



**AHİRET KONUSU BAĞLAMINDA KELAM
AÇISINDAN DEİZME BİR ELEŞTİRİ**

Selma ÇUBUKÇU

**Yüksek Lisans Tezi
Temel İslâm Bilimleri Ana Bilim Dalı
Dr. Öğr. Üyesi Abdulaziz ARTIŞ**

2022

(Her Hakkı Saklıdır)

T.C.
BAYBURT ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI

AHİRET KONUSU BAĞLAMINDA KELAM AÇISINDAN DEİZME BİR ELEŞTİRİ

(A Criticism of Deism in Terms of Theology in the Context of the Hereafter)

YÜKSEK LİSANS

Selma ÇUBUKÇU

Danışman: Dr. Öğr. Üyesi Abdulaziz ARTIŞ

Bayburt
KASIM, 2022

KABUL VE ONAY TUTANAĐI

Abdulaziz ARTIŞ danışmanlığında, 182108054 numaralı Selma ÇUBUKÇU tarafından hazırlanan “DEİZMİN ÂHİRET ANLAYIŞI VE KELÂMÎ AÇIDAN DEĞERLENDİRİLMESİ” konulu bu çalışma 25.11.2022 tarihinde aşağıdaki jüri tarafından Kelâm Ana Bilim Dalı, Temel İslâmi Bilimler Programında yüksek lisans tezi olarak kabul edilmiştir.

Başkan: Doç. Dr. Mehmet SEVER

İmza:

Jüri Üyesi: Dr. Öğr. Üyesi Züleyha BİRİNCİ

İmza:

Jüri Üyesi: Dr. Öğr. Üyesi Abdulaziz ARTIŞ

İmza:

Bu tezin Bayburt Üniversitesi Lisansüstü Eğitim ve Öğretim YönetmeliĐi’nin ilgili maddelerinde belirtilen şartları yerine getirdiğini onaylarım.

...../...../.....

Doç. Dr. Murat KUL

Enstitü Müdürü

ETİK VE BİLDİRİM SAYFASI

Yüksek lisans olarak sunduğum “AHİRET KONUSU BAĞLAMINDA KELAM AÇISINDAN DEİZME BİR ELEŞTİRİ” başlıklı çalışmanın tarafımdan bilimsel ilkelere uyularak yazıldığını ve yararlandığım eserleri kaynakçada gösterdiğimi beyan ederim.

25.11.2022

Selma ÇUBUKÇU

TEŞEKKÜR SAYFASI

Tez çalışmamın başından itibaren her konuda beni aydınlatan gerek konunun belirlenmesinde gerek tez çalışmamla alakalı daha önce ortaya konmuş eserlerin tespit edilmesinde ve metodolojik olarak tezimin son şeklini almasında bana yardımlarını esirgemeyen, anlayışı, nezaketi ve hoşgörüsüyle tezimin her aşamasında emeği olan değerli danışmanım Dr. Öğr. Üyesi Abdulaziz ARTIŞ’a yardımlarından dolayı minnettarım.

Yüksek Lisans eğitimine başlama sürecinden tez çalışmamın sona ermesine kadar maddi manevi her anlamda destek olan ve hayatım boyunca bana yeni ufuklar açan çok değerli eşim Selehattin Erdoğan ÇUBUKÇU’ya ve bu tezi kendilerine ithafen yazdığım canım evlatlarım Zeynep, Yahya ve Alparslan’a gönülden teşekkür ederim.



ÖZ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

ÂHİRET KONUSU BAĞLAMINDA KELAM AÇISINDAN DEİZME BİR ELEŞTİRİ

Selma ÇUBUKÇU

Kasım 2022, 84 Sayfa

Deizm anlayışı, laikleşme, sekülerleşme gibi nedenlerle ülkemizdeki gençler arasında hızlı bir yayılım süreci içerisine girmiştir. İslâm dini ile deizmin âhiret anlayışı arasında ciddi farklılıklar vardır. Çalışmamız, bir giriş ve iki bölümden oluşmaktadır. Giriş bölümünde, İslâm dinindeki âhiret anlayışının inşaa ve hedefleri hakkında genel bilgiler verilmiştir. Birinci Bölümde, İslâm dininin âhiret konusuna yer verilmiştir. İkinci Bölümde, deizm anlayışının tanımı, çeşitleri, ortaya çıkaran sebepleri ve tarihsel gelişimine değinilmiştir. Ardından Batıda, İslâm dünyasında ve Türkiye’deki deistik hareketleri ele alarak âhireti inkâr edenler hakkında ağırlıklı olarak İmam Mâturîdî’nin konuyla alakalı görüşlerine yer verilmiştir. Deizmin âhiret anlayışı, kelâm ilmi açısındanakli temellendirmelerden yararlanılmış ve deizm âhiret anlayışının değerlendirilmesi yapılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, âhiret, deizm, imam mâturîdî.

ABSTRACT
MASTER’S THESIS
A CRITICISM OF DEISM IN TERMS OF THEOLOGY IN THE CONTEXT
OF THE HEREAFTER

Selma ÇUBUKÇU

Novemver 2022, 84 pages

The understanding of deism has entered into a rapid spread process among the youth in our country due to reasons such as secularization and secularization. There are serious differences between the religion of Islam and Deism’s understanding of the hereafter. Our study consists of an introduction and two parts. In the introduction, general information about the stages and goals of the understanding of the hereafter in Islam is given. In the first part, we have included the subject of the hereafter in Islam. In the scnd part, the definition of the concept of Deism, its types, its causes and historical development are given. Afterwards, Imam Mâtûrîdî’s views on the subject are given mainly about those who deny the hereafter by adresssing the Deistic movements in the West, the Islamic world and Turkey. Deism’s understanding of the hereafter and mental foundations in terms of the science of Kalam were used and the evaluation of the hereafter understanding of Deism was made.

Keywords: Kalam, hereafter, deism, imam mâtûrîdî.

İÇİNDEKİLER

ETİK VE BİLDİRİM SAYFASI.....	i
TEŞEKKÜR SAYFASI.....	ii
ÖZ	iii
ABSTRACT	iv
İÇİNDEKİLER.....	v
KISALTMALAR VE SİMGELER DİZİNİ.....	vii
GİRİŞ.....	1
I. Araştırmanın Konusu ve Hedefleri.....	1
BİRİNCİ BÖLÜM.....	3
İSLÂM İNANCINDA ÂHİRETANLAYIŞI	3
1.1. Âhiretin Tanımı.....	3
1.2. İslâm Dininde Âhiret Hayatının Evreleri.....	5
1.2.1. Berzah (Kabir) Hayatı	5
1.2.2. Kıyamet	7
1.2.3. Ba's	8
1.2.4. Haşr ve Mahşer.....	10
1.2.5. Hesap	11
1.2.6. Mizan.....	11
1.2.7. Sırat.....	12
1.2.8. Şefa'at	13
1.2.9. Havz-ı Kevser	15
1.2.10. Araf.....	16
1.2.11. Cennet ve Cehennemim Mevcudiyeti.....	17
1.2.12. Cennet.....	17
1.2.13. Cehennem	20

İKİNCİ BÖLÜM	22
DEİZM VE ÂHİRET ANLAYIŞI.....	22
2.1. Deizmin Tanımı	22
2.2. Deizmin Çeşitleri	26
2.3. Deizmin Ortaya Çıkmasına Sebep Olan Fikri Olaylar	30
2.4. Deizmin Temel Öğretileri	33
2.5. Batıda Deizm ve Temsilcileri	37
2.6. İslâm Dünyasında Deistik Hareketler ve Temsilcileri	40
2.7. Türkiye’de Deizm ve Temsilcileri	44
DEİZMİN ÂHİRETE BAKIŞI VE FARKLILIKLAR.....	49
2.8. Âhiretin Varlığına ve Ruhun Ölümsüzlüğüne İnananlar	49
2.9. Âhiretin Varlığını ve Ruhun Ölümsüzlüğünü İnkâr Edenler.....	56
2.10. Âhiretin Varlığını ve Ruhun Ölümsüzlüğünü Şüpheli Bulanlar.....	57
KELÂMÎ AÇIDAN ÂHİRET HAYATININ TEMELLENDİRİLMESİ.....	61
ÂHİRETİN TOPLUM HAYATINA ETKİLERİ.....	70
SONUÇ	73
KAYNAKÇA.....	76
ÖZ GEÇMİŞ	84

KISALTMALAR VE SİMGELER DİZİNİ

B.	: İbn
Bkz.	: Bakınız
C.C.	: Celle Celaluhu
Çev.	: Çeviren
DİA	: Diyanet İslâm Ansiklopedisi
H.z.	: Hazreti
İSAM	: İslâm Araştırmaları Merkezi
Nşr.	: Neşreden
R.a.	: Radiyallâhu Anhu
S.A.V.	: Sallallahu Aleyhi ve Sellem
Thk.	: Tahkik eden
TDV.	:Türkiye Diyanet Vakfı
Ts.	:Tarihsiz
Vb.	: Ve Benzeri
Vd.	: Ve Diğerleri
Yay.	: Yayınları
Y.y.	: Yayın Yok

GİRİŞ

I. Araştırmanın Konusu ve Hedefleri

Âhirete İman, İslâm inancının temel esaslarından birini teşkil eder. Dinimiz, âhiret hayatı hakkında kapsamlı bilgi vermekte, böylece insanın bilmediği bir âlemi henüz dünya hayatında iken bilmesini ve o âlem için hazırlık yapmasını istemektedir. Aynı zamanda insan fitratının özünde mevcut bulunan âhiret inancının, ne iyilik ne de kötülüğün hiçbir zaman karşılıksız bırakılmayacağı görüşü için bir teminat olduğunu vurgulamaktadır.¹

İslâmiyet ile Hristiyanlığın âhiret anlayışında ciddi farklılıklar görülür. Hristiyanlık âhiret inancını, Yahudi düşüncesine has, ilâhî krallığın kurulması ve Mesih hâkimiyeti üzerinde vurgu yaparak, ölüm sonrası hayat ile ilgili ayrıntılı bilgiler ihtiva etmez. Buna göre; insanların Tanrı tarafından yargılanışından önce yeryüzünde kıyâmet kopacak ve Mesih'in idaresindeki ilâhî krallık kurulacaktır. Kurtuluşa ermiş olanlar (Hristiyanlar), sonsuz ilâhî bir hayata mahzar olup günahkârlar ise cehenneme gidecektir.²

Hristiyanlıkta âhiret inancının sağlam temellere dayanmaması ve zamanla materyalist ve seküler anlayış tarafından “bilimsel bilgi”nin hayatın ve varlığın kıymetini ölçmede yegâne değer ölçüsü kabul edilmesiyle dini değerler noktasında bir boşluk oluşmuştur. Bu da deizm gibi akımların ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Deizm, aslında Hristiyanlığın tarihi seyir içerisinde ortaya koyduğu din anlayışına karşı gelişen tepkisel bir harekettir. Hristiyanlığı insan aklını değersizleştirdiği, diğer dinlere karşı hoşgörüsüz olduğu kendi içindeki farklılıklara tahammülü olmadığı ve ayrıştırıcı bir mekanizmaya dönüştüğü için yüksek sesle eleştiren yaklaşımlar, deizmin doğmasına etkili olmuştur. Deizm; doğal dini müdafaa eden, ahlâklı olmayı vurgulayan ancak Yaraticının evrene müdahale ettiği düşüncesini reddeden bir hareket ve düşünce sistemidir. Tarihin belli dönemlerinde ortaya çıkan sonra zamanla önemini kaybeden deizm, günümüzde tekrar seslendirilmeye başlamıştır. Bu felsefî hareket, dini ve dinin öğretilerini reddetmektedir. Dolayısıyla deizm, Kur’ân ve nebevî sünneti reddederek İslâm'ın temel inanç esaslarından biri olan âhiret inancını da hedef almaktadır. Usûlü-d-Dîn olan kelâm (akaid) ilmi deizm ve ateizm gibi felsefî akımlara karşı İslâm'ın temel inanç esaslarını aklî ve naklî delillerden yola çıkarak temellendirmeye çalışmıştır.

¹ Abbas Muhammed el-Akkad, *el-Felsefetü'l-Kur'âniyye* (Kahire: Dârü'l-Hilâl, 1962), 85; Haris el-Muhasibi, *Kitabü't-Tevehhüm* (Kahire: Mektebetü'n-Nehdati'l-İslâmiyye, 1980), 11; Ebu'l-Hasan el-Eş'arî, *Mâkâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfû'l-Musallîn* (Kahire: Mektebetü'n-Nehda, 1979), 372.

² Mehmet Aydın, “Hristiyanlık”, *DİA* (İstanbul: TDV Yay., 2001), 17/340–353.

Sekülerleşme ile birlikte İslâm'ın karşısında duran deizm gibi çeşitli inanç modellerinin dini hayatı geriletmesi; Kur'ân ve sünnet'in geri plana atılması tehlikesini doğurduğu gibi bu akımlarla mücadele edilmesi ihtiyacının var olması gerçeğini de ortaya koymaktadır. İşte tam bu noktada, deizmin, âhiret inancının içindeki farklılıklarını, İmam Mâturîdî'nin görüşlerinden faydalanarak, eleştirel değerlendirmeleri işlemeyi kendimize amaç edindik. Kaynak tarama sürecinde gözlemlediğimiz deizme yönelik yeterli akademik çalışmanın bulunmaması, bizi böyle bir çalışmanın ele alınması gerektiği kanaatine vardırıdı.

Bu bağlamda ele almış olduğumuz çalışmanın birinci bölümünde; İslâm inancında âhiret anlayışına ve evrelerine yer verilmiştir. İkinci bölümde ise; deizmin tanımı, çeşitleri ve tarihsel arka planına; Batıda, İslâm coğrafyasında ve Türkiye'de görülen deistik faaliyetler ele alınarak; deizmin âhiret anlayışındaki farklılıklara temas edilmiştir. Ardından İmam Mâturîdî'nin âhireti inkâr edenlere karşı yapmış olduğu aklî-mantıkî delillerine yer verilerek; bu çalışma ile elde edilen bulgular değerlendirilmiştir.

BİRİNCİ BÖLÜM

İSLÂM İNANCINDA ÂHİRETANLAYIŞI

1.1. Âhiretin Tanımı

Âhiret kelimesi, a-h-r fiilinden türetilerek elde edilmiş bir sıfattır. Bu kalıptan türetilen diğer kelimelerin anlamları etimolojik olarak incelendiğinde âhiret kelimesine sözlükte; “son, sonra olan, sonradan meydana gelen” anlamları verildiği görülmektedir.³ Bu kökten türetilen bütün kelimeler bu anlam üzerinde dönmekte; “engellemek, arkada kalmak, geri kalmak, geri bırakmak, geciktirmek, tehir etmek” vb. anlamları ifade etmek üzere kullanılmaktadır.⁴ Âhir kelimesi etimolojik olarak evvel kelimesi ile zıt anlamlıdır.⁵

Âhiret kelimesi, Kur'an'da 141 ayette geçmektedir. Buna göre, yüz on beş yerde müennes şekliyle, dokuzunda “dâr” kelimesine sıfat şekliyle; yirmi altısında müzekker şekliyle “yevm” kelimesine sıfat; bir yerde ise “âhiretü'n-neş'e” şekliyle kullanılmıştır. Kendi ifadeleniş şeklinden farklı olarak “dâr-ul-âcile” şekliyle iki yerde, üç yerde “ugbe'd-dâr”, bir yerde ise “dâru'l-karar” ismiyle geçmektedir.⁶ Bu kullanılışlardan anlaşılacağı üzere âhiret kelimesi ile dünya hayatı arasında sıkı sıkıya bağlı bir ilişki vardır. Dolayısıyla, bu, insanın içinde yaşayacağı dünya ve âhiret boyutlarının bir bütün olduğunu ortaya koymaktadır.⁷ Âhiret hayatı dünya hayatının devamıdır. Dünya hayatına benzer ancak dünya hayatını takip eden, ona benzer fakat daha değişik ve ölümsüz bir hayattan, ebediyet âlemine ait çeşitli merhaleler ve hallerden ibarettir.⁸

Dünya kelimesi Arap etimolojisinde, “aşağı, alçak, değersiz basit, soysuz” gibi manalara gelir. Dünya kelimesi Kur'an'da 111 ayette 114 defa geçmektedir. Bunların kırk üç tanesi yalın halde isim şekliyle, atmış üç yerde “hayat” kelimesinin sıfatı şekliyle, dört tanesi “hayat” kelimesinin isim tamlaması şekliyle kullanılmıştır.⁹ Kur'an'da dünya ifadesiyle;

³Muhammed Mükerrrem b. Manzûr, *Lisanu'l-Arab*, trc. Emin Muhammed Abdulvahhâb, Muhammed es-Sadık el Ubeydî (Beyrut: Dâru İhyai't-Turâsi'l-Arabî, 1996), 17/235; Muhammed Murtadâ el-Hüseynî ez-Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmus*, thk. Mustafa Hicazî (Kuveyt: et-Turâsu'l-Arabî, 2001), 16/559.

⁴ Mecdüddin Muhammed b. Yakûb el-Firûzâbâdî, *el-Kâmusu'l-Muhît* (Beyrut: Daru İhyai't-Turâsi'l-Arabî, 1991), 2/371-372; Bkz. Ömer Faruk Yavuz, *Kur'an Perspektifinde Dünya ve Âhiret Bütünlüğü* (İstanbul: Dilbilimleri Yay., 2006), 3.

⁵ Muhammed b. Ebibekir er-Râzî, *Muhtaru'-Sihah* (Beyrut: Darul'l-Kitabi'l-Arabî, 1967), 9; İsmail b. Hammâd el-Cevherî, *Tâcü'l-Lüğa ve Sihâhi'l-Arabîyye*, nşr. Abdulgafur Attar (Mısır, 1377) 6/2341-2342.

⁶ Dünya ve âhiret kelimelerinin Kur'an'da geçiş şekilleri için bkz. M. Fuad Abdulbaki, *el-Mu'cemü'l-Müfehres li'l-Elfâzi'l-Kur'an* (İstanbul: y.y., 1990), 21-23, 98-99, 224-225, 262-264, 447; Yener Öztürk, *İmkân ve Lüzumu Açısından Kur'an'da Âhiret* (İstanbul: Işık Yayınları, 2004), 11-12.

⁷ Mehmet Paçacı, *Kur'an'da ve Kitab-ı Mukaddes'te Âhiret İnancı* (İstanbul: Nun Yayıncılık, 1994), 110; Ayrıca bkz. Toshihiko Izutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, çev. Süleyman Ateş (İstanbul: Yeni Ufuk Neşriyat, ts.), 78.

⁸ Bekir Topaloğlu, “Âhiret”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1992), 10: 416-417.

⁹ Mukâtil b. Süleyman, *Kur'an Terimleri Sözlüğü El-Eşbâh Ve'n-Nezâir fi'l-Qurâni'l-Kerim*, çev. M. Beşir Eryarsoy (İstanbul: İşaret Yay., 2004), 332.

dünyada var olan ve kalıcı gibi görünen zevklerin aldaticılığına¹⁰, dünyadaki fayda ve zevklerin âhiret hayatındakine oranla azlığına ve değersiz olduğuna,¹¹ geçiciliği ve sınırlılığı açısından oyun ve eğlence olduğuna¹² pek çok defa vurgu yapılmaktadır. Dünya hayatıyla ilgili şu ayet, yukarıdaki niteliklerin hemen hepsini içermektedir:

“Bilin ki, dünya hayatı ancak bir oyun, eğlence, bir süs, aranızda bir övünme ve daha çok mal ve evlat sahibi olma isteğinden ibarettir. Tıpkı yağmurun bitirdiği ve ziraatçıların da hoşuna giden bir bitki gibi önce yeşerir sonra kurur da sen onun sapsarı olduğunu görürsün; sonra da çer çöp olur. Âhirette ise çetin bir azap vardır. Yine orada Allah'ın mağfireti ve rızası vardır. Dünya hayatı aldaticı bir geçinmeden başka bir şey değildir.”¹³

İnsanın; varlık haline geldiği, kişilik, benlik olarak ortaya çıktığı, belli başlı davranışlarda bulunup sorumlu tutulduğu, belli bir zaman ve mekân içinde geçirdiği hayatın, dünya boyutu; insanın yaşadığı bir tecrübe ve gerçeklikten sonra son bulmaktadır. Buna ölüm adı verilir. Bu tecrübî olaydan sonra; insanın kendi aklıyla bilemeyeceği bir canlılık ve bilinç haline geçecektir ki; bu gerçeklik de âhiret boyutu olarak ortaya çıkmaktadır.¹⁴

Kendisinde ebedi olarak kalınacak dâru'l-beka ve ölüm sonrası dirilişle birlikte insanlar için kurulacak yer için âhiret denilmiştir.¹⁵ İslâm düşüncesinde insanın ölümünden sonra başka bir boyuta geçerek yaşadığı sonsuz varoluşu âhiret olarak tanımlanmıştır. Dolayısıyla ölüm, son olmayıp gerçek bir hayata geçiş demektir.

Âhiret hayatı dünya hayatının sona ermesiyle ebedi olarak devam eder ve “ba's, haşr, hesap, mizan, şefaât, sırat, cennet ve cehennem” gibi bütün olgu ve olayları içine alır. Âhiret hayatı, dünya düzeninin bozulup yok olmasıyla yani kıyametin kopmasıyla başlar.¹⁶ Kur'an'a göre, insanın ölümüyle meydana gelen ebedî, sonu olmayan âhiret, kalıcı ve süreklidir.¹⁷ Dünya boyutuna göre âhiret boyutundaki menfaat daha değerlidir¹⁸ ve âhiret kalite ve derece olarak daha üstündür.¹⁹ Âhiretin başlangıcı ile ilgili olarak “Kişi öldüğünde kıyameti kopmuş olur.”²⁰ Hadisi, kişinin ölümüyle âhiretin başlayacağına dair bir delil olarak gösterilmiştir.

¹⁰ Âl-i İmrân, 3/117; En'âm, 6/70; A'râf, 7/51; Yunus, 10/24; Lokmân, 31/33; Fâtır, 35/5; Hadîd, 57/20.

¹¹ Nisâ, 4/77; Tevbe 9/38; Kehf, 18/45.

¹² En'âm, 6/32; A'râf, 7/51; Ankebût, 29/64; Muhammed, 47/36; Hadîd, 57/20.

¹³ Hadîd, 57/20.

¹⁴ Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, 1999), 10/463.

¹⁵ Ahmet Çapku, *İbn Sînâ, Gazzâlî ve İbn Rüşd Düşüncesinde Âhiret* (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2009), 21.

¹⁶ Bkz. Âl-i İmrân, 3/185; Enbiyâ, 21/35.

¹⁷ Mü'min, 40/39; A'lâ, 87/17.

¹⁸ Nisâ, 4/77; En'âm, 6/32; A'râf, 7/169; Tevbe, 9/38; Yûsuf, 12/109; Nahl, 16/30.

¹⁹ İsrâ, 17/21; Duhâ, 93/4.

²⁰ İsmail b. Muhammed el-Aclunî, *Keşfu'l-Hafa* (İstanbul: Eka Yay., 2011), 5/297.

Kur'ân açısından ölümden sonraki hayat, iki aşamada gerçekleşir. Birincisi; dünya gibi geçici olan berzah âlemi²¹ diğeri ise ebedi hayat olan âhiret hayatıdır.²²

1.2. İslâm Dininde Âhiret Hayatının Evreleri

1.2.1. Berzah (Kabir) Hayatı

İnsan hayatı üç evrede ele alınmaktadır. Bunlarda ilki, dünya hayatı; ikincisi, ölüm hayatından başlayarak dirilişe kadar devam edecek olan kabir hayatıdır. Ayrıca kabir hayatına, dünya ve âhiret hayatını birbirinden ayırması sebebiyle “berzah hayatı” tanımlaması da yapılmıştır. Üçüncüsü ise ebedi olan âhiret hayatıdır.²³

Sözlükte “iki şey arasındaki engel ve ayırıcı sınır” manasına gelen berzah, dinî bir terim olarak ölümle başlayıp yeniden diriltilmeye kadar sürecek olan ara dönem anlamında kullanılır. Dünya ile ahiret hayatı arasındaki âlem ve kabir hayatı şeklinde tanımlanır.²⁴

Berzah kelimesi, Kur'ân-ı Kerîm'de üç yerde geçmektedir. Bunların ikisinde, Allah'ın yüce kudretinin bir delili olarak “tatlı ve tuzlu iki denizin birbirine karışmasını önleyen engel”²⁵ anlamına gelir. Diğeri ise insanların ölümlerinden sonra yeniden diriltilmelerine kadar geçecek süreyi belirten bir anlamda kullanılmıştır.²⁶

İslâm inancına göre ölen kişi, nerede ve hangi durumda bulunursa bulunsun kabir ve berzah âlemi safhasından geçer. Somut bir makber çağrışımı yapması ve yanlış anlaşılmalara önleme amacıyla kabir, ölümle mahşerdeki diriliş arasında insanların yaşayacağı berzah hayatını ifade etmektedir.²⁷

Münker ve Nekir, ölen kişi kabre konulduğunda Rabbini, dinini ve peygamberini soran iki melektir. İman ve sâlih amel sahipleri sorulara doğru cevap verdiği için cennet kapıları sonuna kadar açılır ve onlara cennet gösterilir. Kâfir ve münâfıklar ise bu sorulara doğru cevap veremeyerek cehennem kapıları açılır ve onlara da cehennem gösterilir. Kâfir ve münafıklara kabirlerinde azap edilecek; mü'minler ise nimetler içinde sıkıntısız yaşayacaklardır.²⁸

²¹ Bkz. Mü'minûn, 23/100.

²² Abdullah Tutgun, *Tehâfütlere Göre Nefs ve Âhiret* (Yüksek Lisans Tezi, Yüzüncü Yıl Üniversitesi, 2011), 15.

²³ A.Saim Kılavuz, *Ana Hatlarıyla İslâm Akâidi ve Kelâma Giriş* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2000), 319.

²⁴ Cüneyt Gökçe, “Berzah”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1989), 5: 525.

²⁵ Furkan, 25/53.

²⁶ Mü'minûn, 23/99.

²⁷ İlyas Çelebi v.dğr. *İslâm'da İnanç Esasları* (İstanbul: Çamlıca Vakfı Yayınları, 2011), 266.

²⁸ Mehmet Okuyan, *Kur'ân-ı Kerîm'e Göre Kabir Azabı Var mı?* (Samsun: İz Yay., 2007), 544.

Gerçek mükâfat ve ceza yerinin âhiret olması sebebiyle, kabirde ayrıca bir cezalandırma olup olmayacağı konusu, mezhepler arasında tartışma konusu olmuştur. Buna göre; Mutezile kelâmcıları ‘kabir hayatında da ayrıca bir cezanın olması Allah’ın adaletiyle bağdaşmaz.’ görüşünü savunarak ehl-i sünnet âlimlerinin kabir hayatının varlığı ve cezanın olabileceği ile ilgili ayetleri yoruma tabi tutmuşlardır. Bir kısım Mutezile kelamcıları ise kabirde sürekli olmayıp; geçici ve özel bir cezanın olabileceği görüşünü savunmuşlardır.²⁹

Kabirde nimet ve azabın olabileceğini savunan ehl-i sünnet âlimleri şu ayet ve hadisleri kendilerine delil olarak kullanmışlardır:

“Onlar sabah akşam o ateşe sokulurlar. Kıyametin kopacağı gün de: ‘Firavun ailesini o ateşin içine sokun’ denilecek.”³⁰

“Allahu Teâlâ’ya sağlam sözle iman edenleri hem dünyada hem de ahirette sapasağlam tutar. Zalimleriye Allah doğru yoldan ayırır. Allah dilediğini yapar.”³¹

“Onlar: Rabbimiz, bizi iki defa öldürdün, iki defa dirilttin. Biz de günahlarımızı itiraf ettik. Bir daha bu ateşten çıkmaya yol var mıdır? Derler.” Bu ayetin kabir azabına işaret ettiği kabul edilmiştir. Şöyle ki birinci ölüm, dünya hayatının sonu olan ölüm manasında; ikincisi ise kabir hayatı başladığında diriltmeden hemen sonraki ölüm şeklinde yorumlanmıştır.³²

“Sonunda müşriklerden birine ölüm gelip çattığında; şöyle der; Rabbim beni geri gönder de boşa geçirdiğim dünyada iyi işler yapayım. Hayır, onun söylediği boş bir laftır. Onlara, yeniden diriltilecekleri güne kadar hazırlanmış bir berzah vardır.”³³

Peygamber Efendimiz mezarlığın kenarından geçerken yanındaki ashabına; mezardaki iki ölünün dünyadayken koğuculuk yapması ve diğerinin ise altına idrar kaçırması sebebiyle kabirde azap gördüklerini buyurmuştur.³⁴

“Kabir ya cennet bahçelerinden bir bahçedir veya cehennem çukurlarından bir çukurdur.”³⁵

Sonuç olarak; Ölüm ötesi hayat, akılla çözülmesi imkânsız olan sadık haberle idrak edilebilecek bir safhadır. Kabir hayatı konusunda delil getirilen ayetlerin anlamı açısından

²⁹ Bu konu ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkz., Kadi Abdulcebbar , *Şerhu Usulü Hamse*, 544.

³⁰ Mü’min, 40/46.

³¹ İbrâhim, 14/27.

³² Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dili Kur’an Dili*, çev. Lütfi Cebeci (İstanbul: İşaret Yay., 1990), 5/4148; Mahmûd b. Ömer Zemahşerî, *el-Keşşâf an Hakâiki’t-Tenzîl*, thk. Muhammed Abdüsselâm Şâhin (Beyrut: y.y., 2003), 5/966.

³³ Mü’minûn, 23/99-100.

³⁴ Ahmet b. Ali el-Askalânî, *Fethü’l-Bârî Şerhu Sahîhi’l-Buhârî* (Beyrut: Dâru’l-Marife, 1995) 8/ 155; Ayrıca bkz. Buhari, “Cenâiz”, 82; Müslim, “İman”, 34; Ebû Dâvûd, “Taharet”, 26.

³⁵ Tirmizi, “Kıyamet”, 26.

fikir birliği oluşturmadağı ve hadislerin mütevatir derecesine ulaşmadığı için kabir hayatını sorgulamak inkâr sayılmaz ancak ehl-i sünnet anlayışına muhalefet olarak değerlendirilebilir.

1.2.2. Kıyamet

Kıyamet kelimesi lügatte; “kalkmak, dikilmek, ayaklanmak, doğrulmak, dirilmek” anlamlarına gelir.³⁶ “Bir defada kalkmak” manasını ifade ettiği için sonuna yuvarlık “te” getirilmiştir. Yalın olarak Kur’ân’da yer almayan bu kelime, “yevm” kelimesine eklenerek “yevmu’l-kıyâme” (kıyamet günü) şeklinde kullanılmaktadır.³⁷ Terim manası ile ilgili iki farklı tanımlama yapılmıştır. Birincisi; kâinatın nizamının bozulması ve her şeyin altüst edilerek yok olması; ikincisi ise canlıların ölüm olayının gerçekleşmesinin ardından yeniden diriltilerek ayağa kalkması ve mahşere yönlendirilmesidir.³⁸

Kur’ân’da dünya düzeninin bozulmasından sonra başlayacak olan hayatın “kıyamet günü” olarak isimlendirilmesi, insanların Allah’a hesap vermek üzere kabirlerinden kalkmalarından dolayıdır.³⁹

Kıyamet ile aynı anlama gelen isimler şunlardır: “es’saat” (kıyametin kopması), “el-vâkı’a” (kesin olarak meydana gelecek olay), “el-hâkka” (gerçekleşmesi kaçınılmaz olan olay), “el-kârî’a” (kâinatı oluşturan parçaların büyük bir gürültüyle birbirlerine çarpması), “es’sahha” (kulakları sağır edecek şekilde tiz ve yüksek bir sesin çıkması), “el-gâşiye” (varlıkları saran, örten olay) “et-tâammetü’l-kübra” (büyük felaket) gibi isimlerdir.⁴⁰

Kur’ân-ı Kerîm’de kıyametin mutlaka vuku bulacağını belirten pek çok ayet bulunmaktadır. Bunlardan bazılarının meali şu şekildedir:

“O gün gökyüzü, erimiş maden gibi olur. Dağlar da atılmış yüne döner. Dost, dostu sormaz.”⁴¹

“Gökyüzü yarıldığı zaman, yıldızlar döküldüğü zaman, denizler birbirine katıldığı zaman, kabirlerin içindekiler dışarı çıkarıldığı zaman, insanoğlu yapıp gönderdiklerini ve yapamayıp geride bıraktıklarını bir bir anlar.”⁴²

³⁶ Şerafettin Gölcük- Süleyman Toprak, *Kelâm* (Konya: Tekin Yayınları, 1998), 406.

³⁷ Serahsî, *Sıfâtü Eşrâti’s-Sâ’a*, nşr. Zeki Sarıtoprak (Kahire, y.y., 1993), 455.

³⁸ Ebü’l Berekât Abdullah b. Ahmed en- Neseî, *Medâriku’t-Tenzil ve Hakâiku’t-Te’vîl*, çev. Temel Yeşilyurt (Malatya: İlim Yay., 2002), 544.

³⁹ İbrahim el-Beycurî, *Şerh’u Cevhereti’t-Tevhid* (Beyrut: Dâru’l-marife, 1983), 175.

⁴⁰ Bekir Topaloğlu, “Kıyamet”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi* (Ankara: T DV Yayınları, 1992), 19:58.

⁴¹ Meâric, 70/8-10.

⁴² İnfitâr, 82/1-5.

“Kıyamet günü ne zamanmış? Diye sorarlar. İşte göz kamaştığı, ay tutulduğu, güneşle ay bir araya getirildiği zaman. O gün insan kaçılacak yer neresi diyecektir. Hayır, hayır, kaçıp sığınılacak yer yoktur. O gün varılacak tek yer, sadece Rabbinin huzurudur.”⁴³

Kâinatı ilk defa yaratan Allah, onun düzenini bozmaya da kadirdir. Özellikle mekki ayetlerde Kıyamet ve ahiret konusuna vurgu yapıldığı görülmektedir. Mekki ayetlerde, kıyamet sahnelerine ayrıntılı bir şekilde yer verilmiştir. Bunun sebebi ise kâfir ve müşriklere Allah’a iman konusunda uyarı niteliği taşımasıdır. Şüphesiz Kur’ân-ı Kerim evrensel bir kitap olduğundan bu uyarılar sadece vahyin indiği dönemi değil her dönemi kapsamaktadır.

Kıyamet alametleri ikiye ayrılır: Küçük alametler, insan iradesine bağlı, ahlakî yönden gerçekleşmiştir. Bunlardan bazıları; fitnelerin ortaya çıkması, adam öldürme olayının artması, zenginliğin artıp dünya malının çoğalması sadaka verecek fakirin bulunamaması, zinanın açıkça işlenmesi, içki tüketiminin artması, kadınların çoğalıp erkek nüfusunun azalması sayılabilir. Büyük alametler ise kıyametin kopmasından az bir süre zarfında meydana gelecek; insan iradesi dışında olan olaylardır. Şöyle ki; duman, deccal, dabbe, güneşin batıdan doğması Hz. İsa’nın (a.s.) inmesi, ye’cüc ve me’cüc, biri doğudan biri batıdan biri ise Arap yarımadasından olmak üzere üç yerin batması, Yemen taraflarından bir ateşin çıkacağı büyük alametler arasındadır.⁴⁴

Kıyametin kopması demek dünya hayatının sona erip bütün canlıların yok olması anlamına gelir. Alametler meydana geldikten sonra Allah’ın emriyle İsrâfil adlı melek, bitiş ve yeniden diriliş anonsu anlamına gelen sûra üfleyecek ve kıyamet başlamış olacaktır. Sûra üflemek dünya hayatının bittiğinin ve ahiret hayatının başladığının sembolüdür. İsrâfil adlı melek, sûra ikinci defa üfledikten sonra dirilme olayı başlamış olacaktır.⁴⁵

1.2.3. Ba’s

Ba’s; sözlükte “uykudan uyandırmak, diriltmek” manalarına gelip; dini literatürde “Allah’ın ahiret hayatını başlatmak için ölüleri tekrar diriltmesi, ölüleri kabirlerinden çıkarıp tekrar hayat vermesi” anlamlarına gelmektedir.⁴⁶

Kur’an’-ı Kerim dirilişi inkâr edenlere karşı aklen mümkün olabileceğini ispatlayan pek çok ayet vardır. Buna göre; öldükten sonra dirilme ilk yaratmayla ilişkilendirilmiştir.

⁴³ Kıyame, 75/6-12.

⁴⁴ Müslim, “Fiten”, 39.

⁴⁵ Kılavuz, *Ana Hatlarıyla İslâm Akâidi ve Kelâma Giriş*, 320.

⁴⁶ Yusuf Şevki Yavuz, “Ba’s”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2001), 5: 116.

Şöyle ki; bir şeyi yoktan var edenin, onu ikinci defa yaratması da mümkün sayılmıştır. Bununla ilgili ayetler Kur'an'da şu şekilde geçer:

“Kendi yaratılışını unutarak bize karşı misal getirmeye kalkışıyor ve “Şu çürümüş kemikleri kim diriltecek? Diyor. De ki; Onları ilk defa yaratmış olan diriltecek. Çünkü Allah her türlü yaratmayı gayet iyi bilir.”⁴⁷

“Gökleri ve yeri yaratan, bunları yaratmakla yorulmayan Allah'ın ölüleri diriltmeye de gücünün yettiğini düşünmezler mi? Evet, Allah her şeye kadirdir.”⁴⁸

“İlk yaratış bizi aciz mi bıraktı ki, ikinci defa yaratmak aciz bıraksın? Doğrusu onlar Kureyş kâfirleri ve diğer münkirler, yeni bir yaratılıştan şüphe içindedirler. Acaba ilk yaratılış bize zor mu geldi ki bunlar ikinci yaratılıştan şüphe ediyor.”⁴⁹

“Bir şeyin zıddına çeviren onu benzerine çevirebilir. Mesela suyun bol miktarda bulunduğu yeşil ağaçtan ateşin çıkması imkânsız gibi görülüyorken Allah insanı tekrar yaratmaya da kadirdir.”⁵⁰

Kur'an-ı Kerimde diriltmenin mümkün olabileceğini vurgulayan ayetlerin yanında hayattaki var olan bazı durumlardan hareketle biz dirilmenin imkân dâhilinde olduğunu sonucuna ulaşabiliriz. Örneğin; anne karnındaki çocuğun dokuz aylık süre zarfında mükemmel bir varlık haline gelmesi, kışın yapraklarını döken ağaçların ilkbaharda tekrar yeşillenmeleri ve insanın uyku hali vb. dirilmenin aklen de mümkün olduğunu bize kanıtlamaktadır.

Ba's konusu bütün semavi dinlerde bulunan ortak bir iman esasıdır. İnkâr edilmesi kişinin dinden çıkmasına ve dehriyyeden kabul edilmesine sebebiyet verir. Allahu Teâlâ'nın kudretini, yüceliğini gösteren bu kelime; öldükten sonra insana hayat verecek tek varlığın Yüce Allah olduğunu bizlere göstermektedir. Yeniden diriliş inancı hem akıl hem de nasslarda ispatlanan bir husustur.⁵¹

Klasik Mâturîdî anlayışında dirilmenin aynı beden ruhun iade edilmesi ile olduğu savunulmuştur. Bunun aksini iddia eden Batıniyye'ye ise reddiye kitapları yazılmış; rivayetlerde geçen dirilmenin ilk olarak acbû'z-zenepten gerçekleşeceğine yer verilmiştir.

⁴⁷ Yasin, 36/78-79.

⁴⁸ Ahkâf, 46/33.

⁴⁹ Kâf, 50/15.

⁵⁰ Yasin, 36/80-81.

⁵¹ Ahmed b. Mahmûd b. Ebî Bekr Nûreddin es-Sâbûnî, *el-Kifâye fî'l-Hidâye*, nşr. Muhammed Aruçi (Kahire: Dâru'l-Marife, 1986), 2/366; Aynı ifadeler için bkz. Cafer Karadaş, *İslâm Düşüncesinde Ahiret* (Bursa: Emin Yay., 2008), 52; Abdullah Tutgun, *Tehafütleri Göre Nefs ve Ahiret*, 16.

Dirilişin ruh ile gerçekleşeceklerini savunan İslam filozoflarının görüşü ise nakle aykırıdır.⁵² Bizim şahsi kanaatimiz de bu yöndedir.

1.2.4. Haşr ve Mahşer

Ba's'tan sonraki aşamayı oluşturan haşr; sözlükte “bir topluluğu bulunduğu yerden zor kullanarak çıkarıp bir meydana toplamak” anlamına gelmektedir.⁵³ Dini literatürde ise “Ölümden sonra dirilen insanların bir araya getirilerek toplanması” manalarına gelir. Neşir ise; haşr kelimesinin zıt anlamlısı olarak hesap görüldükten sonra tüm insanların Cennet ve Cehenneme sevk edilmesidir. Toplanılacak yere de mahşer, mevkıf veya arasat denilmektedir.⁵⁴ Kur'an'da haşr ile ilgili pek çok ayet vardır:

“Sanki etrafa yayılmış çekirge sürüleri gibi bakışlar mahvolmuş bir şekilde kabirlerden çıkarlar. Davetçiye koşarlarken o sırada inanmayanlar; bu çok şiddetli bir gündür derler.”⁵⁵

“Allah'ın onlara sanki günün bir saati kadar kaldıklarını zanneder vaziyette yeniden dirilip toplanacağı gün aralarında birbiriyle tanışırlar.”⁵⁶

“İşte o gün insan, kardeşinden kaçır. Annesinden, babasından, eşinden ve çocuklarından. O gün insanların hepsinin kendine yetip artacağı bir derdi vardır. O gün birtakım yüzler parıl parıl güler ve sevinir. Yine birtakım yüzler de kapkara kesilmiştir. İşte onlar inanmayanların ta kendisidir.”⁵⁷

İsrafilin ikinci sura üfledikten sonra gerçekleşecek olan dirilişten hemen sonra insanlar bir meydana sevk edilip toplanılır. Ardından dünyada işlemiş oldukları davranışlarından dolayı hesaba çekilmek üzere Allah'ın huzuruna çıkarılır. Bütün insanlar istisnasız tek tek haşrolunacaktır. O gün oradaki muamele insanların dünya hayatındaki yaşayış ve amel durumlarına göre olacaktır.⁵⁸

⁵²Muhammed b. Abdurrahman es-Sehavî, *el-Makâsıdu'l-Hasene*, nşr. Muhammed Osmân Hut (Beyrut: y.y., 1985), 89.

⁵³Süleyman Toprak, “Haşır”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1992), 10:416-417;

⁵⁴Süleyman Toprak, “Haşır”, 10:416-417;

⁵⁵Kamer, 54/7-8.

⁵⁶Yunus, 10/45.

⁵⁷Abese, 80/34-42.

⁵⁸Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, çev. Bekir Topaloğlu, (İstanbul, İSAM yay., 2019), 64.

1.2.5. Hesap

Sözlükte; “sayıp dökmek, hesap etmek” anlamlarına gelir. Terim olarak ise insanların dünyada işlemiş olduklarına karşılık, hesaba çekilmeleri anlamına gelir.⁵⁹

Kur’an-ı Kerim’de hesap ile ilgili kırka yakın ayet vardır. Ayetlerde; kıyamet gününde hardal tanesi kadar bir iyilik bırakılmayacak⁶⁰, en ince ayrıntısıyla hesap yapılacağına dair vurgu vardır. Allah’a kulluk görevini yapmamış insan, hor ve hakir bırakılacak ve hüsrana uğrayacaktır.⁶¹

İslam âlimleri mükellef olan bütün insanların ilk olarak Allah’a iman edip etmemelerine göre hesaba çekilecekleri konusunda hemfikirdir. Her müslümanın ise buna iman etmesi gereklidir. Bunun yanında hesabın keyfiyeti kimleri kapsadığı konusunda farklı görüşler beyan edilmiştir. Hadislerin zahir anlamlarını esas alan âlimler hayvanların da hesaba çekileceğini savunmuş ancak müteahhirun dönemi âlimleri tarafından “hesaba tabi tutulma şartı mükellef olmaktır” görüşünü benimsenerek hayvanların hesaba tabi olmadıklarını savunmuşlardır. Akıl baliğ olmayanlar için hesap mükellefiyeti yoktur. Fetret Dönemi insanları ve müşrik çocuklarının hesaba çekilmesi konusu ise ihtilafıdır.⁶²

Hesap görüldükten sonra insanların eline amel defterleri verilecektir. İyilere amel defteri sağ tarafından cehennemliklere ise sol tarafından veya arka tarafından amel defteri verilir. Bu durum Kur’ân’da; “Kimin de kitabı sağından verilirse kolay bir hesapla hesaba çekilecek ve sevinçli olarak ailesine dönecektir. Kimin de kitabı arkasından verilirse, derhal yok olmayı isteyecek ve alevli ateşe girecektir” şeklinde anlatılır.⁶³

1.2.6. Mizan

Sözlükte “bir şeyin ağırlığını tahmin etmek, tartıya vurmak, ölçmek” anlamında vezn kökünden türemiş bir isim olan mizan; “tartı âleti, tartmada kullanılan ağırlık, adalet” mânalarına gelmektedir. Terim olarak ise mükelleflerin amellerinin değerinin belirlenmesini sağlayan ve kıyamet gününde gerçekleşecek olan bir safhadır.⁶⁴

⁵⁹ Emrullah Yüksel, “Hesap”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1998), 10: 240.

⁶⁰ Lokman, 31/16.

⁶¹ Sad, 38/27-28.

⁶² Engin Yılmaz, *Said Nursi ve Elmalılı Hamdi Yazır’ın Ahiret Anlayışı* (Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Üniversitesi), 35.

⁶³ İnşikâk, 84/7-12.

⁶⁴ Süleyman Toprak, “Mizan”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2009), 10: 456.

Kur'ân-ı Kerim'de mizan kelimesi yirmi dört yerde geçer. Bu ayetlerden bazıları ise şu şekildedir:

“O gün tartı haktır. Kimin (sevap) tartıları ağır gelirse, işte onlar kurtuluşa erenlerdir.”⁶⁵

“Biz, kıyamet günü için adalet terazileri kurarız. Artık kimseye, hiçbir şekilde haksızlık edilmez. (Yapılan iyilik) bir hardal tanesi kadar dahi olsa, onu (adalet terazisine) getiririz. Hesap gören olarak biz (herkese) yeteriz.”⁶⁶

“Artık kimlerin sevap tartıları ağır basarsa, işte asıl bunlar kurtuluşa erenlerdir. Kimlerin de tartıları hafif gelirse, artık bunlar da kendilerine yazık etmişlerdir. Çünkü onlar ebedi cehennemliklerdir.”⁶⁷

İnsanın dünya hayatında yapmış olduğu her hareketin sonucunun değerlendirilmesi anlamına gelen mizan; âhiret aşamaları içerisinde yer alır. Ayetleri zahir manada yorumlayan selef âlimleri mizanın keyfiyeti hususunda da zahir manayı kabul etmişlerdir. Bazı İslam âlimleri ise mizanın keyfiyetinin Allah’a havale etme fikrini savunurlar. Ehl-i sünnet âlimleri ise mizanın mahiyetinin bilinemeyeceğini; Mutezili âlimler ise mizanın adalet ve hakkaniyet manasında kullanıldığını savunurlar.⁶⁸

Ehl-i sünnet anlayışına göre ayetlerde kıyamet günü adalet terazileri kurulacak ve kimseye haksızlık yapılmayacaktır. İyi amelleri ağır gelenler kurtulacak; hafif olanlar ise cehenneme gideceklerdir. Ebu Hanife, mizanın keyfiyetine hiç değinmeden sadece bir inanç konusu olduğundan bahseder.⁶⁹ Mâturîdî’ye göre üç çeşit mizan vardır: İyilik ve kötülüğü birbirinden ayıran akıl; hakların yerine getirilmesini sağlayan adalet; sonuncusu ise ahirette iyi ve kötü amellerin tartılacağı mizandır.⁷⁰

1.2.7. Sırat

Sırat sözlük olarak “yol, cadde, geçit” anlamlarına gelir. Terim olarak “cehennem üzerine kurulacak ve herkesin üzerinden geçmek zorunda olacağı bir köprü veya yol” anlamına gelmektedir.⁷¹ Kuran’da sırata işaret eden ayetlerden bazıları şu şekildedir:

⁶⁵ Araf, 7/8.

⁶⁶ Enbiyâ, 21/ 47.

⁶⁷ Mü’minun, 23/102-103.

⁶⁸ Paçacı, *Kur’ân’da ve Kitâb-ı Mukaddes’te Âhiret İnancı*, 455.

⁶⁹ Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur’ân*, (Beyrut: Dâru'l-Marifet, 1992), 466; Seyyid Kutup, *Kur’ân’da Kıyâmet Sahneleri*, çev. Mehmet Yolcu (İstanbul: Ensar Yay., 1991), 36.

⁷⁰ Malkoç, *Klasik Dönem Maturîyye’de Kıyamet ve Ahiret*, 147.

⁷¹ Topaloğlu v.dğr., *İslam’da İnanç Esasları*, 86.

“İçinizden oraya uğramayacak hiç kimse yoktur. Bu, Rabbin için kesinleşmiş bir hükümdür. Sonra biz Allah’tan sakınanları kurtarıyoruz, zalimler ise yüz üstü orda kalakalırlar.”⁷²

Mü’minler yaptıkları amellerine göre kimi süratli kimi daha yavaş sıratı geçecekler; kâfir ve günahkârların ise ayağı kayacak ve cehenneme düşeceklerdir.⁷³

Hz. Peygamber (sav), sırat hakkında şöyle buyurmuşlardır. “Cehennemin üzerinde sırat kurulacak; ondan ilk geçen ben ve ümmetim olacaktır. O gün peygamberlerden başka konuşan bulunmayacak. O gün Peygamberlerin duası da “ Allahım bize selamet ver” şeklinde olacaktır. İnsanlar iyi amelleri sayesinde oradan süratle geçeceklerdir.”⁷⁴

1.2.8. Şefaât

Şefaât kelimesi sözlükte; “birinin işini görmeye çalışmak, affedilmesi için aracılık etmek, suçunun bağışlanması için aracılık etmek” anlamlarına gelir. Kelami bir terim olarak “Allah’ın izin verdikleri kulları tarafından günahkâr mü’minlerin Allah’ın affına mazhar olması” demektir.⁷⁵

Mutezili âlimler, şefaatin Allah’ın adalet sıfatına aykırı olduğu düşüncesiyle⁷⁶ gerçekleşmeyeceğini savunurlar. Ehl-i sünnet âlimlerine göre ise ahirette şefaât gerçekleşecektir. Nitekim Kur’an’da şefaât ile ilgili ayetler şu şekilde geçmektedir:

“O’nun izni olmadan hiç kimse şefaâtçi olamaz.”⁷⁷

“İzni olmadan O’nun katında kim şefaâtçi olabilir?”⁷⁸

“Allah Onların önlerini de arkalarındakini de bilir. Allahın rızasına mazhar olanlardan başkasına şefaât edemezler. Onlar Allah korkusundan titrerler.”⁷⁹

“Artık şefaâtçilerin şefaâtları onlara fayda veremez.”⁸⁰

Hz. Peygamber (sav) hadis-i şeriflerinde şefaât şu şekilde geçmektedir:

“Şefaâtim ümmetimden büyük günah işleyenler içindir.”⁸¹

⁷² Meryem, 19/ 71-72.

⁷³ Buhari, “Rikak”, 48-52; Müslim, “İman”, 81; İbn Mace “Zühd” , 33.

⁷⁴ Buhari, “Ezan”, 129; “Tevhid”, 24; Müslim, “İman” , 81; Ahmed bin Hanbel, *Müsned*, 2: 29.

⁷⁵ Mustafa Alıcı, “Şefaât”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1990), 30: 50.

⁷⁶ Kadı Abdülcebbar, *Kitâbu Fadlu’l-İ’tizâl ve Tabakâti’l-Mu’tazile*, nşr. Fuâd Seyyid (Tunus: y.y., 1974) 2/355.

⁷⁷ Yunus, 10/3.

⁷⁸ Bakara, 2/255.

⁷⁹ Enbiya, 21/28.

⁸⁰ Müddessir, 74/48.

⁸¹ Ebu Davud, “Sünnet”, 21; Tirmizi, “Kıyamet”, 11; İbni Mace “Zühd”, 37.

“Her Peygamberin kendine has, kabul olunan bir duası vardır. Benden hariç diğer peygamberler dualarını dünyada kullandılar. Fakat ben duamı ahirette ümmetime şefaati etmek için saklıyorum.”⁸²

İmam Mâtûrîdî’ye göre “İzni olmadan O’nun katında kim şefaati edebilir.”⁸³ Ayeti, günah işlemiş kişinin şefaati hakkına sahip olmasının sebebi Allah’a dünya hayatında itaat etmesidir. Şöyle ki efendisi kölesine şefaati hak edecek güzel bir iş yaparsan seni azat ederim sözünden hareketle şefaate layık olması efendisinin sözünü dinlemeye çalışmasındaki itaattir. Mutezile anlayışı bu noktada dünyadaki şefaati ile ahiretteki şefaati karıştırır şeklinde eleştirmiştir. Mâtûrîdî anlayışına göre ise şefaati sadece günah işlemiş mü’minler için geçerlidir. Günahı olmayanların şefaate ihtiyacı da yoktur.⁸⁴

İlk dönem hadis âlimleri şefaati konusunda icma etmişlerdir. Bu hususta onlara muhalefet etmenin vicdanı rahat etmeyen bir insan için önemli bir delildir. Bazı Mâtûrîdî âlimlere göre şefaati konusundaki rivayetler mütevatir derecesindedir.⁸⁵

“Allah’ın razı olduğu kimselerden başkasına şefaati hakkı verilmeyeceği”⁸⁶, “Allah’ın izin verdiği ve sözünden razı olduğu kimseler dışında yapacağı şefaatin fayda vermeyeceğinden”⁸⁷ bahseden ayetler şefaatin varlığına delil olarak kullanılan ayetlerdendir. Şefaatin olmadığını bildiren ayetler ise mutlak mana içerir. Sadece Allah’ın râzı olduğu günahkârlara şefaati hakkı verilir. Şefaati hakkı verilenler ise Peygamberler, nebiler, âlimler ve Allah’ın salih kullarıdır. Makam-ı Mahmud’un şefaati makamı olduğu konusunda sahabe ve tabiun kanaati vardır.⁸⁸

Kur’ân-ı Kerimde şefaati reddeden ayetler de mevcuttur. Ancak; şefaati nehyeden ayetleri Mâtûrîdî’ye göre, ‘Allah’ın izin verdiği kulları’ bu kapsam dışında kalır. Mâtûrîdî anlayışına göre Hz. Peygamberin şefaati sabittir. Hz. Peygamber günahkâr mü’minler ve büyük günah işleyenler için şefaati haklıdır.

Sonuç olarak, Mâtûrîdî kelâm ekolünde şefaati naklen sâbit, aklen mümkün kabul edilmiş ve inkârı inançtan sapmak olarak değerlendirilmiştir. Şefâat, büyük günah sahibi kimseler için söz konusudur. Şefâat, ilk defa Mâtûrîdî tarafından dile getirilen ve âlimlerince benimsenen anlayış şu şekildedir: Mü’min, şefaate işlediği günah sebebiyle değil, günah sonrası yaptığı amellerle lâayık olur. Bu anlayış ise son derece mâkuldür. Şefâat konusunda

⁸² Buhari, “Da’avat”, 1; Müslüm, “İman”, 86.

⁸³ Bakara, 2/285.

⁸⁴ Mâtûrîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’an*, 214.

⁸⁵ Mâtûrîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, 432.

⁸⁶ Enbiya, 21/28.

⁸⁷ Tâhâ, 20/109.

⁸⁸ Mâtûrîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’an*, 3/339.

Mâtûrîdî, Mu'tezile'nin şefa'at telakkisinin temelinde, dünyadaki şefa'at anlayışıyla ahiretteki şefa'atin birbirine karıştırılması gibi bir yanlışın bulunduğu dikkat çeker. Bu yanlış telakkinin bazı araştırmacılar tarafından günümüzde tekrar öne çıkarılmaya çalışıldığı görülmektedir. Ancak Muhammed Abduh'un da işaret ettiği gibi, ahiretteki şefa'at anlayışını, Allah'ın tenzîh edilmesi gerektiğinden şüpheye mahal yoktur.⁸⁹

1.2.9. Havz-ı Kevser

Hiz. Peygamber'e nispet edilen, "Hiz. Peygamber'in ümmetiyle buluşacağı yer" anlamına gelen havz; sözlükte; "çok, pek çok" anlamında olup sıfat olarak "ırmak" anlamına gelir. "Cennetteki bütün nehirlerin kendisinden kaynağını aldığı ırmağa" verilen isimdir. Arapçada ayrı olarak kullanılmasına rağmen Türkçede havz-ı kevser şeklinde birleştirilmiştir.⁹⁰

Kur'an-ı Kerim'de açıktan havz kelimesine rastlanılmamaktadır. Kevser kelimesi Kur'an'da bir defa 'sure ismi' olarak geçmektedir. Hadis rivayetlerinde ise havz sadece Hiz. Peygamber'e tahsis edilen yer olarak ifade edilmiştir. Bunun yanında diğer peygamberlerin de havuzlarının bulunacağı; Peygamberlerin havuzlarının başlarına gelen ümmetlerinin çok olmasıyla övüneceklerini; Hiz. Peygamber'in de kendi ümmetinin diğer ümmetlerden fazla olmasını ümit ettiğini rivayet edilmiştir. Mâtûrîdî kaynaklar incelendiğinde havz-ı kevser hakkında iman edilmesi gereken bir konu olarak görülmesinin yanında ayrıntıya gidilmemiş ve keyfiyeti hakkında yorum yapılmamıştır. Ebu Hanife, "havz-ı kevserin keyfiyeti hakkında yorum yapılmamalı ancak iman edilmesi gereken konulardan." Olduğunu ifade etmiştir.⁹¹ Mâtûrîdî ekol, havz-ı kevser konusunun aklen mümkün kabul etmiştir.⁹²

Mâtûrîdî, kevserin üç farklı yorumundan bahseder. Birincisi; Kevser Hiz. Peygamber'e verilmiş "iyilik" manasındadır. Kastedilen iyilik; kendisine verilen nübüvvet, ümmetinin azaptan kurtaracak olan iman, Allah'ın kendisine melekler katından bir konuma getirmesi, ezan ve kamet gibi namaza başlayan davette Allah ile adının yan yana getirilmesi ve pek çok husustan bahseder. Hiz. Peygamberin hadislerinde kevserin ne olduğu sorulmuş; Hiz. Peygamber de "cennetteki bir ırmak"⁹³ olduğu ifade etmiştir. Mâtûrîdî'nin ikinci yorumunda ise "cennetteki bir nehir" olduğunu açıklamıştır. Mâtûrîdî, birinci yorumu daha gerçekçi

⁸⁹ Malkoç, *Klasik Dönem Mâtûrîdîyye'de Kıyamet ve Ahiret*, 147.

⁹⁰ Mustafa Ertürk, "Havz-ı Kevser", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1992), 15: 69.

⁹¹ Şerafettin Gölcük, "el-Fıkhu'l-Ekber", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2006), 20: 93.

⁹² Ahmed b. Mahmûd b. Ebî Bekr Nûreddin es-Sâbûnî, *el-Kifâye fî'l-Hidâye*, 2/166.

⁹³ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 2: 313

bulur. Çünkü diğer peygamberlerin de havuzu olduğu rivayet edilmiştir; bunda Hz. Peygamber için ayrıca verilmiş bir lütuf yoktur. Allah cennettekilerle hiçbir duyunun aklın hayal bile edemeyeceği nimetler vereceğini⁹⁴ müjdelemektedir. Bu da nehirden çok ileri seviyede olmalıdır.

Son yoruma göre; Allah (c.c.)'ın Peygamber (as.)'a vereceği, mahiyeti bilinmeyen bir şeydir. Kadim kitaplardan alınan bir kavram olduğunu ifade edenler olmuştur.⁹⁵ Mâtûrîdî bu yorumların akabinde meseleyi şu şekilde açıklar: Allah kevseri Hz. Peygamber'e bildirmiştir. İnsanların bunu bilmesine gerek yoktur. Yorumlarda hata edilirse zarar vardır lakin isabet halinde insanlara bir faydası yoktur.⁹⁶

Sonuç olarak; İmam Mâtûrîdî'ye göre; Hz. Peygambere verilen kevser hükmü sabit ise rivayetlerin kabul edilmesi gerekliliği; sabit değil ise bunun insanlar nezdinde keyfiyetinin bilinmesinin bir fayda sağlamayacağını açıklamaktadır. Mâtûrîdî ekolünün çoğunluğu ise bunun gerçek manasıyla ahirette olan havuz manasında olduğunu söylerler. Hakkında kat'i bir delil olduğundan keyfiyeti konusunda Mâtûrîdî anlayışını benimsemek gereklidir.

1.2.10. Araf

A'raf, sözlük olarak; urf kelimesinden türetilmiş “horozibiği, at yelesi ve yükseklik” manalarına gelmektedir. Terim olarak ise “cennet ve cehennemin ortasında buluna dağın veya surun adı” olarak tanımlanmıştır. Farklı bir tanımlama olarak “Allah'ın bildirdiklerinin farkında olan kimselerin bulunduğu yer” olarak da açıklanmıştır. Çoğunluğun kabul ettiği görüş ise cennet ve cehennemin ortasında bulunan surun ismi olduğu yönündedir.⁹⁷

Mâtûrîdî, A'raf kelimesinin anlamının cennet ve cehennem arasındaki sur olduğuna dikkat çekmiştir. Bunun sebebi ise cehennemdekilerin cennettekilerin nurunu engellemek içindir. Bu surda iki kapının olması, kinaye anlamına da işaret ederek hem rahmet hem de gazap yönünün olacağını açıklamaktadır. A'raf ehlinin kimler olabileceği hususunda da altı yorumdan bahsedilir. Şöyle ki; sevap ve günahları birbirine eşit olan mü'minler olduğu yorumudur. İkinci yorum ise melekler kastedilir. Mâtûrîdî, meleklerin cinsiyetlerinin olmaması sebebiyle bu yorumu kabul etmez. Üçüncü yorum ise; Allahın kendilerine lütufta bulunduğu topluluktur. Allah bu kulların kendi adalet ve ihsanını görmeleri amacıyla hükmünü a'rafta verecektir. Dördüncü yorum ise; peygamberlerdir. Her ümmete bir şahitlik

⁹⁴ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 2: 67

⁹⁵ Malkoç, *Klasik Dönem Maturîyye'de Kıyamet ve Ahiret*, 167.

⁹⁶ Mâtûrîdî, *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne*, 5: 526.

⁹⁷ Yusuf Şevki Yavuz, “A'raf”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2009), 3: 259.

için bir peygamber gönderildiği ayetin manasını destekler. Beşinci yorum ise; A'râf ehli, Allah'ın cehennemliklere adaletli davrandığını, başlarına gelen bu kötü durumun dünyadaki inkâr ve isyanlarından kaynaklandığını, cennetliklerin ise kavuştukları o makama Allah'ın lütuf ve ihsânıyla eriştiklerini bildirecek olan kimselerdir. Altıncı yorum, cehennemliklere isyanının sonuçlarını bildirecek olan bir topluluk olduğu ve cennet ile cehennem ehli arasında iletişimi sağlayan bu topluluğun cehennemdekilerin azabını ve pişmanlıklarını arttıracakları yorumları yapılmıştır.⁹⁸

1.2.11. Cennet ve Cehennemim Mevcudiyeti

Cennet ve Cehennemin bilimsel bilgiler ışığında açıklanması mümkün olamamakla birlikte bu konu aklen ve vahyen açıklanması mümkündür.⁹⁹

Mâturîdî âlimleri cennet ve cehennemin yaratılmış olmasını ispatlarken nakli ve akli görüşler geliştirmişlerdir. Ayetlerde, Allah'ın mü'minler için; cennet Kâfirler için cehennemi hazırladığı di'li geçmiş bir ifadeyle kullanması, cennet ve cehennemin yaratılmış olması kabul edilmediği takdirde bunun Allah hakkında yalan isnat edilmesi anlamına geldiği ifade edilmiştir. Cennet ve cehennemin yaratılmadığını iddia etmek Mâturîdî âlimlerinin görüşüne göre cennet ve cehennemin tasvirlerinin anlatıldığı miraç olayını da inkâra götürür. Hz. Âdem'in ve Havva'nın yaratıldığı ve cennetteki hayatlarının anlattıkları ayetler bu görüşlere delildir.¹⁰⁰

Sonuç olarak cennet ve cehennemin el'an yaratılmış olması insan psikolojisine ve davranışların Allah'ın emirlerini yapma ve nehyettiklerinden sakındırma amacıyla pozitif bir katkı sağlayacağından bizim kanaatimizde cennet ve cehennemin hali hazırda yaratılmış olduğu yönündedir.

1.2.12. Cennet

İslami literatürde üzerinde en fazla durulan konulardan biri olan cennet konusu, iyi olan davranışların özendirilmesi amacıyla çokça zikredilmiş; tekil, tensiye ve çoğul anlamlarıyla Kur'an'da yüz elliye yakın yerde geçmiştir. Allah'ın insanlara vaad ettiği ebedi mutluluklar, vaadler, insanları özendirici bir şekilde tasvirlerin bolca yer aldığı cennet; geniş anlamlı kelimeler arasında yer alır. Kur'an-ı Kerim'de cennetin pek çok değişik isimlerinin olduğu ifade edilmiş dil ve edebiyat konusunda da daha çok bu konuya yer verilmiştir. Cennet

⁹⁸ Malkoç, *Klasik Dönem Mâturîdiyye'de Kıyamet ve Ahiret*, 169.

⁹⁹ Selim Özarslan, *İslâm'da Ölüm ve Diriliş Öğretisi* (Konya: Nobel Akademik Yayıncılık, 2001), 315–327.

¹⁰⁰ Malkoç, *Klasik Dönem Maturîyye'de Kıyamet ve Ahiret*, 169.

için kullanılan diğer bütün isimler tekil olarak kullanılmasının yanında cennet isminin çoğul olarak kullanılması bu kelimenin belli bir bölgenin değil tamamının genel adı olduğu yorumu yapılmıştır.¹⁰¹

Cennet kelimesi sözlük anlamı olarak; “örtmek, gizlemek” anlamında olup; “bitki ve ağaçları ile toprağı örten” anlamına gelir. Terim olarak ise “müminlerin dünyada yapmış olduklarının neticesinde Allah’ın lütfuyla girecek oldukları ebedi kalacakları hayal bile edilemeyecek nimetlerin içinde bulunduran ahiret yurduna” verilen isim olmuştur.¹⁰² Cennet kelimesi Kur’an’da 147 yerde geçmektedir. Bunlardan yirmi beş tanesi dünyadaki bağ bahçe altı tanesi ise Hz. Âdem ve Havva kıssalarında onların yerleştirildiği yer, me’va cenneti ve ahiretteki cennet anlamında kullanılmıştır.¹⁰³

İslami kaynaklarda cennetin farklı isimlerine de yer verilmiştir. Şöyle ki; “Cennetu’l-Me’va” (şehidlerin ve mü’minlerin barınağı ve kalacakları yer), “Cennetu Adn” (ikamet edilen, mü’minlerin ebedi kalacakları yer), “Dâru’l- Hulud” (İçinde Ebedi kalınacak yer), “Firdevs” (her şeyi kapsayan cennet bahçesi), “Dâru’s-Selâm” (huzur içinde kalınacak yer), “Dâru’l-Mukâme” (ebedî ikamet edilen mekân), “Cennâtü’n-Na’îm” (içinde bütün nimetlerin bulunduğu cennet), “el-Makâmü’l-Emîn” (güvenilir makam).¹⁰⁴

Kur’an-ı Kerim’de cennettekilerin durumu şu şekilde anlatılmaktadır: Genişliği göklerle yer kadar olan¹⁰⁵ hem yakıcılığın hem de soğuğun kendisinde görülemeyeceği yerdir.¹⁰⁶ İçinde Temiz su ırmakları, tadı bozulmayan süt ırmakları, içenlere zevk veren süt ırmakları, şarap ve bal ırmaklarının olduğu¹⁰⁷, zencefil ile kokulandırılmış tatlı su ırmağı¹⁰⁸, sonunda misk kokusu içeren bir içecek de vardır.¹⁰⁹ Cennetliklerin elbiseleri ipektendir.¹¹⁰ süsleri altındandır.¹¹¹

İnsanlık tarihinin başlangıcından bu yana insanoğlu farklı imtihanlara muhattap olmuş, dünyada sıkıntılar çekmiştir. Cennet hayatı ise tüm insanların hayal ettiği ve dinlerin insanlara vaad ettiği ebedi kalınacak yer olduğu için insanların özlediği bir yer olmuştur ve halen

¹⁰¹Bekir Topaloğlu, “Cennet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1993), 7: 376.

¹⁰²Klavuz, *Anahatlarıyla İslam Akaidi ve Kelama Giriş*, 96.

¹⁰³ Topaloğlu, “Cennet”, 7: 376-386.

¹⁰⁴ Klavuz, *Anahatlarıyla İslam Akaidi ve Kelama Giriş*, 373.

¹⁰⁵ Âl-i İmrân, 3/133.

¹⁰⁶ İnsan, 76/13.

¹⁰⁷ Muhammed, 47/15.

¹⁰⁸ İnsan, 76/18.

¹⁰⁹ Muttaffifin, 83/25-26.

¹¹⁰ Kef, 18/21.

¹¹¹ Kef 18/31.

olmaktadır. Cennet yorumlarında her müfessirin şahsi olarak özlem duyduğu mutluluk âlemini tasvir ettikleri görülmektedir.¹¹²

Kur'an-ı Kerim'de cehennem ile kıyas edildiğinde cennet hem yapı hem de ikamet edenlerin halleri açısından daha fazla yer almıştır. Bu da insanları iyiliğe teşvik ve özendirme amacı güder. Cehennemin yedi tane kapısı olduğu açıkça zikredilmesinin yanında ilk dönem âlimleri cennetin sekiz kapısının olduğunu kabul etmişler lakin Kur'an-ı Kerim'de bununla ilgili bir ayete rastlanılmaz. Cennet kapılarının kıyamet gününde sonuna kadar açık olacağı¹¹³ ifade edilmiş ancak sayısı hakkında açık bir ifade yoktur.¹¹⁴

Cennet Kur'an-ı Kerim'de iman edip salih amellere vaad edilmektedir. Çocukların, cinlerin ve delilerin cennete girme konusu ihtilaflıdır. İslam âlimleri müslüman çocuğun ergenlik çağına gelmeden ölmesi halinde cennetlik olduğunu kabul eder ancak müşrik çocukların cennetlik olup olmadığı tartışmalıdır.¹¹⁵

Allah'ın mü'minlere cennette vereceği en büyük nimet ru'yetullah'tır. Ru'yet kelimesi, sözlük olarak "görmek" anlamına gelirken İslami literatürde "Allah'ın ahirette görülebilmesini" ifade eder. Ru'yetullah terkibi Kur'an'da açık bir şekilde geçmemektedir. Allah'ın mü'minlere vereceği en büyük nimet olduğu, iyi ve güzel işler yapanların daha güzel karşılık ve ziyadesi¹¹⁶ ifadesi edilir.

Ru'yetullahın varlığı, Ehl-i Sünnet, Mutezile ve Şia âlimleri arasında tartışma konusu olmuştur. Ehl-i Sünnet âlimlerince ru'yetullahın varlığı, keyfiyet, cihet ve sınırlama olmadan naklen vacip aklen de varlığına inanılması mümkün olduğu savunulmuştur. Cehmiyye ve Mutezile âlimleri ru'yetullahın gerçekleşebilmesi için yön, mesafe, hacim, ı ışık gibi maddi unsurları gerekli görmüş; Allah'a mekân atfedilemeyeceği ve dolayısıyla Allah'ı böyle bir konumda düşünmek mümkün olmayacağı düşünceleriyle ru'yetullah'ı reddetmişlerdir. Cennetin ebedi olması konusunda Cehm bin Safvan dışındaki tüm âlimler ittifak halindedir. Bunlar, cennete girenlerin oradan çıkarılmayacaklarını, ölümü tatmayacaklarını ve cennet nimetlerinin tükenmeyip sürekli olduğunu bildiren âyetleri¹¹⁷ delil olarak kullanmışlardır.¹¹⁸

¹¹²Muhammed et-Taberî, *Câmi 'ul-Beyân fî Te'vili'l-Kur'an* (İslamâbad: Müessesetü'l-Risâle, 2000), 132.

¹¹³ Zümer, 52/73.

¹¹⁴ Topaloğlu, "Cennet", 7: 378.

¹¹⁵ Topaloğlu, "Cennet", 7: 384.

¹¹⁶ Yunus, 10/26.

¹¹⁷ Hicr, 15/ 48; Duhan, 44/ 56.

¹¹⁸ Yılmaz, *Said Nursi ve Elmalılı Hamdi Yazır'ın Ahiret Anlayışı*, 43.

1.2.13. Cehennem

Arapça kökenli olan bu kelimenin sözlük anlamı; “derin kuyu, hayırsız, uğursuz” anlamlarına gelir. Farsça bir kelime olduğunu savunanlar ise; “Allah’ın tutuşturulmuş ateşi anlamına” geldiğini savunmuşlardır. Akaid terimi olarak ise “kâfir ve müşriklerin içinde ebedi kalacakları, Allah’a inananların ise günahları kadar azaba düşer olacakları azap yeri” olarak tanımlanır.¹¹⁹

Kur’an’ı Kerim’de Cehennem kelimesine yetmiş yedi ayette geçmektedir. Sözlük anlamlarının yanında daha çok; kâfir, münafık zalimlerin Allah’ın emirlerine boyun eğmeyenlerin azap görecekları yer olarak anlatılmıştır. Cehennem için aynı anlamda Kur’an’da kullanılan başka kelime ve isimler de bulunmaktadır. Örneğin “yakıcı” anlamındaki harîk¹²⁰ “kaynar su” anlamındaki hamim, “sıcak rüzgâr” anlamındaki semûm¹²¹ “hapishane, derin çukur” anlamındaki siccîn¹²² “azıp sapmak” anlamındaki gay¹²³ “helak yurdu” anlamındaki dârü’l-bevar¹²⁴ ve “aşağıların aşağısı” anlamlarına gelen esfeli sâfilîn¹²⁵, bunlardan bazılarıdır. Ancak yaygın olarak kullanılanlar “alevli ateş” anlamında ki, nâr,¹²⁶ “ısı derecesi yüksek ateş” anlamında ki Cahîm¹²⁷ “uçurum, derin çukur, harareti yüksek ateş” anlamında Hâviye¹²⁸ “tutuşturulmuş ateş” manasında Hutame¹²⁹ “halis ateş” anlamında lezâ¹³⁰ ve “yakıp kavuran” manasında da sakar’dır¹³¹. Bunların toplamı yedidir; Kur’an’da en çok geçen isim ise cehennem ismidir.¹³²

“Cehennem’in yedi kapısı vardır. Onlardan her kapı için birer kapı ayrılmıştır.” mealindeki ayet¹³³ müfessirler cehennem’in yedi ayrı tabakası olarak yorumlamışlardır. Bazı âlimler ise yedi kapıdan kastın gerçek mana olduğunu savunmuşlardır.¹³⁴

İslam âlimleri tarafından cehennemdeki azabın ebediliği konusu tartışılmış bir husustur. Bunlardan mutezile ve havaric; cehenneme giren kişinin azabı ebedi olduğunu savunur. Hişam bin Hakem, Ebu’l-Huzeyl el- Allaf, Bıthiyye ve İbni Arabî; cehennemlikler

¹¹⁹ Kılavuz, *Anahatlarıyla İslam Akaidi ve Kelama Giriş*, 346-347.

¹²⁰ Al-i İmrân, 3/ 181.

¹²¹ Tur, 52/ 27.

¹²² Mutaaffîfîn, 83/ 7.

¹²³ Meryem, 19/ 59.

¹²⁴ İbrahim, 14/ 28.

¹²⁵ Tin, 95/ 5.

¹²⁶ Bakara, 2/ 24.

¹²⁷ Saffat, 37/ 64.

¹²⁸ Karia, 101/ 9-119.

¹²⁹ Hümeze, 104/ 4-7.

¹³⁰ Mearic, 70/ 15-16.

¹³¹ Kamer, 54/ 48.

¹³² Kadı Abdülcebbar, *Kitâbü’l-Muğnî fî Ebvâbi’t-Tevhîd ve’l-Adl* (Kahire: y.y., 1962), 65.

¹³³ Hicr, 15/44.

¹³⁴ Topaloğlu, “Cehennem”, 7: 239.

ebediyen orada kalırlar fakat bir süre sonra yapılan azaba bağıklık kazanmış olurlar görüşünü savunurlar. Cehm bin Safvan'ın görüşü ise kâfirlerin azabı uzun süre devam eder lakin ebedi olmadığı kanaatini taşır. Ehl-i sünnet'e göre ise "mü'min olarak ölmüş bir kişi azap görünce cehennem'den çıkar. Kâfir ve münafıkların azabı ebedidir." Düşüncesini savunur.¹³⁵

İslam âlimleri Cehennemin tasviri konusunda da nasslara bağlı kalarak müteşabih ayet grubunda sayarak mecazi anlam da içerebilecekleri yorumlarını yapmışlardır. Bazı İslam âlimlerine göre ise cehennemin tasvirini dünyadaki olaylara benzetme anlamı ve amacıyla nazil olduğunu iddia etmişlerdir.¹³⁶

Cehennem tasvirinde olduğu gibi cehennem ehlinin kimler olduğu da nitekim vahiy yoluyla çözüme kavuşturulabilir. Havaric ve Mutezili âlimler büyük günah işleyenlerin de inkârcılar grubuna dâhil etmeleri ve orada ebedi olarak kalacaklarını iddia etmeleri, konuyu mürtekeb-i kebire zeminine çekmiştir.¹³⁷

¹³⁵ Topaloğlu, "Cehennem", 7: 231-232.

¹³⁶ Seyyid Kutup, *Kur'ân'da Kıyâmet Sahneleri*, çev. Mehmet Yolcu (İstanbul: Ensar Yay., 1991), 45.

¹³⁷ Topaloğlu, "Cehennem" 7: 230.

İKİNCİ BÖLÜM

DEİZM VE ÂHİRET ANLAYIŞI

Hristiyanlık ve kilisenin insanlar üzerindeki baskısı neticesinde ortaya çıkarak modernizm ve sekülerizm etkisiyle geniş alanlara yayılan söz konusu bu anlayış ne yazık ki Türkiye sınırları içerisine de dâhil olmuştur. Özellikle dini anlama noktasında müslümanların yanlış yaşayışları, baskıcı tavırları, dinin tam olarak anlaşılamaması gibi nedenlerden ötürü, günümüz gençliğinde de etkisi ne yazık ki fazladır.

2.1. Deizmin Tanımı

Teizm ve deizm kelimeleri birbiyle yakın anlamlı iki kavramdır. Teizm Yunanca (theos) tanrı; deizm ise; deus Latince tanrı anlamlarına gelenlerden türemiştir.¹³⁸ XVII ve XVIII. Yüzyıllara gelindiğinde farklı bir forma bürünmeye başlamış ve geleneksel çizgiden ayrılmıştır. Pek çok araştırmacı, deizmin tanımının ve tarifinin yapılmasını oldukça zor olduğunu ifade etmişlerdir. Anlayış ve bakış açılarındaki farklılıklar sebebiyle tanımlamalar noktasında da farklılıklar göze çarpmaktadır. Bu sebeptendir ki yapılan araştırmalar, deizmin tanımının yapılmasının dahi oldukça zor ve karmaşık olduğunu bize göstermektedir. Biz de deizmin bazı tanımlamalara yer vermek suretiyle tanımlardan çıkan ortak noktalara değinerek devam edeceğiz.

“Deizm, XVII ve XVIII. yüzyılda İngiltere ve Fransa’da akıl ve vahiy ilişkisini kurmakla başlayan zamanla uç bir görüş haline gelmiş bir akım olmuştur. Geleneksel doğaüstücülüğe saldıran, vahye gerek olmadığı sonucuna varan; aklın, dinin geçerliliğinin olmazsa olmazı, din ve ahlâkın ise objektif nesneler olduğu, ahlâkî ve dinî hayat için var olan kuralları doğada bulan insanın, geleneksel dine müracaat etmesine pek gerek olmadığını öne süren dinî bir anlayış olarak tarif edilmeye çalışılmıştır.”¹³⁹

“Deizm, doğru dinin, doğal din olduğunu ifade eder. Buna göre; bazı deistler kendilerini “Hristiyan deistler” olarak tanımladıkları için vahyi kabul ettikleri görülür. Vahiy onlar için doğal din ile aynıdır. Bazı deistler ise vahyedilmiş dinleri kurgulanmış olduğuna inandıklarından reddederler. İnsanın tabiatı ve evrensel akla dayalı bir dini savunan kendisine

¹³⁸ Skevington Wood, *Uyanış, Hristiyanlık Tarihi*, çev. Sibel Sel-Levent Kınran (İstanbul: Yeni Yaşam Yayınları, 2004), 39.

¹³⁹ Şaban Ali Düzgün, *Allah, Tabiat ve Tarih* (Ankara: Lotus Yayınevi, 2005), 85; Ayrıntılı bilgi için bkz. Daily Dale, *Enlightenment Deism* (Pennsylvania: Dorrance Publishing, 1999), 101-104.

has vahyi gereksiz gören deist anlayışa göre doğru din, insan doğası ve aklına uygun olan dindir.”¹⁴⁰

“Başka bir tanımda ise deizm, Hristiyanlığa özgü her şeyle hesaplaştıktan sonra ondan arta kalan şeydir. Deist ise, dini anlayışı, ruh göçü olayını ve İsa’nın insanların günahlarının kefareti olduğunu, Kutsal Ruh’un işlerini ve İsrail’in tanrısını reddeden ve yalnızca doğanın tanrısına inanan kişidir.”¹⁴¹

“En çok kullanılan tanıma göre ise, deist; Yaratıcı’nın dünyayı yoktan var ettiğine, fakat bu yaratma olayının ardından herhangi bir etkisinin olmadığı inancına sahip olan kişidir. Tanrı inancının olmasına karşılık vahyi inkâr eden, ahlâkî ve dinî yönden doğru bir hayatı, sadece insan aklıyla kavrayabileceğine inanan kimsedir. Deistlerin bir bölümünün reddetmesine rağmen diğer bölümde olan deistlerin Yaratıcı’nın kainata yön vermesine, bu dünyanın ardından bir ahiret inancı olduğuna ve bu ahiret hayatında iyiler için ödül, kötüler için ise ceza inancının varlığı görülmektedir. Buna binaen deistlerin çoğunluğu teolojik anlayışta yalnızca salt akli sağlam bir kaynak görüp, onun gerçeklerinin ilerisinde ilahi bir nakil ve dini ritüelleri iddia ederek geleneksel yaklaşımlardan uzak kalırlar.”¹⁴²

Bazı düşünürlerin deizm hakkında tanımları şu şekildedir:

“Hristiyan ritüelleri içerisinde var olan, dini anlayış ve evrensel ahlakın din için kafi olduğunu iddia eden eleştirel bir harekettir.”¹⁴³

Deizm, “din adamları grubu ilk sırada olmak üzere, dini sınıfta olmayan diğer insanları etkisine alacak kuvvete sahip olan dini anlayışlara yönelik bir tavidir.”¹⁴⁴

Joyce’a göre, “deizmde Yaratıcı kainatı bir saat gibi ayarlamış, tabiatın kendi döğüsü içinde bazı kurallara göre çalışmaya bırakmıştır. Yaratıcı ilk sebep olarak kabul edilir.”¹⁴⁵

“Tanrı’nın ilk sebep olarak varlığı kabul edilse de, diğer özellikleri kabul görmemektedir. Yaratıcı kainatı var ettikten sonra, kendi dinamikleri içinde doğal kurallarına göre devam etmesi için kendi haline bırakmıştır.”¹⁴⁶

¹⁴⁰ Arda Denkel, *Düşünceler ve Gerekçeler* (İstanbul: Doruk Yayıncılık, 2003), 78; Hüsameddin Erdem, “Deizm”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9:109-111.

¹⁴¹ William Gibson, *Deism* (New York: The Church Cyclopaedia, 1883), 224; Zekiye Öz, *Yeni İlm-i Kelam Süreci ve Deizm* (Yüksek Lisans Tezi, Karabük Üniversitesi, 2020), 47.

¹⁴² Robert King, *Tanrı’nın Anlamı*, çev. Temel Yeşilyurt (İstanbul: İnsan Yayınları, 2001), 45; Necip Taylan, *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu* (İstanbul: Şehir Yayınları, 2000), 244; Oscar Roy Chalk, *Küreselleşen İslam*, çev. Hasan Bayrı (İstanbul: Metis Yayınları, 2016), 56.

¹⁴³ John Herman Randall, “Deism”, *Encyclopaedia of The Social Sciences* (New York: The Macmillan Company, 1957), 61; Bekir Şahin, *Deizmin Serüveni ve Günümüzdeki Sosyo-Kültürel Görünümü* (Doktora Tezi, Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, 2021), 12.

¹⁴⁴ Leslie Stephen, *Critical Deism* (Cambridge: Cambridge University Press, 2011), 186-277.

¹⁴⁵ Baldwin Joyce, “Deism”, *Encyclopedia of Religion and Ethics* (New York: Charles and Scribners’s Sons, 1951), 3.

Deistler ilk neden olarak evreni yoktan var eden tanrıya inanırlar. Tanrı evreni yaratmış ancak ona bir müdahalede bulunmamıştır. William Reese'e göre deizm; "Özellikle İngiltere'de XVII ve XVIII. Yüzyıl'da kiliseye karşı ortaya çıkan; nakil yerine aklı öne çıkaran bir düşünce sistemidir." Buna göre; Tanrı âlemi yaratmıştır. Ancak ona herhangi bir yolla müdahalesi söz konusu değildir. Buna göre Reesse, doğru ve yanlış arasında objektif bir farkı gözetir, ruhun ölümsüzlüğünü kabul eder ve hayatta ahlaki tavır ve davranışların benimsenmesi gerektiğini savunan bir hareket olduğu görüşünü savunur.¹⁴⁷

Deizmi 'yaratıcılık' manasında da kullananlar olmuştur. Bu yoruma göre; dinin tek içeriğini doğal din ve rasyonel bir ahlak olarak görür. Diğer bir görüşe göre ise; vahyin bildirdiği Tanrı ve dini inkâr etmiş, sadece akıl yoluyla kavranan bir Tanrı'nın var olduğuna inanır."¹⁴⁸

"Deizm vahiy temelli bir dine bağlı olmadan Tanrı'nın var olduğunu kabul etmektir. Fakat O'nun irade ve ilim gibi sıfatlarının olmadığına, böyle bir varlığın inâyet ve hikmetinin olmadığına inanmak, ahireti reddetmek, Tanrı'nın var olması dışında herhangi bir dine ait olan tüm inanç esaslarını reddetmek anlamlarına gelir."¹⁴⁹

Deizm, Yaratıcı'nın hem var olması hem de etkin olması açısından doğa üstü güce sahip olduğunu savunan yorumunu ortaya çıkararak; şu halde Tanrı-âlem ilişkisinin sonucu olarak dinlerde var olan duâ, kulluk, ibadet gibi durumların doğal olarak anlamsızlaşacağı savunulmuştur.¹⁵⁰

"Deizmin yaygın olarak kabul gören tanımı ile birlikte; deist düşüncenin ağırlığını Tanrı ile evren ikileminin değil, akıl ile inanç çatışmasının oluşturduğunu savunanlar da bulunmaktadır."¹⁵¹

Blount, doğal dini ön plana çıkararak Yaratıcı'nın kudret ve iradesinin, doğanın yapısına herhangi bir etkisinin olmadığına inanıyordu. Görüşlerini desteklemek için Thomas Sprat'dan şöyle bir alıntı yapıyordu: "Tanrı'nın kendi koyduğu kuralları yönetmesi, sürekli

¹⁴⁶ Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü* (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1975), 59; Bekir Şahin, *Deizmin Serüveni ve Günümüzdeki Sosyo-Kültürel Görünümü*, 15.

¹⁴⁷ William Reesse, *Dictionary of Philosophy and Religion* (London: Humanities Press, 1995), 121-122; Muzaffer Ayvaz, *Deizm Bilim İlişkisi* (Yüksek Lisans Tezi, 9 Eylül Üniversitesi, 2002), 22.

¹⁴⁸ Ahmet Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2001), 52.

¹⁴⁹ Selçuk Kütük, *Deizm* (İstanbul: Bir Yayıncılık, 2019), 19-20.

¹⁵⁰ Necip Taylan, *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu* (İstanbul: Şehir Yayınları, 2000), 264; Bekir Topaloğlu v.dğr., *İslam'da İnanç Esasları*, 25.

¹⁵¹ M. Buhr v.dğr., *Aydınlanma Felsefesi*, çev. Veysel Atayman (İstanbul: Yeni Hayat Yayıncılık, 2003), 91.

olarak kendi yaratışını iptal etme ya da yarattıklarıyla çelişen kararlar vermesinden çok daha iyiydi.”¹⁵²

Hafelbower’a göre deizm ile alakalı pek çok tanımlama yapılsa da ortak bir kanaat belirtmek oldukça zordur. Bunun sebebini araştırmak için kitap ve makalelere bakılsa bunun akıl karışıklığından farklı bir şey olmadığı görülür. Çünkü her bilim adamının kendisine göre bu hareketin karakteristik yapısı hakkında yaklaşımları ve vurgusu farklıdır. Fakat ortak nokta olarak “metafizik teori” olarak tasavvur edilmiştir.¹⁵³

Hutcheson, deizm ile ilgili geçerli bir tanım yapılırken resmî felsefe tarihçilerine başvurulduğunu; bu tarihçiler ise deizmin, önceden tasarlanmış bir mükemmellikte evreni yaratan ancak ona müdahalesi olmayan; ilgisiz Tanrıya yönelik bir inanç olduğu öğrenilmektedir.¹⁵⁴ Hutcheson’a göre bu tanımlamaların kabul edilebilmesi için deist olan kişiler arasında ortak düşünce belirlenmesi ve deist olarak nitelenen kişiler arasında temel bir ittifak olması gerekir.¹⁵⁵

Sonuç olarak yapılan açıklamalardan ortak bir tanım yapmak oldukça güç olduğu belirlenmiştir. Buna göre yapılan tanımların ortak noktalarını maddeleştirecek olursak;

- “Yaratıcı, ilk neden olarak kainatı yoktan var etmiştir.
- Yaratıcının vahiy göndermesi söz konusu olamaz.
- Yaratıcı, değişmez yasaları ile kâinatı idare gücüne sahiptir.
- Yaratıcı, kural koyucu değildir. Kuralları insan aklı belirler.
- Yaratıcı hem yaratmaya hem de var ettiği kâinata hiçbir şekilde müdahil olması söz konusu değildir. Bu durum aynı saatçinin saatini üretip, onu ayarladıktan (kurduktan) sonra saatiyle ilgi ve alakasının kalmaması gibi evrene karşı aşkındır. Yani kâinata müdahale etmez.
- Akıl vahiy uyum halindedir ve vahiy akla aykırı olmamalıdır.
- İnsan her şeyin ölçüsüdür.
- İnsan bilimde de merkezdedir, merkezde Yaratıcı bulunmaz.
- Kutsal metinlerde akıl öncülüğünde analizi yapılmalı, Kutsal metinlerde doğaüstü ve gizemli öğeler bulunmamalıdır.
- Vahiy kaynaklı dinlerin aksine akla dayalı tabii dinler ön plandadır.

¹⁵²John Redwood, “Charles Blount, Deism, and English Free Thought”, *Journal of The History of Ideas* 35/3 (Eylül 1974): 495.

¹⁵³S. G. Hefelbower, “Deism Historically Defined”, *The American Journal of Theology* 4/2 (Nisan 1920): 217.

¹⁵⁴Harold R. Hutcheson, *Lord Herbert of Cherbury’s De Religione Laici* (New Haven: Yale University Press, 1944), 55.

¹⁵⁵ Hutcheson, *Lord Herbert of Cherbury’s De Religione Laici*, 57.

- Ahiret yoktur.
- Tanrı'nın varlığı dışında inanç esasları yoktur.
- Doğa, kutsal ya da manevi boyutu olan bir nesne değildir.”¹⁵⁶

2.2. Deizmin Çeşitleri

Deizmi tanımlama noktasında birçok farklılıklar olmasına rağmen genel anlamıyla “doğal dini savunan, ahlâkî yapıyı ve ahlaklı olmayı vurgulayan fakat Yaratıcının kâinata etki ettiği düşüncesini inkâr eden bir hareket ve de düşünce sistemi” olarak tarif edilmiştir. Fakat mahiyeti ve dayandığı ilkeler doğrultusunda birtakım farklılıklar olduğunu görmekteyiz. Yani deizmin çok farklı çeşitleri bulunmaktadır.¹⁵⁷

Aktarıldığına göre Deizmin bir çeşidine göre; Kâinatı yoktan var eden Tanrı ya kâinatı “yokluktan” veya “düzensizlikten” yaratmıştır. Bu tür yaklaşıma göre evreni yaratmasında Tanrının takdiri vardır. Tanrı insanı yapmış olduğu iyiliklerden dolayı ödüllendirecek ve işlemiş olduğu kötülüklerden dolayı ise cezalandıracaktır. Bilginin tek kaynağı olarak aklı kabul görmüş; vahyi ise reddetmiştir. Buna göre Tanrının doğası, bilgisi, evrenin işleyişi, temel ahlaki yasalara akıl ile ulaşılır. Farklı bir grup deizm çeşidine göre ise; ifade edilen diğer çeşidin görüşlerine katılmakla birlikte diğer gruptan farklı olarak ölüm ve sonraki hayatın olmadığını iddia eder. Yani bu gruba göre insanın ceza ve mükâfatı bu dünyada gerçekleşir. İnsan öldüğünde ise yok olacaktır. Diğer bir deizm çeşidine göre ise; bu grup diğerlerine göre daha radikal kabul edilmiş ve ilahi takdir doğaya bırakılmıştır. İnsanın ahlâki tavır ve davranışları ilahi irade konusunda rol oynayamaz. Mutluluk ve Kader gibi olaylar dünyada gerçekleşecektir. En radikal deizm çeşidine göre ise; Tanrı evreni güçlü ve akıllı bir varlık olduğu için yaratmıştır. Dünyayı önceden var olan bir cevher üstüne yeniden derlemiş ve bu derlemeye uygun işleyişe uygun doğa yasaları da koymuştur. Ancak bu işleyişte faal bir Tanrıdan söz etmek mümkün değildir. Doğa yasaları sıra dışı olayları içerisinde bulundurmadağı için mucizeleri de reddetmişlerdir.¹⁵⁸

Deizm hakkında eleştirî eserleri olan Samule Clarke de; deistlerin vahiy, ahiret, Tanrı-âlem, Tanrı-ahlâk ilişkisi bağlamında farklı anlayışlara sahip olduklarını vurgulayarak deizm çeşitlerini dört grupta ele almış; deistleri hakiki deistler ve ateist deistler şeklinde

¹⁵⁶Kütük, *Deizm*, 25; Mehmet Ali Ağaoğlu, *Tanrı Devletinden Kral-Devlete* (Ankara: İmge Yayınları, 2000), 101; Erdem, “Deizm”, 9:109-111.

¹⁵⁷Hakan Dura, *Tanrılar Uygarlığı Dinler, Tanrılar ve Deizm* (Ankara: Cinius Yayınları, 2012), 32; Benzer ifadeler için bkz.; Zekiye Öz, *Yeni İlm-i Kelam Süreci ve Deizm*, 47.

¹⁵⁸Viktor Frankl, *İnsanın Anlam Arayışı*, çev. Saim Budak (İstanbul: Okyanus Yayınları, 35), 15; Benzer ifadeler için bkz., M. Emre Dorman, *Deizm ve Eleştirisi: Tarihsel ve Teolojik bir Yaklaşım* (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2009), 201.

sınıflandırma yoluna gitmiştir. Ona göre; hakikî deistler; kendilerini “Epikürcü ateist” olarak adlandırmamalarına rağmen; Epikürcülerin Tanrı’nın idaresi ve dünyayla ilgisinin olmadığı konusunda ortak görüşlerinin olmaması sebebiyle Clarke; bu grup deistlerin görüşleri iyice tahlil edildiğinde bunun, “mutlak ateizm” demek olduğunu ifade etmiştir.

2. Grup deistler ise; Tanrının evreni yarattığını ve ona tasarrufta bulunduğunu kabul etmekle birlikte tanrının insanlar üzerinde ahlaki yasalar koymadığını savunurlar. Ahlaki iyi ve kötü kişinin aklıyla oluşturduğu yasalardır.

3. Grup deistlere gelince Tanrının evreni yarattığına üzerinde tasarrufta bulunduğuna ve tanrının doğal sıfatları olduğuna da inanırlar; ancak bu gruptakiler ruhun ölümsüzlüğüne karşı mesafeli durarak insanın ölümden sonra yok olacağı görüşünü savunurlar.

Son grup deistler ise; tüm akıllı varlıkların Tanrı’ya inanmaları, O’na taat ve kulluk etmeleri ve insanların her şekilden hacetini karşıladığında Yaratıcı’yateşekkür etmeleri gerektiği görüşündedirler. Yaratıcı’nın dünyaya verdiği iyilikler gibi insanların da güçleri kadarıyla tüm insanlığın faidesine olacak işler yapması gerektiğini vurgularlar. Bu gruptaki içindeki deistler ilahi vahiy olmadan yalnızca “doğal bir aydınlanma” ile imanın olacağı kanaatini taşırlar. Clarke’a göre bu gruptakiler hakiki deistlerdir.¹⁵⁹

Clarke’ın yapmış olduğu deist tasnifinden çıkan ortak nokta; ilâhî vahyin reddedilmesidir. Clarke, akla en fazla uygun olan deizm çeşidini, Yaratıcı’nın aşkın bir varlık olduğunu onaylayan ve ahiret inancını kabul ederek iyileri ödüllendirip kötülerini cezalandıracağı inancına sahip deizm anlayışı olduğunu ifade etmiştir. Clarke, Nübüvvetin imkân dâhilinde olduğunu buna bağlı Tanrı ve insan ilişkileri bağlamında günahlardan dolayı pişmanlık duymayı akıl için son derece makul görür.¹⁶⁰

Clarke’ye göre; Yaratıcı’nın aşkın bir varlık olarak kabul görmesinin yanında âlim-i mutlak ve kadir-i mutlak bir Yaratıcı’nın adalet, doğruluk ve hak konularında yetersiz olduğunu düşünmeleri kendi içerisinde çelişkiyi gösterir.¹⁶¹

“Copleston’a göre; ortak bir inanç ile kendilerini tanrıtanımazlardan; benzersiz Tanrısal bir vahye ve doğaüstü kabullere karşı olması sebebiyle de kendilerini Hristiyanlardan farklı olarak görmüşlerdir. Kendi aralarında görülen farklılıklarından ve ortak bir paydalarının olmaması sebebiyle “deizm okulu” diyebileceğimiz düşünce sistemine de sahip değillerdi. Bir kısmı Hristiyanlığa karşı bir tutum sergilerken, diğer bir kısmı Hristiyanlığı doğal bir dine

¹⁵⁹ Mehmet Akif Altunışık, “İlk Deistlere göre Deistlerin Temel İnançları”, *Dini Bilimler Akademik Araştırma Dergisi* 19/2 (Haziran 2019): 624-625.

¹⁶⁰ Altunışık, “İlk Deistlere göre Deistlerin Temel İnançları”, 630.

¹⁶¹ Altunışık, “İlk Deistlere göre Deistlerin Temel İnançları”, 631.

indirgeme eğilimindeydi. Bir kısmı ruhun ölümsüzlüğüne inanıyorken diğer bir kısmı bunu inkâr ediyordu. Tanrı'nın dünyayı yarattığına ve onu doğal yasalar doğrultusunda ilerlemeye bıraktığına inananlar da bulunmaktaydı. Kimileri Tanrı'yı doğa ile özdeşleştirme eğilimindeyken, diğer bir kısmı kişisel bir Tanrı düşüncesine sahipti.”¹⁶²

Collins'in yazdığı *A Discourse of Free Thinking (Özgür Düşünce Üzerine Bir Konuşma)* isimli çalışmasıyla başını çektiği, “ileri fikirli ve özgür düşünceliler” (Free Thinkers) olarak nitelenen yeni bir grup ortaya çıkmıştır. Anthony Collins “ileri fikirli ve özgür düşünceli” olarak nitelenen bu grubu; “Herhangi bir iddianın anlamını bulmaya çalışırken, lehte ve aleyhteki delilleri değerlendirirken ve bu konuda bir hükme varırken zihnin gücünün ön plana alınarak kullanılması gerektiği” şeklinde bir yaklaşıma sahiptiler.¹⁶³ Bu düşünce nakli bilgiyi öteleyerek aklı merkeze almak manası taşımaktadır.

Deistler genel olarak otoritenin varlığını kabul etmişlerdir. Kimileri; deizmin asıl amacının; vahyedilmiş dinlerin zayıflatmak değil aksine Hristiyanlığın daha iyi anlaşılması için vazgeçilmez bir yol olarak görmüşlerdir. Yani; batıl din ve ateizme karşı doğal din olan Hristiyanlığı savunma amacı gütmektedirler.¹⁶⁴

Gay'e göre deizmin sonuçları; Nefret (hate), sevgi (love) ve ümit (hope) olarak ifade edilen üç güçlü duyguda kesişmektedir. Deistler özellikle kutsal kitabı ön plana aldıkları ve rasyonel olmaya saldırıda bulundukları için din adamları ve ruhban sınıfından, kin beslemekteydiler. Klasik filozofların ahlâkî öğretilerine, doğanın muhteşem ve değiştirilemez düzenine ve bâtıl inançlardan kurtulmuş özgürlük duygusuna karşıysa içten bir sevgi ve ilgi duymaktaydılar. Yaşam içindeki problemlerin kamu yararına yönelik olarak yalnızca insan akıyla çözülebileceği; şayet evren, gizemlerinden arındırılamıyorsa, en azından insanın bilimsel çabasıyla bunların açıklanıp sınırlandırılabilirliği konusunda ümitliydi.¹⁶⁵

Deizm ile ilgili değerlendirmeler yapan diğer bir isim ise Vezir Harman'dır. O'na göre insanlık tarihinde Mutlak ve Mukayyed olmak üzere iki çeşit deizm vardır: Buna göre;

Mutlak Deizm, Tanrının bir yaratıcı olduğuna; yaratıcılığının yanında âlim, kadir ve hikmet sıfatlarının da bulunduğuna iman eden bunun sonunda da O'na şükreden kişilerin mükâfatlanıp; inkâr edenlerin ise cezalandırılacağına iman eden gruba denir. Bunun yanında ahlaki yasaların akıl ile bilinebileceğini savunan; bir insan ile risaletini bildirmediğini iddia

¹⁶² Jean Le Rond Alembert, *Felsefenin Öğeleri: Ya Da İnsan Bilgilerinin İlkeleri Üzerine Bir Deneme*, çev. Hüseyin Köse (Ankara: Öteki Yayınları, 2000), 86; Denkel, *Düşünceler ve Gerekçeler*, 91.

¹⁶³ Anthony Collins, *Discourse of Free-Thinking* (London,y.y., 1713), 5.

¹⁶⁴ Charles J. Abbey, *The English Church in the Eighteenth Century* (Middlesex: The Echo Library, 2006), 77; Benzer ifadeler için bkz. Dorman, *Deizm ve Eleştirisi: Tarihsel ve Teolojik bir Yaklaşım*, 31.

¹⁶⁵ Peter Gay, *Deism* (Toronto: Van Nostrand Company, 1968), 320; Yunus Ergin, *İnanç esasları Açısından Deizmin Değerlendirilmesi* (Yüksek Lisans Tezi: Çukurova Üniversitesi, 2020), 54.

eden bu grup; vahiy ve nübüvvet müessesini de reddetmişlerdir. Bu grup da kendi arasında fikir ayrışmaları yaşamıştır. Mutlak Deizm çeşidi adı altında ahirete inanmayanlar, mükâfat ve cezanın dünyada gerçekleşeceğini iddia edenler olmuştur.

Mutlak Deizmin diğer bir grubu ise; ceza ve mükâfatın ahirette olacağına inanırlar.¹⁶⁶

Mukayyed Deizm ise kendi arasında iki gruba ayrılmıştır. Birinci grup; Tanrı tarafından vahiy gönderilmiştir. Ancak kutsal kitaplar ve peygamberlik kurumu tahrif edilmiştir. Bu grubun mensupları Hristiyan ve Yahudilerin dindarlarının oluşturduğu deistlerdir. Diğer grup ise İslam dininin dindarlarının mensup oldukları kutsal kitabın ve peygamberliğin tahrif edilmediğini iddia eden deist gruptur.¹⁶⁷

Tarihçi Stephen, deizm düşüncesini, yapıcı (constructive) ve eleştirel (critical) olarak iki gruba ayırıyordu. Hristiyanlığa tepki olarak ortaya çıkmış bir hareket olması, deizmin eleştirici bakış açısının bir sonucuydu. Akla olan sonsuz güven ve aklın şüphe içermeyen bütün dinsel gerçekliklere ulaşabilmesi ise deizmin pozitif ya da yapıcı bakış açısının bir sonucuydu. Stephen bu noktada, Collins'ini aklın evrenselliğini savunması ve dine yönelttiği eleştiriler sebebiyle “eleştirel deistler” grubunda zikreder. Öte yandan Toland ve Tindal gibi deistler Hristiyanlığın sonradan tahrif olması düşüncesiyle “doğal din” adını verdikleri bir yapıyla Hristiyanlığı eleştirmeleri sonucunda, yapıcı deistler grubunda değerlendirir.¹⁶⁸ Bazı tarihçiler Stephen'in bu ayrımını takip ederken, bazıları ise bu sınıflamayı sunî buldukları için reddediyorlardı. Mesela Pater Gay, bu noktada bütün deistleri hem eleştirel hem de yapıcı olduklarını iddia eder. Çünkü bütün deistler hem yapıcı unsurları hem de eleştirel unsurları içinde bulundurmaktaydı.¹⁶⁹

Stephen'in eleştirel deizm öğelerini şu şekilde özetleyebiliriz:

- Tanrı'nın vahiy yoluyla gönderildiği iddiasındaki kutsal kitapları kendisine delil kabul edenlere karşı bütün dinlerin reddedilmesi
- Nübüvvet, mucizevî anlatımlar ve dinsel gizemlerin reddedilmesi
- İncil'de bahsedilen özellikle yaratılış hakkındaki anlatımlarla, insanların doğuştan günahkâr olduğu inancını savunan (aslî günah) ve benzeri öğretilerin reddedilmesi

¹⁶⁶ Vezir Harman, “Kelâm İlminin Deizm Eleştirisi Bağlamında Akıl Ve Âlem Tasavvuru”, *Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/1 (Ocak/2017): 23.

¹⁶⁷ Şaban Ali Düzgün, *Dini Anlama Kılavuzu* (Ankara: OTTO Yayınları, 2017), 69.

¹⁶⁸ Leslie Stephen, *History of English Thought in The Eighteenth Century* (London: Harbinger Book, 1962), 172-175.

¹⁶⁹ Gay, *Deism*, 13.

- Yahudilik, Hristiyanlık, İslâm ve diğer dinsel inançların bütün inançların reddedilmesi

Stephen'e göre deist düşüncenin ihtiva ettiği yapıcı unsurlar ise şunlardır:

- Tanrı evreni yaratıp ve onu idare etmektedir. Tanrının varlığını kabul ederler.
- Tanrı insanoğluna akıl vermiş ve onları sorumlu tutarak ahlâklî davranmalarını istemiştir. Ruhun ölümsüzlüğünü kabul ederler.

Ölümden sonra yeni bir yaşam, ödül ve cezalar olacaktır. Stephen'e göre bu yaşanan hayattan sonra başka bir yaşam olup olmayacağı, şayet olacaksa Yaratıcının iyilik yapanları ödüllendirip kötülük yapanları ise cezalandıracağı anlayışı deistler arasında farklılık göstermektedir. Bazı deistlere göre ölümden sonra bir yaşam, ödül ve ceza bulunmamaktadır.¹⁷⁰

Deizm hakkında genel bir tanımlama yapılamaması, tanımlamalardaki çeşitlilik; farklı grupların oluşmasına da sebebiyet vermiştir. Şöyle ki; Tanrının sadece evreni yarattığını savunan bir grup; diğer grubun kabul ettiği ahlaki yasaların varlığını kabul etmemektedir. Ahlaki yasaların varlığını kabul eden grup ise bu konuyu salt akla indirgeyerek diğer bir grubun kabul ettiği dini ve nübüvveti reddetmektedir. Bu grup ise ahireti, ruhun ölümsüzlüğünü, ceza ve mükâfatı kabul eden grubun görüşleri ile tezatlık göstermektedir. Kendi aralarında bile ortak noktaları olmayan bu grubun kendi deistik anlayış içindeki görüşlerini çürüttüğü ve rasyonel bir gerçekliği olmadığı ortadadır.

2.3. Deizmin Ortaya Çıkmasına Sebep Olan Fikri Olaylar

Felsefe tarihi eserleri incelendiğinde deizm hareketini tetikleyen ilk düşünce Aristoteles'in geliştirdiği "ilk muharrik" düşüncesi ile karşılaşmaktayız. Aristoteles'in "İlk muharrik" düşüncesi, "âlemin ilâhi yaratıcısı olmayan, yalnız ilk sebebi başlatan bir varlık olduğu" anlayışıdır. Bu fikir dikkate alındığında da Aristoteles'in "ilk muharrik" düşüncesi ile deistik düşünce arasında önemli farklar göze çarpmaktadır¹⁷¹. Bu farklar; Deizmin tanımı ve çeşitleri bölümünde ayrıntılı bir şekilde açıklandığı için ayrıntılı bir şekilde üzerinde durmayacağız.

Hristiyanlık öncesi deistlerin felsefeye yönelik ilgileri, Sokrates ve Platon gibi filozofların örnek teşkil ederek onların öğretilerini canlandırma çalışmaları olmuştur. Yine deist yazarlar kendileri gibi deist olduklarını iddia ettikleri Cicero ve Plutarch gibi yazarlardan

¹⁷⁰ Stephen, *History of English Thought in The Eighteenth Century*, 76-106; 157-234.

¹⁷¹ James A. Herrick, *The Radical Rhetoric of the English Deists* (South Carolina: University of South Carolina Press, 1997), 13; Dorman, *Deizm ve Eleştirisi: Tarihsel ve Teolojik Bir Yaklaşım*, 26.

alıntılar yapmışlardır. Bu filozofların görüşlerini esas alarak kendi görüşlerini kanıtlamaya çalışmışlar ve “doğal din” olarak adlandırdıkları anlayışlarını savunarak inancın içini boşaltmışlardır.

Deist yazarlar antik dönem filozofların görüşlerini alıntılamaşlardır ancak alıntılanan ve kendi anlayışlarını kanıtlamaya çalıştıkları görüşler arasında da birçok farklılıklar vardır.

Deizmi ortaya çıkmasını tetikleyen diğer bir neden ise kilisenin Ortaçağ’daki skolastik düşüncesidir. Buna göre skolastik düşünce Ortaçağdaki kilisenin düşünce yapısını ortaya koymaktadır. Ortaçağ’da Hristiyanlar, Hristiyanlık ile felsefi öğretilerin aynı noktada olduklarını kanıtlamak için felsefi okullar açma girişiminde bulunmuşlardır. Buna göre; skolastik düşüncenin hareket noktası; akıl, vahiy ve iman aynı noktada olduğunu göstererek felsefi olarak onların açıklanmasıdır. Bu hareket Hristiyanlığın doğru bir öğreti olduğunu kanıtlamak, kıyas etmek gibi arayışlar içerisinde bulunsa da Hristiyanlığın tahrif edilen bir din olması ve kilisenin özellikle ortaçağda dini kullanarak insanı hem maddi hem de manevi yönden sömürmesi sonucunda kanaatimiz; bu çalışmaların beyhude bir çaba olduğu yönündedir. Nitekim Aydınlanma dönemi düşünürleri ve bazı deistler tarafından skolastik düşünceyi eleştirdiğini görüyoruz. Örneğin; hayatının sonlarını doğru ateist olup, bir dönem deizmin önemli savunucularından olan Denis Diderot; skolastik felsefenin öğretimini, bütün bilimleri adeta “zehirleyen iğrenç bir yapı” olduğunu, felsefeyi yozlaştırdığını, skolastik düşüncenin “çocukça bir safsatacılık” olduğunu söyleyen Diderot’a göre bu düşüncenin fizik anlayışı “densizlikle yoğrulmuş” metafizik anlayışı ise “saçma ve anlaşılmaz laflar yığınınına” dönüştürülmüştür. Buna göre skolastik felsefe insan zihninin başına gelmiş en büyük felaketlerden biridir.¹⁷²

Ortaçağda dini elinde tutarak insanlara her türlü zorbalıktan geri durmayan kilisenin tutumları ve insanların felsefeye duydukları yakın ilgi Rönesans ve sonrasında dinsel bir hareket olarak gerçekleşen reform hareketinden bahsetmek yerinde olacaktır. 15 ve 16. Yüzyıllarda ortaçağdan modern zamanlara geçişte önemli bir yere sahip olan entelektüel bir kültür hareketine rönesans denmiştir. İlk olarak İtalya’da ortaya çıkan bu harekette insanlar edebiyata, sanata ve kültüre karşı büyük ilgi gösterdiler. Bununla beraber skolastik düşünce etkisi azalmaya ve insanı merkeze alan düşünce sitemlerinin oluşmasına sebep oldu. Konumuzla ilgisi noktasında rönesans düşüncesinin; kendisinden önceki döneme “orta çağ” ve “karanlık dönem” nitelemesinde bulunmuştur. Bu da düşünce tarihi açısından temelsiz birtakım tutum ve iddialara dayanmaktadır. Gerek deistlerin rönesans ile canlandırıldığı

¹⁷² Denis Diderot, *Ansiklopedi ya da Bilimler, Sanatlar ve Zanaatlar Açıklamalı Sözlüğü*, trc. Selahattin Hilav (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1996), 272-273.

düşünülen antik düşünceye yönelimleri gerekse Rönesans düşüncesinin antik düşünceye dayalı olduğu inancının, “ortaçağ” olarak ifadelendirilen söz konusu dönem çalışmaları ile düşünce yapısının, dinî referanslara dayanmasından kaynaklandığı söylenebilir.¹⁷³

Rönesanstan sonra dini konularda çıkan ihtilaflar neticesinde reform hareketiyle; insanlar dinî değerleri de sorgulamaya, kilisenin otoritesinin sarsılması yanında karşıt seslerin de yükselmesine sebebiyet vermiştir. İşte bu noktada deistlerin dini algıları eleştirilerek kendi değerlerini oluşturma noktasında yeni bir zemin hazırlanmıştır. Bununla beraber devam eden süreçte özellikle Katolik kilisesinin; inanca yönelmeyip politika ve dünya işleri ile uğraşması, insanların günahıtan arındırma bahanesiyle kazandıkları paralar; insanlar üzerinde olumsuz eleştirilere sebebiyet vermiştir. İşte böyle bir ortamda ilk reformist hareket olarak Alman Rahip Martin Luther’in Protestanlık mezhebini kurmasıyla olaylar devam etmiştir.¹⁷⁴

Hristiyanlık içindeki dinsel değişimin arka planında; sadece toplumsal ve bilimsel gelişmeler yatmaz bunun yanında; savaflara ve zulme tepki ve dinî grupların mutlak doğruluk iddiasıyla birbirleriyle çatışmaya girmesi de vardır. Bu noktada deizmin oluşumuna katkı sağlayan diğer etken ise bilinmeyen ülkelere yapılan coğrafi keşifler olmuştur. Coğrafi keşifler neticesinde; bu bölgelere seyahat eden kişiler Hristiyanlık hakkında bilgisinin olmamasına rağmen ahlaksal ve dinsel kurallar açısından gözlemlemede bulunduklarını ifade etmektedirler. Bu anlatılanlardan da hareketle deistik düşünceye sahip olanlar dinin ve ahlaksal kuralların tastik edilmesinde aklın yeterli olduğu görüşünü ortaya atmışlardır. Hatta Avrupa’nın içinde bulunduğu bu buhranlı dönemden hareketle geleneksel ve dinsel kuralları rehber edinme eğilimlerini bırakarak reddetme eğiliminde bulunmuşlardır. Bunun yerine yeni bilime insan aklına ve aydınlanmanın ruhuna yöneldiğine inanılmıştır.¹⁷⁵

Deizmin gelişimine etki eden faktörlerden biri de bilimsel gelişmelerdir. Şöyle ki bilimsel gelişmelerde gösterilen başarılar salt aklın gücüne oluşturulan bir güvenden söz ederken; onun, otoritelerin engel ve kısıtlamaları olmadan çok büyük gelişmeler gösterebileceği inancında olanlara da güçlü bir dayanak oluşturur. Ancak bilişsel gelişmelerin gösterildiği dönemde bilim adamları ne deistti; ne de büyük bilim adamları ateistti. Deistlerin düşünceleri bilimsel kökenli değil; düşünsel ve dini karakterliydi. Çalışmalarında bilimden değil ortaçağa ait felsefe ve teolojik yapıya daha yakın olduğu görülür.¹⁷⁶

¹⁷³ Gunnar Skirbekk, *Antik Yunan’dan Modern Döneme Felsefe Tarihi*, çev. Emrah Akbaş, Şule Mutlu (İstanbul: Kesit Yayınları, 2006), 204; Dorman, *Deizm ve Eleştirisi: Tarihsel ve Teolojik Bir Yaklaşım*, 41.

¹⁷⁴ Dorman, *Deizm ve Eleştirisi: Tarihsel ve Teolojik Bir Yaklaşım*, 41.

¹⁷⁵ Jean Jacques Rousseau, *Bilimler ve Sanatlar Üstüne Söylev*, çev. Sabahattin Eyüboğlu (İstanbul: Cem Yayınevi, 1998), 33.

¹⁷⁶ Fritjof Capra, *Batı Düşüncesinde Dönüm Noktası*, çev. Mustafa Armağan (İstanbul: İnsan Yayınları, 1989), 52; Benzer İfadeler için bkz. Şahin, *Deizmin Serüveni ve Günümüzdeki Sosyo-Kültürel Görünümü*, 109.

Fransız deizmi İngiliz Deizmine göre daha çok bilimsel bilgilerden etkilenmiştir. İngiliz Deizmine göre; doğal din ve akıl söylem ve iddiaları modern bir bilim ürünü olarak kabul edilmemiştir. Doğal din, İngiliz Deizmine göre; evrensel ve değiştirilmemiş bir din olduğunu, zamanla “çıkarıcı ve düzenbaz din adamları” ve hükümdarlar eliyle söz konusu dinin değiştirildiği teziydi. Deistler doğal dini; XVIII. Yüzyıl içerisinde de çok farklı anlayış ve kullanımlara yer vermişlerdir. Buna göre; sanat, bilim, estetik alanından bilimsel bir saplantı şeklindeki kullanımlarını Spinoza; dünya ve evrensel yasaları yaratan bir tanrı, Locke; doğanın eserlerinin her yerde bir yaratıcısı olması gerekliliği fikrini savunmalarıyla bu saplantıdan farklı fikirler ortaya çıkmaya başlamıştır. Denis Diderot ise doğal dini farklı duygu ve düşüncelere indirmemiştir. Newton ise doğanın mekanik işleyişini tanrının sanatına bağlayarak Tanrı’nın doğayı idare ettiğini iddia etmiştir. Deizmin etkilendiği doğa ve doğa yasalarının kullanımı en fazla bu dönemde dikkat çekici olmuştur. Buna göre doğa kanunları, her zaman ve her yerde aynı olan matematiksel bir takım gerçekliğe dayandırılmıştır.¹⁷⁷

Filozofların doğal din konusundaki anlayışları ve evrenin mekanik düzeninden bahsetmemizdeki amaç; deistlerin evrenin işleyişi ve değişmez kanunlarının olduğunu iddia edenlerin görüşlerini esas almalarıdır. Tanrının varlığına akılla ulaşılabilceği düşünülmektedir. Deizmin ortaya çıkaran sebepler ayrıntılı bir şekilde incelendiğinde bu yanlış anlayışın kilisenin baskıcı tavrı, Hristiyanlık dininin tahrifiyle insanlardaki dini boşluk, XV. Yüzyıldan itibaren Avrupa’nın içinde bulunduğu akli devre dışı bırakan kaotik durumlar; deistik hareketin insanın içinde bulunduğu dini anlayışların yanlış olması ve Allah’ın insanın içine fitri olarak koyduğu dini bir anlayış olmuştur. Ne yazık ki bu noktada vahyi reddetme yoluna girerek kabul edilemez bir yol tercih etmişlerdir.

2.4. Deizmin Temel Öğretileri

Deizm inancında, Tanrı, aşkın olarak görülmüş, evrene, içinde olup bitenlere, insanların yaşamına ve tarihine müdahil olamayan bir varlık olduğu inancı savunulmuştur. Deizm, vahiy kaynaklı metinlerin anlaşılması ve idrak edilmesi noktasında bir peygambere veya kutsal kitaplara bağlı kalmayıp akli ön plana almıştır. Deizm inancı, aklın Tanrı’nın varlığını ve görevlerini tek başına tanımlayarak tespit eden ve ontolojik olarak yaratıcının evrenin dışında tutulmasını savunan bir yaklaşım sergilemiştir. Buna göre Tanrı aşkın olarak evreni yaratıp Ona herhangi bir müdahalesi yoktur.¹⁷⁸

¹⁷⁷ Altunışık, “Deizmin Meydan Okumalarına Karşı İslam İnancının Sorun Çözme Kabiliyeti”, 36.

¹⁷⁸ Hasan Peker, “Tanrı ve Din Bağlamıyla Deizm ve Yayılımı Üzerine”, 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 5/ 8 (Ocak 2018): 15-20.

Deistlerin din anlayışları, geleneksel vahiy merkezli dinler ile mukayese edildiğinde ciddi farklılıklar göze çarpar. Deizm anlayışının temel kuralları ortaya çıkardığı zaman dilimi, Batı’da geleneksel düşünce sisteminin tekrar ele alınarak aklın süzgecinden ve araştırmasından geçirildiği Aydınlanma dönemine denk gelir. Aydınlanma Döneminde ise hızlanan deney, gözlem ve bilimin gücü sayesinde aklı ön plana çıkararak deizmi etkisi altına alan en büyük delil olarak kabul edebiliriz.¹⁷⁹

Deizm, Avrupadaki kilisenin baskıcı düşünce sistemine karşıt etki oluşturan bir düşünce sistemi olarak ifade edilmektedir. Bu tepkisel sürecin içerisinde öncelikle akıl-nakil çatışması, daha sonraki süreçte ise akıl nakilin birbirinden ayrışması şeklinde gelişmiştir. Deizme göre Yaratıcı yarattığı âleme etki edemiyorsa, şu halde kilisenin bilimsel çalışmalara etki etme, yönetme ve yetkisinden söz edilemeyip üstüne dini istismar ederek insanları kullandığı neticesine ulaşılmıştır. Deizm, gerçekçi bir bilgi ile savunulabilen bir Yaratıcı-evren-insan ilişkisi çerçevesini kabul etmiştir. Deistler, geleneksel Yaratıcı kavramını yeniden saf akıl ile çözümleme yoluna gitmişlerdir. Deizm nakille gelen bilgiyi reddeder, sadece akli delil ile kavranabilecek bir Yaratıcıyı kabul eder. Deizme göre Yaratıcı’nın kudreti, yalnızca ilk harekete geçirme ve ilk neden ilkesi olarak meydana gelir. Deistler, Tanrı’nın en başta evreni yaratıp bir saat gibi kurarak geri plana çekildiğine inanmışlardır. Böylelikle deizm, Nübüvvet, olağanüstü olaylar ve ilahi metinleri kabul etmemiştir. Bu noktada; deizmin Yaratıcı anlayışı; ilk başta evreni yaratan, fakat ilerideki süreçte evrenin işleyişinde kendini geri çeken ve mekanik olan evreni yaratmasıyla yalnızca evrende ilk sebep konumunda olan bir varlık şeklini ifade eder.¹⁸⁰

Deizm inancının temel Tanrı anlayışını kısaca şu şekilde sıralayabiliriz:

a) Tanrı ve İrade Sıfatı: Tanrı kendi iradesi dahilinde evreni yoktan var etmiştir. Bu Tanrı evrenin varlığını yokluğuna tercih etmiştir. O sebeple bu Yaratıcı’nın kâinatı yaratmasıyla alakalı irade etme sıfatı mevcuttur.

b) Tanrı ve Kudret Sıfatı: Yaratıcı, kâinatı yoktan var etme kudret ve gücüne sahiptir. Bununla beraber Yaratıcı kâinatı yokluk âleminde varlık âlemine çıkarmıştır. Bu sebeple bu Yaratıcı, her şeye gücü yeten anlamında “kudret” sıfatı vardır.

c) Tanrı ve İlim Sıfatı: Yaratıcı başlangıçta evreni yaratmasının ardından bunun işleyişinin devamlılığı için ona değişmez ve sarsılmaz kurallar koymuştur. Bu sebeple,

¹⁷⁹ Namık Kemal Okumuş, “Yetersiz Bakiye: Deizm’in Tanrı Tasavvuru Ya da Sünnetullah Yasaları ve Deizm İlişkisi Üzerine Bazı Tespitler”, *Din Karşıtı Çağdaş Akımlar ve Deizm Sempozyumu Bildiri Metinleri Kitabı* (Van: Ensar Neşriyat, 2017), 173-192.

¹⁸⁰ İbrahim Halil Erdoğan, “Deizm ve Tabii Din Arayışı Bağlamında Bir Analiz”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 11/17 (Nisan: 2018): 791-792.

Yaratıcı, çok bilgili ve “ilim” sıfatı olan biridir olmalıdır. Buna ek olarak kâinata yerleştirdiği eşsiz ve mükemmel yasalardan hareketle de hikmet sahibidir.

d) Tanrı ve Hayat Sıfatı: Yoktan var Etme konusu göz önünde bulundurulduğunda bu denli harikulade ve mükemmel bir varlığı vücuda getiren Yaratıcı ölü olması söz konusu olmayacağına göre diri (hayat) sahibi olmalıdır. Bu sebeple Yaratıcı’nın “hayat” sıfatı vardır.¹⁸¹

Deizmin anlayışının, düşünce sisteminde iki temel kurala rastlanmaktadır: Bunlardan birincisi, geleneksel dinî düşünce sisteminde kâinata etki etme gücü ve kudreti olmayan Yaratıcı anlayışıdır. İkinci kural ise, akıl ve bilimsel dayanaklara duyulan aşırı güvendir. Bununla beraber; akıl ve bilimsel yöntem, deist anlayışın epistemolojik sistemini de belirlemiştir. Dolayısıyla deizm anlayışı, iman açısından aklın rehberliğiyle devam ettirilen bir hayatı kabul eder. Bu inanç sisteminde aklın yol göstericiliği ile vuku bulan dinî hayat tek gerçekliği oluşturur. Deizm anlayışında hakim olan akla duyulan sonsuz güven, deistlerin Tanrı anlayışlarında da açık bir şekilde göze çarpar. Deizm anlayışında, tek ve esas bilgiye ulaşmanın yegâne yolu olarak akıl (logosu) kullanılmaktadır. Bu durum, tikellerden tümellere ulaşmabilen yol ve yönteminin açık bir yansımasıdır. Deizmin inançla ilgili yapısı Aydınlanma döneminin düşüncesinden de etkilendiği görülür. Deizm, akla ve mantığa, yani logosa dayanan düşünce sisteminde Yaratıcı’yı dinî anlamda kâinatı eşsiz ve harikulade bir şekilde yoktan var eden bir varlık olarak kabul eder. Yaratıcı, âlemde hem matematik hem de geometriksek olarak hayranlık uyandıracak bir sistem var etmiştir. İnsanın Yaratıcı’yı bilebilmesi için gerekli olan iki temel faktör nitekim bilim ve akıldır. Deizmin anlayışında, matematik ve geometri gibi bilimsel bilgiler ve hareketler Yaratıcı’nın kudretinin keşfedilebilmesi için birer araç mesabesinde. Deizmin Anlayışının Yaratıcı inancı rasyonel perspektifte ve mantık ile algılanabilen bir yapıdadır. Bu anlayışta Yaratıcı’nın var olmasına ulaşmanın en kısa yolu ise, O’nun mekanik olarak var etmiş olduğu kâinatta bilimsel delil ve verileri gözlem ve deney yoluyla araştırmaktır. Deistlere göre Yaratıcı’ya, sadece geometri, matematik ve mantıkla ulaşılabilir. Bundan hareketle deizm anlayışının en belirleyici yönlerinden birisi, Yaratıcının, evrendeki mekanik sistemi var etmesi ve bunu akıl sahibi olan insanın akıl ve idrakine sunmuş olması gerçeğidir. Deizm anlayışında Yaratıcı, kâinata etki etme niteliğine sahip olması açısından aşkın bir düzlemde kabul edilmiştir. Bu sebeple Yaratıcı kâinattaki mekanik sistemi bir saat gibi varlığa çıkarmış ve insanın idrak kabiliyetine sunmuştur. Yaratıcı kendi varlığını ortaya koyma ve keşfetme konusunda insanoğluna bilim

¹⁸¹ Erdoğan, “Deizm ve Tabii Din Arayışı Bağlamında Bir Analiz”, 790-793.

yapma idrakini bahşetmiş olması sebebiyle kâinata içkin bir durumdadır. Görüldüğü üzere bu inanç sisteminde, dolaylı veya içkin bir özelliğe sahip ilahi bir varlık anlayışı vardır.¹⁸²

Aydınlanma dönemiyle vuku bulan gözlem ve deneyin daha fazla etki etmesi nihayet bilimsel düşüncede de ivme ve güç kazanmıştır. Bilimsel yöntem, kendisini dinî alanda da göstermiştir. Deizm anlayışında, Yaratıcı ve kâinat ilişkisi kapsamında, Yaratıcının güç ve kudret eliyle etki etmesi ihtiyaç duymayan bir âlem fikri hâkimdir. Bununla birlikte deizm, Yaratıcı'yı işlevi olmayan bir varlık ve kâinatı ise mekanik bir düzlem olarak kabul etmiştir. Deizm anlayışında daha çok bilimin süzgecinden geçen dinî fikirler kabul görmüştür. Deizm Yaratıcı'yı bir mühendis, kâinatı ise matematiksel bir düzlem olarak kabul etmiştir. Bundan hareketle deistlerin, Yaratıcı ve evren tanımlarında Aydınlanma döneminin düşünsel etkisinin büyüktür.¹⁸³

Deizm, Yaratıcı'yı mekanik olan kainatın ilk hareketini gerçekleştiren biri olarak kabul görmesinin altında yatan asıl düşünce şöyle ortaya atılabilir: Yaratıcı, bu kainatın tasarımcısıdır. Nitekim deizmin önde gelen isimlerinden olan Newton, Yaratıcı'nın kâinatı bir saat gibi mekanik olarak kurduğunu ve O'nun etkisine ihtiyaç duymayacak kadar bu sistemin eşsiz bir şekilde kendi varlığını devamlılığını sağladığını öne sürmüştür.¹⁸⁴ Newton'a göre ise, Yaratıcı'nın kainatın işleyişine müdahale etmesine gerek yoktur. Çünkü Newton göre; Yaratıcı, bu saati kuran ve bu mekanik sistemi oluşturarak, onun sisteminin işlevsel olmasını sağlayacak olan ilk mekanik hareketi ortaya çıkartacak varlıktır. Newton, Yaratıcı'yı bir saatçi gibi tasavvur etmiştir. Burada Newton'un dikkat etmediği husus ise, Yaratıcı'nın saat gibi çalışan mekanik bir düzlemde parçaları bir araya toplamanın ilerisinde bu parçaları yerli yerinde düzenleyerek ve âleme onların çalışmasını sağlayan düzen ve kanunları veren mükemmel varlık olmasıdır. Oysaki Yaratıcı'nın, kâinatın nizamının devamlılığı için, bizatihi kendisinin koymuş olduğu düzeni denetlemesi ve bu düzene yerleştirdiği kanunları ve kuralları gözetmesi gerekir.¹⁸⁵ Bundan hareketle; İslâm kelâmında Yaratıcı, hem kâinatı belli bir düzen içinde yaratır, hem de ona yerleştirdiği kuralların işlemlerini sağlar. Muammer bin Abbâd hariç hiçbir kelâmcı kâinatta Yaratıcı'nın doğrudan mutlak hâkimiyet, denetim ve kontrol etmesini reddetmez.¹⁸⁶

¹⁸² Abdüllatif Tüzel, "Deizmi Anlamaya Çalışmak", *Doğu Batı Dergisi* 3/2 (Ekim 2020): 59-60.

¹⁸³ Turan Dikel, Sünnetullah ve Adetullah Açısından Deizm (Yüksek Lisans Tezi:19 Mayıs Üniversitesi, 2022), 39.

¹⁸⁴ Şaban Ali Düzgün, "Deizm: Öncü İsimler ve Temel Doktrini", *Din Karşıtı Çağdaş Akımlar ve Deizm Sempozyumu Bildiri Metni Kitabı* (Van: Ensar Yayınları, 2017), 11.

¹⁸⁵ Düzgün, Öncü İsimler ve Temel Doktrini, 15.

¹⁸⁶ Mustafa Kandemir, *Mutezili Düşüncede Tabiat ve Nedensellik* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2005), 236-240; H. Austryn Wolsfon, *Müslüman Hristiyan-Yahudi Kelâmı*, çev. Kasım Turhan (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2001), 432-440.

2.5. Batıda Deizm ve Temsilcileri

Deizmin, tanımı ve çeşitlerinin tespitini yapmak kolay olmadığı gibi; temsilcilerinin kimler olduğunu belirlemek de hiç kolay değildir. R. S. J. Barnett, yaptığı çalışmada deistleri; John Toland, Voltaire, Montesquieu, Diderot (sadece bir dönem), Matthew Tindal ve Collins olarak belirlemiştir. *The Enlightenment and Religion: The Myths of Modernity (Aydınlanma ve Din: Modernliğin Mitleri)* adlı çalışmasında yazdığı isimleri, farklı çalışmalarla da mukayese etmiştir.¹⁸⁷ Anthony Collins, Thomas Woolston, John Toland, Thomas Morgan Conyers Middleton, Diderot, Freret, Montesquieu Boulavilliers, Matthew Tindal, gibi isimler deist grupların içinde zikredilmiştir.¹⁸⁸

Barnett vermiş olduğu deist listesine, Almanya’da Herman Reimarus, Lessing ve Moses Mendelssohn gibi isimlerin eklenmesinin mümkün olabileceğini savunmuştur. Ancak, Barnett’e tüm listedeki deistler göz önünde bulundurulduğunda dahi toplamda beş Fransız, on İngiliz, bir İtalyan ve üç Alman’dan başka deist olarak kabul edilebilecek düşünürün olmadığını, söz konusu bu düşünürlerin deist yaklaşımlarının ise müşterek bir hareket olarak kabul edilemeyeceğini ifade etmiştir.¹⁸⁹

Sullivan, deistler ile ilgili yapılan araştırmalar sonucunda çok farklı sonuçlara ulaşmayı ‘beceriksizlik’ olarak tanımlar. Bu noktada Sullivan, Toland’ın yazmış olduğu *Christianity Not Mysterious* isimli çalışmasını kaleme almasıyla birçok deistin söz konusu esere, doğrulayıcı veya eleştirel birçok eser yazıldığına dikkat çekmiştir. Bunun sebebi ise Deist olanların kendi amaçlarını göstermek olduğuna dikkat çeker. Sullivan, 18. yüzyılda İngiliz literatürünün karakteristik unsurlarına uygun ve geleneksel nitelik taşıyan bu çalışmaların bir kısmında da yeterli bir yeterlilik gösterilememiş, deizm anlayışına ait herhangi bir basit ilkenin yorum yapılmasında da bu bilgisizlikten kurtulunamamıştı. Bu yüzden Sullivan, deizm anlayışına sahip olanlar ile ilgili olarak birbirinden farklı kabullere ulaşıldığını ifade ederek bu yaklaşımları on bir maddede özetleme yoluna gitmiştir;¹⁹⁰

1. Deizm anlayışının varlığı kabul edilmekle birlikte en önde gelen üyeleri olarak Blount, Spinoza ve Toland gösterilmiştir.

¹⁸⁷S. J. Barnett, *The Enlightenment and Religion: The Myths of Modernity* (Manchester: Manchester University Press, 2003), 45; Furkan Türkcan, *Kelamın Klasik Çağda Deizm Problemi* (Yüksek Lisans Tezi, Hitit Üniversitesi, 2022), 88.

¹⁸⁸ Türkcan, *Kelamın Klasik Çağda Deizm Problemi*, 95.

¹⁸⁹ Barnett, *The Enlightenment and Religion: The Myths of Modernity*, 48; Türkcan, *Kelamın Klasik Çağda Deizm Problemi*, 99.

¹⁹⁰ Robert E. Sullivan, *John Toland and the Deist Controversy* (Cambridge: Harvard University Press, 1982), 210-211; Benzer ifadeler için bkz. Dorman, *Deizm ve Eleştirisi: Tarihsel ve Teolojik Bir Yaklaşım*, 208.

2. Deizm anlayışının oluşumu kabul edilerek temsilcileri olarak yalnızca Spinoza ve Toland olduğu ifade edilmiştir.

3. Spinoza bu anlayışın öncüsü olarak kabul edilmesinin yanında Toland buna dâhil değildir.

4. Deizm anlayışını savunanlar detaylı bir listesi derlenmesinin yanında Toland bu listeye eklenmemiştir.

5. Toland ve Spinoza'nın görüşlerinden dolayı ateist, Lord Herbert of Cherbury'nin ise deist olduğu söylenmiştir.

6. Blount Herbert'in felsefî olarak takipçisi olması pek önemli görülmezken diğer taraftan, en fazla dikkat çeken İngiliz deist olduğu ifade edilmiştir.

7. Deizm ve Socinianizmin iki ayrı düşünce olarak kabul edilmesinin yanında birbirinden farkı yokmuş gibi, Blount hem bir deist hem de hristiyanlıkta teslis inancını kabul eden doğal dinin savunucusu olduğu ifade edilmiştir.

8. Toland, Spinoza ve Blount deist olarak ifade edilmesinin yanında ateistlerin listesine dâhil edilmiştir.

9. Blount ve Toland en meşhur İngiliz deistleri olduğu kabul edilmiştir.

10. Toland'ın fikirleri Socinianlarla aynı noktada kabul edilmesinin yanında Toland bir deist olmaktan daha çok Socinian olarak değerlendirme yoluna gidilmiştir.

11. Toland, bazı çalışmalarda ateist; bazı çalışmalarında ise bir deist olduğu ifade edilmiştir.

Yapılan açıklamalardan hareketle Sullivan, deist sayısı ve kimler olduğu noktasındaki farklılığın; ortaya çıktığı dönemin anlaşılması kolay bir yapıda olmamasından kaynaklandığını ifade eder. Bu dönem içerisinde pek çok tartışma ve düşünce iç içe geçmiş bir vaziyettedir. Deizm anlayışını savunan yazarların, kendi iç dünyalarındaki gerçek inançlarının ne olduğunun tespit edilmesi mümkün değildir. Bu nedenle zikredilen kişilere ait olduğu bilinen çalışmaların ve çeşitli yazıların incelenerek araştırılmasından başka sağlıklı bir yol bulunmamaktadır.¹⁹¹

Deizm kelimesi ilk olarak; İtalyan yazar Pierre Viret tarafından kullanıldığı ifade edilmiştir. Deizm hareketinin felsefeleşmesi ise Fransa, İngiltere ve Almanya'daki düşünürler aracılığıyla olmuştur. Buna göre İngiltere'deki deistlerin inançla ilgili delilleri daha sesli bir

¹⁹¹ Dorman, *Deizm ve Eleştirisi: Tarihsel ve Teolojik Bir Yaklaşım*, 215,

şekilde dile getirilmiş olması; hem İngiltere'nin deizm hareketinde öncü olmasına hem de İngiltere'de daha fazla taraftar bulmasına neden olmuştur. İngiltere'de deizm hareketinin ortaya çıkışı ve gelişmesi, Lord Edward Herbert'in, "*De Veritate*" adlı çalışması ile olmuştur. Bu çalışma; hem deizm düşüncesine farklı bir bakış açısı sunmuş hem de deizmi daha yaygın ve tanınır hale getirmiştir. Bu çalışmada Herbert; tüm inanışların ibadet şekillerinin farklı olduğuna temas ederek; en doğru ibadetin erdemli ibadet olduğunu ifade etmiştir.¹⁹²

Deizm Hareketinin gelişim gösterdiği ülkelerden diğeri ise Fransa'dır. Fransa'daki deistik hareketler daha çok Hristiyan teolojisinin tamamını reddeden ateistlerin savunduğu bir yaklaşım olarak göze çarpmaktadır. İngiltere'ye kıyasla Fransa'daki deistik hareketler daha çok siyasi, kültürel ve toplumun gelişim yapısından kaynaklanarak tepkisellik ve radikal boyutları daha ön planda olmuştur. Buna göre; açıklamaya çalıştığımız bu durum sadece dine olan tepkisellik değildir. Öncü isimleri arasında Fransa'da deizm hareketine öncülük eden Voltaire, Hemen arkasından, Jean-Jacques Rousseau, Charles-Louis de Secondat baron de La Brede et de Montesquieu ve Pierre Bayle gelmektedir.¹⁹³

Almanya'daki Deizm hareketi İngiltere ve Fransa'daki gibi etkili bir şekilde olmamıştır. Şöyle ki; İngiliz ve Fransız deistlerin eserleri Almancaya çevrilerek gündelik yaşamda aktif bir şekilde tartışılmasından ortaya çıkan bir zeminde gerçekleşmiştir

Almanya'daki en önemli temsilcilerinin başında İmmanuel Kant gelmektedir. Genel deistik anlayışın aksine varlığın akılla temellendirilemeyeceğine deizmin temellerini sarsmıştır. Kant'ın hem Hristiyan hem de deist olmasını sağlayan düşünceleri; bir yandan dini inançların akılla temellendirilebileceğini iddia ederek akıl ve vicdanın sahalarını ayırıyor olması, diğer yandan özgür irade ve vicdan kavramıyla özdeşleşen pratik aklı, dini ve ahlaki tecrübeye temel unsurlar olarak görmüş olmasından kaynaklanmaktadır.¹⁹⁴

"İbrânî ve doğu dilleri alanında profesör olan Hermann Samuel Reimarus, Alman deistleri arasında oldukça ünlüydü. Reimarus'a göre; Bizzat dünyanın kendisini Tanrısal bir vahiy olarak görerek bunun dışındaki sözde vahiylerin insan uydurmalarından ibaret olduğunu söylüyor ve güçlü bir şekilde doğaüstü vahye karşı çıkıyordu. Bununla birlikte birbirlerine nedensel olarak bağlantılı mekanik bir sistem olarak dünya düşüncesi modern düşüncenin büyük bir başarısıdır ki bu sebeple mûcizevî ve doğaüstü Tanrısal vahiy düşüncesinin kabul edilmesi mümkün değildir. Yine Reimarus'a göre mûcizeler Tanrı'ya yaraşmaz şeylerdir. Zirâ Tanrı, amacına rasyonel olarak anlaşılabilir bir sistem yoluyla ulaşır. Almanya'daki deizm

¹⁹² Dorman, *Deizm ve Eleştirisi: Tarihsel ve Teolojik Bir Yaklaşım*, 218.

¹⁹³ Şahin, *Deizmin Serüveni ve Günümüzdeki Sosyo-Kültürel Görünümü*, 22.

¹⁹⁴ Altunışık, "Deizmin Meydan Okumalarına Karşı İslam İnancının Sorun Çözme Kabiliyeti", 36.

tartışmalarının İngiltere, Fransa ve Amerika'dakilere nazaran daha sönük kalmış olduğu görülmektedir.”¹⁹⁵

Coğrafi Keşifler sonunda İngiliz Kolonilerinin Amerika'ya gitmesi sonucu; Deizm hareketinin Amerika'ya da ulaştığını görüyoruz. Nitekim İngiltere'de deizm tartışmaları yaşandığı sırada yine Amerika'ya yoğun bir göç yaşanmıştır. Amerika'daki ilk deizm öncüleri aynı zamanda Amerika'nın kurucu isimlerinden oluşturmaktadırlar. Bunlar; Benjamin Franklin, Thomas Paine ve Thomas Jefferson gibi isimlerdir. Söz konusu bu isimlerin deizm faaliyetlerini teolojik tartışmalar ekseninde olmayıp; politikada hayal edilen özgürlüklerin savunulmasında etkili olmuştur.¹⁹⁶

2.6. İslâm Dünyasında Deistik Hareketler ve Temsilcileri

İslâm düşünce tarihinde birçok ilhâd hareketi ile karşı karşıya kalınmıştır. Bu hareket çoğu zaman kendini “Allah'ı inkâr” şeklinde gösterirken, zaman zaman kılık değiştirerek ahiret, nübüvvet vb. esasları reddederek dikkatleri üzerine çekmiştir. Aslında deizm, daha ziyade Hristiyan Batı dünyası çerçevesi içinde ele alınması gereken bir konudur. Tamamen Ortaçağın fikir ve inanç ikliminden Yeniçağa girerken Hristiyanlığın teolojik buhranının ve Batı medeniyetine has tarihi şartların bir ürünüdür ve bir akım olarak İslâm Ortaçağındaki muadilinden söz edebilmek zordur. Yani İslam dünyasında “deizm” diye isimlendirebileceğimiz bir cereyan yoktur. Fakat deizmi çağrıştıran bazı fikirlere rastlamak mümkündür.¹⁹⁷

Özellikle de geçmişte ve günümüzde yüce bir yaratıcının varlığına iman etmekle birlikte, nübüvvet ve buna bağlı olarak vahyi inkâr eden bazı kişi ve akımlarla karşılaşmak mümkündür. Berâhime ve Sümeniyeye ismiyle anılan bu akımları şu şekilde izah edebiliriz:

Berâhime, Arapçadan Sanskritçeye geçmiştir. Sanskritçe manası sözlükte; “güçlenmek, kükremek, büyümek, yüksek sesle bağırarak, söylenmek, konuşmaktır.” Arapça karşılığı ise “hüccet, burhan”¹⁹⁸, delili izah etmek, zamandan bir müddet, beyazlamak”¹⁹⁹ gibi manalara gelmektedir. Etimolojik olarak bu kökten türeyen farklı bir kelime de Brahma'dır.

¹⁹⁵ Frederick Copleston, *A History of Philosophy: Wolff to Kant* (Cambridge: Harvard University Press, 1982), 123.

¹⁹⁶ Dorman, *Deizm ve Eleştirisi: Tarihsel ve Teolojik Bir Yaklaşım*, 218.

¹⁹⁷ Mehmet Özataş, *Deizm ve Dini Hayat*, 27.

¹⁹⁸ Seyyid Şerif Cürcânî, *Mu'cemü't-Ta'rifât*, thk. Muhammed Sıddık Minşevî (Kahire: Dârü'l-Fazile, t.y.), 91.

¹⁹⁹ İbn Manzûr, *Lisanu'l-Arab*, 270; İsfahânî, *el-Müfredât fi Ğarîbi'l-Kur'an*, 45.

Brahma sözlükte; “yüce gerçek ve kutsal kudret” anlamlarına gelmektedir.²⁰⁰ Brahman kelimesi ise zamanla “Yüce gerçek ve kutsal kudret”e sahip olan kimselere dönüşmüştür.”²⁰¹

Berâhime’nin ortaya çıkışıyla ilgili muhtelif fikirler ortaya atılmıştır. Birincisi; Hint kökenli bir ekol olduğudur. İkincisi ise; Hint menşeli Brahmanizm ile arasında çok büyük farklılıkların olduğu ve kökeninin Hindistan kökenli olmadığıdır. Üçüncüsü ise bilge veya kral olarak düşünülen; “Brehmen, Brahmi ve Berâhim” adında kişinin isminden türediği iddialar arasındadır.²⁰² Pezdevî’ye göre; Berâhime kökeninin Hz. İbrâhim’e dayandığını zikretmiştir. O’na göre; Berâhime peygamberliği büsbütün inkar etmeyip, Hz. Âdem’in, Hz. İbrahim ve Hz. İdris’in nübüvvetini kabul etmekle birlikte geriye kalan peygamberlerin nübüvvetini inkar etmektedir.²⁰³

Berâhime’nin kaynaklarında “Hz. İbrahim”in isminin sıkça zikredilmesi; bu ekolün Sabiilerden olabileceği yorumunu ortaya çıkarmıştır. Binyamin Abrahamov da Berahimenin Sabiiliğe dayandığını savunur. Buna göre; Kasım b. İbrahim’in *er-Redd ale’-Revâfız* isimli eserinde geçen “İbrahimiyye” ile *er-Redd ale’-Râfıza’de* geçen Berâhime kavramları aynı anlamı taşımaktadır.²⁰⁴

İslâm düşünce sisteminde deist anlayışa sahip olan akımlardan biri de Sümeniyye’dir. İslam kaynakları Sümeniyye kavramını genellikle “şümeniyye” şekliyle ele almaktadırlar. Sözlükte; “Sümna veya Sûmenât Ehli” anlamına gelmektedir.²⁰⁵ Kelam kitaplarında “Budist inancı benimseyenler” için kullanılmıştır. Diğer bir tanıma göre ise; “Hindistan’da Somna adlı puta tapanlara verilen isim” olarak kullanılmıştır.²⁰⁶ Budist rahiplere de verilen isim olan bu kelime; Budizm’in Asya’da yayılmasıyla birlikte farklı bölge ve dillerde kullanılmaya başlanmıştır.²⁰⁷ Budizm ve Şamanizm aynı bölgelerde hüküm sürmüş iki din olması göz önünde bulundurulursa; Sümeniyye, Budizm ve Şamanizmin İslam düşüncesindeki karşılığı

²⁰⁰ Tümer Günay, “Brahmanizm”, DİA (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 4: 329 -333.

²⁰¹ Bekir Topaloğlu - İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2010), 49.

²⁰² Topaloğlu - Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 67-69.

²⁰³ Ebu'l-Yüsr Pezdevî, *Usûlü'd-Dîn (Ehl-i Sünnet Akâidi)*, çev. Şerafettin Gölcük (İstanbul: Kayıhan Yay., 2013), 137-138; Benzer ifadeler için bkz., Abdülkâhir el-Bağdadî, *Usûlü'd-Dîn* (İstanbul: Matba'atü'd-Devle, 1968), 159; Muhammed b. Tayyib el-Bakillânî, *Kitâbu Temhîdi'l-Evâil ve't-Telhîsi'd-Delâil* (Beyrut: Mektebetü's-Sekâfiyye, 1957), 104.

²⁰⁴ Binyamin Abrahamov, “The Barahima’s Enigma: A Search for a New Solution”, *Die Welt des Oriens* 18/1 (Temmuz 1987): 72-91; Orhan Şener Koloğlu, “Kelâm ve Mezhepler Tarihi Literatüründe Berâhime”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/2 (Eylül 2005): 159-193.

²⁰⁵ Topaloğlu - Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 286.

²⁰⁶ Hammet Arslan, “Mâtürîdî’nin Eleştirdiği ‘Sümeniyye’, Budizm midir?”, IV. Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu (Hanefilik- Mâtürîdilik, Kastamonu, 2017), 2/527-538.

²⁰⁷ Harun Güngör, “Şamanizm”, DİA (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 13/325-328;

olduğu ifade edilebilir. Bu fırka İslam kaynaklarında yer almasının sebebi; zamanın ezeli olduğunu²⁰⁸ diğer yandan ölüm sonrası hayatı ve peygamberliği reddetmesidir.²⁰⁹

“İslâmî eserlerde Sümeniyye’yi ilk konu alan âlimler Mâtürîdî (öl. 333/944), İbnü’n-Nedîm (öl. 385/995), Hârizmî (öl. 387) ve Bîrûnî (öl. 453/1061)’dir. Mâtürîdî, Kitâbü’t-Tevhîd’inde Sümeniyye’nin dehriyye intisaplı olduğunu açıklayarak onun bu husustaki görüşlerini eleştirmiştir. Hârizmî, Sümeniyye’den “ehl-i sümen” (sümen ehli) diye açıklarken, onların âlemin ve zamanın başlangıcının olmaması, ayrıca reankarnasyonu kabul ettiğini kaydetmiştir. Hârizmî Sümeniyye’nin “Budâsef” isminde bilge bir şahsa kutsallık atfettiklerini açıklamıştır. Bîrûnî, Hindistan’da hem Berâhime hem de Sümeniyye olmak üzere iki firkadan bahsetmiştir. Şehristânî (öl. 548/1153), Sümeniyye’den “Ashâbü’l-Bedede” diye bahsetmiş, bu grubun Buddha (buda) çevresinde toplandığını, Buddha’nın İslâm kaynaklarındaki Hızır inancına tekâmül ettiğini kaydetmiştir. Sümeniyye’nin nübüvveti inkâr ettiği iddiası ise Ebu’l-Muîn en-Nesefî (öl. 438/1047) ve Ebu’l Yusr el-Pezdevî (öl. 493/1100)’nin yazmış olduğu eserlerden bilinmektedir. Bununla beraber Bâkillânî (öl.403/1013) Sümeniyye’yi, Berâhime’ye ait bir grup olarak belirtmiştir. Ona göre Sümeniyye Hz. Adem ve Hz. İbrahim haricindeki peygamberleri inkarettiştir.”²¹⁰

İslâm kaynaklarında deistik anlayışa sahip olanlardan biri; Ebû Îsâ el-Verrâk (öl. 247/861)’tır.²¹¹ Bütün adı Ebû Îsâ Muhammed b. Hârûn b. Muhammed el-Verrâk el-Bağdâdî olan kelâm bilgini, İslâm düşüncesinde çoğu zaman Mu’tezile, Maniheizm²¹² veya Şia fırkasıyla birlikte anılmıştır.²¹³

“Mesûdî’ye göre, ilk olarak Mu’tezilî bir düşünceye sahipken daha sonra düalizm (seneviyye)²¹⁴’e düşüncesine yönelen Verrâk, Şia ve özellikle Zeydiyye üzerine değişik eserler yazmıştır. Şehristânî’ye göre ise Verrâk aslen Ateşperesttir.²¹⁵ Ebu’l-Hasan el-Eş’ârî, Ebû Îsâ’nın İbnü’r-Râvendî ve Hişâm b. Hakem ile birlikte Gulât-ı Şia’ya dâhil olduğunu ve onun imamet konusunda eserler yazdığını ifade etmiştir²¹⁶ Mu’tezile’den Kâdî Abdülcabbâr’a göre el-Verrâk Hz. Peygamber’e eserlerinde saldırarak onu yalanlayan²¹⁷ ve peygamberliğine

²⁰⁸ Muhammed b. Muhammed b. Yusuf el-Hârizmî, *Mefâtihi’l-Ulûm* (Beyrut: Dâru’l-Kitâbi’l-Arabiyye, ts.), 55.

²⁰⁹ Topaloğlu - Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 286.

²¹⁰ Mikail İpek, *Mutezilenin Nübüvvet Savunması*, (Doktora Tezi, Binali Yıldırım Üniversitesi, 2020), 155.

²¹¹ Abdülemîr el-A’sem, *Târîhu İbni’r-Râvendî el-Mülhîd* (Beyrut: Dâru’l-Mâfâki’l-Cedîde, 1978), 15-16.

²¹²“3. Yüzyılda Mani tarafından eski İran’da kurulan ve günümüzde müntesibi bulunmayan gnostik bir din.” Şinasi Gündüz, “Maniheizm”, *DİA* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 17/575-277.

²¹³ Fuat Aydın, “Ebû Îsâ el-Verrâk”, *DİA* (İstanbul: TDV Yay., 2013), 13/59-60.

²¹⁴ Âlemi birbirine zıt iki kadîm varlığın yarattığına inanan akım ve kişilere verilen genel ad. Bkz. Mustafa Sinanoğlu, “Seneviyye”, *DİA* (İstanbul: TDV Yay., 2009), 15/521-522.

²¹⁵ Vecihi Sönmez, Nübüvveti Yapılan İtirazlar Bağlamında İbnü’r-Râvendî ve Nübüvveti İnkâr Düşüncesi, *Din Karşıtı Çağdaş Akımlar ve Deizm Sempozyumu* (Van: Ensar Yay., 2017), 271-279.

²¹⁶ Eş’ârî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu’l-Musallîn*, 62-63.

²¹⁷ Kadı Abdulcebbar, *Tesbitü Delâilü’n-Nübüvve*, thk. Abdülkerim Osman (Beyrut: Dâru’l-Arabiyye, ts.), 120.

itiraz eden bir kişidir.²¹⁸ Mâtûrîdî de aynı görüşü sahip olmakla birlikte²¹⁹ el-Verrâk'ın insanları Menâniyye anlayışına davet eden ve onları bu hususta zorlayan bir kişi olarak ifade edilmiştir.²²⁰ Nitekim onun peygamberliği inkar eden görüşlerinin derli toplu olarak günümüze ulaşmasını sağlayan en önemli eserlerden biri de Mâtûrîdî'nin *Kitâbü't-Tevhîd* adlı kitabıdır.²²¹

İslâm düşüncesinde deistik anlayışa sahip bir diğer kişi de İbnü'r-Râvendî'dir. Bir dönem Mutezileye mensup olan İbnü Ravendî, Şiîliğe gizli bir hayranlık duymuştur.²²² O *Kitâbü't-Tâc* isimli eserinde âlemin sonradan yaratılışını inkâr etmiş, *Kitâbü'l-İmâme* adlı eserde ise sahabeye ağır ithamlarda bulunarak hakaretler etmiş ve *Kitâbü'z-Zümrü'd*'de ise nübüvvete ve Hz. Peygamber'in peygamber olmadığını iddia etmiştir.²²³ İbnü'r-Râvendî ayrıca *Kitâbü'd-Damiğ* isimli eserde Kur'an-ı Kerim'e eleştiriler yapmıştır. İlahından dolayı ölümler pişman olmuş; bunun gerekçesi olarak ise Mu'tezilî görüşü savunan alimlerin kendisini dışlamalarını sebep olarak göstermiştir.²²⁴

İslâm coğrafyasında düşünceleri deizm anlayışına sahip diğer bir isim ise doktor ve düşünür olarak bilinen Ebû Bekir er-Râzî'dir.

Râzî, yaşadığı dönemin hoşgörü ortamından yararlanarak Platon felsefesini benimsemiştir. Bu itibarla peygamberlik kurumuna itiraz eden dünya görüşünü temellendiren Râzî, Allah'ın insana vermiş olduğu akıl ve adalet duygusu ile doğru ile yanlışın birbirinden ayırt edilebileceğini, dolayısıyla bir peygambere veya dine ihtiyaç olmadığını iddia etmiştir.²²⁵ Nitekim Razi'nin zındıklıkla suçlanması gerçekte deizm görüşü olduğunu düşünenler olduysa da bu görüşlerinin felsefi bir ekol haline dönüşmediği tarihen bilinen bir gerçektir.²²⁶

Ebu Bekr er-Râzî'nin, Allah'ın varlığı, ahlakî kuralların, ruhani hayatın varlığının akılla bilinebileceğine inandığı, ölümden sonraki hayata inanmadığı, peygamberlerin birbirlerini eleştiren kimseler olduğunu öne sürdüğü ifade edilmiştir.²²⁷

²¹⁸ Kadı Abdalcabbar, *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd-i ve'l-Adl*, thk. Emin el-Hülî (Kahire: Dâru'l-Marife, ts.), 411.

²¹⁹ Mâtûrîdî, *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne*, 273-278.

²²⁰ Mâtûrîdî, *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne*, 288.

²²¹ İpek, *Mutezilenin Nübüvvet Savunması*, 159.

²²² İlhan Kutluer, "İbnü'r-Râvendî", *DİA* (İstanbul: TDV Yay., 2001), 16/179-184.

²²³ Ebu'l-Hüseyn Abdurrahman b. Muhammed b. Osman el-Hayyât, *Kitâbü'l-İntisâr ve'r-Redd Alâ İbni'r-Râvendî el-Mülhîd* (y.y., ts.), 108-113.

²²⁴ Kutluer, "İbnü'r-Râvendî", 16/ 179-184.

²²⁵ Ebû Hâtim Ahmed b. Hamdân b. Ahmed er-Râzî, *A'lâmü'n-Nübüvve* (Lübnan: Dârü's-Sâkî, 2003), 15-16.

²²⁶ Mehmet Aydın, *Din Felsefesi*, 5. Baskı (İstanbul: Selçuk Yay., 1996), 177-178; Erdem, "Deizm", 110-111.

²²⁷ Öztaş, *Deizm ve Dini Hayat*, 27.

İslâm dünyasında sonraki dönemlerde de deistlere benzer görüşler ileri sürenler de olmuştur. Örneğin İslam Dünyasının Batı Dünyasının gerisinde kaldığı üzerine yoğunlaşan Seyyid Ahmed Han, doğaüstü olayları reddederek tabiat kanun ve kurallarının zorunluluğunu insanlara kabul ettirmeye çalışmıştır. Nitekim o yeniden yapılandırmacı bir tutumla modern uygarlığın beklentilerini İslamın öğretileri ve gelenekleriyle bağdaştırmak için inancı yeniden yorumlamaya çalışıyordu.²²⁸

Deizme benzer fikirleri İslam dünyasında da savunanlar olmuşsa da değişik felsefi kaygılar neticesinde bunu yapmışlardır, aksi taktirde Avrupa'da olduğu gibi birtakım pratik ihtiyaçlardan farklılık arzeder. Zaten İslam dünyasında böyle bir gelenek oluştuğunu iddia etmek de yanlış olacaktır. Hatta bu husus, Batıda da sürekli olmayıp o dönem için gündemde kalmış ve seküler anlayışa sahip olan bir dünyanın başlangıcı olmuş, daha sonra ise ciddi eleştirilerle etkisini kaybetmiştir. Çünkü hem dindarı hem de din karşıtını tatmin etmiştir. Deizmin ortaya çıkışı da zaten din ile bilim ilişkisi; akıl ve vahiy problemlerini günün imkânları açısından ortaya çıkarmak ve bilimin etkisiyle bilimin bağımsız olması, yeşereceği ve güçlü örneklerini, meyvelerini verdiği bilimsel faaliyeti artık dini ve felsefi açıdan da meşrulaştırmak çabası olmuştur. Nitekim bilim bağımsızlaşması ve özgürlükleri de gelişince ve herkes kendini rahat ifade etme özgürlüğünü elde etmesiyle deizm de eskisi kadar gerek olmayacak ve zamanla sönüp yok olmaya yüz tutacak onun yerine kendini daha özgür ifade eden agnostikler veya ateistler ortaya çıkacaktı. Nitekim bununla birlikte bazı araştırmacılar deizm ateizm veya agnostisizme biri olmuştu. Ancak o dönemin Avrupa toplumu bu düşüncelere henüz hazır olmadığı için kendilerini bu tarz düşüncelerini saklıyorlardı. Çünkü engizisyon mahkemeleri ve kovuşturma vardı; yani kendi fikirlerini gizleyip takıyyeyi uyguluyorlardı.²²⁹

2.7. Türkiye’de Deizm ve Temsilcileri

Avrupa ve Türkiye’deki deizmin ortaya çıkışı farklı dönem ve evreleri kapsamaktadır. Osmanlının tarihi ile nitekim Türkiye tarihinin ayrılamayacağı ve birbirinin devamı olduğu aşîkârdır. Bu noktada Avrupa’daki aydınlanma dönemi düşüncesi ve sanayi devrimi ile birlikte devam eden dönemin etkileri Osmanlı’nın gerileme dönemine tekabül etmektedir. Buna göre bazı aydın kesimin değişik nedenlerle Avrupa seyahatlerinde bulundukları ve böylece Avrupa’nın içinde bulundukları tartışmaları, ilerlemeleri yakından takip etmişlerdir. Özellikle konumuzla ilgisi noktasında deizm tartışmalarının en marjinal ve radikal görüldüğü

²²⁸Muzaffer Ayvaz, *Din Bilim İlişkisi* (Yüksek Lisans Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi, 2002), 50.

²²⁹John Bagnel Bury, *Fikir ve Söz Hürriyeti*, çev. Avni Başman, 2. Baskı (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1959), 133-134.

Fransa'dan ve Fransa'nın fikri düşüncelerinin Türk aydınları etkisi altında kalmıştır. Özellikle son dönemde aydın kesim Osmanlı Devletini; Avrupa'da ortaya çıkan kültürel, siyasal, toplumsal ve özellikle bilimden geri kaldığı noktasında eleştirmişlerdir. Yine son dönem Osmanlı yazarları -ki bu yazarlar- Türkiye Cumhuriyeti döneminde de yaşamıştır; Avrupa'daki reform hareketleri sebebiyle dine olan eleştirel yaklaşımlardan etkilenerek geleneksel dinlere ve İslam dinine karşı da pek çok eleştiride bulunmuşlardır.

Osmanlı'nın son döneminde büyüyüp; gelişen ve aynı zamanda da Cumhuriyet aydınları arasında yer alan, Abdullah Cevdet, Kılıçzâde Hakkı, Necmeddin Sadak, Celâl Nuri İleri, Ziya Gökalp, Hüseyin Cahit Yalçın gibi isimler İslâm dinî öğretilerine yönelik Avrupa tarzı bir eleştirel yaklaşımlarda bulunmuşlardır.²³⁰

Aydınların genel olarak geleneksel dinlerin tümüne, özelde ise İslâm dinine getirmiş oldukları pek çok eleştirel yaklaşımdan hareketle onların 18. yüzyıl deistleriyle benzer bir tutumda olduklarını söyleme imkânımız olsa da aynı aydınların materyalizm ve pozitivizm etkisinde kalarak yapmış oldukları çeşitli yorumlardan hareketle deistlerden de öteye geçerek zaman zaman ateizme yakın bir tutum benimsemiş olduklarını kabul etmek yanlış olmayacaktır. Ancak bazı araştırmacıların, Abdullah Cevdet ve düşünceleri ona benzeyen düşünürlerin dinî konulardaki yaklaşımlarının, 17 ve 18. yüzyıl Avrupa düşüncesinde hararetli tartışmalara yol açmış olan deizm ile şaşılacak derecede benzerliklere sahip olduğunu ifade ettikleri görülmektedir.²³¹

Bu durumda, Tanzimat fermâni ile birlikte basılmaya başlayan çeşitli kitap, dergi, gazete ve ansiklopedik kazanımlar ile bu hususta Avrupalı düşünürlerin kaleme alınan çevirilerin de o devrin düşünürleri üzerinde oldukça baskın olduğu görülmektedir. Münif Mehmed Paşa'nın liderliğinde oluşturulan Mecmûa-i Fünûn adlı aylık ilim, fen ve kültür içerikli dergi, Avrupada gerçekleştiği kabul edilen Aydınlanma düşüncesinin tanıtılmasını sağlarken onun *Muhâverât-ı Hikemiyye* adlı eseri, Voltaire ve Fontenelle gibi düşünürlerin felsefî diyaloglarından oluşturulmuştu. Mecmûa-i Fünûn'un 18. yüzyıl Fransa'sında Aydınlanma düşüncelerinin neşir aracı olarak görülen *Grande Encyclopédie*'nin üstüne aldığı sorumluluğun bir benzerini 19. yüzyıl Türkiyesinde gerçekleştirmeye çalıştığı görülmektedir.²³²

Celâl Nuri'de Hz. Muhammed'in tebliğ ettiği dinin maddî ve ilmî gerçek dışında bir şey içermeyeceğini bu sebeple dinin hiçbir yüce kanuna dayanamayacağını söylerken, dini;

²³⁰ Dorman, *Deizm ve Eleştirisi: Tarihsel ve Teolojik Açıdan Bir Yaklaşım*, 202.

²³¹ Şükrü Hanioğlu, *Bir Siyasal Düşünür Olarak Doktor Abdullah Cevdet ve Dönemi* (İstanbul: Üçdal Neşriyat, 1981), 135.

²³² İlhan Kutluer, "Batılılaşma", *DİA* (İstanbul: TDV Yay., 2001), 154.

idrak seviyesi düşük olan insanlara, anlaşılması zor olan şeylerin Allah kavramı ile birlikte anlatılması olarak tarif etmiş, akla göre doğru ve güzel olarak görülen şeylerin, İslâm dini demek olarak ifade etmiştir. Abdullah Cevdet: “Darwin Nazariyesi”nin okutulmasını küfür kabul eden bir coğrafya, hâlâ Ortaçağlara ait düşüce barındırıyor demektir. Böyle bir coğrafyanın yirminci yüzyıl dünyasında hayat şansı yoktur. Sarıklı, sarıksız, toplum baskısı almak istemeyen her kişi artık bunu idrak etmelidir.”²³³

Gökalp de teolojinin toplumsal yaşamın bir tezahürü olarak ortaya çıktığı kanaatindedir. Yazarlara göre tarih süresince din, siyasî bir menfaat elde etme ve yönetme isteği neticesinde ortaya atılan ve kaynağı insan aklı olan bir uydurmacadır. Yine teoloji tarihte birbirlerinden etkileşim içerisinde girerek var olmuşlardır.²³⁴

Evren için şuurlu bir yaratıcı tasavvurunu imkân dışı gören Celâl Nuri’nin, Hz. Muhammed’in aşkın bir kaynağa dayanıyor olmasının da imkân dışı olduğunu, dolayısıyla İslâm ve Kur’an’ın bütünüyle onun eseri olduğunu iddia ettiği görülür. Celâl Nuri’ye göre Kur’an’ın kaynağı vahiy değil, Hz. Muhammed’in üstün zekâsıdır.²³⁵

Abdullah Cevdet, Celâl Nuri ve Kılıçzâde Hakkı’nın hem âhîret hayatı hem de rûhun ölümsüzlüğünü inkâr ettikleri ve bu noktada aynı görüşü paylaşan deist yazarlar ile aynı düşüncelere sahip oldukları görülür. Abdullah Cevdet’e göre âhîret hayatı inancı halkın saflığının istismar edilmesi için uydurulmuş, akıl ve mantık dışı bir inançken, Celâl Nuri açısından kokuşan bir şeyin tekrardan dirilmesi mümkün değildir. Kılıçzâde’ye göre kâinatın varlığı da dâhil olmak üzere tüm varlık tekâmül süreciyle ortaya çıktığından dünyanın sonu da ancak güneşin enerjisini yitirmesi gibi doğal bir süreç ile gerçekleşebilir ya da aksi halde sonsuza kadar devamını sürdürebilir.²³⁶

Aydınların dini konulardaki eleştirilerinden doğal olarak en fazla nasibi din âlimleri almışlardır. Aydınlar göre din adamları câhil, ahlâksız, menfaatlerine düşkün ve yalancı oldukları gibi, aynı zamanda kendi otoritelerinin devamı için halkı câhil bırakma yoluna gitmişlerdir. Din adamlarına ve dinî kurumlara gerek bulunmadığı, gerekli yenilik ve gelişmenin sağlanabilmesi için dinsel taassub ve akıl dışılıktan vazgeçilmesi gerektiği noktasında çeşitli eleştirilerde bulundukları görülür.²³⁷

²³³ Niyazi Berkes, *Türkiye’de Çağdaşlaşma*, çev. Ahmet Kuyaş (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2004), 441.

²³⁴ Ahmet İshak Demir, *Cumhuriyet Dönemi Aydınlarının İslâm’a Bakışı* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2004), 103-110.

²³⁵ Demir, *Cumhuriyet Dönemi Aydınlarının İslâm’a Bakışı*, 193.

²³⁶ Demir, *Cumhuriyet Dönemi Aydınlarının İslâm’a Bakışı*, 214-215.

²³⁷ Demir, *Cumhuriyet Dönemi Aydınlarının İslâm’a Bakışı*, 288-310.

Deist itirazların İslâm dini açısından geçerli olup olmadığı bir yana Osmanlı ve Cumhuriyet Türkiye'si'ndeki bazı din âlimlerinin Avrupa düşüncesindeki tabîî din kavgalarından haberdar oldukları ve İslâm'ın hem fitrî hem de tabîî bir din olduğunu savunmak üzere çeşitli yazılar kaleme aldıkları görülmüştür. Söz konusu âlimlerden en önde gelenlerinin İzmirli İsmail Hakkı ve Ahmed Hamdi Akseki olduğu söylenebilir. Her iki yazarın eserlerinde de Batı düşüncesindeki dine karşı tartışmalara değinilmek suretiyle İslâm dininin fitrata uygun, doğal ve evrensel bir din olduğu ve hiçbir sebeple konu edilen eleştirilere maruz bırakılmasının söz konusu olamayacağı üzerinde durulduğu görülür.²³⁸

Türkiye Cumhuriyeti'nin kurucuları, çağdaşlaşma adı altında din eksenli otoritenin oluşumunu engellemek dini yapıların ise yönetimde etkisini bitirmek için laik bir yönetim şeklini benimsemişlerdir. İnsanları ümmet olma bilincinden çıkartıp bireysellik ön plana çıkarılmaya çalışılmıştır. Laikleşme hareketinde beklenenler uygun bir düzleme oturtularak ilerlemiştir. Bununla birlikte dini örgütlenmeyi ise Diyanet İşleri Başkanlığı bünyesinde toplayarak dini kurumları da devlet kontrolü altına alınmıştır. Ancak bu uygulamada karşımıza dini örgütlenmenin yasaklanması, inanç alanının daraltarak tanrı kul ilişkisi bağlamında ele alınması; dinlerin özelleştirilemeyeceğini sosyal boyutun kişisel boyuttan daha az önem arz ettiğini fark edememeleri sebebiyle; ilk aşamada laiklik uygulamaları çok yatkın çevrelere hitap etmiş; asıl toplum ise, merdiven altına kilitlenmiş “sihirli kelimeler satan din tüccarlarına” bırakılmıştır.²³⁹ Türkiye’de yapılan bu değişimlerin kapsayıcı bir felsefi temellinin olmaması inanç kırımlarına etki etmiştir. Bu durum toplumun kişilik mekanizmasını tetikleyen, kurumsallaşmış dinden kopmuş bir taşralıkta belirmesine yol açmıştır. Günümüzde kişilerin deizm gibi akımlara yönelmesinde, aradığını bulamayan kimselerin kimlik buhranının, bu felsefe ve sosyal kuram eksikliğinden kaynaklandığı düşünülmektedir.²⁴⁰

Türkiye'nin genç nüfusunun deizme kaydığı yönündeki iddialar deizm konusunu gündeme getirmiştir. Bununla ilgili iki farklı görüş vardır. Bunlardan ilki; “Türkiye'nin Deizme Kaydığı” ve bu iddiaların bir komplo” olduğudur. Bu tartışmaların ortaya çıkmasında Cumhuriyetin ilanından önceki eğitim politikalarına değin götürülebilir. Şerif Mardin, *Türk Modernleşmesi* adlı kitabında “Kültürün, kişilik yaratıcı katında yeni bir anlam yaratmadığı ve yeni bir fonksiyon görmediği için beklenen başarıya ulaşamamıştır.” demiştir. Çünkü modernleşme hareketleri kültürel hafızayı engellediği için mevcut duruş kendini yenileyememiştir. Çünkü din ve dine ait ne varsa bir anda kenara atılmış; saf bilim ve tecrübe

²³⁸ Dorman, *Deizm ve Eleştirisi: Tarihsel ve Teolojik Açıdan Bir Yaklaşım*, 194.

²³⁹ Dura, *Tanrılar Uygarlığı Dinler, Tanrılar ve Deizm*, 56.

²⁴⁰ Şerif Mardin, *Türkiye’de Din ve Siyaset* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2011), 73.

edilmiş aklın öncülüğünde yeni bir başlangıç yapılmıştır. Deizmin ilk fikirleri de, meşru olmayan yoldan cemaat süzgecinden geçerek, meşru olan yoldan ise yapay sınıf ihdası şekil olarak üstün sınıf kurgulayarak askeri sınıf üzerinden yönetilmiştir. Modernizmde; halkın en temel organını oluşturan köylü sınıfa kibirle bakma eğilimiyle aslında gelenek, din ve kültürü hor görülmüştür. Geleneğin ilk kalesi din olduğundan kişi sınıf atlamak ve modern olmak için dinden uzaklaşması yeterliydi. Toplumsal olaylar, eğitim düzeni, muhafazakâr sınıf ve muhafazakârlığın dünyaya yönelmesi, sağ-sol sembollerinin altının boşaltılması, düşük sınıf gençliğinin incelemeden kabul etmesi, toplumsal haberleşme, medya, televizyon, sanat etkinlikleri ve diziler gibi pek çok sapık düşünceye maruz kalma gibi etkenler, aslında genç kesimi deizm düşüncesine çekmekte öncül adımlar olarak ortaya çıkar.²⁴¹

Türkiye deizm hareketinin görülme nedenleri arasında global ölçekteki geri kalmış diğer dinler gibi İslam'ın da onlar gibi bilim ile çatıştığı, bilime engel olduğu, insanlığın özgürlüğünü kısıtladığını dünya hayatının ihmal edildiği savunularak İslam dünyasının geri kalma düşüncesi olmuştur. Modernizm hareketleriyle diğer toplumlarda olduğu gibi Türkiye'de de din karşıtı akımlara yönelim yaşanmıştır. Bazı gruplar kendini ateist olarak ifade etmekten utandığı için kendini deist olarak ifade ederken, bazıları da büsbütün farklı olmak amacıyla kendini deist olarak ifade eder.²⁴²

Görüldüğü gibi, modernleşme hareketlerinin birey üzerinde olumsuz etki yaparak yaşadığı doğayı yeniden anlama fikri temelden dönüşüm yaşamıştır. Bununla ilgili Kur'an'da pek çok ayetler mevcuttur. Nitekim İslam dininin ilk emri oku emridir. Bu noktada Allah insana gelişmesi ve ilerlemesi gerektiği noktasında birçok ayet vahyetmiştir. “Hiç düşünenlerle düşünmeyenler bir olur mu?”²⁴³ ayeti de yine buna örneklik teşkil eder. Ancak İslam karşıtı tüm düşünce hareketlerin dini inanışlara ver özellikle İslam dinine zarar vermek için insanlar nezdinde geri kalmış gibi bir algı oluşturmaları ve bu amaç doğrultusunda; kamoyu, film ve reklam içerikli proje çalışmaları yapılması; İslamın geri kalmışlığını göstermez.

²⁴¹ Şahin, *Deizmin Serüveni ve Günümüzdeki Sosyo-Kültürel Görünümü*, 32.

²⁴² Dilek Mengüç, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Görüşleri Işığında Liselerde Deizm Düşüncesi* (Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Üniversitesi, 2019), 27.

²⁴³ En'am, 6/50; Düşünmeyle ilgili ayetler için ayrıca bkz. Bakara, 2/266; Bakara, 2/269; Âli İmrân, 3/7; Âli İmrân, 3/65; Âli İmrân, 3/103; Âli İmrân, 3/118; Âli İmrân, 3/191; Nisa, 4/82; En'am, 6/80; En'am, 6/151-152; A'raf, 7/26; A'raf, 7/57; A'raf, 7/130; A'raf, 7/176; Enfâl, 8/22; Yunus, 10/3; Yunus, 10/24; Yunus, 10/100; Hud, 11/24; Hud, 11/30; Hud, 11/114; Rad, 13/3; Rad, 13/19; İbrahim 14/12; Hicr, 15/75; Nahl, 16/11; Nahl, 16/17; Nahl, 16/44; Nahl, 16/69; Tâhâ, 20/99; Enbiya, 21/10; Müminun, 23/ 68; Müminun, 23/ 85; Nûr, 24/1; Nûr, 24/27; Nûr, 24/61; Neml, 27/33; Kasas, 28/43; Kasas, 28/46; Kasas, 28/51; Ankebut, 29/43; Ankebut, 29/63; Rum, 30/21; Rum, 30/28; Secde, 32/4; Fatır, 35/37; Yasin, 36/62; Yasin, 36/68; Saffat, 37/137-138; Saffat, 37/155; Sad, 38/29; Zümer, 39/9; Zümer, 39/21; Zümer, 39/27; Zümer, 39/42; Mümin, 40/13; Mümin, 40/58; Duhan, 44/13; Câsiye, 45/13; Câsiye, 45/23; Muhammed, 47/24; Zariyat, 51/49; Tûr, 52/36; Vakıa, 56/62; Haşr, 59/2; Haşr, 59/21; Mülk, 67/10; Hakka, 69/40-41-42; Müddessir, 74/54-55.

DEİZMİN ÂHİRETE BAKIŞI VE FARKLILIKLAR

Âhiretin varlığı ve rûhun ölümsüzlüğü; deistlerin ihtilaf ettiği konular arasındadır. Dolayısıyla ortak bir karar mevcut değildir. Deizm anlayışına sahip olanların bir kısmı, ceza ve mükâfat konusunda; mutlak adaletin gerçekleşmesi için âhiret hayatına inancı gerektiğini ispatlarken; diğer bir grup ödül ve cezanın bu dünyadayken gerçekleşeceğini kabul ederler. Dolayısıyla; ahiretin varlığına inanmazlar.²⁴⁴

“David Berman’a göre deistler; görünüşte Hristiyanlığı, İsa’nın ilâhî yönünü, öğretilerini, vahiy ve mucizeleri reddediyor gibi görünseler de bunları üstü kapalı bir şekilde yaparlar. Asıl amaçları ise Hristiyanlığı kurtarmaktır. Bunu “Teolojik yalancılık” kavramıyla ifade eder. Berman; Collins, Toland, Tindal ve Blount gibi deist yazarların ahiretin varlığı konusunda gerçek düşüncelerini yansıtmadıklarını iddia eder. Çünkü ahiretin varlığını inkâr etmek; Tanrının varlığını da inkâr etmektir. Ölümsüzlük düşüncesi olmadan deizm anlamsız bir hal alacak; ölümlülüğün kabul edilmesi ise ateizmi doğuracaktır.²⁴⁵

2.8. Âhiretin Varlığına ve Ruhun Ölümsüzlüğüne İnananlar

“İnsan vahye ihtiyaç duymadan doğru yolu sadece iki yolla bulabilir. Herbert, dinin anlaşılması noktasında fitri olduğunu kabul ederek; doğal dinin ilkelerinin insana doğuştan verilen bir lütûf olduğunu ifade etmiştir. Bu iki ilkeden hareketle sonsuz mutluluk ve mükâfata ulaşılabilceğini iddia ediyordu. Bu açıklamaya göre Herbert; ahiretin varlığını kabul etmiştir.²⁴⁶

James Byrne de Herbert’in *De Veritate* isimli çalışmasında temel bazı ilkeleri saptamış olduğunu, sonraki deistlerin ise bu ilkeleri esas alarak düşüncelerini şekillendirdiklerini ifade etmiştir.²⁴⁷ Yine Herbert’in gerek yaşamından gerekse felsefî ve dinî sisteminden hareketle, “deizmin babası” olarak görülmesi yerine, “evrensel gerçeklikler” in savunucusu olarak kabul edilmesinin daha doğru bir yaklaşım olacağını savunanlar da olmuştur.²⁴⁸

²⁴⁴ Hamdi Gündoğar, “Aklın Tanrılaştırılması Ya Da Sorumsuz Özgürlük”, *Fikir-Kültür-Aktüalite Dergisi*19/1 (Haziran 2015): 35.

²⁴⁵ David Berman, *Deism, Immortality, and the Art of Theological Lying* (Toronto: Associated University Press, 1987), 61.

²⁴⁶Edward Lord Herbert of Cherbury, *De Veritate*, çev. Meyrick Carré (Bristol: University of Bristol, 1937), 290; Dorman, *Deizm ve Eleştirisi: Tarihsel ve Teolojik Açıdan Bir Yaklaşım*, 202.

²⁴⁷ David Pailin, “Should Herbert of Cherbury Be Regarded As A Deist?”, *Journal of Theological Studies* (Nisan 2000): 116-122; Gündoğar, “Aklın Tanrılaştırılması Ya Da Sorumsuz Özgürlük”, 38.

²⁴⁸ Mengüç, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Görüşleri Işığında Liselerde Deizm Düşüncesi*, 27.

Locke, doğuştan düşünceler fikrini yadsıyarak, Descartesçılardan, Cambridge Plâtoncularının önde gelen bazı düşünürlerinden, skolastik düşünceye bağlı düşünürlerden ve deistlerin öncüsü olarak kabul edilen Herbert of Cherbury ile onun gibi doğuştan düşünceleri savunan deistlerden ayrılarak, bu konuda onlara muhalif bir tutum sergilemiştir.²⁴⁹ Çeşitli kitaplarda Locke'tan önce ve Locke'tan sonra deistler şeklinde tasnifler yapılmıştır. Locke'tan sonra gelen ve onun etkisinde kalan bazı deistler, insanın sahip olduğu düşüncelere doğuştan değil, sonradan ulaştığını benimsemişlerdir. Ancak düşüncelerin fitriliği fikri etkisini kaybedince bazı deistler; Tanrı'nın her insana akıl ve bu aklını kullanabilme kabiliyeti verdiğini ve bu yolla Tanrı tarafından kabul edilebilir şeylerin bilgisine ulaşmanın mümkün olduğunu iddia etmişlerdir.”²⁵⁰

Herbert, otobiyografisinde *De Veritate*'yi bastırma konusunda bir dönem derin şüpheler içine düştüğünü ve bu kararsızlık içinde bir gün duâ ettiğini aktarır: “Duâmı bitirir bitirmez, yüksek ama nazik bir ses duydum, cennetten geliyordu, dünyadan çıkmış bir ses gibi değildi” der ve bu sesin kutsal bir teşvik olduğuna inandığını belirtir. Herbert'in buradaki yaklaşımı oldukça önemli ve dikkat çekicidir. Günümüzde deist denildiğinde anlaşılan şey ile deizmin atası olarak bilinen kişinin kitabını basıp basmamak arasında kalarak Tanrı'ya duâ etmesi ve nihayetinde cennetten geldiğine inandığı kutsal bir teşvik ile kitabını yazmaya karar verdiğini ifade etmesi, başından beri vurgulanmaya çalışıldığı gibi ne tek tip bir deizm anlayışının ne de tek sınıf bir deist fikrini kabul edilmesinin imkânsızlığına yönelik bir delil oluşturmaktadır.²⁵¹

Herbert'in konuyla ilgili şu görüşü oldukça dikkat çekicidir. Buna göre Herbert; Tanrının insanları, dünyada yapmış olduklarından dolayı sorumlu tuttuğunu ifade etmiştir. Bu bağlamda; ahiretteki ödül ve cezanın vuku bulacağına inandığı açıkça görülmektedir.²⁵² Herbert; insanların ahirette ebedi olarak kalacaklarını ve ödülleri ebedi olduğunu savunur. Buna göre; cennet, yıldızlar, cennet bahçelerine tefekkür ederek insanın ulaşabileceğini; başka bir grup deist; cezayı metafizik bir şey olarak yorumlarken; cehennem varlığından söz ederek, gökyüzünün ortası, geçici ya da kalıcı ölüm olduğunu söyler.²⁵³ Ayrıca dinlerin hepsi ve bütün müsbet ilimler insanlara açıkça ölümden sonraki hayatta; ödül ve cezanın olacağını öğretmektedirler.²⁵⁴ Bu açıklamaya göre, insanlar ne kadar bilgiden yoksun olurlarsa olsunlar;

²⁴⁹ Dorman, *Deizm ve Eleştirisi: Tarihsel ve Teolojik Bir Yaklaşım*, 322.

²⁵⁰ Dorman, *Deizm ve Eleştirisi: Tarihsel ve Teolojik Bir Yaklaşım*, 62.

²⁵¹ Herbert of Cherbury, *De Veritate*, 300.

²⁵² Herbert of Cherbury, *De Veritate*, 301.

²⁵³ Erdoğan, “Deizm ve Tabii Din Arayışı Bağlamında Bir Analiz”, 802. 223

²⁵⁴ Gündoğar, “Deizm; Aklın Tanrılaştırılması Ya Da Sorumsuz Özgürlük”, 39; Hüsameddin Erdem, *Ahlâk Felsefesi* (Konya: HÜ-ER Yayınları, 2009), 84.

sadece akıllarını kullanarak ahiretin varlığına buna bağlı olarak ödül ve cezanın varlığına ulaşabilir. Ödül ve cezanın varlığını anlayamayacak hiçbir kimse ve toplum yoktur.²⁵⁵

Herbert; doğuştan (Allah vergisi) prensiplerin varlığına olan inancını, insan zihninin, Tanrı'nın eliyle kazınmasına benzetmiştir. Herbert'e göre bunlar ne ispat ne de kabul gerektiren düsturlardır. Dinin konusu ile ilişki kurduğunda Herbert bu ana karakterin sergilendiği ve sonuçta, ister yazılı ister sözlü olsun, bütün geleneklerden bağımsız, beş ilkeyi fark ediyordu. Bu ilkeler doğrudan doğruya semavî kaynaktan gelen ve tüm dinlerde ortak olan ilkelerdi. İnsanoğlu Tanrı'nın evrensel inayeti sayesinde varolmuş ve doğuştan sahip olduğu birtakım duysal melekeleri sayesinde nesnelerin gerçekliğini kavrayabilme kapasitesine sahip olarak var edilmiştir. Herbert “*Müşterek Kavramlar*” olarak belirlediği doğuştan ve evrensel olan bu beş temel ilkeyi keşfetmiş olmasıyla kendisini Arşimet'ten daha mutlu hissettiğini ifade ediyordu. Herbert söz konusu beş ilkeyi şu şekilde özetliyor:

- 1) Bir tane yüce Yaratıcı vardır.
- 2) O'nun için ibadet sorumluluğu vardır.
- 3) Bu ibadetler, güzel ahlâkın en doğru şekilde hayata geçmesine dayanır.
- 4) Günahlar için nedamet getirmeli olmalı ve onlar için tövbekâr olmalıyız.
- 5) Bu dünya haytından sonra ahirette ödül ve cezalar olacaktır.²⁵⁶

Herbert, inancın insanlar üzerindeki etkili gücüne vurgu yaparken doğru ile yanlışın birbiriyle karıştığı bir inancın insanları felâkete sürükleyeceğini söylüyor ve bundan kurtulmanın ve sağlam bir inanç üzerinde olabilmenin en sağlıklı yolunu müşterek kavramlar temeline dayanmak olarak görüyordu. Herbert, “İnancın, üretken ve baştan çıkarıcı olduğunu söylemeye bile gerek olmayan tohumundan çıkan her şeyin mahsülü bereketli olur. Hangi debdebeli şarlatan kendi pejmurde cemaatini bu fikirlerle etkilemeyi başaramaz ki? Bu himaye altında varlığını ilân edemeyecek olan fantastik bir mezhep var mıdır? Doğru ve yanlışın birbirine karıştırmayı alışkanlık haline getirmiş hangi asır ve özellikle kurnaz yetkililerin yalanlarının cennetten çıkma olduklarını ilân ettikleri bir dönem kendini bu aldanmadan kurtarabilir ki? Eğer her doğruya gerçek değerini vermeden, “müşterek kavramlar” üzerine inşa edilmiş doğruya yaklaşmazsak, nafi olmayan bir sonuca varmayı nasıl bekleyebiliriz ki?”²⁵⁷ şeklinde sorular yöneltmek suretiyle “müşterek kavramlar” tezinin önemine açıklık getirmeyi amaçlıyordu.

²⁵⁵ Erdem, *Ahlâk Felsefesi*, 94.

²⁵⁶ Dorman, *Deizm ve Eleştirisi: Tarihsel ve Teolojik Bir Yaklaşım*, 82.

²⁵⁷ Herbert of Cherbury, *De Veritate*, 289-290.

Görüldüğü gibi Herbert, ödül ve cezanın, birbirinden ayrılması mümkün olmayan “müşterek kavram” olduğunu ifade ederek; ruhun ölümsüzlüğünü Tanrının arzu etmesiyle ilişkilendirmiştir. Bir toplum batıl bir inanca sahip olsa dahi aklını kullanarak tefekkür halinde sonsuz mutluluğa erişebilir. Kendisinin kullandığı kavramları ortalama bir akla sahip olanların tamamının anlayabilmesi için “müşterek kavramlar” konusunda akıllarını kullanmaları yeterlidir.²⁵⁸ İnsanların sahip oldukları inançlara körü körüne bağlanmayıp onları aklın ışığında tahlil etmeleri gerektiğini savunuyor, bunu yaparken de tüm insanlar için müşterek kavramlar olduğuna inandığı temel ilkelerin gerçek dinin test edilebilmesi için güçlü bir delili oluşturacağını söylüyordu. Herbert’e göre gerçek tabii dinin temelini teşkil eden “müşterek kavramlar” dan ayrıldığı için dinin temiz ismi kirletilmiş ve tabii dengesi bozulmuştur. Ona göre din adamları, ne zaman kendileri için günah olan bir şey yapsalar, Tanrıdan korkuları ve kutsal olan değerlere karşı duyulan saygı eşit oranda düşme eğilimindeydi. Bu sebeple herkesçe kabul görülebilir bir evrenselliğe ve tabiiliğe malik olan söz konusu “müşterek kavramlar” a hak ettiği saygıyı almalıdır. O aynı anda, “müşterek kavramlar” ın evrensel oluşunu, her çeşit teoloji, insan, coğrafya ve ırk için yüce bir adâletin bir delili olarak görüyordu.²⁵⁹

Bodin’a göre; kurtuluş ile mutluluğa erişilmesinin tek yolu akıl ve doğa yasalarına uymakla mümkündür. Buna bağlı olarak; dinlerin farklı yasalarının olmasına da gerek yoktur. Çünkü bütün insanlar; tek bir dinin çocuklarıdır. Tanrı’nın bir olduğu, ahlaki kuralların varlığı ve ahiretin varlığına iman etmek, doğal dinin temel yasaları arasındadır. Doğal din; hatasız ve yanılmaz unsurları içinde barındırır.²⁶⁰ *Colloquium of the Seven about Secrets of the Sublime* (Yüce Sırlar Hakkında Yedilerin Konuşması) adlı yazısında, hiçbir mucizevi vahye yer vermeyen, insan aklına uygun ve insan doğasına dayalı ve iyilik esasına bağlı tabii din formatını ortaya çıkardığı görülür.²⁶¹ Bu din, tek bir yüce Tanrı’nın varlığına, ruhun ölümsüzlüğüne ve ölümden sonra insanların ceza ve mükâfat göreceklerine dayalıdır. Son olarak sadece kilise sayesinde kurtuluş mümkün olabilir.²⁶²

Blount, “*Bu Hayat Sonrası Cezalar Hakkında*” başlığında ahiretin varlığı, ödül-ceza ve ruhun ölümsüzlüğü gibi konulara değinir. Dünyada ahlakî kurallara uyarak yaşayan bir insanın ölümden ve ölüm sonrası hayattan korkmasına gerek olmadığını ifade eder. Bu açıklamadan hareketle ahiretin varlığını da kabul eder. Blount’a göre hiçbir varlık kötü bir

²⁵⁸ Herbert of Cherbury, *De Veritate*, 301.

²⁵⁹ Herbert of Cherbury, *De Veritate*, 294.

²⁶⁰ Jean Bodin, *Colloquium of the Seven about Secrets of the Sublime*, çev. Marion Leathers Daniels Kuntz, (Princeton: Princeton University Press, 1975), 29-30.

²⁶¹ Frank Thilly, *A History of Philosophy* (New York: Henry Holt and Company, 1931), 227.

²⁶² Thilly, *A History of Philosophy*, 227.

niyet ile yaratılmamıştır. Düşüncelerini sevgi ekseninde temellendirerek; varlıkların ilk nedeni olarak ‘iyilik’ kavramına değinir. Tüm varlıklar iyilik ve sevgi temeline dayanır. Sevgi kavramı günah kavramından daha önce ortaya çıkmıştır. Blount; Tek ve yüce Tanrı anlayışını savunarak; Tanrının kendi doğasında insanları iyiliğe sevk ettiği ancak günahlarına karşı; tevbe edildiği takdirde adalet ve rahmet sıfatlarına sahip olduğu için insanları bağışlama eğilimi de vardır. Son olarak Tanrının intikam almaya ihtiyacı yoktur.²⁶³

Blount, papalığa samimi bir şekilde bağlılığı devam eden kişiler arasında; deistik bir düşüncenin, oluşum aşamasına girdiğinden bahseder. Buna göre deizmin, kuruluş ihtimalinden söz ederek; Yahudi, Hristiyan ve Müslümanları puta tapınmakla suçlar. Deistik harekette puta tapınmanın ihtimal dahilinde bile olmadığını ifade eder. Kiliseler, sürekli birbirlerini eleştirmiş ve suçlamıştır ancak deistler sadece tek üstün ve sonsuz Tanrı’ya inandıklarından kimse deisti bununla itham edemez. Ayrıca Tanrının mükemmel bir varlık olduğunu da kabul eder.²⁶⁴ Bununla ilgili olarak, “Blount, *The Oracles of Reason (Aklın İlhamları)* isimli çalışmasıyla heyecanlı bir şekilde organize dinlerin uydurmalar sonucu icat edildiklerini, Kutsal Kitab’taki hikâye anlatımlarıyla, Hristiyan teolojisinin temelini oluşturan bazı inanç esaslarını alaya alır. Yaratılış hikâyesi, Havva’nın kökeninin Âdem’in kaburgasına dayandığı inancı, Jashua’nın gökyüzündeki güneşi durdurduğu gibi inançlar, Blount’a göre açıkça doğa yasaları (natural law) ihlâl edilmesi anlamına geliyordu.”²⁶⁵

Blount’a göre dindeki ahlâk, ondaki gizemden üstündür ve yaşadığımız dünya, sınımadan geçirildiğimiz, itaatimizi ortaya koymamızın beklendiği, tutkularımızla çatışmalarımızın bulunduğu bir sahnedir. Eğer bu doğruysa ortadoksça inanan ama yanlış yaşayan saf bir Hristiyan güvende değildir. Blount’a göre eğer deist yanılırsa bir aptal gibi yanılmaz, ama araştırma sonrası ve ilkelerinde içtense ölürken Tanrı’ya sığınabilir.²⁶⁶

Tindal’a göre; nesnel doğamıza gösterdiğimiz itibar Tanrı’nın doğasına gösterdiğimiz itibar ile aynı görülemez. Zirâ bizi Tanrı’nın imajında yapan, cenneti, dünyayı, yaratılanları ve Yaratıcı’yı birleştiren aklımızdır. Bizim mutluluğumuz sınırlı ise, bu aklımızın sınırlı olmasından kaynaklanır. Tanrı’nın ise tek başına sınırsız aklı ve mutluluğu vardır.²⁶⁷

²⁶³Charles Blount, *A Summary Account of The Deists* (London: Religion, 1745), 3; Benzer ifadeler için bkz. Dorman, *Tarihsel ve Teolojik Açıdan Deizm ve Eleştirisi*, 362.

²⁶⁴Blount, *A Summary Account of The Deists*, 4; Benzer ifadeler için bkz. Dorman, *Deizm ve Eleştirisi: Tarihsel ve Teolojik Açıdan Bir Yaklaşım*, 372.

²⁶⁵ Dorman, *Deizm ve Eleştirisi: Tarihsel ve Teolojik Açıdan Bir Yaklaşım*, 372.

²⁶⁶Blount, *A Summary Account of The Deists*, 4.

²⁶⁷ Matthew Tindal, *Christianity As Old as Creation* (London: the Gospel a Republication of the Religion of Nature, 1731), 14; Hilmi Ziya Ülken, *Genel Felsefe Dersleri* (İstanbul: Ülken Yayınları, 2000), 25.

Woolston'un çağdaşı John Toland; Herbert'in ortaya attığı doğal dinin ilkelerini savunarak onun görüşlerini aynen takip etmiştir. *Christianity Not Mysteriorious* (Gizemsiz Hristiyanlık 1696) isimli çalışmasıyla deizm tartışmaları zirveye oturmuştur. Bu çalışmasında; kendisine yöneltilen ateist olduğu yönündeki eleştirilerine karşı kendini savunmuş; Tanrı'nın varlığı, ahiretin varlığı, ruhun ölümsüzlüğü, ödül ve ceza gibi konuları kabul ederek ateistlerin bunları inkâr yolunu tuttuklarını ifade etmiştir. Toland kendisinin ateist olmadığını ve ahiretin varlığına da gönülden bağlılığından bahsetmiştir.²⁶⁸ “Gerald Reedy, şâyet deizm ile ilgili çok çeşitli çalışmaların hepsinin içinden bir seçim yapmak icap ederse sadece tek bir deist çalışmayı esas alacağını ifade eder ki bu da Toland'ın *Christianity Not Mysteriorious* isimli çalışmasıdır.”²⁶⁹

Herbert tarafından ortaya konulan doğal dinin ilkelerinin doğuştanlığı, John Locke'un epistemoloji anlayışının etkisinde kalan sonraki bazı deistler tarafından kabul edilmemiş ve söz konusu ilkelerin ve benzerlerinin zaman içinde aklî süreçler ile oluştuğu iddia edilmişti.²⁷⁰

Toland, Locke'un bilinen ancak hoşnut olunmayan bir takipçisi olarak kabul edilmiştir. Onun mitler üzerine olan en önemli saldırısının esasen derinden Locke tarzı bir saldırı olduğu düşünülmüştür. Toland'ın, en önemli eserini bastırdığı sırada yüksek sesle ve belki de çok da içten olmaksızın, İngiltere Kilisesi'nin sâdık bir kulu ve iyi bir Hristiyan olduğunu ilân etmiş olduğu ifade edilir. Ama Locke'un vahiy ile yaptığı barışı imkânsız kılan ve akla yatkın olmayanın güvenilir ve beğenilir olamayacağını öne süren Toland, kesinlikle Locke'un ruhunun ve niyetinin önüne geçmişti. Toland'ın dinî düşünce dünyası oldukça çalkantılı bir süreç izlediği, Katolik olarak başladığı hayatına önce Luteryan, sonra deist ve en nihayetinde de panteist olarak devam ettiği ve sonuç olarak saygıdeğer bir kariyere sahip olmak konusunda başarılı olamadığı görüşünde olanlar bulunmaktadır.²⁷¹

Gay'e göre; bu durum şüphesiz Locke'un sapmak istemediği (Locke gerek yok) bir yoldu. Locke, Hristiyanlığı kurtarmak, Toland ve arkadaşları ise onu yıkmak istemişti. Hristiyanlığın akla uygun olduğunu söylemek ve akla uygun olmayan noktaların da Hristiyanlık olmadığını var saymak, Hristiyanlığı saf ve doğal bir din olarak yeniden tanımlamak ve böylece en nihayetinde kendine has özellikleri olan Hristiyanlığı gereksiz kılmaktı.²⁷²

²⁶⁸ John Toland, *Vindicius Liberi: Or, M. Toland's Defence of Himself* (London: y.y., 1702), 105-106; Ülken, *Genel Felsefe Dersleri*, 35.

²⁶⁹ Dorman, *Deizm ve Eleştirisi: Tarihsel ve Teolojik Açıdan Bir Yaklaşım*, 322.

²⁷⁰ Dorman, *Deizm ve Eleştirisi: Tarihsel ve Teolojik Açıdan Bir Yaklaşım*, 333.

²⁷¹ Alembert, *Felsefenin Öğeleri: Ya Da İnsan Bilgilerinin İlkeleri Üzerine Bir Deneme*, 89.

²⁷² Alembert, *Felsefenin Öğeleri: Ya Da İnsan Bilgilerinin İlkeleri Üzerine Bir Deneme*, 109.

Yine pek çok deist tarafından doğal din inancı ve bunun ilkeleri kabul edilse de zaman zaman bu ilkelerin neler olduğu noktasında fikir ayrılıkları oluşmuştu. Bu konuda en öne çıkan ayrılık; gelecek bir yaşamın varlığı ve bu yaşamda gerçekleşeceğine inanılan ödüllendirme ve cezalandırma inancıydı. Yine kimilerince akla uygun olması koşuluyla vahiy mümkün, fakat gereksiz görülürken, diğer bir kısım vahyi tamamiyle imkân dışı görüyordu. İsâ'nın konumu itibariyle de çeşitli ayrılıklar vardı. İsâ kimilerince ahlâkî bir öğretmen olarak yaşamış gerçek bir şahsiyetken, kimilerince bir efsane, bir kısmı içinse gerçek bir deistti.²⁷³

Wollastson, *Religion of Nature Delineated* adlı bir çalışma hazırlamış ve bu çalışmasında pozitif anlamda bir doğal din inşa etmeye çalışmıştır. Wollastson, deistlerin genel karakteristik özelliklerinden olan tek olan Tanrı inancına sahiptir. Tanrı'nın varlığının kendisinden ve ilk neden olduğunu kabul eder. Wollastson'a göre; insan ruhunu maddi olarak görmez bunun aksine insan ruhu Tanrının doğasından gerçekleştiği için ölümsüz olduğunu kabul eder.²⁷⁴ Wollastson'a göre; Tanrı insanı sorumlu tutmuş ve dünyada yapmış olduğu iyilik ve kötülüklerin karşılığı sadece bu dünyada olmadığını ifade etmiştir.²⁷⁵

Dünya hayatında, adaletsizce yoksulluk içinde yaşayan insanların durumlarının anlaşılabilmesi için adaletin, eşitliğin temin edileceği başka bir hayatın varlığını da kabul eder. Ahiret hayatın inkârı, yüce ve mükemmel olan Tanrının adaletiyle bağdaşmaz. 'Akla uygun olan âhiretin varlığını kabul etmektir' görüşünü savunur. Dünyada eksikliklerin var olduğu ve bu yüce Tanrının yarattıklarına acıdan daha fazla zevk vermelidir. Bu açıklamalara göre özetle; Wollastson, ahiret hayatının varlığını kabul etmiştir.

"Jefferson'un dinî yaklaşımlarında diğer pek çok deistle uyum içinde olduğu görülür. Üniteryan bir anlayışla tek bir Tanrı'nın varlığına ve bu Tanrı'nın kusursuz ve üstün yeteneklere sahip bir yaratıcı olduğuna inanıyordu. Ahlâkî bir yaşam sürmekse bu üstün yaratıcıya yapılacak olan ibadetin özünü teşkil etmekteydi. Diğer pek çok deist gibi o da rûhun ölümsüzlüğüne olan inancını ifade ediyordu."²⁷⁶ Hatta Jefferson, mûcize ve gizemler gibi doğaüstü kabul edilen unsurlardan arındırılmış, Hz. İsâ'nın yaşamı ve ahlâkı üzerine kurulmuş bir İncil metni ortaya koyuyor ve bu metin, Jefferson İncil'i olarak anılıyordu. Jefferson yazmış olduğu bu incilde ahiretin varlığını ve ruhun ölümsüzlüğünü kabul ettiğini açıkça beyan ediyordu"²⁷⁷ "Buna göre; Jefferson, Yahudiliğin tek bir Tanrı inancına dayalı

²⁷³ Dorman, *Deizm ve Eleştirisi: Tarihsel ve Teolojik Açıdan Bir Yaklaşım*, 323.

²⁷⁴ Ernest Wolf-Gazo, "Batı'da ve İslâm'da Allah Anlayışına Felsefî Bir Yaklaşım", çev. İbrahim Özdemir, *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 3/2 (Nisan 1989): 54 .

²⁷⁵ Wolf-Gazo , "Batı'da ve İslâm'da Allah Anlayışına Felsefî Bir Yaklaşım", 59 .

²⁷⁶ David L. Holmes, *The Faiths of the Founding Fathers* (Oxford: Oxford University Press, 2006), 50-51; İrfan Yılmaz, *İlim ve Din* (İzmir: Nil Yayınları, 1998), 12.

²⁷⁷ Thomas Jefferson, *The Life and Morals of Jesus of Nazareth* (New York: 1902), 69.

olmasından dolayı deizm sistemi üzerinde olduğunu, ancak Yahudilerin Tanrı ve O'nun sıfatları hakkındaki düşüncelerinin aşağılayıcı ve küçük düşürücü, ahlâk anlayışlarının ise sadece kusurlu değil aynı zamanda sıklıkla aklın ve ahlâkın sağlam emirleriyle bağdaşmaz bir yapıdan olduğunu söylüyordu.”²⁷⁸

Katolik teolog Dulles'e göre; Jefferson tam anlamıyla bir deistti. Tek bir Tanrı'ya, ilâhî takdire, ilâhî ahlâk yasalarına ve ahirette mükâfat ve ceza olacağına inanıyor ancak doğaüstü bir vahyi inkâr ediyordu. Dulles, Jefferson'un Hristiyan deistlerden biri olarak kabul edilmesi gerektiğini de ifade diyordu. Çünkü Jefferson, Hristiyanlığı, doğal dinin en yüksel şekilde dışı vurumu olarak görüyor, Hz. İsa'nın ise emsalsiz ve büyük bir ahlâkî öğretmen olduğuna inanıyordu. Yine Jefferson'un geleneksel bir Hristiyan olarak kabul edilmesi mümkün değildi. Hz. İsa'nın vaad edilen Mesih ve Tanrı'nın oğlu olarak enkarne olduğu gibi diğer geleneksel inançlar reddediyordu. Tüm bu sebeplerden dolayı Jefferson'un dini görüşünün Hristiyanlık ile deizmi birleştiren bir yapıda olduğunu görmek mümkündür.²⁷⁹

2.9. Ahiretin Varlığını ve Ruhun Ölümsüzlüğünü İnkâr Edenler

Collins radikal deistlerden olup, *Discourse of Free-Thinking (Özgür Düşünce Üzerine Konuşma)* isimli çalışmasıyla, ölüm sonrası ilâhî yargılama, ödül veya ceza verme gibi Hristiyan öğretilerini reddetmiştir. Ahlaki açıdan doğal düzene uyulması halinde insanların daha sağlam bir ahlaka sahip olacaklarını iddia etmiştir. Yayımladığı, *Discourse of The Groundsand Reason of the Christian Religion (Hristiyan Dininin Temelleri ve Mantığı Üzerine Konuşma)* isimli çalışmasıyla Collins; ruhun varlığına inanmakla birlikte ruhun maddi olduğunu, ruhun ölümsüzlüğü, ahiretin varlığı ve diriliş gibi konulara karşı çıkmıştır. O'na göre; Ruh, ölümsüz değildir. Ve bu inanış; Mısır rahiplerinden insanlık tarihine geçmiştir. Görüşünü ispatlamak için antik dönem filozoflarının görüşlerini incelemiştir. Kendi görüşünü, Antik dönem filozoflarının 'ruhun ölümsüzlüğünü reddetmesine bağlayarak' temellendirme yapmıştır.²⁸⁰ Collins'e göre; antik dönem filozofları ölümden sonra yokluğa inandıklarını iddia eder. Buna göre; Platon'un görüşü ruhun ölümsüz olduğu yönündedir ancak Cicero'nun görüşünü esas alarak Platon'un da ruhu maddi olarak kabul ettiğini savunmuştur.²⁸¹

²⁷⁸ Jefferson, *The Life and Morals of Jesus of Nazareth*, 69.

²⁷⁹ Avery Dulles, "The Deist Minimum", *First Things: A Monthly Journal of Religion and Public Life* 2/8 (Şubat 2005): 25.

²⁸⁰ Wilhelm Weischedel, *Felsefenin Arka Merdiveni*, çev. Sedat Umran (İstanbul: İz Yayıncılık, 2001), 85.

²⁸¹ Collins, *A Discourse of Free-Thinking*, 5; Ahmet Çiğdem, *Aydınlanma Felsefesi*, (İstanbul: Ağaç Yayıncılık, 1993), 78.

Morgan da tıpkı Toland gibi Herbert'in doğal din algısından etkilenmişti.²⁸² Fakat Morgan; Tolant ve Herbert'den farklı olarak, ahiret hayatı ve ödül-cezaya olan inancı oldukça zayıftır. Morgan, ahiret inancını ilk defa ortaya çıkaran kişinin Ezra olduğunu ve O'nun zamanında ortaya çıktığın iddia eder. Daha önceden hiç bilinmeyen ve duyulmayan inanışlar Ezra zamanında yazıya geçirilmişti. Dolayısıyla Morgan, Ezra'dan önce ödül ve ceza inancının olmadığından hareketle kişi; ahlaki bir şekilde yaşamasına bağlı olarak ortaya çıkacak olan erdem ve din tamamıyla dünya içindir görüşünü savunur.²⁸³

Diderot, *Ansiklopedi*'nin gayesini şu şekilde açıklıyordu: Hakikaten Ansiklopedi'nin gayesi şu dünyadaki bölük pörçük ve dağınık bulunan bilgileri toplamak, birlikte yaşadığımız kişilere, bu bilgilerin genel düzenini izah etmek ve bundan ardından gelecek kişilere aktarmaktır. Bununla birlikte daha önceki asırlarda yapılmış çalışmalar, daha sonraki asırla fayda edecek ve daha bilgili olan torunlarımız, hem daha ahlaklı hem de daha mesut olacaklar, biz ise insanoğluna yakışır insanlar olarak ölüp gideceğiz.²⁸⁴

“Diderot'un ahiretin varlığı düşüncesine karşı şüpheli hatta inkârcı bir yaklaşımda bulunduğu görülmektedir. gerçekte Diderot ölümden sonra var olmayı isteyeceğini, fakat bu dünyada hiçbir nedeni olmadan kendisini mutsuz ettiğine inandığı varlığın, bu işi ikinci kez yaparak eğlenmeyeceğine güveni olmadığını söylüyordu.”²⁸⁵

2.10. Âhiretin Varlığını ve Ruhun Ölümsüzlüğünü Şüpheli Bulanlar

Bolingbroke, gelecek yaşamın varlığı ile ilgili kuşkuları olduğunu ifade ederken, gelecek yaşam varsa bile, bu yaşamda gerçekleşeceğine inanılan cezalandırmayı inkâr eder. Bolingbroke, esasen Musa'nın rûhun ölümsüz olması ve ahirette ödül ve ceza olduğuna inanmadığını ve bu bilgilerin Mısırlılardan öğrenmiş olmasının ihtimal dahilinde olduğunu ifade eder. Bolingbroke'a göre gelecek yaşamda ödüllendirme ve cezalandırma inançları farklılık gösterse de hepsi aynı amaca hizmet etmeye yönelik olarak oluşturulmuşlardır. Bu yolla motive edilen biri, ödüllendirilmeyi umacak, cezalandırılmadan korkacaktır. Bu yolla yardım ve iyiliksever olan insanlar toplu halde güzel bir şekilde yaşayabileceklerdir. Antik düşünceye ait olduğuna inandığı bu motivasyon şeklinin o dönemdeki etkisinin ne olduğunu bilmediğini söyleyen Bolingbroke, bu düşüncenin Hristiyanlığın kurulmasından çok önce

²⁸² Thomas Morgan, *The Moral Philosopher, In a Dialogue Between Philathes a Christian Deist, and Theophanes a Christian Jew* (London: y.y., 1738), 52; Çiğdem, *Aydınlanma Felsefesi*, 9.

²⁸³ Dorman, *Deizm ve Eleştirisi: Tarihsel ve Teolojik Bir Yaklaşım*, 299.

²⁸⁴ Diderot, *Diderot & D'Alembert, Ansiklopedi ya da Bilimler, Sanatlar ve Zanaatlar Açıklamalı Sözlüğü*, 272-273.

²⁸⁵ Denis Diderot, *Filozofça Düşünceler*, çev. İsa Öztürk (İstanbul: Çan Yayınları, 1963), 91.

işlevini yitirmiş bir inanç olduğunu söylüyordu. Bolingbroke’a göre cehennem ile korku, bazı büyük düşünürler tarafından alaya alınan bir konuydu.²⁸⁶

Bu anlayış din adamları ve kilise tarafından kullanılmış ve insanlar bu yolla kandırılmaya çalışılmıştır. Bolingbroke, bu noktada ahiretin varlığı, ödül ve cezalandırma gibi konuların orijinal bir fikir olmadığını iddia etmiştir. Dolayısıyla doğanın yasasına uymadığı sebebiyle gerçekliğine inanılmaz. O’na göre doğal yasalarına uyan şey doğrudur. Ödül-ceza konusu ise önceden var olmadığını Hristiyanlığın oluşturulmasıyla yeniden ortaya çıktığını iddia etmiştir.²⁸⁷

Kutsal Kitab’a ve Kutsal Kitab Hristiyanlığına karşı olan deist yazar Chubb’a göre ise; Tanrıya olan inancını ve yaşamı şekillendirdiğine inandığı bir ahlâk yasasının varlığını tasdik ederek; yaşam biçimi Tanrı tarafından kabul edilen doğal ahlâk yasasına uyumlu olmalıydı. Ahiretin varlığı noktasında ise ruhun ölümsüzlüğü ve ödül-cezayı kabul eder. Ancak genel yaklaşımlarından hareketle onun şüpheli yaklaşımlarda bulunduğu gözlemlenir.²⁸⁸

Voltaire’ye göre ise; insana ruh, can verir. Ancak ruhun ölümsüzlüğünü insanın zeka seviyesinin daha ilerisinde olduğunu ifade ederek; ruhun ölümsüzlüğünü bilmek imkansızdır.²⁸⁹ O’na göre insanın, ruhun ölümsüzlüğü, ahiretin varlığı gibi akıl seviyesini aşan konularda doğaüstü bir güçten yardım almasına ihtiyacı vardır. Kuşkuya düşülmeden bilinecek tek şeyin ruhun maddi olmadığı düşüncesidir.²⁹⁰ Bu açıklamalara göre Voltaire’nin ahiret inancı kanusunda ödül ve cezayı kabul ettiğini fakat nasıllığı konusunda şüphenin hakim olduğu görülmektedir. Bunu kendi eserinde şu şekilde açıklamıştır:

“İyilikleri ödüllendirip kötü davranışları cezalandıran, hataları bağışlayan bir Yaratıcı’ya inanç insan ırkına en faydalı inançtır.”²⁹¹

Voltaire, Yahudilerin kendilerini seçilmiş bir toplum olarak kabul edilmesinin yanında özellikle “On Emir ve Levililer” hakkında, ruhun ölümsüzlüğüyle alakalı hiçbir açıklamanın yapılmadığından bahseder. Tevrat’ta, Musa’nın ölüm sonrası hayat için ödül ve ceza konusunda herhangi bir açıklama ve söz söylemediğine değinir. Musa’nın açıklamalarında cennet ve cehennemle alakalı herhangi bir pasaja yer verilmemiştir. Bundan

²⁸⁶ Dorman, *Deizm ve Eleştirisi: Tarihsel ve Teolojik Bir Yaklaşım*, 301.

²⁸⁷ Dorman, *Deizm ve Eleştirisi: Tarihsel ve Teolojik Bir Yaklaşım*, 305.

²⁸⁸ Besim Dellaloğlu, *Aydınlanma, Modernite, Post Modernite ve Sonrası* (İstanbul: Toplum Bilim Yay., 2000), 43; Denkel, *Düşünceler ve Gereçekler*, 201.

²⁸⁹ Dellaloğlu, *Aydınlanma, Modernite, Post Modernite ve Sonrası*, 45; Denkel, *Düşünceler ve Gereçekler*, 202.

²⁹⁰ King, *Tanrı’nın Anlamı*, 9.

²⁹¹ Server Tanilli, *Voltaire ve Aydınlanma*, 5. Baskı (İstanbul: Adam Yayınları, 2003), 19.

hareketle Yahudi dini; Hristiyan öğretileriyle öğrenilmiş bir din olduğu vurgusunu yapmıştır.²⁹²

Voltaire, ahiretin varlığı ve rûhun ölümsüzlüğünü kabul eder; Ancak ahiret konusunda, bu inancın güçlü bir savunuculuğunu yapmaz. Pragmatik bir yaklaşım sergileyerek Tanrı dilediği taktirde iyileri ödüllendirip kötülerini ise cezalandırabilir; ancak bunun bilinmesinin imkan dahilinde olmadığını savunur. “Sizi sonsuza dek cezalandıracağını söyleyemem, nasıl ceza bir uygulayacağını da bilmem, kimse bu konuda bir şey bilemez; sadece cezanın onun elinde olduğunu ifade ediyorum.”²⁹³

Voltaire; ahiret hayatının içindeki aşamalardan olan Cennet ve Cehennemle alakalı pragmatik bir yaklaşım sergilediğini görüyoruz. Buna göre; Voltaire, *Felsefe Sözlüğü* cehennem maddesinde şunları zikreder:

“Yazılarında cehennemi reddeden düşünürlerle küçük bir sohbette bulunacağım: Gençler, biz dünyamızda ne Cicero, Atticus, Cato, Marcus Aurelius, Epiktetos, Şansölye de L’Hospital, La Mothe, La Vayer, Des Yveteaux, Rene Descartes, Newton, Locke’la ne fakirlikle yüksek mevkilerin o kadar üstünde kalan saygılı Bayle’le ne de her şeyi reddeden, hiçbir şeyinin olmadığı halde yaşlı de Wit’in kendisine aracı yaptığı üç yüz florinlik ödeneği Holandalıların kendilerine hiçbir faydası olmadığı halde kalbini pişirip yedikleri başbakan de Wit’in evlatlarına veren o ahlaklı Spinoza ile uğraşıyoruz.. Bizim zaman geçirdiğimiz insanların tümü de araştırma yapmayı unuttuğu davaların fiyatını davacılara taksim eden Des Barreaux değiller. Bütün kadınlar da en ağırbaşlı insanların bile bağlı oldukları emanetleri o denli titizlikle korumuş olan Ninon da Lenclos olmadı. Sözün özetini gençler herkes düşünür olamaz. Bizim konumuz, anlayışı zayıf bir sürü hilekârla: bir alay sersem, uyuşuk, hırsız, alt sınıfla. Siz ne dersiniz deyin onlara ceza diye bir şey olmadığını ruhun ölümsüz olmadığını söyleyin. Ben kendi hissem onların kulağına, hırsızlık yaparlarsa cehennemlik olacaklarını söyleyeceğim: hani, kendi topluluğu tarafından alçakca soyulduğunu görünce va’zında onlara: “İsa-Mesih sizin gibi namussuzlar için bilmiyorum ki ne uğruna canını heba etmiş” diyen köy papazı var ya işte tam onun gibi yapacağım.”²⁹⁴

“Aklı başında bir huguenot (Calvinci, Protestan) rahibin lanete uğramışların bir gün kurtulacaklarını, kötülük çekilen işkence arasında bir oran olması gerekliliği, bir saniyelik kabahatin sonsuz bir cezaya uğramayacağını sohbetinde ifade etti hatta yazdı da. Aynı meslekte olanlar bu rahibi işten atmalarına karşılık içlerinden bir kişi ona, kendisinin de

²⁹²Tanilli, *Voltaire ve Aydınlanma*, 23.

²⁹³Voltaire, *Zadig ve Başka Hikâyeler*, çev. Yaşar Nabi Nayır (Ankara: M.E.B. Yayınları, 1946), 378.

²⁹⁴Voltaire, *Felsefe Sözlüğü*, çev. Lütfi Ay (İstanbul: M.E.B. Yayınları, 2001), 522–523.

sonsuz cezayı reddettiğini ama hizmetçinin, terzinin üstüne üstlük işlerinize bakan vekilinizin buna iman etmesinin iyi olacağını ifade edilmesi durumları için güzel bir misaldir.”²⁹⁵

Amerikan deizminin öncüsü olarak görülen Paine’e göre; yüce bir Yaratıcı’nın varlığı, biz algılayamasak da, yeterince kendini hissettirmektedir. Ancak yine de onun tabiatını ve varlığını algılamak bizim için imkânsızdır. Burada olduğumuz gerçeğini bilsek de buraya nasıl geldiğimiz gerçeğini algılayamıyoruz. Şunu da biliyoruz ki, bizi var eden bu güç, isterse, istediği zaman, burada yaşadığımız hayat için bizden hesap sorabilir. Şöyle ki, inanmak için başta dürtü aramadan, bunları yapabileceğine inanmak mantıklı olur. Bildiğimiz şey sadece olasılıktan ya da ihtimalden öteye gitmez. Çünkü bunun kesinlikle olacağını bilirse insanlar korkunun kölesi olurlar. Bu ise inancımıza hiçbir yarar sağlamayacağı gibi, en iyi davranışlar bile erdemli olmaktan uzak olur. ²⁹⁶ Paine, gelecek yaşamın varlığı konusunu kendisine dert edinmediğini söylüyor ve şu şekilde devam ediyordu: “Ben kendimi, beni var eden Gücün dilediği formda veya şekilde, bu bedenle veya bedensiz, varlığımın devamını sağlayacak güce sahip olduğu pozitif düşüncesiyle tatmin ediyorum. Şu an var olduğum için bu dünyadan sonra da varlığımın devam etmesi bana daha muhtemel görünüyor”²⁹⁷

Paine’in, sözünü sakınmaz açık üsluba sahip bir yazar olarak, Tanrı’nın varlığına, erdemli ve iyi ahlâklı olmaya ve ölüm sonrası yaşam düşüncesine derin bir şekilde bağlı olduğu kabul edilmiştir. Ateist anlayış ve kabullerin yükseliş sebebinin geleneksel dinlerin akıl dışılığına gösterilen tepkiden, fanatizm ve politik muhafazakârlıktan kaynaklandığını gözlemleyen Paine’e göre deizm geleneksel dinlerin yerine ikame edilecek akılcı bir dindi.²⁹⁸

Paine’in kitabının getirmiş olduğu en büyük etkinin deizm düşüncesini halkın geneline yayması olduğunu düşünülmüştür. Deizmin geleneksel inanç ve kabullerin üzerinde bazı avantajlara sahip olduğunu iddia edenler olmuştur. Bir Tanrı’nın varlığı, O’na ve insanoğluna karşı sorumluluklarımız ile öteki dünyada verilecek ödül ve cezanın varlığı inancı, pek çok geleneksel inanç takipçileri açısından da akıl yoluyla kanıtlanabilecek üç temel nokta olarak kabul edilmekteydi.²⁹⁹

Deizm anlayışını kabul edilen filozofların neredeyse hepsine yakını ahlâkî ve erdemli bir hayatyaşayabilmesi için gerekli olan kuralların neler olduğunun akıl aracılığıyla bilinebileceği görüşünü aktarıyorlardı. Erdemli olmak bu anlamda Yaratıcı’nın vermiş olduğu

²⁹⁵ Voltaire, *Felsefe Sözlüğü*, 312.

²⁹⁶ Thomas Paine, *Biblical Blasphemy* (New York:Forgotton Books, 2007), 59.

²⁹⁷ Dorman, *Deizm ve Eleştirisi: Tarihsel ve Teolojik Açıdan Bir Yaklaşım*, 351,

²⁹⁸ Paine, *“Biblical Blasphemy*, 61.

²⁹⁹ Rowe, “Deism”, 855.

tüm nimetlere karşı şükrün bir ifadesiydi. Teolojik dinlerin mensupları, vahye dayalı bir inanç olan ahiretteki ödül ve cezal düşüncesinin ahlâk için mecburî bir kural olduğu düşüncesindeyken, deistler için ahlâkî ilkeler sadece akla veya başka bir ifadeyle insan doğasına dayalı olabilirdi. Aksi taktirde deistlere göre doğaüstü olduğu iddia edilen vahiylerin içinde ideal olan bir ahlâk anlayışı açısından nefret ve kin uyandıran hususlar da bulunmaktaydı.³⁰⁰

KELÂMÎ AÇIDAN ÂHİRET HAYATININ TEMELLENDİRİLMESİ

Deizm, pek çok ihtilafı içinde barındıran ve sağlam bir zemini olmayan bir anlayış olduğunu ifade ettik. Ahiret anlayışında da aynı şekilde olmuştur. Nitekim ahiret hayatının ispatı demek; onun gerçekliğinin ve gerçekleşeceğinin izah edilmesi anlamı taşımaktadır. Ahiret hayatı, İslam İnancına göre naklen sabit bir husustur. Deizm anlayışı ise İslamın nakli kaynaklarını kabul etmediği için akli temellendirmelerden faydalanarak konuyu ele alacağız. Bu noktada; Pezdevî, âhiret hayatının naklinin sâbit olduğunu, ancak ahireti inkâr edenlere karşı ahiretin varlığına dair aklî delillere ihtiyaç bulunduğunu belirtir. İmam Mâtûrîdî; Allah'ın varlığı, birliğini ve kudretini ispat eden her kanıtın ahiret hayatı üzerindeki kuşkuları de ortadan kaldıracığı görüşündedir.³⁰¹ Burada ahiretin aklen mümkün olması, ilâhî güç ve varlıktaki dönüşüm açısından ele alınacaktır.

Kudret; Subuti sıfatlar arasında olup; Allah'ın ne olduğu ve gücücü ve yetkinliğini izah eden bir sıfattır. Kur'an-ı Kerim'de Allah'ın mutlak gücünü gösteren pek çok ayet bulunmaktadır. Mâtûrîdî'ye göre Kur'ân'da Allah'ın âlemdeki varlıkları yoktan var etmesini ön plana çıkarması ve yarattıklarına yemin etmesindeki gaye, varlıktan haber verme değil kendi gücünün insanlarca idrak edilmesi sağlamak ve varlıklar üzerindeki ilahi gücünü bildirmektir.³⁰² İlk gelen ayetlerde kıyâmet, ba's, hesap, cennet ve cehennem hususlarından olması Allah'ın kudret sıfatına dikkat çekme gayesi güder.

İmam Mâtûrîdî'ye göre, “ahiret hayatını inkâr etmek, nübüvveti inkârdan daha kötüdür. Çünkü insan, Allah'ın (cc.), yaratmadaki ilahi gücünü kanıtlayan çokça diriliş misallerine bizzat tanıklık etmektedir. Bu kudreti insan, bir peygamber olmadan, aklıyla da bulabilir.”³⁰³

³⁰⁰ Dorman, Deizm ve Eleştirisi: Tarihsel ve Teolojik Açıdan Bir Yaklaşım, 279.

³⁰¹ Mâtûrîdî, *Te'vilâtü'l Kur'an*, 4/46; Eşref es-Semerkandî, *es-Sahâifu'l-İlâhiyye*, Süleymaniye Ktp, Fazıl Ahmed Paşa, nr. 827, 122b.

³⁰² Mâtûrîdî, *Te'vilâtü'l Kur'an*, 5/33, 170, 198, 331, 332; Semerkandî, *es-Sahâifu'l-İlâhiyye*, vr. 749a, 781a, 792b, 828a.

³⁰³ Mâtûrîdî, *Te'vilâtü'l Kur'an*, 4/47.

Kur'an'ı Kerim'de Allah'ın kudret sıfatına dikkat çekmek için insanların taptıkları putların ilah olarak neyi yaratabildikleri sorulmakta ve insanların taptıkları putlarla yer-gök ve ikisi arasındaki varlıkları yoktan var eden³⁰⁴ kudret arasında bir kıyas yapılmaktadır. Bu kıyasta tuttukları yolun tutarsızlığı onlara gözler önüne serilerek Allah'ın ilahi gücü ortaya konulur. Bütün kâinatı yaratan yaratıcı sonradan yok etmeye de gücü yeter. Ayrıca ahireti inkâr eden bir kişi, Yüce Allah'ın (cc.) varken yok olan bir nesneyi ikinci kez yaratamayacağı fikrine sahip olduğu için Allah'a âcizlik izâfe etmiş olur ve inkâra düşer. Dirilme olayı da aynı şekilde anlaşılması gerekir. Cenab-ı Hakk için herhangi bir zorluk olmadığı gibi gerek insanın yaratılışında gerekse ahiretteki hallerin yaratılmasında O'nun için zorluk söz konusu olamaz.³⁰⁵ Bu noktada bir fetüsü anne karnında, dünyaya insan şeklinde getiren Allah'ın, insanı dünyadayken sorumsuz kılması ve hiçbir şekilde ona müdahale etmemesi akla ziyan bir düşüncedir. Bu konuda Mâtûrîdî, "Allah dilediğini yoktan var eder. Bir işe hükmedince ona sadece "Ol!" der; o da oluverir"³⁰⁶ meâlindeki ayete dikkat çekerek Cenâb-ı Hak'ın yaratmadaki süratinden ve yaratmanın O'na kolay olmasından kinâye olduğunu ifade eder. Dolayısıyla ahiret hayatının varlığını da aynı şekilde idrak edilmesi gerekir. Yaratmanın kendisine kolay olan yaratıcının mutlak surette güç sahibi olması ve bütün sıfatlarının kendisinde barındırması aklen mümkündür. Deistlerin ileri sürdüğü; Tanrının evreni yaratıp müdahale etmediği bir tanrı tasavvuru oluşturmaları; Tanrıya acziyet yükleyerek onda var olan sıfatların yokluğuna delalet etmeleri manası taşır.³⁰⁷

Âhiret hayatını ispat etmede Kur'ân-ı Kerîm'de akla hitap eden ayetler, ilk defa yaratmayla ilişkilendirilmiştir. Şöyle ki; ilk yaratılmayı anlamlı ve hikmetli kılan âhiret hayatıdır. Bu nedenle dikkatler ilk yaratılma üzerinde toplanmak suretiyle, insan zihni kavramakta yetersiz kaldığı ilk yaratılmanın neticesine götürülmektedir. Ayrıca ilk yaratmada ve ardından hayatın devam ettirilmesinde hiçbir kusur ve zorluk görülmemiştir ki insanın tekrar yaratılmasında zorluk vuku bulsun.³⁰⁸ Bu noktada Mâtûrîdî de ölümden sonraki dirilmeyi kanıtlamak için ilk yaratma üzerinde durmaktadır. Ayetlerde de işaret edildiği gibi yoktan var etmek ikinciye yaratmaya oranla daha zordur. Mutlak güç sahibi olan Allah ise; bütün noksanlıklardan uzak olduğuna göre; Ahiret hayatının Allah'a kolay olmasından söz eden³⁰⁹ âyetleri buna örnek getirerek ilk yaratmaya muktedir olanın ikincisine de güç

³⁰⁴En'am, 6/ 101.

³⁰⁵Mâtûrîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 64; Mâtûrîdî, *Te'vîlâtü'l Kur'an*, 4/56.

³⁰⁶Âl-i İmrân 3/47

³⁰⁷Mâtûrîdî, *Te'vîlâtü'l Kur'an*, 5/33, 170, 198, 331, 332; Semerkandî, *es-Sahâifu'l-İlâhiyye*, vr. 749a, 781a, 792b, 828a.

³⁰⁸Mâtûrîdî, *Te'vîlâtü'l Kur'an*, 3/357, 478,4/59,173,558; Semerkandî, *es-Sahâifu'l-İlâhiyye*, vr. 532a, 590b, 622b.

³⁰⁹Rum, 30/27; Teğâbûn, 64/7; Meryem, 19/9, 21; Kiyâme 75/4.

yetireceğine işaretle ilâhî kudretin varlığının ahiretin varlığını aklen mümkün kıldığını ifade etmiştir.³¹⁰ Bu ise Ahiretin varlığını inkar eden ve şüpheli bulan deist anlayışın görüşlerini çürütür. “Doğal din” kavramını ön plana alarak Ahiretin varlığını kabul eden Deist Grup ise; Hristiyanlığın değişmeyen unsurlarını kabul etmişlerdir. O halde; Hz. Âdem’in anne-babası olmadan topraktan, Hz. İsa’yı da babasız olarak yoktan var etmesi karşısında yaratıcının; mutlak güç ve kudret sahibi olduğu ve insanın dünyadayken başıboş bırakıldığı düşüncesi akla aykırı bir düşünceden ileri geçemez.

Dünyadaki bütün alim olan kişiler toplanıp bir araya gelse; insanda var olan mükemmel düzenin sırrını keşfetmeye çalışsalar buna güç yetiremezler. Yine vücuda alınan her bir yiyeceğin yerli yerinde hiçbir düzensizliğe mahal vermeden vazifesini icra ettiğini kavramaktan aciz kalırlar. Nitekim serdettiğimiz bu örnekler; her an gerçekleşen olaylardır. Bundan hareketle apaçık bir şekilde Allah’ın ilahi gücünü gözler önüne sermektedir. Bütün bu olanları eşsiz nizamda yaratan Allah, neden ikinci hayatı yaratmaya kâdir olmasın? Bunun yanında ilk insandan bu yana dünyada yaşamış olanlar dünyayı terk etmeseydi; yeryüzü dolup taşar; dünyanın düzeni bozulmuş olurdu. Bu dünyayı yaratıldığından bu yana yaşamaya elverişli kılan gücün ahireti yaratması da aklen mümkündür. Dolayısıyla yerde ve göklerdeki bütün varlıklara dikkat edildiği taktirde bunun düzeni, yönetilmesi insanın kudretini aşmaktadır. “Düşünüp taşınanlar için elbette bunda öğütler vardır.”³¹¹

Yine Mâtûrîdî konuyla ilgili olarak; Allah’ın gökten yağmur indirerek onunla ölümünden sonra yeryüzünü diriltmesidir. Allah, kupkuru olan toprağa veya bir ağaca yağmur yağdırarak canlılık vermektedir. Semâdan indirdiği su; özellikleri, renkleri ve tatları birbirinden farklı olan canlıların bünyelerine uygun olup her bir varlığın kıvâmı onunla sağlanmaktadır. Bu kadar çeşitli varlığın ihtiyacını bir su ile gidermeye gücü yeten varlığın, yoktan bir şey yaratmasında zorluktan bahsedilemez. Çünkü iki ihyâ olayı arasında bir fark yoktur. Birine muktedir olan, diğerine de muktedirdir. Yine aralarındaki uzaklığa rağmen yerin semâdan istifade etmesi bir gücün varlığına işaret eder. Öyleyse Allah, toprak olan insanı yeniden diriltmeye kâdirdir.³¹²

Kur’an’da da ifade edildiği gibi son derece büyük ve sınırsız olmakla birlikte, göklerin direksiz bir şekilde yükseltilmesi³¹³; direksiz ve dayanaksız direkler olmadan ihdas edilmesi, bunu ortaya koyanın kudretine işaret eder. Zirâ semanın hiçbir dayanağı olmadan

³¹⁰ Mâtûrîdî, *Te’vilâtü’l Kur’an*, 3/386.

³¹¹ Hicr, 15/75.

³¹² Mâtûrîdî, *Te’vilâtü’l Kur’an*, 3/ 96, 232, 383, 508; 4/58, 94, 172, 179, 199, 379, 380, 425; 5/30, 46, 266, 359; Semerkandî, *es-Sahâifu’l-İlâhiyye*, vr. 439b, 469a, 509b, 541a.

³¹³ Ra’d, 13/2; Lokmân, 31/10.

yükseltilerek yaratılması yeniden yaratmadan daha zordur. Dünyada var olan her şeyin insanın hizmetine verilmesi, tabiatta cereyan eden bütün olaylar için melekleri vazifelendirmesi; yine Allah'ın kudret sıfatının bir sonucudur. Yeryüzünü yaratıp insanlar için yaşanılır bir yer haline getiren³¹⁴ ve bu düzeni kurup devamlılığını sağlayan Allah'ın,³¹⁵ ölümden sonra hayatı yaratmasının aklen ne kadar mümkün olduğunu açıkça ortaya koymaktadır. “Cenâb-ı Hak, nasıl uyku anında duyuların fonksiyonlarını yerine getirmelerini sağlayan rûhu, bedenlerden ayırmasının ardından değişime uğramaksızın iade ediyorsa ölümün ardından dirilme nasıl reddedilebilir?” Böylece o, Allah'ın ölüleri diriltmeye kâdir olduğuna dikkat çeker.³¹⁶ Görüldüğü üzere, insanın bakış açısı kâinatta vuku bulan olayların ardındaki kudrete çevrilmiştir. İkinci defa yaratmanın birincisinden daha kolay olacağından bahsedilmiş; aynı gücün ahiret hayatı için aklen mümkün olduğu ispatlanmıştır.

İçinde bulunduğumuz âlemin zaman içerisinde eskidiği, sürekli değişime uğradığı ve sonunda da yok olduğunu gözlemliyoruz. Hiçbir şey aynı kalmaz, sürekli değişir ve her olay yeni bir olay ile karşımıza çıkar. Sonuç itibarıyla biz ve etrafımızdaki her şey, zaman ve mekân koridorunda sürekli bir değişim ve dönüşüm ile kesin olan bir sona doğru yol alan varlıklarız. Alemde yaratılan bütün unsurların zamanı geldiğinde yok olmaları dünya hayatı için de geçerli olup; dünyanın da bir gün sona ereceği manasına gelmektedir. Dolayısıyla dünya hayatının da başka bir hayata dönüşmesi pekâlâ mümkündür.³¹⁷

Alemin sürekli oluş ve bozuluş deveranında seyretmesi ve bunda herhangi bir düzensizliğin olmaması; Allah'ın kudretinin bir sonucudur. Nitekim bir ağaç her yıl sonbaharda yapraklarını döker; ilkbaharda ise yeniden canlanır. Sayısız ve çok çeşitli bitkiler meydana gelerek bu devri dâimin değişmeksizin sürmesi, dünya hayatının âhiret hayatına dönüşmesini mümkün kılar. Gecenin gündüze, gündüzün geceye deveran etmesi³¹⁸ İmam Mâtürîdî'ye göre; “gece; gündüzden sonra ortaya çıkarak geriye hiçbir şey bırakmadan onun ışığını ortadan kaldırır. Yine gündüz de geceden sonra gelerek geride hiçbir şey bırakmadan onu siler. Ardından gece ve gündüzün her biri, hiçbir noksanlık ve farklılık olmadan eski, ilk hallerine rucu ederek yeniden meydana çıkarlar. Gece ve gündüz, hiçbir iz bırakmadan ortadan çekilseler bile yeniden ortaya çıkmalarıyla sonuçlanan bu değişim, dünyanın bir başka yaşama dönüşmesini mümkün hale getirir.”³¹⁹ Yine toprağa atılan bir tohum; Allah'ın kudreti sayesinde, canlı bir bitkiye dönüştürülerek daha sonra yine eski hallerine dönüşmektedir.

³¹⁴ Abese, 84/24.

³¹⁵ Enbiyâ, 21/30–33.

³¹⁶ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l Kur'an*, 3/326, 325–327, 523; Semerkandî, *es-Sahâifu'l-İlâhiyye*, vr. 421a, 494b, 495a, 544b.

³¹⁷ Hüseyin Atay, *Farabî ve İbn Sina'ya Göre Yaratma* (İstanbul: Ensar Yay., 2001), 183.

³¹⁸ Bakara, 2/164; Âl-i İmrân, 3/190; Yunus 10/5, 67.

³¹⁹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l Kur'an*, 4/114–116, 163, 248; Semerkandî, *es-Sahâifu'l-İlâhiyye*, vr. 51a, 51b, 66a.

İnsanın yaratılışına baktığımızda da değişim ve dönüşümü apaçık bir şekilde görmüş oluruz. İnsan anne karnına düşmesiyle birlikte gerekli evrelerden geçerek bir çocuk şeklinde doğması ve sonra kemale ermesi; içlerinden bazısının erken yaşta ölmesinin ardından bazısının ömrünün en ileri dönemine kadar hiç bir şey bilmez halde olması, insanı düşünmeye yönelterek; bütün bu safhaların olmasındaki gücün, mutlak kudret sahibi Allah olduğunu bizlere kanıtlamaktadır. Bu durum bizlere deizmin inkâr ettiği; hem insanın sorumsuz bırakıldığı hem de ahireti inkâr edenlere karşı bir delil teşkil etmektedir.

“Kur’ân; ahireti reddedenlere bugüne kadar dünya üstünde yaşamış ve yok olup gitmiş toplumlar nasıl gittiklerine görmeleri istemektedir. Tarih kendilerine gönderilmiş peygamberlerin helâk kıssaları ile doludur. Bu durum, aynı zamanında ruh göçüne inananlar için de bir kanıt sayılmıştır. Aksi taktirde bir bedenden diğerine girip durumlarından haber veren hiçbir varlık mevcut değildir.”³²⁰

Yüce Allah (c.c.) peygamberler göndererek insanları sorumlu tutmuştur. Bu sorumluluğun karşılığı olarak, ebedi bir hayatın yaratılması fikri, ahiretin varlığını ispat eden akli delillerdendir. Ahiretin varlığını akli yönden ispat eden başka bir delil de insandaki ilahi adâletin mutlaka gerçekleşeceğine dair inançtır.³²¹

Bu kısımdan itibaren Ahiret varlığının gerekliliği İlâhi hikmet ve adalet kavramlarıyla ele alınacaktır.

Allah (c.c.)’ın Adl sıfatı; “mutlak adalet sahibi, aşırılığa yeltenmeyen ve asla zulmetmeyen” manalarını taşır. İslam alimleri Allahın mutlak adalet sahibi olma konusunda ittifak etmişlerdir. Dünyada vuku bulan olaylar göz önüne alındığında dünyada adaletin olmadığı görülür. Nitekim dünyadayken haksızlığa uğrayan kişi dünyada hakkını bulamaması neticesinde; olayı çözüme kavuşturabilmek için ölüm ötesinde adaleti bir hesap gününün varlığına iman etmek ister. İmam Mâtûrîdî’ye göre ahiret, ilâhî ve mutlak adalet açısından mecburidir. Ona göre adalet, bir şeyin iade edilmesi; zulüm ise, bunun zıttıdır. Allah için zulümden bahsetmek söz konusu olamaz.³²² Mâtûrîdî’nin adalet kelimesine verdiği bu tanımı, Kadı Abdülcebbar da benimsemiştir.³²³

³²⁰ Malkoç, *Klasik Dönem Mâtûrîyyede Kıyamet ve Ahiret*, 86.

³²¹ Kılavuz, *Anahatlarıyla İslam Akaidi ve Kelama Giriş*, 56.

³²² Mâtûrîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’an*, 3/357; Mâtûrîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, 256.

³²³ Ebü’l-Feth Muhammed b. Abdilkerîm Şehristânî, *Mefâtîhu’l-Esrâr ve Mesâbîhu’l-Ebrâr*, nşr. Muhammed Âzerşeb (Tahran: Mirâs-ı Mektûb, 2008), 1/21-26; Celâluddîn Suyutî, *el-İtkân fî Ulûmi’l-Kur’ân* (Kahire: Matbaatu Hicâzî, ts.), 1/66; Kadı Abdülcebbar, *Şerhu’l-Usûli’l-Hamse*, 301.

Mâtûrîdî, insanların dünyada yapmış olduklarının karşılığının adaletle verileceğinden ve inananlarla inanmayanların bir tutulmayacağından³²⁴ söz eden ayetlerdeki hususları ahiret aleminin varlığına işaret ettiğini belirtir. Söz konusu edilen ayetlerde Allah kötülerle iyileri olanları bir tutmayacağını bildirmiştir. Allah'ın Rahman isminin bir tecellisi olarak da bu dünyada iyiler ve kötüler arasında nimet, sıhhat, mal vb. konularda adalet yoktur. Allah insanları dünyaya ancak kendisine kulluk etsinler diye yaratmıştır³²⁵. Bu bağlamda kişi; dünyadayken kendisine ağır gelecek yükümlülük ve sorumlulukları yerine getirerek sınava tâbi olmaktadır. İman eden kişi, inancı adına hazzlardan uzak kalmakta, iman etmeyen ise, rahatı için herhangi bir sınır tanımamaktadır. Konumuzla alakası noktasında; deistik anlayışın her şeyin akılla bulunabileceği dolayısıyla dini her türlü bilginin reddetme konusunda insanın dünyada sorumsuz olduğunu iddia etmek; kedi ile farenin karşılaşp; farenin gözlerini yummasına benzer.

“İmam Mâtûrîdî, eşitlik ve adaletin tamıtamına dünyada vuku bulacağına değinerek adaletin gerçekleşeceği bir yaşamın olmasını zorunlu görür. Bundan hareketle ilahi adaletin bir sonucu olarak iyiler ve kötülerin birbirinden ayrılacağı, herkese amellerinin karşılığının verileceği bir yaşam olmalıdır. Ancak ahiretteki ödöl, bir hak ediş ve gereklilik olmayıp, Allah'ın hikmeti, ihsanı ve keremi sayesinde olacaktır. Mâtûrîdî, adaletin bu şekilde idrak edilmesinin daha uygun olduğunu ifade ederek bu farklılığın önemine dikkat çeker.”³²⁶

Mu'tezile alimleri, adl sıfatını Ehl-i Sünnet'ten farklı yorumlayarak Allah'ın adil olmasını yalnızca güzel olan fiilleri işlemesi, kötü ve çirkin hiçbir fiili işlememesi ve yapması gerekenleri de terk etmemesi şeklinde yorumlamışlardır. Bu sebeple insanlara adaletle muamele etmesi Allah'a vâciptir. Allah insanları yaptıkları işlerden dolayı sorumlu tutmuştur. Bu sorumluluk insanın fiillerinde özgür bir iradeye sahip kılınmasıyla mümkün olabilir. İnsanın sorumlu olduğu hiçbir fiilini Allah yaratmadığı gibi onun inkâra sapmasını, zalim ve kötü olmasını da dilememiştir. Aksi takdirde insanı mükellef tutup cezalandırmak, adl sıfatını ihlâl eden bir zulüm olur. Mu'tezile bu adalet anlayışıyla Allah'ın ve kulların fiillerini değerlendirerek “İnsan davranışlarında hür değildir” diyen Cebriyye'ye karşı durmuştur. Mu'tezile'nin bu adl ile ilgili tavrı, kulun sorumluluğunu sağlam bir temele yerleştirmekle irade ve kudret sıfatlarını sınırlandırma yolunu tutarak Allah'a aciz göstermesine yol açmaktadır.³²⁷

³²⁴ Yunus, 10/74; Câsiye, 45/21; Kalem, 68/35.

³²⁵ Zariyat, 51/56.

³²⁶ Malkoç, *Klasik Dönem Mâtûrîyyede Kıyamet ve Ahiret*, 96.

³²⁷ Kadı Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usul'il-Hamse*, 301; İlyas Çelebi, *İslâm İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadı Abdülcebbar* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2000), 164–165; Ahmet Saim Kılavuz, “Adl”, *DİA* (Ankara: TDK Yay., 1999), 1/387.

Pezdevî ise ilâhî adalet hususunda konuyu şu şekilde temellendirir: Biz içinde yaşadığımız dünyada insanların birbirine zulüm ve haksızlık ettiğini, çok kötü işlerle meşgul olduğunu görüyoruz. Dünya, imtihan yeri olması sebebiyle bunları yok etmek de mümkün değildir. Adaletin tesis edilmesi için ahiret hayatı gereklidir.³²⁸

Mâtûrîdî, ilahi adalet açısından da âhiret yaşamını mecburi görür. Akıllı kimse, bu hususta bir emir olmadan hakkın hak sahibine tekrar vermesini arzu eder. Dünya hayatında, menfaat elde etme açısından erdemli insan ile erdemsiz insan arasında bir çeşitlilik yoktur. Fakat birçok hak sahibinin hakkını almadan vefat ettiklerini şahit oluyoruz. İyilik yapan iyiliğinin sonucunu almalı, aynı şekilde kötülüğün karşılığını almalıdır. Fakat, dünya, bu durum vuku bulmadan insanlar ölmektedir. Dolayısıyla herkesin hakkını alacağı, suçlunun cezasını çekeceği bir hayat olmalıdır. Bu da âhiret hayatının zorunluluğunu ortaya koyar.³²⁹

Karşılığını göreceğin bir işin peşine olmak, insan psikolojisine göre ters bir davranıştır. İnsan yaptığı fiili, sonucunun iyi veya kötü olduğunu önceden tahmin eder ve işe öyle başlar. Bu açıdan Mâtûrîdî şunları ifade etmiştir: İnsanoğlu öyle bir şekilde yaratılmıştır ki sonucunun menfaati umulmayan ve zararından sakınılmayan bir davranışı işlemeyi anlamsız bulur. Bu halde, ödül-ceza ilkesi onun davranışlarıyla daima ilişkilendirilmektedir. Dolayısıyla va'd ve vaîd yönteminin sağlayacağı bir sonuçtur. Aksi taktirde Yaratıcının düşmanı ile dostunun sonuçlarının eşit durumda bulunması sonucuna götürür.³³⁰

Dünyada mutlak adaletin gerçekleşmesi için, ceza ve mükâfatın birebir uygulanacağı bir sistem mevcut değildir. Ayrıca bunu tesis edebilecek ne bir toplum ne de bir otorite vardır. Bu yüzden ki insan aklının ulaştırdığı en son husus ahiretin varlığının zorunlu olmasıdır.³³¹

Kur'an'da, kâinattaki eşsiz düzeni ve onda ortaya çıkan mükemmelliği idraklarımıza arz ederek, düşünceyi harekete geçiren açıklamalar bulunmaktadır. Buna göre; dünyayı değerli kılan husus ahirettir. Çünkü harekete anlam veren onun amacıdır. Ahiret alemi olmasaydı, her varlık fani ve sonunun olmasıyla dünya için gerçek bir gaye diyebileceğimiz sonsuz bir hedef olmazdı ve her şey çaba ve fani bir hayattan ibaret sayılırdı.³³²

İslâm dininin emrettiği adaletin hassasiyeti; insanların vicdanlarında ve de kalplerinde olan şeylerin gizli kalması nedeniyle dünyada adaletin tesisi edilmesinin imkanı yoktur. İnsanların bedenî hareketlerinin bir kısmı dahi hâkimlerin ve kanun koyanların kişilerin

³²⁸ Ebü'l-Yüsr Muhammed b. Muhammed b. Hüseyin Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, çev. Şerafettin Gölcük (İstanbul: Ensar Yay., 1980), 255.

³²⁹ Malkoç, *Klasik Dönem Mâtûrîyyede Kıyamet ve Ahiret*, 97.

³³⁰ Mâtûrîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 4/75.

³³¹ Yılmaz, *Said Nursi ve Elmalılı Hamdi Yazır'ın Ahiret Anlayışı*, 14.

³³² Mâtûrîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 4/85.

gözünden kaçmaktadır.³³³ Sonuç itibariyle; gerçekler kişideki adalet duygusuna karşılık geldiği ve ilâhî adaletin gerçekleştiği bir yaşamı zorunlu kılmaktadır.

Allah'ın her şeyi en güzel şekilde yarattığını, yaratılan hepsini boşu boşuna ve eğlence olsun diye değil, belli bir hak çerçevesinde yoktan var ettiğini³³⁴ belirtmesi fiillerindeki hikmeti gösterir. İmam Mâtûrîdî'ye göre öncelikle Allah'ın insanlar adına menfaatlerini var eden ve zararları onlardan savuşturduğunun bilinmesi gerekir.³³⁵

İmam Mâtûrîdî, iki âlem kavramını ele alır. İlk âlemin, ikinci âlem için varedildiğini ve ikinci âlemin fani olmasının akıl ve hikmete ters düştüğüne değinir. Şayet ahiret hayatı var olmasaydı, dünya hayatı da anlamını yitirirdi. Dünyaya asıl manayı yükleyen ahiretin var olmasıdır.³³⁶ Dünyanın yokluğa mahkûm edilmesi aklen hikmete ters düşer. Bu nedenle her hangi bir sonucu olmayan her davranış abes olan bir davranışı ortaya koyar. Her şeyin bir gayesi vardır. Mesela mahsul almak için tarlasını süren bir insan, bitkileriyle ilgilendikten sonra onları kurumaya bırakması nasıl akla aykırıysa, âlemin yaratıldıktan sonra da yok olmaya bırakılması akla ve hikmete aykırıdır.³³⁷

“Dünya hayatının gayesi, varlığın hikmetini anlama adına akıl süzgecinden geçirerek doğru davranışlara gitmek ve ortaya çıkaracak faydalı ve güzel işler vesile olması ile ahireti hayatını kazanmaktır. Ölümün ve hayatın insanın imtihanı için yaratılması³³⁸ ve insanoğlunun boş yere yoktan varedilmeyip Cenâb-ı Hak'ın karşısına çıkacağından³³⁹ bahsedilmesi bunu doğrulamaktadır. Ahireti reddetmek, bu hikmeti kaldırdığından alemleri yaratana hikmetsiz olduğubu söylemek demektir. Dünya hayatında en küçük bir şeyin bile sonucu olduğuna göre kainatın da bir sonucunun olmadığını iddia etmek bir tenâkuzdur. Mâtûrîdî, belli bir sonuca taalluk etmeyen davranışları Allah'a isnat etmeyi, yanlış ve hattâ küfür olarak ifade eder.”³⁴⁰

Mâtûrîdî'ye göre yeryüzü-gökyüzüve ikisi arasındaki yaratıklar üzerinde düşünüldüğünde; bütün bunların boşuna değil; insanoğlunun onlardan istifade için yaratıldığı neticesine ulaşırız. Bundan hareketle; varlıkların insanların hizmetine verilmesinde, aklını kullanan bir kavim için kanıtların olduğunun belirtilmesi³⁴¹ bu duruma işaret etmektedir. Kendisine boyun eğdirilen âlem karşısında sahip olduğu kullanım yetkisinden insanın

³³³ Hüseyin Atay, *Kur'an'a Göre İman Esasları* (Ankara: İSAM Yay., 2001), 55-59.

³³⁴ Bakara, 2/22, 30, 129; Secde, 32/7; S'ad, 38/27; Duhân, 44/38-39; Teğâbun, 64/3.

³³⁵ Atay, *Kur'an'a Göre İman Esasları*, 55-59.

³³⁶ Mâtûrîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 2/ 86; 4/ 302; 3/144; Semerkandî, *es-Sahâifu'l-İlâhiyye*, vr. 436b, 658a. 596.

³³⁷ Mâtûrîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 2/86; 4/302; 3/144; Semerkandî, *es-Sahâifu'l-İlâhiyye*, vr. 436b, 658a

³³⁸ Mülk, 67/2.

³³⁹ Mü'minûn, 23/115.

³⁴⁰ Malkoç, *Klasik Dönem Mâtûrîyyede Kıyamet ve Ahiret*, 100.

³⁴¹ Casiye, 45/13.

sorgulanmaması düşünülemez. Aklen iyi kullanım ile kötü kullanımın ayrışması bir zorunluluktur.³⁴²

Bu dünyanın amaçsızca yaratıldığını ve insanın dünyada sorumlu tutulmadığını iddia etmek hikmete aykırıdır. Çünkü Bir güzel bitkiler yetiştirmek isteyerek bir tarlasını süren bir insanın bitkilerini yetiştirdikten sonra kurumaya terk etmesi nasıl akla aykırı geliyorsa; bütün kainatın yaratılıp insanın hizmetine verildikten sonra ahiretin olmamasını düşünmek de aynı kabildendir. Netice olarak güzel ürünler yetiştiren insanın; ürünlerini satıp; sonuç alması umulur. O halde, bunca kainatın var edilmesi ve düzen içerisinde devam ettirilmesi bir akıbetin varlığını gerektirmez mi? İşte, bu hayat da ahirettir.³⁴³

İnsan, fitraten, doğrudan doğruya yaratıcı inancına, yani tanrı inancına bağlı olarak öte dünya inancına eğilimli bir varlık olarak yaratılmıştır.³⁴⁴ Buna göre; insandaki sonsuz bir hayat ve bir mutluluk arzusunun var olmasıyla bunun durumun tatmin edilememesi mümkün olamaz. Dünyanın fani olup bu arzuyu karşılayamadığına göre ahirete bunun gerçekleşmesi gereklidir.³⁴⁵ Fıtrat, insanın doğuştan sahip olduğu bütün özelliklerini içine alır. Allah'ın insanı yaratışında insanın tabiatına yerleştirdiği ve bilgisinin bulunmadığı Allah'ı tanıma ve nefis terbiyesi gibi olumlu yetenek ve yakınlıkları söyler.³⁴⁶ Nitekim Kur'an'da insanı tefekküre sevk ederek fitratı aktif hale getirmeyi amaçlar.³⁴⁷

İnsan fitratı gereği, hem yaratıcı hem de ahiret inancına eğilimli bir varlıktır.³⁴⁸ İnsan yaratılışı itibariyle, sonu olmayan bir hayat ve daimi bir mutluluk arzusuna göre yaratılmıştır. Sonsuzluk duygusu da ahiret âlemi inancını ispatlamada Allah'ın varlığına kanıt olarak kullanılmıştır.³⁴⁹

Mekkeli müşrikler, Hz. Peygamber (s.a.v.) kendilerine ahiretten bahsettiğinde böyle bir konuya vakıflardı. Ancak o güne kadar atalarından kimsenin diriltilmediğini ifade ederek, ölüm sonrası hayatı inkâr etmişlerdi. Bu konuyla irtibatlı ayetler, onların ataların başına gelen belaları hatırlatarak ahirete inanmaları gerektiğini vurgular. İmam Mâturîdî'ye göre cümle

³⁴²Mâturîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 2/ 86.

³⁴³Mâturîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 2/ 89.

³⁴⁴ Veysel Güllüce, *Kur'an-ı Kerim'de Ahiret İnancının Temelleri* (Erzurum: y.y., 2001), 287–289.

³⁴⁵ Malkoç, *Klasik Dönem Mâturiyyede Kıyamet ve Ahiret*, 97.

³⁴⁶ Yaşar Nuri Öztürk, *Din Ve Fıtrat* (İstanbul: Yeni Boyut Yayınları, 1990), 122.

³⁴⁷ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, “ftr” md., 337, Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, “ftr” md., 115; Cürcânî, *Kitâbü't-Ta'rîfât*, “Fıtrat”, md., 866; Hayati Hökelekli, “Fıtrat”, *DİA* (Ankara: TDK Yay., 1999), 13/47; Yusuf Şevki Yavuz, *Kur'an-ı Kerim'de Tefekkür ve Tartışma Metodu* (İstanbul: İlim ve Kültür Yay., 2011), 95. Fıtratın farklı yorumları ve fitratla ilgili yorumların toplu değerlendirmesi için bkz. Hülya Alper, *İmanın Psikolojik Yapısı* (İstanbul: Ensar Yay., 2002), 164-171. Kılavuz, “Adl”, 1/387.

³⁴⁸ Mâturîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 2/244; Semerkandî, *es-Sahâifu'l-İlâhiyye*, vr. 297a; Ayrıca bkz., Güllüce, *Kur'an-ı Kerim'de Ahiret İnancının Temelleri*, 287–289.

³⁴⁹ Aynı tespit için bkz. Adil Bebek, *Mâturîdî'nin Kelâm Sisteminde Ahiret inancı* (İstanbul: İnsan Yayınları, 1999), 18–19.

nebilerin getirdikleri haber, buna ek olarak tarihte inanmayanların uğradıkları felaketlerle de kanıtlanan ölüm sonrası hayatın gerçekliğine inanmak elzemdir.³⁵⁰

İnsan; yapısı, yaratılışı ve ihtiyaçlarının gözetilmesi gereği; ahiret hayatına ihtiyaç duyar. İnsana dikkatle bakılacak olsa sahip oldukları nimetlerin esasen kendi aklı ve iradesi ile olmaktan ziyade celali, kudreti ve rahmeti sonsuz olan Allah izniyle düzenlenmiş olduğunu kolaylıkla idrak eder.

Yüce Allah gerek bu evreni yaratıp gününbirlik tabii olaylarını düzenlerken, gerekse insanı yoktan var edip sorumluluk verirken kesinlikle takdire şayan bir iş yapmıştır. Bu âlemi yaratıp yokluğa terk etmesi, iyilik ile kötülüğe aynı şekilde davranılması ise etikliğe aykırı ve abesle iştigaldir.³⁵¹

Ahireti ispat konusunda yaygın olarak başvurulmuş bu yaklaşımı, Mâtûrîdî'nin de ele aldığını görüyoruz. Şöyle ki; birinci defa yaratan yüce kudretin, benzerlerini tekrar yaratması ve diriltmesi, onun nazarından kesinlikle basit olduğunu³⁵² ifade etmiştir. İnsanın bu âlemdeki varlığının ortaya çıkışında ve yapısındaki sonsuz kudret pırıltılarını sağlıklı ve yeterli bir şekilde gözlemlenmesi halinde, Allah'ın bir ahiret yurdu kurmaya kadir olduğunu vurgulamıştır.³⁵³

ÂHİRETİN TOPLUM HAYATINA ETKİLERİ

Ahiret inancı ve Kur'an'a iman, birbirinden ayrılmayan iki bütündür. Ahiret inancı, bizleri inandığımız hayata hazırlık yapmak için Kur'an'a iman etmeye sevkeder. Kur'an-ı Kerim de Ahiret inancına bizleri yönlendirir.³⁵⁴ İmam Mâtûrîdî'ye göre “Ahiret için bize yegane doğruluğu veren tek ilahi kitap Kur'an-ı Kerim'dir. Buna göre; ahirete iman edip Kur'an'a iman etmemek akla aykırıdır.”³⁵⁵

Ahiret inancı, dünyadaki suç oranlarını önemli oranda düşürmektedir. İnsan, dünyada kendisine verilecek cezadan korkması ve ahirette karşılaşacağı cezayı önemsemesi sonucunda

³⁵⁰ Talip Özdeş, *Mâtûrîdî'nin Tefsir Anlayışı* (İstanbul: İnsan Yayıncıları, 2003), 15.

³⁵¹ Mâtûrîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 414; Bkz. Emine Ögök, *Mâtûrîdî'nin Düşünce Sisteminde Şer-Hikmet İlişkisi* (İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları, 2007), 149–153.

³⁵² Yasin, 36/79-82.

³⁵³ Ebü'l-Muîn Meymun b. Muhammed b. Muhammed b. Mekhûl en-Nesefî, *Tebşirâtü'ledille fî usûli'd-dîn*, nşr. Hüseyin Atay, Şaban Ali Düzgün (Ankara, 2004, ts.) 2/855; Adil Bebek, “Mâtûrîdî'nin Kelam Sisteminde Ahiret İnancı”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/41 (Ocak 2000), 7.

³⁵⁴ En'am, 6/92.

³⁵⁵ Mâtûrîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 2/147; 3/138; Semerkandî, *es-Sahâifu'l-İlâhiyye*, vr. 261a, 451a.

canlılara kötü davranıştan ve kötülükten kendini çeker. Ahiret inancı, kötülüklerin taalluk etmemesi için insanların önünde bir engeldir.³⁵⁶

Ahiret inancı kişiyi ibadet etmeye sevk eder. Şöyle ki: Ahirete inanmayan insan, ibadetleri kendisine bir yük olarak görür. Ancak ahirete inanan ise vazifelerini Allah'a ve insanlara karşı yapması gereken bir vazife olarak gördüğü için samimiyetle görevlerini yerine getirir. Örneğin infâk ederken verdiği malını kendi malı görmez; Allah ve muhtaç insanların bir hakkı olarak görür ve vazifesini yerine getirir. Bu inanç, insanlar arasındaki ilişkileri de güçlendirir. Hattâ onlar ahiret için yaptıkları eylemlerde incitme bir tarafa bu sevaplarının ve kulluklarının kabul görüp görmediği, kendilerine bahşedilen nimetler için şükranlarını sunamadığı³⁵⁷ endişesini taşır. Bu bağlamda Kur'an-ı Kerim müşrikleri, ahireti inkâr etmeleri, dünya malına rağbet gösterme ve sadaka vermeye uzak kalmaları³⁵⁸ sebebiyle yermiştir.³⁵⁹

Ölümünden sonraki hayata inanması; müslümanın ubudiyyet seviyesini ve kalitesini çoğaltır. Ahiretteki çetin azap ve ileri düzeydeki nimetlerden bahsedilmesinin sebebi; iyiliği emir ve kötülükten sakındırmaktır.³⁶⁰ Bu ceza ve ödül fikri, insanı, daha fazla takva sahibi olmaya sevk eder. Buna göre; ahirete inanan bireylerin, inanmayan bireylere bakarak daha düşük ölüm endişesine sahip oldukları bilinir. Ahiret inancı, ölüm endişesi üzerinde pozitif bir etki yaptığı görülür.³⁶¹

Kıyamet anlayışına sahip olmayan toplumlarda sosyal anlamda bozukluklar görülür. Kur'an'ın emrettikleri haricinde müslümanlar olarak lüks hayatı tercih edip; iyi ve nefsanî heveslere kendini vererek her şeyi unuttur, zamanın gidişatı içerisinde tüm parlaklık ve şatafatıyla onu aldatarak yanlışa sürüklerse hızlıca kendi içinde çöküş başlar. Fi sebilillahta savaş; vahdet anlayışı, dünya sıkıntılarına dayanma gücü azalır.³⁶²

İnsan, sıkıntı ve imtihan halindeyken aklına dünyada sevdikleri şeyler gelir. Onların başına kötü bir olay gelmesinden endişe duyar hemen haber almaya çalışır.³⁶³ Kıyametin kopmasıyla korku öyle bir yükselecek ki, yaşanan o anî şok atlatılamayacak kadar çetin olacak ve kişi kendisinden başka hiç kimseyi düşünemeyecek. Sonuç itibarıyla

³⁵⁶ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 225; Semerkandî, *es-Sahâifu'l-İlâhiyye*, vr. 93a, 93b; Mâtürîdî, *İslam Akaidine Dair Eski Metinler*, çev. Yusuf Yörükân (İstanbul: Ankara Üniversitesi Yayınları, 1953), 155.

³⁵⁷ Müminûn, 23/60.

³⁵⁸ Fussilet, 41/7.

³⁵⁹ Hasan Kurt, *İslam İnancına Göre Nifak Ve Münafık* (İstanbul: Nesil Yayınları, 2004), 45.

³⁶⁰ Muhammed bin Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi'li Ahkâmî'l-Kur'ânî'l-Kerîm* (Ankara: Buruc Yay., 2003), 6/57.

³⁶¹ Murad Yıldız, *Ölüm Kaygısı ve Dindarlık* (İzmir: İlahiyat Vakfı Yay., 2006), 102–110, 181–195; Bkz. Mustafa Köylü, *Ölüm Olayının Çocuklar Üzerinde Etkisi ve Ölüm Eğitimi* (İstanbul: Ravza Yay., 2004), 5-95; Faruk Karaca, *Ölüm Psikolojisi* (İstanbul: y.y., 2000), 197; Benzer ifadeler için bkz. Abdurrahman Kasapoğlu, *Kur'an-ı Kerim'e Göre İnsan Psikolojisi* (İstanbul: Yalnız Kurt Yayınları, 1998), 98.

³⁶² Erdem, *Ahlak Felsefesi*, 108; Yener Öztürk, *İmkânı ve Lüzumu Açısından Kur'an'da Ahiret*, 57–99.

³⁶³ Abdurrahman Kasapoğlu, *Kuranda İman Psikolojisi* (İstanbul: Buruc Yay., 1998), 199.

kıyametin kopmasıyla, kâinat harabeye döneceği gibi dünya üzerinde toplumun nizamını dik durduran merhamet, diğergamlık, fazilet, kişilik ve erdem gibi şahısta bulunan kıymetlerin hiçbirisi barınamayacaktır. İnsan sadece nefsini düşünerek kendini o cendereden çıkarmaya çalışacaktır.³⁶⁴

Ölüm sonrası hayat inancının kişisel ve toplumsal alanda pek çok faydalarından söz etmek doğru olur. Dünyada yaşamış olduğu musibetler sonucunda akrabalarını kaybeden insan, ahiret inancıyla acısı bir nebze de olsa hafifler ve azalır. Ölüm sonrası hayat inancı her şeyden evvela, kişi için çok büyük avutma kaynağıdır. Ölüm bir yok oluma durumu değildir. Bunun farkında olan insan dünyadaki musibetlere karşı daha dirayetli durarak sabır gösterir. Allah'ın kendisine vermiş olduğu nimetlerin de farkında olarak şükreder. Bununla beraber sonsuz hayatın farkında olur. Böylece, ölüm sonrası hayatın varlığını kabul eden kişi de ölümü, sonsuz bir hayatın başlangıcı olduğunu düşünerek; ondan korkmaz hatta düğün günü olarak kabul eder. Örneğin bir erin tezkeresini eline aldıktan sonra annesine döneceği için mutlu olur. Ölüm sonrası hayata iman eden insan, ölümü bir bitirme tezkeresi olarak kabul eder. Dolayısıyla dünya da bir askerlikte geçen zaman gibidir. Ecel ise bir tezkeredir. Asıl evimize yani cennete gitmektir. Ölüm kapısından geçmiş akraba, eş, dostlara vuslattır. İnsan ölümle de kūs değildir, ölümden çekinmez. Ölümü dünya hayatından başka koşullardaki devamı, asıl mutluluk ve Allah'a vuslat olarak bildiğinden sürekli kalbi huzur içindedir.³⁶⁵

Ahirete iman, huzur kaynağı olarak telakki edilebilir. Ahiret inancının kendisinde var olduğu kişi, hem kendisiyle hem de toplumla uyum içerisinde olduğu gözlemlenmiştir. Çünkü uyum; barış ve adalet aynı kökten gelir. Dünyada işlemiş oldukları günahların farkında olan kişi kolayca kötülük yapamaz. İşlemiş olduğu iyiliklere ehemmiyet verir ve Allah'ın kendisi için yasakladıklarından uzak durur. Ölüm sonrası hayata olan inanç, insanın işlediği amellerde kendini gösterdiği gibi amelleri gerçekleştirmesi için kişideki hareketlenme duygularını da doyurması gerekir. Bâhusus insan, akli ve duyusal olarak bir imanı ya da herhangi bir veriyi özümseyip kabul etmişse; onun hareketlerine yansımaları yapmacık olacaktır. Gelecekteki bir günün var olduğundan haberdar olup geleceğini bilmek, o güne hazırlık yapmak elzemdır. Ahiret anlayışı kaçınılmaz bir gerçektir.³⁶⁶

³⁶⁴Kemal Işık, *Mâtürîdî'nin Kelâm Sisteminde İmân, Allah ve Peygamberlik Anlayışı* (İstanbul, Sahaflar Yay., 2001), 53.

³⁶⁵Râgıb el-İsfahânî, *İnsan İki Hayat İki Saadet*, çev. Mevlüt İslamoğlu (Ankara: Pınar Yayınları, ts), 165; Benzer ifadeler için bkz. Turan Koç, *Ölümsüzlük Düşüncesi* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2005), 45; Süleyman Toprak, *Ölümden Sonraki Hayat* (İstanbul: Tekin Yayınları, 2015) 40-55; Rukiye Yıldız Yeşil, *Ahireti İnkâr Edenlerin Nitelikleri ve İnkâr Gerekçeleri*, 31.

³⁶⁶Akgül, *Ahiret İnancının Bireysel ve Toplumsal Hayata Etkileri*, 62.

SONUÇ

Ahirete iman, “amentü” olarak ifade edilen İslamın iman esaslarından beşincisini ifade eder. İslam inancına göre; ahiret hayatının mahiyeti hakkında insanın bildikleri; Allah’ın Kur’anda ve Peygamberin hadislerinde bildirdiklerinden ibarettir. Kur’anda sûra ilk üfürölüş ile birlikte Yüce Allah’ın bildiklerinin dışında göklerde ve yerde var olan her şeyin yok olacağı ifade edilmiştir. Sonrasında kabir hayatı başlayacak ve İsrail adlı melek ikinci defa sura üflemesiyle birlikte dirilişin gerçekleşeceği ayetlerde bildirilmiştir. İsrailin ikinci defa sura üflemesiyle dirilen insanlar hesaplaşmak için hızlıca mahşer alanına toplanacak; burada dünyada yapmış olduklarını gösteren amel defteri ellerine verilecektir. Amelleri mizan adı verilen bir terazide tartılacak; amel defterlerinin sahipleri ise amellerinin ağırlığına göre; muamele görecek; Allah, mümin kullarını cennete, günahkâr kullarını ise cehenneme koyacaktır. Böylece Allahın adaletinin bir gereği olarak dünyada işlenen iyilikler mükâfatlandırılırken; kötülükler ise cezalandırılacaktır.

Bu inancı sonuçları itibariyle zedeleyen felsefî hareketlerden biri de deizmdir. Deizm hareketinin ortaya çıkmasında etki eden ilk olay “Aristoteles’in ilk muharrik düşüncesi olmuştur. Akabinde; ortaçağda kilisenin insanlara karşı baskıcı tavrı; ilk olarak İtalya’da görülen rönesansla birlikte aklın ön plana çıkması; reform ve sanayi devrimi gibi olaylar ise bu akımın ortaya çıkmasını hızlandırmıştır. İslam coğrafyasında ise deizmi çağrıştıran Berâhime ve Sümeniyye gibi dini yapılara rastlansa da tamamiyle deistik faaliyetlerin varlığından söz etmek mümkün değildir. Türkiye’deki deistik faaliyetler ilk olarak Türk aydınların yurtdışı seyahatleri sebebiyle ülkemize gelmesiyle birlikte Ziya Gökalp, Ahmet Cevdet, Celâl Nuri İleri, Necmeddin Sadak, Hüseyin Cahit Yalçın ve Kılıçzâde Hakkı gibi isimler İslâm dini ile onun öğretilerine yönelik olarak Batı tarzı bir eleştirel yaklaşımda bulunmuşlardır. Ancak söz konusu kişilerin deist olduğu yönünde kesin bir ifade kullanmak doğru bir ifade olmayacaktır. Batıda görülen deizmin ahiret anlayışında farklılıklar göze çarpmaktadır. Ahiretin ve ruhun varlığını kabul eden grupta; Herbert, Bodin, Blount, Tindal, Wollastson, Jefferson gibi isimler karşımıza çıkmaktadır. Bu gruptaki deistlere dikkat edersek; Jefferson hariç bunların hepsi İngilizdir. Dolayısıyla İngiltere’deki Deistik anlayış; dinin, temel varsayımlarını kabul etmiştir. Konumuz bağlamında kendilerini “Hristiyan Deistler” olarak tanımlayan bu grup, özellikle Hristiyanlığın tahrif edildiğini kabul ederek “doğal din” anlayışını savunmaktadır. Ahiret inancı özellikle deistlerin babası olarak kabul edilen Herbert tarafından sağlam bir zemine oturtulmaya çalışılmıştır. Bu anlayışla “müşterek kavramlar” adı altında bir takım sonuçlara varılıp dinin Tanrının evreni yaratmasının yanında ibadet yükümlülüğünün olduğunu, nübüvvet müessesini kabul ederek ahiretin varlığını ve

ruhun ölümsüzlüğünü de kabul etmişlerdir. Bu gruptakiler; kilisenin baskıcı tavırlarından dolayı aslında Hristiyanlığa karşı olarak ortaya çıkmış olmasına rağmen dönemin şartları göz önünde bulundurulduğu takdirde aforoz edilmemek için kendilerini “hristiyan deistler” olarak adlandırmışlardır.

Ahiretin varlığını inkâr eden deist grupta ise Morgan, Collisin, Diderot gibi isimler karşımıza çıkar. Collis’in önderlik ettiği radikal grup olarak adlandırılan bu grup; Tanrının evrene herhangi bir müdahalesinin olmadığı noktasında ortak fikir beyan ederler. Aklın evrenselliğini savunarak; Tanrının evreni yaratıp; doğaya yasalar koymasıyla tabiatın işleyişidevam eder. Buna göre; söz konusu grup dinî bilginin hiçbirini kabul etmez. İnsan dünyada akıyla ahlaki olana ulaşabilir. Ödül ve cezanın ise dünyada gerçekleşeceğini savunurlar. Ahiret inancının ortaya çıkışı Mısır rahiplerinden öğrenildiğiveya Yahudi peygamberleri arasında zikredilen Ezra zamanında yazıya geçirilip günümüze kadar ulaştığını iddia etmişlerdir.

Diğer grupta yer alanlar ise ahiret inancı noktasında agnostik yani şüpheci bir tavır takınanlardır. Bu grubun içine Bolingbroke, Chubb, Voltaire, Paine gibi isimler zikredilir. Voltaire’nin şu sözü çok dikkat çekicidir: “İsa-Mesih sizin gibi alçaklar için bilmem ki ne düşünerek canını vermiş” diyen köy papazı yok mu işte onun gibi yapacağım. Basit gibi görünmesinin yanında; kendi içerisinde karmaşık bir yapıya sahip olan deizm anlayışında kendilerinin aforoz edilmemesi için ifşa etmekten imtina göstererek kendisini gizleyen birçok isim olduğu kanaatine sahibiz. İslam dinine göre imanda şüpheyeye yer yoktur. Buna göre ahiret varlığına inanmayan ile şüpheli bakan arasında herhangi bir ayrım yapılmaz.

Deizmin tanrı tasavvurunda Tanrı her şeyi yaratmıştır. Bu noktada İslam dini ile uyum içerisinde. Ancak Tanrının sıfatları konusunda acziyet izafe etmeleri ve nübüvvet başta olmak üzere dini değerleri toptan reddetmeleri konusunda İslam ile ters düşerler. Ahireti inkâr eden akımlara karşı İmam Mâtûrîdî’nin ele aldığı Kur’an’daki ayetler kapsamında nübüvvetin inkarının aynı şekilde ahiretin inkarı anlamına geldiğini ifade ederek; konuyu kainattaki yaratılış örnekleriyle açıklamıştır: Kur’an-ı Kerim’de dirilişle ilgili pek çok ayet olmakla birlikte bir şeyi ikinci defa yaratmanın birincisine oranla daha kolay olduğunu ifade ederek; anne karnında insanın oluşumu örneğini vermiştir. İnsanın bir amaç doğrultusunda dünyaya gelmesinden bahsetmiştir. Tanrının insanı ve kâinatı eksiksiz bir şekilde yaratması ona eşsiz bir düzen vermesi doğanın veya insanın yapabileceği bir iş değildir. Dolayısıyla deistlerin ahireti inkâr noktasında izlemiş oldukları; akli putlaştırarak insanı sorumsuz bir hayat vaad eden görüşleri yanlış bir düşüncedir. Nitekim dünyada var olan her olayın bir amacı vardır. İnsan dünyadayken bile kendi menfaatine olan bir işi yapmayı tercih eder.

Semâvî dinler içerisinde ahiret inancı en kuvvetli olan din İslam'dır. İslamda her şey ahirette hesap verebilecek bir inanç üzerine kurulmuştur. Vahye inanmayan bir deist, üst ve yenilmez bir iradenin adaleti sağlayacağı ve hesap soracağı bir ahiret gününün gerekli olduğunu, mantık kurallarından hareketle aklıyla ortaya koyabilir. Fakat ahiretin muhtevasını ve boyutlarını vahiy bilgisi olmadan nereden öğrenebilecektir? Kaldı ki deistler doğal din ilkesinden hareketle günahlara tövbe etmek gerekliliğini savunurlar. Bizler vahiy olmadan insanın hangi eylemlerinin günah, hangi eylemlerinin sevap kapsamına girdiğini nereden öğreneceğiz? Aynı şey hesaba çekilme konusuyla da ilgilidir. İyilik ve kötülük meselesini düşünelim: Neyin iyilik neyin kötülük olduğunu her ne kadar akıl ve tecrübe ile öğrenecek de bu eylemlerin Allah katında neye tekabül ettiğini hangi kriterlere göre bileceğiz? Bazı insanların aklına göre iyiyken bazılarının göre kötü olarak değerlendirilen davranışlar konusunda nasıl karar verebileceğiz? Ayrıca deist grupları içerisinde ahiretin varlığına hiç inanmayalar da vardır. Eğer ahiret hayatı yoksa ahlaki erdemlere uygun yaşamamanın ne anlamı olabilir?

Sonuç olarak, deizmin Batı Hristiyanlık tarihi içerisinde bir karşılığının olduğu anlaşılabılır ama İslam dünyası açısından anlamsız bir hurafeden ibrettir. Çünkü Kur'an ve nebevi sünnet sapa sağlam elimizdedir. Yaratan ve yaratılanlar arasındaki ayrım tevhitte belirlenmiş, Allah kâinat ilişkisinin dinamik bir süreç olarak devam ettiği açıkça ilan edilmiştir. İslamda güçlü bir ahiret inancı, ahlakın yanı sıra ibadet sistemi vardır. Ayrıca İslamın akla verdiği değer bilinmektedir. İslam, düşünmeye ve sorgulamaya karşı akla ve mantığa düşman bir din değildir. Aksine akli ve vahyi bir denge içinde buluşturan birbiriyle uyum içinde hayatı inşa etmelerini sağlayan bir dindir. Eğer çevrimin son halkası olan İslamın tanıdıkları halde hala deizme sığınanlar varsa bu, doğrudan sorumluluktan kaçışın bir ifadesidir. Dolayısıyla deizm, insanın kendisini ve başkalarını aldatmasından başka bir şey değildir. İnsan bu dünyaya yalnız başına gelmiştir ve yalnız başına Cenabı Hakkın huzuruna çıkacak ve yaptıklarından bir bir hesap verecektir.

KAYNAKÇA

- Abbey, Charles J. *The English Church in the Eighteenth Century*. Middlesex: The Echo Library, 2006.
- Abdulgani, M. Fuad. *el-Mu'cemü'l-Müfrehes li'l-Elfâzi'l-Kur'an*. İstanbul, y.y., 1990.
- Abrahamov, Binyamin “The Barahima’s Enigma: A Search for a New Solution”. *Die Welt des Oriens* 18/1 (Temmuz 1987), 72-91.
- Aclunî, İsmail b. Muhammed. *Keşfu'l-Hafa*. İstanbul: Eka Yay., 2011.
- Ağaoğlu, Mehmet Ali. *Tanrı Devletinden Kral-Devlete*. Ankara: İmge Yayınları, 2000.
- Alembert, Jean Le Rond. *Felsefenin Öğeleri: Ya Da İnsan Bilgilerinin İlkeleri Üzerine Bir Deneme*. Çev. Hüseyin Köse. Ankara: Öteki Yayınları, 2000.
- Akarsu, Bedia. *Felsefe Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1975.
- Akkad, Abbas Muhammed. *el-Felsefetül Kur’aniyye*. Kahire: Dârü'l-Hilâl, 1962.
- Alıcı, Mustafa. “Şefaat”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30: 50. Ankara: TDV Yayınları, 1990.
- Altunışık, Mehmet Akif. “İlk Deistlere göre Deistlerin Temel İnançları”. *Dini Bilimler Akademik Araştırma Dergisi* 19/2 (Haziran 2019): 624-625.
- Alper, Hülya. *İmânın Psikolojik Yapısı*. İstanbul: Ensar Yay., 2002.
- Arslan, Hammet. “Mâtürîdî’nin Eleştirdiği ‘Sümeniyye’, Budizm midir?”. IV. Şeyh Şa’bân-ı Velî Sempozyumu (Hanefilik- Mâtürîdîlik, Kastamonu, 2017), 2/527-538.
- A’sem, Abdülemîr. *Târîhu İbni’r-Râvendî el-Mülhîd*. Beyrut: Dârü'l-Mâfâki'l-Cedîde, 1978.
- Askalânî, Ahmet b. Ali. *Fethü'l-Bâri Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. Beyrut: Dârü'l-Ma’rife, 1995.
- Atay, Hüseyin. *Farabî ve İbn Sina’ya Göre Yaratma*. İstanbul: Ensar Yay., 2001.
- Atay, Hüseyin. *Kur’ân’a Göre İman Esasları*. Ankara: İSAM Yay., 2001.
- Aydın, Fuat. “Ebû İsâ el-Verrâk”. *DİA*. 13/59-60. İstanbul: TDV Yay., 2013.
- Aydın, Mehmet. *Din Felsefesi*. İstanbul: Selçuk Yay., 1996.
- Aydın, Mehmet. “Hristiyanlık”. *DİA* (İstanbul: TDV Yay., 2001), 17/340–353.
- Ayvaz, Muzaffer. *Deizm Bilim İlişkisi*. Yüksek Lisans Tezi, 9 Eylül Üniversitesi, 2002.
- Bağdadî, Abdülkâhir. *Usûlü'd-Dîn*. İstanbul: Matba’atü'd-Devle, 1968.
- Bakillânî, Muhammed b. Tayyib. *Kitâbu Temhîdi'l-Evâil ve't-Telhîsi'd-Delâil*. Beyrut: Mektebetü's-Sekâfiyye, 1957.
- Barnett, S. J. *The Enlightenment and Religion: The Myths of Modernity*. Manchester: Manchester University Press, 2003.
- Bebek, Adil. “Mâtürîdî’nin Kelâm Sisteminde Ahiret İnancı”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/41 (Ocak 2000), 7.
- Bebek, Adil. *Mâtürîdînin Kelâm Sisteminde Ahiret inancı*. İstanbul: İnsan Yayınları, 1999.
- Berkes, Niyazi. *Türkiye’de Çağdaşlaşma*. Çev. Ahmet Kuyaş. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2004

- Berman, David. *Deism, Immortality, and the Art of Theological Lying*. Toronto: Associated University Press, 1987.
- Beycurî, İbrahim. *Şerh 'u Cevhereti 't-Tevhid*. Beyrut: Dâru'l-marife, 1983.
- Blount, Charles. *A Summary Account of The Deists*. London: Religion, 1745.
- Bodin, Jean. *Colloquium of the Seven about Secrets of the Sublime*. Çev. Marion Leathers Daniels Kuntz. Princeton: Princeton University Press, 1975.
- Buhr, M.- W. Schroeder- K. Barck. *Aydınlanma Felsefesi*. Çev. Veysel Atayman. İstanbul: Yeni Hayat Yayıncılık, 2003.
- Bury, John Bagnel. *Fikir ve Söz Hürriyeti*. Çev. Avni Başman. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1959.
- Capra, Fritjof. *Batı Düşüncesinde Dönüm Noktası*. Çev. Mustafa Armağan. İstanbul: İnsan Yayınları, 1989.
- Cevherî, İsmail b. Hammâd. *Tâcü'l-Lüğa ve Sihâhi'l-Arabiyye*. Nşr. Abdulgafur Attar. Mısır, 1377.
- Cevizci, Ahmet. *Paradigma Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2001.
- Chalk, Oscar Roy. *Küreselleşen İslam*. Çev. Hasan Bayrı. İstanbul: Metis Yayınları, 2016.
- Cherbury, Edward Lord Herbert. *De Veritate*. Çev. Meyrick Carré. Bristol: University of Bristol, 1937.
- Collins, Anthony. *Discourse of Free-Thinking*. London, y.y., 1713.
- Copleston, Frederick. *A History of Philosophy: Wolff to Kant*. Cambridge: Harvard University Press, 1982.
- Cürcânî, Seyyid Şerif. *Mu'cemü 't-Ta'rifât*. Thk. Muhammed Sıddık Minşevî. Kahire: Dâru'l-Fazile, ts.
- Çapku, Ahmet. *İbn Sînâ, Gazzâlî ve İbn Rüşd Düşüncesinde Ahiret*. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2009.
- Çiğdem, Ahmet. *Aydınlanma Felsefesi*. İstanbul: Ağaç Yayıncılık, 1993.
- Dale, Daily. *Enlightenment Deism*. Pennsylvania: Dorrance Publishing, 1999.
- Dellaloğlu, Besim. *Aydınlanma, Modernite, Post Modernite ve Sonrası*. İstanbul: Toplum Bilim Yay., 2000.
- Demir, Ahmet İshak. *Cumhuriyet Dönemi Aydınlarının İslâm'a Bakışı*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2004.
- Denkel, Arda. *Düşünceler ve Gerekçeler*. İstanbul: Doruk Yayıncılık, 2003.
- Dorman, M. Emre. *Deizm ve Eleştirisi: Tarihsel ve Teolojik bir Yaklaşım*. Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2009.
- Dura, Hakan. *Tanrılar Uygarlığı Dinler, Tanrılar ve Deizm*. Ankara: Cinius Yayınları, 2012.
- Diderot, Denis. *Ansiklopedi ya da Bilimler, Sanatlar ve Zanaatlar Açıklamalı Sözlüğü*. Trc. Selahattin Hilav. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1996.
- Diderot, Denis. *Filozofça Düşünceler*. Çev. İsa Öztürk. İstanbul: Çan Yayınları, 1963.

Dikel, Turan. Sünnetullah ve Adetullah Açısından Deizm. Yüksek Lisans Tezi:19 Mayıs Üniversitesi, 2022.

Dulles, Avery. "The Deist Minimum". *First Things: A Monthly Journal of Religion and Public Life* 2/8 (Şubat 2005): 25.

Düzgün, Şaban Ali. *Allah, Tabiat ve Tarih*. Ankara: Lotus Yayınevi, 2005.

Düzgün, Şaban Ali. *Dini Anlama Kılavuzu*. Ankara: OTTO Yayınları, 2017. Düzgün, Şaban Ali. "Deizm: Öncü İsimler ve Temel Doktrini". *Din Karşıtı Çağdaş Akımlar ve Deizm Sempozyumu Bildiri Metni Kitabı*. Van: Ensar Yayınları, 2017.

Erdem, Hüsameddin. *Ahlâk Felsefesi*. Konya: HÜ-ER Yayınları, 2009.

Erdem, Hüsameddin. "Deizm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 9:109-111. İstanbul: TDV Yayınları, 1994).

Erdoğan, İbrahim Halil. "Deizm ve Tabii Din Arayışı Bağlamında Bir Analiz". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 11/17 (Nisan: 2018): 791-792.

Ergin, Yunus. *İnanç esasları Açısından Deizmin Değerlendirilmesi*. Yüksek Lisans Tezi: Çukurova Üniversitesi, 2020.

Ertürk, Mustafa. "Havz". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15: 69. Ankara: TDV Yayınları, 1992.

Eş'arî, Ebu'l-Hasan. *Mâkâlâtü'l İslâmiyyîn ve İhtilâfî'l-Musallîn*. Kahire: Mektebetü'n-Nehda, 1979.

Fîrûzâbâdî, Mecdüddin Muhammed bin Yakûb. *el-Kâmusu'l-Muhît*. Beyrut: Daru İhyai't-Turâsî'l- Arabî, 1991.

Frankl, Viktor. *İnsanın Anlam Arayışı*. Çev. Saim Budak. İstanbul: Okyanus Yayınları, 35.

Gay, Peter. *Deism*. Toronto: Van Nostrand Company, 1968.

Gibson, William. *Deism*. New York: The Church Cyclopeda, 1883.

Gölcük, Şerafettin.- Toprak, Süleyman. *Kelâm*. Konya: Tekin Yayınları, 1998.

Gölcük, Şerafettin. "el-Fıkhu'l-Ekber". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20: 93. Ankara: TDV Yayınları, 2006

Gökçe, Cüneyt. "Berzah". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 5: 525. Ankara: TDV Yayınları, 1989.

Güllüce, Veysel. *Kur'ân-ı Kerîm'de Âhiret İnancının Temelleri*. Erzurum: y.y., 2001.

Günay, Tümer. "Brahmanizm". *DİA*. 4: 329 -333. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.

Gündoğar, Hamdi. "Aklın Tanrılaştırılması Ya Da Sorumsuz Özgürlük". *Fikir-Kültür-Altüalite Dergisi* 19/1 (Haziran 2015): 35.

Gündüz, Şinasi. "Maniheizm". *DİA*. 17/575-277. Ankara: TDV Yayınları, 2003.

Güngör, Harun. "Şamanizm". *DİA*. 13/325-328. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

Hârizmî, Muhammed b. Muhammed b. Yusuf . *Mefâtihu'l-Ulûm*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabiyye, t.s.

Hanioğlu, Şükrü. *Bir Siyasal Düşünür Olarak Doktor Abdullah Cevdet ve Dönemi*. İstanbul: Üçdal Neşriyat, 1981.

Harman, Vezir. “Kelâm İlminin Deizm Eleştirisi Bağlamında Akıl Ve Âlem Tasavvuru”. *Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/1 (Ocak/2017): 23.

Hayyât, Ebu'l-Hüseyn Abdurrahman b. Muhammed b. Osman. *Kitâbü'l-İntisâr ve'r-Redd Alâ İbni'r-Râvendî el-Mülhîd*. y.y., ts.

Hefelbower, S. G. “Deism Historically Defined”. *The American Journal of Theology* 4/2 (Nisan 1920): 217

Herrick, James A. *The Radical Rhetoric of the English Deists*. South Carolina: University of South Carolina Press, 1997.

Hutcheson, Harold R. *Lord Herbert of Cherbury's De Religione Laici*. New Haven: Yale University Press, 1944.

Holmes, David L. *The Faiths of the Founding Fathers*. Oxford: Oxford University Press, 2006.

Hökelekli, Hayati. “Fıtrat”. *DİA*. 13/47. Ankara: TDK Yay., 1999.

Işık, Kemal. *Mâtûrîdî'nin Kelâm Sisteminde İmân, Allah ve Peygamberlik Anlayışı*. İstanbul, Sahaflar Yay., 2001.

Izutsu, Toshihiko. *Kur'ân'da Allah ve İnsan*. Çev. Süleyman Ateş. İstanbul: Yeni Ufuk Neşriyat, ts.

İbn Manzûr, Muhammed Mükerrrem. *Lisânu'l-Arab*. Trc. Emin Muhammed Abdulvahhâb, Muhammed es-Sadık el Ubeydî. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1996.

İpek, Mikail. *Mutezilenin Nübüvvet Savunması*. Doktora Tezi, Binali Yıldırım Üniversitesi, 2020.

İsfahânî, Râgıb. *İnsan İki Hayat İki Saadet*. Çev. Mevlüt İslamoğlu. Ankara: Pınar Yayınları, ts.

İsfahânî, Râgıb. *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-Marifet, 1992. Kutup, Seyyid. *Kur'ân'da Kıyâmet Sahneleri*. Çev. Mehmet Yolcu. İstanbul: Ensar Yay., 1991.

Jefferson, Thomas. *The Life and Morals of Jesus of Nazareth*. New York: 1902.

Joyce, Baldwin. “Deism”, *Encyclopedia of Religion and Ethics*. New York: Charles and Scribners's Sons, 1951.

Kadı Abdülcebbar. *Kitâbu Fadlu'l-İ'tizâl ve Tabakâti'l-Mu'tezile*. Nşr. Fuâd Seyyid. Tunus: y.y., 1974.

Kadı Abdülcebbar. *Kitâbü'l-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl*. Kahire: y.y., 1962.

Kandemir, Mustafa. *Mutezilî Düşüncede Tabiat ve Nedensellik*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2005.

Kadı Abdülcebbar. *Tesbîtü Delâilü'n-Nübüvve*. Thk. Abdülkerim Osman. Beyrut: Dâru'l-Arabîyye, ts.

Kadı Abdülcabbar. *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd-i ve'l-Adl*. Thk. Emin el-Hûlî. Kahire: Dâru'l-Marife, ts.

Karaca, Faruk. *Ölüm Psikolojisi*. İstanbul: y.y., 2000.

Karadaş, Cafer. *İslam Düşüncesinde Ahiret*. Bursa: Emin Yay., 2008.

Kasapoğlu, Abdurrahman. *Kur'an-ı Kerim'e Göre İnsan Psikolojisi*. İstanbul: Yalnız Kurt Yayınları, 1998.

Kasapoğlu, Abdurrahman. *Kuran'da İman Psikolojisi*. İstanbul: Buruc Yay., 1998.

- Kılavuz, A. Saim. *Ana Hatlarıyla İslam Akaidi ve Kelama Giriş*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2000.
- King, Robert. *Tanrı'nın Anlamı*. Çev. Temel Yeşilyurt. İstanbul: İnsan Yayınları, 2001.
- Koç, Turan. *Ölümsüzlük Düşüncesi*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2005.
- Köylü, Mustafa. *Ölüm Olayının Çocuklar Üzerinde Etkisi ve Ölüm Eğitimi*. İstanbul: Ravza Yay., 2004.
- Kurt, Hasan. *İslam İnancına Göre Nifak Ve Münafık*. İstanbul: Nesil Yayınları, 2004.
- Kurtubî, Muhammed bin Ahmed. *el-Câmi li Ahkâmi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Ankara: Buruc Yay., 2003.
- Kutluer, İlhan. "İbnü'r-Râvendî". *DİA*. 16/179-184. İstanbul: TDV Yay., 2001.
- Kutluer, İlhan. "Batılılaşma", *DİA*. 154. İstanbul: TDV Yay., 2001.
- Kutup, Seyyid. *Kur'ân'da Kıyâmet Sahneleri*. Çev. Mehmet Yolcu. İstanbul: Ensar Yay., 1991.
- Kütük, Selçuk. *Deizm*. İstanbul: Bir Yayıncılık, 2019.
- Mâtûrîdî, Ebû Mansûr. *Kitabu't-Tevhid*. Trc. Bekir Topaloğlu. Ankara: İSAM Yayınları, 2017.
- Mâtûrîdî, Ebû Mansûr. *İslam Akaidine Dair Eski Metinler*. Çev. Yusuf Yörükan. İstanbul: Ankara Üniversitesi Yayınları, 1953.
- Mâtûrîdî, Ebû Mansur. *Te'vilâtü'l-Kur'an*. Trc. Yusuf Şevki Yavuz, Fadl Aygân. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2000.
- Mardin, Şerif. *Türkiye'de Din ve Siyaset*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2011.
- Mengüç, Dilek. *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Görüşleri Işığında Liselerde Deizm Düşüncesi*. Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Üniversitesi, 2019.
- Morgan, Thomas. *The Moral Philosopher, In a Dialogue Between Philathes a Christian Deist, and Theophanes a Christian Jew*. London: y.y., 1738.
- Muhasibi, Haris. *Kitabü't-Tevehhüm*. Kahire: Mektebetü'n-Nehdati'l-İslamiyye, 1980.
- Mukâtil, b. Süleyman. *Kur'ân Terimleri Sözlüğü El-Eşbâh Ve'n-Nezâir fi'l-Qurâni'l-Kerîm*. Çev. M. Beşir Eryarsoy. İstanbul: İşaret Yay., 2004.
- Nesefî, Ebü'l Berekât Abdullah b. Ahmed. *Medâriku't-Tenzil ve Hakâiku't-Te'vil*. Çev. Temel Yeşilyurt. Malatya: İlim Yay., 2002.
- Nesefî, Ebü'l-Muîn Meymun b. Muhammed b. Muhammed b. Mekhûl. *Tebsirâtü'ledille fi usûli'd-dîn*. Nşr. Hüseyin Atay, Şaban Ali Düzgün. Ankara, 2004, ts.
- Okumuş, Namık Kemal. "Yetersiz Bakiye: Deizm'in Tanrı Tasavvuru Ya da Sünnetullah Yasaları ve Deizm İlişkisi Üzerine Bazı Tespitler". *Din Karşıtı Çağdaş Akımlar ve Deizm Sempozyumu Bildiri Metinleri Kitabı* (Van: Ensar Neşriyat, 2017). 173-192.
- Okuyan, Mehmet. *Kur'ân-ı Kerîm'e Göre Kabir Azabı Var mı?*. Samsun: İz Yay., 2007.
- Orhan Şener Koloğlu, "Kelâm ve Mezhepler Tarihi Literatüründe Berâhime", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/2 (Eylül 2005): 159-193.
- Öğük, Emine. *Mâtûrîdî'nin Düşünce Sisteminde Şer-Hikmet İlişkisi*. İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları, 2007.

Öz, Zekiye. *Yeni İlm-i Kelam Süreci ve Deizm*. Yüksek Lisans Tezi, Karabük Üniversitesi, 2020.

Özarslan, Selim. *İslâm'da Ölüm ve Diriliş Öğretisi*. Konya: Nobel Akademik Yayıncılık, 2001.

Özdeş, Talip. *Mâtûrîdî'nin Tefsir Anlayışı*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2003.

Öztaş, Mehmet. *Deizm ve Dini Hayat*. Yüksek lisans Tezi, Erciyes Üniversitesi, 2006.

Öztürk, Yener. *İmkânı ve Lüzumu Açısından Kur'ân'da Ahiret*. İstanbul: Işık Yayınları, 2004.

Öztürk, Yaşar Nuri. *Din Ve Fıtrat*. İstanbul: Yeni Boyut Yayınları, 1990.

Paçacı, Mehmet. *Kur'ân'da ve Kitab-ı Mukaddes'te Ahiret İnancı*. İstanbul: Nun Yayıncılık, 1994.

Pailin, David. "Should Herbert of Cherbury Be Regarded As A Deist?". *Journal of Theological Studies* (Nisan 2000): 116-122.

Paine, Thomas. *Biblical Blasphemy*. New York: Forgotten Books, 2007.

Peker, Hasan. "Tanrı ve Din Bağlamıyla Deizm ve Yayılımı Üzerine". 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 5/ 8 (Ocak 2018): 15-20.

Pezdevî, Ebü'l-Yüsr Muhammed b. Muhammed b. Hüseyin. *Usûlü'd-dîn*. Çev. Şerafettin Gölcük. İstanbul: Ensar Yay., 1980.

Râzî, Ebû Hâtim Ahmed b. Hamdân b. Ahmed. *A'lâmü'n-Nübüvve*. Lübnan: Dârü's-Sâkî, 2003.

Râzî, Fahreddin. *et-Tefsîru'l-Kebîr*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1999.

Râzî, Muhammed b. Ebibekir. *Muhtaru'-Sihah*. Beyrut: Darul'l-Kitabi'l-Arabî, 1967.

Randall, John Herman. "Deism". *Encyclopaedia of The Social Sciences* (NewYork: The Macmillan Company, 1957.

Redwood, John. "Charles Blount, Deism, and English Free Thought". *Journal of The History of Ideas* 35/3 (Eylül 1974): 495.

Reesse, William. *Dictionary of Philosophy and Religion*. London: Hurnanities Press, 1995.

Rousseau, Jean Jacques. *Bilimler ve Sanatlar Üstüne Söylev*. Çev. Sabahattin Eyüboğlu. İstanbul: Cem Yayınevi, 1998.

Sâbûnî, Ahmed b. Mahmûd b. Ebî Bekr Nûreddin. *el-Kifâye fi'l-Hidâye*. Nşr. Muhammed Aruçi. Kahire: Dâru'l-Marife, 1986.

Sehavî, Muhammed b. Abdurrahman. *el-Makâsıdu'l-Hasene*. Nşr. Muhammed Osmân Hut. Beyrut: y.y., 1985.

Semerkandî, Şemseddîn Eşref. *es-Sahâifu'l-Meârif fi Şerhi's-Sahâif*. Fazıl Ahmed Paşa, 827: 88b. Süleymaniye Kütüphanesi.

Serahsî. *Sıfâtu Eşrâti's-Sâ'a*. Nşr. Zeki Sarıtoprak. Kahire, y.y., 1993.

Sinanoğlu, Mustafa. "Seneviyye". *DİA*. 15/521-522. İstanbul: TDV Yay., 2009.

Sönmez, Vecihi. Nübüvveti Yapılan İtirazlar Bağlamında İbnü'r-Râvendî ve Nübüvveti İnkâr Düşüncesi. *Din Karşıtı Çağdaş Akımlar ve Deizm Sempozyumu*. Van: Ensar Yay., 2017.

- Stephen, Leslie. *Critical Deism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011
- Stephen, Leslie. *History of English Thought in The Eighteenth Century*. London: Harbinger Book, 1962.
- Sullivan, Robert E. *John Toland and the Deist Controversy*. Cambridge: Harvard University Press, 1982.
- Skirbekk, Gunnar. *Antik Yunan'dan Modern Döneme Felsefe Tarihi*. Çev. Emrah Akbaş, Şule Mutlu. İstanbul: Kesit Yayınları, 2006.
- Suyutî, Celâluddîn. *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'an*. Kahire: Matbaatu Hicâzî, ts.
- Şahin, Bekir. *Deizmin Serüveni ve Günümüzdeki Sosyo-Kültürel Görünümü*. Doktora Tezi, Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, 2021.
- Şehristânî, Ebü'l-Feth Muhammed b. Abdilkerîm. *Mefâtîhu'l-Esrâr ve Mesâbîhu'l-Ebrâr*. Nşr. Muhammed Âzerşeb. Tahran: Mîrâs-ı Mektûb, 2008.
- Taberî, Muhammed. *Câmi 'ul-Beyân fî Te'vili'l-Kur'an*. İslâmâbad: Müessesetü'l-Risâle, 2000.
- Tanilli, Server. *Voltaire ve Aydınlanma*. 5. Baskı. İstanbul: Adam Yayınları, 2003.
- Taylan, Necip. *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu*. İstanbul: Şehir Yayınları, 2000.
- Thilly, Frank. *A History of Philosophy*. New York: Henry Holt and Company, 1931.
- Tindal, Matthew. *Christianity As Old as Creation*. London: the Gospel a Republication of the Religion of Nature, 1731.
- Toland, John. *Vindicius Liborius: Or, M. Toland's Defence of Himself*. London: y.y., 1702.
- Topaloğlu, Bekir. “Kıyamet”. *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. 19:58. Ankara: TDV Yayınları, 1992.
- Topaloğlu, Bekir - Yavuz, Y. Şevki - Çelebi, İlyas. *İslam'da İnanç Esasları*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1998.
- Topaloğlu, Bekir. “Ahiret”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. 10: 416-417. Ankara: TDV Yayınları, 1992.
- Topaloğlu, Bekir. “Cennet”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7: 376. Ankara: TDV Yayınları, 1993.
- Topaloğlu, Bekir - Çelebi, İlyas. *Kelâm Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2010.
- Toprak, Süleyman. “Haşır”. *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. 10:416-417. Ankara: TDV Ya Toprak, Süleyman. *Ölümden Sonraki Hayat*. İstanbul: Tekin Yayınları, 2015.
- Toprak, Süleyman. “Mizan”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10: 456. Ankara: TDV Yayınları, 2009.
- Tutgun, Abdullah. *Tehâfütlere Göre Nefs ve Ahiret*. Yüksek Lisans Tezi, Yüzüncü Yıl Üniversitesi, 2011.
- Türkcan, Furkan. *Kelâmın Klasik Çağda Deizm Problemi*. Yüksek Lisans Tezi, Hitit Üniversitesi, 2022.
- Tüzel, Abdülatif. “Deizmi Anlamaya Çalışmak”. *Doğu Batı Dergisi* 3/2 (Ekim 2020): 59-60.
- Ülken, Hilmi Ziya. *Genel Felsefe Dersleri*. İstanbul: Ülken Yayınları, 2000.

- Voltaire. *Felsefe Sözlüğü*. Çev. Lütfi Ay. İstanbul: M.E.B. Yayınları, 2001.
- Voltaire. *Zadig ve Başka Hikâyeler*. Çev. Yaşar Nabi Nayır. Ankara: M.E.B. Yayınları, 1946.
- Weischedel, Wilhelm. *Felsefenin Arka Merdiveni*. Çev. Sedat Umran. İstanbul: İz Yayıncılık, 2001
- Wolf-Gazo, Ernest. “Batı’da ve İslâm’da Allah Anlayışına Felsefî Bir Yaklaşım”. Çev. İbrahim Özdemir *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 3/2 (Nisan 1989): 54 .
- Wolsfon,H. Austryn. *Müslüman Hristiyan-Yahudi Kelâmı*. Çev. Kasım Turhan. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2001.
- Wood, Skevington. *Uyanış, Hristiyanlık Tarihi*. Çev. Sibel Sel-Levent Kınran. İstanbul: Yeni Yaşam Yayınları, 2004.
- Yavuz, Ömer Faruk. *Kur’an Perspektifinde Dünya ve Ahiret Bütünlüğü*. İstanbul: Dilbilimleri Yay., 2006.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “A’raf”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 3: 259. Ankara: TDV Yayınları, 2009.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “Ba’s”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 5: 116. Ankara: TDV Yayınları, 2001.
- Yavuz, Yusuf Şevki. *Kur’an-ı Kerîm’de Tefekkür ve Tartışma Metodu*. İstanbul: İlim ve Kültür Yay., 2011.
- Yazır, Muhammed Hamdi. *Hak Dili Kur’an Dili*. Çev. Lütfi Cebeci. İstanbul: İşaret Yay., 1990.
- Yıldız, Murad. *Ölüm Kaygısı ve Dindarlık*. İzmir: İlahiyat Vakfı Yay., 2006.
- Yılmaz, Engin. *Said Nursi ve Elmalılı Hamdi Yazır’ın Ahiret Anlayışı*. Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Üniversitesi, 2010.
- Yılmaz, İrfan. *İlim ve Din*. İzmir: Nil Yayınları, 1998.
- Yüksel, Emrullah. “Hesap”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10: 240. Ankara: TDV Yayınları, 1998.
- Zebîdî, Muhammed Murtadâ el-Hüseynî. *Tâcu’l-Arûs min Cevâhiri’l-Kâmus*. Thk. Mustafa Hicazî. Kuveyt: et-Turâsu’l-Arabî, 2001.
- Zemahşerî, Mahmûd b. Ömer. *el-Keşşâf an Hakâiki Ğavâmidi’t-Tenzîl*. Thk. Muhammed Abdüsselâm Şâhin. Beyrut: y.y., 2003.

ÖZ GEÇMİŞ

.... yılında 'de doğdu. İlköğretimi Geyve İlköğretim Okulu'nda; Liseyi ise Geyve İmam-Hatip Lisesi'nde tamamladı.2011 yılında Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesini kazanıp 2016 yılında mezun oldu. 2017 yılında Diyarbakır Çüngüş Lisesi İHL Öğretmeni olarak atandı. 2019 yılında öğretmenlikten istifa ederek Geyve Sakarya'ya DİB Kur'an Kursu Öğreticisi olarak göreve başladı.2018 yılında Bayburt Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Temel İslam Bilimleri anabilim dalında yüksek lisans eğitimine başladı. Eğitimine ve çalışmalarına halen devam etmektedir. Evli olup üç çocuk annesidir.

