

Diriliş Kuramları ve Gerçeklik Bağlamında Kur'an'ın Ahiret Hakkındaki Anlatımları

Erkan YAR*

Abstract

The belief of resurrection after death has been explained clearly in the Quran, but the problem is if the Quranic eschatological expressions are literal or symbolical. Although the Muslim theologians say that these expressions should be accepted as literal, Muslim philosophers say that they are symbolic. This is one of the discussion subjects that Ghazali explained incoherence of the philosophers. There are equivalences in the phenomenical world of the Quranic eschatological expressions. The Quran explains the resurrection with the objects that exist in the human knowledge and experiences. That means all of the Quranic eschatological expressions are symbolic and these symbolic expressions refer to the actualities beyond these objects.

Key Words: *Eschatology, Language and Reality, Resurrection Theories.*

Kur'an'ın diriliş hakkındaki anlatımlarını yorumlamada, genel olarak iki faktörün etkili olduğu söylenebilir. Bunlardan birisi, kelimcilerin ve filozofların diriliş kuramlarının sonucu gelişen anlatımın gerçek veya mecazi olduğu; diğeri de, bu kuramlardan ayrı olarak dil ve gerçeklik arasındaki ilişkidir. Diriliş kuramları kelim ilminin konusu ve ölümden sonraki varoluş felsefenin konusu iken, dil ve gerçeklik ilişkisi, dil felsefesinin konusudur. Bu iki sorundan ayrı olarak, diriliş hakkındaki çalışmalarında dile getirdiğim bu anlatımların simgeselliği şeklindeki açıklamam, gerçekte bu iki temel sorunla ilişkiliydi. Bu anlatımların simgeselliği şeklindeki yaklaşımım, Kur'an'ın ahiret hakkındaki anlatımlarını incelerken kullandığım yöntemden kaynaklanmaktadır. Bu yöntemin geleneksel yön-

* **Doç. Dr.**, Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

temden farklılığı, geleneksel kelimcilerin bu anlatımları nesnel olarak incelemenin ötesinde, kendi teolojik görüşlerine dayanak oluşturmak amacıyla kaynaklanan öznel yöntem kullanmalarında açığa çıkmaktadır. Ehl-i Sünnet ekollerinin özellikle Tanrı'nın sıfatları konusunda geliştirdikleri literal anlamları esas alan yorum metodolojisinin, Kur'an'ın diğer anlatımlarına da uygulandığı görülmektedir.

Geleneksel kelimada "meâd" olarak isimlendirilen konu, dirilişin gerçekliği ve imkanı üzerinde yoğunlaşmaktadır. Bazı teoloji ekolleri, cennet ve cehennemi dünyanın düzeninin bozulmasından sonra oluşacak yeni bir düzenleme olarak değil de, şu anda var oldukları tartışmaktadırlar. Vahyin kendi anlatımında olsun veya dış etkilerle biçimlenmiş olsun; sırat, mizan, hesap, kevser, amellerin tartılması vs. gibi olguların ahirette gerçekleşeceği kabul edilmekte ve bunlar iman nesnelere olarak belirlenmektedir.¹ Geleneksel teologların konuyu bu şekilde ele almalarının, yaşadıkları dönemdeki dinsel ve düşünsel tartışmalarla, yani olguyla ilişkisi vardır. Kelam kitaplarında da bu konuya dikkat çekilmiş ve "kelamın tedvini yerin ve zamanın gereklerine göredir"² ifadesi, bu eserlerde yer almıştır. Bunun anlamı, her çağın kelimcilerinin, kelamın inceleme konularını ve bilgilerini olguyla ilişki içerisinde düzenlemek, yani çağdaş bir teoloji üretmek zorunda olduklarıdır. Bu nedenle bu anlatımların, gerçek olanın dil vasıtasıyla açıklanması olarak yorumlanması, belirli bir dönemde oluşmuş ekollerin yorum yönteminin bir sonucudur. Günümüzde insanın betimleme ve kavrama gücünün gelişmesi, bu anlatımları simgesel olarak yorumlamamıza daha çok imkan vermektedir.

1. Diriliş Kuramlarının Yorumuna Etkisi

Yaratıcı bir tanrı düşüncesini kabul etmeyenler açısından, insanın bu dünyadaki varoluşundan sonra, fiilleri yönünden sevap ve ceza görmeleri amacıyla farklı bir varlık düzleminde yeniden yaratılması söz konusu değildir. Onlara göre yaşam, bu dünya ile sınırlıdır. İkici/düalist insan anlayışını ve ruhun bedeni terk ettikten sonra varlığını sürdürdüğünü ve öl-

¹ Ehl-i Sünnet kelamını sistematik olarak inceleyen İcî, mead başlığı altında yokun (madum) iadesi, bedenlerin haşri, cennet ve cehennemın yaratılmış olup olmadığı, sevap ve ceza, Allah'ın büyük günahları affetmesi, Hz. Muhammed'in şefaati, tövbe, ölümlerin kabirlerinde diriltilmesi, sırat, mizan, hesap, kitapların okunması, havz, organların şahitliği gibi tartışmalara yer vermektedir. İcî, Abdurrahmân b. Ahmet, *el-Mevâkıf fi İlmi'l Kelâm*, Kahire trs, s. 371-384.

² Harputî, Abdullatif, Lütfi, *Tenîhu'l-Kelâm fi Akâid-i Ehli'l İslâm*, İstanbul, h. 1330, s. 5.

mezliğini kabul eden filozoflara göre, bu düşüncenin herhangi bir dinsel kanıt ihtiyacı yoktur. Filozofların metodolojisi akılcı metodoloji olduğundan, onlar açısından kanıt akli kanıttır. Bununla birlikte İslam'ı ve onun peygamberinin getirdiklerini kabul eden Müslüman filozoflar, dinsel metinlerdeki dirilişle ilgili anlatımları yorumlama ihtiyacı duymuşlardır. Dirilişin ruhsal olacağını iddia eden filozoflara göre, bu anlatımları temsil ve analogi olarak açıklamak son derece tutarlıdır. Onlara göre ruh, aleti olan bedeni terk ettikten sonra varlığını soyut olarak devam ettirmekte ve bir bedenle ilişki kurmamaktadır. Ruhun ölmezliği düşüncesini kabul eden ve dirilişin de ruhun bedene iadesi ile olacağını iddia eden kelimacılar, Kur'an'ın ahiretle ilgili anlatımlarını, bu iddialarına kanıt olması açısından incelemek zorundadırlar.

Kur'an'ın ahiretle ilgili anlatımlarını değerlendirmede, ekollerin ve kişilerin dinsel metinleri yorum yöntemleri, dirilişin mahiyeti ile ilgili inançları belirgin kılmaktadır. İnsanın ölümünden sonra diğer bir varlık düzeminde yeniden yaratılacağı açık ve kesin iken, bu yaratılışın nasıllığı açık değildir. Dirilişin nasıllığı hakkındaki inançlar da, insanın bu dünyadaki varlığının tanımlanmasına ve varlıksal çözümlenmesine ilişkin dinsel kanıtlarla desteklenmiş sistematik düşüncelerle alakalıdır. Bu durumda, dirilişin mahiyeti hakkındaki her teori, Kur'an'ın ahiretle ilgili anlatımlarını gerçek veya sembolik olarak yorumlamayı gerekli kılmaktadır. Günümüzde İslam dünyasındaki düşünsel akımlar daha çok sefeli söylemleri kabul ettiklerinden, dinsel metinlerdeki bu anlatımlar gerçek olarak kabul edilmektedir. Bu anlatımları sembolik veya gerçek anlatımlar olarak yorumlama konusundaki tarihsel tartışma ise, kelimacılar Müslüman filozoflar arasında geçmektedir.

Müslüman filozoflarından İbn Sinâ'ya göre, "meâd şeriat tarafından kabul edilmiş olup şeriatı ve peygamberin verdiği haberi doğrulamaktan başka yolu yoktur. Dinin açıkladığı da bedensel diriliştir. Hz. Muhammed'in bize getirdiği hak olan şeriat da, mutluluk ve mutsuzluğun bedensel olduğunu açıklamıştır."³ Bu görüşleriyle İbn Sina, dirilişin akıl yoluyla bilinmeyeceği ve vahye ihtiyaç duyduğu gerçeği ile birlikte, dinsel metinlerde anlatılan tatların ve acıların bedensel olduğu anlayışını kabul etmektedir. Bununla birlikte o, filozofların akli tatları bedensel tatlara önceliklerini de kabul etmekte ve kendisi de bu düşüncenin tutarlı ol-

³ İbn Sinâ, Hüseyin b. Ali, *Kitâbu'n-Necât*, tkd.. Macit Fahri, Beyrut trs, s. 326.

duğunu ifade etmektedir. Ruh, bedeni terk ettikten sonra bedenle ilişkili olduğu zaman kazandığı olgunluk ile varlığını devam ettirmektedir.

İbn Sinâ'ya göre ruh, bedeni terk ettikten sonra bedenle ilişkili iken alışık olduğu tatları, hasta olan bir insanın sağlıklı iken elde ettiği tatları unuttuğu gibi unutmaktadır.⁴ Bu durumda bedenle ilişkiliyken ister iyi ameller yapmış ruh olsun ve isterse kötü ameller yapmış ruh olsun, ölümle birlikte bedenden ayrılmasından ötürü azap çekmekte, fakat bu azap bir süre sonra son bulmaktadır. Olgunluğunu tamamlamış olan ruhlar rahatlık içerisinde ve olgunluğunu tamamlamamış ruhlar ise sıkıntı içerisinde varlığını devam ettirmektedirler. Öyleyse onun açısından ölümle birlikte ruhun bedeni terk etmesinden sonra ruhun varlığı soyut olarak devam etmekte, soyut ruh için rahatlık ve sıkıntı da ancak soyut olmaktadır. Ölümden sonraki yaşamın ruhsal olarak kabul edilmesi düşüncesine bağlı olarak tatların ve acıların ruhsal olarak düşünülmesi, İbn Sina'nın insan felsefesinin doğal bir sonucudur.

Beden, ruhun olgunluğunu kazanmak için ilişki kurduğu araç olduğundan, bu ilişkinin sona ermesinden sonra onun başka bir bedeni araç olarak kullanması da mümkün olmadığından, ruhun duysal tatları ve acıları kazanması mümkün değildir. İbn Sina'ya göre, "insanlara nasıllığını tasavvur edecekleri ve nefislerinin ikna olacağı şekilde diriliş anlatılmış, mutluluk ve mutsuzluk da onların anlayabilecekleri ve tasavvur edebilecekleri misallerle açıklanmıştır. Bu konudaki gerçek, bu yüzeysel anlatımların onlarda çağrışım yapacağıdır. Bu ise, gözlerin görmediği ve kulakların işitmediği bir gerçekliktir. Orada insanın edinebileceği büyük bir saltanat veya devamlı bir azap vardır. Bu konudaki anlatımları simge (remz) veya işaret olarak anlamakta bir sakınca yoktur. Bu anlatımlar, doğası itibarıyla hazır olanları faydalı araştırmalar yapmaya davet etmek içindir."⁵ Bu ifadeleriyle İbn Sina, dinsel metinlerde diriliş hakkındaki anlatımlarda yer alan bedensel tatların ve acıların, genel olarak insanın kavrayacağı ve anlayacağı şekilde anlatıldığını, bu anlatımları da simge ve işaret olarak kabul etmek gerektiğini, gerçek tat ve acıların insanın bu yaşamındaki tat ve acıların ötesinde olduğunu, simgelerin ve işaretlerin

⁴ İbn Sinâ, *Kitâbu'n-Necât*, 330; İbn Sina ölümden sonraki yaşamın ruhsal olduğu ve dinsel metinlerde cennet ve cehennemle ilgili anlatımların simgesel olduğunu, genel olarak diriliş konusuna ayırdığı "Risâletu'n Adhaviyyetu'n fi Emri'l-Meâd" adlı eserinde de açıklamaktadır. Bkz. İbn Sinâ, *Risâletu'n Adhaviyyetu'n fi Emri'l-Meâd*, thk. Süleyman Dünya, Mısır 1949.

⁵ İbn Sinâ, *Kitâbu'n-Necât*, 340.

atıfta bulunduğu gerçeklikleri ortaya koymanın da insanın araştırmalarına bağlı olduğunu söylemektedir. Kur'an'ın bu anlatımlarını yorulmada İbn Sina ve kelamcılar arasındaki ayrışım, bu anlatımların literal veya mecazi olarak kabul edilmesinde açığa çıkmaktadır.

Dirilişin, ruhun bedene iadesi ile olacağını iddia eden kelamcılar, ruhun ahirette şu veya bu biçimde bir bedenle ilişki kuracağını iddia etmektedirler. Bu yaklaşımı kabul eden kelamcılar açısından ruhun soyut bir cevher veya yoğunluksuz bir cisim olarak kabul edilmesi, bu anlatımları değerlendirmekte etkili olmamaktadır. Ruh, ister soyut bir cevher olsun ve isterse yoğunluksuz bir cisim olsun, bedensel tat ve acıları duyumsayacağı kendisi için biçimlenmiş bir bedenle ilişki kurmakta ve bu beden de çoğunluğun kabulüne göre dünyadaki ilk beden olmaktadır. Bu görüşü kabul eden kelamcılar açısından bu anlatımların simgesel olması bir yana, bu anlatımlarda kullanılan nesnelere niteliksiz/*bila keyf* ve benzetmesiz/*bilâ teşbih* olarak iman etmek ve bunların gerçekliliğini sorgulamamak, imansal olarak gereklidir. Bununla birlikte, kelamcıların diriliş kuramlarınının, Gazali'nin filozofları diriliş konusundaki görüşlerinden ötürü tekfir etmesinden sonra, tamamen filozofların diriliş kuramlarınının etkisinde geliştiği söylenebilir.

Gazali'nin filozofları tekfir ettiği üç konudan biri olan ahirette dirilişin bedensel değil de ruhsal olduğu problemi, gerçekte dil ile ilgili bir sorundur. Gazali de filozoflar gibi ruhun bedenden ayrı soyut cevher olduğunu, doğumla birlikte bedenle ilişkilendirildiğini ve ölümle birlikte soyut cevher olarak bedenden ayrı varlığını devam ettirdiğini kabul etmektedir.⁶ Gazali, Kur'an'ın cennet ve cehennemle ilgili anlatımlarını filozofların simgesel olarak yorumlamalarını, onların, “bedensel olandan daha üst derecedeki ruhsal sevap ve cezayı avam olan halka anlatmak üzere oluşturulmuş misaller” olarak kabul ettikleri şeklinde anlamaktadır. O, filozofların bu görüşünü inkar olarak tanımlamakta ve bunun bütün Müslümanların inancına aykırı olduğunu ifade etmektedir.⁷ Bu tartışmada kuramsal olarak ortaya çıkan ve bir sorun olarak dikkate alınmayan, tatların akli veya bedensel olduğu kabulüdür. Akli tatların duyuşal tatlardan daha üstün olduğu konusunda ise, kelamcılar ve filozoflar ara-

⁶ Gazâlî, filozofları küfürle itham ettiği eserinde filozofların bu görüşleri kabul ettiğini ve kendisinin de bu görüşlere itirazı olmadığı açıklamaktadır. Bkz. Gazâlî, Ebu Hâmid, *Tehâfutü'l-Felâsife*, thk. Süleyman Dünya, Kahire 1982.

⁷ Gazâlî, a.g.e., s. 282.

sında farklı bir anlayış yoktur. Duyu organları ile ilişkili olarak elde edilen tatlar duyuşsal tatlar iken, duyu organlarının aracılığı olmadan elde edilen tatlar akli tatlardır. Gazali, ruhun veya kalbin mutluluğu ve mutsuzluğu elde edebileceğini onamakta ve tatları sadece duyuşsal tatlardan ibaret olarak kabul etmemektedir.⁸

Gazali'ye göre, filozofların kabul ettikleri şekilde bu anlatımların insanlara daha üstün tatları ve acıları anlatmak için getirilmiş misaller olması ve nitelenenlerden daha üstün tatların olması görüşlerinin pek çoğu dine aykırı değil; fakat onların bedenlerin haşrini, cennetteki duyuşsal tatları ve cehennemdeki duyuşsal acıları, Kur'an'da nitelendiği şekilde cennet ve cehennem varlığını inkar etmeleri dine aykırıdır.⁹ Gazali, filozofların bu anlatımları teşbih olarak yorumlamasına ise, teşbihte kullanılan lafızların Arap dilindeki istiareye göre yorumlanmasının olası olduğunu, cennet ve cehennem hakkındaki lafızların ise yoruma ihtimal vermeyecek derecede açık olduğunu belirterek cevap vermektedir. Ona göre bu anlatımların simgesel olarak yorumlanması gerçeğin zıddı olan bir şeyin peygamber tarafından haber verilmesi anlamına gelir ve o makama da bu yakışmaz.¹⁰

Gazali, cennet ve cehennemle ilgili anlatımları gerçek anlatımlar ve duyuşsal tat ve acıları da bu dünyada tecrübe ettiğimiz duyuşsal tat ve acılar olduğu görüşünde bir yanlılığı içerisindedir. Bu anlatımları simgesel olarak yorumlamak ve bu simgelerin işaret ettikleri gerçeklikleri oraya koymak, dilin son derece gelişmiş olduğu bir edebiyata ve toplumsal algılamaya aykırı değildir. Allah'ın yargılamayı, duyuşsal tatları ve acıları simgesel olarak anlatması, tecrübe edilmeyen bir varoluş düzlemini tecrübe edilen bir varoluş düzlemindeki misalleri ile anlatma ilkesi ile uyuşmaktadır. Bu anlatımlar, gerçek tat ve acıları belirten açıklamalar değil, gerçekliliğin simgeleri olan açıklamalardır. Dolayısıyla bu anlatımların simgesel olması, Allah'ın inananlar için söz verdiği nimetlerden onları mahrum etmesi veya inkarcılar için söz verdiği azaba onları çarptırmaması anlamına gelmemektedir. Bu nedenle Gazali, filozoflar ve kelamcılar tarafından eleştirilmiş ve onun filozoflar için yaptığı inançsal nitelemeler kendisine yönlendirilmiştir.¹¹

⁸ Gazâlî, a.g.e., s. 283-284.

⁹ Gazâlî, a.g.e., s. 287.

¹⁰ Gazâlî, a.g.e., s. 292.

¹¹ Gazâlî'nin filozofların tutarsızlığını açıklamak için yazdığı eserine en önemli eleştiri

Biz ise, filozofların kabul ettiği ölümden sonra ruhun soyut olarak varlığını sürdürdüğü ve kelamcıların kabul ettiği ruhun bedene iadesi ile formüle edilen diriliş teorilerinin Kur'an tarafından onanmadığı görüşünden hareketle, Kur'an'ın insanın ahirette diriltilmesinden sonraki anlatımlarının simgesel olduğunu düşünmekteyiz. Çünkü bu teorilerin, ruhun bedeni terk ettikten sonra varlığını devam ettirdiği yani ruhun ölmezliği düşüncesi üzerine bina edildiği görülmektedir. Ölüm, organizma bütünlüğünün bozulması olduğundan, diriliş de insanın yeni bir yaratılışla ve mahiyetini bilmediğimiz bir şekilde organizma bütünlüğü olarak var edilmesi anlamına geldiğinden, dirilişin tamamen bedensel olduğu yargısını benimsemekteyiz. Dirilişin tamamen bedensel olması, ahirette yeniden yaratılışımızın dünyadaki ilk yaratılışımızda olduğu gibi aynı bedene sahip olacağımız anlamına gelmemektedir. Ahiretteki yaratılışımız, bilmediğimiz bir mekanda bilmediğimiz bir biçimdeki yeniden varoluşumuzdur. Kur'an'ın ahiretle ilgili anlatımlarında tanımlanan bedensel tatlar, insanın bu dünyadaki bütünlüğü dikkate alınarak yapılmıştır. Örneğin, bu dünyadaki varoluşumuz açısından insanın üremesi, türünün devam etmesi açısından zorunlu olduğundan, cennetle ilgili anlatılan cinsel tatlar, gerçekte insanın bu dünyadaki cinsel zevkleridir. Dolayısıyla cinsellik insan türünün ve diğer canlı türlerinin dünyada varlıklarını devam ettirmeleri açısından zorunludur. Ahiretteki düzenlemenin mahiyetini bilmediğimizden, insanın hangi niteliklerde bir varlık olarak yaratılacağı Allah'ın bilgisindedir.

2. Dil ve Gerçeklik

Dil ile ilişkili olarak vahiy, bir beşer olan elçinin zihninde/*kalb* yaratılan bir ibare olunca, anlamlar elçinin biliş sistemindeki dile uygun hale gelmekte ve onun dili ile açıklanmaktadır. Elçinin diğer insanlara tebliğ ettiği kendi konuşma dilinin sözcüklerinden oluşan sözler, insandan davranış geliştirmesini istediğinden onun tarafından anlaşılacak zorundadır. Bu ise, vahyin insani düzlemde bir metin/*nass* olması demektir. Bir metin olarak vahyi diğer metinlerden ayıran nitelik, metnin kendisinde değil,

İbn Rüşd tarafından yapılmıştır. Gazâlî'nin filozofları tekfir etmesine karşılık, İbn Rüşd onun daha çok tekfiri hak ettiği görüşündedir. İbn Rüşd'ün, Gazâlî'nin görüşlerini eleştirisi ve filozofları savunması için bkz. İbn Rüşd, Ebu'l-Velîd Muhammed, *Tehâfut'ü Tehâfutü'l-Felâsife*, thk. Süleyman Dünya, Kahire, 1964, 2/864-874. Gazâlî'yi bu görüşünden ötürü eleştiren kelamcılar için bkz. Atay, Hüseyin, *İslam'ın İnanç Esasları*, Ankara 1992, s. 93.

metnin kaynağının Allah'a ait olmasındadır. Metin sözlerden oluşunca, sözün anlama delaleti yani söz-anlam ilişkisini çözümllemek metni anlamının gereklerindedir. Sözün anlama delaleti de üç şekilde olmaktadır ki bunlar da; uyumluluk, kapsamlılık ve gereklilik ilişkisidir. Uyumluluk; üçgen sözünün kendisini çevreleyen üç kenarın oluşturduğu şekle işaret etmesinde olduğu gibi sözün anlam için konulmuş olmasını, kapsamlılık; üçgenin bir şekle işaret etmesinde olduğu gibi anlamın söze uygun anlamın bir parçası olmasını, gereklilik ise; insan derken yazma becerisi olan bir varlığa veya çatı derken duvara işaret etmede olduğu gibi, sözün kendisinin bir parçası olmadığı halde dışarıdan bir varlığı delalet etmesidir.¹² Söz ve anlam arasında bir ilişki olduğu gibi, bir metin ile ilişkide metnin delalet ettiği anlamı ortaya koymak da, metni anlamının temel şartıdır. Usulcüler, sözün anlama delaletinin birkaç şeklinden söz etmektedirler ki, bunlar da, metnin ibaresi, metnin işareti, metnin delaleti ve metnin gerekliliğidir. Metnin ibaresi sözlerin metindeki biçiminde, metnin işareti bu biçimin aracılık ettiği gerçeğe, metnin delaleti dil açısından bu metinden anlaşılın yargıya ve metnin gerekliliği de o metinden şer'i olarak anlaşılın yargıya işaret etmektedir.¹³ Bir metni sadece dil açısından incelemek yani metnin delaletini açığa çıkarmak gerekli olmayıp, aynı zamanda metnin amaç ve hedeflerini, temasını vs. açığa çıkarmak, yani metnin gerektirdiği anlamı açığa çıkarma da metni anlama açısından gereklidir.

Vahiy, insanın kendisinin oluşturduğu sözler ve biçimini belirlediği gramatik kurallarla insani düzlemde var olunca, vahyin sözleri, zamanın yazılan nesnelere uygun olarak yazılması, tamamen insana ait olmaktadır. Çünkü vahyi oluşturan dilin kaynağı, Tanrı değil insandır. Kur'an'ın, "O, Adem'e bütün isimleri öğretti"¹⁴ ifadesini, ona şeyleri isimlendirme ve varlıkların niteliklerini keşfetme yeteneği vermesi şeklinde yorumlamamız, insanın yeryüzünde yaratılış görevi gereği olan eylemini tanımlamak içindir. Geleneksel ve çağdaş tefsirlerin bazılarında bu görev dikkate

¹² İbn Sina, *İşârât*, 1/187; Gazali de sözün manaya delaletini üç kısımda açıklamada ve bunları ev örneği ile açıklamaktadır. Ev sözü uyumluluk yoluyla ev anlamına ve kapsamı itibarıyla da çatıya işaret etmektedir. Çatı da duvarların olmasına gereklilik yoluyla işaret etmektedir. Gazali, Ebû Hâmid, *Mekâsıdu'l-Felâsife*, Mısır 1936, s. 5.

¹³ Cürcânî, *Ta'rifât*, s. 104.

¹⁴ Bakara 2/31; Adem'e varlıkları isimlendirmeye yeteneğinin verilmesi ve onun da bu yeteneği ile varlıklara isimler vermesi olgusu Tevrat'ta da anlatılmaktadır. Tevrat'taki anlamda varlıklara isimler veren insanın bizzat kendisidir. Bkz. Tevrat, Yaratılış 2:19-20.

alınarak bu ayet yorumlanmıştır. Bazılarında da “öğretme” eyleminin doğrudan faili olarak Allah gösterilmiştir. Taberî, bu ayetteki “isimler” kelimesi hakkındaki farklı yorumlara işaret etmekte ve bu yorumları içeren rivayetleri aktarmaktadır. Bu rivayetlerde, genel olarak bu kelime, Adem’in karşılaştığı canlı ve cansız varlıkların isimleri olarak yorumlanmıştır.¹⁵ Zemaşerî de, bu ayetteki “isimler” kelimesini varlıkların isimleri şeklinde anlamaktadır. Ona göre, “isimler” kelimesi, isimlendirilenlere yani varlığa ve “onların isimlerini bana haber verin” ifadesinde akıllı varlıklar için kullanılan çoğul adılı (*hum*) da isim konulan varlıklar arasında akıllı varlıkların olduğuna işaret etmektedir. İsimlerin öğretilmesinin anlamı da eşyanın hallerini ve onlardaki yararların öğretilmesidir.¹⁶ Râzî, bu ifadeyi dikkate alan bazı teologların, dillerin Allah tarafından yaratıldığını yani *tevkifi* olduğunu söylediklerini ifade etmektedir. Bu teologlar da Eşarî, Cubbâi ve Ka’bî’dir.¹⁷ Mevdudî’ye göre, Hz. Adem’e her şeyin isimlerinin öğretilmesi, onlarla ilgili bilginin öğretilmesi anlamına gelir.¹⁸ Reşid Rıza, burada ifade edilen isimlerin öğretilmesi ve insana verilen hilafet görevi arasında ilişki kurmakta ve “meleklerin bilgisi ve eylemleri sınırlıdır. İnsanın ilmi ve eylemi ise sınırsızdır. Allah’ın yarattığı bu özellik nedeniyle insan, halife olmaya meleklerden daha layıktır... Allah, insanın kendisine bütün eşyanın bilgisini sınırsız ve belirsiz olarak verdi” demektedir.¹⁹ Esed’e göre ise, Adem’e tüm isimlerin bilgisinin öğretilmesi, mantıki tanımlama ve dolayısıyla kavramsal düşünme melekesine delalet etmektedir. Burada “Adem” ile bütün bir insan soyu kastedilmektedir.²⁰

Allah’ın insanın yaratılışını ve yaratılışın amacını anlattığı kısımlarda şu belirlemeler dikkat çekmektedir. İnsanın yaratılması, ilk insan Adem ile birlikte insan türünün yaratılmaya başlanmasını ifade etmektedir. Dolayısıyla bu ifadelerdeki “Adem” ismi, ilk insan olarak ona işaret etmekle birlikte, insan türüne de işaret eder ve onun yaratılmasını anlatan ifadelerde genel olarak insan türünün özellikleri anlatılır. İnsanın melek-

¹⁵ Taberî, İbn Cerîr, *Câmu’l-Beyân fî Te’vil’i Âyi’l-Kur’ân*, Beyrut, 1995, 1/307-315.

¹⁶ Zemaşerî, Mahmud b. Ömer, *el-Keşşâf an Hakâik’i Gavâmid’i Tenzil ve Uyûnu’l Ekâvil’i fî Vucûhi’t Te’vil*, Kahire, 1986, 1/125-126.

¹⁷ Râzî, Fahrüddin Muhammed, *et-Tefsîru’l-Kebîr*, Mısır, h.1207, 2/175.

¹⁸ Mevdûdî, *Tefsîmu’l-Kur’an*, İstanbul, 1996, 1/62.

¹⁹ Rızâ, Reşîd, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Kerîm*, Dâru’l-Kütübu’l-İlmiyye, Beyrut, 1999, 1/217.

²⁰ Esed, Muhammed, *Kur’an Mesajı*, trc. Cahit Koytak- Ahmet Ertürk, İstanbul 1996, 1/12.

ler tarafından “fesat çıkarıcı” ve “kan akıtıcı” olarak nitelenmesi, insanın yeryüzündeki görevini ifade eden “halife” kavramından ortaya çıkmaktadır. Halife kavramı, insana verilen yeryüzünde bilgi, değer, ürün, hizmet vs. üretme ve medeniyet kurma gücünü ifade ettiğinden, başkaları üzerinde egemenlik kurma insanın doğasında vardır. Bu anlatımda meleklere, hilafet kavramından ve kendi sınırlı ve durağan varlıksal niteliklerinden hareketle insanı “bozgunculuk yapan” ve “kan döken” şeklinde olumsuz niteliklerle tanımlamalarına karşın, Allah, insanı ondaki yaratıcılık gibi olumlu bir nitelik ile tanımlamaktadır. Meleklerin bilgisi ve görevleri sınırlıdır. “Adem’e isimlerin öğretilmesi”, insan türüne varlıkları isimlendirme ve niteliklerini bilme yeteneğinin verilmesi şeklinde anlaşılabilir. Dolayısıyla bu yetenek, sadece ilk insan olarak Adem’e değil, tüm insanlara verilmiş bir yetenektir. İnsanın düşünme yeteneği ile diğer varlıklardan ayrıldığı dikkate alındığında, varlıkları isimlendirme ve onların niteliklerini bilme ve düşünme yeteneği ile yaratılması sebebiyledir. İnsan bu yeteneği sebebiyle melekler, hayvanlar, bitkiler, maddeler, tabiat kanunları vs. diğer varlıklardan ayrılmakta ve yüceltmeyi yani secdeyi hak etmektedir. Dil ise, insanın yeryüzündeki üretme görevinin başlangıç noktasıdır. Düşünce onunla ortaya çıktığı gibi, düşüncenin ifade edilmesi ve sonraki nesillere aktarılması da onunla gerçekleşmektedir. Öyleyse bir dildeki kelimelerinin anlam alanlarının, simgelerin referanslarının, dilin anlatım özelliklerinin belirlenmesi gibi dile ait süreçlerin, tamamen insanın eylem alanında görülmesi ve dilin kökeninin insan olarak kabul edilmesi kaçınılmazdır.

Kuran’ın, Arapça Kuran,²¹ Arapça yargı,²² açık Arap dilinde olması ve yabancı bir dilde olmaması,²³ salt onun harf ve sözcüklerinin Arapça olması anlamına gelmemektedir. Bunun anlamı, Arap yaşam tarzının ve anlam evreninin bir ifadesi olarak ortaya çıkan Arap dilinin, belirli bir zaman ve mekanda yaşayan insanın biliş, duygulanım ve eylem yapısını ifade ettiğidir. Yani Arapça, belirli şekillerin harf, harflerin bir düzen içerisinde bir araya getirilmesi ve varlığa isim olmasıyla sözcük, sözcüklerin

²¹ Yüsûf 12/2, Zümer 39/28; Fussilet 41/3; Şûrâ 42/7; Zuhrûf 43/3; Bu ayetlerde bildirilen Kur’an’ın Arapça oluşu ve bunun açıklığı, onun dilinin toplumun dili olduğunu vurgulamak içindir. Bununla birlikte tefsirlerde, bu ayetler daha çok Kur’an’ın yaratılmışlığı ve onun mucize olması bağlamında ele alınmaktadır. Bkz. Râzi, *et-Tefsiru'l-Kebir*, 26/275-276.

²² Ra’d 13/37.

²³ Tâhâ 20/113; Şuarâ 26/195; Fussilet 41/44.

belirli gramer kurallarına uygunluk olarak bir düzen içerisinde kullanılması ile cümlelerden oluşmuş bir yapıyı ifade etmekle birlikte, anlama ve yorumlama kurallarının bütünü, diğer bir deyişle bu dili kullanan toplumun anlama ve ifade etme evrenini de içermektedir. İlahi bildirim gönderildiği toplumun dilinde olması, bildirim onun ilk alıcısı olan elçinin bilincinde anlamlı bir dizge olarak yerleşmesi ve elçinin bu bildirimini ilettiği toplumun bilincinde aynı şekilde anlamlı bir dizge olarak yerleşmesi içindir. Çünkü bildirim, hem ilk alıcı olan elçide anlam ve eylem ve hem de elçinin ilettiği toplumda anlam ve eylem gerektirmektedir. Kur'an'ın dili hakkında bu bilgilerin verildiği ayetlerde, vahyin dilinin Arapça olmasının nedeni açıklanmış, ve bu neden de, onların anlamaları ve eylem yapmaları olduğu belirtilmiştir.

Geleneksel kelimada ahiret hakkındaki çıkarımlar ve düşünceler, başlangıçta dirilişi inkar edenlere ve daha sonra da ruhsal dirilişi savunulara karşı oluşturulmuştur. İslam inancını savunma şeklinde tanımlanan görevi dahilinde geleneksel kelimada, dirilişin mümkün ve ruhun bedene iadesi ile olduğu tezleri kabul görmüştür. Bu tartışmaların ötesinde diriliş inancının insan fiillerine olumlu katkısı üzerinde tartışmalar, teoloji literatüründe neredeyse yok denecek kadar azdır.²⁴ Halbuki Kur'an'ın ahiretle ilgili anlatımlarında bu amacın öncelendiği görülmektedir. Dünya, insanın kendisini fiil ve davranışlarıyla gerçekleştirdiği alan; ahiret ise bu eylemlere olumlu yani sevap ve olumsuz yani ceza olarak karşılıklarının verildiği alandır. İnsanın amellerine verilecek olan bu karşılıkların birincil amacı, eylem altında eylemin yönünün olumlu yani yararlı eylem olarak gerçekleşmesine katkıda bulunmaktır.

Cennet ve cehennem hakkındaki anlatımlarda, insanın etkin eylem alanındaki eyleminin amacını "tatlılara ulaşma" ve "acılardan kurtulma" olarak belirlemesi için önceden bilgilendirme hedeflenmemiştir. Tanrı, dünyada insanı yaratıcı bir varlık olarak tasarladığından, bu tasarımı ancak insanın yeryüzündeki varoluşunun devam etmesi ile gerçekleştirir. İnsan, Tanrı'nın yaratma projesinin bir parçası ve bilinen en önemli ögesidir. İnsan türünün yeryüzündeki yaşamının devam etmesi, üreten bir varlık olarak insanın ürettiği kültür ve medeniyetin sonraki bireylere iletilmesi, ancak ahlaki değerleri olan sosyal yapıların kurulması ile mümkün olacaktır. Buna bağlı olarak insanın eyleminin iki varoluş düzleminde sonu-

²⁴ Genel olarak iman ve özel olarak Allah ve ahiret inancının insan fiillerine etkisi hakkında bkz. İlhami, Güler, *İman Ahlak İlişkisi*, Ankara 2003.

cu ortaya çıkmaktadır. Bunlardan birincisi; toplumların gelişmesi ve gerilemesi o toplumu oluşturan bireylerin fiillerinin iyi ve kötü nitelikleriyle ilişkilidir. “*Bir toplum kendisini değiştirmedikçe Allah onları değiştirmez*”²⁵ ilkesi gereği, sosyal, ekonomik, ahlaki vs. her alandaki ilerlemenin ve gerilemenin insan unsuruna bağlı olduğu görülmektedir. Allah’ın insandan yapmasını ve terk etmesini istediği eylemlerin, insanın bireysel ve sosyal yaşamında fayda ve zararları vardır. Allah, aklın (insanın) iyi ve kötü gördüğü eylemleri, mutlak otorite olarak onamakta ve aklı desteklemektedir. Aklın neden ve sonuçlarını dikkate alarak “yapma” ve “terk etme” olarak belirlediği görevlerin, neden ve sonuçlarının aklın belirlemelerine ek olarak dinsel söylemin nesnesi olarak da vurgulanması, eylemin benimsenmesine katkıda bulunacaktır. Geleneksel ve çağdaş dinsel söylemlerde, çoğunlukla eylemin dünyaya dönük neden ve sonuçları konu edinilmemekte; ahirete ait sonuçları konu edinilmektedir. Bu söylemler de insanda, cennet nimetlerine ulaşma ve cehennem acılarından kurtulma amacıyla eylem yapma davranışını geliştirmektedir. İkincisi ise; insanın dünyadaki ilk varoluşunda işlediği eylemlerinin iyi ve kötü niteliğine göre ikinci varoluşunda (ahiret) tat ve acıların verilmesidir. Allah’ın insana gönderdiği elçilerin müjdecisi yani beşîr ve uyarıcı yani nezîr olmaları,²⁶ ahirette insana verilecek tatlar ve acılar hakkında önceden müjdelemeleri ve uyarmaları anlamındadır. Kur’an’ın fiillerin dünyaya ait sonuçlarından daha çok ahirete ait sonuçlarında yoğunlaşması, fiillerin dünyaya ait sonuçlarının vahye gereksinim duymadan bilinmesine karşın; ahirete ait sonuçlarının bilinmesinin vahye gereksinim duymasındandır.

Dil açısından, sözcüklerin gerçek/hakiki anlamı ve mecazi anlamları vardır. Sözcüğün gerçek anlamı insan tarafından belirlendiği gibi, mecazi anlamı da insan tarafından belirlenmiştir. Bununla birlikte, mecazın hakikati olamayan batıl şeyler için de kullanılan ortak sözcük olmasından hareketle, Kur’an’da mecazın olmadığını söylemek, tutarlı değildir. Sözcüğün anlamının gerçek anlamının ötesinde bir anlama işaret etmesi olarak mecaz, insan tarafından bilinmekte ve dilin bir işlevi olarak kullanılmaktadır. Örneğin terazi, dildeki gerçek anlamında ölçülebilir nesnelere önceden belirlermiş değerlere uygun olarak ağırlığını belirleyen araç ola-

²⁵ Ra’d 13/11; Krş. Enfâl 8/53.

²⁶ Kur’an elçileri müjdecisi/beşîr ve uyarıcı/nezîr olarak tanımlanmaktadır. Bkz. Bakara 2/119; Sebe 34/28 vd.

rak kullanıldığı halde, sembolik anlam evreninde adaletin ifadesi olarak kullanılmaktadır. Fakat gerçek anlamdan simgesel anlama geçiş, nesnelere günlük yaşamdaki kullanımlarında ortaya çıkmakta ve işlevler veya belirgin nitelikleri ile olmaktadır. Sözcüklerin simgesel anlamları, o dili kullanan insanların ortak kabulüne dayanmakla birlikte, evrensel olarak da yaygınlaşmaktadır.

Dilin gerçekliği anlatma ne derece etkili olduğu da dil felsefesi açısından başka bir problemdir. Kelam kitaplarının ilim konusunun tartışıldığı kısımlarında “eşyanın hakikati sabittir”²⁷ şeklinde yer alan ifade, onun dış dünyadaki gerçekliğini yadsıyan anlayışlara karşı oluşturulmuştur. Bununla birlikte kelam ilminde bir varlık teorisi geliştirilmemiş, genel olarak felsefenin varlık teorisi bu ilim için de geçerli kabul edilmiştir. Varlıkların gerçekliği/hakikât sabit olunca,²⁸ bu gerçekliğe işaret eden isim, gerçekte varlığın yapısı ve işlevi hakkında bir özelliği içermemektedir. Varlığın durumunu anlatan sıfatlar söz konusu olduğunda, derecelendirmeler yapılmaktadır. Örneğin tadılan bir nesnenin tatma duyusu tarafından algulanışı ve başkasına anlatımı, buna ilişkin sözcüklerin olması ile ilintilidir. Tattığımız bir nesnenin tadı hakkındaki tatlı, acı, ekşi gibi nitelemelerimiz, ancak muhatabın bu sözcükler hakkındaki tecrübe ve bilgisiyle anlam kazanmaktadır. Fakat tatlılığın anlatımı sırasında kullandığımız çok, az gibi sözcükler, tatlılığın derecesini göstermektedir. Bir nesnenin çok tatlı olarak ifade edilmesi, konuşanın bilgi ve tecrübesindeki tatlılığın en üst derecesini açıkladığı gibi, bu sözü duyanın da bilgi ve duyusundaki tatlılığın en üst derecesini anlatmaktadır. Nesnelere diğer sıfatlarını da bu yaklaşıma göre kıyasladığımızda, dilin ancak göreceli olarak gerçeklikleri anlattığını söyleyebiliriz.

²⁷ Örneğin bkz. Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdulkâhir b. Tâhir et-Temîmî, *Kitab'ü Usûli'd Dîn*, İstanbul, 1928, s. 6-7.

²⁸ Gerçeklik kelimesi hakikat kelimesinin karşılığıdır. Hak kelimesi dil açısından inkar mümkün olmayacak şekilde sabit olan şeye denmektedir. Bununla söz, inanç ve din ve mezhepler için kullanılan vaktüye uygun hüküm kastedilir. Bu durumda bunun karşılığı batıldır. Bir şeyin hakikati denildiğinde ise, insan için düşünen hayvan dememizde olduğu gibi bir varlığın onunla o olduğu şeydir. Bkz. Cürcânî, *Ta'rifât*, 90; Hak kelimesinin Kur'an'daki anlamlarını analiz eden İlhamî Güler, bu kelimenin Kur'an'daki anlam alanının dini-ahlaki olduğunu ve tabiat veya fizik alanı olmadığını söylemektedir. Güler, İlhamî, *Özgürlükçü Teoloji Yazıları*, Ankara 2004, 29; Mahiyet hakikatten daha genel bir anlamdadır. Hakikat ancak var olan şeylerde kullanılır. Mahiyet ise mevcut olan ve olmayan maluma da söylenir. Atay, Hüseyin, *İbn Sîna'da Varlık Nazariyesi*, Ankara 1983, s. 25.

3. Ahiretle İlgili Anlatımlarda Gerçeklik

Kur'an'ın ahiretle ilgili anlatımlarında gerçeklik sorununu tartışmak, aynı zamanda bu ifadelerin amacını tartışmaktır. Bu anlatımların gerçek ve nesnel amacı, ahiretin gelecekte gerçekleşecek olan varlıksal yapısı hakkında bilgi vermek değildir. Dil, sadece var olanı değil, olacak olanı da anlatmada da araç olduğundan, dili oluşturan kelimeler gerçek anlamlarının dışında farklı gerçeklikleri ifade etmenin de aracı olmaktadır. Çünkü bu anlatımlarda önemli olan, vahyin, şu anda var olan bir şey hakkında konuşup konuşmadığı veya mahiyeti Allah'ın iradesine bağlı olarak gelecekte var olacak olan bir varlık düzlemi hakkında mı konuştuğudur. Cennet ve cehennem şu anda var olan varlıklar olarak kabul edilse, mahiyetini bilmesek de en azından cennet ve cehennem tecrübeleri (örneğin Hz. Muhammed'in göğe yükseldiği ve azap çekenlerin durumlarını görmesi yani mi-raç) hakkında anlatılan rivayetleri doğru kabul etmemiz gerekecektir.

Cennet ve cehennemin şu anda var olup olmadığı hakkında geleneksel teologlar arasında bir uzlaşma mevcut değildir. Ehl-i Sünnet ekolüne mensup alimler, cennet ve cehennemin şu anda var olduğunu iddia ederken, Mutezile alimlerinin çoğunluğu bu görüşü reddetmektedirler.²⁹ Ehl-i Sünnet alimlerinin cennet ve cehennemin yaratılmış olduğuna dair delilleri, genel olarak ayetlerin literal yorumuna dayanmaktadır. Bu deliller; Adem ve Havva'nın cennette yaratıldıkları, orada iskan ettirildikleri ve oradan çıkarıldıkları,³⁰ Kur'an'ın cennet ile ilgili "takva sahipleri için hazırlanmıştır"³¹ ve cehennem ile ilgili olarak da "inkarcılar için hazırlanmıştır"³² şeklindeki nitelemelerinde geçmiş zaman kipinin kullanılmış olması,³³ Hz. Peygamberin miraca çıktığında cenneti/cennetu'l-me'vâ ve cehennemde azap edilen insanları görmesi³⁴ şeklindedir. Cennet ve

²⁹ İcî, Eşarilerin, Ebu Ali Cubbâi ve Ebu'l-Huseyin el-Basri'nin cennet ve cehennemin şu anda yaratılmış olduğu fikrini benimsediklerini ifade etmektedir. Bkz. İcî, *Mevâkıf*, s. 374.

³⁰ Bkz. İcî, *Mevâkıf*, s. 375.

³¹ "Rabbimizden bir bağışlanmaya ve genişliği göklerle yer arası kadar olan, korunanlar için hazırlanmış cennete koşun!" Âlû İmrân 3/133. Diğer bir yerde de cennetin Allah'a ve elçisine iman edenler için hazırlandığı belirtilmektedir. Bkz. Hadîd 57/21.

³² "O halde yakıtı insanlar ve taşlar olan, inkarcılar için hazırlanmış ateşten sakının" Bakara 2/24; Aynı şekilde bkz. Âl-û İmrân 3/131.

³³ Bağdâdî, *Usûli'd Dîn*, 238; İcî, *Mevâkıf*, 375; Ebu'l-İz, Sadruddin Ali b. Ali b. Muhammed, *Şerh'u Tahaviyye fi Akideti's Selefîyye*, thk. Ahmet Muhammet Şakir, Kahire, Tarih-siz, s. 354.

³⁴ Bkz. İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmet ez-Zahîrî, el-Fasl fi Milel ve'l Ehva ve'n

cehennemini yaratılmış olduğu ve şu anda var olduğunda dair Ehl-i Sünnet inancının oluşmasında, bu ekolün dinsel metinleri literal yorumlanması gerektiği şeklindeki yöntemleri etki etmiştir.

Cennet ve cehennemini şu anda yaratılmış ve var olduklarına anlayışına karşın, Mutezile alimleri cennet ve cehennemini şu anda var olmadıklarını söylemektedirler.³⁵ Bu alimlere göre, hesap gününden önce bu varlıkların yaratılması abestir; çünkü bunların yaratılmasında bir yarar yoktur. Şehristânî'nin açıklamasına göre bu görüşleri ilk olarak dillendiren Hişâm b. Amr Fuvâtî'dir ve bu düşünce daha sonra Mutezilenin ekolünün inancı haline gelmiştir.³⁶ Mutezile alimlerinin cennet ve cehennemini yaratılmamış olduğu görüşleri, şu anda yaratılmış olmalarının insan açısından bir faydası olmamasına dayanmaktadır. İnsan türünün başlangıçta cennette yaratıldığı ve oradan dünyaya indirildiği anlayışı, temelde İslam öncesi kültürlerin etkisiyle oluşmuştur. Kur'an'ın insan türünün başlangıcı olarak Adem'in ve Havva'nın yaratılışını anlatan bölümlerinde, onun dünyada ve dünya toprağından yaratıldığı, geçimini sağlaması için dünya bahçelerinden birinde yaratıldığı, üremeleri ve çoğalmaları sonucu bahçeden yeryüzünün diğer bölgelerine yayıldıkları açıklanmaktadır.

Cennet ve cehennemini şu anda yaratılmış olduğu tezini yadsıyan Kur'an anlatımları da mevcuttur. İnsanın yaratılışı ile ilgili olarak "yeryüzünde halife" kavramı kullanılmıştır. Onun hilafet görevi yeryüzü ile ilişkilidir. Cennetin inananlar ve cehennemini de inkarcılar için hazırlandığını anlatan ayetlerde geçmiş zaman kipinin kullanılması ise, olayın gerçekleşmesinin kesin olduğu ilkesini ifade ettiği gibi, anlatımı canlı ve etkili kılmak amacıyla da yapılmaktadır.³⁷ Geçmiş yaşanan ve tecrübe edilen zamana işaret ettiğinden, geçmiş zaman kipiyle anlatılan olayların yaşanmış bir olay olarak insan zihninde tasavvurunu canlı kılmaktadır. Diğer yandan, ilahî projede dünyadaki fiziki düzenin bozulmasından sonra oluşturulacak cennet inananlar ve cehennem de inkarcılar için belir-

Nihal, Beyrut, 1986, 4/82; Bağdâdî, *Usûli'd Dîn*, İstanbul, 1928, 238; Ebi'l-İz, *Şerh'u Tahaviyye*, s. 354.

³⁵ Eşari, cennet ve cehennemini yaratılması konusunda biri Ehl-i Sünnet ve'l-İstikâmet ve biri de Ehl-i Bidat olmak üzere iki gurubun görüşünü aktarmaktadır. Birincisine göre cennet ve cehennem yaratılmış iken, ikincisine göre yaratılmamıştır. Eşari, *Makâlât*, 1/168.

³⁶ Şehristânî, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdülkerim, *el-Milel ve'n Nihal*, Beyrut, 1990, 1/64.

³⁷ Kur'an'da gelecekte olacak olayların geçmiş zaman kipiyle anlatılmasına dair pek çok örnek mevcuttur. Bkz. A'râf 7/44-50; Nahl 16/1; Enbiyâ 21/1 vd.

lendiğinden, bu belirlemenin geçmiş zaman kipiyle anlatılması Allah'ın sözünden dönmeyeceğini vurgulamaktadır. Hz. Muhammed'in miraca yükseldiğine dair anlatılan rivayetler ise, Kur'an'ın bir anlatımı olmayıp, hadislerde yer almaktadır. Hadislerde anlatılan bu olay genel olarak diğer kültürlerde de görülen insanın göğe yükselme isteklerinin bir sonucu olarak ortaya çıkmış³⁸ ve diğer dinsel anlatımlarla beslenmiştir. Bu olayda anlatılan Hz. Muhammed'in azap çeken insanların durumlarını görmesi, insanın amellerinden ötürü yargılanması yapılmadığından mümkün değildir. Kaldı ki, insanların amellerinden ötürü ahirette yargılanacakları ilkesi Kur'an'da açık olarak ifade edilmektedir.

Cennet ve cehennem yaratılmışlığı konusunda tecrübeye dayalı veya dinsel metinlerle ilişkilendirilen çıkarımlar, insanın mevcut bilgisinin dışındadır. İnsan dünyayı tam olarak keşfetmiş olsa bile, diğer gezegenleri ve bu gezegenlerdeki yaşam imkanlarını henüz keşfetmemiştir. Akıl, bazı verilerden hareketle olayların neden-sonuç ilişkilerinin sistematik açıklamasını yaptığından, bu konu aklın alanının dışındadır. Bu nedenle bu konudaki yargıyı dinsel metinleri dikkate alarak oluşturmak tutarlı bir yöntem olacaktır. Kur'an'ın da açıkladığı gibi, bu dünyada kurulu bir düzen vardır ve düzenin bilgisine kendi bilgi araçlarımız vasıtasıyla da sahibiz.³⁹ Hatta evrendeki bu düzen Kur'an tarafından tek bir ilahın olduğunun kanıtı olarak belirlenmekte ve kelamcılar da bu belirlemeden hareketle Allah'ın varlığının ve birliğinin kanıtı olarak evrendeki düzeni kullanılmaktadır. Kur'an'da anlatılan kıyamet, Allah'ın emri ile dünyadaki kurulu düzenin bozulması ve Allah'ın iradesi dahilinde yeni bir düzenin oluşmasıdır. Kur'an'daki güneşin dürülmesi, yıldızların sönmesi, göğün ve yerin yarılması vs. anlatımlar, dünyadaki yaşamın, insanlar tarafından bilinen mevcut düzeninin bozulmasıyla son bulacağını açıklamaktadır. Cennet ve cehennem yaratılmış olduğu düşünüldüğünde, onların da

³⁸ İnkarcıların Hz. Muhammed'in elçiliğini doğrulamak için istedikleri olağanüstülüklerden biri de, onun göğe yükselmesi ve oradan okunan bir kitap getirmesidir. Bu istek, İslam öncesi kültürlerde var olan yükseliş motiflerinden kaynaklanmaktadır. Bu inançlarda, dinsel otoritenin bir araçla (merdiven/miraç) göğe çıkmasını ve oradan bildirim/kitap getirmesi yer almaktadır. Geleneksel olarak kabul edilen Hz. Muhammed'in göğe yükselmesi inancı da bu inançların etkisinde gelişmiştir. Dinlerde yükseliş motifleri ve miraç inancının değerlendirilmesi hakkında bkz. Gündüz, Şinasi- Ünal, Yavuz-Sarıçioğlu, Ekrem, *Dinlerde Yükseliş Motifleri*, Ankara 1996.

³⁹ Hatta Kur'an, "Eğer yerde ve gökte Allah'tan başka ilahlar olsadı, yerin ve göğün düzeni altüst olurdu" (Enbiya 21/22) ayetiyle bu düzeni Allah'ın birliğinin delili olarak sunmaktadır.

evrendeki bu düzenin içerisinde kabul edilmesi ve kıyametle birlikte onların düzeninin de bozulmasının kabul edilmesi kaçınılmaz olacaktır. Nitekim Fazlur Rahman, “Bu bakımdan Kur’an, kainatın mahvedilmesinden değil, tam aksine onun yeni hayat biçimleri ve yeni varlıkların yaratılması için yeni bir düzenlemeye tabi tutulmasından ve sureten tebdilinden bahsetmektedir”⁴⁰ demektedir.

Kur’an’da ahiret olarak isimlendirilen zamansal ve mekansal düzenlemenin insan tarafından bilinmediğine vurgu yapılmaktadır. Nitekim, “sizin ölümlü olmanızı kararlaştıran biziz. Ve biz, önüne geçilebileceklerden değiliz. Böylece sizin yerinize benzerlerinizi getiririz ve sizi bilmediğiniz bir yerde tekrar var ederiz”⁴¹ ayetlerinde, insanın bir canlı varlık olarak ölümlü ve insanın ölümünün de tür olarak benzerlerinin yaratılması ve onun tekrar diriltilmesi için olduğu belirtilmiştir. Bu durumda fertlerin ölümü, kendi türünden olan diğer insanların yaratılması ve ahirette yeniden diriltilmesi için yaratılış kanunları içerisinde yer almıştır. Bu anlatımda yer alan ölümün takdir edilmesi, Allah’ın bu olguya ilişkin kanunları belirlemesi anlamında olduğu gibi, insan türünün yeryüzünde varlığının devam etmesi ve onun yeni bir varlık düzleminde yeniden yaratılması da ontolojik kanunlar olarak var edilmesi içindir. İkinci yaratılışın insan tarafından bilinmeyen olarak nitelenmesini Râzî, zaman ve nitelikler olarak açıklamaktadır.⁴² Bununla birlikte ikinci yaratılışın bilinmeyen olarak tanımlanmasından önce “mâ” ism- mevsulünün kullanılması, bu yaratılışın zaman, mekan, nitelikler, biçimler vs. olarak insan tarafından bilinmediğine işaret etmektedir. Bu durumda da, Kur’an’ın cennet ve cehennem hakkındaki anlatımlarının gerçek anlatımlar değil, simgesel anlatımlar olduğu açığa çıkar. Bu simgelerin referansları ve olgusal anlamları ise, insanın bu simgeleri kullanmasından ötürü onun tarafından bilinmektedir.

Sonuç olarak, kelimcilerin ve filozofların Kur’an’ın ahiret hakkındaki anlatımlarını incelerken, insanın neliğine ilişkin geliştirdikleri görüşleriyle ilişkili olarak bu anlatımları gerçek veya simgesel olarak değerlendirdiklerini söyleyebiliriz. Belki de bu yaklaşım, sistematik bir düşünce oluşturmak açısından zorunluluktur. Bu anlatımlar, dilin yapısı ve işlevi açısından incelenmiş olsaydı, anlatımın bir çeşidi olan simgeselliğin bu anlatımlarda var olduğu açık bir şekilde görülebilirdi. Bu simgesellik de,

⁴⁰ Fazlurrahman, *Ana Konularıyla Kur’an*, trc. Alpaslan Açıkgenç, Ankara, 1993, s. 173.

⁴¹ Vâkıa, 56/60-61.

⁴² Râzî, *et-Tefsiru'l-Kebîr*, 29/180.

insanın bilmediği bir anlatım biçimi değil, onun kullandığı dilde var olan bir anlatım biçimidir. Günlük konuşma dilinde simgeler çok sık kullanıldığı gibi, edebi metinlerde de simgeler kullanılmaktadır. Vahiy, insanın kullandığı dili kullandığından, onun metni de insanın yazdığı diğer metinlerden farklı değildir. Diğer metinlerde kullandığımız metin çözümleme yöntemlerini vahye de uygulamak ve genel ilkeleri bu çözümler sonucunda belirlemek kaçınılmazdır.