyine 98/8.
[414] Teftâzânî, *el-Makâsıd*, 672.

umûm ifadesinden cennet ve cehennemin ayrı olduğunu söylemiştir. Ona göre helâk olma yok olma manasına gelmemektedir. Kıyametle birlikte cennet ve cehennemin helâk olması ise bir andır (lahza) bu ise onun devamlı olmasına aykırı değildir.[415] Diğer yandan yemişlerin devamlı olması onların yok olmayacağı anlamına gelmemektedir. İfadeden kastedilen, bir yemiş yenildiğinde onun yerine hemen yenisinin yaratılmasıdır. Diğer yandan cennet ve cehennem hâdis varlıklardır (mümkin li-zatihî), her ne kadar âyette devamlı oluşu ifade ediliyor olsa da bu vasıf onlardan helâk olup yok olma özelliğini bütünüyle kaldırmamaktadır. Dolayısıyla ileri sürülen bu gerekçenin Eş'arîler nazarında bir karşılığı bulunmamaktadır. İbn Humeyr ise doğrudan bu şekildeki bir tartışmaya değinmemektedir. Fakat Eş'arî âlimlerinin ele aldığı şekliyle İbn Humeyr'in benzer yorumu yapacağı ve bu tür bir itirazı reddedeceği düşünülmektedir. Zira onun kelam düşünce sisteminde âlemin yok olmasında tefrîk teorisini benimsediği düşünüldüğünden kıyametle âlem yokluğa karışmayacak fakat her şey parçalarına ayrılıp bütünlüğünü ve düzenini kaybedecek fakat onu oluşturan maddeler varlıkta kalmaya devam edecektir. Fakat düzen bozulacağı için işlevini kaybedecektir. Cennet ve cehennem de işlevini kaybedeceğine göre, cennet ve cehennem de yok olmuştur. Bir an yok olmak ise cennet ve cehennemin ebedî olmasına halel getirmemektedir.

3.4.2. Cennet ve Cehennemin Ebedîliği

İslâm düşüncesinde cennet ve cehennemin ebedîliği, Cehm b. Safvân (ö. 128/745) ile tartışma konusu olan bir mesele haline gelmiştir.[416] Ona göre henüz mevcut olmayan cennet ve cehennem âhirette yaratılacaktır. O, kendisine "*O'nun zatından başka her şey yok olacaktır*"[417] âyetini delil alarak cennet ehlinin cennetteki nimetlerden bir süre yararlanacağını, cehennem ehlinin de belirli bir süreyle elemi tadacağını, ardından her ikisinin içindekilerle birlikte yok olacağı görüşünü savunmuştur.[418] Onun bu görüşü ise Kur'ân ve sünnette yer alan hükümlere uygunluk arz etmediği gerekçesiyle kabul edilmemiştir.[419] Çünkü ezelî olmayan bir şeyin ebedî de olamayacağı şeklinde bir kaide belirlemek mutlak olarak doğru bir yargı değildir. Diğer taraftan bu kaygıdan hareketle

---

[415] Teftâzânî, *Şerhu'l-'Akâid*, 236; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf,* 3/572.

[416] Hasan Hüseyin Tunçbilek, "İslam Düşüncesinde Cehennemin ve Cehennem Azabının Ebediyeti ve Fenası Problemi", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/1 (Ocak-Haziran 2006), 18.

[417] el-Kasas 28/88.

[418] Eş'arî, *Makâlat,* 225.

[419] Bekir Topaloğlu, "Âhir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/542.

cennetin ebedî olduğunu söylemek Allah'ın ezelî ve ebedî (evvel-âhir) oluşuna halel getirmemektedir. Çünkü cennet ve cehennemin varlığı zâti olmayıp bir muhdîsin yaratmasıyla varlık kazanmıştır. Onların varlıklarını sürdürmeleri zatlarının ortaya koyduğu / zatlarından kaynaklanan bir zorunluluk (vücûp li-zatihî) olmadığından ebedî olduklarını söylemek nakle ve akla muhalif bir durum değildir. Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf ise cennet ve cehennemin ebedî olduğunu kabul etmiş fakat cennet ve cehennem ehlinin daimi bir şekilde sükûn hâline geçeceğini söylemiştir. Cennet ehli belli bir süre eşsiz güzellikleri tadacak, cehennem ehli ise şiddetli azabı tadacak bundan sonra ise her iki yerin sakinleri, elemi de lezzeti de hissetmeyecekleri sükûn haline geçeceklerdir.[420]

Cennet ve cehennemin ebedîliği tartışmasında farklı görüşler ortaya atılmıştır. Söz konusu fikirleri ise birkaç madde üzerinden özetle aktarmak gerekirse İslâm âlimlerinin şu şekilde görüş beyan ettikleri görülür.

a. Cehennem ebedîdir. Cehennemi hak eden kimseler oraya girdikten sonra kesinlikle çıkamayacak, ebedî olarak azap göreceklerdir.
b. Cehennem ebedîdir. Cehennemi hak eden kimseler ebedî olarak azap görürler fakat belli bir süre sonra azaba karşı duyarsızlaşırlar ve elemi hissetmez, aksine haz almaya başlarlar.
c. Cehennem ebedîdir. Müminler hak ettikleri miktarınca azabı tadarlar. Onların azabı ebedî değildir. Kâfirlerin ise azabı ebedî olup oradan asla çıkamazlar.

Birinci görüşü savunanlar Hâricîler ve Mu'tezile'dir. İmanı amelden bir cüz sayan Hâricîler, büyük günah işleyen kimselerin ebedî olarak cehennemde kalacağını iddia etmektedir. Mu'tezile'ye göre ise taat filleri küçük günahları düşürdüğünden bunlar için azap söz konusu değilken, büyük günah işleyen ister tasdik sahibi isterse olmasın tövbe etmeden önce ölmüşse ebedî olarak cehennemdedir.[421] İkinci görüşü benimseyen ise Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'dir (ö. 638/1240).[422] Bu görüşte olanlara göre cehennem ehli belli bir süre azap gördükten sonra bu azaba duyarsızlaşacak ve azap olan ateş kendisine

[420] Abdülkâhir el-Bağdâdî, *Usûli'd-dîn*, 264.
[421] Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 574; Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, 4/355.
[422] Hişâm b. el-Hakem'in benzer şekilde görüş beyan ettiği söylenmiştir. Bk. Ebü'l-Yüsr Muhammed b. Muhammed b. Hüseyin el-Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, çev. Şerafeddin Gölcük (İstanbul: Kayıhan Yayınevi, 1980), 239.

lezzet veren hale gelecektir.[423] Üçüncü görüşü savunanlar ise Ehl-i sünnet'in genelini oluşturan âlimlerdir.[424] Onlara göre müminler hak ettikleri kadarıyla azabı görecek daha sonra cehennemden çıkacak, kâfirler ise ebedî olarak azap göreceklerdir. Onların görüşlerinin dayanakları, Kur'ân'da yer alan mücrim kimselerin ebedî olarak cehennemde kalacaklarını,[425] orada kendileri için ölümün olmayacağını,[426] azaplarının sona ermeyip organlarının yenileriyle değiştirileceğini,[427] Allah'ın kâfirleri asla bağışlamayacağını[428] haber veren âyetlerdir. Bir diğer dayanakları ise Nebe sûresinin 23. âyetinde azgın kimselerin yaptıklarına karşılık olarak cehennemde uzun bir müddet kalacaklarını ifade etmek için kullanılan "ahkâb" lafzıdır. Onlara göre bu kelime "yıllar boyu" anlamında olduğundan "ebediyet" anlamına gelmektedir ve bu anlamın dışında yorumlamak doğru değildir. Çünkü bu durumda kâfirler için haber verilen cehennem azabının anlatıldığı diğer âyetlere ters düşmüş olmaktadır.[429] Bu noktada ise lafızların ifade ettiği manaların arasına sıkışmadan nassın, bütünü dikkate alınarak okunması ve ancak bundan sonra bir değerlendirilmeye gidilmesi daha makul bir yaklaşım gibi durmaktadır.

İfade etmek gerekir ki cennetin ebedîliği, cennetin Allah'ın hak eden kulları için bir vaad ettiği bir büyük bir mükâfat olması ve cennet ehlinin orada daimi kalacağını ifade eden lafızların tartışmaya mahal vermeyecek şekilde sarih ifadeler içermesi nedeniyle İslâm âlimleri tarafından ittifakla kabul edilmiştir. Dolayısıyla esas tartışma, cehennem ve ehlinin ebedîliği üzerinedir. Ehl-i sünnet âlimlerinin geneli cehennemin kâfirler için ebedî olduğunu, müminler için ise hak ettikleri miktardaki azabı tattıktan sonra çıkacakları muvakkat bir yer olduğu görüşünü savunmuştur. Bunun dayanaklarını ise nakilde bildirildiği şekliyle temellendirmişlerdir. Zira Allah, ilgili âyetlerde asla affetmeyeceği kimselerin niteliğini açık bir beyan ile zikretmiştir. "*Şüphesiz Allah, kendisine ortak koşulmasını asla bağışlamaz. Bunun dışında kalan (günah)ları ise dilediği kimseler için bağışlar. Allah'a şirk koşan kimse, şüphesiz büyük bir günah*

[423] Tunçbilek, "İslam Düşüncesinde Cehennemin ve Cehennem Azabının Ebediyeti ve Fenası Problemi", 23.
[424] Bâkıllânî, *el-İnsâf*, 50; Teftâzânî, *el-Makâsıd*, 686.
[425] ez-Zuhruf 43/74; el-Bakara 2/39, 81, 217; el-Beyyine 98/6.
[426] el-A'lâ 87/13; Tâhâ 20/74; ez-Zuhruf 43/77.
[427] en-Nisâ 4/56.
[428] el-Münâfikûn 63/6; et-Tevbe 9/80.
[429] Tunçbilek, "İslam Düşüncesinde Cehennemin ve Cehennem Azabının Ebediyeti ve Fenası Problemi",24.

işleyerek iftira etmiş olur."[430] Allah şirk dışındaki günahları dilerse affedebileceğini ifade ettiğinden buradan hareketle müminin cehennemde ebedî kalmayacağı, kâfirin ise ebedî kalacağı söylenmiştir.

İbn Humeyr ise cenneti hak eden müminin orada ebedî kalacağını, cehennemi hak eden müminin ise azabının ebedî olmayacağını buna karşın kâfirlerin ebedî olarak azap göreceklerini söylemiş bu konu da ümmetin icmâının olduğunu ifade etmiştir.[431] O, cennet ve cehennemin ebedî olduğunu delilleriyle açıklamak yerine akla gelebilecek itirazları serdedip bunları ilzam etmeye çalışmış ve kâfirin azabının ebedî olduğunun naklen sabit olduğunu söylemiştir. Diğer taraftan da nakilde haber verilen hususların aklen mümkün oluşunu temellendirecek ifadelere yer vermiştir. Ona göre kâfirin azabının ebedî olması âyetlerde sabittir ve bunun yanında akıl da bunu imkânsız görmemektedir. Zira kâfirin azabının ebedî olmadığını iddia edenlere göre bunun temel sebebi böyle bir şeyin aklen imkânsız oluşudur.[432] Çünkü bir kimsenin yakıcı ve öldürücü bir ateşe atılıp orada ölmeden durması imkânsızdır. Zira âyetlerde haber verilen yakıcı olan ateş, bu dünyada tasavvur edilen ateş ve azapla kıyas dahi edilemeyecek türdendir. Dolayısıyla ateşe atılacak kimseler atıldıkları gibi ölecektir. Bu durumda azap çekmeleri mümkün olmadığı gibi bu azabın ebedî olması da mümkün değildir. İbn Humeyr, iddiasını öncelikle hârikulâde bir takım olayların Allah tarafından gerçekleştirilmesinin mümkün oluşu temelinden kurmakta, devamında aklen dakīku'l-kelam konularıyla mezcedecek biçimde açıklığa kavuşturmaktadır. Ona göre bir sıfat ancak bir varlıkta var olduğunda yani onda kâim olduğunda bu sıfatın varlığına hükmedilir. İki zıt şeyin bir mahalde bulunması muhal olduğundan (ictimâ-i zıddeyn) iki zıt sıfat bir mahalde bulunamaz. Bir sıfat ise kendisine ilişen başka bir sıfat gelene kadar o mahalde kalmaya devam eder. Canlılığın ifadesi olan hayat sıfatı ise sıcaklık ve soğukluğun zıddı olan bir şey değildir. Hayat sıfatının zıddı mevt (ölüm) sıfatı ya da arazıdır. Bir şeyi ise ancak o şeyin zıttı yok edebilir. Hayat arazının zıddı da ateş, sıcaklık ya da soğukluk arazı değildir, onun zıttı ölüm arazının yaratılmasıdır. Dolayısıyla Allah o kimsede ölüm arazını yaratmadığı müddetçe kişinin ateşte yanması

[430] en-Nisâ 4/48.
[431] İbn Humeyr, *Mukaddimâtü'l-merâşid*, 368.
[432] İbn Humeyr, kâfir kimsenin cehennemde ebedî kalacağı iddiasında olanların öne sürdükleri delilleri ilzam etmek üzere cevaplar vermiş fakat bu iddayı savunanların kimler olduğunu açık bir şekilde belirtmemiştir.

ve edebî olarak ölmeden azabı tatması mümkündür. [433] Diğer yandan İbn Humeyr, onların öne sürdüğü gerekçeyi kendi görüşüne delil olarak kullanır. Buna göre sıcaklık ve soğukluk kâfirin ölüm sebebi değil, aksine nakilde geçtiği üzere cehennemliklere azap edilen bir takım azap vasıtalarıdır.[434] Onlar, azabın ebedî olamayacağına dair bir diğer delil olarak "*O, orada ne ölecektir ne de dirilecektir.*"[435] âyetini öne sürmüşlerdir. İbn Humeyr'e göre bu âyet azabın ebedî olamayacağına ilişkin delil olarak değerlendirilemez. Zira onlar orada "keşke toprak olsaydım" diyeceği bir hayat yaşayacaktır. Yani ölüp de kurtulamayacak, sürekli yaşayacağı hayat da iyi bir hayat olmayacaktır. Çünkü ölüp yok olmak kurtuluş olacaktır. [436]

İbn Humeyr, Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf'ın öne sürdüğü iddiasını da hedef almış, görüşüne muhtelif gerekçelerle cevap vermiştir. Yukarıda ifade edildiği gibi Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf'a göre cennet ve cehennem ehli hak ettikleri azap ve lezzeti belli bir süre tattıktan sonra sükûn haline geçecektir. Dolayısıyla ona göre Allah'ın makdurâtı belli bir zaman sonra yok olacak, yalnız O kalacaktır. İbn Humeyr'e göre Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf'ın bu görüşü hem âlemin hem de onun yaratıcısının yokluğuna götürmektedir. O, bu hususu şöyle açıklamaktadır: Araz bâkî değildir. Mahal ise arazdan hâli olamaz. Eğer ki mahal bir arazı taşımaya devam etmiyorsa o zaman mahal de yok olur. Yani bir şekilde nimet ve azap söz konusu değilse araz da yok demektir. Bu durumda taşıyan onu taşıyan mahalin de yok olması gerekir. İbn Humeyr, Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf'ın bu düşüncesinin yaratıcının yokluğuna götürdüğünü düşünmektedir. Fakat belirtmek gerekir ki İbn Humeyr bu noktada Allâf'ın kelamî sistemini yanlış yorumlamaktadır. Zira İbn Humeyr, Allâf'ın şöyle düşündüğünü aktarmaktadır: Allah, bir kudretle değil, zâtıyla kâdirdir. Dolayısıyla makdûrata zâtıyla taalluk eder. İbn Humeyr'e göre ise Eğer ki Allah'ın makdûratı sona erecektir deniyorsa Allah'ın makdûratı sonlu olup bittiği için zâtının taalluk edeceği bir şey de kalmayacaktır. Bu durumda kâdir oluş vasfı ortadan kalkacağı için Allah'ın zâtının da yok olup gitmesi gerekir. Diğer yandan makdûratın ortadan kalkabilmesi için ise o makdûrun zıddının o mahalde yaratılması gerekir. Örneğin eğer ki o mahalde azap arazı varsa onun o mahalden gitmesi için lezzet arazının yaratılması gerekir. Eğer ki bir arazın zıddı yaratıldığı söylenmiyorsa önceki arazın yok

[433] İbn Humeyr, *Mukaddimâtü'l-merâşid,* 368.
[434] İbn Humeyr, *Mukaddimâtü'l-merâşid,* 369.
[435] el -A'lâ 87/13.
[436] İbn Humeyr, *Mukaddimâtü'l-merâşid,* 369.

olmasından bahsedilemez. Böylelikle bir sükûn hali değil devamlı bir azap hali devam eder.[437]

Belirtmek gerekir ki İbn Humeyr Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf'ın görüşünü yanlış yorumlamıştır. Zira o, Allâf'ın görüşünü Allah'ın makdûratı yoksa kudret sıfatı da yoktur şeklinde yorumlamış, onun sıfatların ancak Allah'ta bilkuvve değil, bilfiil bulunduğunu kabul ettiğini düşünmüştür. Halbuki kelamcıların sıfat anlayışı potansiyel bilkuvve üzerine bina edilmektedir. Bu nedenle İbn Humeyr'in bu itiraz kabul edilecek bir itiraz gibi durmamaktadır.[438]

[437] İbn Humeyr, *Mukaddimâtü'l-merâşid,* 369.

[438] İbn Humeyr'in Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf'a olan itirazı, onun sıfatların bilkuvve değil de bilfiil bulunduğunu düşündüğünü getirmektedir. Bu noktada İbn Humeyr'in kelam düşüncesinde sıfat anlayışına bakıldığında onun diğer Eş'arîler gibi düşündüğü yani sıfatların Allah'da bilkuvve bulunduğunu iddia ettiği görülür. Onun Eş'arîler'den ayrıştığı nokta fiili sıfatlardan olan Allah'ın "hâlık" sıfatını fiili sıfat olarak değil, zâtî sıfat olarak kabul etmesidir. O, bu iddiasını öne sürdüğü iki gerekçeyle temellendirmiştir. Birincisi: Sâd sûresi 71. âyetinde işaret edildiği üzere, Allah'ın ezelde kendisini hâlık olarak nitelendirmiş olmasıdır. İkincisi: Araplar, bir kimseyi herhangi bir şeyi fiilen yapmasa bile o şeyi yapabilme gücü bulunduğu müddetçe ilgili sıfatlarla nitelendirirler. Örneğin, bir kimseyi salt yazdığı anda değil, yazma kuvveti kendisinde bulunduğu müddetçe kâtip olarak isimlendirirler. Allah'ın hâlık sıfatı da bu şekildedir. Bk. İbn Humeyr, *Mukaddimâtü'l-merâşid,* 203-204.

SONUÇ

İnsanın yaratılışında ebediyet arzusu vardır. Âhiret inancı ise bunun karşılığı olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu inancın kurucu inanç olarak vaz' edilmesinde temel saik, aslında Allah'a iman noktasında takdim edilmeli ve anlaşılmalıdır. Çünkü insan inandığı ilâhın karşısına, âhiret hayatının başlamasıyla ve ona götüren süreçte çıkacaktır. Öte yandan âhiret hayatı amellerin karşılığının elde edildiği bir süreçtir. Bu nedenle âhiret halleri naslarda çok dinamik anlatılmış ve âhiret hayatı dünya hayatına öncelenmiştir. Fakat âhiret hayatı dünya hayatından farklı bir âlem tasavvurunu yansıttığından, bilgisi aklın verileriyle elde edilememektedir. Bu nedenle âhiret hayatına ilişkin anlatılar sübûtunu nastan almaktadır. Kelam ilminde naslarda betimlenen kabir hayatı ve âhiret hayatına dair anlatılar, genel itibarıyla sem'iyyât ve meâd gibi başlıklar altında ele alınmıştır. İbn Humeyr ise sem'iyyât başlığı altında ele almayı tercih etmiştir.

İbn Humeyr'in sem'iyyât görüşlerinin arka planında yaşadığı çağın sosyal yapısının etkilerini göz ardı etmek onun tam olarak anlaşılmasını zorlaştırmaktadır. Nitekim bakıldığında Endülüslü idareciler, devleti yönetmenin ve bütünlüğü muhafaza etmenin siyasî ve dinî birlikle mümkün olduğunu düşünmekteydiler. Dinî birliğin sağlayıcısının ise Mâlikîlik ile olacağı temel bir kabuldü. Bu nedenle İbn Humeyr'in döneminde Mâlikîlik yaygın bir mezhepti ve kelam konularında selefîliğin görüşleri baskındı. Bunun bir sonucu olarak kelam ilmine bakış olumsuzdu ve kelam ilmini bid'at olarak gören gruplar yaygındı. Bunların başında ise –İbn Humeyr'in tabiriyle– *mübtılîn* ve *mülhidîn* yer almaktaydı. İbn Humeyr'in ifadesine göre onlar halkın inancını zedeleyen bir tutumun savunucularıydı. Bu nedenle İbn Humeyr, kelam eserinin adını *Mukaddimâtü'l-merâşid ilâ ilmi'l-'akâid fî def'i-şübühâti'l-mübtılîn ve'l-mülhidîn* olarak belirlemiştir. Görülüyor ki İbn Humeyr, yaşadığı dönemde topluma karşı kapalı bir tutum içerisinde olmamış ve toplumun ihtiyaçlarını göz önünde bulundurarak bu eseri yazma ihtiyacı hissetmiştir. Zira onun eserini telifinin temel sebebinin bu grupların düşüncelerini ilzam etme ve insanların imanî konulardaki inanç ve bilgisini kuvvetlendirmek olduğu zikredilebilir. Bunun yanında onun aynı tavrı sem'iyyât

konularında da devam ettirdiği görülmektedir. Çünkü o, konuları salt açıklamakla bırakmamış mezkûr gruplardan gelen itirazlara da kelamın tartışma yöntemlerine başvurarak cevap vermeye çalışmıştır.

Çalışmada İbn Humeyr'in, sem'iyyât görüşlerine dair, kabir ahvâli, i'âde/yeniden yaratma, hesap, amel defteri/suhuf, mîzan, sırat, havz-ı kevser, şefaat, cennet-cehennem konuları ele alınmıştır. İbn Humeyr'e göre âhiret ahvâline dair haber verilen bu hususlar, sem'an sabit olduğu gibi aynı zamanda kendilerinde de var olma imkânını taşıyan hususlardır. Çünkü akıl onların zâtı itibarıyla varlığını imkânsız görmez. Bu nedenle onun daha çok akla ve istidlâle vurgu yaptığı görülür. Zira onun bu meseleleri akıl ve nakli mezcederek ele aldığı görülmektedir. Nas tarafından varlığı imkân dahilinde görülen konuları akıl temeline oturtmakta, böylelikle hem aklen hem de naklen varlığını ispatlamış olmaktadır. Örneğin, mîzan konusunda tartılacak olanın araz cinsinden olan ameller değil, amellerin tartılacağı defterler olduğunu ifade ederek amel defterinin sübûtunu şer'an ortaya koyarken, söz konusu yazılan amelin harf ve yazı cinsinden olmayıp, mana itibarıyla kaydedildiğini temellendirerek amel defterinin sübûtunu aklîleştirmiştir. İbn Humeyr, sem'iyyât konularını ele almada sıklıkla istidlâl bi'ş-şâhid 'ale'l-gâib, sebr ve taksim, nazar, istidlâl ve analoji yöntemlerini kullanmıştır. Bunun yanında dakīku'l-kelam konularına başvurarak sem'iyyât görüşlerinin teorik alt yapısını bu temel üzerine inşa etmiştir. Ayrıca, âhâd haber olarak kabul edilen hadisleri ise delil olarak kullanmaktan kaçınmamıştır.

İbn Humeyr, ele aldığı sem'iyyât konularının iyice anlaşılabilmesi için kelamın dakik kapsamda yer alan bazı ilkelerinin öğrenilmiş olmasını gerekli bir şart olarak ileri sürmüş, konuları ele alırken de belirttiği dakīk ilkelerle mezcederek ele almıştır. İ'âde/yeniden yaratma, cennet-cehennemin mevcudiyeti ve ebedîliği konularında kullandığı bu metodun izdüşümlerini görmek mümkündür. Diğer yandan akla mutlak bir etkinlik alanı bırakmadığı da görülür. Zira ona göre sırat, inanılması gerekli olan gaybî konulardandır. Bunun için nakli delillerin yer almış olması yeterlidir. Gaybî konuların kaynağı Kur'ân ve sünnete dayanmakta bu kaynaklarda ise sırata ilişkin bilgiler yer almaktadır. Bu nedenle ona göre bu hususa inanılması gereklidir. Aynı şekilde o, klasik Eş'arî bakış açısıyla ele aldığı konuların esas temelini Allah'ın fail-i muhtar oluşu üzerinden ele almıştır. Zira ona göre Allah, kadir-i mutlak olarak düşünüldüğünde bu hususların akla aykırı gelmemesi gerekir. Zira "Allah kâdirdir" sözü

Allah'ın öldürmeye, diriltmeye, i'âde/yeniden yaratmaya, kabir azabına kâdir olduğuna işaret eder. Yani Allah'ın kâdir olduğu kabul edildiğinde ve âhiret ahvâline dair haber verilenlerin akla da aykırı bir husus olmadığı bilindiğinde ilk aşamada sübûtu ortaya konmuş olmaktadır.

Genel hatlarıyla Eş'arî çizgide görüş beyan eden İbn Humeyr, söz konusu konuların çoğunda "üstadımız" şeklinde bahsettiği Bâkıllânî ve Cüveynî'nin görüşlerinden etkilenmiş ve onların görüşlerini kendi metoduyla harmanlayıp görüşler ortaya koymuştur. Fakat âlemin yok olması gibi sem'iyyâtın i'âde başlığıyla ilintili olarak ele aldığı konularda Mu'tezilî çizgiden tesirler vardır. Bu bağlamda ona göre âlem mutlak yokluğa karışmayacak ama her şey bütünlüğünü ve düzenini kaybedecektir. Her şey parçalarına ayrılacak, toz zerreleri haline gelecek fakat onu oluşturan maddeler varlıkta kalmaya devam edeceklerdir. Bu nedenle yeniden yaratma yoktan değil, mevcuttan (var olandan) olacaktır. Onu Eş'arî çizgiden farklılaştıran bir diğer yön, fetret ehlinin durumu hakkındadır. Ona göre kendisine peygamber ulaşmamış kimse esasında teklif ile mükellef değildir. Fakat o, kendisine teklif ulaşmamış kimsenin mutlak anlamda mükellef olmadığını söylememiş aksine puta tapmamış, şirk koşmamışsa kendisinin mükellef olmadığını dolayısıyla hesaptan bu şartla muaf olabileceğini iddia etmiştir. Bu yönüyle İbn Humeyr'in sem'iyyât mevzularında temelde Eş'arî çizgide görüş beyan etse de zaman zaman bu çizgiyi aşan görüşler serdettiğini söylemek mümkündür.

KAYNAKÇA

ABBÂDÎ, Ahmed Muhtâr. *Dirâsât fî târihi Mağrib ve'l-Endelüs*. Müessesetü'ş-Şebâbi'l- Câmia, 2008.

ABBÂDÎ, Ahmed Muhtâr. *Fî târihi Mağrib ve'l-Endelüs*. Beyrut: Dârü'n-Nehdati'l-Arabiyye, 2. Basım, ts.

ABDÜLBÂKĪ, Muhammed Fuâd. *el-Muʿcemü'l-müfehres li-elfâzi'l-Kurʾâni'l-Kerîm*. Kahire: y.y., 1364/1945.

ABDÜLMELİK, Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed b. Abdülmelik b. Muhammed b. Said. *ez-Zeyl ve't-tekmile li- kitâbeyi'l-Mevsûl ve's-Sıla*. nşr. Muhammed b. Şerife. 4 Cilt. Rabat: Akademiyyetü'l-Memleketi'l-Mağribiyye, 1984.

ADIGÜZEL, Adnan. "Mağrib ve Endülüsü Birleştiren Lider Yûsûf b. Taşfîn". *İSTEM: İslâm, Sanat, Tarih, Edebiyat ve Mûsikîsi Dergisi* 16/32 (2018), 231-257.

ADIGÜZEL, Adnan. *Mağrib Medeniyetinin Zirvesi Muvahhidler (Kuruluş Dönemi)*. Ankara: AraştırmaYayınları, 1. Basım, 2011.

AHNÂNE, Yûsûf. *Tetavvürü'l-mezhebi'l-Eş'arî fî garbi'l-İslâmî*. Rabat: Vizâretü'l-Evkâf ve'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, 2003.

AKÇAY, Mustafa. "Sırat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37/118. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.

ALICI, Mustafa. "Şefaat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/411. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

ÂMİDÎ, Ebü'l-Hasan Seyfüddîn Ali b. Muhammed b. Sâlim. *Ebkârü'l-efkâr*. nşr. Ahmed Muhammed Mehdî. Kahire: Dâru'l-Kütüb ve'l-Vesaiki'l-Kavmiyye, 1425/2004.

ÂMİDÎ, Ebü'l-Hasan Seyfüddîn Ali b. Muhammed b. Sâlim. *Gâyetü'l-merâm fî ilmi'l-kelâm*. nşr. Hasan Mahmud Abdullatif. Kahire: Vizâretü'l-Evkâf ve'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, 1971.

ARSLAN, Hulusi. "Yaratma ve Gâyelilik Bağlamında Mutezilenin Fayda Teorisi". *Kelam Araştırmaları Dergisi* 14/2 (2016), 357.

BAĞDÂDÎ, Abdülkâhir. *Usûlü'd-dîn*. nşr. Ahmed Şemseddin. Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1423/2002.

BAHTÎ, Cemâl, Allâl. *el-Hudûru's-sûfî fi'l-Endelüs ve'l-Mağrib ilâ hudûdi'l-karni's-sâbi'i'l-hicrî*. Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 2005.

BÂKILLÂNÎ, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî. *el-İnsâf fîmâ yecibü i'tikadühü ve lâ yecüzü'l-cehlü bihî*. nşr. Muhammed Zâhid el-Kevserî. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1431/2010.

BEKRÎ, Ebû Ubeyd. *el-Muğrib fî zikri bilâdi İfrîkiyye ve'l-Mağrib*. Bağdat: Mektebetü'l-Müsennâ, 1964.

BEYZAK, Ebu Bekir Sanhacî Meknî, *Kitâbu ahbâri'l-mehdî İbn Tûmert ve ibtidâi Devleti'l-Muvahhidîn*. thk. Levi Provençal. Paris: y.y., 1968.

BUHÂRÎ, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî. *el-Câmiu's-Sahîh*. çev. Harun Yıldırım. İstanbul: Sağlam Yayınevi, 2009.

CÂHIZ, Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Kinânî. *Kitâbü'l-Hayevân*. nşr. Abdüsselam Muhammed Harun. 5 Cilt. Kahire: Mektebetu Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve Evlâduhû, 1969.

CERAN, İsmail. "Sebte". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/258-260. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.

CÜRCÂNÎ, Seyyid Şerîf. *Şerhu'l-Mevâkıf*. çev. Ömer Türker. 3 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015.

CÜVEYNÎ, İmâmü'l-Haremeyn. *İnanç Esasları Kılavuzu: Kitâbü'l-İrşâd*. çev. A. Bülent Baloğlu v.dğr. Ankara: TDV Yayınları, 3. Basım, 2016.

ÇAĞRICI, Mustafa. "Yaratma". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 43/ 324. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.

ÇELEBİ, İlyas. "Ölüm ve Sonrası", *Kelam: El Kitabı*, ed. Şaban Ali Düzgün. 598. Ankara: Grafiker Yayınları, 8. Basım, 2019.

ÇELİK, Hüseyin. "Kur'ân'da Şefaat". *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/1 (2015), 295.

DEBBAĞ, Ebû Zeyd Abdurrahman b. Muhammed b. Ali Ensârî. *Meʿâlimü'l-îmân fî maʿrifeti ehli'l-Kayrevân*. nşr. Muhammed el-Ahmedî Ebû'n-Nur – Muhammed Mâdur. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1972.

DENDEŞ, İsmet Abdullatîf. *Devrü'l Murâbitîn fî neşri'l-İslâm fî garbi'l-İfrîkıyâ*. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1998.

DÜNYA, Abdullah Ali Ahmed. *el-Ârâu'l-kelâmiyye li-Ebi'l-Hasan Ali b. Ahmed b. Humeyr es-Sebtî*. Mısır: Benha Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Doktora Tezi, 2016.

el-Hulelü'l-mevşiyye fî zikri'l-ahbâri'l-Merrâküşiyye. haz. S. Zekkar – A. Zemame. Dârü'l-Reşâdi'l-Hadîse, 1979.

EMİN, Hasan. *Devletü'l-Muvahhidîni'l-İslâmiyye ev mevâziâ uhrâ*. Beyrut: Dârü'z-Zehrâ, 1991.

ERTÜRK, Mustafa. "Havz-ı Kevser". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16/546. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.

EŞ'ARÎ, Ebü'l-Hasan. *el-İbâne ʿan usûli'd-diyâne*. çev. Ramazan Biçer. İstanbul: Gelenek Yayınları, 1. Basım, 2019.

EŞ'ARÎ, Ebü'l-Hasan. *el-Lümaʿ fi'r-red ʿalâ ehli'z-zeyğ ve'l-bidaʿ*. çev. Kılıç Aslan Mavil – Hikmet Yağlı Mavil. İstanbul: İz Yayıncılık, 2. Basım, 2017.

EŞ'ARÎ, Ebü'l-Hasan. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn:İlk Dönem İslâm Mezhepleri*. çev. Ömer Aydın – Mehmet Dalkılıç. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019.

EŞBAH, Yûsuf. Eşbah, *Târihu'l-Endelüs: fî ahdi'l-Murâbitîn ve'l-Muvahhidîn*. Kahire: Matbaâtu Lecnetü't-Telif ve't-Terceme ve'n-Neşr, 2011.

EVKURAN, Mehmet (ed.). *Sistematik Kelam*. Ankara: Bilay Yayınları, 2020.

EZHERÎ, Muhammed b. Ahmed. *Tehzîbü'l-luga*. nşr. Abdüsselâm M. Hârûn – M. Ali en Neccâr. 9 Cilt. Kahire: y.y., 1966.

FÂSÎ, Muhammed el-Âbid. *Fihristü mahtûtâti Hizânetü'l-Karaviyyîn*. 2 Cilt. Rabat: Dâru'l-Beyzâ: Dâru'l-Kitâb, ts.

FIĞLALI, Ethem Ruhi. "İbâziyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19/256. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.

GAZZÂLÎ, Ebû Hâmid. *Kavâid'l-'akâid fi't-tevhîd*. nşr. Musa Muhammed Ali. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1985.

GAZZÂLÎ, Ebû Hâmid. *Ölüm ve Sonrası (Kabir, Kıyamet, Ahiret)*. çev. Ahmet Yılmaz – Mahmut Coşkun. İstanbul: Merve Yayınları, ts.

GAZZÂLÎ, Ebû Hâmid. *Tehâfütü'l-felâsife*. çev. Mahmut Kaya – Hüseyin Sarıoğlu. İstanbul: Klasik Yayınları, 10. Basım, 2020.

GAZZÂLÎ. Ebû Hâmid. *el-İktisâd fi'l i'tikâd: İtikadda Orta Yol*. çev. Osman Demir. İstanbul: Klasik Yayınları, 2012.

GÖKÇE, Cüneyt. "Berzah", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 5/525. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.

GÖZÜN, Abdulvehhab. "Hadislere Göre Sırat Köprüsü ve Özellikleri". *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19 (2021), 183.

GÜNEŞ, Ali Rıza. "Kur'an'a Göre İnsanın Yeniden Yaratılışı Anlamındaki İadenin Mahiyeti". *Adıyaman Üniversitesi İslami Bilimler Fakültesi İslami İlimler Araştırmaları Dergisi* 8 (Ekim 2020), 107.

HALÎMÎ, Ebû Abdullah. *el-Minhâc fî şuâbi'l-imân*. nşr. Hilmi Muhammed Fûde. 1 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1979.

HAREKÂT, İbrâhim. *el-Mağrib ‘abre’t-târîh*. y.y.: Dârü’r-Reşâdi’l-Hadîse, 1978.

HASAN, Hasan Ali. *el-Hadâretü’l-İslâmiyye fi’l-Mağrib ve’l Endelüs: Asrü’l-Murâbıtîn ve’l-Muvâhhidîn*. Kahire: Mektebetü'l-Hanci, 1980.

HUSEYN, Hamdi Abdülmünim Muhammed. *Târîhü’l Mağrib ve’l-Endelüs fî asri’l-Murâbitîn*. Mısır: Dârü’l-Ma‘rifeti’l-Câmia, 1. Basım, 1997.

İBN ASÂKİR, Ebü’l-Kāsım. *Tebyînü kezibi’l-müfterî*. Beyrut: Dârü’l-Kitâbi’l-Arabî, 1979.

İBN EBÛ ZER, Ebü'l-Hasan Ali b. Abdullah b. Ahmed el-Fâsî. *el Enîsu’l-mutrib bi-ravdi’l-kırtâs fî ahbâri mulûki’l-Mağrib ve târîhu medîneti Fâs*. nşr. Muḥammed el-Hâşimî el-Filâlî Rabat: Dârü’l-Mansûr, 1972.

İBN FERHÛN, Ebü’l-Vefâ Burhâneddin İbrâhim b. Ali b. Muhammed. *ed-Dîbâcü’l-müzheb*. nşr. Muhammed el-Ahmedî Ebü’n-Nûr. Kahire: Dârü’t-Türâs, 1392/1972.

İBN FUREK. Ebû Bekr Muhammed b. Hasan b. Furek el-Ensârî. *Mücerredü Makâlâti’ş-Şeyh Ebi’l-Hasan el-Eş‘arî*. nşr. Ahmed Abdurrahim Nâyih. Kahire: Mektebetü’s-Sekâfeti’d-Dinîyye, 2005.

İBN HALDUN, Ebû Zeyd Veliyyüddin Abdurrahman b. Muhammed. *Mukaddimetü İbn Haldûn*. nşr. Abdullah Muhammed ed-Derviş. 2 Cilt. Dımaşk: Dârü Ya‘reb, 1425/2004.

İBN HALLİKÂN, Ebü’l-Abbâs Şemseddîn Ahmed b. Muhammed. *Vefeyâtü’l-a‘yân*. nşr. İhsan Abbâs. 7 cilt. Beyrut: Dârü’l-Sâdir, 1978.

İBN HAZM, Ebû Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Saîd ez-Zâhirî. *el-Usûl ve’l-fürû‘*. 2 Cilt. Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1984.

İBN HAZM, Ebû Muhammed b. Ali b. Ahmed b.Saîd ez-Zâhirî. *el-Fasl fi’l-milel ve’l-ehvâ᾽ ve’n-nihal*. nşr. Muhammed İbrâhim Nâsr – Abdurrahman Umeyre. 4 Cilt. Cidde: Mektebetü’l-Ukaz, 1402/1982.

İBN HUMEYR, Ebü'l-Hasan Ali b. Ahmed b. Humeyr el-Emevî es-Sebtî. *Tenzîhü'l-enbiyâ ammâ nesebe ileyhim husâletü'l-ağbiyâ*. nşr. Muhammed Rıdvân ed-Dâye. Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Muâsır, 1410/1990.

İBN HUMEYR, Ebü'l-Hasan Ali b. Ahmed b. Humeyr el-Emevî es-Sebtî. *Mukaddimâtü'l-merâşid ilâ ilmi'l-'akâid fî def'i- şübühâti'l-mübtılîn ve'l-mülhidîn*. nşr. Cemâl Allâl el-Bahtî. Tıtvân: Matbaâtü'l-Halîci'l-Arabî, 1425/2004.

İBN İZÂRİ, Ebû Abdullah Muhammed el-Merrâküşi. *el-Beyânü'l-muğrib fî ahbâri mülûki'l Endelüs ve'l-Mağrib*. nşr. Muhammed İbrâhim Kettânî. Beyrut: Dâru'l-Arabi'l-İslâmî, 1406/1985.

İBN KESÎR, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâil b. Ömer. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. Beyrut: Mektebetü'l- Maârif, 1990.

İBN KESÎR, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer. *Tefsîrü'l- Kur'âni'l-azîm*. çev. Bekir Karlığa – Bedrettin Çetiner. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1985.

İBN MANZÛR, Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrem b. Ali el-Ensârî. *Lisânü'l-'Arab*. 7 Cilt. Beyrut: Dârû Sâdır, t.s.

İBNÜ'L-AHMER, Ebü'l-Velîd İsmâil b. Yûsuf el-Gırnati. *Büyûtâtü Fâsi'l-kübrâ*. Rabat: Dârü'l-Mansur, 1972.

İBNÜ'L-KÂDÎ, Ebü'l-Abbas Şehabeddin Ahmed b. Muhammed b. Muhammed Miknâsî. *Cezvetü'l-iktibas fî zikri men halle mine'l-a'lâm bi'l-Medîneti Fas*. Rabat: Dârü'l-Mansur, 1973.

İBNÜ'L-KATTÂN, Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed el-Mağribî. *Nüzûmü'l-cümân li-tertîbi ma selefe min ahbâri'z-zaman*. nşr. Mahmûd Ali Mekki. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1411/1990.

İBNÜ'Ş-ŞA''ÂR. *Kalâidü'l-cümân fî ferâidi şuarâi hâze'z-zamân*. nşr. Kâmil Selman el-Cübûrî. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1426/2005.

İDRİS, Hadi-Roger. *ed-Devletü's-Sanhâciyye*. çev. Hammâdî Sâhilî. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1992.

İNAN, Abdullah. *Asru'l-Murâbitîn ve'l-Muvahhidîn fi'l-Mağrib ve'l-Endelüs*. Kahire: Lecnetü't-Te'lif ve't-Terceme ve'n-Neşr, 1964.

İSFAHÂNÎ, Râgıb. *el-Müfredât: Kur'an Kavramları Sözlüğü*. çev. Abdülbaki Güneş – Mehmet Yolcu. İstanbul: Çıra Yayınları, 2010.

İŞBÎLÎ, Ebû Bekr Muhammed b. Hayr b. Ömer. *Fehresetü mâ revâhu an şüyûhihî mine'd-devâvîni'l-musannefe fî durûbi'l-ilm ve envâi'l-maârif*. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1998.

KÂDÎ ABDÜLCEBBÂR, Ebü'l-Hasan el-Hemedânî el-Esedâbâdî. *Mu'tezile'nin Beş İlkesi*: *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*. çev. İlyas Çelebi. 2 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013.

KÂDÎ ABDÜLCEBBÂR, Ebü'l-Hasan el-Hemedânî el-Esedâbâdî. *Tenzîhü'l-Kurʾân ʿani'l-metâʿin*. Beyrut: Dârü'n-Nehda, 2005.

KÂDÎ İYÂZ, Ebü'l-Fazl İyâz b. Mûsâ b. İyâz el-Yahsubî. *el-Gunye: Fihristü şüyûhi'l-Kâdî İyâz*. nşr. Mâhir Züheyr Cerrâr. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1403/1982.

KALKAŞENDÎ, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Alî. *Subhü'l-a'şa fî sınâati'l-inşâ*. 5 Cilt, Kahire: el-Müessesetü'l-Mısriyyeti'l-Amme, 1963.

KENNUN, Abdullah. *en-Nübûğü'l-Mağribî fi'l-edebi'l-'Arabî*. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Lübnanî, 1975.

KILAVUZ, Ahmet Saim. "Amel Defteri". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 3/20. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.

KOLOĞLU, Orhan Şener. *Mutezile'nin Felsefe Eleştirisi*. Bursa: Emin Yayınları, 2010.

LÜ'LÜ, Ebû Abdullah Muhammed b. İbrahim. *Târihü'd-Devleteyn el-Muvahhidiyye ve'l-Hafsiyye*. Tunus: y.y., ts.

MAHLÛF, Muhammed b. Muhammed b. Ömer el-Münestiri Muhammed. *Şeceretü'n-nûri'z-zekiyye fî tabakâti'l-Malîkiyye*. nşr. Ali Ömer. Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dinîyye, 2007.

MAHMÛD, Hasan Ahmed. *Kıyâmu Devleti'l-Murâbıtîn*. Kahire: Dârü'l-Fikri'l-Arabi, 1956.

MAHZÛMÎ. Ebü'l-Haccâc Mücâhid b. Cebr el-Mekkî. *Tefsîrü'l-İmâm Mücâhid b. Cebr*. nşr. M. Abdüsselâm Ebü'n-Nîl. Kahire: Dârü'l-Fikri'l-İslâmiyyi'l-Hadîse, 1409/1989.

MAKRÎZÎ, Ebû Muhammed (Ebü'l-Abbâs) Takıyyüddîn Ahmed b. Alî b. Abdilkādir b. Muhammed. *Müsevvedetü Kitâbi'l-mevâiz ve'l-i'tibâr fî zikri'l-hıtât ve'l-âsâr*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbü'l-İlmiyye, 1998.

MARİBEL FİERRO, "Muvahhidler'in Din Siyaseti", çev. Salih Çift, *Başlangıçtan Günümüze İslâm Kelâmı*, ed. Sabıne Schmidtke, 876. İstanbul: Küre Yayınları, 2020.

MERRAKÛŞÎ, Ebû Muhammed Muhyiddin Abdülvahîd Abdülvâhid. *el-Mu'cib fî telhisî ahbâri'l-Mağrib*. nşr. M. Saîd el-Iryân – Muhammed Tevfik Uveyd. Kahire: Lecnetü'l-İhyâi't-Türâsi'l-İslâmî, 1949.

MÜSLİM, Ebü'l-Hüseyin b. el-Haccâc. *Sahîhu Müslim*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.

NÂSIRÎ, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Hâlid. *el-İstiksâ li-ahbâri'd-düveli'l-Mağribi'l-Aksâ*. nşr. Cafer Nasırî. Kahire: Dârü'l-Beyzâ: Dârü'l-Kitâb, 1954.

NASRULLAH, Sa'dûn Abbâs. *Devletü'l Murâbitîn fi'l Mağrib ve'l-Endelüs*. Beyrut: Dârü'n-Nehdati'l-Arabiyye, 1. Basım, 1985.

NECCÂR, Abdülmecîd. *el-Mehdî b. Tûmert*. Beyrut: Dârü'l-Mağribi'l-İslâmî, 1983.

NESÂÎ, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî. *es-Sünen*. çev. M. Ali Parlıyan. İstanbul: Konya Kitapçılık, 2005.

NESEFÎ, Ebü'l-Berekât Hâfızüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd. *Şerhu'l-umde fî akîdeti Ehli's-sünne ve'l-cemâa el-müsemmâ el-i'timâd fi'l-i'tikâd*. nşr.

Abdullah Muhammed Abdullah İsmail. Kahire: Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, t.s.

NESEFÎ, Ebü'l-Muîn. *Bahrü'l-kelâm*. çev. Ramazan Biçer. İstanbul: Gelenek Yayınları, 2010.

NEVEVÎ, Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî. *Sahih-i Müslim Şerhi el-Minhâc*. çev. M. Beşir Eryarsoy. İstanbul: Karınca ve Polen Yayınları, 2016.

ÖZDEMİR, Mehmet. *Endülüs Müslümanları (Siyasî Tarihi)*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1994.

ÖZDEN, Mustafa. "Kur'an'a Göre Hz. Peygamber'in Şefaati Meselesi". *Bartın Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 2/4 (2015),40.

PEZDEVÎ, Ebü'l-Yüsr Muhammed b. Muhammed b. Hüseyin. *Ehl-i Sünnet Akâidi*. çev. Şerafeddin Gölcük. İstanbul: Kayıhan Yayınevi, 1980.

PİŞGİN, Yasin. "Kabir Hayatının Kur'ân'daki Temelleri". *MJH: Akdeniz İnsani Bilimler Dergisi* 10/1 (Mart 2020), 422.

SALLÂBÎ, Ali Muhammed. *Abbasîler Dönemi: Murâbıtlar Devleti*. İstanbul: Ravza Yayınları, 2. Basım, 2021.

SALLÂBİ, Ali Muhammed. *Târîhü'l Devleti'l-Murâbitîn ve'l-Muvahhidîn fî şimâli-İfrîkıyâ*. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 2009.

SÜBKÎ, Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfî. *Tabâkatü'ş-Şâfi'iyyeti'l-kübrâ*. nşr. Mahmûd Muhammed Tanâhî – Abdülfettah Muhammed el-Hulv. Kahire: Matbâatu İsâ el-Bâbî el-Halebi, 1964.

ŞAHİN, M. Süreyya. "Cennet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/374. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.

ŞEHRİSTÂNÎ, Ebü'l-Feth Tâcüddîn (Lisânüddîn) Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed. *el-Milel ve'n-nihal*. nşr. Muhammed Seyyid Kilânî. Dâru'l-Ma'rife, 1414/1993.

TEFTÂZÂNÎ, Sa‘düddîn Mes‘ûd b. Ömer. *Makâsıdu'l-kelâm fi'l-'akâidi'l-İslâm*. çev. İrfan Eyibil. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019.

TEFTÂZÂNÎ, Sa‘düddîn Mes‘ûd b. Ömer. *Şerhu'l-'Akâid*. çev. Talha Hakan Alp. İstanbul: Yasin Yayınevi, 2008.

TEHAMÎ, İbrahim. *Cühûdu ulemâi'l-Mağrib fi'd-difa'an 'akîdeti Ehli's-sünne*. Beyrut: Müessesetü'r- Risâle, 2005.

TİRMİZÎ, Ebû Îsâ Muhammed b. Îsâ b. Sevre (Yezîd). *Sünen-i Tirmizî*. çev: Abdullah Parlıyan. İstanbul: Konya Kitapçılık, 2007.

TOPALOĞLU, Bekir. "Âhir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/542. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.

TOPALOĞLU, Bekir. "Âhiret". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/543. İstanbul: TDV Yayınları,1988.

TOPALOĞLU, Bekir. "Cehennem (Kelâm)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/225-227. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.

TOPALOĞLU, Bekir. "Cennet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/376. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.

TOPRAK, Süleyman. "Kabir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/37. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.

TOPRAK, Süleyman. "Mîzan". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/211. Ankara: TDV Yayınları, 2020.

TOPRAK, Süleyman. "Münker ve Nekir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/14. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

TOPRAK, Süleyman. *Ölümden Sonraki Hayat (Kabir Hayatı)*. Konya: Tekin Kitabevi, 9. Basım, 2005.

TUNÇBİLEK, Hasan Hüseyin. "Cennet ve Cehennem Halen Mevcut Mu?". *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/2 (2005), 56.

TUNÇBİLEK, Hasan Hüseyin. “İslam Düşüncesinde Cehennemin ve Cehennem Azabının Ebediyeti ve Fenası Problemi”. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/1 (Ocak-Haziran 2006), 18.

TÜRKMEN, Hasan. “Sa’düddîn Teftâzânî’ye Göre Şefaatin İmkân ve Keyfiyeti”. Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 1/16 (Haziran 2021), 534.

YAR, Erkan. *Ruh-Beden İlişkisi Açısından İnsanın Bütünlüğü Sorunu*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 3. Baskı, 2016.

YAVUZ, Yusuf Şevki. “Ba‘s”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 5/98. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.

YAVUZ, Yusuf Şevki. “Çocuk”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 8/360. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.

YAVUZ, Yusuf Şevki. “Ruh”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/197. Ankara: TDV Yayınları, 2018.

ZEHEBÎ, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Siyeru aʿlâmi’n-nübelâʾ*. nşr. Şuayb el-Arnaut – Muhammed Naîm el-Araksûsî – Me’mûn es-Sâgırcî. 19 Cilt. Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1982.

ZİRİKLİ, Hayreddin. el-A’lâm: *Ḳāmûsü terâcim li-eşheri’r-ricâl ve’n-nisâ mine’l-ʿArab ve’l-müstaʿrebîn ve’l-müsteşriḳīn*. Beyrut: Dârü’l-İlm li’l-Melâyin, 1976.