## Ölümün Mahiyeti

Bir gerçeklik olan ölüm, insanı en çok uğraştıran olgulardan birisidir. Öyle ki insanın bizzat kendisinin öleceği hakkındaki bilgisi, varlığı hakkında sahip olduğu bilgi kadar kesinlik taşımaktadır. Bu yüzden insan, bu olgunun içeriğini sürekli olarak kendi zihninde tartışmaya ve anlamaya çalışmaktadır. Kelam İlminin de içinde olduğu çeşitli bi- lim dalları bu gerçekliği anlamak ve anlamlandırmak için çaba gös- termişlerdir.

İnsan, ölümlü bir varlık olduğunu hem gözlemlemekte, hem tecrübe etmekte ve hem de vahiyle haberdar olmaktadır. Ölüm korkusu ise, in- sanları, ölümsüz olma arayışlarına itmiştir. Bu bağlamda insanın daha fazla yaşama arzu ve isteği de insanlık kadar eskidir. Aslında ölüm- süzlük arzu ve isteği, insanın doğasında bulunmaktadır. Şeytanın, yasaklanan meyveyi yemeleri konusunda Adem ve Havva’yı kandır- masının nedeni de, insanın doğasında var olan bu ölümsüzlük arzusu olsa gerektir (A’raf, 7 /11-25; Tâhâ, 20 /115-123; Krş. Bakara, 2 /30-37; İsrâ, 17 /61-65; Kehf, 18 /50-51). Ancak insanın ölümden kaçma ve kurtulma gibi bir şansı da bulunmamaktadır. Kur’an çok açık ola- rak “her canlının mutlaka ölümü tadacağını ”(Âl-i İmrân, 3 /185; 21 Enbiyâ, 21 /35; Ankebût, 29 /57) vurgulamaktadır

Ölüm gerçekliğine yüklenen anlamlar, dünya görüşlerinin şekillen- mesinde de büyük bir etkiye sahiptir. Ölümü mutlak bir yokluk olarak görenler olduğu gibi, insanın yaşadığı süreçlerden biri, öteki hayata geçişte bir aşama ve her canlının kendisinden kaçamadığı ilahi bir ka- nun olarak değerlendirenler de vardır.

Ölüm olgusuna karşı bireylerin ve toplumların tavır alışları da fark- lı farklıdır. Bireyden bireye, toplumdan topluma, kültürden kültüre ve hatta çağdan çağa farklılık gösteren bu tavır alışlar, ölümün inkâr edilmesi, ona meydan okunması, onun kabullenilmesi veya istenme- si gibi sonuçlar doğurmaktadır. Din ise, ölüm gerçeğini yorumlama- da, ondan duyulan korkuyu azaltmada, insana yardım etmektedir (Karaca, *Ölüm Psikolojisi,* 2000, s. 224-243).

İslam dini ise ölüm olgusunun, bir varoluş alanından (dünya hayatı) diğer varoluş alanına (ahiret hayatı) bir geçiş olduğunu belirtmiştir. Bu durumda ölüm, bir yok oluş ve son değil, iki varoluştan birincisini ikinci varoluşa bağlayan bir aşama olmaktadır.

Ölümü konu edinen her bilim alanı gibi kelam ve kelamcılar da ölü- mün tanımı ve mahiyeti konusunda birbirinden farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Kelamcılar ölümü, hayatın karşıtı olan bir nitelik, canlı- lığı sağlayan yaşamın yokluğu, Allah’ın canlılarda yarattığı varlıksal nitelik, bitki ve cansızlarda bulunmayan sadece hayvansal nefslerde var olan bir nitelik (Cürcani, *Ta’rifât*, s. 235; Taftazânî, *Şerhu’l Makâsıd*, II/291-296; Îcî, *Mevâkıf*, s. 139-140) gibi çeşitli şekillerde tanımlamışlar- dır.

Arapça’da “*mevt*” kelimesine karşılık gelen ölüm, Kur’an’da pek çok yerde farklı anlamlarda kullanılmıştır. Dilbilimciler bu durumu da dikkate alarak, ölüm kelimesinin, insan, bitki ve hayvanlarda var olan canlılık belirtisinin yok oluşu, duygusallığın kayboluşu, akli yeti ve gücün yok olması (İbn Manzur, *Lisânu’l Arab*, II/92; Isfahanî, *Müfredât*,

s. 763-764) gibi anlamlarda kullanıldığını belirtmişlerdir.

Kelamda ölümün mahiyeti genellikle insanın varlıksal yapısıyla ilişki- lendirilmiştir. Kelamcılara göre ruh ve beden insanın yapısal biçimle- rini oluşturmaktadır. Onların ölümün ne olduğuna yönelik yorumları, insanın bu yapısal formlarına göre şekillenmiştir. Bu yapısal formlar- dan ruhu ön plana çıkaranlar olduğu gibi, bedeni ruha önceleyenler de vardır. Genel olarak kelamcıların ölümün neliği ile ilgili yaklaşım- ları, ruh-beden ilişkisine dayalıdır. Başka bir ifadeyle kelamcıların ölü- mün neliği hakkındaki öğretileri, ruh kelimesine yükledikleri anlama göre şekillenmiştir. Dolayısıyla onlara göre ölüm, ruh-beden bütünlü- ğünün bozulmasıdır.

Ruhu veya nefsi bedenin idrak ve hayat gibi arazlarından bir araz ola- rak gören kelamcılar ölümü, ruhun bedenle birlikte yok olması şek- linde yorumlamışlardır. Onlara göre insan, hayat, ilim ve kudretten oluşan bir maddedir. Hayat ise, cisimle kaim olan bir arazdır. Hayata bağlı diğer arazlar gibi ruh da bir araz olduğuna göre, beden ölünce araz olan ruh da ölmektedir. Mu’tezili kelamcılardan Ebu’l Huzeyl’e göre ruh, arazlardan bir arazdır ve cesedi terk etmesinin hemen ar- dından yok olur. Aynı şekilde ruhu bir araz olarak kabul eden Eş’ari ve Bakıllani de, bedenin ölümüyle birlikte ruhun da yok olduğunu be- lirtmişlerdir (İbn Hazm, *el-Fasl,* V/74; İbnu’l- Cevziyye, *er-Ruh*, s. 50, 89, 106; Şehristanî, *Nihâyetü’l- İkdâm*, s. 329).

Ruhun araz olduğu görüşünü paylaşan kelamcılar, arazın iki anda var olamayacağını yani iki an buyunca baki kalamayacağını, onun sürekli olarak insanda yaratılacağını var saymışlardır. Onlara göre ruh sürekli olarak var edilmekte ve yok edilmektedir. Kendi başına kaim bir ruh

bulunmamaktadır. Bu durumda insanın ölümüyle birlikte ona canlılık veren ruh ölmekte ve yok olmaktadır. Zira arazlar cisimlerle birlikte bulunurlar, cisimler yok olduğunda onlar da yok olurlar.

Ruha, latif bir cisim anlamını yükleyen kelamcılar ise ölümü, ruhun bedenden ayrılması şeklinde yorumlamışlardır. Onlara göre Allah, yasası gereği cisimlerin hayatının devamlılığını latif olan ruhla, du- yumsanan cisim olan bedenin birlikteliğinine bağlı kılmıştır. Ruhun bedenden ayrılmasıyla, Allah’ın yasası gereği, hayatın yerini ölüm al- maktadır. Cüveynî’ye göre, Allah’ın yasası gereği ruh, bedende olduğu sürece yaşamı, bedeni terk ettiğinde de ölümü gerçekleştirmektedir (Cüveynî, *İrşad*, s. 318). Şu halde bedene canlılık veren ruh bedenden ayrıldığında, canlılık ve yaşam belirtisi sona ermektedir. Ancak bu aşamada ruh, varlığını tek başına devam ettirmektedir.

Ruhun bedenden ayrılarak tek başına varlığını devam ettirmesi şek- lindeki ölüm öğretisinin temellerini İslam öncesi kültürlerde bulmak mümkündür. Ruhun bedenden ayrılarak varlığını sürdürdüğüne yö- nelik öğretinin, tarihin en eski toplumlarında var olduğu bilinmekte- dir. Ancak bu öğretinin ilk defa nerede ve ne zaman ortaya çıktığıyla ilgili farklı görüşler vardır. Bu öğretinin, eski Mısır, Yunan, Hind ve İran kaynaklı olduğunu, bu bölgelerde bu öğretinin izlerine ve kalıntı- larına rastlandığı ileri sürülmektedir. Nitekim bu bölgede yaşayan in- sanların, ölen kişyle birlikte onun için gerekli eşyaları, onunla birlikte mezara koymaları bu öğretinin bir göstergesidir.

Eski Mısır toplumunda, ölülerin mumyalanıp, onlar için piramit- lerin yapılması, ruhun bedenden ayrıldıktan sonra yaşamaya de- vam ettiğine yönelik bir inancın sonucudur. Yunan düşüncesinde Fisagor’la başlayan, Empedocles’le devam eden ve ayrıntılı bir şekil- de Eflatun’un diyaloglarında ifadesini bulan bu öğretinin, sonradan Roma İmparatorluğuna ve Avrupa’ya geçtiği sanılmaktadır. Ancak bu öğretinin Yunan düşüncesine ait özgün bir öğreti olmadığı, buraya da Hindistan’dan geldiği ileri sürülmektedir. Hinduizm başta olmak üze- re Hint dinlerinin hemen hepsinde ruhun bedenden ayrılarak yaşama- ya devam ettiğine yönelik inancın olması, bu kanıyı desteklemektedir.

Ruha, soyut bir cevher anlamı yükleyen ve ölümü, bu soyut cevherin bedeni terk etmesi şeklinde yorumlayan kelamcılar, bedenden ayrı ba- ğımsız ve kendi kendine kaim bir ruh anlayışına sahiptirler. Onlara göre bedenin canlılığı olan yaşam, bu ruhun bir sonucudur. Ruhun be- denden ayrılmasıyla birlikte canlılık sona ermekte ve ölüm gerçekleş- mektedir (Harputî, *Tenkîh,* s. 144). Onlara göre beden, ruhun aletidir. Alet yok olduğunda, ruhun da yok olması gerekmez.

Bedenin alet olduğu yolundaki görüşün temsilcilerinden biri olan Gazalî, kalpten ortaya çıkarak beyne kadar ulaşan ve damarlar ara- cılığıyla da bedenin tümüne yayılan latif buhar şeklindeki ölümlü hayvansal ruh ile bilginin ve imanın kaynağı olan ölümsüz ruhu bir- birinden ayırmaktadır. Ona göre beden ruhun aleti, bineği ve ağı ko- numundadır. Aletin, bineğin ve ağın yok olmasıyla avcının yok olması gerekmez (Gazalî, *Kitâbu’l Erbaîn*, s. 322-323).

Bazı kelamcıların bedenlerin ölümlülüğüne ve ruhların ölümsüzlü- ğüne dayalı bu yaklaşımlarının ,Kur’an kaynaklı olduğunu söylemek mümkün değildir. Zira Kur’an, herhangi bir ruh-beden ikilemini ön- görmeden, her nefsin(insanın) ölümü tadacağını (Âl-i İmrân, 3 /149; Enbiyâ, 21 /35; Ankebut, 29 /57; Duhân, 44 /56) bildirmektedir. Konu hakkındaki ayetler incelendiğinde ölüm olayının, insanın organizma bütünlüğünün bozulması anlamına geldiği açıktır. İnsanın organik bir bütün olması ve bu bütünlüğün de ölüm ile bozulması Allah’ın yasala- rı çerçevesinde gerçekleşmektedir. Allah, insanın varoluşsal ve yaşam- sal yasalarını tayin ettiği gibi, insanın ölümünün de yasalarını belirle- miştir. Allah’ın yaşamı ve ölümü takdir etmesi bu anlama gelmektedir (A’raf, 7 /158; Tevbe, 9 /116; Yunus, 10 /56; Hac, 22 /66; Duhan, 44 /8; Kaf, 50 /43; Necm, 53 /44; Hadid, 57 /2).

## Kabir ve Berzah

Günlük dilde ziyaret edilen yer anlamına gelen “mezar” kelimesiyle eş anlamlı olan kabir kelimesi, insanın ölümden sonra konulduğu yeri ifa- de etmektedir. İnsanın kabirde kalışı geçici olduğundan, herhangi bir kimsenin bir yeri ziyaret etmesine benzetilmiştir. Berzah kelimesi ise, iki şeyi birbirinden ayıran engel anlamına gelmektedir. Coğrafi olarak ise, iki deniz arasında kalan kara parçası, ya da iki kara parçasını deniz- den birbirine bağlayan kara parçası anlamına gelmektedir (İbn Mnazur, Lisan, II/585). Berzah kelimesi, iki şeyi birbirinden ayıran sınır ve engel anlamında hem olay hem zaman ve hem de mekân için kullanılmıştır. Örneğin berzah kelimesinin Kur’andaki kullanımlardan biri de, birinin suyu tatlı, diğerinin tuzlu olan iki denizi birbirinden ayıran sınır ve en- gel şeklindedir.

Ahiret hayatını, ölümden sonra başlayan ve tekrar dirilişten sonra sonsuza kadar devam edecek olan bir aşama olarak tanımlayacak olursak, ölümle başlayıp, İsrafil’in ikinci kez Sur’a üflemesiyle sona erecek olan sürece de “Kabir veya Berzah Hayatı” denmektedir.

Kabir hayatı bu anlamda ahiret hayatı içerisindeki bir dönemi ifade etmektedir.

Kabir veya Berzah hayatı hakkında aklın ve duyuların kullanımı ile bir hükme varılması söz konusu değildir. Bu konudaki herhangi bir değer- lendirme varsayımdan öteye geçemez. Zira bu dönem “gayb” denilen ve insanların bilgi sahibi olmadığı konular arasında yer almaktadır. Kabir hayatının nasıllığı ve içeriği, Kur’an’da net bir şekilde açıklanmamıştır.

Dünya ve ahiret hayatı, insan açısından ele alındığında, başlıca üç aşamadan oluştuğu söylenebilir. Bunlardan birincisi, insanın dünyaya gelişi veya doğması ile başlayıp ölmesiyle sona eren aşama; ikincisi, insanın ölümü ile başlayıp tekrar dirilme ile son bulan aşama ki bu aşamaya “berzah hayatı” denmektedir.

Bu aşamanın “berzah” şeklinde isimlendirilmesinin sebebi, bu aşa- manın dünya hayatı ile ahiretteki hayatını birbirinden ayırıyor olma- sıdır. ; üçüncüsü de, insanın yeniden dirilmesiyle başlayan ve devam edecek olan aşamadır. Kur’an bu üç aşamayı şu şekilde anlatmaktadır: “*Sonra insanı öldürür ve kabre koyar. Sonra dilediği zaman onu tekrar diril- tir.” “Kendisinde şüphe olmayan kıyamet saati de gelecek ve Allah kabirdeki kimseleri diriltip kaldıracaktır.*” (Abese, 80 /21-22; Hac, 22 /7).

Ehl-i Sünnet kelamcılarının çoğu tarafından kabul edilen kabir veya berzah hayatı, bedenin ölümünden sonra hayatiyetini devam ettiren ruhun, bedene veya bedenin bir parçasına geri dönüşünü de içermek- tedir. Kabirde, herhangi bir şekilde belli bir hayatın varlığını kabul eden kelamcılar sorgulama, mükafat ve ceza gibi durumların gerçek- leşmesi için, insanın ölümüyle birlikte bedenden ayrı olarak varlığını sürdüren ruhun bedenle ilişkisini gerekli görürler. Berzah’ta nimetin lezzetini, azabın acısını duymak, ancak ruhun bedene tekrar iadesiyle gerçekleşir. Başka bir ifadeyle azab veya nimetin olabilmesi için kabir- de dirilmenin olması gerekmektedir.

Kelam eserlerinde, insanın ölümü ile başlayan ve ahiretteki tekrar diri- lişi ile sona eren bu berzah dönemi, nimet ve azap içermesinden dolayı, “kabir azabı”, “kabir halleri”, “berzah halleri”, “kabir veya berzah ale- mi” gibi isimlerle yer almaktadır. Ehl-i Sünnet kelamcıları kabir haya- tını “semiyyât” konuları içerisinde (Cüveynî, *İrşad*, s. 317; Îcî, *Mevakıf*,

s. 382; Taftazânî, *Şerhu’l Makâsıd*, V/111) değerlendirmişlerdir. Mu’tezile ise konuyu, “el-menzile beyne’l menzileteyn” ilkesi kapsamında ele almıştır.

Müslüman kelamcılar içerisinde Mu’tezili görüşü benimseyen kelam- cıların konu hakkındaki görüşleri farklılık taşımaktadır. Mu’tezili ke- lamcılar arasında kabir azabını ve nimetini kabul edenler de kabul etmeyenler de vardır. Ancak, ilk Mu’tezili temsilcilerin çoğu kabir azabını kabul etmediği halde, daha sonra gelen Mu’tezili temsilciler kabirde azabı ve nimeti kabul yönünde görüş bildirmişlerdir. Örneğin Kadı Abdulcabbar, Mu’tezilenin kabir azabını inkar etmediğini, ak- sine kabul ve ispat ettiğini belirterek, azabın nasıllığını, zamanını ve yararını anlattıktan sonra bunu inkâr edenlere cevap vermeye çalış- mıştır (Kadı Abdulcabbar, *Şerhu Usûli’l Hamse*, s. 730-734).

Mu’tezile’den kabirde azabı kabul etmeyen kelamcılar, kendisinde hayat bulunmayan bir şeye azap edilmesinin ve ölen bir kimsenin sorgulanarak ondan cevap alınmasının imkânsız olduğunu belirt- mektedirler. Bu kelamcıların, insanın gözlemini esas aldıkları gö- rülmektedir. Başka bir ifadeyle Mu’tezile kelamcılarının önemli bir kısmı,gözlemden hareketle kabir azabının imkânsızlığını ortaya koy- muşlardır. Mu’tezili kelamcıların kabir azabını kabul etmemede da- yandıkları bir diğer öğe de, onların muhkem ve müteşabih hakkında- ki yaklaşımlarıdır. Onlara göre muhkem nasslarda, dünya yaşamında yapıp etmelerin karşılığı kıyamet gününden sonra mizanda görüle- cektir. Bu durumda kabirde görülmemesi gerekir

Kabir azabının kabulü yönünde ortaya konan kanıtlar ise müteşabih- tir. Kabirde sorgulamayı, azabı ve nimeti kabul edenlerin esas aldıkla- rı kanıtlar çoğunlukla akla değil nakle dayanmaktadır. Nitekim konu- nun “sem’iyyât” bağlamında ele alınması da bunu desteklemektedir.

Kabir azabının varlığına delil olarak gösterilen en önemli nakli kanıt- lardan biri, “*Onlar sabah akşam ateşe sokulurlar. Kıyametin kopacağı gün de, Firavun ailesini azabın en çetinine sokun*”(Mumin, 40 /46) ayetidir. Bu aye- ti kabirdeki azaba kanıt gösterenler, birinci cümlede yer alan ateş ile ikinci cümlede yer alan azabın zamansal açıdan farklı olduğunu ileri sürmüşlerdir. Dolayısıyla “sabah akşam ateşe sokulmanın”, kıyametteki azaptan farklı olduğu vurgulanmıştır. Ayet içerisinde yer alan “sabah akşam” ifadelerinin de dünya hayatını gösterdiği iddia edilerek, bunun kabir hayatına kanıt olduğu (Eş’rî, *el-İbâne*, s. 103; Bakıllanî, *el- İnsâf*, s. 79; Cüveynî, *İrşad*, s. 317; Îc3i, *Mevâkıf*, s. 382; Taftazânî, *Şerhu’l Akâid*, s. 252; Kadı Abdulcabbar, *Şerhu Usûli’l- Hamse*, s. 730) kabul edilmiştir. Bu ayet Kur’an’ın fikri bütünlüğü ve kelimelerin önyargısız dilsel anlamı açısın- dan değerlendirilecek olursa, sabah akşam ifadesinin süreklilik anlamı taşıdığı görülecektir. Bu ifadenin kabirdeki azaba yönelik olduğu konu- sunda yeterli ve tatmin edici bir kanıt bulunmamaktadır. Ayetin ilk cüm-

lesinde yer alan azabın, dünya hayatıyla ilgili olması mantıklı ve Kur’an’ın ilkelerine daha uygun olduğu görülmektedir. Zira Kur’an, inkârcıların, dünya hayatında ve ahiret hayatında azaba yakalanacaklarını, bazı pey- gamberlerin toplumlarının dünya hayatında azaba çarptırıldıklarını (Âl-i İmran, 3 /56; Tevbe, 9 /55, 74; Ra’d, 13 /34)belirtmektedir.

Kabir azabının varlığına kanıt olarak ileri sürülen, “*Onlar, günahları yüzünden suda boğuldular, ardından da ateşe sokuldular.*” (Nuh, 71 /25) ayetinde yer alan, “*boğuldular ve ardından ateşe sokuldular*” ifadesinden hareketle, boğulma ile ateşe sokulma arasında herhangi bir zaman aralığının bulunmadığı varsayılarak ve bu azabın dünyada gerçekleş- tiği iddia edilmiştir (Taftazânî, *Şerhu’l Akâid*, s. 252; Nesefî, *Temhîd*, s. 89; Harputî, *Tenkîh*, s. 379) Bu nedenle sözkonusu ayetin, kabir azabı- na kanıt olduğu ileri sürülmüştür. Ayet dikkatlice incelendiğinde ve üslup olarak benzer ayetler karşılaştırıldığında, “boğuldular ve ardın- dan ateşe sokuldular” ifadesindeki anlatım şeklinin, Kur’an’ın genel bir anlatım şekli olduğu anlaşılacaktır. Ayette açıkça insanın dünya hayatındaki var oluşunun sona ermesi ve ardından da tekrar dirilme ile ahiretteki var oluşunun başlaması anlatılmaktadır. Bu tür bir üslup Kur’an’ın ilk defa kullandığı bir üslup değildir. İnsanın yokluk alanın- dan varlık alanına çıkışını anlatan ayetlerde de (Bakara, 2 /28) aynı anlatım şekli kullanılmaktadır. Dolayısıyla bu ayetin, kabir azabına kanıt olarak ileri sürülmesi tutarlı değildir.

“*Kim beni anmaktan yüz çevirirse, şüphesiz onun için dar bir geçim vardır ve biz onu, kıyamet günü kör olarak haşrederiz.*” (Tâhâ, 20 /124) ayetinde yer alan “dar bir geçimin” kıyamet gününden önceki kabir azabına işaret ettiği ileri sürülmüştür. Oysa ayette açıkça dünyada Allah’ı anmaktan yüz çevirmenin yarattığı sıkıntılardan bahsedilmektedir. Buradaki “dar geçim”, ne fakirliğe ne de kabir azabına kanıt olarak gösterilemez. Aksine bu ifade, Allah’ın emir ve yasaklarına uymamanın, Allah’tan yüz çevirmenin ve Allah ile ilişkinin kesilmesinin (Zemahşerî, *Keşşaf*, II/255) dünya hayatında yaratacağı sonuçları ifade etmektedir.

İnkârcıların ahirette içine düştükleri durumu anlatan, “*Onlar: Rabb’imiz bizi iki defa öldürdün iki defa dirilttin. Biz günahlarımızı itiraf ettik. Bir daha çıkmaya yol var mıdır, derler.* ”(Mümin, 40 /11) ayetinin, “iki defa öldür- dün iki defa dirilttin” ifadelerinin kabirde dirilmeyi ifade ettiği ileri sü- rülmüştür (Îcî, *Mevâkıf*, s. 382; Kadı Abdulcabbar, *Şerhu Usûli’l- Hamse*,

s. 730). Ayet kendi bütünlüğü içerisinde ve Kur’an’ın ahiret hakkındaki ifadeleri kapsamında değerlendirildiğinde, buradaki iki defa öldürme ve iki defa diriltmenin, ahirette inkârcıların karşılaşacağı azabın şidde- tini ve büyüklüğünü gösterdiği anlaşılacaktır. Kur’anda bazı ayetlerde

geçen, “iki defa azap etme” ( Tevbe, 9 /101; 32 Secde, 32 /21; 52 Tur, 52

/47) ifadesinden hareketle, birinci azabın kabirdekine, ikinci azabın da ahirettekine yönelik olduğu ileri sürülmüştür. Gerçekte bu ve benze- ri ifadeler dünya ve ahiret hayatındaki azaba işaret etmektedir. Zira Kur’an, dünya hayatında da, işledikleri kötülüklerden dolayı insanla- rın azap ve sıkıntı çektiklerini belirtmektedir.

Bütün bunların yanında şehitler hakkındaki, “*Allah yolunda öldürülenleri sakın ölü sanmayınız. Bilakis onlar diridirler. Allah, lütuf ve kereminden kendi- lerine verdikleri ile sevinçli bir halde Rableri yanında rızıklara mazhar olmakta- dırlar.*” (Âl-i İmrân, 3 /169-170; Bakara, 2 /154) şeklindeki Kur’an ayetle- rinin kabirdeki nimete yönelik olduğu savunulmuştur. Şehitlere ölüler denilmemesi ise, onların ölümlerinin alışılmış ölümlerden farklı olduğu- nun vurgulanmasına yöneliktir. Zira onlar, kendilerinden sonra gelecek olan nesillerin devamlılığını sağlamak için kendilerini feda etmişlerdir. Onların gösterdikleri bu fedakarlık, insanların dünyasında adeta ölüm- süzleşmektedir. Şehitlerin Allah katında rızıklanmaları ve sevinmeleri ise, yaptıkları eylemin cennetteki karşılığını ifade etmektedir.

Kabir azabının imkânı ve varlığı, ayetlerden daha çok hadislere dayandırılmaktadır. Konuyla ilgili isnadlı veya isnadsız

çok sayıda hadis, hem hadis kaynaklarında hem de kelam kaynaklarında yer almaktadır. Her şeyden önce kabir ve berzah konusu “se’miyyât” kapsamına girdiğinden ve gaybi bir nitelik taşıdığından, bu konu hakkında hadislerin bir kanıt olarak kullanılması doğru değildir.

Kabir azabının varlığına ilişkin delil olarak kullanılan hadislerin hemen tamamına yakınının ahad hadisler olması dikkat çekicidir. Ahad hadis- ler ise kesin bilgi vermeyip, zanni bilgi ifade etmektedir. Çok az sayıda hadis dışında, çoğunlukla kelamcıların, konuyla ilgili ortaya koydukları hadisler senet açısından zayıftırlar. Özellikle gayba ait bir konuda, Hz. peygamber tarafından söylendiği var sayılan hadislerin Kur’an’a aykırı olması düşünülemez. Konu hakkındaki hadislerde zikredilen olaylar, ne tecrübeye ne de akla uygundur. Bu haberler dikkatlice incelenecek olur- sa, bu hadislerin bir bütünlük taşımadığı, haberler arasında çok sayıda çelişki ve tutarsızlığın olduğu görülecektir.

Kur’an’da yer alan kıyametin kopması, sura üfleme ve yeniden dirilme, haşredilme ve hesaba çekilme gibi süreçler, kabirde azabı veya nimeti, kabirde var olduğu varsayılan hayatı imkânsız kılmaktadır.

Kabirde azap olunacağına yönelik ileri sürülen iddialardan biri de, ka- birde azabın hem ruhlara hem de cesetlere yapılacağı ve kabirde ruh- ların cesetlere döneceği iddiasıdır. Ruhların cesetlere iadesi demek, ölen bir kimsenin dirilmesi demektir. Oysa Kur’an ayetleri dirilmenin kıyametten sonra olacağını göstermektedir (Hacc, 22 /7; Müminûn, 23

/15-16; Mücâdele, 58 /6). Kur’an, ödül ve cezanın, kıyametin kopması, tekrar diriliş, sorgulama ve yargılama gibi süreçlerden sonra olacağı- nı bildirmektedir (Kıyâme, 75 /1-40; Vâkıa, 56 /1-49; İnfitâr, 82 /1-19; İnşikak, 84 /1-20; Nebe, 78 /17-40).

Kur’an’ın ortaya koyduğu sistem, insan için takdir edilmiş iki varoluş sürecine imkân tanımaktadır. Kur’andaki ifadelerden üçüncü bir va- roluş süreci çıkarmak mümkün değildir. İnsan hayatını konu edinen ayetlerde, bir varoluş süreci olarak dünya hayatı kazanım yeri, yine bir varoluş süreci olarak ahiret hayatı da bu kazanımların karşılığının verildiği yer olarak gösterilmektedir.

## Reenkarnasyon

Genel olarak ruhun bir bedenden başka bir bedene göç etmesi ve intikal etmesi olarak tanımlanan reenkarnasyon, hemen hemen her dilde farklı bir kavramla karşılanmaktadır. Ruhun yeniden bedenlenmesi olarak da tanımlanan bu öğreti, Türkçe, “*ruh göçü*”, “*tekrar doğuş*” ve “*yeniden doğuş*” şeklinde ifade edilmektedir. Arapça’da, “*tenasuh*” kavramı ile; İngilizce’de ise, “*reincarnation*” kavramı ile açıklanmaktadır.

Ruh göçünün, kelime olarak, Arapça sözlüklerde ve kelam eserlerinde en yaygın kullanım şekli “*tenasuh*”tur. Arapça “*n s h*” kökünden türeyen tenasuh kelimesi, sözlüklerde, “*bir şeyi iptal edip yerine başka bir şeyi koy- mak”, “bir yerden başka bir yere nakletmek”, “bir şeyi başka bir şeyle değiştir- mek*” gibi manalara gelmektedir. Kelime siyasi anlamda, yöneticilerin birbirinin yerine geçerek değişmesi; hukuki anlamda mirasın el değiş- tirmesi anlamlarına da gelmektedir.

Tenasuhun terim anlamı ise, ölümden sonra ruhların bir bedenden baş- ka bir bedene geçerek sonsuza dek dolaşmasıdır. Başka bir ifadeyle tena- süh, ruhun bir bedenden ayrıldıktan sonra, beden ve ruhun birbirlerine olan düşkünlüklerinden dolayı, ruhun zaman kaybetmeden hemen baş- ka bir bedene girmesidir (İbn Manzur, *Lisan,* III/61; Isfahani, *Müfredat*, s. 495; Cürcanî, *Ta’rifât*, s. 68; Asım Efendi, *Okyanus*, I/563; Carra De Vaux, *“Tenasuh”, İslam Ansiklopedisi,* XII/1, Baloğlu, *Reenkarnasyon*, 2001, s. 26- 27).

Reenkarnasyon savunucuları, tenasüh ile reenkarnasyon arasında bir ayrım öngörmektedirler. Onlara göre reenkarnasyon, ruhun sadece insan cinsine ait bedenlerde dolaşması anlamına gelmektedir.

Ruh göçüne inananları genel olarak iki gurupta toplamak mümkün- dür. Bunlardan birinci gurup, ruhun içinde bulunduğu bedeni terk ettikten sonra, tekrar aynı cinsten bir bedenle ilişki kurduğuna inan- maktadır. Başka bir ifadeyle onlar, insan bedeninden göçen ruhun yine insan bedenine gireceğini düşünmektedirler. Bu tür bir ruh göçü, “*nesh*” olarak isimlendirilmiştir.

İkinci gurup ise, insan bedenini terk eden ruhun, olgunluk derece- sine göre herhangi bir varlıkla ilişkiye girebileceğine inanmaktadır. Örneğin insan bedenini terk eden ruhun, olgunluk seviyesine göre bir hayvan bedenine girmesi “mesh” kavramı ile; herhangi bir bitkiye girmesi “resh” kavramı ile; cansız varlıklarla ilişki kurması da “*fesh*” kavramı ile ifade edilmektedir. İnsan bedeninden ayrılan ruhun, in- san, hayvan, bitki veya cansız varlıkla ilişkisi, ruhun daha önce bu- lunduğu kimsenin iyi veya kötü eylemlerine göre biçimlenmektedir.

Reenkarnasyon taraftarlarının, reenkarnasyon ve tenasuhün birbirin- den farklı olduğuna yönelik iddialarından biri de, reenkarnasyonun tecrübe ve gözleme dayalı bilimsel ve felsefi bir düşünce olduğu; tena- sühün ise, bilimsellikten ve felsefi düşünce olmaktan uzak sadece bir inanç olduğu yönündeki tezdir (Ruhselman, *Ruh ve Kainat*, s. 662).

Günümüzdeki bazı düşünürler, reenkarnasyonun tenasühten farklı olduğunu ileri sürmektedirler.Bu iki kavram özünde birdir, aynı öğ- retinin farklı dillerde ifade ediliş biçimidir. Başka bir ifadeyle reenkar- nasyon, tenasühün modern dönemdeki versiyonundan başka bir şey değildir.

Reenkarnasyon veya tenasüh inancının Hint öğretilerine, eski Mısırlılara, eski Yunan düşüncesine, Zerdüştlüğe, Budizme ve Afrika’nın yerli kabilelerine dayandığını iddia eden birbirinden farklı pek çok tez vardır. Ancak bu inancın, tarihsel süreç içerisinde pek çok toplumda farklı şekillerle ve adlandırmalarla var olduğu bir gerçektir. Günümüzde bazı kimseler, reenkarnasyonun, insanların ölüm olgusu karşısında duyduğu endişe ve korkunun üstesinden gelme çabasından kaynaklandığını söyleyerek, bu inancı psikolojik bir temele dayandır- maya çalışmışlardır.

Klasik Kelam kaynaklarında, tenasüh taraftarlarını ifade etmek için kullanılan “ashâbu’t-tenâsuh” ifadesi, Sümeniyye, Maneviye, Sebeiyye, Beyaniyye, Cenahiyye gibi ruh göçünü savunan guruplar için kullanılmıştır. Bunun yanında klasik mezhepler tarihi kaynakları, bazı yunan filozoflarını da bu gruba dahil ederler.

Söz konusu kaynaklarda ruh göçüne inanan İslam dışı fırkalardan söz edilirken, Müslüman olup da tenasühe inanan bazı isimlerden de söz edilmektedir. Ahmet b. Habit, Ahmet b. Eyyub b. Nabuş, Zekeriyya er- Razî, Halid el-Hemedanî, Ahmet b. Muhammed el-Kahatî, Abdulkerim

b. Ebi’l-Evca, Ebu Muslim el-Horasanî (Bağdadî, *el-Fark*, s. 205-206; İbn Hazm, *Fasl*, I/90) bu isimlerden bazılarıdır.

Kaynakların verdiği bilgiye göre, Müslüman olduğu halde ruh göçüne inanan kimselerin, bireylerle sınırlı kaldığı anlaşılmaktadır. Mezhepler tarihi kaynakları söz konusu bu isimleri, sahip oldukları bazı görüş- lerden dolayı Mu’tezile mensupları olarak sunmuşlardır. Ancak hemen belirtmek gerekir ki ne Mu’tezili düşüncede ne de Mu’tezili temsilci- lerde tenasüh inancına sıcak bakılmaz. Hatta Mu’tezili kelamcıların bu inancı kesin olarak reddettilkeri de bir gerçektir. Yukarıda adı geçen kimselerin Mu’tezili bilginlerden ders almaları, onların Mu’tezile’ye mensup olduklarını göstermez. Bu kişiler hakkında sahip olduğumuz bilgiler, onların belirli bir dini ekol içerisinde yer almadıklarını, çeşitli düşünceleri bir araya getirerek karma bir düşünce sistemi oluşturduk- larını göstermektedir.

Söz konusu ettiğimiz kişilerden Ahmet b. Habıt’a göre insan, gerçekte ruhtur. İnsanın gözlemlediğimiz bedeni ise kalıp ve kabuktan başka bir şey değildir. bütün canlılar tıpkı insan gibi sorumlu varlıklardır. Bazı canlılar Allah’a itaat edip, boyun eğdiği halde, bazıları isyan et- miştir. Allah, isyan edenlere farklı şekil ve kalıplardaki bedenlerden birini giydirmektedir. Onları kuşlar, yırtıcı veya evcil hayvanlar, bö- cekler gibi şekillerden birisi içerisinde suçluluk derecesine göre, sıkın- tı, zorluk, kolaylık, acı veya lezzetlerle dener. İlk yaratıldıkları beden- de günahları az iyilikleri fazla olanların yeni şekilleri ve mekânları daha güzel olmaktadır. Günahları fazla iyilikleri az olanların ise yeni mekânları ve şekilleri çirkin olmaktadır. Ruhun bir bedenden diğer be- dene geçişi, fiiller tamamen iyi ve güzel bir seviye kazanıncaya dek de- vam etmektedir (Bağdadî, *el-Fark,* s. 205-206; İsferayinî, *et-Tabsîr*, s. 123).

Zekeriyya er-Razî ise, hayvanların kesilme nedenini, onların sahip ol- duğu hayvan suretinden insan suretine geçişi mümkün kılmak olarak göstermektedir. Ona göre aksi halde hayvanların kesilmesine izin ve- rilmezdi. Razi bu yaklaşımıyla, insan ruhlarının hayvanlara, hayvan ruhlarının da insanlara geçebileceğini ortaya koymaktadır (İbn Hazm, *el-Fasl*, I/90; Baloğlu, *Reenkarnasyon*, s. 62).

Tenasühe inanan guruplardan biri olan Hululiyye, ruhların ezeli olan Allah’tan doğduğunu, bedenin ise sadece bir kalıp ve elbise niteliği ta- şıdığını savunmuştur. Onlara göre insan dünya hayatında iyi fiillerde bulunmuşsa öldüğünde ruhu sağlıklı bir hayvana, kötü fiillerde bulun- muşsa sağlıksız bir hayvana geçmektedir. Ruhun insan bedeninden hayvan bedenine geçişi ve çıkışı süreklilik taşır.

Tenasüh öğretisinin İslam toplumu içerisindeki zümrelere geçişi “hulul” inancı aracılığıyla olmuştur. Bu yüzden Kelam bilginleri hulul inancını tenasüh öğretisi kapsamında değerlendirmişlerdir. Zira hulul inancının temelinde Tanrı’nın ruhunun belirli insanlara intikali söz konusudur. Sözgelimi Beyaniyye, Cenahiyye, Hattabiyye, Ravendiyye gibi zümre- lerde Tanrı’nın ruhunun imamlara intikal ettiği şeklinde bir inanç söz konusudur. Bu zümrelerden Sebeiyye, Allah’ın ruhunun Ali’ye hulul ettiğini; Beyaniyye, Allah’ın ruhunun peygamberlere sonra da Beyan b. Sem’an’a kadar imamlara intikal ettiğini; Cenahiyye, Allah’ın ruhunun Abdullah b. Muaviye b. Abdullah b. Cafer’e intikal ettiğini (Bağdadî, *el- Fark*, s. 204) ileri sürmektedir.

Klasik Mezhepler tarihi kaynaklarının verdiği bilgilere göre, Carudiyye, Karamita, Muhtariyye, Muammeriyye, Hürremiyye, Dürzilik ve Nusayrilik gibi aşırı Şii gurupları birbirine çok yakın ve benzer ruh göçü inançlarına sahiptir. Ancak Şii kelamcıların çoğunun, her türlü ruh göçünü şiddetle reddettiği de bir gerçektir. Ruh göçüne inanan aşırı Şii zümrelerin hemen tamamı, bu inancın doğal bir sonu- cu olarak, kıyametin, yeniden dirilişin, ahirette sorgulamanın, cenne- tin ve cehennemin olmadığını savunmuşlardır.

Yukarıdaki guruplara göre yaşadığımız bu dünyadan başka bir mekân olmayıp, sadece bu dünyada sonsuza dek sürecek olan geliş ve gidişler vardır. Kıyamet denilen şey, ruhun bir bedeni terk edip bir başka bede- ne intikal etmesidir. Ceza ve mükafat ise, bedenlerde gerçekleşmekte- dir. İyi eylemlerde bulunan, iyi bedenlerde; kötü eylemlerde bulunan da kötü ve aşağılanan bedenlerde yeniden dirilir. Örneğin Dürzilere göre bir Dürzi ruhu ancak bir başka Dürziye intikal etmektedir. Ruh veya nefs değişmediği halde, şekil sürekli değişmektedir. İnsanın üç

temel yapısal formu vardır. Bunlar, akıl, ruh ve bedendir. Akıl ile ruh cevher, beden ise arazdır. Beden bir gömlek gibidir. Ruhlar bir göm- lekten diğer bir gömleğe intikal ederler. Ölmek, gömlek değiştirmek ve bir kalıptan başka bir kalıba girmek demektir. Aslında Ölmek yok göçmek vardır. Yaratılmışların sayısı her zaman ve her mekânda sabit ve aynıdır, ne artar ne de eksilir (İzmirli, *Dürzi Mezhebi*, s. 70-71).

Gerek geleneksel anlamda tenasühe inanan Müslümanlar, gerekse modern anlamda reenkarnasyona inanan Müslümanlar, sahip olduk- ları inancın Kur’an’a aykırılık teşkil etmediğini, Kur’an’a uygun oldu- ğunu ispatlamak için, pek çok ayeti (Bakara, 2 /28; En’am, 6 /38; İnfitar, 82 /6-8; Şura, 42 /11; A’raf, 7 /40; Tin, 95 /5; Ğafir, 40 /11) kaynak olarak göstermişlerdir. Ruh göçü lehinde kullanılan ayetlerin, insanların ge- lişimlerini tamamlayabilmeleri için tekrar tekrar yaratılmalarını zo- runlu kıldığı iddia edilmiştir. Eşitlik ve adaletin sağlanabilmesi için insanların tekrar tekrar bedenlenmelerinin gerekli olduğu savunul- muştur. Söz konusu ayetlere bakıldığında, ayetlerden bu tür bir inancı ima eden doğrudan veya dolaylı bir anlam çıkarmak mümkün değil- dir. Söz konusu ayetlerin çoğunun ölüm ve ölüm sonrası ahiretteki di- rilme ile ilgili olduğu açıktır. Ayetlerin ruh göçü lehinde kullanımın- da takip edilen yöntem, ayetlerin içinde bulundukları bağlamlardan koparılarak yorumlamakdır. Her şeyden önce reenkarnasyon inancı, İslam dininin ahiret, yeniden dirilme, sorgulanma, cennet ve cehen- nem gibi temel inançlarıyla da çelişmektedir.

Tenasüh veya reenkarnasyon inancının kelam ilminin sistematiği içerisinde bir yer bulması mümkün değildir. Tenasühe veya reenkarnasyona inanmak, cismani haşri, cennetin mükafat elde edilecek bir yer olduğunu

cehennemin de cezayı gerektiren bir yer olduğunu inkâr etmek demektir.

Cenneti ruhların kemale ermesinden ibaret saymak, cehennemi de ruh- ların elde ettikleri ahlaki seviyenin derecesine göre hayvanlara ve diğer yaratıklara intikal olarak görmek ve cezayı bu şekilde yorumlamak, Kur’an’ın ilkelerini anlamamak demektir. İnsanı ruh ve bedenden olu- şan ikili bir varlık olarak algılamak, doğal olarak reenkarnasyona da kapı aralamaktır.

## Ahiretin İmkan ve İspatı

### Ahiretin İmkan ve İspatının Delilleri

Şüphesiz insan , sorumlulukları olan bir varlıktır. Yaptıklarından do- layı ahiret hayatında hesaba çekilecektir. Ahiret hayatının varlığının en büyük delillerinden biri, insandaki “adalet” duygusudur. Bu dün- yada zaman zaman türlü haksızlıkların yapıldığına tanık olmaktayız. Buna karşı, her yapılanın bir gün mutlaka karşılığını bulacağı ve hiç- bir kimsenin yaptığının yanına kâr kalmayacağına olan iman, ilâhî adalet fikrinden kaynaklanmaktadır. İşte bu düşünce, ahiret hayatı- nın varlığının ahlâkî-aklî bir delilidir. Nitekim Kur’an’da şöyle buyu- rulmaktadır: *“O gün insanlar, yaptıklarının kendilerine gösterilmesi için ayrı ayrı gruplar halinde dönüp gelirler. Kim zerre kadar iyilik yapmışsa onun karşılığını görür. Kim de zerre ağırlığınca kötülük yapmışsa onun karşılığını görür.”* (Zilzâl, 99 /6-8).

Ahiretin varlığının ahlâkî-aklî delillerinin yanında bir de onun varlığının imkân ve ispatına delalet eden ve bizzat Kur’an’da geçen aklî-naklî deliller vardır:

Bir şeyi ilk yaratanın onu öldürüp tekrar yaratması aklen caiz ve mümkündür. Yoktan var etmek yeniden yaratmaktan çok daha zordur. İlk yaratmayı gerçekleştiren yüce Yaratıcı, ölümden sonra tekrar yaratmayı kolaylıkla gerçekleştirebilir.

*“İlk defa yaratan, ölümünden sonra onu tekrar var edecek olan O’dur. Bu ona daha kolaydır* (Rum, 30 /27). Nitekim Hz. Peygamber (a.s.) döneminin ileri gelen putperest müşriklerinden Ubey b. Halef, elinde ufalayıp toz haline getirdiği çürümüş bir kemik parçasını Peygamberimize göste- rerek alaycı bir üslupla, *“Bu çürümüş kemikleri kim diriltecek”* diye sorar. Hz. Peygamber ona, *“Onu Allah diriltecek; seni de diriltecek”* cevabını verir. Bunun üzerine nâzil olan ayette şöyle buyrulur: *“İnsan kendisini bir nutfe- den yarattığımızı görmez mi ki hemen apaçık bir hasım kesilip ve kendi yaratılışı- nı unutup, ‘şu çürümüş kemikleri kim diriltecek’ diyerek bize misal vermeye kal- kar. Ey Muhammed! de ki: Onları ilk yaratan diriltecektir. O her türlü yaratmayı bilendir.”* (Yâsin, 36 /77-79).

Bir işi ilk defa yapan kişi, aynı şeyi ikinci defa yapmakta güçlük çek- mez. Hatta ikinci defa aynı şeyi yapmak daha kolaydır. Zor olanı ya- ratanın ona nispetle kolay olanı yaratması elbette akla daha uygun düşmektedir.

Yaratılması nispeten daha zor gibi gözüken evreni, gökleri ve yeri yaratıp onları akıl almaz bir düzen ve intizam içinde tutan yüce Yaratıcı, elbette insanı öldükten sonra tekrar diriltebilir. Bu O’nun için daha kolaydır: *“Gökleri ve yeri yaratan ve onları yaratmaktan yorulmayan Allah’ın, ölüleri diriltmeye gücü yeteceğini bilmiyorlar mı? Evet, O, her şeye kâdirdir.”*, *“Ey inkârcılar! Sizi yaratmak mı daha zordur, yoksa göğü yaratmak mı?”* (Ahkâf, 46 /33).

Ölü bir durumda olan yeri tekrar canlandıran yüce Yaratıcı, insanı da tekrar diriltebilir.

Bahar ve yaz aylarında her şey yemyeşil ve capcanlı iken, özellikle kış mevsiminde insanların beslenmesini sağlayan toprağın tamamen ölü olduğunu görürüz. İlkbaharla birlikte bu ölü toprak tekrar canlanır; ağaçlar çiçek açar ve yaza doğru her bir bitki yeniden ürünlerini verir- ler. Bütün bunları yapan Allah’tır. İşte bu, O’nun, ölen varlıkları tek- rar diriltmeye gücünün yettiğini gösterir. Nitekim Kur’an bunu şöyle ifade etmektedir: *“Yeryüzünü kupkuru görürsün, ancak üzerine yağmur suyu indirdiğimiz zaman toprak harekete geçer, kıpırdanır, kabarır ve her çeşit bitkiler bitirir. İşte bunlar, Allah’ın gerçek olduğunu, ölüleri dirilteceğini ve her şeye gücünün yettiğini gösterir. Kıyamet vakti mutlak gerçekleşecektir. Bunda hiçbir şüphe yoktur. Ve Allah kabirde olanları diriltecektir.”* (Hac, 22

/5-6; Fâtır, 35 /9; A’raf, 7 /57).

Bir şeyi zıddına çevirebilen elbette onu benzerine çevirebilir. Çünkü herhangi bir şeyi zıddına çevirmek; onu benzerine çevirmekten çok daha zordur; hatta bazen bu imkânsızdır.

Örneğin ateş ve su gibi birbirine zıt iki şeyin birbirine dönüşmesi- ni aklın kabul etmesi zordur. Halbuki Allah bunu gerçekleştirmiş; suyu bol olan yeşil ağaçtan ateşi çıkarmıştır: *“Sizin için yeşil ağaçtan ateşi yaratan O’dur. Nitekim siz ondan ateş yakıyorsunuz”* (Yâsin, 36 /80).

Yemyeşil ağaçtan ateş çıkarmaya gücü yeten Allah çürümüş kemik- leri de diriltmeye kadirdir. Çünkü suyu bol yemyeşil ağaçtan ateş çı- karmak suretiyle yüce Allah, bir şeyin özünü değiştirmektedir. Ölü varlığı diriltmek ise o varlığın sıfatında meydana gelen bir değiş- medir. Dolayısıyla bir şeyin özünü değiştiren yüce Yaratıcının, aynı şeyin sıfatını değiştirmesi O’nun için daha kolaydır. Böylece zıt iki şeyin özünü değiştiren Allah’ın, yarattığı bir insanı öldürüp sonra onu tekrar diriltmesi aklın kabul edebileceği bir husustur.

## Ahirete İlişkin Konular

### Diriliş / Ba’s

*Ba’s*, sözlükte “dirilmek, göndermek” anlamlarına gelir. Terim olarak *ba’s*, öldükten sonra tekrar dirilmek demektir. Onun kelam ilminde- ki terim anlamı ise; Yüce Allah’ın kıyamet gününde ahiret hayatına ilişkin süreçleri başlatmak üzere ölüleri diriltmesi ve yeniden hayata döndürmesidir. Bu diriliş cismani olacaktır: *”İnsan, kendisinin kemikleri- ni bir araya toplayamayacağımızı sanıyor. Evet, Biz, onun parmak uçlarını bile bütün incelikleriyle yeniden yapmaya gücümüz yeter.”* (Kıyâme, 75 /3-4).

### Haşr / Mahşer

*Haşr*, sözlükte, “toplamak, toplanmak bir araya getirmek” gibi anlam- lara gelir. Terim olarak *haşr*, dirilişten sonra yüce Allah’ın insanları hesap için bir araya toplamasıdır. Allah’ın insanları bir araya topladığı yere ve zamana ise *“mahşer”* denir.

Kur’an-ı Kerim’de haşr ile ilgili pek çok ayet bulunmaktadır: “*O gün (dirilme günü) yer yarılır, onlar çabucak ayrılır. Bu, bize göre kolay olan bir toplama (haşr)dır.”, “Sizi toplanma gününde bir araya getirdiği zaman, işte o gün, kimin aldandığının ortaya çıkacağı gündür*”(Kaf, 50 /44; Teğâbûn, 64 64/9) ayetleri, bunlardan birkaçıdır.

Toplanma yeri demek olan mahşere herkes, kendi önderleriyle birlikte gelecek ve sorgusu yapıldıktan sonra gideceği yere gidecektir: *“Bir gün bütün insanları önderleriyle beraber çağırırız”*, *“Kıyamet gününde Firavun, kendi kavminin önüne düşecek ve onları cehenneme götürecektir”* (İsrâ, 17

/71; 11. Hûd, 11 /98) gibi ayetler buna işaret etmektedir.

O gün kötüleri önder edinenler; “... *Keşke peygamberle beraber bir yol tut- saydım. Yazık bana! Keşke falancayı dost edinmeseydim.*” (Furkan, 25 /27-

28) diye pişmanlıklarını dile getireceklerdir.

### Mizan

Mizan sözcüğü; “tartma, tartılma ve tartı” anlamlarına gelen *vezn* mastarından gelmekte olup terazi, ölçü ve tartı gibi anlamlar ta- şır. Kur’an-ı Kerim’de, her iki kelime de yer almaktadır: *“O gün tartı (vezn) haktır; tam doğrudur. Tartıları ağır gelenler, işte onlar kurtulanlardır. Tartıları hafif gelenler ise, ayetlerimize yaptıkları haksızlıktan ötürü kendi- lerini mahvetmiş olanlardır”, “Kıyamet günü doğru teraziler kurarız; hiçbir kimse hiçbir haksızlığa uğratılmaz. Hardal tanesi kadar olsa bile yapılanı or- taya koyarız. Hesap gören olarak biz yeteriz”* (A’raf, 7 /8-9; Enbiyâ, 21 /47).

Bu ve benzeri ayetlerden de anlaşılacağı üzere amellerin tartılacağı ilâhî adalet terazisi olacaktır. Ancak bunun nasıl bir şey olduğunu biz- lerin bilmesi mümkün değildir. Bizim bilmemiz gereken şey, sadece amellerimizin Allah tarafından doğru bir şekilde ve O’nun adaletine uygun olarak tartılacağıdır (Taftazânî, *Şerhu’l-Akâid*, s. 255).

### Sual

Burada söz konusu edilen *sual*, diriliş sonrası mahşerde insanların yap- tıklarından dolayı sorguya çekilmesidir. Nitekim Kur’an-ı Kerim’de: *“Her insanın boynuna işlediklerini dolarız ve kıyamet günü açılmış bulacağı kitabı önüne çıkarırız. Kitabını oku, bugün hesap görücü olarak sen kendine yetersin.” “Rabbine andolsun ki, o yapmış olduklarından dolayı hepsine mutlaka soracağız.”* (İsrâ, 17 /13-14; Hâkka, 69 /19-35; İnşikak, 84 /7-12; Hicr, 15 /92-93) buy- rulmaktadır.

### Havz

Somut anlamda peygamber havuzundan bahseden herhangi bir ayet yoktur. Peygamberin ahirette bir havuzu olacağına ilişkin bilgi veren haberler daha çok ahad haberlerdir

### Şefaat

*Şefaat* sözcüğü, “yardım etmek, müsaade etmek, korumak, himaye et- mek” gibi anlamlara gelir. Terim olarak şefaat, Allah katında değeri yüksek insanların (peygamberlerin, salihler, âlimler vs), hesap gü- nünde, günahkâr müminlerin bağışlanması için Allah’a recada bu- lunup onlar için af dilemeleridir (Gölcük, *Kelâm*, s. 388-390; Akbulut, *Nübüvvet*, s. 99-109).

Ehl-i Sünnet âlimleri, kıyamet gününde Hz. Muhammed’in günahkâr müminlere şefaat edeceğini söylemektedirler. Mu’tezilî âlimler de, bü- yük günah işleyenler hariç, diğer müminlerin derecelerinin yükseltil- mesi şeklinde bir şefaati kabul etmektedirler.

Hz. Peygamber’in ahirette şefaatinin söz konusu olmadığını savunanlar ise; “*Kimsenin kimseden faydalanamayacağı, kimseden bir şefaat kabul edilme- yeceği, kimseden bir fidye alınmayacağı ve yardım görülmeyeceği günden ko- runun.”, “Ey iman edenler, alışverişin, dostluğun, şefaatin olmayacağı günün gelmesinden önce, sizi rızıklandırdığımızdan hayra sarfedin...”* (Bakara, 2 /48,

254) gibi ayetleri görüşlerinin doğruluğununa delil göstermektedirler.

Kur’an-ı Kerim’de Hz. Muhammed dahil hiç kimsenin adı, şefaat edecekler arasında zikredilmemiştir.. Ancak, bazı âhad hadislerde, en büyük şefaatin Hz. Peygamber’e ait olduğu bildirilmektedir (Ebû Dâvud, “*Sünnet*”, 21; İbn Mâce, “*Zühd*”, 37). Kur’an’da ise şefaati açıkça

söz konusu edilenler, meleklerdir: *“Allah, dilediğine ve hoşnud olduğuna izin vermedikçe, göklerde bulunan nice meleklerin şefaati bir şeye yaramaz.”* (Necm, 53 /26) Buradan da anlaşılacağı üzere meleklerin, Allah’ın iz- niyle ahirette şefaat etmeleri mümkündür. Bu, Allah’ın onları bir çeşit onurlandırmasıdır; çünkü melekler, dünya ve ahirette Allah’ın emirle- rini O’nun adına yerine getirmekle görevlendirilmiş varlıklardır.

### Sırat

Sözlük anlamı “yol” demek olan *“sırat”*ın terim manası, cennete geç- mek için üzerinden geçilmesi gereken ve cehennem üzerinde kurula- cağı söylenen bir köprünün adıdır.

Kur’an-ı Kerim’de böyle bir köprüden açıkça bahsedilmemektedir. Ancak, “*Sizden cehenneme uğramayacak yoktur. Bu, Rabbinin, yapmayı üzerine aldığı kesinleşmiş bir hükümdür. Sonra biz, Allah’a karşı gelmekten sakınmış olanları kurtarır, zâlimleri de orada diz üstü çökmüş olarak bırakı- rız.*” (Meryem, 19 /71-72) ayetleri böyle bir köprünün varlığına delil olarak gösterilmektedir.

Kur’an’da böyle bir köprü adı zikredilmemesine karşın pek çok âhad hadisde sırat köprüsünden bahsedilmektedir (İbn Mâce, “*Zühd*”, 33; Buharî, “*Rikak*”, 48; Müslim “*İman*”, 81). Gerçek o ki, sıratın gerçek mahiyeti bilinemez. Bizi ilgilendiren dünyadaki iyi-kötü yaptığımız amellerdir. Öldükten sonra ameller sona ereceğinden, bu dünyada ya- pacağımız her türlü iyilik ve yararlı iş, bizi hem burada hem de ahiret- te kurtaracaktır.

## Cennet ve Cehennem

### Cennet/Ödül

Sözlükte “bahçe” anlamına gelen cennet, terim olarak yüce Allah’ın doğru iman edip O’nun rızasına uygun güzel amel işleyen insanlar için hazırladığı, insana ebedî huzur ve mutluluk veren yurdun adıdır. Kur’an-ı Kerim’de cennet; *adn*, *na’îm*, *firdevs*, *dâru’l-makâm*, *dâru’s-selâm*, *dâru’l-huld* gibi isimlerle de anılmaktadır.

Kur’an-ı Kerim’de, “.*.. Cennet, muttakiler, Allah’a saygılı olanlar için hazır- lanmıştır...*” (Âl-i İmrân, 3 /133; Hadîd, 57 /21) buyrulmuştur.

Cennet nimetleri, dünya nimetleri gibi, sona eren, biten türden ni- metler olmayıp, hiçbir zaman bitmeyecek olan sonsuz nimetlerdir. Cennette sonsuz maddî nimetlerin yanında, insanın manevî zevklerini de doyuran nimetler vardır. Bunlar da insanın manevî yönünü ilgilen- diren ilâhî ödüllerdir. Kur’an bunu, *“... canların istediği ve gözlerin hoş-*

*landığı her şey orada vardır...”* (Âl-i İmrân, 3 /15; Saffât, 37 /48; Duhan, 44 /51; Rahman, 55 /56; Nebe’, 78 /33; Gâşiye, 88 /14) ifadeleriyle ortaya koymaktadır. *“Allah mümin erkeklere ve mümin kadınlara, temelli kalacakları, içlerinden ırmaklar akan cennetler, Adn cennetlerinde hoş mes- kenler vermiştir. Allah’ın hoşnud olması en büyük şeydir. İşte büyük kurtuluş budur.”* (Tevbe, 9 /72).

### Cehennem/Ceza

Kur’an’da kötülerin ve inkârcıların gideceği yerler değişik adlarla anılmaktadır. Bunlar; *cehennem, cahîm, nar* (ateş), *saîr* (alevli ateş), *lezâ (*halis alev*)*, *hutama* (tutuşturulmuş ateş), *hâviye* (düşenlerin içinden çı- kamayacağı derin, kızgın ateş çukuru), *sakar* (kavurucu, yakıcı ateş) gibi adlardır (Âl-i İmrân, 3 /12; Mâide, 5 /10; Bakara, 2 /39; Hac, 22

/4; Maâric, 70 /15-17; Hümeze, 104 /5-6; Kâria‘, 101 /9-11; Müddessir, 74 /26-30). Ayrıca azap ve ceza sözcükleri de cehennemi ifade etmek üzere kullanılmaktadır.

Kur’an-ı Kerim’de kötülerin gideceği azap yerleri için en çok kullanılan kelimeler cehennem, nâr ve cahîmdir. Diğer kelimeler de cehennemin ne denli korkunç bir yer olduğunu göstermek üzere kullanılmaktadır. Cehennemi ifade etmek üzere kullanılan kelimelerdeki baskın anlam, şu veya bu derecedeki şiddetli ateştir.

Cehennem, inanmayan azgın ve sapkınların toplanma yeridir. Onlar ora- da ebedî kalacaklardır: “*Doğrusu ayetlerimizi yalan sayıp, onlara karşı bü- yüklük taslayanlara, göğün kapıları açılmaz; deve iğnenin deliğinden geçmedik- çe cennete giremezler. Suçluları böyle cezalandırırız.*” (A’raf, 7 /40). Kur’an’da cehennemi ve azabını tasvir eden korkutucu ifadeler vardır (İbrahim, 14

/16-17; Sâd, 38 /57; Muhammed, 47 /15; Nebe‘, 78 /25). Oradaki azabın cismanî olacağı Kur’an ayetlerinden anlaşılmaktadır. Ondan kurtulma- nın yegâne yolu, doğruya inanıp güzel ameller yapmak, insanlığa faydalı olmaktır.

## Kıyamet Alametleri

Kıyametin; duman, Deccal, Mehdi, Dâbbetu’l-arz, Yecüc-Me’cûc ile, Hz. İsâ’nın nüzûlü gibi büyük alametlerinden bahsedilmektedir (Muhammed es-Sefaryânî, *Ahvâlu Yeymu’l-Kıyâme ve Alâmetuha’l- Kübrâ*, s. 8-13; Atay, *İslâm’ın İnanç Esasları*, s. 203-216).

### Mesih ve Nüzûlü İsâ

Kur’an’da “mesîh” ismi sadece Meryem oğlu Hz. İsâ’yı ifade etmek üzere kullanılmıştır (Âl-i İmrân, 3 /45; Nisâ, 4 /157, 171, 172; Mâide,

5 /17, 72, 75; Tevbe, 9 /30). Burada söz konusu edilecek olan Mesih de budur.

Kur’an’da Hz. İsâ’nın kıyamet öncesi ineceğine dair açık nass bulun- mamasına rağmen O’nun, Deccâl’in ortaya çıkışından sonra yeryüzü- ne ineceği, adaletle hükmedip İslâm şeriatını uygulayacağı, bu arada Deccâl’i öldüreceği ve Allah’ın takdir ettiği bir süre yaşadıktan son- ra vefat edeceğine ilişkin pek çok hadis vardır (Müslim, “Fiten”, 23; Buharî, “Buyû”, 102; “Mezâlim”, 31; Tirmizî, “Fiten”, 54).

Kur’an’daki *“seni vefat ettireceğim”* (3. Âl-i İmrân, 3 /55) ayeti, Hz. İsâ’nın da, Allah’ın kanunlarına uygun olarak, diğer insanlar gibi vefat et- tiğini göstermesine rağmen, özellikle bazı İslâm müfessirlerinin bu ayete farklı anlamlar vermesinin kökeni, gerek Yahudilik ve gerekse Hıristiyanlıktaki Mesih beklentilerine dayanmaktadır (Atay, *İslâm’ın İnanç Esasları*, s. 212-214; *Ehl-i Sünnet ve Şia*, s. 117-135; Ateş, Süleyman, *Yüce Kur’an’ın Çağdaş Tefsiri*, II/392).

### Mehdî ve Deccâl

Mehdî inancı, Hz. İsâ’nın nüzûlü kadar olmamakla birlikte, Sünnî ina- nışta da yer almaktadır. Kur’an’da hiçbir şekilde yer almayan Mehdî ve Mehdilik anlayışı, özellikle Şia’da söz konusu edilmektedir. Şia’ya göre, özellikle de “*İmamiyyye Şia’sı*”na göre, ahir zamanda gelip yeryü- zünde adaleti hakim kılacak olan Mehdî; Ehl-i Beyt’ten olan on ikinci imam Muhammed el-Mehdî’dir. Buna “beklenen Mehdî” anlamında *“el-Mehdiyyu’l-Muntazar”* denmektedir (es-Sefaryânî, *Ahvâlu Yevmi’l- Kıyâme*, s. 15).

Beklenen Mehdî’nin ahir zamanda ortaya çıkacağına ilişkin rivâyetler, Sünnî kaynaklarda da geçmektedir. Sünnîlerin beklediği Mehdî ile Şia’nın beklediği Mehdî arasında da bir uyum yoktur. Ayrıca Şia’nın kendi kolları arasında da Mehdî konusunda bir görüş birliği söz ko- nusu değildir. Kaldı ki, Hz. İsâ’dan başka Mehdî’nin olmadığını söyle- yenler olduğu gibi, Mehdî’nin İsâ’dan başkası olduğunu ve ondan önce zuhur edeceğini ileri sürenler de bulunmaktadır.

Deccâl kelimesinin kök anlamı; örtmek, kaplamak, yalan söylemek ve aldatmaktır. Deccâl sözcüğü, pekiştirici sıfat anlamında çok alda- tan, gerçeği örtbas eden kimse demektir. Deccâl adı ve yapacakları, İslâm’ın temel kaynağı Kur’an’da yer almamaktadır. Bununla birlikte pek çok hadis, onunla ilgili bilgi vermekte ve niteliklerini zikretmek- tedir (Buharî, “*Fiten*”, 26; Müslim, “*Fiten*”, 101).

### Dâbbetu’l-Arz

Kıyamet belirtilerinden sayılan Dâbbetu’l-arz, Kur’an-ı Kerim’in bir ayetinde yer alan bir kavramdır: “*Kendilerine söylenmiş olan başlarına geldiği zaman, yerden bir çeşit dâbbe (canlı) çıkarırız ki o, onlara, insanların ayetlerimize kesin olarak inanmadıklarını söyler. O gün her ümmetin ayetle- rimizi yalanlayanlarını toplarız. Onlar bir arada tutulup, hesap yerine sevke- dilirler.*” (Neml, 27 /82-83).

“Dâbbe” kelimesi, bu ayette, “canlı” manasına kullanılmaktadır: “*Allah her canlı (dâbbe)yı sudan yarattı...”, “Yeryüzünde yürüyen her canlının (dâb- be) rızkı yalnızca Allah’a aittir*” (Nur, 24 /45; Hûd, 11 /6). Ayetlerden de anlaşılacağı üzere “dâbbe” sözcüğü, hayvan için kullanıldığı gibi, insan için de kullanılmaktadır. Dolayısıyla Dâbbetu’l-Arz’ın bir insan olması mümkündür.

Nasıl olacağını bilemediğimiz Dabbetu’l-Arz’dan anlamamız gereken, Allah’ın bizi, kıyameti hatırlatarak güzel ve iyi işler yapmamız için uyar- masıdır.

### Ye’cûc Me’cûc

*Ye’cûc* ve *Me’cûc* kelimeleri, Arapça kök manaları yanmak, tutuşmak anlamındaki *ecîc* ve *ucac*’dan türemiştir (İsfehânî, *Müfredât*, s. 10).

Ye’cûc ve Me’cûc Kur’an’da geçmektedir: “*Ye’cûc ve Me’cûc’un seddi yı- kıldığı zaman her dere ve tepeden boşanırlar. Gerçek vaad yaklaştığında, inkâr edenlerin gözleri beliriverir: ‘Vah bize bundan önce gaflet içindeydik hem de zalimdik’ derler.*”, (Enbiyâ, 21 /96-97). “*Dediler ki: ‘Zülkarneyn! Doğrusu Ye’cûc ve Me’cûc bu ülkede bozgunculuk yapıyorlar. Bizimle onların arasın- da bir sed yapman için sana bir vergi verelim mi? ’ ‘Rabbimin bana verdikleri sizinkinden daha iyidir. Bana gücünüzle yardım edin de sizinle onlar arasında sağlam bir sed yapayım. Bana demir kütleleri getirin’ dedi. Bunlar iki dağın arasını doldurunca: ‘Körükleyin’ dedi. Demirler akkor haline gelince; ‘Bana erimiş bakır getirin de üzerine dökeyim’ dedi. Artık Ye’cûc ve Me’cûc onu ne aşabildiler ne de gelip geçebildiler. Zülkarneyn: ‘İşte bu Rabbimin rahmetidir. Rabbimin tayin ettiği zaman gelince onu yerle bir eder. Rabbimin verdiği söz gerçektir’ dedi. Biz o gün onları bırakırız. Dalgalar halinde birbirlerine girer- ler. Sûr’a üflenince hepsini bir araya toplarız.*” (Kehf, 18 /94-99).

Bu ayetlerden anlaşılıyor ki Ye’cûc ve Me’cûc, milletleri huzursuz eden yakıcı, yıkıcı ve çapulcu topluluklardır. Ancak bunların nerede ve kimler oldukları hakkında Kur’an’da geçen genel ifadelerin dışında bir bilgiye sahip değiliz. Ye’cûc ve Me’cûc’la ilgili pek çok hadis de bulunmakta- dır (Tirmizî, *Tefsir*, Sûre: 18; İbn Mâce, “*Fiten*”, 33; Buharî, “*Fiten*”, 4, 28;

Müslim, “*Fiten*”, 1-3; İbn Mâce, “*Fiten*”, 9). Öyle anlaşılıyor ki Ye’cûc ve Me’cûc topluluğu, daha önce de bir zaman ortalığı kasıp kavurduğu gibi zaman zaman ortaya çıkıp yeryüzünü fesada verecektir (Sefaryânî, *Ahvâlu Yevmi’l-Kıyâme*, s.69; el-Bûtî, *İslâm Akâidi*, s.341; Atay, *İslâm’ın İnanç Esasları*, s.209).