


## MU'TEZİLE ONTOLOJİSİ AÇISINDAN KABİR HAYATININ İMKÂNI

 Ziya ERDİNÇ<sup>a</sup>

### Öz

İslâm âlimleri, kabir hayatının varlığı, kabirde lezzet ve acı duyulacağı ve orada sorgu-suâlin gerçekleşeceğine dair naslarda yer alan bilgileri, bu dünyada ölümlere ilişkin duyu bilgilerimizle çelişmeyecek şekilde açıklamak üzere farklı teoriler geliştirmişlerdir. Konuyla ilgili tartışmaların merkezinde yer alan kabir hayatının iki önemli özelliği bulunmaktadır: i) ölümün ardından kıyametin kopmasına kadar geçen sürede yaşanması ve ii) bedensel yönünün de bulunması. Bu iki özelliğe sahip anlayışı, meşhur veya yaygın kabir hayatı anlayışı olarak isimlendirmek mümkündür. Başta Eş'ârî olmak üzere birçok kelâmcı Mu'tezile'nin kabir hayatını inkâr ettiklerini haber vermesine karşın Mu'tezilî âlimler, bu iddiaları reddetmiş ve kabir hayatını kabul ettiklerini vurgulamışlardır. Bu çalışmanın hipotezi şudur: Mu'tezile'nin kabir hayatını inkâr ettiğini söyleyen âlimlerin bu görüşü onlara nispet etmelerinin sebebi, meşhur anlamıyla kabir hayatının varlığını savunmanın Mu'tezilî ontoloji açısından imkânsız olduğunu düşünmeleridir.

Bu çalışmada betimsel analiz ve içerik analizi yöntemleri kullanılarak ontoloji alanındaki görüşleri çerçevesinde Mu'tezile'nin kabir hayatına yaklaşımlarının ortaya çıkarılması amaçlanmıştır. Bu bağlamda kabul ettikleri üç ontolojik ilkeyle birlikte çoğu Mu'tezilî düşünürün meşhur kabir hayatını kabul etmesinin imkânsız olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Bu ilkelerden birincisi, bir öznedede acı ve lezzetlere ilişkin idrak ile bilgi, kudret ve irade gibi manaların varlığı için hayatın var olması gerektiğidir. İkincisi, bir mahalde hayatın varlığı için özel bir bünye; bilgi ve aklın varlığı için de kalbin özel bünyesinin bulunması gerektiğidir. Üçüncüsü ise mükellef varlığın, duyulur bünyeye sahip bedenden ibaret olduğu ilkesidir. Mu'tezilî âlimler, meşhur anlayıştan farklı olarak kabir hayatının kıyametin kopmasından sonra gerçekleşeceğini iddia ederek bu ontolojik ilkelerle uyumlu bir kabir hayatı tasavvuru ortaya koymaya çalışmışlardır.

**Anahtar kelimeler:** Kelâm, Mu'tezile, Ontolojik İlkeler, Aklî İmkân, Kabir Hayatının Zamanı

<sup>a</sup> Dr. Öğr. Üyesi, Sakarya Üniversitesi, zerdinc@sakarya.edu.tr



## THE POSSIBILITY OF LIFE IN THE GRAVE IN TERMS OF MU‘TAZILITE ONTOLOGY

### Abstract

Islamic scholars have developed different theories to reconcile between revelation knowledge of life (ḥayāt), questioning (suāl), punishment (‘adhāb), and blessing (ni‘ma) in the grave and our necessary sense knowledge of the dead. Both are characteristics of the famous and widespread understanding of life in the grave. Even though many theologians, especially Ash‘arī, reported that Mu‘tazila denied life in the grave, Mu‘tazilite thinkers rejected these claims and insisted that they accepted. This research hypothesizes that the main reason for predication the view of its denial to Mu‘tazila in general is kalām scholars’ consideration that accepting the famous concept of life in the grave is impossible in terms of Mu‘tazilite ontology.

This research aims to reveal Mu‘tazila’s concept of life in the grave within the frame ontology using descriptive analysis and content analysis methods. The study concludes that it is impossible to accept the famous concept of life by Mu‘tazilite thinkers who postulate the following three ontological principles. First, there must exist life in a person for the existence of the perception of pain and pleasures and of meanings such as knowledge, power and will. Secondly, a person must have a specific structure (al-bunya al-makhṣūṣ) for the existence of life and the structure of the heart (bunya al-qalb) for the existence of knowledge and intellect. The third is that the obliged (mukallaf) consists of the body having a specific structure. Mu‘tazilite thinkers have put forward an understanding of life in the grave, which is compatible with these ontological principles, by claiming that it will be experienced after the Doomsday.

*[The Extended Abstract is at the end of the article.]*

**Keywords:** Kalām, Mu‘tazila, Ontological Principles, Intellectual Possibility, The Time of Life in the Grave.



### Giriş

Ölüm ötesi hayatın merak edilen yönlerinden biri, ölümden hemen sonra kıyamete kadar geçen süreçte insanın neler yaşadığıdır. Ölümden sonra başlayıp kıyamete kadar devam edecek süreç "kabir hayatı" adını almıştır. Bu hayatı yaşayan kişilerin azap ve nimeti idrak etmeleri ve sorguya çekilmeleri de "kabir ahvâli" şeklinde isimlendirilmektedir. Ölen kimse ister kabre konulsun ister konulmasın kabir hayatı ve ahvâlini yaşayacağı ifade

edilmektedir. Kabir hayatı, kabir sorgusu, kabir nimeti ve azabı gibi ifadeler ölenlerin çoğunluğunun kabre konulması sebebiyle tağlib yoluyla verilmiş isimlerdir. Yoksa bazı ölümlerin çeşitli sebeplerden dolayı kabre konulmaması onların bu hayatı yaşamayacakları ve kabir ahvâlinde muaf olacakları anlamına gelmemektedir. Eğer kabir ahvâli sadece müşahede edilen kabirle ilişkili olsaydı o zaman herhangi bir sebeple bedeni kabre konulmayan kimseler için bu durumların gerçekleşmemesi gerekirdi.<sup>1</sup>

Kabir hayatı inancı, ölümün hemen akabinde ölünün kabirde acı ve lezzetin idraki, sorgulanma gibi hayatla birlikte ortaya çıkabilecek bazı halleri yaşadığına inanmayı ifade etmektedir. Kabir hayatı ve ahvâli, çok sayıda hadis rivayetinde farklı yönleriyle ele alınırken Kur'ân-ı Kerim'de de buna delâlet ettiği söylenen bazı ayetler bulunmaktadır. Kabir hayatının nasların delâlet ettiği üzere bütün ölenler tarafından yaşanacağı inancını, onlarda canlılık emarelerinin olmadığına dair duyularımızın sağladığı kesin bilgilerle çelişmeyecek tarzda açıklamanın güçlüğü ortadadır. Bu anlamda kabir hayatı, kelâmî açıdan makul bir izahının yapılması en zor meselelerin başında gelmektedir. Zira diğer itikâdî meselelerde, belli bir zamandaki belli bir nesneye ilişkin kesin duyu bilgimiz ile naklî bilginin zâhiren birbiriyle çelişik durumda bulunması nadir görülen bir durumdur. Söz gelimi nasların kıyametten sonra gerçekleşeceğini ifade ettiği olayların tamamı, şu an gerçekleşmediklerinden onlara dair herhangi bir duyu tecrübesine henüz sahip değiliz. İslâm düşüncesinde bu sorunu çözmek amacıyla kabir hayatının nasıl gerçekleşeceği (keyfiyeti) konusunda farklı yaklaşımlar ortaya çıkmıştır.

Bazı Mu'tezilî âlimlerin kabir hayatının Mu'tezile tarafından kabul edildiğini söylemesine rağmen kelâm ve fırah eserlerinde kabir hayatını inkâr eden gruplar arasında bu mezhebin de zikredilmesi tartışmaları beraberinde getirmiştir. Özellikle ömrünün büyük bir kısmını Mu'tezile arasında geçiren Eş'ârî'nin (ö. 324/935-36) farklı eserlerinde onların kabir azabını inkâr ettiklerini söylemesi dikkat çekicidir. Bu görüşün Mu'tezile'ye nispet edilmesi Eş'ârî'yle sınırlı kalmamış sonraki dönemlerde birçok âlim de bunu devam ettirmişlerdir. Bu bağlamda araştırmamıza temel oluşturan iki soru bulunmaktadır: i) Eş'ârî'nin ve onu takiben diğer kelâm âlimlerinin kabir azabının inkârı görüşünü Mu'tezile'ye nispet etmelerinin sebebi nedir?

<sup>1</sup> Ebu Muhammed İbn Hazm ez-Zâhirî, *el-Fasl: Din ve Mezhepler Tarihi*, çev. Halil İbrahim Bulut (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017), 3/89; Süleyman Toprak, *Ölümden Sonraki Hayat: Kabir Hayatı* (Konya: Nur Basımevi, 1986), 319; Murat Akın, "Ömer Nasuhi Bilmen'in Ahiret İnancını Temellendirmesi", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/39 (2019), 94.

Mu'tezilî kaynaklarda ve günümüzde yapılan çalışmalarda, bunun, bir sehiv veya bir kişinin görüşünü mezhebin tamamına genelleştirmek veyahut mezhebi bilinçli bir şekilde karalamaktan kaynaklanan bir hata olduğu şeklinde farklı ihtimaller çerçevesinde bu soru cevaplanmaya çalışılmıştır. Bu araştırmada ise kabir hayatını inkâr görüşünü Mu'tezile'ye nispet eden âlimlerin kendi benimsedikleri ve toplumda yaygın olan kabir hayatı anlayışının<sup>2</sup> bazı Mu'tezilî ontolojik ilkelerle birlikte kabul edilmesini imkânsız gördüklerinden dolayı inkâr görüşünü onlara nispet etmelerinin daha uygun bir cevap olacağı ortaya konulmaya çalışılmıştır. ii) Kabir hayatını kabul ettiklerini belirten Mu'tezilî âlimler, ontolojik ilkelerinden taviz vermeden bu konudaki temel soruna yani naklî bilgilerle duyu bilgilerinin çelişik görünmesi problemine nasıl çözüm sunabiliyorlar?

Literatürde kabir hayatını farklı açılardan ele alan çok sayıda çalışma mevcuttur. Dini inançlara ilişkin bilginin kaynağının yalnızca Kur'ân olduğu şeklindeki yaklaşımın da etkisiyle son zamanlarda kabir hayatı yeniden tartışma konusu olmuş ve bu tartışma ekseninde bazı çalışmalar ortaya konulmuştur. Bunların bir kısmı Kur'ân açısından bedensel kabir azabı ve sorgu-suâlin imkânsızlığını iddia ederken bu iddiaya cevaben kaleme alınmış diğer bir kısım çalışmalarda ise kabir hayatının varlığına delâlet eden Kur'ân ayetleri ve hadisler ile bunların konuya delalet yönleri ele alınmıştır.<sup>3</sup> Bununla birlikte söz konusu tartışmadan ayrı olarak kabir hayatının İslâm düşüncesindeki yerinin, kabir hayatını inkâr ve kabul edenlerin delillerinin mukayeseli bir şekilde incelendiği çalışmalar da telif edilmiştir.<sup>4</sup> Ayrıca

<sup>2</sup> Çalışmanın ilerleyen kısımlarında bu kabir hayatı anlayışı, "meşhur kabir hayatı anlayışı" tamlaması ile ifade edilmiş ve Mu'tezile'nin kabir hayatı anlayışının bu anlayıştan hangi yönleriyle ayrıştığı detaylı bir şekilde izah edilmiştir.

<sup>3</sup> Kur'an-ı Kerim açısından bedensel kabir hayatının imkânsızlığını ileri süren çalışma örneği için bk. Mehmet Okuyan, *Kur'an-ı Kerim'e Göre Kabir Kavramı ve Kıyamet-Ahiret Süreci* (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2012); ruhânî kabir hayatının mümkün olmadığını iddia eden araştırma örneği için bk. Metin Özdemir, "Kabir Azabı Tartışmasına Farklı Bir Bakış", *İslâmiyât* 5/3 (2002), 153-168. Mezkûr iddialara cevaben yazılmış çalışma örnekleri için bk. Muzaffer Öztürk, "Kur'ân-ı Kerim'e Göre Kabir Azabı Yok mu? (Kitap Tenkidî)", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/1 (Haziran 2008), 253-271; Enes Avnullah Ateş, "Kur'ân'da Kabir Hayatı", *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15 (Bahar 2020), 17-35; Ekrem Uysal, "Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile'ye Göre Kabir Azabı", *Batman Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2 (2017), 68-79; Saffet Sancaklı, "Günümüzde Polemik Konusu Yapılarak Tartışılan Kabir Azabının Hadislerdeki Dayanağı", *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (Bahar 2018), 21-46; Murat Kaya, "Kabir Azabıyla İlişkilendirilen Âyetlerin Tahlil ve Değerlendirilmesi", *Usûl İslam Araştırmaları* 25 (Haziran 2016), 159-204.

<sup>4</sup> İlyas Çelebi, "İslam Düşüncesinde Kabir Hayatı Nedir Ne Değildir?", *Kabir Hayatı Nedir Ne Değildir?* (Ankara: Fecr Yayınları, 2019), 175-209; Toprak, *Ölümden Sonraki Hayat: Kabir Hayatı*; Mehmet Ödemiş, "Tartışmalı Bir Akide Problemi Olarak Kabir Azabı",

Mu'tezile'nin kabir ahvâli konusundaki yaklaşımını ortaya koymak ve bu konudaki yanlış algıyı tashih etmek amacıyla kaleme alınmış müstakil çalışmalar da bulunmaktadır.<sup>5</sup>

Mu'tezile'nin kabir konusundaki görüşlerini ontolojileriyle ilişkilendirerek veyahut aklen mümkünlüğü yönüyle ele alan bir çalışma tespit edilememiştir. Bu çalışmada Mu'tezilî düşünce açısından kabir hayatı ve ahvâlinin ontolojik olarak mümkün olup olmadığı sorusundan hareketle ulaşılan veriler betimsel analiz ve içerik analizi yöntemleri kullanılarak değerlendirilecek, böylece Mu'tezile'nin kabir hayatı anlayışları belirlenecektir. Bu doğrultuda öncelikle kabir hayatını inkâr görüşünün bu mezhebe nispeti konusunda kaynaklarda yer alan görüşler tasnif edilecek, daha sonra kabir hayatı ile ilgili ana tartışma noktasının ne olduğu üzerinde durulacaktır. Akabinde ise Mu'tezile'nin çoğunluğu tarafından benimsenen üç ontolojik ilkeyle birlikte kabir hayatını kabul etmenin nasıl imkânsız hale geldiği incelenecek ve nihayetinde ise onların inandıkları kabir hayatı ile meşhur anlamıyla kabir hayatının nasıl farklılaştığı ortaya konulacaktır.

#### A. Kabir Hayatının İnkârı Görüşünün Mu'tezile'ye Nisbeti

Kabir ahvâlinin inkârı görüşünün Mu'tezile'ye nispeti konusunda kaynaklarda yer alan bilgileri, betimsel analiz yöntemi ile gruplandırmak mümkündür. Belli bir mezhep içinde telif edilmiş eserlerde bile birbirinden farklı açıklamaların mevcudiyetinden dolayı yaklaşımların tasnifinin mezhep merkezli değil nispetin türü dikkate yapılması bu çalışma açısından daha uygundur. Buna göre, inkâr görüşünü herhangi bir kayıt ve sınırlandırmaya gitmeksizin Mu'tezile'nin geneline nispet edenlerin yaklaşımları "mutlak nispet", sadece bazı Mu'tezilîler'e nispet edenlerin "kismî nispet" ve Mu'tezile'ye nispeti tamamen reddedenler ise "nispetin reddi" olmak üzere üç gruba ayrılabilir.

1. Mutlak nispet: Herhangi bir sınırlandırmaya gitmeksizin kabir hayatını inkâr görüşünü Mu'tezile'nin tamamına nispet eden âlimlerin

*Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30 (Aralık 2017), 503-567; Mehmet Kılıçarslan, "Kabul ve Ret Bağlamında İslâm Düşüncesinde Kabir Azabı", *JASSS* 13/79 (Bahar 2020), 321-335; Mehmet Kubat, "Mezheplerin Ana İhtilâf Konularından Biri Olarak Kabir Azâbı", *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 11/1 (2020), 9-32.

<sup>5</sup> Murat Akın, "Mu'tezile'ye Göre Kabir Azabı", *Diyanet İlmi Dergi* 53/4 (2017), 151-177; Ahmed Ali Fehmî Ali, "Azâbü'l-kabr 'inde'l-Mu'tezileti beyne ashâbi'l-makâlâti", *Mecelletü'd-Dirâsâti'l-İnsâniyye ve'l-Edebiyye* 21/2 (Ağustos 2021), 118-137; Hâlid Fethî Muhammed es-Seyyid Abdülazîz, "Kaziyetü azâbi'l-kabr ve ne'îmihi 'inde'l-Kâdî Abdülcebbâr el-Hemedânî", *Mecelletü Külliyyeti'l-Âdâb bi-Câmi'ati Zekâzîk* 52 (2010), 81-128.

başında Eş'ârî gelmektedir. Sonraki dönemde Eş'ârîlik mezhebinde Ebü'l-Muzaffer İsferyînî (ö. 471/1078) ve Gazzâlî (ö. 505/1111); Mâtürîdî gelenekte ise Ebû Şekûr Sâlimî (ö. 460/1068'den sonra), Ebü'l-Yüsr Pezdevî (ö. 493/1100) ve Nureddin Sâbûnî'nin (ö. 580/1184) bazen doğrudan Mu'tezile'ye bazen de onların geneline bu görüşü nispet ettikleri görülmektedir.<sup>6</sup>

2. Kısmî nispet: Kabir hayatının inkârı görüşünü Mu'tezile'nin sadece bir kısmına nispet edenler arasında İbn Hazm (ö. 456/1064), Ebu'l-Mu'în en-Nesefî (ö. 508/1115), Âmidî (ö. 631/1233) ve İcî'yi (ö. 756/1355) zikredebiliriz. Teftâzânî (ö. 792/1390) de bu görüşün Mu'tezile'nin bir kısmına nispet edildiğini ifade ettikten sonra onların müteahhir âlimlerinin bu nispeti reddettiğini söyler ve ismini zikretmeden Kâdî Abdülcebbar'ın (ö. 415/1025) bu nispetin yanlışlığına dair *Şerhu'l-Usuli'l-hamse*'deki açıklamalarına yer verir.<sup>7</sup>

3. Nispetin reddi: Kabir hayatını inkâr görüşünün Mu'tezile'ye nispetinin tamamen reddedilmesi veya kabir azabını inkâr edenler arasında Mu'tezilî âlimlere yer verilmemesidir. Bu nispete karşı çıkanların başında Mu'tezilî âlimler gelmektedir. Dırâr b. Amr'ın (ö. 200/815 [?]) kabir azabını inkâr ettiği konusunda Mu'tezile'de bir konsensüs bulunmakla birlikte onun Mu'tezilîliği hususunda ihtilaf bulunmaktadır. Rivayet edildiğine göre Ebû Ali Cübbâî (ö. 303/916), Şahhâm'a (ö. 270/883 [?]) kabir azabını sorduğunda o, Dırâr b. Amr dışında içlerinden kabir azabını inkâr edenin çıkmadığı cevabını

<sup>6</sup> Ebü'l-Hasan Ali b. İsmâil Eş'ârî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn: İlk Dönem İslam Mezhepleri*, nşr. Ömer Aydın ve Mehmet Dalkılıç (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019), 597; Ebü'l-Hasan Ali b. İsmâil Eş'ârî, *el-İbâne 'an usûli'd-diyâne*, thk. Abdülkâdir Arnavut (Beirut: Mektebetü Dâru'l-Beyân, 1981), 11, 181-183; Ebü'l-Muzaffer İsferyînî, *et-Tefsîr fi'd-dîn*, nşr. Kemâl Yûsuf el-Hût (Beirut: Âlemu'l-Kütüb, 1983), 66-67; Ebû Hâmid Muhammed Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-i'tikad* (Beirut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1983), 135-136; Ebû Şekûr es-Sâlimî, *et-Temhîd fi beyânî't-tevhîd*, thk. Ömür Türkmen (Ankara-İstanbul: TDV Yayınları-İSAM Yayınları, 2017), 254; Nureddin es-Sâbûnî, *el-Bidâye fi usûli'd-dîn*, thk. Bekir Topaloğlu (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2014), 90; Nureddin es-Sâbûnî, *el-Kifâye fi'l-hidâye*, thk. Muhammed Aruçi (Beirut: Dâru İbn Hazm, 2014), 371, 373.

<sup>7</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, 3/87; Ebü'l-Mu'în en-Nesefî, *Tefsiratü'l-edille fi usuli'd-din*, thk. Claude Selâme (Dımaşk: el-Mahedü'l-İlmi'l-Firansi li'd-Diraseti'l-Arabiyye, 1990), 2/763-764; Ebü'l-Hasan Seyfüddin el-Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr fi usûli'd-dîn* (Kahire: Darü'l-Kütüb ve'l-Vesaiki'l-Kavmiyye, 2004), 4/332; Adudüddin İcî, *el-Mevâkıf fi ilmi'l-kelem* (Beirut: Âlemu'l-Kütüb, ts.), 382; Sa'düddin Mes'ud b. Ömer et-Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd* (İstanbul: Matbaa-i Muharrem Efendi, 1305), 2/220; Sa'düddin Mes'ud b. Ömer et-Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâidi'n-Nesefiyye*, nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekâ (Kahire: Mektebetü'l-Külliyâtü'l-Ezheriyye, 1988), 67.

vermiştir.<sup>8</sup> Kâ'bî (ö. 319/931), de inkâr görüşünü sadece Dırâr b. Amr, Bîşr el-Merîsî (ö. 218/833) ve Yahya b. Kâmil gibi Mu'tezilî olmadıklarını düşündüğü kişilere nispet etmektedir.<sup>9</sup> Ümmet arasında kabir azabının gerçekliği konusunda bir ihtilâf bulunmadığını söyleyen Kâdî Abdülcebbâr, Dırâr b. Amr'ın onu reddeden ilk kişi olduğunu belirtir. Vasil b. Ata'nın (ö. 131/748) ashâbından iken sonradan Mu'tezile'den ayrılan Dırâr'ın görüşü, İbnü'r-Râvendî (ö. 301/913-14 [?]) tarafından Mu'tezile'ye nispet edilmiştir. Böylece insanlar, Mu'tezile'nin tamamının kabir azabını inkâr ettiğini zannetmişlerdir.<sup>10</sup>

Kâdî Abdülcebbâr, kabir hayatına yaklaşımları konusunda Mu'tezile mezhebini iki gruba ayırır. Birinci grup, kabir azabını mümkün görmekle birlikte onunla ilgili kesinliğin bulunmadığını savunanlardır. Kesinliğin bulunduğunu söylememeleri onların, bunu reddettikleri anlamına gelmemektedir. İkinci grup ise kabir azabını kesin olarak kabul edenlerdir. Ona göre, Mu'tezile'nin çoğunluğu, çok sayıda haberin delâletinden dolayı kabir azabının gerçekliğine delâletinden dolayı kesinliğin bulunduğunu savunan ikinci grupta yer almaktadırlar.<sup>11</sup> İnkâr görüşünü Mu'tezile ile ilişkilendirmeyen Bağdâdî (ö. 429/1037-38) ve Râzî (ö. 606/1210) gibi Mu'tezilî olmayan âlimler de bulunmaktadır. Bu âlimler, Dırâr b. Amr'ın kabir azabını inkâr ettiğini söylemekle birlikte onun Mu'tezilî olmadığını düşünürler.<sup>12</sup>

<sup>8</sup> Ahmed b. Yahya İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtü'l-Mu'tezile* (Beyrut: Dârü'l-Muntazar, 1988), 72.

<sup>9</sup> Ebü'l-Kâsım Abdullah el-Belhî el-Kâ'bî, *Kitabü'l-Makâlât ve me'ahu 'uyûnu'l-mesâil ve'l-cevâbât*, thk. Hüseyin Hansu vd. (İstanbul ve Amman: KURAMER ve Darü'l-Feth, 2018), 404. Hâkim el-Cüşemî de kabir azabını inkâr edenler arasında Mu'tezilî olmayan bu üç ismi zikreder. Hâkim el-Cüşemî, *'Uyûni'l-mesâ'il fî'l-'usûl*, thk. Ramazan Yıldırım (Kahire: Dârü'l-İhsân, 2018), 264; Hâkim el-Cüşemî, *Tahkîmu'l-'ukûl fî tashîhi'l-l-usûl*, thk. Abdüsselâm b. Abbâs (San'a: Müessesetü'l-İmam Zeyd b. Ali es-Sekâfiyyetu, 2008), 227.

<sup>10</sup> Ebü'l-Hasen Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse: Mu'tezile'nin Beş İlkesi*, çev. İlyas Çelebi (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013), 1/663; Ebü'l-Hasen Kâdî Abdülcebbâr, "Fazlül-i'tizâl ve tabakâtü'l-Mu'tezile ve mubâyenetihim lisâiri'l-muhâlifîn", *Fazlül-i'tizâl ve tabakâtü'l-Mu'tezile*, thk. Fuâd Seyyid, haz. Fuad Seyyid (Beyrut: el-Ma'hedü'l-İlmânî li'l-Ebhâsi'l-Şarkîyye, 2017), 167, 266; Rüküddin İbnü'l-Melâhimî, *Kitâbü'l-fâik fî usûli'd-dîn*, thk. Wilfred Madelung - Martin McDermott (Tahran: Iranian Institute of Philosophy-Institute of Islamic Studies Free University of Berlin, 2007), 463-464.

<sup>11</sup> Kâdî Abdülcebbâr, "Fazlül-i'tizâl", 167, 266.

<sup>12</sup> Ebü Mansûr Abdülkâhir el-Bağdâdî, *Usûlu'd-dîn* (İstanbul: Matbaatü'd-Devle, 1928), 245-246; Fahreddin er-Râzî, *I'tikâdâtü firaki'l-Müslimîn ve'l-müşrikîn*, nşr. Ali Sâmî en-Neşşâr (Kahire: Mektebetü'n-Nehdati'l-Mısriyye, 1937), 69. Mu'tezile'nin kabir hayatı ile ilgili görüşünün tespitinde Bağdâdî'nin Kâ'bî'nin *Makâlât*'ında geçen açıklamaları dikkate aldığını düşünüyoruz. Nitekim onun, *el-Fark* eserinde çeşitli konularda Kâ'bî'nin

Mu'tezilî kaynaklarda genelde kabir azabını inkâr görüşü kendilerinden kabul etmedikleri Dırâr'a nispet edilse de onun *Kitâbü't-Tahrîş* eserinde kabir azabını bütünüyle reddetmediği görülmektedir. Aksine Dırâr, Hz. Peygamber'in ümmetinden olan müminlerden kabir azabının kaldırıldığını savunmaktadır.<sup>13</sup>

Mu'tezilî âlimler bu görüşün kendilerine nispetini kesin olarak reddetmelerine rağmen mezhep hangi sebeple erken dönemden itibaren kabir hayatını inkâr etmekle suçlanmışlardır? Vasil b. Ata'dan aktarılan bir rivayete göre o, bunun sebebini kendilerinin karalanması şeklinde açıklamaktadır.<sup>14</sup> Kâdî Abdülcebâr ise kabir hayatını ilk inkâr eden Dırâr'ın her ne kadar sonradan Mu'tezile'den ayrılrsa da Vasil b. Ata'nın öğrencilerinden olmasının buna zemin hazırladığını ileri sürer. Bazı çağdaş araştırmacılar ise Mu'tezile'nin kabir azabına temkinli yaklaşması ve devamlı bir azaptan ziyade geçici bir azabı kabul etmesi<sup>15</sup> veya genel kabule aykırı olarak bedensel değil ruhânî bir kabir hayatını benimsemeleri<sup>16</sup> şeklindeki yaklaşımlarının kabir hayatını inkâr gibi algılandığı yönünde gerekçeler zikrederler. Bu araştırmada ise sorunun cevabı Mu'tezile'nin ontolojisinde aranmaktadır. Zira Mu'tezile'nin kabir azabını inkâr ettiğini ifade eden âlimler onların dayandığı aklî delilleri zikrederken genelde belli bir zaman ve mekandaki nesnelere ilişkin zorunlu duyu bilgilerimizle çelişen haberleri kabul etmenin mümkün olmadığı ve mezhebin kabir azabının imkânsızlığını gerektiren ontolojik ilkelerine yer verirler.

### B. Kabir Hayatı Tartışmalarının Problematığı

Kabir hayatının varlığı ile ilgili tartışmaların sağlıklı bir şekilde yürütülmesi için öncelikle bu konudaki ana problemin ve çözülmeye çalışılan sorunun ne olduğunun tespiti yani "tartışma noktasının belirlenmesi (*tahrîru maḥalli'n-nizâ*)" önemlidir. İnsanlar dünya hayatını yaşarken öldüklerini gördükleri kimselerin herhangi bir acı veya lezzet hissedip hissetmediklerini merak ederler.<sup>17</sup> Kabirdekilerin kıyametten önce çektiği azabın gerek Hz. Peygamber gerek diğer insanlar tarafından görüldüğünü

*Makâlât*'ına sık sık referansta bulunduğu görülür. Ebû Mansûr Abdülkâhir el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-firak* (Beyrut: Dârü'l-Âfâki'l-Cedîde, 1977), 8, 55, 94, 138, 141, 160, 220.

<sup>13</sup> Dırâr b. Amr, *Kitâbü't-Tahrîş*, thk. Hüseyin Hansu (İstanbul: Litera Yayıncılık, ts.), 103-105.

<sup>14</sup> Kâdî Abdülcebâr, "Fazlü'l-i'tizâl", 206.

<sup>15</sup> İlyas Çelebi, *İslam İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadı Abdulcebbar* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2002), 335.

<sup>16</sup> Akın, "Mu'tezile'ye Göre Kabir Azabı", 174.

<sup>17</sup> Çelebi, "İslam Düşüncesinde Kabir Hayatı Nedir Ne Değildir?", 177.



veya seslerinin işitildiğini ifade eden rivayetlerin tamamı naslarda geçen kabir ahvâlinin kıyametin kopmasından önce gerçekleşen ve bedensel yönü bulunan olgular şeklinde anlaşıldığını göstermektedir.<sup>18</sup>

Konuyla ilgili tartışmalar incelediğinde temel problemin şu olduğu görülür: Kabirdeki ölülerin bedenlerinde herhangi bir işkence izi, ses ve konuşma yani hayat emaresi olacak herhangi bir durum bizler tarafından müşahede edilmediği halde naslarda o ölülerin acı ve lezzeti hissettikleri, sorgulandıkları bildirilmektedir. Hatta bazen paramparça olup her bir parçası farklı yerlere dağılan bedenlerin veya uzun süre insanların gözleri önünde bulunan bedenlerin kabir hallerini nasıl yaşadıkları ana sorunu teşkil etmektedir. Bu anlamda kabir hayatı kıyamet sonrasında gerçekleşecek olan ahiret hayatından oldukça farklıdır. Zira ahiret hayatıyla ilgili anlatılan haller henüz gerçekleşmediği için şu anda onlara ilişkin nasların verdiği haberlerle çelişecek bir müşahede bilgisine de sahip değiliz. Dolayısıyla zorunlu duyu bilgisiyle çelişmesi gibi bir durum söz konusu değildir. Ancak kabir hayatı inancında şu an ölü olarak gördüğümüz kişilerde canlılığı gerekli kılan bazı hallerin cereyan ettiğini kabul etmek gerekmektedir. Kabir hayatıyla ilgili anlatılan hususlar duyu organlarımızın konusu olup bunların ölmüş kişilerde şu an gerçekleştiği ifade edilmesine rağmen duyu organlarımızla bunların hiçbirini müşahede edemiyoruz. Şu hâlde naslar, belli bir zamanda belirli nesneye ilişkin sahip olduğumuz zorunlu bilgimizle çelişecek durumları haber vermiş olmuyor mu?<sup>19</sup>

Kelâmcılar, bilgiye ulaşmanın en önemli kaynaklarından birinin duyu güçleri olduğu konusunda müttefiktirler. Duyuların sağladığı zorunlu bilgiler herhangi bir sebeple reddedilecek olsa birçok dini meselenin temellendirilmesinde sorunlarla karşılaşılacaktır. Eğer kabir ahvâlinin, yakılıp küle döndüğünü gördüğümüz bedenlerde şu an gerçekleştiğini kabul edersek o zaman duyu güçlerimizin bizi yanılttığını kabul etmemiz

<sup>18</sup> Canlı insanların kabirdekilerin çektikleri azabı görmelerinin imkânı ve buna delâlet eden rivayetlere ilişkin detaylı bilgi için bk. Hibe bt. Sâlih el-Kuraşî, "İmkâniyyetü rü'yeti'l-ahyâi li-'azâbi'l-emvâti", *Mecelletü Câmîatü'l-Melik Abdülazîz: el-Âdâb ve'l-Ulûm ve'l-İnsâniyye* 29/4 (2021), 619-623.

<sup>19</sup> Kaynaklarda kabir hayatını inkâr edenlerin dayandıkları akli gerekçelerinin zikredilmesi çerçevesinde problemin bu dünya hayatında şimdiki zamanda bedenlerin kabir ahvâlini yaşamasına ilişkin olduğu farklı örnekler üzerinden dile getirilir. Bk. İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî el-Cüveynî, *el-İrşâd ila kavâti'l-edilleti fî usûli'l-i'tikad*, thk. Muhammed Yusuf Musa - Ali Abdülmün'im Abdülhamîd (Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1950), 376; İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî el-Cüveynî, *el-Akâidetü'n-Nizâmiyye fî'l-erkâni'l-İslâmiyye*, thk. M. Zâhid Kevserî (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Turâs, 1992), 78; Gazzâlî, *el-İktisâd fî'l-i'tikad*, 135-136; Sâbûnî, *el-Kifâye fî'l-hidâye*, 374; Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, 4/337.

gerekecektir. Şayet duyularımızın müşahedesine aykırı olan bu hallerin şu an meydana geldiğini kabul etsek çevremizde görmediğimiz halde yüksek dağların da bulunduğu kabul etmemiz gerekmez mi? İşte kabir azabıyla ilgili tartışmalarda âlimlerin cevabını bulmaya ve çözmeye çalıştıkları ana problemlerin başında bu gelmektedir.

Buna probleme yönelik çözümlerden birisi, nasların duyu bilgilerimize aykırı durumları haber vermesinin imkânsız olduğu söylenerek kabir hayatının varlığının reddedilmesidir. Ancak birçok kaynakta kabir hayatının varlığını reddeden isimlerin başında zikredilen Dırâr b. Amr'ın günümüze ulaşan eseri, onun bile bütünüyle inkara gitmediğini göstermektedir. İslâm âlimlerinin büyük çoğunluğu, nasların delâletinden dolayı kabir azabını kabul ettiklerinden farklı çözümler bulmaya çalışmışlardır. Bunlardan birisi de anlatılan durumların bedene değil müşahede etmediğimiz ruha ilişkin olduğunu iddia etmektedir. Buna göre kabir hayatı ve ahvâlî, ruhânî olduğundan duyularla müşahade edilmemesi sorun oluşturmamaktadır. Aslında bu çözüm tartışmayı odağından uzaklaştırmaktadır. Zira eğer mesele, sadece ruhun bu ahvâlî yaşaması olsaydı ruhun varlığını kabul edenler açısından bunun tartışılması zaten beklenmezdi. Ehl-i sünnet âlimlerine göre ise kabir ahvâlîni bedenın bütün parçalarının değil sadece aslı parçaların yaşayacağı, farklı bir hayat türünün aslı parçalara verilmesi sayesinde kabir hayatının gerçekleşeceği ve Allah tarafından olağanüstü bir şekilde bu ahvâlîni yaşayan insanlardan gizlenmesinin mümkün olduğu söylenerek bu problem çözülebilir.<sup>20</sup>

Temel sorunun tespit edilmesiyle birlikte literatürde kabir hayatı denildiğinde i) ölümden sonra kıyamete kadar geçen sürede yaşanan ve ii) bedenın de muhatap olduğu bir hayatın kastedildiği anlaşılmaktadır. Bunu meşhur kabir hayatı anlayışı olarak ifade edebiliriz.<sup>21</sup> Şu hâlde Mu'tezile'nin

<sup>20</sup> Ebü'l-Feth Tâcüddîn Muhammed b. Abdilkerîm eş Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm fî ilmi'l-keîâm*, thk. Alfred Guillaume (London: Oxford University Press, 1934), 469; Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, 4/338-339; Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsid*, 2/221.

<sup>21</sup> Toplumda kabir hayatı denildiğinde yaygın olarak anlaşılan hayat, burada zikredilen özelliklerdeki kabir hayatı olduğu düşüncesiyle bu anlayışı "meşhur kabir hayatı anlayışı" olarak isimlendirdik. Bu kavramsallaştırmayı yapmamızın temel sebebi, Mu'tezile'nin kabul ettiği ve benimsediği kabir hayatı anlayışının bu anlayıştan farklı olmasıdır. Dolayısıyla makale içinde Mu'tezile ontolojisinin kabir hayatı ile uyumlu olmadığı veya Mu'tezile'nin kabir azabını inkâr ettiği ifade edilirken "meşhur kabir hayatı" kastedilmektedir. Yoksa Mu'tezile'nin kabir hayatını tamamen inkâr ettiğini iddia etmek günümüze ulaşan eserleri dikkate alındığında mümkün gözükmemektedir. Nitekim onların "meşhur kabir hayatı anlayışı"dan farklı bir kabir hayatı anlayışına sahip olduğu ve kabir hayatı anlayışlarının hangi özellikleriyle meşhur anlayıştan farklılaştığı makalenin sonraki bölümlerde detaylı bir şekilde ele alınmıştır.

bu meşhur anlamıyla kabir hayatını kabul etmesinin onların ontolojisi açısından mümkün olup olmadığı sorusuna cevap arayabiliriz.

### C. Mu'tezile Ontolojisi Açısından Kabir Hayatı

Mu'tezile'nin ölüm ötesi hayata ilişkin görüşlerini ontoloji, psikoloji ve epistemoloji gibi alanlardan bağımsız olarak belirlemek yanlış sonuçlara ulaşmamıza neden olabilir. Dolayısıyla kabir ahvâli konusunda Mu'tezile'nin yaklaşımını da onların diğer alanlardaki görüşleriyle birlikte değerlendirmek büyük önem taşımaktadır. Bu çerçevede Mu'tezile'nin ontolojisi incelendiğinde çoğunluğunun zorunlu gördükleri üç ilkenin "meşhur kabir hayatı anlayışı"nı kabul etmelerini imkânsız kıldığı görülmektedir. Bunlardan birincisi, lezzet ve elemelerin idraki ile sorgulamanın gerçekleşmesi için mükellefin hayat ve bilgi sahibi olmasının gerekliliğidir. İkincisi, hayat ve bilginin varlığı için özel bir bünyenin gerekli olduğudur. Üçüncüsü ise bedenın ötesinde insanın bir hakikatının bulunmayıp onun bu özel bünyeden ibaret olduğudur. Mu'tezile'nin kabir azabını inkâr ettiğini söyleyen âlimler, onların kabir hayatının aklen imkânsızlığını temellendirmek için dayandıkları deliller arasında genelde ilk iki ilkeye yer verirler. Zaman zaman üçüncü ilkeye dikkat çeken âlimler de bulunmaktadır.<sup>22</sup> İlk iki ilkeyi kabul etmek, şu an gerçekleşmekte olan bedensel kabir hayatını imkânsız kılmakla birlikte ruhânî kabir hayatını savunmanın önünde herhangi bir engel teşkil etmemektedir. Ancak üçüncü ilkeyi de kabul eden yani insanı salt bedenden ibaret görüp ruhun varlığını reddeden bir kelâmcının şu an gerçekleşmekte olan meşhur anlamıyla kabir hayatını temellendirmesi zor olacaktır. Nitekim İbn Fûrek (ö. 406/1015), Eş'ârî'nin düşüncesinde kabir azabının imkânını burada zikrettiğimiz bu üç ilke çerçevesinde izah eder ve onun kabir hayatının aklı imkanını göstermek için bu ilkelerden hangilerini reddettiğini haber verir. Eş'ârî, hayat manasının (arazının) yaratılması için onun bulunduğu mahallin belirli bünyeye sahip olmasının gerekmediğini (ikinci ilkenin reddi) ve canlı öznenin bir bütün olarak bünye değil hayat manasının kendisinden bulunduğu her bir atom olduğunu (üçüncü ilkenin reddi) savunur.<sup>23</sup>

Bu üç ilke Mu'tezile'nin geneli tarafından savunulmakla birlikte bunlardan her biri ile ilgili farklı görüşler de söz konusudur. Meşhur kabir hayatı anlayışını savunabilmek için bu ilkelerden en az birini ya reddetmek ya da gelenekten farklı yorumlamak gerekir. Bu çerçevede birinci ilke "bilgi

<sup>22</sup> es-Sâlimî, *et-Temhîd*, 234; Nesefî, *Tebsiratü'l-edille*, 2/763-765.

<sup>23</sup> Ebû Bekr İbn Fûrek, *Mücerredü makâlâti's-şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'ari*, thk. Daniel Gimaret (Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 1987), 170.

ve idrakler ile hayat ilişkisi”, ikincisi “hayat ile bünye ilişkisi” ve üçüncüsü de “bünye ile mükellef ilişkisi” olmak üzere üç başlık altında ele alınacaktır. Burada her bir başlık altında söz konusu ilişkilerin varlıksal yönü üzerinde durulacaktır.

### 1. Bilgi ve İdrakler-Hayat İlişkisi

Kabirde gerçekleşeceği ifade edilen acı ve lezzetlerin idrak edilmesi, sorulan soruların anlaşılıp cevaplanması gibi hususları mümkün kılan ontolojik ilkeler şâhit âlemdekilerle ortaktır. Benzer şekilde dünya hayatında söz konusu arazların var olmalarını imkânsızlaştıran engeller, ölümden sonraki hayatta da onları imkânsız kılacaktır. Bu dünyada bir fiilin ve arazın meydana gelmesi için gerekli olan şartlar, ölüm ötesi hayatta da onların gerçekleşmesi için zorunludur. Bu çerçevede üzerinde durulması gereken önemli ilkelerden biri, bilgi ve idrak gibi arazların varlığı için hayatın var olmasının gerekip gerekmediğidir.

Kabirde var olacağı söylenen ahvâl, oradaki mükellefte bazı arazların varlığını gerektirmektedir. Bunları üç kısımda inceleyebiliriz: Acı ve lezzetlerin *idraki*, sorulan soruları anlayacak *akıl ve bilgiye* sahip olmak, muhatap olduğu sorulara bir *kelâmla* cevap vermek. Bu üç araz çeşidinin meydana gelmesini mümkün kılan şartlar birbirinden farklı olduğundan onları ayrı ayrı ele almak isabetli olacaktır.

#### a. Acı ve Lezzetin İdrakinin Varlığı

Lezzet ve elemelerin varlıkları için gerekli olan şartlar ile bunların idrak edilmeleri için gerekli olanlar Mu'tezilî âlimlere göre farklılık arz etmektedir. Acı (*elem*), “canlı olan yaratılmışlarda parçaların birbirinden ayrılması esnasında meydana gelen ve kendisine nefretin bağlı olduğu (*taalluk*) bir mana”dır.<sup>24</sup> Meydana gelen bu mananın mahallinin canlı olması acının tanımında yer alsa da canlılık (*hayat*) elemin varlık şartı değil, idrak edilme şartıdır. Lezzet de elem ile aynı cins olup hayat sayesinde onun yerleştiği mahalde bulunur. Lezzet ve elemin birbirinden ayrıldıkları husus, onlara eşlik eden arzu ve nefrettir.<sup>25</sup>

Mu'tezile'nin lezzet ve elemin varlığı ile idraki konusundaki yaklaşımlarını daha da netleştirmek için onların iki soruya yönelik cevaplarını tespit etmek gerekir. Birincisi, cansız bir nesnede lezzet ve elemeler var olabilir mi? İkincisi ise eğer cansız bir nesnede lezzet ve

<sup>24</sup> Ebü'l-Hasen İbn Metteveyh, *et-Tezkiretü fi ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*, thk. Daniel Gimaret (Kahire: el-Ma'hedu'l-İlmî el-Fransî li-Âsâri's-Şarkiiyye, 2009), 1/163.

<sup>25</sup> İbn Metteveyh, *Tezkire*, 1/163-164, 167.

elemelerin varlığı mümkünse bu nesne onları idrak edebilir mi? Birinci soru lezzet ve elemin kendisinin varlığının, ikinci soru ise onlara dair idrakin varlığının şartlarını belirlemeye yöneliktir. Birinci soru lezzet ve elemin ontolojik yönü ile ilişkili iken ikinci soru onların epistemolojik yönüne dairdir. Nitekim aşağıda görüleceği üzere onların bu iki soruya yönelik cevaplarının birbirinden farklılaşmaktadır.

Lezzet ve elemin ontolojik yönünü araştırmaya yönelik olan birinci sorunun cevabı konusunda Mu'tezilî âlimler arasında bir konsensüsten bahsetmek mümkün değildir. Ka'bî ve Ebu Âli Cübbâî cansız nesnede acının var olması imkânsız görürken Ebu Hâşim Cübbâî (ö. 321/933) ise başta bu görüşü benimsemiş ancak sonradan elem ve lezzetlerin cansız nesnede de varlığının mümkün olduğu görüşünde karar kılmıştır. Kâdî Abdülcebbâr, İbn Metteveyh (ö. V./XI. yüzyılın ortaları) ve Ebu Reşîd Nisâbü'rî gibi Basra ekolünün sonraki dönem önemli temsilcileri de Ebu Hâşim Cübbâî'nin cansızlarda lezzet ve elemelerin varlığının mümkün olduğu görüşünü kabul etmiş ve bu görüş mezhebin ana yaklaşımı haline gelmiştir.<sup>26</sup> Bu âlimlere göre elemin var olması için canlı ya da cansız herhangi bir mahallin bulunması yeterli olup hayatın bulunması şart değildir. Diğer bir ifadeyle lezzet ve elem manalarının bir mahalde var olabilmesi için o mahalde hayatın da bulunması gerekmez. Zira lezzet ve elem manaları, hükümleri iliştiikleri mahal ile sınırlı kalan yani yalnızca yerleştiği mahallin bir sıfatla nitelenmesini gerektiren arazlardır. Bu tür arazların mevcut olabilmesi için yerleştiği mahalde hayat manasının bulunması gerekmez. Söz gelimi elemin bedeninin belli bir bölümünde bulunmasından dolayı bir bütün olarak bedende meydana gelen bir hüküm (hal/sıfat) yoktur. Bu yönüyle acı ve lezzet arazları, soğukluk ve sıcaklığa benzemektedirler. Sıcaklık ve soğukluk da belirli bir mahalle yerleştiğinde bütünün değil sadece yerleştiği kısmın sıcak ve soğuk olarak nitelenmesini sağlar. Yine acı-lezzet, sıcaklık-soğukluk arazları gibi hem cansızlarda hem de canlılarda bulunabilir. Cansız bir nesneye sıcaklık ve soğukluk arazları iliştiğinde kendisinde hayat ve ilim bulunmadığından bu arazlar onun tarafından idrak edilemezler. Aynı şekilde acı ve lezzetin cansız nesneye yerleşmesi halinde kendisinde hayat ve ilim bulunmadığından onun acı ve lezzeti idrak etmesi mümkün olmayacaktır.<sup>27</sup>

Mu'tezilî âlimlerin elem-lezzet arazlarını soğukluk-sıcaklık arazlarına

<sup>26</sup> Sa'îd b. Muhammed Ebû Reşîd Nisâbü'rî, *el-Mesâil fi'l-hilâf beyne'l-Basriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn*, thk. Ma'n Zeyd - Rıdvân Seyyid (İskenderiye: ed-Dirâsetü'l-İnsâniyye li'l-Fikri'l-'Arabî, 2002), 167.

<sup>27</sup> İbn Metteveyh, *Tezkire*, 1/171-172.

benzetmesi aslında lezzet ve elemin idrakinin varlığına ilişkin (yani lezzet ve elemelerin epistemolojik yönüne dair) ikinci sorumuzun cevabına da kapı aralamaktadır. Cansız bir nesnenin, kendisine yerleşen lezzet ve elemin idrak etmesinin mümkün olmadığı konusunda Mu'tezilî âlimler ittifak etmişlerdir. Lezzet ve elemin varlığı için hayatın gerekli olmadığını söyleyenler dahil onlar, öznenin kendisine yerleşmiş lezzet ve elemin idrak etmesi için hayatın şart olduğunu savunurlar.<sup>28</sup> Onlara göre, canlı olmanın gerektirdiği hüküm bulunduğu mahallin arzu etmesi veya nefret duyması gibi hususlar değil yalnızca idrak edici olmasıdır. Bu durumda hüküm bakımından canlı ile ölü arasındaki farkın da idrak edicilik olduğu ortaya çıkmış oluyor.<sup>29</sup> Diğer bir ifadeyle eğer bir şey canlı ise onda idrak edicilik vasfının bulunması gerekir.

Mu'tezilî bilginlerin lezzet ve elemin bir bütün olarak özneyi değil yalnızca yerleştiği mahallin bir sıfatla nitelenmesi gerektiği şeklindeki gerekçelerine yönelik şöyle bir soru akla gelebilir: Bazen bedenimizin belli bir parçasında elem meydana geldiğinde vücudumuzun tamamı ondan acı duyabilmektedir. Bu durumda belli bir mahalde bulunan elem, bir bütün olarak beden "acı hisseden" sıfatıyla nitelenmesini gerektirmiş olmuyor mu? Aslında bu sorunun cevabı yine onun varlığı ile idrakinin varlığını birbirinden ayırtırmada yatmaktadır. Şöyle ki: Bir acının varlığı ile o acının idrakinin varlığının gerekli kıldığı sıfatlar birbirinden farklıdır. Acının varlığı sadece bulunduğu mahallin onunla nitelenmesini sağlarken acıya ilişkin idrak varlığı bir bütün olarak bedenin "idrak edici" olmakla nitelenmesini gerekli kılar. Diğer bir ifadeyle, idrakler sadece yerleştiği mahallin değil bir bütün olarak öznenin "idrak edici" olarak nitelenmesini gerektirirler. Söz gelimi parmak kesildiğinde acı manası sadece kesilen bölgede var olurken parmaktaki acının idraki ise kalpte var olur ve bir bütün olarak bedenin "acıyı idrak eden" şeklinde nitelenmesini sağlar.

### b. Akıl ve Bilginin Varlığı

Mükellefin kabirdeki sorgulama esnasında soruları anlaması için akıl ve bilgi sahibi olması gerekmektedir. Ayrıca akıllı ve bilgisi olmayan hayat sahibi bir varlığa azap etmek aklen mümkün olmakla birlikte çirkindir. Bu anlamda kabirde kendisine hayat iade edilen kişiye akıllı verilmeden azap edilmesi de aklen çirkindir. Allah Teâlâ aklen çirkin olan böyle bir şeyden

<sup>28</sup> Kâ'bî, *Kitâbü'l-Makâlât*, 405; Ebü'l-Hasen Kâdî Abdülcebbar, *el-Mugnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl: rü'yetü'l-bâri*, thk. Ebü'l-Vefâ el-Guneymî - Muhammed Mustafa Hilmi (Kahire: ed-Darü'l-Misriyye, 1963), 4/8; İbn Metteveyh, *Tezkire*, 1/171, 174-175; Ebü'l-Hasen b. Ahmed İbn Metteveyh, *el-Mecmû' fî'l-Muhît bi't-teklîf*, thk. J. J. Houben (Beyrut: el-Matbaatü'l-Katulikiyye, 1965), 1/123-125.

<sup>29</sup> İbn Metteveyh, *Tezkire*, 2/390.

münezzehdir. Kabir azabında bu aklî çirkinliğin söz konusu olmaması için kabirdeki kişide hayata ilave olarak aklın da yaratılması gerekir. Dolayısıyla azap ve nimetin gerçekleşebilmesi için ölüde hayatın ve aklın yaratılacağı akıl sayesinde de bilinmektedir.<sup>30</sup> Şu hâlde mükellefin sorgulamayı bilmesi ve böylece muhatap olacağı azabın çirkin olmaması için akıl ve bilgi sahibi olması Mu'tezile açısından zorunludur. Akıl ve bilginin ise idrakte olduğu gibi cansız nesnelere var olması onlara göre imkânsızdır. Dolayısıyla Mu'tezile'ye göre, bilgi arazının yerleşeceği mahalde zorunlu olarak hayatın bulunması gerekir.<sup>31</sup>

### c. Kelamın Varlığı

İlim, acı ve lezzetin idraki, kudret vb. manaların mevcudiyetleri için hayatın, dolayısıyla da bünyenin gerekli olduğu hususunda Mu'tezilî âlimlerinin büyük çoğunluğu ittifak etmekle birlikte kelâmın (konuşma) varlığı için bir bünye ve hayatın gerekliliği konusunda ihtilaf vardır. Ebû Ali Cübbâ'î'ye göre tıpkı ilim manasında olduğu gibi kelâm manasının varlığı için bünyeye, dolayısıyla da hayata ihtiyaç vardır. Ancak Ebu Hâşim ve onun görüşünü takiben sonraki dönem Basra Mu'tezilesi, kelimanın varlığı için bünyeye ve hayata gerek olmadığını savunur. Zira belli bir mahalde bulunup da canlı için bir hali gerekli kılmayan manaların varlığı için herhangi bir mahallin bulunması yeterlidir.<sup>32</sup> Onların ilâhî kelâmın mahiyeti konusundaki görüşlerinin kelâmın da bünyeye ve hayata ihtiyaç duyduğunu kabul etmelerine engel teşkil ettiği anlaşılmaktadır. Zira onlara göre kelâm; ilim, hayat ve kudretten sıfatlarından farklı olarak bir mana değil fiili bir sıfattır. Kelam, mana sıfatlarından farklı olduğundan cansız bir nesnede bile var olabilir. Nitekim Allah Teâlâ kelimasını bazen bir çalılıkta bazen insanda yaratır.

Sonuç olarak Mu'tezilî ontolojide kelamın varlığı için hayat gerekli görülmesi de lezzet ve elemelerin idrakinin varlığı ile akıl ve bilginin varlığında hayatın zorunluluğu genel kabul görmüştür. Bu ontolojik ilke, ölüm ötesi hayatta da geçerlidir. Lezzet ve elemelerin idrakinin varlığı için hayatın varlığının gerekli olduğu düşüncesinden dolayı Kâdî Abdülcebâr, cansız nesneye azap edilmesinin imkânsız olduğunu ve kabir azabının

<sup>30</sup> Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 2/665.

<sup>31</sup> İbn Metteveyh, *el-Mecmû' fi'l-Muhît bi't-teklîf*, 1/123-125; Kâdî Abdülcebâr, *el-Mugnî*, 1963, 4/8.

<sup>32</sup> Ebû'l-Hasen Kâdî Abdülcebâr, *el-Mugnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl: Halku'l-Kur'ân*, thk. İbrahim Ebyârî (Kahire: ed-Darü'l-Misriyye, 1963), 7/31-32, 36, 41-42; İbn Metteveyh, *Tezkire*, 1/185-186.

gerçekleşmesi için ölmüş kişiye mutlaka hayatın iade edileceğini söyler.<sup>33</sup> Hâkim el-Cüşemî (ö. 494/1101) de kendi mezhebinin yaklaşımını açıklarken Allah'ın kabirde ölümlere hayatı vereceğini ve böylece onlara azap edeceğini aktarır. Zira acının idrakinin varlığı için hayat gerekli olduğundan ölüye azap edilmesi imkansızdır.<sup>34</sup> İbnü'l-Melâhimî (ö. 536/1141) de Allah'ın kabirde ölümleri dirilteceğini ve akıllarını yetkinleştirdikten sonra kendilerine azap veya nimeti vereceğini söyler. Kabirdeki idraklerin gerçekleşmesi de ancak hayat ve akıl sayesinde mümkün olur.<sup>35</sup>

Sünnî kaynaklarda Mu'tezilî Ebu'l-Hüseyin es-Sâlihî (ö. III./IX. yy) ile Kerrâmiyye'nin genel yaklaşıma aykırı olarak idrak ve bilgilerin varlığı için hayatın gerekli oluşunu reddettiği ifade edilir. Bunlara göre kabirlerinde ölü olarak bulunanlara hayat iade edilmeksizin azabın çektirilmesi mümkündür. Bilgi, idrak, kudret ve irade gibi sıfatların varlığı için hayatın gerekli olduğu konusunda Ehl-i sünnet kelâmcılarının da Mu'tezile ile hemfikir olduğu görülmektedir. Ancak hayatın gerekliliğini reddedenler arasında genelde Sünnî âlim İbn Cerîr et-Taberî'nin (ö. 310/923) ismine de yer verilmiştir.<sup>36</sup> Ka'bî ise Cebriyye'den birinin kabirdekilerin ölü oldukları halde kendilerine dokunan azabı hissedebileceğini iddia ettiğini haber vermekte ve bunu tuhaf bir görüş olarak nitelemektedir.<sup>37</sup>

## 2. Hayat-Bünye İlişkisi

Mu'tezile açısından kabirdeki ahvâlin gerçekleşmesi için hayatın var olması gerektiği önceki başlıkta incelenmiştir. Bu noktada şöyle bir soru akla gelmektedir: Mu'tezilî ontolojide hayatın varlığı için herhangi bir şartın varlığı gerekli görülmüş müdür? Kabir hayatı söz konusu olduğunda Mu'tezilî âlimlerin dikkat çektiği şart, bünyenin varlığıdır. Diğer bir ifadeyle onlar, hayatın varlığı için bir bünyenin var olması gerektiği ilkesini benimsemişlerdir. Hayatın varlığı için insanın özel bünyesi gerekli iken akıl ve bilginin varlığı için de insan kalbinin özel bünyesi gerektiğinden bu husus iki başlık altında incelenecektir.

### a. İnsanın Özel Bünyesinin Varlığı

Araz herhangi bir mahalle yerleştiğinde onun bir hükümle yani sıfatla

<sup>33</sup> Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 2/665.

<sup>34</sup> Cüşemî, *'Uyûni'l-mesâ'il*, 264; Cüşemî, *Tahkîmu'l-'ukûl*, 227.

<sup>35</sup> İbnü'l-Melâhimî, *el-Fâik*, 464.

<sup>36</sup> Nesefî, *Tebîrâtü'l-edille*, 2/764; Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, 4:332, 338-339; Ebü'l-Berekât Hafızüddin en-Nesefî, *Şerhü'l-Umde fî akâideti Ehli's-Sünne ve'l-Cemâa = el-İ'timâd fî'l-i'tikâd* (Kahire: Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türas, 2012), 433; Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 2/222; İcî, *Mevâkıf*, 382.

<sup>37</sup> Kâ'bî, *Kitâbü'l-Makâlât*, 404.



nitelenmesini sağlar. Bazı arazlar yalnızca yerleştikleri mahallerin o hükümle nitelenmesini gerektirirler. Mu'tezilî âlimler bunları "hükmü yalnızca yerleştiği mahal ile sınırlı arazlar" şeklinde tanımlarlar. Bu kısımdaki araz ve manaların varlığı için herhangi bir mahallin bulunması yeterlidir. Arazların bazıları ise sadece yerleştiği mahallin değil ayrıca o mahallin telif arazi sayesinde başka parçalarla birleşerek meydana getirdiği özel bir bünyenin (*el-bünyetü'l-mahsûsa*) yani bütünü (*cümle*) hükümle nitelenmesini sağlar. Bu tür arazlar ise "hükmü yerleştiği mahal ile sınırlı olmayan arazlar" şeklinde ifade edilir.<sup>38</sup> Burada özel bünye ile kastedilen şey insana özgü olan ve dışta görüldüğünde onun insan olduğu anlaşılacak tarzda bünye ve yapı kastedilmektedir.

Renkler, oluşlar, tatlar ve kokular canlı varlığın bütünü için bir hali gerekli kılmadıklarından bu arazların varlığı için bir bünyenin bulunması gerekmez. Aksine bunların varlığı için sadece bir mahallin bulunması yeterlidir. Diğer bir ifadeyle belli bir mahalde bulunup canlının bütününe taalluk etmeyen her araz, sadece yerleştiği mahalle gereksinim duyar. Hayat arazi ise bütünde bir hükmün bulunmasını gerektirdiğinden onun varlığı için bir bütün olarak öznenin özel bir bünyeye sahip olması gerekmektedir. Onlara göre, hayat arazi tek bir mahalde var olmakla birlikte Eş'ârîler'in kabulünün aksine onun varlığı için renk, oluş vb. arazlarında olduğu gibi herhangi bir mahallin bulunması yeterli değildir.<sup>39</sup> Hayat sıfatı sayesinde birçok parçadan oluşan bütün tek bir şeye dönüşür ve bu sayede yalnızca ilim, kudret ve irade gibi arazların bulunduğu parçalar değil bir bütün olarak insan âlim, kâdir ve mürid olmakla nitelenir. Bu açıdan ilim, kudret ve irade manaları da var olabilmek için hayata dolayısıyla da bünyeye gereksinim duyarlar.<sup>40</sup>

<sup>38</sup> İbn Metteveyh, *Tezkire*, 1/185.

<sup>39</sup> Kâdî Abdülcebâr, *el-Mugnî*, 1963, 7/36-37; Ebü'l-Hasen Kâdî Abdülcebâr, *el-Mugnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl: et-teklîf*, thk. Muhammed Ali en-Neccâr - Abdülhalîm en-Neccâr (Kahire: ed-Darü'l-Mısriyye, 1965), 11/331, 333, 354-355; İbn Metteveyh, *Tezkire*, 2/383-384. Cüşemî'ye göre, İskâfî, Mu'tezile'nin genelinin aksine hayat arazının bütünü değil sadece yerleştiği mahalli canlı olmakla nitelediğini ileri sürmüştür. Eğer İskâfî'nin iddiası doğru olsaydı tek bir şahısta çok sayıda canlının bulunması gerekirdi ki bunun kabul edilmesi mümkün değildir. Bk. Cüşemî, *Uyûni'l-mesâ'il*, 350.

<sup>40</sup> İbn Metteveyh, *Tezkire*, 2/369-370; 375-376; Kâdî Abdülcebâr, *el-Mugnî*, 1965, 11/355. Ehl-i sünnet âlimleri kelamı ilim, kudret ve irade gibi bir mana kabul ettiklerinden onun da hayata ihtiyaç duyduğunu savunurlar. Ancak Mu'tezile kelamı diğer mana sıfatlarından ayırır. Onlara göre, kelam da belirli harflerin birleşiminden oluşan bir sıfat olduğundan seslerde olduğu gibi varlıkları için herhangi bir mahallin bulunması kâfidir. Zira seslerin varlığı için bir mahallin bulunması yeterli kabul edilmektedir.

Mu'tezilî âlimlerin hayatın bünyeye ihtiyaç duyduğuna dair dayandıkları en güçlü delil, bünyenin dağılmasına sebep olan kesme gibi bir fiil gerçekleştiğinde hayatın ortadan kalktığı ve akabinde de ölüm meydana geldiğinin müşahede edilmesidir. Söz gelimi canlı kesildiğinde ondaki bünye dağıldığından hayat manası da kaybolmakta ve böylece ölüm gerçekleşmektedir. Ölüm hayatın zıddı olan bir mana değildir ki o kesilme esnasında bütüne yerleşip hayatın yok olmasına sebep olsun.<sup>41</sup>

Bünye, iki mahalde var olan özel bir telif şeklidir.<sup>42</sup> Tek bir parçada yani atomda telif ve bünyenin bulunmasının imkânsızlığından dolayı onda hayatın varlığı da mümkün değildir. Şâhit alemde bir varlık yalnızca özel bir bünyeye sahipse canlı kabul edilir. Özel bünye ise ancak parçalardan meydana gelmiş olan bütünde var olur.<sup>43</sup> Bir bütünün canlı olması için bir araya gelmesi gereken asgari düzeyde parçalar vardır. Ancak bu parçalar bir araya geldikten sonra o bütün canlılık sahibi olur. Bütünün canlılığını sağlayan asgari düzeydeki parçaların haricinde kalanlar, fazlalık (*ziyâdât*) olduğundan onların mevcut bünyeden ayrılması durumunda da bütün, canlı kalmaya devam eder. Zira bu durumda canlılığı mümkün kılacak düzeydeki özel bünyenin varlığı için gerekli parçalar kalmaya devam etmektedir.<sup>44</sup>

Hayat arazının özel bünyeye sahip canlının tüm parçalarında bulunması gerekmez. Onun, canlıdaki belli bir mahalle yerleştiğinde bir bütün olması hasebiyle canlının bütün parçalarına yerleşmesi gerektiği söylenemez. Eğer hayat arazi var olmak için canlıdaki bütün parçalara ihtiyaç duysaydı bunlardan birinin eksik olması halinde hayat ortadan kalkardı.<sup>45</sup>

Hayat manasının varlığı için özel bünyeyi gerekli görmenin ulûhiyyet inancı açısından kabul edilmesi mümkün olmayan sonuçlara yol açtığı söylenerek Mu'tezile'nin bu ilkesine eleştiriler yöneltilmiştir. Buna göre, eğer hayatın varlığı için bünye gerekli ise bu durumda Allah'ta da hayat sıfatının bulunabilmesi için bünyenin şart görülmesi gerekecektir. Allah'ın bünye sahibi kabul edilmesi O'nun cisimselleştirilmesi anlamına gelecektir. Fakat

---

Dolayısıyla sesler ve onların birleşiminden meydana gelen kelam sıfatının varlığı için bünyeye ihtiyaç yoktur. Bk. İbn Metteveyh, *Tezkire*, 1/185-186.

<sup>41</sup> İbn Metteveyh, *Tezkire*, 2/383-385, 405-406; Cüşemî, *Uyûni'l-mesâ'il*, 350. Ölümün hayatın zıddı bir mana olduğunu söyleyen Ebu Ali Cübbâi ve Ka'bî gibi bazı bilginler bulunmakla birlikte bu görüşün müteahhir Mu'tezile tarafından reddedildiği görülmektedir. Bk. İbn Metteveyh, *Tezkire*, 2/405-406.

<sup>42</sup> İbn Metteveyh, *Tezkire*, 2/600.

<sup>43</sup> İbn Metteveyh, *Tezkire*, 2/375; Kâdî Abdülcebbâr, *el-Mugnî*, 1965, 11/354.

<sup>44</sup> İbn Metteveyh, *Tezkire*, 2/376, 398; Alnoor Dhanani, *The Physical Theory of Kalâm: Atoms, Space, and Void in Basrian Mu'tazilî Cosmology* (Leiden: Brill, 1994), 18-19.

<sup>45</sup> İbn Metteveyh, *Tezkire*, 2/382.

Allah'ın hay olduğunu savunan Mu'tezile Allah'ın tescimine kesinlikle karşı çıkmaktadır. Bu eleştirinin farkında olan Mu'tezilî âlimler, Allah'ta mana sıfatlarının varlığını reddetmek suretiyle bu sorunu çözmeye çalışırlar. Zira onlara göre, şâhid âlemde varlıklar hayat, ilim, kudret ve irade manaları sayesinde hay, âlim, kâdir ve mürîd olarak nitelenirken Allah Teâlâ zâtı dolayısıyla hay, âlim, kâdir ve mürîd olmakla nitelenir. Diğer bir ifadeyle Allah Teâlâ'nın zâtına zâid hayat, ilim ve kudret manaları yoktur. Var olmak için bünyeye muhtaç olan şey hay, âlim ve kâdir sıfatları değil hayat, ilim ve kudret manalarıdır. Allah Teâlâ'da söz konusu manalar bulunmadığından O'nun hay olması için bünye gerekmez.<sup>46</sup>

Hayatın yerleşeceği mahal için onun özel bir bünyeye sahip olması dışında başka bir şeye sahip olmasının gerekip gerekmediği konusunda Mu'tezilî âlimlerin görüşleri farklılaşmaktadır. Bazılarına göre hayatın varlığı için bünye hâricinde gerekli olan diğer bir şart ise yaşlıktır. Onlara göre yaşlığin bulunmadığı bir mahalde hayatın varlığı mümkün değildir. Bu yaşlığı ise insanlarda kan sağlar. Kanın bulunmadığı canlılarda ise onun yerine yine hayatın muhtaç olduğu miktarda yaşlık bulunur. Ateş, yaşlığı ortadan kaldırdığından ateşin ve ondan daha güçlü olan güneşin canlı olması mümkün değildir.<sup>47</sup> Kâdî Abdülcebbar, özel bünyenin et ve kandan meydana geldiğini dolayısıyla hayat arazının bu ikisine de muhtaç olduğu ifade eder.<sup>48</sup> Muhtemelen onun kastettiği özel bünye, insanın bünyesidir. Bu durumda hayat arazının insanda bulunması için onun herhangi bir bünyede bulunması yeterli olmayıp ayrıca onun et ve kan bileşiminden meydana gelmesi

<sup>46</sup> Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 1/287; 2/243; İbn Metteveyh, *el-Mecmû' fi'l-Muhit bi't-teklîf*, 1/124-130; Takıyyüddin en-Necrânî, *el-Kâmil fi'l-istiksâ fi mâ beleganâ min kelâmi'l-kudemâ*, thk. es-Seyyid Muhammed eş-Şâhid (Kahire: el-Meclisü'l-A'lâ li'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, 1999), 254-256. Şâhid ve gâib âlemde canlı olmayı gerektiren sebebin farklılığını açıklama sadedinde İbn Metteveyh'in şu ifadeleri oldukça önemlidir: Canlının parçalarının canlı olması, ya o parçaların zâtından ya da zâtlarına ilave bir manadan kaynaklanan bir gerekliliktir. Zâtlarından kaynaklanan bir gereklilik olsaydı canlıdaki her bir parçanın da canlı olması gerekirdi. Ancak canlıdaki her bir parçanın canlı olmadığını biliyoruz. O halde o parçalara ilave bir manadan dolayı yani hayat arazından dolayı canlı olmaktadır. Bk. İbn Metteveyh, *Tezkire*, 2/377. Mu'tezilî düşüncede canlılığı sağlayan şeyin gâib âlemde Allah'ın özel zâtı, şâhid âlemde insanların özel bünyesi olduğunu ileri süren başka bir teori de bulunmaktadır. Bu teoride şâhid âlemde hayat manasının varlığı reddedilse de hay olmak için bünyenin gerekliliği kabul edilmektedir. Örneğin bk. Rüküddin İbnü'l-Melâhimî, *el-Mu'temed fi usûli'd-dîn*, thk. Wilfred Madelung - Martin McDermott (Al-Hoda: London, 1991), 201-204, 207, 210-211; İbnü'l-Melâhimî, *el-Fâik*, 77-79.

<sup>47</sup> Kâdî Abdülcebbar, *el-Mugnî*, 1965, 11/354; Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 1/199; 2/663; İbn Metteveyh, *Tezkire*, 2/385; Cüşemî, *Uyûni'l-mesâ'il*, 351.

<sup>48</sup> Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 1/199, 355; 2/663.

gerekmektedir.<sup>49</sup> Hayatın havanın varlığına muhtaç olup olmadığı da Mu'tezilî bilginler arasında tartışılmıştır. Ebu Alî Cübbâî hayatın havaya ihtiyaç duymadığını, Ebu Hâşim ise ona ihtiyaç duyduğunu savunmuştur.<sup>50</sup> Ebu Hâşim, hayatın havanın yanı sıra yaşlılık-kuruluk ve ruha da gereksinim duyduğunu düşünür. Cüşemî'ye göre ise hayatın bünye dışında bir şeye ihtiyaç duyduğunu bilebilmek için bir bilgi vasıtasına sahip olmadığımızdan dolayı hayat için bünyeden başka bir şartın bulunduğunu söylemek caiz değildir.<sup>51</sup>

### **b. İnsan Kalbinin Özel Bünyesinin Varlığı**

Kabirde sorulan soruların anlaşılması için mükellefin bilgisinin ve itikâdının; sorulara cevap vermesi için buna yönelik iradesinin bulunmasının gerektiği bilinmektedir. Mu'tezile'ye göre bilgi, itikâd ve irade manaların varlığı için hayat ve insana ait özel bünyenin şart olmasının yanı sıra ayrıca kalbin özel bünyesinin de bulunması zorunludur. Bilginin cinsi olan itikadın varlığı için kalbin bünyesine sahip özel bir mahallin bulunması gerekmektedir. Hayat manasının bulunmadığı bir mahalde itikad arazının varlığı imkânsız olmakla birlikte hayat manasının mevcut olduğu her bir mahalde de varlığı gerekmez. Diğer bir ifadeyle itikadın bir mahaldeki varlığı, hayat için gerekli bünyeye ilave olarak kalbin özel bünyesi de gerekmektedir. Söz gelimi itikadın, hayat arazına ve elin bünyesine sahip bir mahalde var olması mümkün değildir. İtikadın mahallinin kalp olduğu kesin olmakla birlikte onun kalbin her bir parçasında değil belirli bir parçasında bulunması daha makuldür.<sup>52</sup> Kâdî Abdülcebâr; itikâd, irâde, kerih görme, zanlar ve akıl yürütme olmak üzere kalbin beş türden fiili olduğunu ifade eder. Bu durumda itikâd cinsinden olan bilginin varlığında olduğu gibi kalbin diğer fiillerinin varlığı için de kalbin özel bünyesine sahip bir mahalin bulunması gerekir. Nitekim Mu'tezilî kelâmcılar irâde, kerahet, zanlar ve akıl yürütmenin varlığı için de kalbin özel bünyesinin gerekli olduğunu açık bir şekilde ifade ederler.<sup>53</sup>

<sup>49</sup> Cüşemî'ye göre Kâdî Abdülcebâr, bünyenin haricinde ruh, kan veyahut başka bir şeyi gerekli görmemiştir. Bk. Cüşemî, *Uyûni'l-mesâ'il*, 351. Öyle görünüyor ki Cüşemî, onun herhangi bir canlıda hayatın var olmak için ihtiyaç duyduğu şartlarla ilgili görüşünü aktarmaktadır. Yoksa insanda hayatın varlığı için et ve kandan oluşan özel bir bünyenin gerektiğini Kâdî Abdülcebâr kendi eserlerinde ifade etmekteidr.

<sup>50</sup> İbn Metteveyh, *Tezkire*, 2/386.

<sup>51</sup> Cüşemî, *Uyûni'l-mesâ'il*, 351.

<sup>52</sup> İbn Metteveyh, *Tezkire*, 2/619-620, 665, 698; Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 1/335; 2/217.

<sup>53</sup> Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 1/149; 2/217; İbn Metteveyh, *Tezkire*, 2/547, 665.

Ehl-i sünnet kelâmcıları, kabir hayatının aklen imkânını temellendirmek için esas itibarıyla hayatın var olmak için bünyeye muhtaç duyduğu şeklindeki Mu'tezilî ilkenin yanlışlığını göstermeye çalışmışlardır. Onlara göre, Mu'tezile'nin iddiasının aksine Allah'ın tek bir atomda bile hayatı yaratması mümkündür. Şu hâlde kabir azabının aklî imkânının temellendirilmesinde söz konusu ilkeyi reddetmek büyük bir öneme sahiptir.<sup>54</sup> Diğer taraftan Mu'tezilî bilgin Salih b. Kubbe'nin de mezhep içinde genel kabul görmüş bu ilkeyi reddettiği ve cevher-i fertte hayatın varlığını mümkün gördüğü aktarılmaktadır.<sup>55</sup>

### 3. Bünye-Mükellef İlişkisi

Kabirde azaba, nimete ve sorgu-suale muhatap olacak öznenin hakikatinin ne olduğu sorusuna verilen cevap konuyla ilgili yaklaşımın anlaşılmasında önem arz etmektedir. İnsanın hakikatinin ne olduğu konusunda farklı yaklaşımlar bulunmaktadır. Kabir ahvâlinin öznesinin (ruh-beden) kim olduğu sorusu ile insanın hakikatinin ne olduğu (ruh-beden) sorularının cevapları bazen aynı olmakla birlikte bazen de farklılaşabilmektedir. Özellikle ruh-beden ayrımı yapan düşünürlerin görüşlerinde iki sorunun cevaplarının farklılığı daha belirgin bir şekilde ortaya çıkmaktadır. Bedenin ötesinde bulunan ruhu insanın hakikatine özdeş kabul edenler ya ruh ve beden birliktedir ya da sadece ruhun kabir ahvâlinin öznesi olacağını savunurlar. Ehl-i sünnet âlimlerinin büyük çoğunluğu ruh ve beden birliktedir kabir ahvâlinin öznesi olacağını, İbn Hazm gibi bazı âlimler ise kabirde azap ve nimetin yalnızca ruha yönelik olacağını düşünürler. Bedenin ötesinde bir ruhun varlığını kabul etmeyenler ve insanı duyulur bedenden ibaret görenlere göre ise kabir ahvâline muhatap olabilecek beden haricinde bir özne yoktur. Bu görüş Ebu Hâşim, Ebu Ali Cübbâi ve Kâdî Abdülcebbar gibi meşhur Mu'tezilî âlimler tarafından savunulmuştur.<sup>56</sup> Bu

<sup>54</sup> Neseî, *Tebîratü'l-edille*, 2/764-765; Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 2/208, 221.

<sup>55</sup> Cüşemî, *Uyûni'l-mesâ'il*, 350.

<sup>56</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, 3/89; Akın, "Mu'tezile'ye Göre Kabir Azabı", 169-173. İslâm düşüncesinde insanın hakikatinin neliğine dair görüşlerin detaylı bir incelemesi için bk. Ziya Erdiç, "Teftâzânî'nin Düşünce Sisteminde İnsanî Nefsin Varlığı ve Hakikati", *Nazariyat İslam Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 7/2 (Ekim 2021), 161-174. Bazı modern araştırmalarda kabir azabının sadece ruha yönelik olacağını savunanlar arasında İbn Hazm'ın yanı sıra Kâdî Abdülcebbar da zikredilmektedir. Örneğin bk. İbrahim Usta, "İslam Mezhepleri'nde Kabir Hayatı'na Genel Bakış", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 12/1 (2012), 248-249, 254. Ancak söz konusu çalışmanın iddiasının doğru olmadığını düşünüyoruz. Öncelikle yazar, bu iddiasını hangi kaynağa dayandırdığını belirtmemektedir. Ayrıca insanın mahiyetine ilişkin görüşlerinin yer aldığı kendi çalışmaları ve konuyla ilgili yapılmış müstakil araştırmalar göstermektedir ki Kâdî Abdülcebbar, insanın mahiyetinin bünyeden ibaret olduğunu savunmakta ve insanın

görüşü benimseyen Mu'tezilî âlimler, çalışmada üzerinde durduğumuz ve meşhur anlamıyla kabir hayatını kabul etmelerinin mümkün olmadığını iddia ettiğimiz kişilerdir.

Kâdî Abdülcebâr, önde gelen Mu'tezilî âlimlere nispet ettiği ve kendisinin de benimsediği bünye görüşü hakkında detaylı bilgiler verir. Buna göre, canlı ve kâdir olan zât, özel bir bünyeye sahip olan "bu şahıs"tır. Emir ve nehiy gibi hükümlere muhatap olan mükellef de yine budur. Ancak hayat sıfatının iliştigi parçalar canlı olmakla nitelenen bütünü bir parçası olabilir. Bazen de insanın bünyesine sahip olacak tarzda bir heykel yapılır ancak onun parçalarında hayat arazi bulunmadığı için o, insan veya canlı olarak nitelenmez. Diğer taraftan kan, saç ve tırnak gibi hayat sıfatının bulunmadığı cansız parçalar mükellef olan insanın bir parçası değildirlir.<sup>57</sup>

Mu'tezilî düşüncede acı, lezzet ve diğer idraklerin öznesi olan mükellefin duyulur beden değil ruh olduğunu savunan Nazzâm (ö. 231/845) gibi düşünürler de vardır. Ona göre cisme karışmış hayattan ibaret olan ruh, zâtı dolayısıyla kâdir, hay ve âlimdir.<sup>58</sup>

İnsanın bedenden ibaret olmadığı veyahut mükellefin insanın ruhu olduğunu savunanlar açısından kabir ahvâlini sadece ruha münhasır kılma imkânı bulunmaktadır. Nitekim mükellefin insan ruhu olduğunu düşünen bazı düşünürler yalnızca ruhânî kabir hayatını kabul etmişlerdir. İbn Hazm gibi klasik âlimler veya bazı günümüz araştırmacıları bedensel kabir hayatını reddedip ölümden sonra kıyamete kadar geçecek zaman diliminde iman ve amelîne göre sadece ruhun lezzet ve elem tadacağını kabul etmektedirler. Sadece ruhânî kabir hayatını kabul eden bu düşünürlerin esas itibarıyla çalışmanın başında da işaret ettiğimiz probleme çözüm üretmeye çalıştıkları

---

hakikati anlamında bir ruhun varlığını reddetmektedir. Ona göre insanda nefes ve rüzgâr kabilinden bir ruh bulunmakta ancak hayata sahip olmayan bu ruh insanın hakikati olamaz. Kâdî Abdülcebâr'ın bu yaklaşımının onun kabir ahvâli konusundaki görüşlerini nasıl etkilediği bu çalışmanın sonraki başlıklarında detaylı bir şekilde incelenecektir. Bk. Kâdî Abdülcebâr, *el-Mugnî*, 1965, 11/311-312, 331, 334; Yunus Cengiz, "Mu'tezile'nin İnsan Düşüncesinde Rakip İki Tasavvur: Ebü'l-Hüzeyl ve Nazzâm Gelenekleri", *Nazariyat İslam Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 4/2 (Nisan 2018), 65.

<sup>57</sup> Kâdî Abdülcebâr, *el-Mugnî*, 1965, 11/311-312, 331, 358-359; Margaretha T. Heemskerck, "Abd al-Jabbâr al-Hamadhânî on Body, Soul and Resurrection", *A Common Rationality: Mu'tazilism in Islam and Judaism*, ed. Camilla Adang vd. (Würzburg: Ergon Verlag in Kommission, 2007), 127-134; Cengiz, "Mu'tezile'nin İnsan Düşüncesinde Rakip İki Tasavvur: Ebü'l-Hüzeyl ve Nazzâm Gelenekleri", 63-65. Cüşemî de mükellefin bünye veya cümleden ibaret olduğu görüşünü kabul eder ve bu yaklaşımı Ebu Ali Cübbâî, Ebu Hâşim Cübbâî, Kâdî Abdülcebâr ve öncü Mu'tezilî âlimlerinin çoğuna nispet eder. Bk. Cüşemî, *'Uyûni'l-mesâ'il*, 350, 355.

<sup>58</sup> Cüşemî, *'Uyûni'l-mesâ'il*, 350; Kâdî Abdülcebâr, *el-Mugnî*, 1965, 11/310.

söylenbilir.<sup>59</sup>

#### D. Mu'tezile'nin Kabir Hayatı Anlayışı

Önceki başlıkta üç ontolojik ilkenin Mu'tezile'nin çoğunluğu tarafından zorunlu görüldüğünü ve bu yüzden de onların meşhur anlamıyla kabir hayatını kabul etmelerinin imkânsız olduğunu ortaya koymaya çalıştık. Şu hâlde Mu'tezilî âlimlerin kabir azabını kabul ettiklerine dair açık beyanları nasıl izah edilecektir? Aslında kabir azabını kabul ettiğini söyleyen Mu'tezilî âlimlerin anlayışları detaylı bir şekilde incelendiğinde onların meşhur kabir hayatı anlayışında oldukça farklı bir kabir hayatı anlayışına sahip oldukları görülür.

Onların kabir anlayışını farklı kılan en önemli husus, kabir hayatının zamanının ölüm ile kıyamet arasında değil birinci kez sura üflenmesinden yani kıyametin kopmasından sonra olduğunu iddia etmeleridir. Kabir hayatının zamanı konusundaki bu iddiaları sayesinde Mu'tezile âlimleri, mezkûr üç ilkenin hiçbirinden taviz vermeden kabir hayatını kabul etme imkânı bulmuşlardır. Bu anlamda kabir hayatının, birinci kez sura üflenmesinden sonra gerçekleşecek olan kıyametin kopması, haşir, hesap vb. süreçlerden aklî imkân açısından hiçbir farkı kalmamaktadır. Diğer taraftan zaman konusundaki farklılıkla birlikte Mu'tezile'nin kabir hayatı anlayışı tartışmanın odağından tamamen uzaklaşmaktadır. Zira kabir hayatı şu an henüz gerçekleşmediği için naslarda geçen kabir ahvâlinin zorunlu duyu bilgilerimizle çelişmesi durumu söz konusu olamamaktadır. Ayrıca kabir hayatı henüz başlamadığından ölür ölmez bedeni yakılan veya parçalara ayrılan bir kişinin kabir hayatını şu an nasıl yaşadığı sorusu da geçersiz olmaktadır.

Kabir hayatının kıyametten sonra gerçekleşeceği düşüncesi Ebû Âlî Cübbâî'de görülmektedir. Kendisine nispet edilen *Makâlât* eserinde<sup>60</sup>, kabir azabı ve sorgu-suâlin Haşviyye diye nitelediği ekol tarafından kabul edildiğini belirten Cübbâî, onların kabir hayatının şu an yaşandığını sikâ kabul ettikleri ravilerden gelen bazı rivayetler ve ayetlerden hareketle iddia etmelerine karşı çıkar. Bu tarz kabir hayatının muhal olduğunu söyleyen Cübbâî, bunun kabul edilmesi halinde "Onlar ilk ölümden başka ölüm tatmazlar." (Duhan, 44/56) ayetini yalanlamak gerekeceğini söyler. Yine

<sup>59</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, 3/89; Okuyan, *Kur'an-ı Kerim'e Göre Kabir Kavramı ve Kıyamet-Ahiret Süreci*, 111-116.

<sup>60</sup> Yakın zamanda neşredilen bu çalışmanın Ebû Âlî Cübbâî'ye aidiyetiyle ilgili bir kesinliğin bulunmadığını belirtmek gerekir. Ebû Âlî el-Cübbâî, *Kitâbü'l-Makâlât*, thk. Özkan Şimşek vd. (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019), 13-23.

onların, ölenlerin kabirlerinde diri olduğuna dair iddiaları da Allah'ın kıyamet gününe kadar ölüleri diriltmeyeceğini vadetmesiyle çelişmektedir. Cübbâî, bu vaadi delillendirmek için "Sûr'a üflenir ve Allah'ın dilediği kimseler dışında göklerdeki herkes ve yerdeki herkes ölür. Sonra ona bir daha üflenir, bir de bakarsın onlar kalkmış bekliyorlar." (Zümer, 39/68) ayetine başvurur. Yine o, Firavun ve ehlinin kabirde azap çektiğine delil olarak zikredilen ayetin kabir hayatının şu anda gerçekleştiğine delalet ettiğini de reddeder. Ona göre, ayette Firavun'un ve beraberindekilerin suda boğulduğunun ifade edilmesinden dolayı onların defnedilmedikleri ve kabre konulmadıkları kesin olarak bilinmiş olur. Dolayısıyla onlar için şu anda bir kabir azabı söz konusu değildir. Bu ayetin manası, Hz. Musa'nın sabah akşam Firavun ve takipçilerini cehennem azabıyla tehdit etmesidir. Onun baştaki bu açıklamaları her ne kadar kabir azabını tamamıyla reddettiği şeklinde anlaşılmalı olsa da aslında onun reddettiği şey, kıyametin kopmasından önce gerçekleşeceği söylenen kabir hayatıdır. Yoksa o, ikinci kez sura üflenmesinden sonra meydana gelecek kabir azabını mümkün gördüğünü bölümün sonunda ifade etmektedir. Burada o, Haşviyye'nin kabirle ilgili naklettiği hadislerde anlatılan azabı, ikinci kez sura üflenme ve ikinci yaratılıştan sonra Allah'ın kabirdeki günahkarlara azap etmesi şeklinde anlamının mümkün olduğunu belirtir.<sup>61</sup>

Sonuç olarak Cübbâî'nin kabir hayatının ne zaman gerçekleşeceğine dair görüşü şöyle özetlenebilir: Birinci kez sura üflenmesinden sonra kıyamet kopacak ve bütün insanlar ölecektir. Sonra ikinci kez sura üflendiğinde bütün ölüler diriltilecektir. Bu diriltimenin akabinde ise kabirlerinden ayrılmadan önce kafirler, hadislerde anlatıldığı üzere azap çekecektir. İnsanlar haşir meydanına sevk olunup hesaba çekilmeden ve cennet ve cehenneme girmeden önce bir ön azap, nimet ve sorgulamaya muhatap olacaktır.

Kabir hayatının zamanı konusunda önde gelen Mu'tezilî âlimlere nispet edilen önemli bir görüş ise onun "iki sura üflenme arasında"

<sup>61</sup> Cübbâî, *Kitâbü'l-Makâlât*, 54-56. İbnü'l-Murtâzâ ise Cübbâî'nin kabir azabının vaktiyle ilgili bir kesinliğin bulunmadığı görüşünü benimsediğini ifade eder. Bk. Ahmed b. Yahya İbnü'l-Murtazâ, *Kitâbü'l-Kalâid fî tashîhi'l-akâid*, thk. A. Nasri Nâdir (Beirut: Dârü'l-Meşrik, 1985), 131. Kabir hayatıyla ilgili naklî deliller araştırmamızın konusu olmadığından bu çalışmada sadece Mu'tezile'nin kabir anlayışının anlaşılmasına katkı sağladığı yönleriyle ele alınmıştır. Bu yüzden kabir azabını kabul eden ve reddedenlerin görüşlerini dayandırdıkları naklî delilleri toplu bir şekilde görmek için bk. Ödemiş, "Tartışmalı Bir Akide Problemi Olarak Kabir Azabı", 523-551; Kubat, "Mezheplerin Ana İhtilâf Konularından Biri Olarak Kabir Azabı", 14-28; Uysal, "Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile'ye Göre Kabir Azabı", 75-78.



gerçekleşecektir. Mu'tezilî ve Sünnî kaynaklarda bu görüşün Ebü'l-Hüzeyl (ö. 235/849-50 [?]) ile Bişr b. Mu'temir (ö. 210/825) tarafından savunulduğu ittifakla aktarılır.<sup>62</sup>

Kâdî Abdülcebbâr, kabir hayatının zamanı konusunda tevârüs ettiği Mu'tezilî geleneği genel olarak takip etmekle birlikte Ehl-i sünnet'in görüşlerinden de bazı unsurlar dahil edip eklektik bir kabir anlayışı ortaya koymaktadır. Onun açıklamaları incelendiğinde Mu'tezilî ilkelerden taviz vermeyecek şekilde biri husûsî, diğeri genel olarak nitelendirilebilecek iki tür kabir hayatı kabul ettiği görülmektedir.

i) Birincisi, "husûsî kabir hayatı"dır. Bunu husûsî olarak nitelememizin sebebi, bunun naslarda açıkça ifade edilen belirli kişilere münhasır olmasıdır. Ayrıca ifadelerinden anlaşıldığı kadarıyla Kâdî Abdülcebbâr, bu kabir hayatı çeşidinin birinci kez sura üflenmesinden önce yani kıyametin kopmasından önce gerçekleşeceğini düşünmektedir. O, Hz. Nuh'un kavmi ve Firavun'un ailesi ile ilgili ayetlerin herkes için geçerli olan kabir azabına değil sadece bu ayette belirtilen kişilerin maruz kalacakları kabir azabına delâlet ettiğini belirtir.<sup>63</sup> Diğer bir ifadeyle o, Ehl-i sünnet'in kabir azabı konusunda istidlâlde bulunduğu iki meşhur ayetin şu andaki kabir azabına delâletlerini kabul etmekle birlikte bu ayetlerin mükelleflerin tamamının değil sadece ayetlerde zikredilen kişilerin çekeceği azaba delil olduğunu söylemektedir.<sup>64</sup>

Bu kabir hayatı çeşidini temellendirmek için Kâdî Abdülcebbâr'ın getirdiği ilk delil, "Sonunda günahları yüzünden tûfanda boğuldular, ardından ateşe atıldılar (*fe-udhilû*) ..." (Nuh, 71/25) mealindeki ayet-i kerimedir. Ona göre burada boğulmadan sonra onların ateşe atıldığını ifade eden fiilin başında yer alan "fe" harfi, araya bir süre girmeksizin peşinden gelmeyi (*fa-i ta'kibiyye*) ifade etmektedir. Dolayısıyla Hz. Nuh'un kavmi hakkında nazil olan bu ayet onların boğulmalarının hemen akabinde araya zaman girmeksizin ateşe girdiklerini beyan etmektedir.<sup>65</sup> Eğer bu ayet, insanların genelinin kabir hayatına delâlet edecek olsa öldükten hemen sonra bünyeleri dağılan, kendilerinde hiçbir hayat emaresi müşahede edilmeyen ve bedenleri küle dönen ölülerin de kabir ahvâlini yaşadığını

<sup>62</sup> Kâ'bî, *Kitâbü'l-Makâlât*, 404; Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, 4/332; Ebü'l-Hasan Seyfüddin el-Âmidî, *Gâyetü'l-merâm fi ilmi'l-keîlâm*, thk. Hasan Mahmud Abdullatif (Kahire: el-Meclisü'l-A'lâ li's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1971), 302; Cüşemî, *Uyûni'l-mesâ'il*, 264; Hâkim el-Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-teysîr*, thk. Abdurrahman b. Süleymân es-Sâlimî (Kahire-Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Mısriyye-Dârü'l-Kitâbi'l-Lübnânî, 2018), 8/6115.

<sup>63</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 2/663.

<sup>64</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 2/663.

<sup>65</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 2/663.

kabul etmemiz gerekecektir. Bu durum Mu'tezile'nin yukarıda değindiğimiz temel ilkeleriyle çeliştiği için Kâdî Abdülcebbâr, bu ayetin delâletini Hz. Nuh'un kavmine tahsis etmektedir. Yani bu ayet sadece Hz. Nuh'un kavminin ölümlerinin hemen akabinde ateşe girdiklerini ifade etmektedir.

Bu kabir hayatı çeşidini temellendirmek üzere Kâdî Abdülcebbâr'ın getirdiği diğer bir delil ise Firavun ailesinin durumunu anlatan "Bu azap, onların sabah akşam sokulacakları ateştir. Kıyamet koştığında, 'Firavun ailesini en şiddetli azabın içine atın!' denilecek" (Mü'min, 40/46) mealindeki ayet-i kerimedir. Kâdî Abdülcebbâr, burada belirtilen azabın da Firavun ailesine mahsus olduğunu ve mükelleflerin tamamına genellenemeyeceğini ifade eder.<sup>66</sup> Eğer âyetin delâleti tüm mükelleflere genellenecek olursa herkesin birinci kez sura üflenmesinden önce kabir hayatını yaşadığını kabul etmek gerekecektir. Zira ayette, sabah ve akşam ateşe sokulmanın ardından kıyametin kopacağı ve ardından da en şiddetli azaba girileceği ifade edilmektedir. Yani ayette bahsedilen sabah-akşam ateşle işkence edilmesi kıyametin kopmasından öncedir. Kâdî Abdülcebbâr, herkesin kıyametten önce azap çektiğini savunmanın ontolojik ilkeleriyle çelişeceğini düşündüğünden bu ayetin delâletini Firavun ailesine tahsis etmektedir.

Burada Kâdî Abdülcebbâr'ın ölümün hemen akabinde yaşanan kabir azabını ayetlerde belirtilen kişilere tahsis etmesinin Mu'tezilî ilkelerle nasıl çelişmediği sorusunu da cevaplandırmamız gerekiyor. Ölen insanların bir kısmının bünyelerinin tamamen dağılması, bir kısmının da ölü bedenleri çürüyene kadar göz önünde bulunmasına rağmen sorgu-sual, azap ve nimete muhatap olduklarına dair hiçbir işaret müşahede etmediğimizi zorunlu olarak biliyoruz. Ancak Hz. Nuh'un kavminin ve Firavunun ailesinin helaklarından sonra bünyelerinin dağılıp dağılmadığını, dağıldıysa Allah Teâlâ tarafından hemen akabinde bünyelerinin bir araya getirilip getirilmediğini, bünyelerine hayatları iade edilerek kabir azabı çektiklerinde herhangi bir ses, bağırıtı, işkence eserinin ortaya çıkıp çıkmadığını duyu organlarımızla veya aklen bilme imkânımız yoktur. Dolayısıyla bu ayetler, Hz. Nuh'un kavmine ve Firavun ailesine tahsis edildiğine onların anlamıyla çelişen herhangi bir duyu idraki ve kesin aklî bilgiye sahip olmadığımızdan bir problem ortaya çıkmamaktadır. Kâdî Abdülcebbâr açısından meseleye

<sup>66</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 2/663. Her ne kadar Kâdî Abdülcebbâr, tikel olayların hükmünün bazen genele teşmil edilebileceğini düşünse de onun ontoloji konusundaki görüşlerinin kabir hayatı ile ilgili bu ayetin hükmünün genellenmesine engel teşkil ettiği görülmektedir. Cüşemî ve İbnü'l-Melâhimî de bu ayetin kabir azabına delil olduğunu ifade etmelerine rağmen hususiliği veya genelliğine değinmezler. Bk. Cüşemî, *Uyûni'l-mesâ'il*, 264; Cüşemî, *Tahkîmu'l-'ukûl*, 227; İbnü'l-Melâhimî, *el-Fâik*, 463-464.

bakıldığında Hz. Nuh'un kavmi ve Firavun ailesinin yaşadığı kabir azabını Mu'tezilî ilkelerle ve kesin bilgilerimizle çelişmeyecek şekilde açıklama imkânı bulunduğundan o ayetlerin delâlet ettiği azabı sadece bu gruplara tahsis etmiştir. Buna göre, onlar helak olduktan sonra Allah Teâlâ bünyelerini muhafaza etmiş, ölümlerinin hemen akabinde kendilerine hayatı iade etmiş ve sonrasında da ateşle azap etmiştir. Onların bu şekilde bir azaba maruz kalmasıyla çelişecek herhangi bir duyu idraki, tevatür ya da aklî bilgi bulunmamaktadır. Şu hâlde bu konuda tek bilgi kaynağımız olan nassın kabul edilmesi gerekmektedir.

ii) İkincisi, "genel kabir hayatı"dır. Bunu genel olarak nitelememizin sebebi, ölenlerin genelinin yaşayacağı hayat olmasıdır. Kâdî Abdülcebâr, kabir azabının iki sura üflenme arasında gerçekleşeceğini söylerken bu türdeki kabir hayatında gerçekleşecek azabı kastetmektedir. Diğer bir ifadeyle "genel kabir hayatı"nın gerçekleşme zamanı iki sura üflenme arasındadır. Bu konuda Kâdî Abdülcebâr'ın dayandığı delil, "...Önlerinde, yeniden diriltilecekleri güne kadar bir *berzah* vardır. Sûra üflendiğinde artık ne aralarında akrabalık bağları kalacak ne de birbirlerine soru sorabilecekler!" (Mü'minûn, 23/100-101) ayet-i kerimesidir. Ona göre sözlükte "korkutucu büyük bir iş" anlamına gelen *berzah*ın, azaptan başka bir anlamı yoktur. Dolayısıyla ayet, *berzah*ın yani kabir azabının iki sura üflenme arasında gerçekleşeceğine delâlet etmektedir.<sup>67</sup>

Kâdî Abdülcebâr, delâletinin genel olduğunu söylediği (*ve'delâletü'l-letî te'ummu kavluhu Te'âlâ*) birinci delil, "Rabbimiz bizi iki kez öldürdün ve bizi iki kez dirilttin." (Mümin, 40/11) mealindeki ayettir. Burada zikredilen iki ölümden biri bu dünya hayatının sonundaki ölüm iken diğeri kabir hayatının sonundaki ölümdür. Ona göre ilk öldürme, insanın nutfeden yaratıldığı, ilk yaratılış olamaz. Zira hakikat anlamı itibariyle öldürme, bir şeyin hayatını ortadan kaldırma ve hayatın varlığı için gerekli olan bünyenin parçalara ayrılması manasındadır. Nutfe canlı olmadığından bu mananın onda bulunması söz konusu değildir.<sup>68</sup> Ayetteki iki ölümden ilkinin dünya

<sup>67</sup> Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 2/667. Kâdî Abdülcebâr'ın kabir hayatı anlayışı, meselenin problemiğinden ve ontolojik ilkelerden bağımsız bir şekilde ele alındığında onun bazen kıyametten önce gerçekleşen bazen de iki sura üflenme arasındaki gerçekleşecek olan kabir azabını savunduğunu gösteren açık ifadelerinin çelişkili olduğu düşünülecektir. Nitekim çağdaş araştırmacılardan biri, Kâdî Abdülcebâr'ın Mu'tezile'nin geneline muhalefet ederek ölünün defnedilmesinden hemen sonra kabir azabı ve nimetinin gerçekleşeceğini savunduğunu söyler. Bk. Ali, "Azâbü'l-kabr 'inde'l-Mu'tezileti beyne ashâbi'l-makâlâti", 133.

<sup>68</sup> Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 2/663-665. Kâdî Abdülcebâr, *el-Muhtasar* eserinde de Haşeviyye'ye nispet ettiği kabirdekilere ölü oldukları halde azabın tattırılması

hayatının sonundaki ölüm, ikincisinin ise kabir hayatından sonraki ölüm şeklinde tefsir edilmemesi durumunda ilk ölümün gerçek anlamının dışına hamledilmesi gerekecektir. Kâdî Abdülcebbâr'ın ayete dair bu tefsiri sonraki Mu'tezilî âlimler tarafından da devam ettirilmiş ve kabir azabının delilleri bağlamında zikredilmiştir.<sup>69</sup>

Kâdî Abdülcebbâr'ın başvurduğu diğer bir delil ise şu hadistir: “Hz. Peygamber iki kabre uğradı ve şöyle dedi: Muhakkak ki bu ikisi, azap çekeklerdir (*leyu'azzebâni*) ancak büyük günahtan dolayı değil. Biri koğuculuk yapardı, diğeri ise idrardan kaçınmazdı.”<sup>70</sup> Hadis kaynaklarındaki bazı rivayetlerde hadisin aktarılan bu bölümüne ilave başka ibareler bulunmakla birlikte Kâdî Abdülcebbâr'ın sadece bu kısım ile istidlâlde bulunmaktadır. Yanından geçilen kabirdeki kişilerin o anda azap çektiklerinin mi yoksa gelecekte azap çekeklerinin mi kastedildiğine dair bir bilgi onun açıklamalarında geçmemektedir. Kâdî Abdülcebbâr, insanların geneli hakkında kabir hayatının iki sura üflenme arasında olacağını özellikle vurguladığından ve bu hadisi genelin kabir azabına delâlet eden deliller çerçevesinde zikrettiğinden muhtemelen Hz. Peygamber'in işaret ettiği kabirlerdeki kişilerin gelecekte azap çekeklerini haber verdiğini düşünmektedir. Nitekim hadisin istidlâlde bulunulan bu kısımda azap çekme fiilinin müzârî formunda gelmesi onu geleceğe hamletme imkânı vermektedir.

İstidlâlde bulunulan bu hâdisin diğer bazı varyantları incelendiğinde “Hz. Peygamber'in iki insan sesini işitmesi” üzerine yukarıdaki ifadeleri kullandığı ve devamında da “iki parça hurma dalını mezarlarına bıraktığı ve bunlar kuruyuncaya kadar azaplarının hafifletileceği umuduyla bunu yaptığını” söylemesi gibi azabın o esnada gerçekleştiğine delâlet eden ibarelerin bulunduğu görülür.<sup>71</sup> Eğer Kâdî Abdülcebbâr'ın hadisin diğer varyantlarında anlatılan bu kısımları da kabul ettiğini düşünsek bile bu durumda yine onun konuyla ilgili temel ilkelerinden vazgeçtiği sonucu çıkmayacaktır. Zira bu hadiste kabirdeki ölülerin bedenlerinin param parça olduğu halde onlara hayatın iade edildiğini veya onlar ölü olmasına rağmen

şeklindeki yaklaşıma karşı çıkar. O, Allah Teâlâ'nın kabirdekilere azap edeceği vakitte kendilerine hayatı iade edeceğini, azaptan sonra tekrar öldüreceğini söyleyip yine Mümin 11. âyetle istidlâlde bulunur. Ebû'l-Hasen Kâdî Abdülcebbâr, “el-Muhtasar fî usûli'd-dîn”, *Resâilü'l-adl ve't-tevhîd*, nşr. Muhammed Ammâre (Kahire, 1971), 277-278.

<sup>69</sup> İbnü'l-Melâhimî, *el-Fâik*, 453; Cüşemî, *Tehzîb*, 8/6112, 6115.

<sup>70</sup> Buharî, “Vüdu”, 56, “el-Cenâiz”, 81, 88; “Edeb”, 46; Müslim, “et-Tahâre”, 111; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 3/441 (No. 1980); 36/625 (No. 22292)

<sup>71</sup> Buharî, “Vüdu”, 55;

azabın kendilerine tattırıldığını veyahut da azap çekmelerine rağmen bunun etkilerinin görülmediğini ve işitilmediğini gösteren herhangi bir ifade bulunmamaktadır. Hatta tam aksine kabirde azap çeken bu kişilerin seslerinin Hz. Peygamber tarafından işitildiğine dair kayıtlar bulunduğu yukarıda ifade edilmişti. Sonuç olarak eğer onun, hadisin farklı varyantlarında kabirdeki iki kişinin şu an azap çektiğini gösteren ifadeleri kabul ettiği varsayılsa bile sadece burada geçen iki kişinin şu an azap çekmesine delâlet ettiğini düşünmesi muhtemeldir. Ayrıca bu iki kişinin gerekli bünyeye sahip olduğunu, kendilerine hayatın iade edildiğini ve azaplarının etkilerinin orada bulunanlar tarafından idrak edildiğini söyleyerek ontolojik ilkeleriyle uyumlu bir kabir hayatı benimsemesi mümkündür.

Kâdî Abdülcebâr, kabir ahvâli konusunda duyu bilgisi ile naklî bilginin çelişik görünmesi sorununa eklektik kabir anlayışı doğrultusunda çözüm sunmaya çalışmaktadır. O, kabir azabını inkâr edenlerin argümanlarını ele alırken ilk başta önceki birçok âlimin değindiği meşhur sorunu zikreder. Buna göre, eğer kabir azabı gerçek olsaydı mezar soyguncusunun kabirdekilerin azap ve nimet tattıklarını, önceden azap çekmişlerse azap izlerini görmesi gerekirdi. Halbuki bunları görmediklerini bilinmektedir. Kâdî Abdülcebâr, kabir hayatını inkâr edenlerin dayandıkları bu argümana yönelik üç ayrı cevap zikreder. Birincisi, kabir soyguncusunun veya bir başkasının onu açtığı esnada Allah Teâlâ kabirdekine azap etmiyor olabilir. İkincisi, bir maslahata binaen görenlerden gizlenecek tarzda kabirdekilere azap ediyor olabilir. Bu ikisi, genelde Ehl-i sünnet âlimleri tarafından da zikredilen cevaplardır.<sup>72</sup> O, bunların devamında üçüncü cevabı şu şekilde aktarır:

“Daha önce açıkladığımız üzere bu konuda güçlü olan açıklama, Allah Teâlâ'nın sözünün de işaret ettiği gibi O'nun kabir azabını iki sura üflenme arasındaki zamana ertelediğini söylemektir”.<sup>73</sup>

Kâdî Abdülcebâr'ın üçüncü cevabının başında kullandığı ifade onun ilk iki cevabı zayıf değerlendirdiğini göstermektedir. Zayıf görmekle birlikte onun niye bu iki cevabı da imkân dahilinde saydığını daha önce ifade ettiğimiz iki farklı türdeki kabir hayatı anlayışını kabul etmesiyle ilişkilendirmek mümkündür. Zira eğer kabir soyguncusu kabir azabını kıyametten önce çeken kişilerden birinin mezarını açmışsa ilk iki cevap bu

<sup>72</sup> Abdülazîz, “Kaziyyetü azâbi'l-kabr ve ne'îmihi 'inde'l-Kâdî Abdülcebâr el-Hemedânî”, 105-107.

<sup>73</sup> Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 2/667.

durumda geçerli olabilir. Birinci tür kabir hayatı, çok sınırlı kişiler için söz konusu olduğundan kabir soyguncusunun onların mezarlarını açması çok düşük de olsa bir ihtimaldir. Muhtemelen bu yüzden Kâdî Abdülcebbâr, ilk iki cevabı zikretmiş ancak genelin yaşayacağı kabir hayatı konusunda geçerli görmediğinden “daha güçlü” diye nitelediği üçüncü cevabı zikretmiştir. Yani öldükten sonra ölümlerin bedeni ister paramparça olsun ister hiç kabre konulmayıp çürüyene kadar insanların gözleri önünde bekletilsin kabir azabı ceftiklerine dair onlarda hiçbir belirti görülmemesi kabir azabının yokluğuna delil olmaz. Zira Kâdî Abdülcebbâr ve önde gelen Mu'tezilî âlimlere göre kabir ahvâli birinci kez sura üflenmesinden sonra ikinci kez sura üflenmeye kadar geçecek zaman diliminde gerçekleşecektir.

Cüşemî, kabir hayatının zamanı konusunda i) iki sura üflenme arasında olduğu, ii) kabre ilk girildiğinde gerçekleşeceği ve iii) bu konuda kesinliğin bulunmadığı şeklinde üç görüşün bulunduğunu haber verir. O, üçüncü görüşü bazen “şeyhimiz” bazen de “şeyhlerimiz” dediği önde gelen Mu'tezilî bilginlere nispet etmektedir. Azabın vaktiyle ilgili tafsilatı Allah'ın bildiğini ve bizim de ancak sem'î vasıtasıyla bilebileceğimizi ifade eden Cüşemî, bu konuda herhangi bir sem'î delil bulunmadığını söyleyerek üçüncü görüşü savduğunu ima eder.<sup>74</sup> Ancak bunun devamındaki ifadelerinde azabın iki sura üflenme arasında gerçekleşeceğine delalet edecek şekilde ölüm ötesi hayata ilişkin bir kronoloji vermesi ise onun birinci görüşü kuvvetli gördüğünü göstermektedir. Zira o, kıyametin gerçekleşmesinin ardından ölümlerin diriltilmesi, sonrasında azap ve mükâfatın gerçekleşmesi, akabinde haşir süreci ve son olarak da cennetliklerin cennete ve cehennemliklerin cehenneme girmesinden bahsetmektedir.<sup>75</sup> Burada kıyametten hemen sonra yer verilen canlıların diriltilmesi olayı ve bu esnada gerçekleşen cezalandırma ve mükâfatlandırma öyle anlaşılıyor ki kabir hayatı kapsamında gerçekleşen durumlardır. Şu hâlde açıklamalarına bütüncül olarak yaklaşıldığında Cüşemî'nin, kabir hayatının vakti ile ilgili kesin bir nas bulunmadığından dolayı bu konuda bir kesinliğe gitmediği ancak iki sura üflenme arasında gerçekleşeceğine kanaat getirdiği söylenebilir. Sonuç itibarıyla birinci görüş sahipleriyle aynı şeyi söylese de onlardan ayrıştığı temel nokta, onun bu konuda bir kesinliğe gitmemesidir.

Cüşemî hayatın ve aklın ölüye iade edilmesinden sonra azabın ve nimetin gerçekleşeceğini ifade eder. Ancak o, yaşayanların kabirdekilerin bu hayatı yaşadıklarına dair herhangi bir belirti ve işaretle karşılaşmalarına

<sup>74</sup> Cüşemî, *‘Uyûni’l-mesâ’il*, 264; Cüşemî, *Tehzîb*, 8/6115.

<sup>75</sup> Cüşemî, *Tahkîmu’l-‘ukûl*, 227-228.

ilişkin verdiği cevapta meseleyle ilişkin doyurucu bir çözüm sunmamaktadır. Ona göre söz gelimi kabri açılan kimse ya kabir açılmadan önce eski haline geri döndürüldüğü için yahut Allah Teâlâ onun kabrinin açılacağını bildiği için o açılma işleminden sonra azap edebilir.<sup>76</sup> Zira bu iki ihtimalin kendisi hakkında geçerli olmadığı çok sayıda ölü bulunmaktadır. Öldükten sonra yakılan, külleri savrulan, bedenleri günlerce göz önünde bulundurulmuş ve o şekilde çürüyüp giden insanlar bulunmaktadır. Muhtemelen o, bu tür durumlarda kabir hayatının iki sura üflenme arasında gerçekleşeceğini düşünüyor olabilir. Onun, kabir hayatının zamanı konusunda kesinlik olmadığını söylemesi iki sura üflenme arasında gerçekleşeceğine dair görüşü bir ihtimal olarak kabul etmesine engel değildir.

Kabir ahvâlini kabul ettiğini kesin olarak ifade eden Zemahşerî (ö. 538/1144) her ne kadar bunun iki sura üflenme arasında gerçekleşeceğini ifade etmese de açıklamaları buna işaret etmektedir.<sup>77</sup> Ona göre, "... Ölüler idiniz, size hayat verdi. Sonra sizi öldürür, sonra hayat verir ve sonra da ona döneceksiniz." (Bakara, 2/28) ayetinde geçen ikinci diriltme (*ihyâ*) ile kabirdeki diriltme kastedilmiş olabilir. İlk ölüm ile ondan sonra gelen ilk diriltme arasında süre bulunmadığından "fe" atıf harfi gelmiştir. Diğer taraftan ikinci ölümden sonra gelen ikinci diriltmenin ise "sümme" edatı ile takip edilmesi, ona göre, ikinci ölüm ile ikinci diriltme yani kabirdeki diriltme arasında bir süre olduğunu göstermektedir.<sup>78</sup> Buna göre ölü kabre konulur konulmaz ona hayat verilmesi ve böylece kabir ahvâlinin gerçekleşmesi gerekmez.

İbnü'l-Melâhimî de ölülerin şu an kabir azabı çektiklerinin belirtilerinin müşahade edilmediği şeklindeki kabir azabını reddedenlerin dayandığı argümanı ele alır. Ona göre, kabirle ilgili rivayetler kabirde sorgulamanın olacağına delâlet eder ancak ne zaman gerçekleşeceğini ifade etmez. Örneğin kabir ahvâli esnasında hareket edip etmediğini anlamak için göğsüne küçük bir tane konulan ölünün sorgulaması kabir gecesinin başından itibaren ise Allah Teâlâ'nın taneyi oradan alıp sorgulama işleminden sonra tekrar yerine iade etmesi mümkündür. Böylece kabir

<sup>76</sup> Cüşemî, *Tehzib*, 8/6115-6116.

<sup>77</sup> Ebu'l-Kâsım Cârullah ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâiki gavâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fî vücûhi't-te'vîl* (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1407), 2/306, 554, 684-685; 3/95, 513, 565; 4/170, 574.

<sup>78</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1:122.

azabının varlığı müşahede ile değil sem'î delille bilinmiş olacaktır.<sup>79</sup>

Parçalanmış ve kül olmuş bedenlerin kıyametten önce kabir hayatını yaşaması, İbnü'l-Melâhimî'nin düşüncesi açısından mümkündür. Zira o, ilk iki ontolojik ilkede çoğu Mu'tezilî düşünürlerle hemfikir olmasına rağmen üçüncü ilkeyi farklı şekilde yorumlayarak bir çözüm geliştirir. Çoğu Mu'tezilî âlim bünyenin insanın müşahede edilen heykeli yani yapısı olduğunu savunurken İbnü'l-Melâhimî, bünye ile "aslî parçalar"ın kastedildiğini belirtir. Ona göre, sürekli değişip dönüşmesine rağmen insanın kendisi olarak kalmasının sebebi aslî parçalarıdır. İnsanda bulunan fazlalık parçaların değişmesi onun kendisi olarak kalmasını engellemez.<sup>80</sup> İbnü'l-Melâhimî bir taraftan insanın hakikatinin özel bünyesine özdeş olduğunu ifade ederken diğer taraftan da insanın özünün aslî parçalar olduğunu söylemektedir.<sup>81</sup> Bünyeyi insanın müşahede edilen yapısı olarak kabul eden görüşe göre, beden parçalandığında ve küle döndüğünde bünyenin varlığı imkânsız olurken aslî parçalardan ibaret görenlere göre ise bu durumda bile bünyenin varlığının devam etmesi mümkündür. Şu hâlde bünyeyi aslî parçalar şeklinde tefsir eden İbnü'l-Melâhimî'nin kabirde lezzet ve acının tadılması, sorgu-suâlin gerçekleşmesi konusunda Ehl-i sünnet'le oldukça benzer bir anlayışa sahip olduğu söylenebilir. Zira müteahhir dönem Ehl-i sünnet kelâmcıları da ölümün hemen akabinde gerçekleştiği savunulan bedensel kabir azabını aslî parçalar teorisinden hareketle açıklamaya çalışmışlardır.<sup>82</sup>

### Sonuç

Mu'tezile'nin kabir hayatı ve ahvâlini inkâr ettiği, her ne kadar mezhebin önde gelen bilginleri tarafından kesin bir dille reddedilse de erken dönemden itibaren kelâm ve fıraç eserlerinde yer almıştır. Bir grup âlim, Mu'tezilî kaynakların açıklamalarını da göz önünde bulundurarak inkâr görüşünü onlardan bazılarına nispet etse de aralarında Eş'ârî'nin de olduğu

<sup>79</sup> İbnü'l-Melâhimî, *el-Fâik*, 465. İbnü'l-Melâhimî'nin kabir ahvâli ile ilgili görüşlerine dair detaylı bilgi için bk. Mehmet Fatih Özerol, "Mu'tezile Kelâmında Ahiret Halleri (Eskatoloji): İbnü'l-Melâhimî Örneği", *Trabzon İlahiyat Dergisi* 9/2 (Güz 2022), 210-214.

<sup>80</sup> Rüküddin İbnü'l-Melâhimî, *Tuhfetü'l-mütekellimîn fi'r-red 'ale'l-felâsife*, thk. Hassan Ansari - Wilfred Madelung (Tahran: Iranian Institute of Philosophy-Institute of Islamic Studies Free University of Berlin, 2008), 166-167; İbnü'l-Melâhimî, *el-Mu'temed*, 35-36.

<sup>81</sup> İbnü'l-Melâhimî, *el-Fâik*, 225-226; İbnü'l-Melâhimî, *el-Mu'temed*, 35-36; İbnü'l-Melâhimî, *Tuhfetü'l-mütekellimîn*, 155, 166-167, 175-176. İbnü'l-Melâhimî ve Takiyüddin Necrânî gibi sonraki dönem Mu'tezilî düşünürlerin insanın hakikati olan bünyenin açıklanması konusundaki görüş ayrılıklarına dair detaylı bilgi için bk. Erdinç, "Teftâzânî'nin Düşünce Sisteminde İnsanı Nefsin Varlığı ve Hakikati", 163-167.

<sup>82</sup> Örneğin bk. Cüveynî, *İrşâd*, 376; Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 2/221-222.



diğer bir grup âlimin bu görüşü herhangi bir kayıtlamada bulunmaksızın Mu'tezile'nin geneline izafe etmesi dikkat çekmektedir. Âlimlerin inkâr görüşünü Mu'tezile'nin geneline nispet etmelerinin temel sebebi, meşhur kabir anlayışını kabul etmeyi Mu'tezilî ontoloji açısından imkânsız görmeleridir.

Kabir hayatıyla ilgili tartışmalar incelendiğinde düşünürlerin, onunla, i) ölümden kıyametin kopmasına kadarki süreçte yaşanan ve ii) bedensel yönü de bulunan bir hayatı kastettiklerini ve bu kabir anlayışını naslarla uzlaştırmaya çalıştıkları görülür. Meşhur kabir hayatı olarak ifade ettiğimiz bu anlayışın şu üç ontolojik ilkeyi kabul eden bir düşünür tarafından kabul edilmesi imkânsızdır. Birincisi, bir öznenin acı ve lezzetleri idrak etmesi ve kendisinde bilgi, kudret ve irade gibi manaların var olabilmesi için hayat sahibi olması gerekmektedir. İkincisi, bir mahalde hayatın varlığı için özel bir bünyenin, bilginin varlığı için de kalbin özel bünyesinin mevcut olması gerekmektedir. Üçüncüsü ise mükellef varlığın, duyulur bünyeye sahip beden olmasıdır. Kabir hayatını kabul edebilmek için bu üç ilkeden en az birini reddetmek gerekmektedir. Mu'tezile içinde bu ilkelerden bazılarını reddeden veya farklı şekilde yorumlayanlar bulunmakla birlikte başta Ebû Ali Cübbâî, Ebu Hâşim Cübbâî ve Kâdî Abdücebbâr olmak üzere mezhebin önde gelen âlimleri bu ilkelerin gerçekliği konusunda benzer pozisyonda durmaktadırlar. Buna göre, bedeninin paramparça olduğunu gördüğümüz ölünün dağılan insanî bünyesi ve kalp bünyesi toplanmadan ona hayat ve bilginin iade edilmesi mümkün değildir. Bilgi ve hayat olmaksızın da onun acı ve lezzetleri tatması ve sorgulanması ontolojik acıyan imkânsızdır.

Ontolojik ilkelerinden taviz vermeden kabir hayatını kabul etmenin mümkün olmayacağını farkında olan çoğu Mu'tezilî âlim, kabir ahvâlinin gerçekleşme zamanının "iki sura üflenme arasında" veya "ikinci kez sura üflenmesi ile haşir arasında" olacağını söyleyerek farklı bir kabir anlayışı ortaya koymuşlardır. Onlara göre, kabir ahvâli, kıyametin kopmasından sonra gerçekleşeceğinden şu anki ölümlere ilişkin sahip olduğumuz zorunlu duyu bilgilerimizle çelişen bir inancı kabul etme zorunluluğu doğmamaktadır. Kâdî Abdücebbâr da yine Mu'tezilî ontolojiyle uyumlu şekilde biri genel diğer hususî olmak üzere iki tür kabir hayatının varlığını savunmuştur. Ona göre, ölümlerin geneli "iki sura üflenme arasında" kabir hayatını yaşayacaktır. Bununla birlikte Firavun'un ailesi ile Nuh'un kavminin kabir azabı çektiklerine delil getirilen ayetler, onların ölümlerinin hemen akabinde kabir ahvâlini yaşadıklarını göstermektedir. Fakat, delâletleri bu kişilere tahsis edilen bu ayetler, genel değil hususî (bu kişilere özgü) bir kabir hayatına işaret etmektedir. Buna göre, Allah Teâlâ, ayetlerde zikredilen bu

kişilerin ölümlerinin hemen akabinde bünyelerini toplayıp kendilerine hayatı iade ettikten sonra onlara kabir ahvâlini yaşatmış olabilir. Zira yüzyıllar önce ölen bu kimselerin öldükten hemen sonra bedenlerine ne olduğuna dair bir müşahedemiz bulunmamaktadır. Dolayısıyla söz konusu azap hususî kabul edildiğinde naslarla zorunlu duyu bilgilerinin çelişmesi söz konusu olmaz.

Sonuç olarak Mu'tezile'nin çoğunluğuna göre, insanların genelinin ölümlerinin hemen akabinde bedensel kabir hayatını yaşamaları ontolojik açıdan imkânsız olduğundan ancak kıyametin kopmasından sonra gerçekleşecek tarzda bir hayatının kabul edilmesi mümkündür. Böyle bir kabir hayatı anlayışının aklî imkân açısından kıyametten sonra gerçekleşecek olan haşir, hesap, mizan vb. hususlardan bir farkı kalmamaktadır. Ayrıca Mu'tezile'nin ortaya koyduğu bu anlayış her ne kadar ontolojik ilkeleriyle uyumlu olsa da bu anlayışı kabir hayatı olarak isimlendirmek, meseleyi tamamen tartışma noktasından uzaklaştırmak anlamına gelmekte ve beraberinde yeni sorunları getirmektedir. Son olarak çalışmada farklı yerlerde değinildiği üzere Mu'tezile'nin tamamının burada zikredilen yargılar açısından aynı olmadığı, bazı Mu'tezilî düşünürlerin zikredilen ontolojik hükümler açısından farklı olup düşünceleri meşhur kabir hayatı anlayışıyla daha uyumlu bir görünüm arz etmektedir.



#### **Teşekkür:**

-

#### **Beyanname:**

##### **1. Özgünlük Beyanı:**

Bu çalışma özgündür.

##### **2. Etik Kurul İzni:**

Etik Kurul İzni gerekmemektedir.

##### **3. Finansman/Destek:**

Bu çalışma herhangi bir finansman ya da destek almamıştır.

##### **4. Katkı Oranı Beyanı:**

Yazar, makaleye başkasının katkıda bulunmadığını beyan etmektedir.

---

## 5. Çıkar Çatışması Beyanı:

Yazar, herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan etmektedir.



### KAYNAKÇA

- ABDÜLAZİZ, Hâlid Fethî Muhammed es-Seyyid. "Kaziyyetü azâbi'l-kabr ve ne'îmihi 'inde'l-Kâdî Abdülcebbâr el-Hemedânî". *Mecelletü Külliyyeti'l-Âdâb bi-Câmi'ati Zekâzîk* 52 (2010), 81-128.
- AKIN, Murat. "Mu'tezile'ye Göre Kabir Azabı". *Diyanet İlmi Dergi* 53/4 (2017), 151-177.
- AKIN, Murat. "Ömer Nasuhi Bilmen'in Ahiret İnancını Temellendirmesi". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/39 (2019), 93-116.
- ALİ, Ahmed Ali Fehmî. "Azâbü'l-kabr 'inde'l-Mu'tezileti beyne ashâbi'l-makâlâti". *Mecelletü'd-Dirâsâti'l-İnsâniyye ve'l-Edebiyye* 21/2 (Ağustos 2021), 118-137.
- ÂMİDÎ, Ebü'l-Hasan Seyfüddin Ali b. Muhammed. *Gâyetü'l-merâm fî ilmi'l-keîâm*. thk. Hasan Mahmud Abdullatif. Kahire: el-Meclisü'l-A'lâ li'-Şuûni'l-İslâmiyye, 1971.
- ÂMİDÎ, Ebü'l-Hasen Seyfüddîn 'Alî b. Muhammed. *Ebkârü'l-efkâr fî usûli'd-dîn*. thk. Ahmed Muhammed Mehdî. 5 Cilt. Kahire: Dârü'l-Kütüb ve'l-Vesâiqi'l-Qavmiyye, 2004.
- BAĞDÂDÎ, Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed et-Temîmî. *el-Fark beyne'l-fırak*. Beyrut: Dârü'l-Âfâki'l-Cedîde, 1977.
- BAĞDÂDÎ, Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed et-Temîmî. *Usûlu'd-dîn*. İstanbul: Matbaatü'd-Devle, 1928.
- CENGİZ, Yunus. "Mu'tezile'nin İnsan Düşüncesinde Rakip İki Tasavvur: Ebü'l-Hüzeyl ve Nazzâm Gelenekleri". *Nazariyat İslam Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 4/2 (Nisan 2018), 55-72.
- CÜBBÂÎ, Ebû Alî. *Kitâbü'l-Makâlât*. thk. Özkan Şimşek vd. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019.
- CÜŞEMÎ, Ebû Sa'd el-Muhassin b. Muhammed b. Kerrâme el-Hâkim el-. *et-Tehzîb fî't-teysîr*. thk. Abdurrahman b. Süleymân es-Sâlimî. 10 Cilt. Kahire-Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Mısriyye-Dârü'l-Kitâbi'l-Lübnânî, 2018.
- CÜŞEMÎ, Ebû Sa'd el-Muhassin b. Muhammed b. Kerrâme el-Hâkim. *Tahkîmu'l-ukûl fî tashîhi'l-l-usûl*. thk. Abdusselâm b. Abbâs. San'a: Müessesetü'l-İmam Zeyd b. Ali es-Sekâfiyyetu, 2. Basım, 2008.

- CÜŞEMÎ, Ebû Sa'd el-Muhassin b. Muhammed b. Kerrâme el-Hâkim. *Uyûni'l-mesâ'il fi'l-'usûl*. thk. Ramazan Yıldırım. Kahire: Dârü'l-İhsân, 2018.
- CÜVEYNÎ, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh. *el-Akâidetü'n-Nizâmiyye fi'l-erkâni'l-İslâmiyye*. thk. M. Zâhid Kevserî. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Turâs, 1992.
- CÜVEYNÎ, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh. *el-İrşâd ila kavâti'l-edilleti fi usûli'l-i'tikad*. thk. Muhammed Yusuf Musa - Ali Abdülmün'im Abdülhamîd. Kahire: Mektebetü'l-Hanci, 1950.
- ÇELEBÎ, İlyas. "İslam Düşüncesinde Kabir Hayatı Nedir Ne Değildir?" *Kabir Hayatı Nedir Ne Değildir?* 175-209. Ankara: Fecr Yayınları, 2019.
- ÇELEBÎ, İlyas. *İslam İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadı Abdulcebbar*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2002.
- DHANANÎ, Alnoor. *The Physical Theory of Kalâm: Atoms, Space, and Void in Basrian Mu'tazilî Cosmology*. Leiden: Brill, 1994.
- DIRÂR b. AMR. *Kitâbu't-Tahrîş*. thk. Hüseyin Hansu. İstanbul: Litera Yayıncılık, ts.
- Ebû REŞÎD NÎSÂBÛRÎ, Sa'îd b. Muhammed. *el-Mesâil fi'l-hilâf beyne'l-Basriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn*. thk. Ma'n Zeyd - Rıdvân Seyyid. İskenderiye: ed-Dirâsetü'l-İnsâniyye li'l-Fikri'l-'Arabî, 2002.
- ERDİNÇ, Ziya. "Teftâzânî'nin Düşünce Sisteminde İnsanî Nefsin Varlığı ve Hakikati". *Nazariyat İslam Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 7/2 (Ekim 2021), 157-194.
- EŞ'ÂRÎ, Ebü'l-Hasan Ali b. İsmâil. *el-İbâne 'an usûli'd-diyâne*. thk. Abdülkâdir Arnavut. Beyrut: Mektebetü Dâru'l-Beyân, 1981.
- EŞ'ÂRÎ, Ebü'l-Hasan Ali b. İsmâil. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn: İlk Dönem İslam Mezhepleri*. nşr. Ömer Aydın ve Mehmet Dalkılıç. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019.
- GAZZÂLÎ, Ebû Hâmid Muhammed. *el-İktisâd fi'l-i'tikad*. Beyrut: Dârü'l-Kütubi'l-İlmiyye, 1983.
- HEEMSKERK, Margaretha T. "Abd al-Jabbâr al-Hamadhânî on Body, Soul and Resurrection". *A Common Rationality: Mu'tazilism in Islam and Judaism*. ed. Camilla Adang vd. 127-156. Würzburg: Ergon Verlag in Kommission, 2007.
- İbn FÛREK, Ebû Bekr Muhammed b Hasan el-Ensârî. *Mücerredü makâlâti's-şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'ari*. thk. Daniel Gimaret. Beyrut: Dârü'l-Meşrik,

1987.


- İbn HAZM, Ebu Muhammed b. Ali ez-Zâhirî. *el-Fasl: Din ve Mezhepler Tarihi*. çev. Halil İbrahim Bulut. 3 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017.
- İbn METTEVEYH, Ebü'l-Hasen b. Ahmed. *el-Mecmû' fi'l-Muhît bi't-teklîf*. thk. J. J. Houben. Beyrut: el-Matbaatü'l-Katulikiyye, 1965.
- İbn METTEVEYH, Ebü'l-Hasen b. Ahmed. *et-Tezkiretü fi ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*. thk. Daniel Gimaret. 2 Cilt. Kahire: el-Ma'hedu'l-İlmî el-Fransî li-Âsâri's-Şarkıyye, 2009.
- İbnü'l-MELÂHİMÎ, Rüknuddin. *el-Mu'temed fi usûli'd-dîn*. thk. Wilfred Madelung - Martin McDermott. Al-Hoda: London, 1991.
- İbnü'l-MELÂHİMÎ, Rüknuddin. *Kitâbü'l-fâik fi usûli'd-dîn*. thk. Wilfred Madelung - Martin McDermott. Tahran: Iranian Institute of Philosophy-Institute of Islamic Studies Free University of Berlin, 2007.
- İbnü'l-MELÂHİMÎ, Rüknuddin. *Tuhfetü'l-mütekellimîn fi'r-red 'ale'l-felâsife*. thk. Hassan Ansari - Wilfred Madelung. Tahran: Iranian Institute of Philosophy-Institute of Islamic Studies Free University of Berlin, 2008.
- İbnü'l-MURTAZÂ, Ahmed b. Yahya. *Kitâbü'l-Kalâid fi tashîhi'l-akâid*. thk. A. Nasri Nâdir. Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 1985.
- İbnü'l-MURTAZÂ, Ahmed b. Yahya. *Tabakâtü'l-Mu'tezile*. Beyrut: Dârü'l-Muntazar, 1988.
- ÎCÎ, Adudüddin. *el-Mevâkıf fi ilmi'l-kelâm*. Beyrut: Âlemu'l-Kütüb, ts.
- İSFERÂYİNÎ, Ebü'l-Muzaffer İmâdüddîn Şahfûr b. Tâhir. *et-Tebîr fi'd-dîn*. nşr. Kemâl Yûsuf el-Hût. Beyrut: Âlemu'l-Kütüb, 1983.
- KÂDÎ ABDÜLCEBBÂR, Ebü'l-Hasen. *el-Mugnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl: et-teklîf*. thk. Muhammed Ali en-Neccâr - Abdülhalîm en-Neccâr. 20 Cilt. Kahire: ed-Darü'l-Mısriyye, 1965.
- KÂDÎ ABDÜLCEBBÂR, Ebü'l-Hasen. *el-Mugnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl: Halku'l-Kur'ân*. thk. İbrahim Ebyârî. 20 Cilt. Kahire: ed-Darü'l-Mısriyye, 1963.
- Kâdî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen. *el-Mugnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl: rü'yetü'l-bâri*. thk. Ebü'l-Vefâ el-Guneymî - Muhammed Mustafa Hilmi. 20 Cilt. Kahire: ed-Darü'l-Mısriyye, 1963.
- KÂDÎ ABDÜLCEBBÂR, Ebü'l-Hasen. "el-Muhtasar fi usûli'd-dîn". *Resâilü'l-adl ve't-tevhîd*. nşr. Muhammed Ammâre. Kahire, 1971.
- KÂDÎ ABDÜLCEBBÂR, Ebü'l-Hasen. "Fazlü'l-i'tizâl ve tabakâtü'l-Mu'tezile ve

- mubâenetihim lisâiri'l-muhâlifin". *Fazlû'l-i'tizâl ve tabakâtü'l-Mu'tezile*. thk. Fuâd Seyyid. haz. Fuad Seyyid. 85-368. Beyrut: el-Ma'hedü'l-Almânî li'l-Ebhâsi'l-Şarkıyye, 2017.
- KÂDÎ ABDÜLCEBBÂR, Ebü'l-Hasen. *Şerhu'l-Usûli'l-hamse: Mu'tezile'nin Beş İlkesi*. çev. İlyas Çelebi. 2 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013.
- KÂ'BÎ, Ebü'l-Kâsım Abdullah b. Ahmed b. Mahmud el-Belhî. *Kitabü'l-Makâlât ve me'ahu 'uyûnu'l-mesâil ve'l-cevâbât*. thk. Hüseyin Hansu vd. İstanbul ve Amman: KURAMER ve Darü'l-Feth, 2018.
- KUBAT, Mehmet. "Mezheplerin Ana İhtilâf Konularından Biri Olarak Kabir Azâbı". *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 11/1 (2020), 9-32.
- KURASÎ, Hibe bt. Sâlih. "İmkâniyyetü rü'yeti'l-ahyâi li-'azâbi'l-emvâti". *Mecelletü Câmiatü'l-Melik Abdülazîz: el-Âdâb ve'l-Ulûm ve'l-İnsâniyye* 29/4 (2021), 613-627.
- NECRÂNÎ, Takıyyüddîn Muhtâr b. Mahmûd. *el-Kâmil fi'l-istiksâ fi mâ beleganâ min kelâmi'l-kudemâ*. thk. es-Seyyid Muhammed eş-Şâhid. Kahire: el-Meclisü'l-A'lâ li'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, 1999.
- NESEFÎ, Ebü'l-Berekât Hafızüddin Abdullah b Ahmed b Mahmûd. *Şerhü'l-Umde fi akîdeti Ehli's-Sünne ve'l-Cemâa = el-İ'timâd fi'l-i'tikâd*. Kahire: Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türas, 2012.
- NESEFÎ, Ebü'l-Muîn Meymun b. Muhammed b. Muhammed el-Hanefî. *Tebziratü'l-edille fi usuli'd-din*. thk. Claude Selâme. 2 Cilt. Dımaşk: el-Mahedü'l-İlmi'l-Firansi li'd-Diraseti'l-Arabiyye, 1990.
- OKUYAN, Mehmet. *Kur'an-ı Kerim'e Göre Kabir Kavramı ve Kıyamet-Ahiret Süreci*. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2. Basım, 2012.
- ÖDEMİŞ, Mehmet. "Tartışmalı Bir Akide Problemi Olarak Kabir Azabı". *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30 (Aralık 2017), 503-567.
- ÖZDEMİR, Metin. "Kabir Azabı Tartışmasına Farklı Bir Bakış". *İslâmiyât* 5/3 (2002), 153-168.
- ÖZEROL, Mehmet Fatih. "Mu'tezile Kelâmında Ahiret Halleri (Eskatoloji): İbnü'l-Melâhimî Örneği". *Trabzon İlahiyat Dergisi* 9/2 (Güz 2022), 207-240.
- RÂZÎ, Ebü Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer Fahreddin. *İ'tikâdâtü firaki'l-Müslimîn ve'l-müşrikîn*. nşr. Ali Sâmî en-Neşşâr. Kahire: Mektebetü'n-Nehdati'l-Mısriyye, 1937.

- SÂBÛNÎ, Ebû Muhammed Nureddin Ahmed b. Mahmud. *el-Bidâye fî usûli'd-dîn*. thk. Bekir Topaloğlu. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 13. Basım, 2014.
- SÂBÛNÎ, Ebû Muhammed Nureddin Ahmed b. Mahmud. *el-Kifâye fî'l-hidâye*. thk. Muhammed Aruçi. Beyrut: Dârü İbn Hazm, 2014.
- SÂLİMÎ, Ebû Şekûr. *et-Temhîd fî beyâni't-tevhîd*. thk. Ömür Türkmen. Ankara-İstanbul: TDV Yayınları-İSAM Yayınları, 2017.
- ŞEHRİSTÂNÎ, Ebü'l-Feth Tâcüddîn Muhammed b. Abdilkerîm. *Nihâyetü'l-ikdâm fî ilmi'l-keîâm*. thk. Alfred Guillaume. London: Oxford University Press, 1934.
- TEFTÂZÂNÎ, Sa'düddin Mes'ud b. Ömer b. Abdillâh el-Herevî. *Şerhu'l-Akâidi'n-Nesefiyye*. nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekâ. Kahire: Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, 1988.
- TEFTÂZÂNÎ, Sa'düddin Mes'ud b. Ömer b. Abdillâh el-Herevî. *Şerhu'l-Makâsid*. 2 Cilt. İstanbul: Matbaa-i Muharrem Efendi, 1305.
- TOPRAK, Süleyman. *Ölümden Sonraki Hayat: Kabir Hayatı*. Konya: Nur Basımevi, 1986.
- USTA, İbrahim. "İslam Mezhepleri'nde Kabir Hayatı'na Genel Bakış". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 12/1 (2012), 245-255.
- UYŞAL, Ekrem. "Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile'ye Göre Kabir Azabı". *Batman Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2 (2017), 68-79.
- ZEMAŞERÎ, Ebu'l-Kâsım Cârullah b. Mahmûd el-Hârizmî. *el-Keşşâf 'an hakâiki gavâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fî vücûhi't-te'vîl*. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 3. Basım, 1407.



## THE POSSIBILITY OF LIFE IN THE GRAVE IN TERMS OF MU‘TAZILITE ONTOLOGY

 Ziya ERDİNÇ<sup>a</sup>

### Extended Abstract

The main problem of the discussions on the subject is whether the revelation knowledge about life (ḥayāt), questioning (*suāl*), punishment (‘*adhāb*), and blessing (*ni‘ma*) in the grave and our necessary sense knowledge about the state of the dead contradict; if not, then how to reconcile between two knowledges. Islamic scholars have developed different explanations to reconcile both knowledges. During these explanations, they have focused on life in the grave, which has two characteristics: i) being life came true period between death and the end of the world (*qiyāmah*), and ii) having a physical aspect also. Both are characteristics of the famous and widespread understanding of life in the grave. Even though many theologians, especially Ash‘ārī, reported that Mu‘tazila denied life in the grave, Mu‘tazilite thinkers rejected these claims and insisted that they accepted. The thinkers who claim that the Mu‘tazila denied life in the grave also included certain ontological principles that led them to refuse.

This research hypothesizes that the main reason for predication the view of its denial to Mu‘tazila in general is kalām scholars` consideration that accepting the famous understanding of life in the grave is impossible in terms of Mu‘tazilite ontology. I did not find any study analyzing Mu‘tazila`s conception of life in the grave in relation to its ontology though there are studies on divine texts` indication life in the grave, the evidences of its approvers and negators, and Mu‘tazila`s views of the punishment in the grave. This research aims to reveal Mu‘tazila`s concept of life in the grave within the frame ontology using descriptive analysis and content analysis methods. In this context, the current study, first of all, outlined the approaches throughout the literature to predication denial view to the

---

<sup>a</sup> Asst. Prof., Sakarya University, zerdinc@sakarya.edu.tr



Mu'tazila. Then, it revealed the characteristics of the famous concept of life in the grave based on the main problem of the discussions on the subject. Next, it discussed whether accepting the famous concept of life in the grave is possible in terms of three ontological principles adopted by the majority of Mu'tazila. Finally, it dealt with the difference between Mu'tazila's understanding of life in the grave and the famous concept and the coherence between its unique understanding and ontological principles.

The study concludes that it is impossible to accept the famous concept of life by Mu'tazilite thinkers who postulate the following three ontological principles. First, there must exist life in a person for the existence of the perception of pain and pleasures and of meanings such as knowledge, power and will. Secondly, a person must have a specific structure (*al-bunya al-makḥūṣ*) for the existence of life and the structure of the heart (*bunya al-qalb*) for the existence of knowledge and intellect. The third is that the obliged (*mukallaf*) consists of the body having a specific structure. Accordingly, if the situations in the grave are to take place, the obliged person consisting of a special structure must have this structure to live these situations. Also, it is impossible to return life, knowledge, and intellect without composing the disintegrated body, which we see as deceased and splintered. Also, without life, knowledge and intellect, a person can not suffer and have the blessing or be questioned. Although a part of Mu'tazila reject some of these principles or interpret them differently, its majority, notably leading scholars like al-'Allāf, al-Jubbā'ī, Abū Hāshim, and Qāḍī 'Abd al-Jabbār agree in their reality. Refuting at least one of the three principles is necessary to accept life in the grave. Mu'tazilite scholars Abū Ḥusayn al-Sāliḥī and Karrāmiyya refused the necessity of life for the existence of perception and knowledge (first principle); Ahl al-Sunna rejected the necessity of the specific structure for the existence of life (second principle); Ibn Ḥazm declined the third principle because of his claiming only the spiritual life of the grave.

Being well aware that it is impossible to accept the famous concept of life in the grave as long as they hang tough ontological principles, Mu'tazilite scholars have put forward a different understanding of life in the grave. It claims that life in the grave will occur "between two blowing the trumpet". According to them, since the situations in the grave will take place after Doomsday, belief in life in the grave does not contradict our necessary sense knowledge about the dead. To most of Mu'tazila, since people's experience of bodily life in the grave shortly after death is rationally impossible, accepting a life that will take place after the Doomsday is inevitable.

Following an eclectic approach to the time of life in the grave, Qāḍī ‘Abd al-Jabbār has argued that the famous concept is acceptable for certain people, and the Mu‘tazilite understanding is proper for most people. He restricts the famous concept to certain people because of the thought of ensuring harmony with ontological principles. According to him, while the time of life in the grave is "between two blowings of the trumpet" for most people, it is shortly after the death for specific individuals, such as Noah’s tribe and Pharaoh’s family because of reports in the divine texts. Lived in the past, these specific people may have experienced life in the grave in accordance with ontological principles since we do not have the necessary sense knowledge of their post-mortem state.

As a result, in Mu‘tazila’s thought, there is no difference in point of possibility between life in the grave and the other events after the Doomsday like the resurrection (*ḥashr*), the judgment, the weight. However, their calling this understanding as life in the grave means removing the problem from the point of the discussion entirely, and it will bring new issues.

**Keywords:** Kalām, Mu‘tazila, Ontological Principles, Intellectual Possibility, The Time of Life in the Grave.



**Acknowledgements:**

-

**Declarations:**

**1. Statement of Originality:**

This work is original.

**2. Ethics approval:**

Not applicable.

**3. Funding/Support:**

This work has not received any funding or support.

**4. Author contribution:**

The author declares no one has contributed to the article.

**5. Competing interests:**

The author declares no competing interests.

