

# Âhiret Konularını Kelâm Kozmolojisiyle Temellendiren Eş'arî Bir Âlim: İbn Humeyr es-Sebtî

Fatmanur ÖRSDEMİR |  0000-0001-6631-8941

Doktora Öğrencisi | Yazar | fatmanurorsdemir@gmail.com

İstanbul Üniversitesi | ROR: 03a5qrr21

Kelam | İstanbul, Türkiye

## Öz

Eş'arîliğin Mağrib bölgesinde yayılması ve kökleşmesi hicrî IV-VI. yüzyıllara dayanmaktadır. Bu yüzyıllarda bölgede birçok âlim yetişmiş ve onların düşünceleri ile eserleri günümüze kadar ulaşmıştır. Bu âlimlerden biri İbn Humeyr es-Sebtî'dir (ö.614/1217). Onun yaşadığı döneme kadar Eş'arîlik bölgede geniş bir ilmi birikime ulaşmıştır. Böylece o, Eş'arîliğin ilmi ve fikrî gelişimini yakından takip etme imkânı bulmuştur. Ayrıca mübtlîn ve mühlidîn gibi batıl grupların bölge halkının dinî düşünceleri üzerindeki manipüle edici söylemlerine ve kelâma muhalif olan kimselerin çeşitli kelâmî meselelere getirdikleri itirazlara şahit olmuştur. Bu sayede o, bahsedilen gruplara ve kimselere karşı dinî delillerin yetersiz olacağını fark ederek akli argümanların da kullanılması gerektiği kanaatine varmıştır. Bunun üzerine Mukaddimâtü'l-merâşid ilâ ilmi'l-'akâid fi defi-şühühâtü'l-mübtlîn ve'l-mülhidîn isminde bir kelâm eseri ortaya koymuştur. Bu eserinde zikredilen grupların iddialarına karşı kelâmî meseleleri aklî temellere dayanan savunmacı bir yaklaşımla izah etmeye çalışmıştır. Onun bu savunmacı yaklaşımında üzerinde en fazla yoğunlaştığı ve tartıştığı konulardan biri âhiret (sem'iyât) mevzularıdır. Zira bahsedilen mevzularda naklî deliller çokça kullanıldığından dolayı muarızların itirazları bunlar üzerinden ortaya çıkmıştır. Bu durum âhiret konularında naklî delilin kullanılmasının yanında akıl yürütmeye dayalı bir kelâm yönteminin kullanımını da gerekli kılmıştır. Bundan dolayı İbn Humeyr'in muarızlarına karşı âhiret konularını temellendirirken akıl yürütmeye dayalı yönteminin teorik zeminini de dakîku'l-kelâm (kelâm kozmolojisi) oluşturmuştur. Bu çerçevede o, aşırı grupların ve kimselerin âhiret konularındaki itirazlarına ve iddialarına karşı âlemin unsurları olan cevher, araz ve cisim gibi cüzler üzerinden temellendirmeler yaparak cevap vermeye çalışmıştır. Nitekim bakıldığında kelâmîcılar kelâm kozmolojisini âlemi, anlama ve anlamlandırmanın yanında âhiret gibi konularda da kullanmışlardır. İbn Humeyr'in de bu alanı ele aldığı görülmektedir. Öyle ki o, kelâm kozmolojisine dair bilgisi olmayan kimsenin sem'iyât bahislerini öğrenmesinin eksik olacağını düşünmüştü; celfu'l-kelâm ve dakîku'l-kelâma dair konuların da bilinmesini şart koşmuştur. Buradan hareketle bu çalışmada, İbn Humeyr'in kelâm düşüncesinde yer alan sem'iyât konusundaki görüşleri ve sergilediği yaklaşımın ayırt edici yönleri incelenecektir. Ele alınan yönlerin bağlı bulunduğu Eş'arî düşünceden farkı, benzerliği ve Mağrib bölgesi Eş'arîliğine katkısı ortaya koyulmaya çalışılacaktır. Ayrıca İbn Humeyr'in, kabir azabının mahiyeti, ruh-beden birlikteliği, yeniden yaratma/i'ade ve cennet-cehennemin ebedliği konularını dakîku'l-kelâm temelinde nasıl inşa edip temellendirdiği araştırılacaktır. Onun yaptığı temellendirmelerinde cevherin tek başına kaim olma, arazlardan soyutlanamama, mütecânis/mütemâsil olma ve parçalanamama gibi özelliklerini nasıl kullandığı irdelenecektir. Aynı şekilde arazların, cevher olmadan kaim olamama, devamlı olamama ve mekânda oluş şekilleri gibi niteliklerini açıklama ve anlamlandırma yöntemi ele alınacaktır. Öte yandan İbn Humeyr, diğer Eş'arî âlimlere kıyasla az bilindiğinden dolayı kendisinin tanıtılması da amaçlanmaktadır. Çalışma sonucunda İbn Humeyr'in yaşadığı Mağrib bölgesinde muarızlarına karşı Eş'arî kozmoloji anlayışını âhiret konularında temel aldığı ve dinî düşüncenin doğru bir şekilde anlaşılmasına zemin hazırladığı görülmüştür. Bunun yanında dakîku'l-kelâm ve celfu'l-kelâm konularını birbirinden bağımsızlaştırılmadan âhiret konularını bütünsel bir şekilde ortaya koymuştur.

## Anahtar Kelimeler

Kelâm, İbn Humeyr es-Sebtî, Âhiret, Kelâm Kozmolojisi, Mağrib Eş'arîliği.

## Atıf Bilgisi

Örsdemir, Fatmanur. "Âhiret Konularını Kelâm Kozmolojisiyle Temellendiren Eş'arî Bir Âlim: İbn Humeyr es-Sebtî". *Rize İlahiyat Dergisi* 27 (Ekim 2024), 267-280.

<https://doi.org/10.32950/rid.1503241>

## Yayın Bilgileri

Türü	Araştırma Makalesi		
Süreç Bilgileri	Geliş Tarihi: 21.06.2024	Kabul Tarihi: 08.10.2024	Yayın Tarihi: 20.10.2024
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körlere		
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. Bu çalışma, Fatmanur Örsdemir tarafından hazırlanan İbn Humeyr es-Sebtî'nin Kelâm Düşüncesinde Sem'iyât başlıklı yüksek lisans tezinden yararlanılarak üretilmiştir.		
Benzerlik Taraması	Yapıldı - iThenticate		
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.		
Etik Bildirim	ilahiyyatdergi@erdogan.edu.tr		
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.		
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.		



Dizinlenme Bilgisi



# An Ash'arite Scholar who Grounded the Issues of the Eschatology in the Cosmology of Kalām: Ibn Humayr al-Sabtī

Fatmanur ÖRSDEMİR |  0000-0001-6631-8941

PhD Student | Author | fatmanurorsdemir@gmail.com

Istanbul University | ROR:: 03a5qrr21

Theology | İstanbul, Türkiye

## Abstract

The spread and rooting of Ash'arism in the Maghrib region dates back to the IV-VIth centuries of Hijri. During these centuries, many scholars grew up in the region and their thoughts and works have survived to the present day. One of these scholars is Ibn Humayr al-Sabtī (d. 614/1217). By his time, Ash'arism had reached a wide scholarly accumulation in the region. Thus, he had the opportunity to closely follow the scientific and intellectual development of Ash'arism. He also witnessed the manipulative discourses of superstitious groups such as the Mubtılın and the Mulhidin on the religious thoughts of the people of the region, and the objections raised by the opponents of Kalām on various theological issues. In this way, he realised that religious arguments would not be enough against these groups and individuals and came to the conclusion that rational arguments should also be used. Therefore, he wrote his theological work Muqaddimāt al-merāshid ilā 'ilm al-'aqā'id fi def'i shubuḥāti al-mubtılın wa'l-mulhidin. In this work, he tried to explain the theological issues against the claims of the mentioned groups with a defensive approach based on rational foundations. In this defensive approach, one of the issues that he focused on and discussed the most was the issues of the eschatology (sem'iyāt). Because of the abundant use of narrative evidence in these issues, the objections of the opponents emerged through them. This situation necessitated the use of a theological method based on reasoning in addition to the use of narrative evidence. Therefore, the theoretical basis of Ibn Humayr's method based on reasoning while justifying the issues of the eschatology against his opponents was daqīq al-kalām (kalām cosmology). In this framework, he attempted to respond to the objections and claims of extremist groups and individuals on the questions of the eschatology by justifying them in terms of the elements of the universe such as substance, accident and body. In fact, in addition to using theological cosmology to understand and make sense of the universe, theologians have also used it in matters such as the eschatology. It can be seen that Ibn Humayr also deals with this area. So much so that he thought that anyone who did not have knowledge of kalām cosmology would be incomplete in the study of the sem'iyāt, and he stipulated that the subjects of jalil al-kalām and daqīq al-kalām must also be known. From this point of view, this study will examine Ibn Humayr's views on sem'iyāt in theological thought and the distinctive aspects of his approach. It will attempt to identify the differences and similarities of these aspects with the Ash'arite thought to which he belonged and his contribution to Ash'arite thought in the Maghrib region. It will also examine how Ibn Humayr constructed and grounded the issues of the nature of the torment of the grave, the unity of soul and body, recreation/i'ādah, and the eternity of heaven and hell on the basis of daqīq al-kalām. It analyses how he uses the properties of substance in his justifications, such as its permanence in itself, its inability to be abstracted from accidents, its mutajānis/mutamāsil, and its inability to be dissolved. Similarly, the method of explaining and interpreting the properties of accidents, such as non-existence without substance, non-continuity, and the way they occur in space, will be discussed. On the other hand, since Ibn Humayr is less known compared to other Ash'arite scholars, it also aims to introduce him. As a result of the study, it was seen that Ibn Humayr based the Ash'arite understanding of cosmology on the issues of the eschatology against his opponents in the Maghrib region where he lived and prepared the ground for a correct understanding of religious thought. In addition to this, he presented the issues of the eschatology in a holistic manner, without separating the issues of daqīq al-kalām and jalil al-kalām.

## Keywords

Kalām, Ibn Humayr al-Sabtī, Eschatology, Kalām Cosmology, Ash'arite Maghrib.

## Citation

Örsdemir, Fatmanur. "An Ash'arite Scholar who Grounded the Issues of the Eschatology in the Cosmology of Kalām : Ibn Humayr al-Sabtī". *Rize Theology Journal* 27 (October 2024), 267-280.

<https://doi.org/10.32950/rid.1503241>

## Publication Information

Type	Research Article		
Process Information	Date of Submission: 21.06.2024	Date of Acceptance: 08.10.2024	Date of Publication: 20.10.2024
Peer-Review	Double anonymized - Two External		
Ethical Statement	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.		
Plagiarism Checks	Yes - iThenticate		
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.		
Complaints	ilahiyyatdergi@erdogan.edu.tr		
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.		
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.		



Abstracting and Indexes



## Giriş

Mağrib; Tunus, Fas, Cezayir, Moritanya'nın bulunduğu Kuzey Afrika'yı içine alan bölgenin adıdır.<sup>1</sup> Bu bölge, hicrî altıncı yüzyılda Muvahhidler'in bölgeye hâkim olmasıyla birlikte siyasî, sosyal, dinî ve kültürel açıdan zirvede olduğu bir dönem yaşamıştır. İbn Tûmert'in (ö. 524/1130) siyasî önderliğinde kurulan Muvahhidler, Mağrib bölgesinde her açıdan yeni bir düzen oluşturma misyonunu yüklenmiştir. Bu misyon siyasî ve dinî motivasyonun birleşiminin bir sonucudur. Zira kendilerinden önce bölgeyi Murâbitlar yönetmiştir.<sup>2</sup> Murâbitlar, itikadî açıdan Mâlikî mezhebinin ilkelerini ve Ehl-i hadîs'in yöntemini temel almıştır. Bunun bir sonucu olarak da aklî metodu esas alan kelâm, felsefe, mantık gibi ilimler yasaklanmış; Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) *İhyâü ulûmi'd-dîn* eseri yakılmış ve evlerinde herhangi bir kelâm eseri bulunduranlara devlet eliyle katı cezalar verilmiştir.<sup>3</sup> Bu durum aklî ilimlerin sınırlandırılması ve teşbih düşüncesinin yayılması sonucunu doğurmuştur. Durumun farkında olan İbn Tûmert,<sup>4</sup> Murâbitlar'a karşı iki tür mücadele gerçekleştirmiştir. İlk olarak siyasî iktidarı sağlayarak Murâbitlar'ın hâkimiyetine son vermiştir. Daha sonra bölgede ilmî canlılığı yeniden sağlayarak zihinleri teşbih ve tecsîm düşüncesinden arındırmıştır. Başka bir deyişle tevhide dayalı inancın müdafaasını gerçekleştirmiştir. Böylece Muvahhidler'in politikalarıyla özgür düşünce ortamı sağlanmıştır. Murâbitlar'ın yasakladığı ilimler canlandırılmış; bu ilimlere dair yazılan eserler toplumda yeniden tartışılmaya başlamıştır. Özellikle Gazzâlî, İbn Hazm gibi düşünürlerin okunması engellenen eserleri, felsefe ve kelâma dair yazılan kitaplar ilmî münazaralarda tekrar yer edinmiştir. Eş'arîlik resmî mezhep olarak kabul edilmiş; âlimlere özgür ve refah bir ilim ortamı sağlanmıştır. Böylece pek çok ilim adamı yetişmiştir. Bu âlimlerden biri de İbn Humeyr es-Sebtî (ö. 614/1217) olmuştur. İbn Humeyr, yöneticilerin ilmî desteğini almış, eserlerini telif edebileceği rahat bir ilim ortamı bulmuştur.<sup>5</sup> O, Eş'arîliğin Mağrib'de gelişmeye başladığı hicrî altıncı yüzyılda yaşamıştır. Onun yaşadığı döneme kadar Eş'arîliğin farklı şekillerde yayıldığı dönemler olmuştur. Bakıldığında ilk dönem mezhebin Mağrib bölgesinde çeşitli âlimlerle tanıtıldığı dönemdir. Bu dönemde ön plana çıkan alimler arasında Ebû Bekir b. Abdülmümin el-Mekkî, (ö. 370/980) ve Ebû Meymûne Diras b. İsmail el-Fâsî (ö. 357/1065) sayılabilir. Bir diğer dönem ise "Bâkılânî Dönemi" olarak isimlendirilen dönemdir. Bâkılânî'nin (ö. 403/1013) amelinde Mâlikî, itikatta Eş'arî olması nedeniyle onun düşünceleri Mağrib'de yayılma imkânı bulmuştur. Yetiştirdiği öğrencilerinin Eş'arîliğin yayılmasında büyük bir rolü olmuştur. Bu öğrenciler arasında Ebû Muhammed Abdullah b. İbrâhîm el-Asîlî (ö. 392/1002), Ebû İmrân el-Fâsî (ö. 430/1039), Ebü'l-Velîd el-Bâcî'nin (ö. 474/1081) ön plana çıktığı söylenebilir. Başka bir dönem ise "Cüveynî Dönemi" olarak adlandırılmıştır. Bu dönem, İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî'nin (ö. 478/1085) eserlerindeki metodunun izlenmesi sebebiyle bu isimle anılmıştır. Onun *Kitâbü'l-İrşâd* eseri bu dönemde önemli bir yer edinmiştir. Öyle ki bu dönemden sonra *Kitâbü'l-İrşâd*'in serh dönemi başlamıştır. Nitekim Ebü'l-Haccâc Yûsuf b. Mûsâ ed-Darîr'in *et-Tenbih ve'l-İrşâd fi ilmi'l-i'tikâd* eseri ve Ebû Osman es-Selâlücî'nin *el-Akîdetü'l-Burhâniyye fi ilmi'l-ulûhiyye* çalışması Cüveynî'nin *İrşâd* eserinden emareler bulundurmaktadır.<sup>6</sup>

İbn Humeyr'in yaşadığı dönem, Cüveynî'nin eserlerinin revaçta olduğu bir dönemdir. Bundan dolayı o da bu dönemden etkilenmiş ve kelâm eseri olarak kaleme aldığı *Mukaddimâtü'l-merâşid ilâ ilmi'l-'akâid fi def'i-şühûhâti'l-mübtilîn ve'l-mülhidîn*<sup>7</sup> çalışmasında Cüveynî'nin *Kitâbü'l-İrşâd* eserinde takip ettiği metodu örnek almıştır. Öte yandan onun dönemine kadar Eş'arîlik

<sup>1</sup> Ebû Abdullah Muhammed el-Merrâkûşî İbn İzâri, *el-Beyânü'l-muğrib fi ahbâri mülûki'l-Endelüs ve'l-Mağrib*, nşr. Muhammed İbrâhîm Kettânî (Beyrut: Dâru'l-Arabî'l-İslâmî, 1985), 26; Ahmed Muhtâr Abbâdî, *fi Târîhi Mağrib ve'l-Endelüs* (Beyrut:Dârü'n-Nehdati'l-Arabiyye, ts.), 9.

<sup>2</sup> Sa'dûn Abbâs Nasrullah, *Devletü'l-Murâbitîn fi Mağrib ve'l-Endelüs* (Beyrut: Dârü'n-Nehdati'l-Arabiyye, 1985), 12; Abbâdî, *fi Târîhi Mağrib ve'l-Endelüs*, 267-268; Hasan Ahmed Mahmûd, *Kıyâmu Devleti'l-Murâbitîn* (Kahire: Dârü'l-Fikri'l-Arabi, 1956), 39; Nasrullah, *Devletü'l-Murâbitîn fi Mağrib ve'l-Endelüs*, 13; Ali Muhammed Sallâbi, *Târîhi'l-Devleti'l-Murâbitîn ve'l-Muvahhidîn fi şimâli-İfrîkiyâ* (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 2009), 18-19.

<sup>3</sup> Abdullah Kennun, *en-Nübügü'l-Mağribi fi'l-edebi'l-Arabi* (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Lübnanî, 1975), 69; Hasan Ali Hasan, *el-Hadaretü'l-İslâmiyye fi'l-Mağrib ve'l-Endelüs: Asru'l-Murâbitîn ve'l-Muvahhidîn* (Kahire: Mektebetü'l-Hanci, 1980), 452.

<sup>4</sup> Ebû Muhammed Muhyiddin Abdülvâhid Merrakûşî, *el-Mu'cib fi telhisi ahbâri'l-Mağrib*, nşr. M. Sâid el-Iryân-Muhammed Tefvik Uveyd (Kahire: Lecnetü'l-Ihyâi't-Türâsi'l-İslâmî, 1949), 178; Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Alî el-Kalkaşendî, *Subhü'l-a'sa fi smâati'l-inşâ* (Kahire: el-Müessesetü'l-Misriyyeti'l-Amme, 1963), 5/191; Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfi es-Sübkî, *Tabâkati's-Şâfi'iyyeti'l-kübrâ*, nşr. Mahmûd Muhammed Tanâhî - Abdülfettah Muhammed el-Hulv (Kahire: Matbâatu İsâ el-Bâbî el-Halebi, 1964), 109.

<sup>5</sup> Ebü'l-Hasan Ali b. Ahmed b. Humeyr el-Ernevî es-Sebtî, *Mukaddimâtü'l-merâşid ilâ ilmi'l-'akâid fi def'i-şühûhâti'l-mübtilîn ve'l-mülhidîn*, nşr. Cemâl Allâl el-Bahtî (Tıtvân: Matbâatü'l-Halici'l-Arabî, 2004), 33.

<sup>6</sup> Yûsûf Ahnâne, *Tetavvürü'l-mezhebi'l-Eş'arî fi garbi'l-İslâmî* (Rabat: Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 2004), 144.

<sup>7</sup> İbn Humeyr'in kelâm düşüncesine detaylı olarak yer verdiği şu ana kadar bugüne ulaşmış tek eseridir. Bunun yanında günümüze ulaşan diğer eseri *Tenzihü'l-Enbiyâ amma nesebe ileym husâletü'l-ağbiyâ*'da ise nübüvvet ve peygamber kıssalarından bahsedilmektedir. *Kitâbü'l-Vasıyye, Şerhu Sûreti'l-Kehf* eserleri ise günümüze ulaşmayan diğer eserleridir.

ilmî müktesebatını tamamlamıştır. Bu sayede o, Mağrib bölgesinde mezhebin geçirdiği ilmî ve fikrî aşamaları görmüş ve analiz etmiştir. Eş'arîliğe ve kelâm ilmine karşı oluşan olumsuz eğilimlerin ciddiyetini fark etmiştir. Ortaya koyulan eserlerin Eş'arîliği yayılmasında etkili olduğu ancak muhaliflere karşı aklî ve mantıkî argümanlara karşı koyacak yeterliliğe sahip olmadığı kanaatine varmıştır. Zira yaşadığı dönemde mübtılîn ve mülhidîn isimleriyle anılan, din hususunda sapkın görüşler ortaya atanlarla, inançlarını manipüle eden kelâma yönelik menfî tutumun oldukça fazla olduğu gruplarla muhatap olmuştur. Bu dönemin ihtiyaçlarını dikkate alan İbn Humeyr, bu gayeyle *Mukaddimâtü'l-merâşid* adlı eserinde hem insanlar için dinî bir rehber hem de zikredilen grupların iddialarına karşı bir reaksiyon göstererek kelâmî meseleleri savunmacı yaklaşımla izah etmeye çalışmıştır. Onun bu yaklaşımı ise ona belli bir metodoloji kullanmayı gerekli kılmıştır. Zira o, naklî delille sınırlı kalmadan, nazar ve istidlâl, te'vil ve farklı delillendirme yöntemlerine dayalı bir kelâm anlayışıyla hareket etmiştir. Öyle ki aynı bakış açısını özellikle âhiret (sem'iyât) bahislerinde *dakiku'l-kelâm* zemininde ele alarak temellendirmeler yapmıştır. Onun sem'iyât bahislerini izah etmede nazar ve istidlâlî önceleyerek *dakiku'l-kelâm* zemininde getirdiği izahlar, başka Eş'arî âlimlerle kıyaslandığında onu ayırıcı kılan bir vasıf olmuştur. Zira onun kullandığı yöntem her ne kadar Bâkîllânî, Âmidî (ö. 631/1233) gibi Eş'arî âlimler tarafından da kullanılsa da İbn Humeyr kadar sem'iyât konularında temel alındığı söylenemeyebilir. Ancak bu durumun oluşmasındaki etkenlerden biri İbn Humeyr'in yaşadığı bölgede dinde aşırılığa kaçan grupların çokluğu ve onların aklî argümanlar dışında nakle dayanan delilleri kabul etmemelerinden kaynaklı olduğu ifade edilebilir. Bu gerekçelerden dolayı İbn Humeyr'in sem'iyât konusundaki temellendirmeleri; bunu yaparken kullandığı yöntem ve hangi mevzuları ele aldığı irdelenmeyi hak etmektedir.

Modern kelâm çalışmaları literatürü incelendiğinde İbn Humeyr ile ilgili yapılan bir çalışmanın ülkemizde henüz yapılmadığı görülmektedir. Nitekim bakıldığında İbn Humeyr diğer Eş'arî âlimler ile kıyaslandığında onun çok bilinen bir âlim olduğu söylenemez. Onunla ilgili Arapça literatürde de çok az çalışmanın yapıldığı görülmektedir. Mısır'da Benha Üniversitesi'nde Abdullah Ali Ahmed Dünya tarafından hazırlanan *el-Ârâu'l-kelâmiyye li-Ebi'l-Hasan Ali b. Ahmed b. Humeyr es-Sebtî* ismiyle doktora çalışması mevcuttur. Bu çalışmada yazar, İbn Humeyr'in genel kelâm sistemi hakkında bilgiler vermekte, onun sem'iyât konusunu hangi düzlemde ve nasıl bir yöntemle ele aldığına odaklanmamaktadır. Yapılan diğer çalışmalar ise İbn Humeyr'in yalnızca ilmî kişiliğine dair kısa bilgiler veren Yûsuf Ahnâne'nin *Tetavvürü'l-mezhebi'l-Eş'arî fi garbi'l-İslâmî* ve İbrahim Tehamî'nin *Cühûdu ulemâ'i'l-Mağrib fi'd-difa'an akîdeti Ehli's-sünne* adlı çalışmalarıdır. Sayılan bu gerekçelerden dolayı bu çalışmada hem İbn Humeyr'in tanıtılması hem de âhirete dair görüşlerinin irdelenmesi ve temellendirmeler yaparken *dakiku'l-kelâm* zemininde muarızlarına karşı öne sürdüğü açıklamaların açığa çıkarılması planlanmaktadır. Çalışmada muarızların kabirde ve âhirette meydana gelecek bazı tartışmalı ve aklî argümanlarla ispatlanması istenen durumlara odaklanmıştır. Bu yüzden çalışma kabir azabı ve durumları, yeniden yaratma/i'âde, ruh-beden birlikteliği, cismanî haşr ve cennet-cehennem ebedîliği meseleleri merkeze alınarak hazırlanmıştır.

#### A. İbn Humeyr'in Sem'iyât Düşüncesinin Teorik Alt Yapısı

Kelâm ilminin başlıca meseleleri "usûl-i selâse" altında konumlandırılan ilahiyât, nübüvvât ve sem'iyât bölümlerinden oluşmaktadır. Sem'iyât bahisleri, çoğunlukla gaybî alana ilişkin bilgileri içerdiğinden aklın etkinlik alanının en az görüldüğü alandır. Bundan dolayı bu konulara dair bilginin kaynağı naslara dayanır. Fakat bu durum aklın bütünüyle dışlandığı ve işlevsiz kaldığı sonucunu doğurmamaktadır. Zira bu bahisler, her ne kadar kaynağı itibarıyla nassa dayanıyor olsa da aklın etkinlik alanına da girmektedir. Anlaşılabilmesi için akıl ile de temellendirilmesi gerekir. Bu durum aklın daha etkin kılınmasına, naklin ise fer' konumuna geçişine bağlıdır. Ancak bu durum, akıl ve nakil arasında kurulacak dengenin nasıllığı sorununu çıkarmaktadır. Nakil, gerçekleşeceğine ilişkin haberi bildirmekte, akıl ise naklin bu bilgisini anlayarak ve temellendirerek sağlam zeminini inşa etmektedir.

İbn Humeyr, kendi kelâm sistematğinde gaybî konuları sem'iyât başlığı altında ele alır ve nakli delilleri de dikkate alarak akılla temellendirmeye çalışır. Ancak bu konulardaki düşüncelerini herkesin anlayabileceği bir üslupla açıklar. Onun esas gayesi, insanın imanını tahkikî iman seviyesine yükseltmek olduğundan<sup>8</sup> bu gayesine ulaştıracak argümanları da *dakiku'l-kelâm* zemininde inşa etmeye gayret eder. Nitekim muarızları naklî delilleri kabul etmemektedir. Bu yüzden o, aklın işlevsel kullanımına büyük önem verir, nazar ve istidlâl sıklıkla vurgu yapar.<sup>9</sup> Bu çerçevede İbn Humeyr, sem'iyât çatısı altında kabir ahvâlî ve âhiret ahvâlîne ilişkin konuları ele alır. Ona göre gaybî alana dair haber verilen bu hususlar naklen sabit olduğu gibi aklen de imkânı tartışılabilen konulardır. Buradan hareketle o, temellendirmelerinde bir yönünü naklî delilde sabitlerken, akıl ise hakikati tasdik etme ve izah etmede bir araç olarak kullanır. Buna dayanarak *celîlu'l-kelâm* konularını *dakiku'l-kelâm* konularından bağımsızlaştırmadan, bütünsel bir şekilde irdeler. Sem'iyât konularını öğrenme arzusunda olan kişinin öncelikle

<sup>8</sup> İbn Humeyr, *Mukaddimâtü'l-merâşid*, 99-101.

<sup>9</sup> İbn Humeyr, *Mukaddimâtü'l-merâşid*, 101, 108, 115.

*dakîku'l-kelâm* konularına (kelâm kozmolojisine) hâkim olmasını, aksi halde ilgili konunun derinliklerine dalmamasını hatta öğrenmeye dahi başlamaması gerektiğini düşünür.<sup>10</sup> Çünkü yalnızca naklî delil üzerinden bir okuma ve temellendirme yapmak bu hususları anlamlandırmayı zorlaştıracak, aynı zamanda muarızların itirazlarını sağlam gerekçelerle reddetme imkânı zayıf kalmış olacaktır. Bu bağlamda o, sem'ıyyât alanına ilişkin bu konuları öğrenme arzusunda olan bir kimsenin ilk olarak âlemin bölünemeyen küçük birimlerini/cüzlerini oluşturan ve dakîk konularda tartışılan cevher, araz ve cisim gibi âlemin cüzlerine dair bilgiye sahip olunması gerektiği kanaatindedir. Bundan dolayı İbn Humeyr, kabir ve âhiret ahvâline dair mevzuları dakîk temelinde açıklamaya ve delillendirmeye çalışır.

İbn Humeyr, zikredilen bilgilere sahip olunmasını son derece önemli görmüştür. Çünkü sem'ıyyât bahislerine ilişkin hususlar bu bilgi temeli olmadan öğrenildiğinde aklen mümkün görülmemekte ve gerçekleşmesi imkânsız bir durum kabul edilip hakikati inkâr edilmektedir. Oysaki şahid alana ilişkin akıl yürütmelerimiz neticesinde elde edilen bilgiler atomculuk ve fizik bilgisi esas alınarak temellendirildiği ve neticede aklın idrakine sunulduğu gibi görünür âlemde olmasa dahi gerçekleşmesi haber verilen ve nasla sabit olan bu hususlarda benzer bir yöntemle temellendirilebilir ve aklî ilkelerin, âleme ilişkin kabul edilen fizik teorileri temelinde hakikati ortaya koyulabilir.<sup>11</sup> İfade edilebilir ki İbn Humeyr'in sem'ıyyât bahislerini dakîku'l-kelâm düzleminde işlemesi ona özgünlük katan niteliklerden biri olmuştur. Bu minvalde onun mezkûr ilkeleri sem'ıyyât bahislerini izah etmede nasıl kullandığı meselelerin içerisinde nasıl dahil ettiği, ilgili konu başlıklarıyla açıklanmaya çalışılacaktır.

### 1.Kabir Ahvâli

İslâm'a göre insan, yaratılan varlıkların en değerlisi olduğundan canın/bedenin korunması dinin temel gayesinden biri olmuştur. Bunun ifadesi olarak da ölümden sonraki bedenine de değer verilmiş, diğer varlıklar tarafından parçalanıp zarar görmemesi için toprağa defnedilmesi istenmiştir.<sup>12</sup> İnsan bedeninin ölümünün ardından defnedildiği mekâna "kabir" denilmektedir. Bunun yanında "makber", "merkad", "cedes" kavramları da kabir manasında kullanılan diğer kavramlardır.<sup>13</sup> Eş'arî kaynaklarda kabir ahvâli, kabir azabı, sübûtu, keyfiyeti, Münker-Nekir meleklerinin sorgusu çerçevesinde ele alınmıştır. İbn Humeyr'de konuyu bu temayüle uygun olarak kabir azabı, sübûtu, mahiyeti, Münker-Nekir sorgusu başlıkları altında derin tartışmalara girmeden öz bir biçimde kozmolojik argümanlar kullanarak ele almıştır.

#### 1.1. Kabir Azabının Sübûtu ve Ahvâli Meselesi

Âhiret yaşamının birinci uğraşını oluşturan kabir hayatı, ilk dönem kelâm literatüründe "kabir azabı" adıyla yer alır.<sup>14</sup> Bu bağlamda Eş'arî kaynaklarda kabir ahvâli, kabir azabı, sübûtu, keyfiyeti, Münker-Nekir meleklerinin sorgusu çerçevesinde ele alınmıştır. Eş'arîler, kabir azabını naklî delillerle sabit, aklî olarak da inkârı mümkün olmayan konular arasında saymaktadır. Bundan dolayı kabir azabının sübûtunu naklî delillere dayandırmışlardır. Ancak yeri geldiğinde muarızlarına karşı aklî deliller de başvurmuşlardır. Örneğin, İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî (ö. 478/1085) bilginin kaynağını sem'ıyyât ve akliyyât şeklinde ikili bir ayrıma tâbi tutarak ele almıştır. Onun açısından sem'ıyyât ve buna bağlı olarak kabir ahvâline dair haberler, tevâtür derecesine ulaştığında bu alana dair ilmin sınırı, kesinlik ifade eder. Zannî bilgi taşıması durumunda, yine itibar edilir, aklî yolla ispatının mümkün olmaması gerekçe gösterilerek inkâr edilmez. Nitekim onun açısından bu hususlar akıl ile temellendirilebilir.<sup>15</sup> Gazzâlî (ö. 505/1111) ise zihinde yer alan hususları sadece akılla bilinmesi mümkün olan, sadece nakille bilinmesi mümkün olan ve her ikisiyle de bilinebilenler şeklinde ayırmıştır. Ona göre âlemin yaratılmış olması (muhtes), onun bir yaratıcısının bulunması (muhtes) ve O'nun da kudret, irade, ilim gibi sıfatlara sahip olduğunun bilinmesi aklî delille ulaşılabilen bilgilerdir. Âhiret ve kabir ahvâline dair hususlar ise salt nakil ile ulaşılabileceğimiz haberlerdir. Gazzâlî, hem aklî hem de naklî delille bilinebilecek hususlara Allah'ın âhirette görülmesinin imkânı ve varlığın tek ilahı olması hususlarını zikretmektedir.<sup>16</sup> Seyfeddin Âmidî de (ö. 631/1233) delillerin aklî ve naklî olarak iki kısma ayrılabilirliğini, kabir azabının naklî delillerle sabit ve akıl ile kavranabileceği düşünür.<sup>17</sup> Görülüyor ki Eş'arî âlimler, kabir azabının sübûtunu temellendirirken naklî

<sup>10</sup> İbn Humeyr, *Mukaddimâtü'l-merâşid*, 332.

<sup>11</sup> İbn Humeyr, *Mukaddimâtü'l-merâşid*, 331.

<sup>12</sup> Süleyman Toprak, "Kabir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/37.

<sup>13</sup> Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, *Tehzîbü'l-luga*, nşr. Abdüsselâm M. Hârûn - M. Ali en-Neccâr (Kahire: y.y., 1966), "kbr", 9/138; Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab* (Beyrut: Dârü's- Sâdir, t.s.), "kbr", 7/366-367.

<sup>14</sup> Erkan Yar, *Ruh-Beden İlişkisi Açısından İnsanın Bütünlüğü Sorunu* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 146.

<sup>15</sup> İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd ilâ kavâti'l-edille fi usûli'l-îtikâd*, thk. Muhammed Yusuf Musa-Ali Abdulmunim Abdulhamid (Mısır: Mektebetü'l-Hancî, 1950), 358.

<sup>16</sup> Ebü Hâmid el-Gazzâlî, *el-İktisâd fî'l-îtikâd*, haz. Enes Muhammed Adnan eş-Şerefi (Cidde: Dârü'l-Minhâc, 2012), 271-272.

<sup>17</sup> Ebü'l-Hasan Seyfüddîn Ali b. Muhammed b. Sâlim Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, nşr. Ahmed Muhammed Mehdî (Kahire: Dârü'l-Kütüb ve'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, 2004), 4/332.

delillerle sabit, akli delillerle de inkâr edilmesi mümkün olmayan bir husus olarak kabul etmişlerdir. Zira onlara göre dinî bilgi içerisinde yer alan hususlar kaynağı itibarıyla nassa dayansa da akilla da anlamlandırılmaktadır. İbn Humeyr de benzer şekilde görüşünü, dinin verileri ile aklın verilerinin tenakuz göstermeyeceği ilkesinden hareketle şeriatla akla muhalif olan bir şeyin olamayacağı fikrine dayandırır.<sup>18</sup> Ayrıca o, Eş'arîler ile aynı düzlemde konuyu tartışmış ve akli deliller ile temellendirmeye çalışmıştır. Onun bu temellendirmeye sevk eden husus ise yaşadığı coğrafyada bid'at ehli ve inanmayan (mülhid) kimselerin kabir hayatına dair durumların varlığını kabul etmemelerinden kaynaklıdır.<sup>19</sup> Zira bahsedilen gruplar, duyu tarafından algılanamayan ve gaybî olan mevzuların inkâr edilmesi gerektiğini düşünmüşlerdir. Bu nedenle İbn Humeyr, öncelikle kabir azabının sübûtunu ve ahvâllerine yönelik tartışmaları cevher ve arazlar üzerinden ispatlamaya çalışmıştır. Öte yandan o, kabir azabının hakikatinin nassa dayandığını, akıl yönüyle de bu hakikatin gerçekleşme imkânının olduğunu bu nedenle bir inanç ilkesine dönüştüğüne vurgu yapmıştır. Bununla birlikte azabın mahiyetini cevher-araz düalitesi üzerinden izah etme çabası, onu Eş'arîlik içerisinde özgün kılan bir yön olmuştur. Diğer taraftan kabir azabına değinip kabir nimeti meselesine yer vermemesi ise kanaatimizce azabın ispatlanmasının nimetin de ispatını içerdiği olmasındandır.

## 1.2. Kabir Azabının Mahiyeti ve Ruh-Beden Birlikteliği

Kabir azabının mahiyeti konusu da kelâmcıların tartıştığı mevzulardan biridir. Eş'arî âlimler, kabir azabının ruh ve beden birlikteliğiyle gerçekleşeceğini savunmuş; ruhun ölümden sonraki insan bedenine i'âdesini gerekli görmüşlerdir. Ancak bu i'âdeyle dünya hayatındaki bir yaşantının gerçekleşeceğini kast etmemişlerdir. Onlara göre ruhun i'âdesinin eleme hissedebilmesi için bedenin bir kısmında veya bölümünde canlılığın bulunması gerekir. Ayrıca görme organıyla bu hakikatin idrâk edilememesi inkâr edilmesine neden olmamaktadır. Zira gözün gördüğü, insanın yalnızca cansız bedenidir yani zahiridir. Oysaki azap, bedenin bütününde gerçekleşmeyi gerekli kılmaz. Aksine bedenin bir cüzünde canlılığın bulunup azabın o şekilde de hissedilebilmesi mümkündür. Bu nedenle onlar, bedenin herhangi bir parçasında hareketin varlığını şart görmemişlerdir.<sup>20</sup> Bu bağlamda görüşlerine yer verilen Eş'arîler açısından insanın kabirdeki durumu mutlak anlamda bir yokluğu içermemekte yalnızca bir halden başka bir hale dönüşüm söz konusu olmaktadır. Fakat dünya yaşantısında etkin olarak bedenle iç içe bulunan ruh, bu durumunu muhafaza edip, etkinliğini korusa da artık içinde bulunduğu bedenin etkin olmadığı bir hale geçmiştir. Her ne kadar ruh, dünyada bedenin organlarıyla işlerlik gösterse de ölüm haliyle artık bu organlar da ortadan kalkmıştır. Ancak ruhun özsel olarak sahip olduğu nitelikleri kaybolmadığı için hissetme ve duyumsama eylemini yapabilmektedir. Bu noktada Cüveynî, "insanın dünyada gerçekleştirdiği idrakleri, kalp ve beyin bölgesindeki birtakım noktalarla gerçekleşmektedir" görüşündedir. Ona göre bu hususun haricinde işlev gösteren el, ayak ve göz gibi organlar; bedeni kontrol edenin (akıl, dimağ) kavramak için kullandığı parçalarıdır. Allah, latif niteliğine sahip bu cisimlere ruh verir.<sup>21</sup> Cürçânî, elemin duyumsanabilmesi için bünyenin gerekli olmadığını, aracısız olarak bile kişinin azabı duyumsamasının, Allah için gerçekleştirmesi imkânsız bir durum olmadığını belirtmiştir.<sup>22</sup>

İbn Humeyr, "arazlar cevherleri meydana getirir ve cevherler olmadan kaim olamazlar" ilkesi gereğince azabı ruh ve beden birlikteliği üzerinden ispatlamaya çalışarak muarızlara deliller getirir. Zira ona göre azap, ruh ve beden birlikteliğiyle gerçekleşir. Bu hususu ise ağırlıklı olarak ruha yüklediği anlam düzleminde temellendirmeye çalışır ve yapılan eleştirilere yanıt verir. O, öncelikle muarızların yani duyu verilerinin dışında bilgi kabul etmeyenlerin dile getirdiği, "kabir azabının gerçekleşeceğine ve onun mahiyetine ilişkin öne sürülenler tecrübeyle çelişmektedir. Zira biz ölü kimseyi dikilmiş bir vaziyette görmediğimiz gibi kendilerine soru sorulduğunu ve onların da konuştuklarını duymuyoruz. Kabirde bu olayların meydana gelmesi ve toprakta meleklerin bulunması mümkün değildir" iddialarını paylaşır. Bu türden iddialara karşı da mucize, keramet, haşir gibi konuları temellendirdiği yöntemle cevap vereceğini ifade eder.<sup>23</sup> Nitekim İbn Humeyr, mucize gibi olağanüstü olayların Allah tarafından yaratıldığını söyler. Bundan dolayı ona göre Allah doğal akışta âdeti, mucize gibi olaylarla bir kere değiştirdiyse buna benzer başka durumlara da güç yetirebilir. Böylelikle olayı önce naklî olarak ispat eder. Daha sonra aklen gerçekleşme imkânına dair izahlar getirir. Bu öncülde hareketle İbn Humeyr, kabir azabının ruh ve bedenle birlikte gerçekleşmesini bir tür mucize olarak görür. Öte yandan mucizeyi her türlü reddeden mülhid gruplarla da tartışma yapmayı anlamsız bulur. Zira ona göre bu tür gruplar ister hissî olsun ister haberî mucizenin her çeşidini kabul etmemektedir.<sup>24</sup>

<sup>18</sup> İbn Humeyr, *Mukaddimâtü'l-merâşid*, 340.

<sup>19</sup> İbn Humeyr, *Mukaddimâtü'l-merâşid*, 339.

<sup>20</sup> Gazzâlî, *el-İktisâd fî'l-İtikâd*, 275; Yar, *Ruh-Beden İlişkisi Açısından İnsanın Bütünlüğü Sorunu*, 172.

<sup>21</sup> İmâmü'l-Harameyn el-Cüveynî, *el-Âkâdetü'n-Nizâmiyye fî Erkânî'l-İslâmiyye*, thk. Zâhid Kevserî (Mısır: Mektebetü'l-Ezheriyye li't-turas, 1992), 78.

<sup>22</sup> Seyyid Şerîf Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, haz. Mahmud Ömer ed-Dimyâtî (Beyrut: Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 1998), 8/346.

<sup>23</sup> İbn Humeyr, *Mukaddimâtü'l-merâşid*, 340.

<sup>24</sup> İbn Humeyr, *Mukaddimâtü'l-merâşid*, 340.

İbn Humeyr, ruha yüklenen anlam üzerinden de muarızlara itirazlarda bulunur ve ruhun cevher veya cisim olarak görülüp görülmeyeceği üzerinden bir temellendirme yapmaya çalışır. Ona göre ruhun neliği konusunda farklı görüşler mevcuttur. Bir görüşe göre ruh, cevherdir ve cisimlerle herhangi bir ilişkisi yoktur. Başka bir grup ruhun basit bir cevher olduğunu ancak birleşmeyi (terkip) kabul etmeyeceğini iddia eder. Yani onlara göre ruh bedene bitişik değildir. Sıkışan, manevi zevklere varan ve azabı çeken yalnızca ruhtur.<sup>25</sup> İbn Humeyr'e göre bu görüşte olanlar bâtinîye ve filozoflardır. Onlar, ruhun bir cevher olduğunu kabul ederler ve şu âyeti kendilerine hüccet kabul ederler: “*Aklı olan veya şuurlu olarak söze kulak veren kimse için bunda büyük ibret vardır.*”<sup>26</sup> Zira onlara göre görebilen, konuşan ve akıl sahibi olan kimseler bu söze muhatap kılınmışlardır. Diğer bir grup ruhu latif bir cisim olarak kabul eder ve onlara göre dünyada bu ruh bedenle birlikte. Ancak ölümle birlikte bedenden bağımsızlaşıp varoluşunu sürdürür. İbn Humeyr, bu hususta Eş'arî âlimlerin ve kendisinin “üstadlarımız” şeklinde andığı Bâkîllânî ve Ebû İshak el-İsferâyînî'nin (ö. 418/1027) görüşlerinden de bahseder. Onların görüşlerini en doğru ve muarızlara cevap verebilecek deliller barındırdığı kanaatini paylaşır. Zira onlar açısından bakıldığında ruh, hayattır. Hayat ise nazar, ilim, irade ve kudret gibi yetilerin şartıdır. İbn Humeyr'e göre ruhun doğrudan “hayat” olarak nitelendirilmemesinin nedeni ise ruh kavramının daha uygun olmasından kaynaklıdır. Zira her hayat ruhtur ve her ruh da aynı zamanda hayata işaret eder.<sup>27</sup> Denilebilir ki burada hem Eş'arîler hem de İbn Humeyr muarızlara karşı ruhun varlığını temellendirmek için onu bir cevher veya cevherlerin meydana getirdiği bir cisim olarak tarif etmişlerdir. Başka bir deyişle ruhu, bedeninde hayat bulduğu bir yer olarak görmüşlerdir. Nitekim bir canlıda hayat yani yaşam olmazsa varlığı sürdürmesi mümkün olmaz. Aynı şekilde ruhun olmadığı bir bedende ilim, irade, kudret gibi arazların varlığından da bahsetmek zor gözükmemektedir. Bu noktada da İbn Humeyr'in “arazlar cevherleri meydana getirir ve cevherler olmadan kaim olamazlar” ilkesi üzerinden bir delillendirmeye gittiği söylenebilir. Ayrıca İbn Humeyr ruhun latif bir cisim ve hayat niteliğinin bir işareti olduğu görüşüyle azabın ruh ve beden bütünlüğüyle olmasının düşünsel alt zeminini inşa etmiş olmaktadır. Nitekim ona göre azabın mutlak manada cansız bir bedende gerçekleşmesi imkân dahilinde değildir. Ona göre böyle bir durum mümkün olmadığından insanda azabın hissedilebilmesi için bir parça idrake de ihtiyaç vardır. İdrak unsurları da değiştiği üzere arazlar gibi olduğundan hayat cevherine/cismine dayanarak varlığını sürdürür. Böylece azabın ruh olmadan meydana gelebileceği delillendirilmiş olacaktır.

İbn Humeyr, ruhu “hayat” manasına gelecek şekilde ifade ettikten sonra, gelebilecek şu şekilde bir itirazın da olabileceğini belirtir: Şayet muarızlar, “siz ruhu hayat, hayatı da ruh olarak adlandırıyorsunuz. Halbuki ruh cevher veya cisim değil bir arazdır. Araz ise tek başına kaim olamayan ve bâkîlik özelliği de olmayan bir şeydir. Bu durumda ruh nasıl yükselerek, alçalarak veya hissederek bir emre muhatap kılınabilir?”<sup>28</sup> diyebilirler. Nitekim onlara göre eğer hayat ve ruh arasında bir özdeşlik varsa her ruh hayat ve her hayat da ruh olarak tarif edilemez. Zira arazlar tek başına kaim olmadığı gibi bir mekânda sürekli bir şekilde de var olamazlar. Bundan dolayı ruh, hayat arazının sahip olduğu yükselme, alçalma, hissetme gibi nitelikleri taşıyarak bezm-i eleste hitaba muhatap kılınır. Ayrıca ruh aynî olarak hayat ile özdeş görüldüğünde hayat arazının yükselme, alçalma ve hissetme gibi ek arazlarını da barındırması gerekir. Ancak bir arazın bu nitelikleri taşıması mümkün değildir. Arazlar, arazları taşıyamaz. Bunun sonucunda onlara göre ruh ve hayat arasındaki özdeşleştirmede sorunlar ortaya çıkacaktır. İbn Humeyr bu itirazı muarızların yaptığı gibi cevherler ve arazlara yüklenen anlamlar üzerinden temellendirerek görüşlerini reddeder. Onun açısından şayet ruh, hayat niteliğinin aksine filozofların savunduğu gibi cevher olarak kabul edilirse “cevherlerin mütecânîs (aynî cins)” olduğu sonucu olduğu ortaya çıkar. Ancak filozoflara göre ruh, bedenden ayrıdır. Bu durumda onlara göre ruhu, bedenden ve bedeni meydana getiren sair cevherlerden farklılaştıran bir unsur zatında bulunmamaktadır. Söz gelimi, kolumuzu oluşturan cevherleri, ayaklarımızı oluşturan cevherlerden farklı kılan şey, ruhun taşıdığı birtakım arazların farklılık göstermesinden kaynaklıdır. Bu yüzden İbn Humeyr'e göre ruhun cevher olduğu savunulduğunda insan bedeni ölümle birlikte değişip dönüşeceğinden dolayı onu öteki varlıklardan farklı kılacak özgün değerini ortaya çıkaracak bir özellik de kalmayacaktır. Ayrıca beden değişim ve dönüşüm yaşadığında ve olduğu halinden başkalaştığında ruhun, bedenden bağımsızlaşması ve yetkinliğe ulaşması da imkân dahilinde olmayacaktır. Çünkü ruhun yetkinlik kazanıp değerini korumak için hayat ve hayat ile birlikte birtakım özellikleri ruhun taşıması gerekir. Bundan dolayı İbn Humeyr, bedeninde kalanların, ruh cevherini ondan bağımsız kılan şeyin hayat ve beraberinde var olan vasıflar olduğunu düşünür. Ona göre beden çürüdükten sonra ruh denilen cevher bedenden ayrışacaktır. Cevherler mütemâsil niteliğini taşıdığından “ruh cevherdir” düşüncesi kabul edildiğinde bir ruhu ötekilerden ayırabilecek bir özellik de olmayacaktır. Öte yandan İbn Humeyr, Bâkîllânî'nin de ruhun hayat olduğuna dair görüşü savunduğunu aktarır.<sup>29</sup> İbn Humeyr'in kabir azabında ruh-beden birlikteliğine dair getirdiği deliller ile burada

<sup>25</sup> İbn Humeyr, *Mukaddimâtü'l-merâşid*, 332.

<sup>26</sup> Kâf 50/37.

<sup>27</sup> İbn Humeyr, *Mukaddimâtü'l-merâşid*, 335; Ayrıca bk. Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, 377.

<sup>28</sup> İbn Humeyr, *Mukaddimâtü'l-merâşid*, 335.

<sup>29</sup> İbn Humeyr, *Mukaddimâtü'l-merâşid*, 336.

cevher ile araza yüklenen anlamlar üzerinden de ruhu ispatlamaya çalıştığı görülmektedir. O, cevherlerin mütecânis özelliğini kabul etmekle beraber muarızların ruhu cevher olarak değil, araz olarak nitelendirmesini kabul etmez. Zira ona göre ruh cevherdir ve hayat arazi ile birlikte kaim olmaktadır. Diğer taraftan filozofların da ruhu bir cevher olarak gördüğünü dile getirir. Ancak bu hususta ayrıştıkları noktanın filozofların ruhu bedenden ayrı olarak görmeleri görüşü olduğunu belirtir. Ona göre cevherler tek başlarına kaim olabildikleri için ruh da beden çürüyüp gitse bile varlığını sürdürebilir. Bundan dolayı da bir hayat arazi ve onun taşıdığı özellikleri içermesi gerekir. Ancak ruha da muarızların iddia ettiği gibi araz manası yüklenirse araz, arazi taşıyamayacağından varlığını sürdüremez.

Sonuç itibarıyla İbn Humeyr'in kabir azabının mahiyeti hususunda Eş'arî alimlerle birlikte ruh ve beden birlikteliğini savunduğu söylenebilir. Zira denilebilir ki İbn Humeyr'in ruhu hayat sıfatı ile beraber ele alması önemli bir husustur. Ona göre hayat, ruh ve bedene sahip olan bir insan için beden ruh ile beraber canlılık kazanmasıdır. Ancak hayat sadece sözü edilen birliktelikten ibaret görülmemelidir. Bu hayatın bir çeşididir. Beden yapısı itibarıyla işlevini yitirdiğinde bile ruh, hayat ile birlikte olduğundan hayatın taşıdığı elemi ve sevinci hissetme, akletme ve bilme gibi nitelikleri de korur. Buna imkân tanıyan ruhun kendi özsel yapısından kaynaklıdır. Hayatın ise dayanağını ruh oluşturduğundan (ruh=hayat=canlılık) insan bedeni ölse bile ruh ontolojik yapısından dolayı varlığını sürdürür. Zira ruh canlılığını bedenden almaz. Aksine beden canlılığı ruha bağlıdır.<sup>30</sup> Dolayısıyla İbn Humeyr'e göre kabir azabını reddetme ve elemi yaşanmayacağı gibi iddialar tutarsızdır. Buna bağlı olarak muarızların ruhu araz kabul etmesi veya filozofların cevher olarak tarif edip bedenden ayrı bir anlam yüklemesi de doğru değildir. Bu yüzden İbn Humeyr cevherler ve arazların özellikleri ve anlamları üzerinden temellendirmelerde bulunarak kabir azabının mahiyeti ve ruh-beden birlikteliğini muhataplarına karşı savunduğu ifade edilebilir.

## 2. Âhîret Ahvâli (İ'âde/Yeniden Yaratma- Cennet ve Cehennem Ebedîliği)

Arapça bir kelime olan âhîret, a-h-r kökünden türemiş, son anlamına gelen ve ölümden sonraki var oluşu ve hayatı ifade eden bir kavramdır. Kur'ân'da âhîret anlamını taşıyan “el-yevmü'l-âhîr, ed-dârü'l-âhîre, en-neş'etü'l-âhîre” gibi birtakım tabirler de bulunmaktadır.<sup>31</sup> Akâid ve kelâm literatüründe âhîret hayatı, “sem'iyât, meâd, va'd-vâid” isimleriyle de zikredilmiştir.<sup>32</sup> Âhîret hayatı, dünya hayatının son bulmasıyla başlayan ve yeni bir varoluşu ifade ettiğinden bu varoluşun gerçekleşmesi ölü bedenlerin yeniden yaratılmasıyla mümkün olabilecektir. Bu nedenle âhîret yaşamının başlaması, yeniden yaratılış/î'âde ile gerçekleşecektir. Âhîret yaşamına ilişkin olgular yukarıda ifade edildiği gibi kaynağı itibarıyla nassa dayanmaktadır. Ancak bu hususların aklın imkânı açısından da temellendirilmesi mümkündür. Hatta İbn Humeyr'e göre gereklidir. Bu nedenle âhîrette gerçekleşecek olayları kelâm kozmolojisiyle temellendirerek açıklamaya ve bu konularda yöneltilen eleştirilere cevaplar vermeye çalışır.

### 2.1. İ'âde/Yeniden Yaratma Meselesi

Dünya hayatı her ne kadar âhîrete hazırlığın yeri ve varlığa ilişkin esas ve ilkelerin belirlenmesine dönük bir öneme sahip olsa da esas vurgu âhîret hayatı üzerinedir.<sup>33</sup> Zira âhîret hayatı insanın dünya yaşamındaki kazanım ve edimlerinin sonuçlarını görecekleri ve haklarını adâletle alacakları yerdir. İnsanın bu gerçekliğe ulaşması ise ölü beden ardından yeniden bir var oluşa geçmesi (yeniden yaratma/î'âde) ile mümkün olacaktır. Bu noktada yeniden yaratma âhîret hayatının temel safhalarından biri olmaktadır. Yeniden yaratma, kelâm kaynaklarında “ba's ba'de'l-mevt” ismiyle yer verilmiştir. İbarede ifade edilen ba's, sözlükte “oturanı kaldırmak, harekete geçirmek ve diriltmek”<sup>34</sup> gibi manaları taşımaktadır. İstilah anlamıyla ise “âhîret yaşamının başlaması için ölümlerin diriltmesi”<sup>35</sup> şeklinde tanımlanmıştır. Kur'ân'da zikredilen neş'e-i uhrâ,<sup>36</sup> neşir,<sup>37</sup> halk-ı cedîd<sup>38</sup> ibareleri de î'ade manasında kullanılan diğer kavramlardır.

Eş'arîler'e göre î'ade sem'an sabit, aklen mümkündür.<sup>39</sup> Onlar, î'adenin ancak şer'î yolla bilinebilir olduğundan meseleyi ilgili

<sup>30</sup> Yasin Pişgin, “Kabir Hayatının Kur'ân'daki Temelleri”, *MJH: Akdeniz İnsani Bilimler Dergisi* 10/1 (Mart 2020), 422.

<sup>31</sup> Muhammed Fuâd Abdülbâkî, *el-Mu'cemü'l-müfrehes li-elfâzî'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Kahire: y.y., 1945), “ahr”, 33; Bekir Topaloğlu, “Âhîret”, *Türkiye Diyanet İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/543.

<sup>32</sup> Yar, *Ruh-Beden İlişkisi Açısından İnsanın Bütünlüğü Sorunu*, 208.

<sup>33</sup> el-Ankebût 29/64; el-Mümin 40/39.

<sup>34</sup> Ezherî, *Tehzibu'l-luga*, “ba's”, 2/334; Yusuf Şevki Yavuz, “Ba's”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/98.

<sup>35</sup> Şaban Ali Düzgün (ed.), *Kelâm: El Kitabı* (Ankara: Grafiker Yayınları, 2019), 598.

<sup>36</sup> en-Necm 53/47; el-Ankebût 29/20.

<sup>37</sup> el-Bakara 2/259; el-Furkân 25/3; er-Rûm 30/20; el-Mülk 67/15.

<sup>38</sup> er-Ra'd 13/5; el-İsrâ 17/49; el-Âdiyât 100/10.

<sup>39</sup> Abdülkâhîr el-Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, nşr. Ahmed Şemseddin (Beirut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2002), 262; Sa'düddîn Mes'ûd b.Ömer et-Teftâzânî, “Makâsîd”, *Şerhu'l-Makâsîd*, nşr. Abdurrahman Umeyra (Beirut: Âlemu'l-Kütüb, 1998), 5/82.



âyetlere referansla temellendirirler. Yaratmanın mahiyetine dair ise “Orada yaşayacaksınız, orada öleceksiniz ve oradan (diriltip) çıkarılacaksınız”<sup>40</sup> ve “Sizi topraktan yarattık; yine sizi oraya döndüreceğiz ve bir kez daha sizi ondan çıkaracağız”<sup>41</sup> âyetlerini delil getirirler. Böylelikle ikinci yaratmanın ilk yaratılışın benzeri olduğunu öne sürerek ikinci defa yaratılışın topraktan olacağını yani cismanî/bedensel bir yaratılış şeklinde olacağını düşünürler.<sup>42</sup> İbn Humeyr ise bu hususta Eş'arîler ile benzer görüştedir. O, i'âde'yi ibdâ' (ilk olarak yapmak, ihdas etmek)<sup>43</sup> üzerinden açıklar. Ona göre Allah ilk yaratmayı gerçekleştirdiği gibi öldükten sonra yeniden yaratmayı da gösterecektir. İ'âde ise “Sizi topraktan yarattık; yine sizi oraya döndüreceğiz ve bir kez daha sizi ondan çıkaracağız”<sup>44</sup> âyetinden yapılan bir değerlendirmeye bedensel bir diriliş olacaktır. Buradan hareketle İbn Humeyr i'âdeyi ibdâ' kavramından hareketle açıklamaya çalışır. Allah'ın ilk yaratmaya güç yetirdiği gibi ikinci yaratmayı da meydana getireceğini söyler. Bunun da cismanî bir yaratılış olması gerektiğini belirtir.<sup>45</sup> Görülüyor ki İbn Humeyr kelâm kozmolojisinde âlemin ve içerisinde yaratılan tüm canlıların yoktan yaratıldığı tezine dayanarak ikinci yaratılışın da Allah tarafından tekrar meydana getirileceğini dile getirir.

## 2.2. Bedenlerin İ'âdesinin Mahiyeti ve İmkânsızlığına Yönelik Eleştirileri

Yeniden yaratmanın keyfiyeti meselesi şu iki tartışmayı doğurmuştur. İlki, i'âde'nin cismânî bir yaratılış mı olacağı yoksa ruhen mi olacağı noktasındadır. Tartışmanın ifade edilen kısmı ma'dûmun yokluk halinde de zatının devam edip etmediği düzleminde yapılmıştır. İkincisi ise ilk hususun devamı niteliğinde olan yeniden yaratmada bedeninin hangi parçalarının esas alınacağı üzerinedir. Eş'arîler, ma'dûmun yoklukta sabit olduğunu kabul etmişlerdir. Bu nedenle i'âdesini imkânsız görmemişlerdir. Zira, imkânsız olduğu kabul edilseydi ilk yaratmanın da mümkün görülmemesi gerektiğini düşünmüşlerdir. Onlar, var olan şeyleri, varlığı yokluğa öncelenmiş oldukları ve var olma imkânını zâtlarında taşıdıkları için var olmuşlardır şeklinde düşünmüşlerdir. Dolayısıyla bir şey zâtında mümkünlüğü taşıyorsa onun varlığı yokluk haline öncelenerek yaratılmasıyla varlık haline gelip sonra yokluğa karışması, ardından yeniden yaratılması durumları arasında temelde bir ayrım yoktur. Başka bir ifadeyle var olanın yok olması ve sonra yaratılması o şeyin özünde taşıdığı var olma imkânını zedelememektedir. Ma'dûm ise bir mahali gerekli kılmamaktadır. Bu yüzden ma'dûmun tekrar var olması imkân dahilindedir. Arazların yeniden yaratılması konusunda ise bazı Eş'arî âlimler onların yeniden yaratılma (teceddüd-i araz) özelliğine sahip olduğunu söylerler. Böylece arazlarda bir özellik ortaya çıkar. Ancak diğer bir Eş'arî grup bu görüşün doğru olmadığını yeniden yaratmanın ilk yaratma gibi olduğu ve bir nitelikten ötürü yaratılmayacağı kanaatinde dirler.<sup>46</sup> Burada arazların bir özelliğinden dolayı yeniden yaratılmasını kabul etmeyen Eş'arîlerin ona zatî nitelik kazandırılmaması ve kaim olmak için cevhere ihtiyaç duyması niteliklerini gözettiği söylenebilir. Bu hususta Cüveynî, yeniden yaratmada cevher ve arazın birlikteliğiyle gerçekleşmesinin aklen imkânsız olmadığını nitekim bu durumun çerçevesini ortaya koyan kesin delilin bulunmadığını ifade etmiştir.<sup>47</sup> Gazzâlî, yeniden yaratmada insanın bedensel bütünlüğüyle yaratılacağını, arazların ise yeniden yaratılmasının mümkün olmadığını düşünmüştür. Zira ona göre arazlar devamlı değildir. İnsan ise sadece arazlarıyla değil; bütün bir şekilde cismi yapıyla insandır.<sup>48</sup> Bâkîllânî ve Teftâzânî ise yeniden yaratmanın insanın bütün cisminden ziyade aslî parçalarının birleşmesiyle meydana geleceğini belirtmiştir.<sup>49</sup> Ebu'l-Hasan el-Eş'arî ise ilk olarak var olan bir şeyin araz olsun, cisim olsun ayırt etmeksizin yeniden yaratılmasının mümkün olduğunu ileri sürmüştür.<sup>50</sup>

Mu'tezile ise cevherin yeniden yaratılmasını mümkün görürken araz türlerinden yalnızca salt devamlı olanların ve insanın gücü dahilinde olmayanların yeniden yaratılmasının mümkün olduğunu ifade etmiştir.<sup>51</sup> İbn Humeyr bu görüşü tutarlı bir görüş olarak görmemektedir. Çünkü onun düşüncesi açısından arazların bir kısmının yeniden yaratılmasını mümkün görüp bir

<sup>40</sup> el-A'râf 7/25.

<sup>41</sup> Tâhâ 20/55.

<sup>42</sup> Ali Rıza Güneş, “Kur'an'a Göre İnsanın Yeniden Yaratılış Anlamındaki İadenin Mahiyeti”, *Adıyaman Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi İslami İlimler Araştırmaları Dergisi* 8 (Ekim 2020), 109.

<sup>43</sup> Abdülbâkî, *el-Mu'cemü'l-müfehres*, “bd'a”, 115; Mustafa Çağrırcı, “Yaratma”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/324.

<sup>44</sup> Tâhâ 20/55.

<sup>45</sup> İbn Humeyr, *Mukaddimâtü'l-merâşid*, 342. Benzer ifadeler için bk. Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, 4/ 251-252.

<sup>46</sup> Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, 4/250.

<sup>47</sup> Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, 371-372.

<sup>48</sup> Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-İtikâd*, 175; Veysel Eliş, “Cüveynî Fiziğinde Hareket Fenomeni: İ'timâd Teorisi ve Tafrâ Eleştirisi Bağlamında Bir Çözümleme”, *Kader* 21/2 (Aralık 2023), 493.

<sup>49</sup> Sa'düddîn Mes'ûd b. Ömer et-Teftâzânî, *Şerhu'l-'Akâidü'n-Nesefiyye*, thk. Ali Kemâl (Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2014),99; Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 5/83.

<sup>50</sup> Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 260.

<sup>51</sup> Ebû Muhammed el-Hasen b. Ahmed b. Metteveyh el-Bahrânî, *et-Tezkire fi Ahkâmü'l-Cevâhir ve'l-A'râz*, thk. Daniel Gimaret (Beyrut: el-Me'hedu'l İlmî el-Fransî li'l-Asârîş Şarkıyye bi'l-Kâhire, 2009), 1/37; Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 262; Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, 4/250.

kısımının yaratılmasının imkânsız olduğunu düşünmek tutarlı bir taksim olarak durmamaktadır. Zira bu durum bir açıdan Yaratıcı'nın kudretini sınırlandırmak anlamına gelir. Bunun sonucunda bir kısım şeyleri yapmaktan âciz olan Yaratıcı'nın diğer şeyleri de yapmaya kudretinin olmadığı mümkün olur ki bu durum muhaldir. İbn Humeyr, doğru yaklaşımın Eş'arîler'in görüşü olduğunu düşünür. Nitekim onlar cevher ve araz türünden olan tüm şeylerin yeniden yaratılmasının imkânsız bir durum olmadığını düşünmüşlerdir. İbn Humeyr, bu meseledeki kendi düşüncesini ise “Sizin yaratılmanız ve öldükten sonra tekrar diriltmeniz, ancak bir tek insanı yaratmak ve diriltmek gibidir”<sup>52</sup> âyetinde zikredilen “nefsin vâhidetin” ifadesindeki “nefs” kelimesi üzerinde delillendirir. Buradaki kelimenin her cevher ve araz için kullanılabileceğini belirtir. Bu nedenle ona göre yeniden yaratmada cevherler ve arazlar arasında bir ayrıma gitmek doğru değildir.<sup>53</sup> İbn Humeyr, yeniden yaratmanın mahiyeti noktasında cismânî mi ruhen mi olacağına ilişkin görüşünü doğrudan beyan etmemiş olsa da i'âde'yi cevher ve araz düzleminde ele alması ve cismânî yaratılışa vurgu yapan âyetleri referans göstermesi önemlidir. Bu durum onun cismânî/bedensel yaratılışı kabul ettiğini doğrular niteliktedir.

İbn Humeyr, yeniden yaratmanın ruhen olacağını iddia edenleri yaklaşımları itibarıyla ayrıma tâbi tutmuş ve savunmacı bir yaklaşımla ilzam etmeye çalışmıştır. Buna göre ilk yaklaşımı kabul edenler, her iki yaratmayı da yani ibdâ' ve i'âde'yi reddeden Dehriyye'dir.<sup>54</sup> İkinci yaklaşımda olanlar ise ibdâ'yı kabul ettikleri halde i'âde'yi reddedendir. Üçüncü yaklaşımda olanlar ise ibdâ' ve i'âde'yi kabul edip bunun cismen değil ruhen gerçekleşeceğini kabul eden İslâm filozoflarıdır.<sup>55</sup> İbn Humeyr, ilk görüşü benimseyen Dehriyye'ye onların kendi âlem tasavvurlarından hareketle cevap vermeyi uygun görmüştür. Şöyle ki Dehriyye, âlemin ve içindeki varlıkların, oluş ve bozulmuş ve dört unsurun birleşme ve ayrılmasıyla işlerlik gösterdiğini, hayat ve ölüm döngüsünün de bu düzen içerisinde gerçekleştiğini iddia etmişlerdir.<sup>56</sup> Yani onların âlem düşüncesinde tabiatın devamlılığını sağlayan “kevn ve fesad”dır. Bir şey fesada/bozulmuş geçtikten sonra o yeni bir oluşla varlık kazanmakta, böylelikle âlem bu döngüyle devam etmektedir. Ezelî olarak gerçekleşen oluş, fesada uğrayarak sûreten bir yokluğa uğramakta, mutlak olarak yok olmamaktadır. İbn Humeyr, onların bu gerekçeye tutunarak i'âde'yi reddetmelerini tutarsız bulmaktadır. Çünkü yok oluşa geçen (fesad olan) tekrardan bahsi geçen döngüsellikte yeniden var oluşa (kevn) geçebiliyorsa buradan hareketle Yaratıcı'nın bir varlığı yok edip, ardından tekrar yaratmasında bir imkânsızlık görülmemelidir.<sup>57</sup> Zira burada her iki görüş de aynı iddiayı savunmakta sadece isimler değişiklik göstermektedir. Denilebilir ki Dehriyye'ın kevn-fesad kavramsallaştırması, İbn Humeyr'in ibdâ'-i'âde kavramları kullanımına denk gelmektedir. Ancak Dehriyye'ın kevn ve fesad döngüsüyle ifade ettikleri hâl, zorunlu sebeplere dayanmaktadır ve onlara göre sebep-sonuç zinciri ezeldir. Yani onların düşüncesinde öncesinde yokluk geçmiş bir varlık bulunmadığından yöneltilecek itirazların onlar açısından bağlayıcılığı yoktur. İbn Humeyr'in de bu durumun bilincinde olduğu görülmektedir zira Dehriyye'den sebep-sonuç zincirinin hâdis olduğunu kabul edenler olduğunu belirtmiş ve itirazının muhataplarının onlar olduğuna dikkat çekmiştir. Öyleyse ona göre sebep-sonuç zincirinin ilk halkası yok iken varlığa geldiyse ve bir başlangıcı olduysa yani ezeli değilse o halde bedenlerin i'âde'sinin de mümkünlüğü kabul edilmelidir. O, ikinci yaklaşımı kabul eden yani, ibdâ'yı kabul edip, i'âde'yi reddedenlerin ise nazar ve istidlâli terk ettiklerini düşünmektedir. Zira ona göre ilk yaratmanın kabul edilmesi durumunda ikinci yaratmanın (i'âde) kabulü zorunlu olacaktır. Zira eylem noktasında iki hususta yaratmayı içermektedir. Bu durumu yapımı tamamlanmış bir saray gören kişinin o sarayı bir ustanın işi olduğunu bilmesi ancak aynı ustanın evi yıkıp yeniden kurmasını mümkün görmeyen kişinin durumuna benzetir.<sup>58</sup> Bundan dolayı İbn Humeyr'in Dehriyye ve benzer grupların bedenlerin yeniden yaratılması hakkındaki görüşlerini tutarsız bularak eleştirilerde bulunduğu görülmektedir.

### 2.3. Cennet ve Cehennem Ebedîliği Problemi

İslâm düşünce geleneğinde cennet ve cehennem ebedîliği problemi erken dönemlerden itibaren tartışılan meselelerden biri olmuştur.<sup>59</sup> Ehl-i sünnet kelâmcılarının kâhir ekseriyeti cehennem kâfirler için sonsuz olduğunu, mümin kimselerin ise kazandıkları miktarda elemi his ettikten sonra affedilecekleri görüşündedir. Dayanak olarak da Allah'ın affetmesinin mümkün olmadığı kimselerin vasıflarına yer verildiği âyetlerde kati bir şekilde ifade etmiş olmasını kaynak gösterirler.<sup>60</sup> İbn Humeyr ise

<sup>52</sup> Lokmân 31/28.

<sup>53</sup> İbn Humeyr, *Mukaddimâtü'l-merâşid*, 346.

<sup>54</sup> İbn Humeyr, *Mukaddimâtü'l-merâşid*, 343; Benzer ifadeler için bk. Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 257-258.

<sup>55</sup> İbn Humeyr, *Mukaddimâtü'l-merâşid*, 343.

<sup>56</sup> Ebû Osman Amr b. Bahr el-Câhiz, *Kitâbü'l-Hayevân*, nşr. Abdüsselâm Muhammed Harun (Kahire: Mektebetü Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve Evlâduhû, 1969), 5/40.

<sup>57</sup> İbn Humeyr, *Mukaddimâtü'l-merâşid*, 343.

<sup>58</sup> İbn Humeyr, *Mukaddimâtü'l-merâşid*, 343.

<sup>59</sup> Hasan Hüseyin Tunçbilek, “İslam Düşüncesinde Cehennem ve Cehennem Azabının Ebediyeti ve Fenası Problemi”, *Çukurova Dergisi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/1 (Ocak-Haziran 2016), 18.

<sup>60</sup> en-Nisâ 4/48.

cenneti kazanan mümin kimselerin orada ebedî kalacağını, buna karşılık kâfirlerin cezasının cehennemde ebedî kalmak olduğunu belirtmiştir.<sup>61</sup> O âhiret ile ilgili diğer konuları dâkiku'l-kelâm ile nasıl temellendirdiyse bu konuda da aynı yöntemi izlemiştir.

İbn Humeyr açısından kâfirin azabının sonsuz oluşunun sübûtu naslarda yer almakta, akıl açısından da imkânsız bir durum olarak görülmektedir. Ona göre kâfir kimsenin azabının ebedî olamayacağını iddia edenler şu noktadan meseleye yaklaşır: “Kâfirin azabı mümin kimsede olduğu gibi ebedî olamaz.” Bunun en temel sebebi aklen imkânsız oluşudur. Zira yakıcı ve öldürücü bir ateşe atılan bir kimsenin orada ölmeden tekrar elemi hissetmesi imkânsızdır. Nitekim o kimse azaba tutulacağı andan itibaren var olamayacak yalnızca cansız bedeni kalacaktır. Naslarda haber verilen ateş, bu dünyada tasavvur edilen ateşten çok farklıdır. Ayrıca elem ile kıyas bile edilemeyecek türdendir. Bu nedenle cehenneme girecek olan kimseler ateşe sunulmalarıyla ölmüş olacaktırlar. Böyle bir durumda ne azabı tatmaları ne de azabın sonsuz olması imkân dahilinde değildir.<sup>62</sup> İbn Humeyr, bu konuyu iki nokta üzerinde temellendirir. Öncelikle Allah'ın hârikulâde birtakım olayları yaratmasının mümkün oluşu üzerinden ele alır ve *dakiku'l-kelâm* konularıyla ilintilendirerek açıklığa kavuşturur. Bu temellendirmeyi iki zıt arazın aynı anda bir mekânda bulunamaması prensibi gereği üzerinden yapar. Ona göre bir sıfat ancak bir varlığa iliştiğinde bu sıfatın var olduğu yargısına varılır. Zıt olan iki şeyin ise tek bir mahalde olması mümkün olmadığından (ictimâ-i zıddeyn) bu durumda birbirine zıt olan iki sıfat tek bir mahalde bir arada olamaz. Bir sıfatın bulunduğu mahalden yok olabilmesi ise ancak kendisine ilişkin başka bir sıfatla mümkün olur. Canlı olmanın bir göstergesi olan hayat sıfatının zıddı ise ölüm sıfatı veyahut arazıdır. Yani hayat sıfatının zıddı sıcak ve soğuk sıfatları değildir. Bir araz bulunduğu mahalden kendinin zıttı olan bir arazla yok edilebilir. Hayat sıfatının zıddı da ateş veyahut sıcaklık arazı değildir, onun zıttı ölüm arazıdır. Bu durumda yok edilmesi için ateş arazının değil ölüm arazının yaratılması gerekir. Neticede Allah o kimsede ölüm arazını yaratmadıkça kişinin ateş elemi ebedî olarak ve ölmeden hissetmesi imkânsız değildir.<sup>63</sup> Diğer taraftan İbn Humeyr, muarızların yönelttiği argümanları kendi iddiasına dayanak olarak alır. Bu durumda kâfirin ölmesinin nedeni sığağa ya da soğuya maruz kalması değildir. Bilakis bunlar naslarda yer aldığı üzere cehennemdekilere azap edilen bir takım azap vasıtalarıdır.<sup>64</sup> Denilebilir ki İbn Humeyr, iki zıt arazın aynı mahalde bulunamamasını kafir kimselerin cehennemde ebedi kalması ve ateşe atıldıkları gibi ölmeleri önermesi üzerine kurmaktadır. Böylece Allah dilemedikçe yani kafirler için hayat arazını yaratmadıkça kafirlerin cehennemden kurtuluşunun zor olduğu söylenebilir. Öte yandan burada İbn Humeyr'in arazların cinsi hususunda da ayırım yaptığı görülür. Örneğin, ona göre hayat arazının zıttı ölüm arazıdır. Ancak ateş arazının zıttı ölüm arazı değildir.

İbn Humeyr, Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf'ın (ö. 235/849-50 (?)) cennet ve cehennem ehlinin hak ettikleri elem ve hazzı bir süre duyumsadıktan sonra sükûn haline geçeceğine dair görüşüne de karşı çıkar. Zira Allâf'a göre Yaratıcı dışındaki her şey bir süre sonra yokluğa karışacak; sadece Allah kalacaktır. İbn Humeyr'e göre Allâf'ın bu görüşü çeşitli açmazları doğurmaktadır. Buna göre bu görüş hem âlemin hem de Yaratıcının yokluğuna götürmektedir. Âlemin yokluğuna götürmesinin nedeni şudur: arazlar bâkî değildir, araza mahal olan şey (cevher) ise arazdan soyutlanamaz. Eğer ki cevher arazdan soyutlanırsa o halde cevher de yok olur. Buradan hareketle eğer elem ve haz yok olup sükûna geçecekse araz da varlıkta kalamayacak yani yok olacaktır. Buna göre ise onun iliştiği cevherin de varlıkta kalmaması gerekir. Ayrıca İbn Humeyr'in aktardığında göre Allâf, Allah'ın zâtıyla kâdir olduğunu ve âleme zâtıyla taalluk ettiğini söyler. Bu durumda İbn Humeyr'e göre şayet Allah'ın kudreti taallukunda bulunanlar sona erecektir görüşü ileri sürülürse Allâf'ın düşüncesine göre belli bir süre sonra sükûna geçeceği için Allah'ın zâtının taalluk edeceği bir şey de bulunmayacaktır. Bunun sonucunda ise kâdir sıfatı ondan kalkacaktır. Zira Allah'ın zatıyla kâdir olduğu söylenmektedir. Böyle bir durumda Allah'ın zâtının da yok olması gerekir ki bu muhaldir. Diğer yandan ifade edildiği şekliyle makdûratin yok olabilmesi ve yalnız Yaratıcının zâtının kalabilmesi için o makdûrun zıddının o mahalde yaratılması gerekir. Örneğin, o mahalde elem arazı varsa onun o mahalden gitmesi için haz verici bir arazın olması gerekir. Şayet bir arazın zıddının yaratıldığı kabul edilmezse başta bulunan arazın da yok olmasından bahsedilemez. Bu durumda ise bir sükûn durumundan ziyade sürekli olan bir azap durumu devam eder.<sup>65</sup> Fakat ifade etmek gerekir ki İbn Humeyr, Allâf'ın iddiasını doğru yorumlamamıştır. Zira o, Allâf'ın görüşünü Allah'ın sıfatlarına yüklenen anlamdan hareketle izah etmiş ve sıfatın Allah'ta bilkuvve değil, bilfiil bulunduğunu düşünerek aktarmıştır. Ancak kelâmcıların kahir ekseriyeti sıfat düşüncesini potansiyel halde bulunan yani bilkuvve anlayışı düzleminde ele almaktadır.<sup>66</sup> Bu durumda İbn Humeyr'in bu itirazı haklı bir itiraz gibi durmamaktadır.

<sup>61</sup> İbn Humeyr, *Mukaddimâtü'l-merâşid*, 368.

<sup>62</sup> İbn Humeyr, *Mukaddimâtü'l-merâşid*, 369.

<sup>63</sup> İbn Humeyr, *Mukaddimâtü'l-merâşid*, 368; Veysel Eliş, “Ehl-i Sünnet'in Kozmoloji Anlayışının Oluşumunda Eş'arî'nin Etkisi”, *Marifetname* 8/1 (Haziran 2021), 351-352.

<sup>64</sup> İbn Humeyr, *Mukaddimâtü'l-merâşid*, 369.

<sup>65</sup> İbn Humeyr, *Mukaddimâtü'l-merâşid*, 369.

<sup>66</sup> İbn Humeyr, *Mukaddimâtü'l-merâşid*, 203- 204.

## Sonuç

İbn Humeyr es-Sebtî, hicrî VI. yüzyılın sonu VII. yüzyılın başında Mağrib bölgesinde yetişmiş Eş'arîliğe mensup bir kelâm âlimidir. Onun kelâm yöntemini özgün bir şekilde ortaya koyabilmesinin altında siyasî ve ilmî ortamın etkisinin olduğu görülmektedir. Zira Muvahhidler'in sağladığı özgür düşünce ortamında yaşaması, yöneticilerin ilmî desteğini alması, bunu ispatlar mahiyettedir. Diğer yandan Eş'arîliğin Mağrib'de kökleşip yayıldığı döneme tanıklık etmesi onun mezhebin geçirdiği ilmî ve fikrî aşamaları görmesine ve kelâm düşüncesini şekillendirmesine zemin hazırlamıştır. Bu sayede muhalifleri aklî ve mantikî düzlemde ilzam edecek yeterliliğe sahip olmuştur. Nitekim bölgede mübtlîn ve mülhidîn olarak anılan, dinî düşünceyi manipüle eden ve kelâm ilmine yönelik menfi tutum takınanların çokluğu İbn Humeyr'in *Mukaddimâtü'l-merâşid* eserini yazmasına neden olmuştur. Böylece onun, dönemin ihtiyaçlarını göz önünde bulundurarak âhirete/sem'iyâyâta yönelik kelâmî meseleleri savunmacı yaklaşımla kaleme alarak muarızlara karşı dakîku'l-keâm (kelâm kozmolojisi) zemininde ikna etmeye çalıştığı söylenebilir. Çünkü bahsi geçen gruplar naklî delilleri kabul etmemektedir. İbn Humeyr'in de buna dayanarak celîlu'l-keâm konularını dakîku'l-keâm konularıyla bütünsel bir şekilde ele aldığı görülmektedir. İbn Humeyr, sem'iyât bahislerini öğrenmek isteyen bir kimsenin, öncelikle kelâmın dakîk meselelerine vâkıf olması gerektiğini düşünmüştür. Bu bağlamda tartışılan cevher, araz ve cisim gibi âlemin cüzlerine dair unsurlar hususunda bilgi sahibi olunması gerektiği kanaatindedir. Bundan dolayı İbn Humeyr'in çalışmada dakîk mevzulara dair hususları sıklıkla kullandığı ifade edilebilir. Örneğin, kabir halleri, yeniden yaratma (i'âde), ruh-beden birlikteliği, cismanî haşr ve cennet ve cehennem ebediliği hususlarında cevher ve arazın özelliklerinden hareketle temellendirme yapmıştır. Cevher-araz ilişkisi zemininde azabın ruh-bedenle birlikte gerçekleşme keyfiyetini açıklamıştır. Bunun için öncelikle ruhun varlığını cevher oluşu üzerinden temellendirmiştir. Azabın, mutlak cansız bir bedende mümkün olmayacağından hareketle azabın hissedilebilmesi için bir parça idrakin bulunması gerektiğini düşünmüştür. Ona göre idrak unsurları ise (duyumsama, hissetme, elem, zevk) arazdırlar. Dolayısıyla ruh da araz olarak kabul edildiğinde araz arazi taşıması mümkün olmadığından ona göre ruh, cevher; ruh üzerinde gerçekleşen elem, acı ise arazlardır. Ruh cevher olarak kabul edildiğinde cevher var olduğunda arazi taşıyabileceğinden elem/azap da mümkün olabilecektir. Onun ruhu cevher olarak kabul etmesi cevheri tek başına kaim fakat arazlardan yalıtılmış bir şekilde kabul etmemesinde gizlidir. Zira ona göre ruh cevherdir ve hayat arazi ile birlikte kaim olmaktadır. Cevher var olduğunda arazlardan soyutlanamayacağı ilkesi temelinde ruh da cevher olarak anlaşılmalı ve hayat arazi olan arazdan soyutlanamayacağını ileri sürmüştür. Hayat ise elem, acı, zevk gibi diğer sair duyuların şartıdır. Beden işlevsiz kaldığında bile ruh, hayat ile birlikte olduğundan hayatın taşıdığı elemi ve sevinci hissetme gibi nitelikleri de korumaktadır.

Onun cevher-arazın nitelikleri esas olarak yaptığı ispatların yansımalarını cennet-cehennem ebediliği probleminde getirdiği izahlarda görmek mümkündür. Zira cehennemde hem ateşin bulunup hem de cehennemliklerin ölmeden devamlı surette elemi hissetmelerinin imkânsızlığı iddiasını iki zıt arazın aynı anda bir mekânda bulunamama (ictimâ-i zıddeyn) prensibi düzleminde açıklamıştır. Buna göre bir sıfatın bulunduğu mahalden ayrılabilmesi ancak kendisine zıt bir arazın ilişkisiyle mümkündür. Bu ilkeyi yöneltile itiraza uyarladığımızda şu sonuç çıkmaktadır: Beden bir mahal olarak kabul edildiğinde bedendeki canlılığın göstergesi olarak hayat sıfatı onda bulunmaktadır. Bu sıfatın beden mahalinde yok olabilmesi zıddı olan ölüm sıfatının yaratılmasıyla mümkündür. Oysaki itirazda dile getirilen sıcaklık/ateş ise hayat sıfatının bir zıddı değildir. Dolayısıyla cehennemliklerin ateşe tutulması onların elemi tatmadan ölecekleri böylelikle hiçbir şekilde elemi hissedemeyecekleri şeklindeki bir iddia cevher-araz nitelikleri göz önüne alındığında tutarsız olduğu ortaya koyulmuştur. Netice itibarıyla İbn Humeyr'in Mağrib Eş'arîliğinde âhiret mevzularını dakîk alanla temellendirerek kendine özgü bir kelâm yöntem geliştirdiği söylenebilir. Onun bu çabasının Mağrib'de hem muhalif grupların kelâmî konulara yönelik olumsuz tavrını engelleme hem de dinî düşüncenin toplum nezdinde doğru anlaşılmasına katkı sağlaması açısından önemli olduğu ifade edilebilir.

## Kaynakça | References

- Abbâdî, Ahmed Muhtâr. *fi Târîhi Mağrib ve'l-Endelüs*. Beyrut:Dârü'n-Nehdati'l-Arabiyye, ts.
- Abdülbâkî, Muhammed Fuâd. *el-Mu'cemü'l-müfehres li-elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Kahire: y.y., 1945.
- Ahnâne, Yûsûf. *Tetavvürü'l-mezhebi'l-Eş'arî fi garbi'l-İslâmî*. Rabat: Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 2004.
- Âmidî, Ebü'l-Hasan Seyfüddîn. *Ebkârü'l-efkâr*, nşr. Ahmed Muhammed Mehdî. Kahire: Dârü'l-Kütüb ve'l-Vesaiki'l-Kavmiyye, 2004. 4.Cilt.
- Bağdâdî, Abdülkâhir. *Usûlü'd-dîn*. nşr. Ahmed Şemseddin. Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2002.
- Câhız, Ebü Osman Amr b. Bahr. *Kitâbü'l-Hayevân*. nşr. Abdüsselâm Muhammed Harun. Kahire: Mektebetu Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve Evlâduhû, 1969. 5.Cilt.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf. *Şerhu'l-Mevâkıf*. haz. Mahmud Ömer ed-Dimyâtî. Beyrut: Dârü'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1998. 8. Cilt.
- Cüveynî, Ebu'l-Me'âlî İmamü'l-Haremeyn. *'Akîdetü'n-Nizâmiyye fi Erkâni'l-İslâmiyye*. thk. Zâhid Kevserî. Mısır: Mektebetü'l-Ezheriyye li't-turas. 1992.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn. *Kitâbü'l-İrşâd ilâ kavâtü'l-edilleti fi usûli'l-i'tikâd*, thk. Muhammed Yusuf Musa—Ali Abdulmunim Abdulhamid. Mısır:Mektebetu'l-Hancî, 1950.
- Çağrıçı, Mustafa. "Yaratma". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 43/324-329. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Düzgün, Şaban Ali (ed.) *Kelam: El Kitabı*. Ankara: Grafiker Yayınları, 2019.
- Eliş, Veysel. "Cüveynî Fiziğinde Hareket Fenomeni: İ'timâd Teorisi ve Tafrâ Eleştirisi Bağlamında Bir Çözümleme". *Kader* 21/2 (Aralık 2023), 482-510.
- Eliş, Veysel. "Ehl-i Sünnet'in Kozmoloji Anlayışının Oluşumunda Eş'arî'nin Etkisi". *Marifetname* 8/1 (Haziran 2021), 339-367.
- Ezherî, Muhammed b. Ahmed. *Tehzîbü'l-luga*, nşr. Abdüsselâm M. Hârûn - M. Ali en-Neccâr. Kahire: y.y., 1966. 9. Cilt.
- Gazzâlî, Ebü Hâmid. *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*, haz. Enes Muhammed Adnan eş-Şerefavi. Cidde: Dârü'l-Minhâc, 2012.
- Gazzâlî, Ebü Hâmid. *Tehâfütü'l-felâsife*. thk. Süleyman Dünya. Kahire: Dârü'l-Maârif, ts.
- Güneş, Ali Rıza. "Kur'ân'a Göre İnsanın Yeniden Yaratılışı Anlamındaki İadenin Mahiyeti". *Adıyaman Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi İslami İlimler Araştırmaları Dergisi* 8 (Ekim 2020), 99-114.
- Hasan, Ali Hasan. *el-Hadaretü'l-İslâmiyye fi'l-Mağrib ve'l-Endelüs: Asru'l-Murâbitîn ve'l-Muvâhhidîn*. Kahire: Mektebetü'l-Hanci, 1980.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî. *Lisânü'l-'Arab*. Beyrut: Dârü's- Sâdır, t.s. 7. Cilt.
- İbn Metteveyh, Ebü Muhammed el-Hasen b. Ahmed. *et-Tezkire fi Ahkâmî'l-Cevâhir ve'l-A'râz*. thk. Daniel Gimaret. Beyrut: el-Me'hedu'l İlmî el-Fransî li'l-Asârîş Şarkıyye bi'l-Kâhire, 2009.
- Kalkaşendî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Alî. *Subhü'l-a'sa fi sınıâtü'l inşâ*. Kahire: el-Müessesetü'l-Mısriyyetü'l-Amme, 1963. 5.Cilt.
- Kennun, Abdullah. *en-Nübüğü'l-Mağribî fi'l-edebi'l-'Arabî*. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Lübnanî, 1975.
- Koloğlu, Orhan Şener. *Mu'tezile'nin Felsefe Eleştirisi*. Bursa: Emin Yayınları, 2010.
- Mahmûd, Hasan Ahmed. *Kıyâmu Devleti'l-Murâbitîn*. Kahire: Dârü'l-Fikri'l-Arabi, 1956.
- Merrâküşî, Ebü Muhammed Muhyiddin Abdulvâhid. *el-Mu'cib fi telhisî ahhârî'l-Mağrib*. nşr. M. Sâid el-Iryân-Muhammed Tevfik Uveyd. Kahire: Lecnetü'l-İhyâi't-Türâsi'l-İslâmî,1949.
- Merrâküşî, Ebü Abdullah Muhammed İbn İzâri. *el-Beyânü'l-muğrib fi ahhârî mü'lûki'l Endelüs ve'l-Mağrib*. nşr. Muhammed İbrâhim Kettânî. Beyrut: Dârü'l-Arabi'l-İslâmî, 1985.
- Nasrullah, Sa'dûn Abbâs. *Devletü'l Murâbitîn fi Mağrib ve'l-Endelüs*. Beyrut: Dârü'n-Nehdati'l-Arabiyye, 1985.
- Pişgin, Yasin. "Kabir Hayatının Kur'ân'daki Temelleri". *MJH: Akdeniz İnsani Bilimler Dergisi* 10/1 (Mart 2020), 413-425.
- Sallâbi, Ali Muhammed. *Târîhü'l Devleti'l-Murâbitîn ve'l-Muvahhidîn fi şimâli-İfrîkiyâ*. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 2009.
- Sebtî, Ebü'l-Hasan Ali b. Ahmed b. Humeyr el-Emevî. *Mukaddimâtü'l-merâşid ilâ ilmi'l-'akâid fi defi- şübühâtü'l-mübtlîn ve'l-mülhidîn*. nşr. Cemâl Allâl el-Bahtî. Tıtvân: Matbaâtü'l-Halici'l-Arabi, 2004.
- Sübkî, Ebü Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfi. *Tabâkatü's-Şâfi'iyyetü'l-kübrâ*. nşr. Mahmûd Muhammed Tanâhî - Abdülfettah Muhammed el-Hulv. Kahire: Matbaâtu İsâ el-Bâbî el- Halebi, 1964.
- Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Ömer. *Şerhu'l-'Akâidi'n-Nesefiyye*. thk. Ali Kemâl. Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabi, 2014.
- Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b.Ömer. "Makâsid", *Şerhu'l-Makâsid*, nşr. Abdurrahman Umeyra. Beyrut: Âlemu'l-Kütüb, 1998. 5. Cilt.
- Topaloğlu, Bekir Topaloğlu. "Âhiret", *Türkiye Diyanet İslâm Ansiklopedisi*. 1/543-548. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Toprak, Süleyman. "Kabir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/37-38. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Tunçbilek, Hasan Hüseyin. "İslam Düşüncesinde Cehennem ve Cehennem Azabının Ebediyeti ve Fenası Problemi". *Çukurova Dergisi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/1 (Ocak-Haziran 2016), 15-33.

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

Yavuz, Yusuf Şevki. "Ba's". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 5/98-100. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.