

**T.C.**  
**NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ**  
**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**  
**TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI**  
**TEFSİR BİLİM DALI**

**KUR'ÂN'DA TEVHÎD MELEKESİNİN İNŞÂSI**

**Eyyüp TUNCER**  
**Yüksek Lisans Tezi**

**Danışman**  
**Prof. Dr. Ali AKPINAR**

**KONYA - 2018**





T.C.  
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ  
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü



### YÜKSEK LİSANS TEZİ KABUL FORMU

Öğrencinin	Adı Soyadı	Eyyüp TUNCER
	Numarası	138106021017
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Tefsir Bilim Dalı
	Programı	Yüksek Lisans
	Tez Danışmanı	Prof. Dr. Ali AKPINAR
	Tezin Adı	Kur'ân'da Tevhîd Melekesinin İnşâsı

Yukarıda adı geçen öğrenci tarafından hazırlanan Kur'ân'da Tevhîd Melekesinin İnşâsı başlıklı bu çalışma 11/12/2017 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda oybirliği ile başarılı bulunarak jürimiz tarafından Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.

Sıra No	Danışman ve Üyeler		
	Unvanı	Adı ve Soyadı	İmza
1	Prof. Dr.	Ali AKPINAR	
2	Prof. Dr.	Mehmet Sait ŞİMŞEK	
3	Yrd. Doç.	Süleyman NAROL	



T.C.  
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ  
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü



### Bilimsel Etik Sayfası

Öğrencinin	Adı Soyadı	Eyyüp TUNCER		
	Numarası	138106021017		
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Tefsir Bilim Dalı		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans	X	
		Doktora		
Tezin Adı	Kur'an'da Tevhîd Melekesinin İnşası			

Bu tezin hazırlanmasında bilimsel etiğe ve akademik kurallara özenle riayet edildiğini, tez içindeki bütün bilgilerin etik davranış ve akademik kurallar çerçevesinde elde edilerek sunulduğunu, ayrıca tez yazım kurallarına uygun olarak hazırlanan bu çalışmada başkalarının eserlerinden yararlanması durumunda bilimsel kurallara uygun olarak atıf yapıldığını bildiririm.

Öğrencinin Adı Soyadı  
İmzası

Eyyüp TUNCER  
*[Handwritten Signature]*



T.C.  
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ  
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü



### ÖZET

Öğrencinin	Adı Soyadı	Eyyüp Tuncer		
	Numarası	138106021017		
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Tefsir Bilim Dalı		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans	X	
		Doktora		
	Tez Danışmanı	Prof. Dr. Ali AKPINAR		
Tezin Adı	Kur'an'da Tevhîd Melekesinin İnşası			

**Kur'an bütün düşünce sistemini tevhîd üzerine inşa ederek theosentrik/lâhutî bir dil dizgesine sahiptir. Başta kâinat, toplum olmak üzere tabii ve tarihî bütün fenomenler tevhîd akîdesi merkeze alınarak yorumlanmıştır. Bu anlamda tevhîd Kur'an'ın dil ve düşünce dünyasına hakim olup Kur'anî bütün değerler manzumesinin ana eksenini oluşturmakta, insan ve insanî olan her şeyi kuşatmaktadır. Kur'an özel ifade biçimi ve eşsiz yöntemiyle tevhîdi insanoğlunun bütün mana aleminde kökleştirdiğini ve hayatının merkezine yerleştirdiğini görmekteyiz. Kur'an tevhîd gerçeğini ansiklopedik bir tarzda monoton ve soyut bir şekilde anlatmadığı gibi tevhîdi ne sadece insanın zihin dünyasına ne de sadece ruhî alemine aktarmakla yetinir. Bu çalışmamızda, Kur'an'ın her şeyden önce tevhîdin meleke haline gelmesini hedeflediğini ve bu konuda birçok metot kullanarak tevhîdin başta zihin olmak üzere insanoğlunun kalp, ruh, vicdan, his, hayal hatta vehim gibi insanî birçok duygunun en derin noktalarına aktarmayı ve köklü bir şekilde yerleştirmeyi amaçladığını gördük. Bu özelliğiyle bir bütünlük arz etmesi açısından Kur'an bütün beşerî yapıtlardan ve diğer dinî kitaplardan ayrıldığını söylememiz mümkündür. Semantik ve tematik açıdan tevhîd gerçeğine sürekli vurgu yapan Kur'an tevhîdi melekeleştirme hedefine ulaşabilmek için "kıssalardan, darbimesellerden, kevnî âyetlerden, aklî belgelerden" yararlanmış bunların yanında nimetleri ve özellikle âyet sonlarında Allah'ın isim ve sıfatlarını sürekli hatırlatarak hem doğru ve tutarlı bir tevhîd tasavvurunu oluşturmayı amaçlamış hem de insanın bütün mana alemine hitap edecek bir yöntemi izlemiştir. Kur'an salt kurgusal, teorik ve zihinsel önermelerle tevhîdi sunmadığı gibi pasif, cansız ve donuk olan bir inanç biçimini de eleştirmiştir.**

**Anahtar kelimeler: Tevhîd, Kur'an, kelim, felsefe, tasavvuf**



ABSTRACT

Author's	Name and Surname	Eyyüp TUNCER		
	Student Number	138106021017		
	Department	Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Tefsir Bilim Dalı		
	Study Programme	Master's Degree (M.A.)	X	
		Doctoral Degree (Ph.D.)		
	Supervisor	Prof. Dr. Ali AKPINAR		
Title of the Thesis/Dissertation	The Construction of Tawheed Faculties in the Quran			

Quran have got a theocentric language system by establishing the whole thought system on tawheed. All the natural and historical phenomenons especially the universe and the society interpreted by putting the tawheed belief in the centre. In this sense the tawheed dominating the language and thought of the Quran, it makes up all the main axis values of the Quran, it encompasses human everything that is humanistic. We see that the Quran with its exclusive expression and unique method rooting the tawheed in the all realm of meaning of mankind and placing it in the centre of its life as the Quran does not tell the tawheed reality in encyclopedical, monotoneand abstract style also it does not satisfies by passing on tawheed just to the human mind or just to the spiritual world.in this study before everything else Quran is aiming to turn tawheed into routine and in this regard by using a lot of methods it is targeting to well -establish and pass on the tawheed to the human mind and also to the heart soul conscience feelings dreams, and many more very deep points of human emotions even such as suspicion from the point of completeness reason we can say that Quran is separated from all of the civil works and religious books. The Quran which very often emphasises the tawheed from semantic and thematic point, benefits from "stories, proverbials, universal verses, documentaries" for reaching the goal of turning tawheed to routine also beside all of these by mentioning all the blessings and reminding Allahs names and attributes especially at the end of the verses, intended to create real and logical concept of tawheed and also observe human that will appeal to the whole realm of meaning. The way that Quran is not representing the tawheed by fictional, theoretical and intellectual suggestions, it is also criticizing the passive, inanimate and dull way of the belief too.

**Key Words: Tawheed, Quran, philosophy, mysticism/sufism, theology**

## İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER.....	I
KISALTMALAR .....	IV
ÖNSÖZ.....	VI
GİRİŞ.....	1
A. KONUNUN ÖNEMİ.....	1
B.KONUNUN AMACI .....	8
C.KONUNUN İÇERİĞİ .....	9
I. BÖLÜM .....	10
KAVRAMSAL ÇERÇEVE.....	10
A. TEVHİD.....	10
a. Sözlükte Tevhîd.....	10
b. Terim Olarak Tevhîd.....	13
b.a. Kelamcılara Göre Tevhîd.....	13
b.b. Filozoflara Göre Tevhîd .....	19
b.c. Mutasavvıflara Göre Tevhîd.....	20
c. Tevhîdin Kısımları.....	22
c.a. Tevhîdi Kısımlara Ayırmanın Dayanağı.....	25
c.a.a. İbn Teymiyye Öncesi .....	26
c.a.b. İbn Teymiyye Sonrası .....	31
c.b. Tevhîd Kısımlarının Otantikliği Üzerinde Yapılan Tartışmalar.....	32
c.b.a. Tevhîdin Kısımlarını Şer'î Kabul Edenlerin Gerekçeleri .....	33
c.b.c. Tevhîdin Kısımlarını Bidat Telakkî Edenlerin Gerekçeleri .....	34
c.b.c. Tevhîdin Kısımlarını İstılah Kabul Edenlerin Gerekçeleri .....	35
c.c. Tevhîdin Kısımları Arasındaki Bağ.....	36
DEĞERLENDİRME .....	38
d. Kur'ân'da Tevhîd .....	40
d.a. Semantik Açıdan Tevhîd .....	41
d.b. Tematik Açıdan Tevhîd.....	50
B. MELEKE.....	55

C. TEVHİD MELEKESİ.....	58
II. BÖLÜM.....	63
KUR'ÂN'DA TEVHİD MELEKESİNİN İNŞÂSI .....	63
A. TEVHİD MELEKESİNİN İNŞÂSINDA KUR'ÂN'IN METODU .....	63
a. Darbimeseller .....	64
a.a. Darbimesellerin Mâhiyeti, Önemi ve Amaçları .....	65
a.b. Tevhîd Melekesinin İnşâsında Darbimeseller.....	68
a.c. Tevhîd İle İlgili Bazı Darbimesellerin Kullanımı .....	70
a.c.a. Kölelik ve Efendilik .....	70
a.c.b. Zafiyet ve Kudret .....	71
a.c.c. Pasiflik ve Aktiflik .....	72
a.c.d. Örümcek Ağı .....	72
a.c.e. Esaret ve Hürriyet.....	73
a.c.f. Yaratıcı ve Yaratılan .....	74
a.c.g. Hak ve Batıl.....	75
a.c.h. Güzel ve Kötü Söz.....	76
b. Kıssalar.....	79
b.a. Kıssaların Mâhiyeti, Önemi ve Amaçları .....	79
b.b. Tevhîd Melekesinin İnşâsında Kıssalar.....	84
b.c. Kıssalarda Tevhîd İle İlgili Bazı Örnekler.....	87
b.c.a. Nûh Nebî ve Tevhîd Mesajı .....	87
b.c.b. Hûd Nebî ve Tevhîd Mesajı.....	90
b.c.c. Sâlih Nebî ve Tevhîd Mesajı .....	92
b.c.d. İbrâhîm Nebî ve Tevhîd Mesajı .....	93
b.c.e. Şuayb Nebî ve Tevhîd Mesajı .....	95
b.c.f. Mûsa Nebî Tevhîd Mesajı .....	96
b.c.g. Hz. Lokman ve Tevhîd Mesajı.....	98
b.c.h. Ashâb-ı KeHF ve Tevhîd Mesajı .....	99
c. Kevnî Deliller: Âfâkî ve Enfusî Âyetler.....	99
c.a. Kur'ân'da Geçen Bazı Âfâkî ve Enfusî Âyetler.....	102
d. Nimetleri Sürekli Hatırlatma .....	105
e. Aklî Deliller/Âyetler.....	111
f. Esmâ-i Hüsnâ.....	114



B. BEŞERİ DİSİPLİNLERİN TEVHİDİ ANLAMA VE ANLATMA METOTLARI.....	117
a. Felsefe ve Filozoflar (Felâsife).....	118
b. Kelâm ve Kelâmcılar (Mütekellimûn) .....	131
c. Tasavvuf ve Tasavvufçular (Mutasavvife).....	136
DEĞERLENDİRME .....	144
III. BÖLÜM.....	153
TEVHÎD MELEKESİNİN YANSIMALARI .....	153
A. TEVHÎD VE İNSAN.....	154
a.a. Kur'ân'a Göre İnsanın Menşei ve Yaratılış Felsefesi.....	155
a.b. Kur'ân'a Göre İnsan ve Yaratılış Gayesi.....	157
a.c. Kur'ân'a Göre İnsanın Zaafiyetleri.....	158
a.d. Kur'ân'a Göre İnsanın Sonu ve Ölüm Ötesi.....	161
B. TEVHÎD VE TOPLUM.....	165
C. TEVHÎD VE HAYAT .....	171
D. TEVHÎD VE KÂİNAT.....	175
E. TEVHÎD VE TARİH .....	177
SONUÇ.....	185
KAYNAKÇA .....	187

## KISALTMALAR

a.g.e	: Adı Geçen Eser
a.g.m.	: Adı Geçen Makale
AOY	: Ankara Okulu Yayınları
AÜİFD	: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
AÜSBE	: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
BAM	: Bilimsel Araştırma Merkezi
BEÜY	: Bülent Ecevit Üniversitesi Yayınları
Bkz.	: Bakınız
Bsk.	: Baskı
CİD	: Cumhuriyet İlahiyat Dergisi
CÜİFD	: Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
DBAAD	: Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi
DİB	: Diyanet İşleri Başkanlığı
DÜSOBED	: Düzce Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi
EKEV	: Erzurum Kültür ve Eğitim Vakfı
EÜİFD	: Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
GÜİFD	: Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
h.	: Hicrî
Hz.	: Hazreti
İFD	: İlahiyat Fakültesi Dergisi
İİVY	: İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları
İKMAD	: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi
İKRMAD	: Milet ve Nihal: İnanç, Kültür Ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi
İÜİFD	: İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
KSÜİFD	: Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
m.	: Mîlâdî
nşr.	: Neşreden
OTAM	: Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi
SBAD	: Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi
ss.	: Sayfa Sayısı
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı

thk.	: Tahkîk Eden
TİAAD	: Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi
trc.	: Tercüme Eden
try.	: Tarih Yok
USAD	: Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi
UÜİF	: Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
UÜİF	: Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
vd.	: Ve Diğerleri
yy.	: Yer Yok
YYÜİF	: Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi



## ÖNSÖZ

Bütün övgüler insanoğlunu yaratan, onu akılla değerli kılan ve vahiyle ona doğru yolu gösteren Yüce Allah'a aittir. Salât ve selâm yaşayan Kur'ân olan Allah'ın elçisine, ilâhî öğretilerin bütün beşeriyet alemini aydınlatması için büyük bir özveride bulunan ashabına ve bu büyük hakikatlerin kuşaktan kuşağa taşınmasına vesile olan bütün müminlerin üzerine olsun.

Şüphesiz ki Kur'ân, Allah'ın beşeriyet alemine tecelli ettiği fazıl ve rahmetinin en büyük göstergesidir. Maddî alanda insanoğlunu terbiye eden Yüce Yaratıcı, manevî sahada da vahiy göndermek suretiyle insanoğluluyla iletişime geçmiş ve onu muhatap konumuna getirerek onurlandırmıştır. Bu niteliğiyle insanoğlulu evrendeki diğer varlıklara oranla daha saygın bir rütbeye erişmiştir (eşref-i mahlûkât, ahsen-i takvîm). Bu anlamda insan birtakım ödevlerle yükümlü tutulan bir varlık olması yönüyle bütün söylem ve eylemleri, bireysel ve sosyal tutum ve davranışları ya lehine veyahut da aleyhine işlemektedir (mükellef, mesul, memur). Zira halife (halife-i arz) unvanıyla yaratılan insan dünya ve ahiret, madde ve mana arasındaki dengeyi korumakla sorumlu tutulmuştur. "Değerler Dizgesi"nden yoksun bir şekilde insanın vazifelerini yerine getirmesi, olgunlaşma yolunda mesafe katetmesi, maddî ve manevî alanlarda üretken olması oldukça zor görünmektedir. "Kur'ânî Değerler Sistemi"ni irdelediğimizde semantik, tematik, filolojik açıdan tevhîdin büyük bir öneme sahip olduğunu görmekteyiz.

"Kur'ânî Değerler Sistemi"nde tevhîd, vahyin özünü, temelini ve ana döngüsünü oluşturmaktadır. Bütün elçilerin ortak mesajı ve en güçlü çağrısı olan tevhîd, Kur'ân sisteminde kendisiyle bağlantısı olmayan tek bir alandan bile söz edilemez. Kur'ân'ın dil, üslup, düşünce ve mevzuları itibariyle ana temayı oluşturan tevhîd aynı zamanda Kur'ân'ın ruhuna tamamen egemen olan ve ona asıl rengini veren temel yapısını oluşturmaktadır. Bu açıdan tevhîd, İslamı, İslam medeniyet ve kültürünü ifade etmenin en kısa özetidir denilebilir.

Kur'ân'ın tevhîdi bizlere nasıl ve ne şekilde ilettiğini önemli bir konu olduğunu düşünen bizler, Kur'ân'ın insanoğluna tevhîdi nasıl anlattığını, insanın kalp, ruh, vicdan, nefis ve akıl gibi manâ aleminde tevhîdi nasıl kökleştirdiğini, tevhîdin anlatımda Kur'ân'ın öne çıkan ve onu diğer beşerî yöntemlerden ayıran temel özelliklerinin neler olduğu gibi sorulardan hareketle yola çıktık. Bu mütevâzı çalışmamızda bu soruların yanıtlarını

aramaya çalıştık. Nitekim beşerî düşüncelerin -bilhassa tasavvuf, felsefe veya kelamın- ürettikleri ve geliştirdikleri tevhîd tasavvuru bazı noktalarda önemli bir gereksinimi karşılarsa da birtakım sapmaların var olduğu ve tevhîd kavramının dar bir çerçevede ele alındığı da bir gerçektir. Bunun yanında ilgili disiplinlerin tevhîdi hissedilecek ölçüde kapalı ve anlaşılmaz bir üslupla ile işlemelerinin yanında sadece belirli çevrelerin anlayacağı salt teorik bir kalıba dökmeleri ve hayattan kopuk bir düşünce üzerinde durmaları da eleştirilen hususlarında başında gelmektedir. Bu konuda en sağlıklı ve tutarlı yol vahye uygun bir tevhîd anlayışı ve bu hususta vahyin takip ettiği yöntemi tespit etmek, varolan zihin karışıklıklarına çözümler üretmek bizlerin temel hedefi olmuştur.

Çalışmamızın Birinci Bölümü Kavramsal Çerçeve, İkinci Bölümü Tevhîd Melekesinin İnşası, Üçüncü Bölümü ise Tevhîd'in Mü'min Üzerindeki Yansımalarından oluşmaktadır.

Birinci bölümde tevhîd ve meleke kavramlarının anlamlarını irdeledik. "tevhîd kavramı, tevhîdi kısımlara ayırmanın dayanağı, tevhîdin kısımları arasındaki bağ, Kur'ân'da semantik ve tematik açıdan tevhîd" gibi önemli gördüğümüz başlıkları işledik. Ayrıca "meleke" mefhumu üzerinde durduktan sonra bir bütün olarak "tevhîd melekesi" denilince neyi anlamamız gerektiğine dair genel bir bakış açısını belirlemeye çalıştık.

İkinci Bölümde "*Tevhîd Melekesinin İnşası*" başlığı altında Kur'ân'ın tevhîdi anlatırken ve aktarırken nasıl bir metot izlediğini tespit etmeye çalıştık. Tevhîdi insanın kalbine, aklına, zihin dünyasına, vicdanına, hislerine vb. bütün beşerî latîfelerine nakşetme ve kökleştirme amacını taşıyan Kur'ân'ın bu konuda darb-ı meseller, kıssalar, kevnî âyetler (enfusî ve âfâkî belgeler), nimetlerin sürekli hatırlatma (tezkîr-i nimet), aklî deliller, Esmâ-i Hüsnâ gibi birçok metot ve üslubu kullandığını tespit etmekle beraber bunu nasıl ve ne şekilde kullandığının da yanıtlarını aradık. Yine, vahyin temel ilkesi ve vazgeçilmez karakteristiği olan tevhîd konusunu işleyen felsefe, kelam ve tasavvuf gibi disiplinlerin artı ve eksik yönlerini -İslam'ın temel bilgi kaynağı, son vahiy ve evrensel mesaj özelliklerini taşıyan Kur'ân'ı merkeze almak sûretiyle- olumlu ve olumsuz anlamda eleştirdik.

Üçüncü Bölümünde ise "*Tevhîdin Melekesinin Yansımaları*" başlığı altında tevhîd perspektifinden "insana, topluma, hayata, kainata, tarihe" karşı doğru ve tutarlı bir bakış açısını nasıl geliştirmemiz gerektiğine dair genel bir çerçeve çizmeye çalıştık.

Bütün gayretimiz doğru, tutarlı ve bütüncül bir tevhîd tasavvurunun oluşturulması ve bunun melekeye dönüştürülmesidir. Bu mütevazı çalışmamız daha sonra bu alanda çalışacak ilim yolcularına bir bakış açısı kazandıracaksa kendimizi bahtiyar sayarız.

Çalışmamızda Kur'ân-ı Kerim'i esas aldık. Bunun yanında bu alanda yazılmış olan değerli eserlerden de yararlanmaya çalıştık.

Çalışmamızın bu konuda yeni çalışmalara zemin oluşturmasını dilerken, tüm bu çalışmalarımızda mâddî ve manevî desteğini esirgemeyen, her konuda yardımcı olan ve tecrübelerini bizlerle cömertçe paylaşan değerli hocam Prof. Dr. Ali AKPINAR'a, Prof. Dr. Mehmet Sait ŞİMŞEK'e ve Yrd. Doç. Süleyman NAROL'a teşekkürü bir borç bilirim.

Eyyüp TUNCER



## GİRİŞ

### A. KONUNUN ÖNEMİ

Beşeriyetin düşünce tarihini incelediğimizde birçok farklı ekollerin, tamamen birbirine zıt meşreb ve mezheplerin, farklı fikir hareketlerinin, çeşitli temâyüllerin ve birbirine karşıt veya -kısmî de olsa- birbirine uygun dinlerin mevcudiyetine tanıklık etmekteyiz. Dinî, felsefî ve ideolojik bütün sistemlerin insan için birtakım yollar oluşturma iddiasında bulduklarını göz önünde bulundurduğumuzda aslında insanoğlunun çok kompleks bir alanla karşı karşıya kaldığını söyleyebiliriz. Tarih boyunca yolunu ve yönünü bulmak, insanlığı yoran bir faaliyet olmuş ve olmaya devam etmektedir.

Tüm bunların yanında insanın fitratında var olan merak, hayret, sorgulama, öğrenme, keşf vb. sâikler beşeriyetin hikmet arayışını sürekli tetiklemiş, onu birçok sergüzeşte sevk etmiş, hikmet havzaları ve medeniyetin başkentleri arasında süreklilik arz eden birçok yolculuğun yapılmasını zorunlu kılmıştır. Ancak bu çaba ve gayretin neticesi menfi ve müspet olmak üzere iki şekilde tezâhür etmiş; beşeriyet bazen seyrine sağlam ve doğru bir şekilde devam ederken bazen de varoluşunun gayesini unutacak derecede çetin problemlerle ve aşılması güç krizlerle karşı karşıya kalmıştır. Nitekim beşeriyete bahşedilen beş duyu organı (havâss-ı hamse), akıl vb. büyük nimetler çoğu zaman heva ve heves ağına takılmış ve vazifelerini hakkıyla icrâ edememiştir.<sup>1</sup>

Tarih boyunca insanların salt beşerî birikimleriyle birçok problemi çözmeye yetersiz kaldıklarını ve hayatî derecede önemli olan sorulara doğru ve tutarlı yanıtlar veremediklerini görmekteyiz. Tevhîdi esas alarak meseleye yaklaştığımızda beşerî düşüncenin teizm, ateizm, monoteizm, politeizm, deizm, henoteizm, agnostizmden materyalizm, transteizm, apateizm, panteizm, pananteizm, disteizm ve monizm gibi birçok farklı "ilah tasavvurları" ortaya çıkardığını ve bütün bu düşüncelerin vahye uygunluk arz etmediğini söylememiz mümkün görünmüyor. Bu da gösteriyor ki, salt beşerî tecrübe bazen yorgunluktan öteye geçememektedir. Kur'ân bütün bu çabaları "*çalışan ve yorulan*"<sup>2</sup> kimsenin örneğiyle bizlere bildirmektedir. Aynı zamanda bu inanç biçimlerini "*uçurumun üzerinde yapılan bir eve*"<sup>3</sup> ve "*kökünden sökülmüş bir ağaca*"<sup>4</sup> benzer insanları kendi

<sup>1</sup> A'râf, 7/176, 179; Kehf 18/28; Taha 20/16; Furkân 25/43; Kasas 28/50; Casiye 45/23.

<sup>2</sup> Ğaşıye 88/3.

<sup>3</sup> Tevbe 9/109.

<sup>4</sup> İbrahim 14/26.

evrensel mesajlarına çağırılmaktadır. Kur'ân çizdiği ve gösterdiği bu yol "dosdoğru" olarak tarif edilen "sırat-ı mustakîm"dir.

"Kur'an, insanların bu yorgunluğunu gidermek, zorluklarını kolaylaştırmak, karmaşık buldukları bu alanı sade bir hale getirmek için 'yol' kavramını çeşitli şekillerde ve detaylı bir biçimde ele almış ve insanları derinlemesine bilgilendirmeye çalışmıştır. "Sırat, sebîl, tarîk, millet, şeriat" gibi kelimeler, yol anlamını ifade ettiği için söz konusu edilmiştir. Bu tanım, tamamen manevî nitelikli bir tanımdır. İnsan ile insan arasındaki manevî oluşumların meydana getirdiği çizgi de bu yolun içine girmektedir. Demek ki Kur'an'daki "sırat-ı mustakîm" kavramının içeriğinde, Allah ile kul; kul ile kulun arasındaki dengeli ilişkiler yer almaktadır. İnsanın gönlünden ve beyninden çıkan, sosyal hayatı kapsayan, oradan Allah'a uzanan bu yol, aslında uzun görünse de doğru olması sebebiyle en kısa yolu temsil etmektedir."<sup>5</sup>

Geçmişten günümüze kadar varolan ve bilinen toplumların gidişatı incelendiğinde insanoğlunun varlık kategorisi içerisinde yol gösterilmeye (rehbere; hüdâya)<sup>6</sup> muhtaç bir canlı türü olduğu anlaşılacaktır. Her ne kadar Allah insana akıl gibi bir temyiz gücü ve idrak kabiliyeti vermişse de, beşer aklının ulaşamayacağı, ihata edemeyeceği ya da çözümlemede güçlük çekebileceği birçok konu vardır. İnsan her zaman yanılabilir veya fitratını örtecek bazı etkenlerle maruz kalabilir.<sup>7</sup> Nitekim insanlığın bazen sahte, kötü ve çıkmaz yollara girmiş olması ve bu yollarda ümit etmediği ve hiç beklemediği çileler çekmiş olması bu düşünceyi destekler mahiyettedir. Yanlış inanç, batıl fikir ve şeytanın oluşturduğu bu tefrika yolları, insanlığın hayatına kara bulutlar getirmiş, lekeler sürmüş ve karanlıklar bırakmanın ötesinde bu tür yollar insanlığın hürriyetine, hür atılımına ve gelişimine zincir vurmıştır. Yüce Allah'ın "doğru yol" öğretisi, o sıkıntılı anlarda imdada yetişmiş ve insanlığın önünü açmıştır. Kur'an'da "doğru yol", bu sıkıntılardan ve buhranlı haletten bir çıkış yoludur. Bu meyanda insanı amacına kısa yoldan ulaştıran metoda 'yol' denilmiştir. Amaç doğru ise ona ulaştıran yol da doğru yol olacaktır. Yanlış amaca götüren metoda, yani yola "doğru yol" denmesi mümkün değildir.<sup>8</sup>

Kur'ân çift kutuplu (mesânî)<sup>9</sup> özelliği ile bir taraftan "doğru yol"u gösterirken diğer taraftan da tarih boyunca beşeriyetin gidişatını eleştirmekte, bâtil ve bozuk inançları delilleriyle beraber reddetmekte, insanlığı sorgulamaya ve düşünmeye sevk etmektedir.

<sup>5</sup> Bayraktar Bayraklı, *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'ân Tefsiri*, İstanbul, 2013, I, 148.

<sup>6</sup> Bakara 2/2, 5, 38, 120, 185; Al-i İmran 2/3-4; Enam 6/71, 88, 90; A'râf 7/72, 154; Taha 20/123.

<sup>7</sup> İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, 138; Ramazan Altıntaş, "*Hz. Peygamberin İtikâdî Sapmaları Düzeltmesi*", CÜİFD, s. 2, 1998., ss. 260.

<sup>8</sup> Bayraklı, *a.g.e.*, I, 148.

<sup>9</sup> Zümer 39/23.



Kur'ân'ın bu yöntemi aynı zamanda rehber olmaksızın insanoğlunun yolunu bulamayacağını, ilerleyişine doğru bir şekilde devam edemeyeceğini göstermektedir. Yüce ve Aşkın Yaratıcı tarihin muayyen zaman dilimlerinde beşeriyet âlemine "doğru yol"u göstermiştir. Nitekim insanlığın kurtuluş ve çıkış beklediği bir hengâmede Hakîm-i Mutlak rahmet ve lütfüyle insanoğluna kendi cinslerinden olan resûller ve nebîler vasıtasıyla vahiy göndermiştir ve her şeyin tekrar rayına oturmasını irâde etmiştir. Semâdan arza iletilen temel ve yegane mesaj/öğreti nedir sorusuna bir tek kelime ile yanıt vermek mümkün olsaydı hiç şüphesiz ki "tevhîd" diyebilirdik. Burada tevhîdden maksadımız İslam'ın bütünüdür. Nitekim birçok Müslüman bilgin bu gerçeği "İslam tevhiddir; tevhîd İslam'ın tümüdür" veya "Kur'ân'ın tümü tevhîddir" şeklinde formüle etmişlerdir.<sup>10</sup>

Kur'ân, tevhîd akîdesinin en şerefli abidesidir.<sup>11</sup> Zira tevhîd, her zaman için vahyin ana ilkesi, temel ögesi, değişmez eksen, aslını ve özünü oluşturan evrensel hakikati olmuştur. Nitekim beşeriyetin düşünce tarihini irdelediğimizde anlıyoruz ki: İnsan vahiyden uzaklaştığı ve rabbânî olanı ihmâl veya terk ettiği sürece hevâ ve hevesin karanlıkları olarak nitelendirdiğimiz câhiliyye tasavvurunun esâreti altında kalmış ve kökünden sökülen bir ağaç misali gündün güne kurumuş<sup>12</sup> veya uçurumun üzerinde tesis edilen bir binâ gibi gündün güne aşınmaya ve izmihlâle mahkum olmuştur.<sup>13</sup> Bu yönüyle, beşeriyetin tevhîd akîdesinden uzaklaşması aslında kendi varoluş gayesini ve insâniyet kimliğini kaybetmesiyle eş değerdir denilebilir.<sup>14</sup> "Tevhîd Akîdesinin Tarihi" ismiyle nitelendirilen "Peygamberler Tarihi" ve tevhîd arasındaki sıkı bağ meselenin künhüne vakıf olmak adına önemli bir rol oynamaktadır. Zira bu mühim tespit aynı zamanda risâletin özü olan tevhîde yapılan en gerçekçi ve dokunaklı vurgudur denilebilir.

"Tevhîd bir ilke, bir akide olmanın ötesinde; ırk, dil, mezhep, kültür, yaş, cinsiyet, gelir düzeyi, eğitim ve meslek durumu ne olursa olsun Allah ile samimi bir bağ kurmuş bütün Müslümanların duygu, düşünce ve davranışlarına yön veren ve anlam kazandıran bir bilgi kaynağıdır. Tevhîd, İslam medeniyetinin özüdür, medeniyetin maddi ve maddi

<sup>10</sup> İbn Atiyye, *el-Muharraru'l-Vecîz*, (thk. Abdusselâm Muhammed), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût, 1422, I, 412; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, (thk. Sıdkî Muhammed), Dâru'l-Fikr, Beyrût, 1420, III, 68; Nehhâs, *Meâni'l-Kur'ân*, (thk. Muhammed Ali es-Sâbûnî), Câmîatu Ümmi'l-Kurâ, Mekke, 1409, I, 418; Şerefuddîn et-Tîbî, *Futûhu'l-Çayb*, (thk. Cemil Benî A'tâ), Câizetu Dubâ ed-Devliyye, 2013, IV, 170; Ali Şeriati, *Marifetu'l-İslam*, (trc. Haydar Mecîd), Dâru'l-Emîr, II. Bsk., 2007, s. 189; Abdurrahman et-Temîmî, *Kitâbu't-Tevhîd*, (thk. Muhammed Uyûn), Mektebetu'l-Mueyyed, Suudi Arabistan, 1990, s. 5; Ebu'l-Mutarrâf el-Kanâzî, *Tefsîru'l-Muvatta'*, (thk. Âmir Hüseyin), Dâru'n-Nevâdir, Katar, 2008, I, 139; Mahmut Abdulhalim, *et-Tefkîru'l-Felsefî*, s. 53; İbn Kayyim, *Medâricu's-Sâlikîn*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabi, Beyrut, 1996.

<sup>11</sup> İsmail Karaçam, *Sonsuz Mucize Kur'ân*, Çağ Yayınları, İstanbul, 1987, s. 531.

<sup>12</sup> İbrahim 14/26.

<sup>13</sup> Tevbe 9/109.

<sup>14</sup> Haşr 59/19.

olmayan bütün unsurlarını dinamik bir bütün halinde bir arada tutan 'öz mana'dır. Tevhid İslam'ın başı ve sonudur."<sup>15</sup> Farûkî bu gerçeğe şöyle özetlemektedir: "İslâm'daki dinî yaşantının özü tevhîddir."<sup>16</sup> Bu meyanda "vahye ve nübüvete dayalı dinin en temel kavramı tevhîd, dinin bütün anlam alanlarına ve insanın zihin dünyasına yön vermektedir. Tevhidi esas almayan hiçbir düşüncenin, fikriyatın din temelinde bir karşılığı yoktur. Bu nedenle İslam alimleri ve mütefekkirleri -tevhîdden sapmaya yönelik birbirlerini itham eden birçok karşı fikir ortaya koysalar da- tevhidi en başat kavram olarak düşünce sistemlerinin merkezine yerleştirmişlerdir."<sup>17</sup> Nitekim kainatta varlıklar arasındaki denge; insanın iç alemini oluşturan beyin, gönül ve nefis arasındaki denge ve bunların arasındaki ölçülü hareket, dikkat edilmesi ve korunması gereken bir yoldur. Kur'an'a göre, doğru yolun üzerinde oturduğu denge, tevhîd akîdesi olmadan sağlanamaz. Tevhîd akîdesi, Allah ile kâinat arasındaki ilişkilerin bütünlüğünü oluşturması bakımından oldukça önemli bir yere sahiptir.<sup>18</sup>

Tevhîd akîdesi -vazgeçilmez ve değişmez bir hakikat olarak- çeşitli ekollerin işlediği öncelikli konu olmuştur. Özellikle İslam Düşüncesinde 'felsefe, kelam ve tasavvuf' gibi disiplinler tevhîd konusuna ayrıcalık tanımış ve onu detaylı bir şekilde incelemişlerdir. Kelamın bir diğer isminin 'tevhîd ilmi' olması veya tasavvufun 'marifet ilmi' veyahut felsefenin 'hikmet ilmi' olarak tanıtılması bu gerçeği ifade etmektedir. Bu üç disiplin tevhîdi anlamada ve yorumlamada vahyi esas almak suretiyle akıl (nazar-istidlal vb.), kalp (sezgi, keşf, ilham vb.) gibi başka yöntemleri de kullanmayı ihmal etmemişlerdir. Başlangıç itibariyle doğru bir adım olarak kabul edilecek bu yöntemler zamanla orijinal halini kaybetmiş ve sentetik bir şekle dönüşmüştür.<sup>19</sup> Özellikle erbâbının elinden çıkıp -İbn Haldun'un ifadesiyle- mukallid ve tufeylîlerin hevesine terk edilen bu ilimler zamanla mecrâsının dışına çıkmış ve bütün işlevsel fonksiyonlarını yitirmiştir.<sup>20</sup> Anılan üç disiplinin birçok hakikati ihtiva ettiğini kabul etmekle beraber tevhîdi anlatmada ve aktarmada yeterli olmadıklarını, konuyu kapalı ve anlaşılmaz hale getirdiklerini, parçacı (mütecezzi/atomcu) bir anlayışa sahip olduklarını iddia etmekteyiz.

---

<sup>15</sup> Beylü Dikeçligil, "*Bilimsel Bilgi Üretme Sürecinde Kelime-i Tevhid*", (I. Uluslararası Harakanî Sempozyomu), Kafkas Üniversitesi, Kars, 2012, ss. 274

<sup>16</sup> İsmail Râcî Farûkî, *Tevhid*, (trc. Dilaver Yardım ve Lâtif Boyacı), İnsan Yayınları, İstanbul, 2006, s. 172-173.

<sup>17</sup> Mehmet Murat Karakaya, "*Basit ve Mürekkep Kavramları Açısından İbn-i Sina'da Tevhid*", Eskiye, 30/Bahar, 2015, ss. 133.

<sup>18</sup> Bayraklı, *a.g.e.*, I, 150.

<sup>19</sup> Muallim Bâkî, *Tevhit Kelimesinin Tarihi Safhaları*, Daru'l-Funun İlahiyat Fakültesi Mecmuası, İstanbul, Şubat, 1930, ss. 61-72.

<sup>20</sup> İbn Haldûn, *Kitâbu'l-İber*, Dâru'l-Fikr, Beyrût, 1408, I, 6.

Bu meseleye temas eden Burhanettin Tatar bu konuda özet olarak şunları söylemektedir: "Görebildiğimiz kadarıyla vahyin indiği ilk dönemlerde 'tevhîd' inancının anlaşılma tarzı ile kelimî, felsefî ve tasavvufî yaklaşımların geliştiği dönemlerde anlaşılma tarzları arasında farklılık vardır. Bu farklılık, en fazla ilk dönemde tevhîdin pratik bir yaşama tarzı olarak anlam kazanmasına karşın, daha sonraları bir kavramsal düşünme biçimine dönüşmesinde açığa çıkmaktadır."<sup>21</sup> Bir başka deyişle, "bu dönemde tevhîd akîdesi mantıksal, matematiksel ve hatta metafiziksel 'birlik' kavramı ile doğrudan ilgili olmayıp, insanın kendi tarihsel ve uhrevî bağlamda özgürlük ve sorumluluk alanının keşif sürecidir. Böylece o, insanın karşısında kaskatı bulduğu bir sabit gerçeklik alanı değil, insanın kendi ahlakî ve dinî gerçekliğini arama serüvenine yol açan, onu yönlendirmeye çalışan ve daima bu serüvene göre yeni anlamlar kazanabilen bir ilişkiler ağıdır. Kısacası bu zaman diliminde tevhîd akîdesi, zihnin bir muhtevasından ziyade inananların varlığının dönüşümü esnasında Allah ile insan arasında yeniden şekil kazanan ilişkilerin adıdır."<sup>22</sup>

Bu noktadan hareketle çalışmamızı "Kur'ân'da" şeklinde kayıtlıdır. Böylelikle temel ölçümüz ve mihenk taşımız Furkân-ı Hakim ve Mühemin-i Musaddık niteliklerine sahip olan Kur'ân-ı Kerîm olacağını peşinen ifade etmeliyiz. Gerekçelerimizi detaylı bir şekilde tezimizde serdettik. Dolayısıyla 'Kur'ân'da' kaydı bizim bakış açımıza göre, sıradan (ittifâkî) değil; kayıtlıdır (ihtirâzîdir).

'Tevhîd Melekesi' dediğimizde ise Kur'ân'ın kalp, akıl, his, vicdan, vehim, ruh ve bütün letâiflere nakşettiği aktif ve canlı bir izâfeden söz ediyoruz. 'Tevhîd Melekesi' Kur'ân'ın çeşitli üsluplarla ortaya koyduğu (takrîr, tezkîr, îade, rucû, te'kîd, te'yût, tasrîf ve tespît vb.)<sup>23</sup><sup>24</sup> metodunun bir sonucudur. Başlangıç ve sonuç arasındaki manevî bir tesis ve yapılandırma var ki bunu "inşâ" kavramı ile ifade etmeyi uygun gördük. Dolayısıyla "inşâ" kanaatimize göre Kur'ân'ın özgü metoduna verilecek en özel mefhûmdur denilebilir. Burada 'melekenin inşâsı' dediğimizde manevî bir hakikate işaret etmekteyiz ki bunu 'zihin inşâsındaki' mecâzi kullanıma benzetebiliriz. Nitekim meleke kavramının manevî hakikatler için kullanıldığı vakidir.

Tevhîd melekesinin inşâsı neticesinde ortaya çıkan canlı profil ise -İbn Haldun'un tabiriyle- "rabbânî mü'mîn" olmaktadır.<sup>25</sup> Tevhîdin meleke kesbetmesi 'dayanak noktası' ve 'bağlılık/aidiyet noktası' olmak üzere iki temele dayandırılabilir (nokta-i istinat ve nokta-i

<sup>21</sup> Burhanettin Tatar, *Tevhid-Sanat İlişkisi Üzerine Felsefî Notlar*, (VI. Dinî Yayınlar Kongresi, 29-30 Kasım-01- Aralık), İstanbul, 2013, ss. 85-90.

<sup>22</sup> Tatar, *a.g.m.*, ss. 85-90.

<sup>23</sup> Yaşar Fersahoğlu, *Kur'ân'da Zihin Eğitimi*, Marifet Yayınları, II. Bsk. 1998, s. 530.

<sup>24</sup> Enam, 6/46, 65, 105, A'râf, 7/58, Hüd, 11/120, İsra, 17/41, 89, Kehf, 18/54, Furkân, 25/32, Zümer, 39/23.

<sup>25</sup> İbn Haldûn, *a.g.e.*, I, 796.

istimdad). Özellikle, genel manada istinat noktası bütün beşerî düşüncenin de odak noktası olması itibariyle 'nokta-i nazarın; bakış açısının ve değerlerin' temelini teşkil etmektedir. Dolayısıyla anlama, muhâkeme, yorumlama, davranış, tutum vb. bütün insânî faaliyetlerde etkisini gösterir; manzaraya yeni şekiller verir. Eski bilginler 'nazar ve manzara' arasındaki münasebeti 'nazar manzarayı yaratır' şeklinde formülize etmişlerdir. Bu anlamda kişinin durduğu ve dayandığı nokta hayatî bir öneme sahiptir denilebilir. Dolayısıyla insanın bilgisi ve yorumları itibâr/saymaca, zan/sanı, vehim/kuruntu, ihtimal/olasılık gibi zafiyetlerden hiçbir zaman için kurtulamayacağı gibi hayatına bir anlam kazandırma noktasında da birçok sorunla karşı karşıya kalması kaçınılmazdır. Nitekim istinat noktası değiştiği andan itibâren manzarayı/vâkıayı/malumatı anlayacak ve yorumlayacak olan bakış açısı da tamamen değişir ve bilgi tamamen sübjektif bir ögeye dönüşür ki bunun önü alınamaz. Verilecek hüküm ise yerine göre sağlam ve tutarlı yerine göre çok çirkin ve anlamsız/batıl olabilir.<sup>26</sup>

Tevhîd melekesi nokta-i istinâdı (dayanak noktasını) inşâ etmek suretiyle mü'mînin hayatının odak noktasını, temel bakış açısını ve hareket mevziini şüphe ve duraksamaya gerek bırakmayacak sûrette belirler. Varolanı yani en geniş anlamı ile 'kâinât'ı ve 'mevcûdâtı' anlamada ve yorumlamada temel ölçü ve gerçeği sahtesinden ayıracak mihenk taşı işlevini görür ve mü'minin hayatını 'değerler manzumesine' çevirir.<sup>27</sup>

Bu gün beşeriyetin kaybettiği veya ihmal ettiği en hayatî mefhumlardan biri de şüphesiz ki: Tevhîddir. 'Bilginin İslâmîleştirilmesi' tezi de tevhîd akîdesi üzerine inşa edilmiştir ki bu, mü'mînin olmazsa olmazı aynı zamanda mevcûdiyetinin de gâyesidir denilebilir.<sup>28</sup> Elbette tevhîd -felsefî ıstılahla- sadece epistemolojiyi (bilgi felsefesi) değil; ontoloji (varlık felsefesi), aksiyoloji (değerler felsefesi) vb. hayatı ve var olanın bütününe kapsar. Tevhîdin beşeriyete takdim ettiği Hâlık-Mahlûk, Mabûd-Âbid, Rab-Kul hakikati hala ilk günkü gibi bütün canlılığını korumakta ve koruyacağında hiçbir kuşku bulunmamaktadır.

Bütün değerleri üreten tevhîd akîdesinin kalp, akıl, zihin, ruh, nefis hatta vehim ve hayal alemine aktarılması ve nakşedilmesi gereklidir. Sözelimi, "insan zihninin en kompleks faaliyetlerinden biri düşüncedir. Düşünce, herhangi bir objeye olaya, görüşe, kanaate, inanca vs. zihinsel yönden derinliğine yapılan bir yaklaşımdır. Kavramlar, hüküm yürütmeler ve sonuç çıkarmalar düşüncenin temelini oluştururlar. Bir kelimenin anlamı,

<sup>26</sup> Casiye 45/21; Ankebût 29/4; Nahl 16/59; Enam 6/136.

<sup>27</sup> Enam 6/71 110, 125; A'râf 7/187; Yunûs 10/11; Hicr 15/72.

<sup>28</sup> Zâriyât 51/56.

kavram demektir. Kavram bir semboldür ve ortak özellikleri bulunan şeylerin hepsini de ifade eder. İnsan düşünürken kavramları kullanır. Kavramlar arasında ilişkiler kurar, hükümler yürütür.<sup>29</sup> "Kavramlar arasında ilişkiler kurma, hükümler yürütme ve sonuç çıkarma bilgiye ulaşmanın ve bilgi üretmenin de temel unsurlarıdır. O halde oluşturulacak bilgi yapısının sağlam ve güvenilirliği için, bilginin yapı taşları diyebileceğimiz kavramların, doğru anlamlandırılması ve doğru yerleştirilmesi gerekir".<sup>30</sup>

Akdemir'in ifadeleriyle nokta-i istinad kavramını şu şekilde açabiliriz: "İman, insan zihnini ve düşüncesini şekillendiren, onu bir gayeye yönlendiren ve eyleme dönüştüren tümüyle kişiliğe yön veren unsurdur. Diğer bir deyişle iman, bireyin düşünce, söz ve eylemlerini belirleyen en önemli dinamizm ve güdüdür. Bu yönüyle iman, bireyin yaşamında zihinsel ve eylemsel faaliyetlerine öncelik katan ve gerekirse diğer tüm yaşamsal gereksinimlerini ve arzularını ona tabi kılan bir öncüdür. Bu öncül kişinin yaşamında önceliği ve belirleyiciliği olan en önemli zihni bir kabuldür."<sup>31</sup> Bu açıdan bakıldığında, "tevhîd eğitimi, aklın eğitimi"<sup>32</sup> olduğu gibi bir bütün olarak "bütün hayatın eğitimidir" diyebiliriz.

İslâm'ın beşeriyet fikrine sunduğu tevhîd ve hayata kazandırdığı istikâmet hakikatının gündeme getirilmesi, özellikle akademik sahaya aktarılması ve tevhîdin bütün beşeriyete değişik vasıtalar ve vesilelerle aktarılması biz ilim adamlarının temel ödevidir. Tevhîd her zaman için tarihin ve medeniyetlerin seyrini iyiliklere, erdemlere ve gerçeklere sevk etmeye muktedirdir. Bu konuyu işlememizin temel sebeplerinden biri de bu düşüncemiz olmuştur. Şayet 'Müslümanların geri kalması ile dünya neler kaybetti?'<sup>33</sup> şeklindeki soruyu bir kelime ile yanıtlamış olsaydık en kısa yanıtımız 'tevhîd' olabilirdi. Gerek doğuda gerek batıda bütün beşeriyetin krizlerini çözecek, insanlığın varoluş hakikati beyan edecek ve zihin dünyasındaki parçalanmışlığı ortadan kaldıracak en büyük hakikat Kur'ân'ın özünü ve ana eksenini oluşturan aktif ve etkin bir tevhid anlayışıdır.

Tevhîdin anlaşılması noktasında tasavvufun, felsefenin ve kelamın birtakım önerileri mevcuttur. Ancak bu konuyu işlemeye bizleri sevk eden husûsiyetlerden biri de vahyin odak noktası tevhîd olduğuna göre 'bunu en güzel ve etkileyici şekilde ifade edecek olan yine vahyin kendisi olmalıdır' şeklindeki düşüncemizdir. Beşerî düşünce ya vahye

<sup>29</sup> Hüseyin Peker, *Din Psikolojisi*, Çamlıca Yayınları, İstanbul, 2013, IX. Bsk., s. 92-93.

<sup>30</sup> İrfan Sevinç, *Esmâ-i Hüsnâ'dan el-Vedud İsminin Din Öğretimine Konu Edilmesi ve Ders Uygulama Örneği*, KSÜİFD., 26 (2015), ss. 92.

<sup>31</sup> Fuat Akdemir, "İmanın Değersel Anlamı ve İslam'da İnanç Özgürlüğünün Temelleri", DÜSOBED., sene: 6, s. 2, ss. 38.

<sup>32</sup> Abdullah Özbek, *Kur'an'da Tevhid Eğitimi*, Esra Yayınları, İstanbul, 1996, s. 5-6.

<sup>33</sup> Bkz. Ebu'l-Hasan Ali Nedvî, *Müslümanların Gerilemesi ile Alem Neler Kaybetti*, Kayihan Yayınları, İstanbul, 2014.

göre veyahut da vahyin çizdiği model yöntemi (usve-i haseneyi) esas alarak tevhîd üzerinde tefekkür etmesi gerektiğine inanmaktayız. Bu meyanda tevhîdin insanın maneviyat aleminde kökleşmesinde, tasavvuru ve zihni inşa etmesinde, ruh, kalp, vicdan, akıl, his vb. letâiflere sirâyet etmesinde ve kökleşmesinde Kur'ân'ın izlediği inşa metodunu tespit etmeye çalıştık.

## **B.KONUNUN AMACI**

Bu mütevazı araştırmamızda tevhîd ve tevhîdin kısımlarına (aksâmu't-tevhîd, envâu't-tevhîd) temas etmekle birlikte tevhîd melekesinin inşâsı ve Kur'ân'ın bu noktada takip ettiği ilâhî metodu tespit etmeye çalıştık. Böylelikle Kur'ân'ın odak noktası ve ana eksenini olan tevhîdin kalpte, vicdanda, akılda, ruhta, histe vb. letâiflerde resmedilmesi/nakşedilmesi ve kökleşmesi adına bizatihi Kur'ân'ın nasıl bir metodu izlediğini belirlemek adına söz konusu çalışmamızı yaptık. Zira hikmetin temeli olan tevhîdin Hakîm-i Mutlak tarafından beşeriyet alemine nasıl ve ne şekilde iletildiği büyük bir önem taşımaktadır. Özellikle Kur'ân tevhîdi işlerken ve onu bütün beşerî duygularda kökleştirmeye çalışırken adına 'teyit, tekid, takrir, tekrîr ve tasrif' diyebileceğimiz 'çeşitli yöntemleri' kullanmaktadır. Kur'ân, -tespit ettiğimiz kadarıyla- tevhîd melekesinin oluşumu için kıssalar, darb-ı meseller, nimetlerin sürekli hatırlatılması (nimetlerin tezkîri), iç ve dış belgeler (enfüs ve afâk ayetleri), aklî ayetler/deliller (hudûs, imkân, tevârud, temânu'), esmâ-i hüsnâ vb. metot ve üslupları kullanması cihetiyle diğer semâvî kitaplardan ve beşerî düşünce ürünü olan yapıtlardan temayüz etmektedir. Kur'ân bu niteliğiyle kuşkuyla yer vermeyecek rabbânî üslûbuyla, tevhîd melekesini inşâ etmektedir.

## C.KONUNUN İÇERİĞİ

Bu çalışmamızda tevhîd melekesini işlerken temel kaynağımız Kur'ân olmakla birlikte İslam Düşüncesinde geçmişten günümüze kadar tevhîd ile ilintili yapıtları da gözden geçirmeyi ihmal etmedik.

Çalışmamız üç bölümden oluşmaktadır:

I. Bölümde 'Tevhîd Hakikati ve Tevhîdin Kısımları' arasındaki bağlantıyı; meleke kavramının mahiyetini, tevhîdin Kur'ân'daki semantik alanı ve Kur'ân'ın muhtevâsı açısından yerini işlemeye çalıştık. Tevhîdin kısımları ile ilgili yapılan birtakım dinî eksenli veya ideolojik tartışmaların da son bulması temel amaçlarımızdan biri olmuştur. Bu tür konulara zaman harcanacağı yere tevhîd hakikatini bir bütün olarak ele alıp insanlığın zihnine ve gönlüne yön verecek bir nitelikte işlenmesi gerektiğini düşünmekteyiz. Özellikle tevhîdin kısımları şeklinde yapılan sınıflandırmanın doğru anlaşılması için gayret sarf ettik. İtham, inhisar vb. olumsuz yaklaşımlardan uzak durmaya çalıştık.

II. Bölümde tasavvufçuların (mutasavvifenin), kelamcılarının (mütakellimûnun) ve felsefecilerin (felâsifenin) tevhîd ile ilgili düşüncelerini ve yorumlarını aslî ve tâlî kaynaklarından yararlanmak sûreti ile tespit etmeye gayret ettik. Burada asıl gayemizin Kur'an'ın eşsiz ve özgün yöntemi ile beşerî düşüncenin ürettiği metodu mukayese etmeye zemin hazırlamak olduğunu söyleyebiliriz. Kur'ân'ı merkeze alarak bu üç eğilimin artı ve eksi yönlerini tartıştık.

III. Bölümde ise tevhîd melekesinin bir sonucu olarak nitelendirdiğimiz 'Rabbânî Mü'min Üzerindeki Yansımaları' başlığı altında tevhîdin bir dayanak noktası ve bakış açısını belirleyen bir nirengi noktası olması cihetiyle 'insanı, kainatı, tarihi, toplumu, ahireti, dünyayı' kapsayan boyutuna vurgu yaptık. Bu başlık tezimizin tamamlayıcı bir unsuru mahiyetinde olduğunu ifade etmekle birlikte 'tevhîd melekesinin' zorunlu bir yansımalarını ifade etmesi bakımından işlenmesini gerekli gördük. Bunun yanında şunu da belirtmek durumundayız: İşlediğimiz 'insan, kainat, tarih, toplum, ahiret, dünya' vb. hakikatlerin her birinin birer tez konusu olduğunun farkında olan bizler bu başlığı 'bir öneri mantığı çerçevesinde' ele aldık. Burada doğru, tutarlı ve bütüncül bir bakış açısı belirleyip daha sonraki çalışmalara zemin hazırlayabileceğini düşündük.

## I. BÖLÜM

### KAVRAMSAL ÇERÇEVE

Tezimizin odak noktasını oluşturan *tevhîd* ve *meleke* kavramlarını işleme zorunluluğu ortadadır. Zira kavramları sağlam bir zemine oturtmadan tutarlı ve doğru önermeler ortaya koymak mümkün değildir. Bu bölümde özellikle mevzu bahis edilen iki kavramı işlemekle beraber gerek bu kavramlarla ilgili gerekli bilgilere gerekse ikinci bölümün alt yapısını oluşturacak bazı başlıklara da yer vereceğiz. Bu husustaki gerekçelerimizi ilgili başlıkların altında serdedeceğiz.

#### A. TEVHÎD

Tezimizin ana kavramlarından biri olan *tevhîd* kavramını işlerken sözlük ve terim anlamlarına yer vereceğiz. Özellikle terim anlamı ile ilgili bazı bilginlerin yapmış oldukları tanımları ve tasnifleri irdeleyeceğiz. Polemik konusu olarak sürekli dile getirilen bazı meselelere de temâs edeceğiz.

##### a. Sözlükte *Tevhîd*

Morfolojik açıdan *tevhîd* sözcüğü ( و ح د ) maddesinden türemiş olup ‘tesniye ve *teslîs*’ kelimeleri gibi ‘*tef’îl*’ babından gelmektedir.<sup>34</sup> Kip olarak mastardır. Genelde bu tür sigalar müteaddî/geçişli olarak gelir. Bazen de lâzîmî/geçişsiz olarak kullanılır. Arapçada bunun örnekleri vardır. Bu meyanda *tevhîd* kelimesi iki anlamı da kapsamaktadır. Öyleyse ‘*tef’îl*’ babından gelmesi her iki anlamı içerdiğini gösterir: Birincisi "çokluk, tekrar ve mübalağa", ikincisi ise "bir defada vuku bulması; meydana gelmesi".<sup>35</sup>

*Tevhîd* kelimesinin kök olarak ( و ح د ) maddesinden türediğini söyleyen bilginlerinin yanında ( و ح أ ) maddesinden türediğini söyleyenler de olmuştur. Nitekim Arapçada ‘*vav*’ın ‘hemzeye’; ‘hemzenin’ ‘*vav*’a dönüştüğü vâkidir.<sup>36</sup> Buradan hareketle her iki kullanıma örnekler verilmiştir: ( و ح د الله توحيداً ) "Allah'ı birledi" ve ( أ ح د ربك ) "Rabbini birle!" gibi.<sup>37</sup>

Filologların kelimeyi ele alış tarzları değişiklik arz etmektedir. İlk Arapça sözlüğü olan "*Kitâbu'l'Ayn*" yazarı Halil İbn Ahmed'e (v.170/786) göre ( و - ح - د ) maddesi "'infirâd; bir ve tek olma" anlamı taşımaktadır. Nitekim ( الرَّجُلُ الْوَحِيدُ ) denildiğinde "tek başına kalmış, yalnız olan ve dostu olmayan kimse" kastedilir. *Tevhîd* kavramı da bu kökten türemiştir;

<sup>34</sup> Cevherî, *es-Sihâh*, Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrût, 1987, II, 548.

<sup>35</sup> Ebû'l Kâsım el-Esbehânî et-Temîmî, *el-Hücce fî Beyâni'l-Mehacce ve Şerhu Akîdeti Ehli's-Sünne*, (thk. Muhammed B. Rebî), Dâru'r-Râye, Riyâd, 1999, III. Bsk., I, 331.

<sup>36</sup> İbn Cinnî, *Sirru Sinâati'l-İ'râb*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût, 2000, s.106.

<sup>37</sup> Cârullâh Zemahşerî, *Esâsu'l-Belâğa*, (thk. Muhammed Bâsil), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût, 1998, II, 323.



"Allah'ın yegane olduğuna, ortağı ve yardımcısı olmadığına inanmak" demektir.<sup>38</sup> Halil b. Ahmed'in verdiği bu bilgiler daha sonra birçok filolog tarafından referans olarak kullanılmıştır.

Halil b. Ahmed'den (v.170/786) bazı bölümleri alımlayıp bunu örneklerle zenginleştiren İbn Fâris (v.395/1004) (و- ح - د) maddesinin "infirâd; bir ve tek olma" anlamına delâlet ettiğini bildirmektedir. Aynı şekilde 'vahdet' sözcüğü de buradan iştikâk etmiştir. Nitekim 'kabile içinde eşi ve benzeri olmayan kimse' için 'هو واحد قبيلته' denilir. Bu manaya geldiğine dair Arap Edebiyatından 'يا واحد العرب الذي ... ما في الأنام له نظير' 'Ey insanlar içinde eşi ve benzeri olmayan Arapların biricik ferdi" şiirini örnek olarak zikretmektedir.<sup>39</sup>

Kur'ân-ı Kerim sözcükleri üzerinde yaptığı özgün çalışması ile bilinen Râğıb el-İsfehânî (v.502/1108) sözcüğün 'infirâd' anlamına geldiğine dikkat çektikten sonra 'vâhid' kelimesinin müşterek bir lafız olduğunu ve altı anlama geldiğini zikreder: a. Cins ve tür itibariyle birlik b. İttisal yoluyla birlik c. Eşinin ve benzerinin olmaması yönüyle birlik d. Parçalanması imkansız yani tecezzi/parçalanma kabul etmeyen birlik e. Mebde olması açısından birlik. Râğıb el-İsfehânî, bu açıklamalardan sonra şunu ekler: "Vahdetin bütün bu mezkûr anlamları arazîdir. Bu kavram ile Allah nitelendirildiği zaman 'hakkında tecezzînin/bölünmenin ve tekessürün/çoğalmanın mümkün olmadığı zât' anlamına gelir." Bu vahdetin zorluğundan dolayı müşriklerin tevâhîdden uzak durduğuna îmâda bulunur.<sup>40</sup> Müellif kelimenin altıncı anlamına değinmemiştir. Râğıb'ın 'vâhid' sözcüğü ile ilgili olarak zikrettiği tecezzî/parçalanma ve inkisâm/parçalanma kabul etmez tanımlaması eleştireye maruz kalmıştır. Nitekim bu tanım sözlük anlamından daha çok kelâmcıların tanımlamasına yakın durmaktadır.

Fîrûzâbâdî (v.817/1415) Râğıb el-İsfehânî'nin ifadelerini olduğu gibi nakletmesine rağmen altıncı madde ile ilgili bir bilgi aktarmamıştır.<sup>41</sup> Yalnız o, ek olarak şu bilgiye yer verir: Tevhîd 'bir şeyi bir kılma' anlamına gelir.<sup>42</sup> Ancak Allah hakkında kullanıldığı zaman 'tasdik' ve 'tezkib' kelimelerinde olduğu gibi 'kılma; جعل' anlamına değil; 'nisbet' anlamındadır. Öyleyse وَحَدَّثَ اللهُ ibaresi 'Allah'ı bir kıldım' değil; 'Allah'ı vahdâniyete nisbet ettim; O'nun vahdâniyetini kabul ettim" demektir. Çünkü Allah'ın

<sup>38</sup> Halil İbn Ahmed, *Kitâbu'l-Ayn*, (thk. Mehdî el-Mahzûmî, İbrahim es-Semerâî), Mektebu'l-Hilâl, III, 280-281.

<sup>39</sup> İbn Fâris, *Makâyisu'l-Luğa*, (thk. Abdusselam Muhammed Harun) Daru'l Fikr, Beyrut, 1979, VI, 90-91.

<sup>40</sup> Râğıb el-İsfehânî, *Müfredâtu Elfazi'l-Kur'an*, Daru'l Kutub'il İlmiyye, Beyrut, 2004, I, 857.

<sup>41</sup> Fîrûzâbâdî, *Besâir Zevi't-Temyîz*, Lecnetu İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Kahire, 1996, V, 170-171.

<sup>42</sup> Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-Muhît*, Müessestu'r-Risâle, Beyrut, 2005, I, 324; Muhammed Ali et-Tehânevî, *Keşşâfu Istilâhâti'l-Funûn ve'l-Ulûm*, Mektebetu Lübnân, Lübnan, 1996, I, 528.

vahdâniyeti birilerinin onu bir kılması ile alakası yoktur. Allah zaten zatı itibariyle Vâhid'dir.<sup>43</sup>

İbn Manzûr (v.711/1311) (ا - ح - و) maddesi ile ilgili detaylı bir malumat takdim etmektedir: İlgili kelimenin maddesi ve türevleri 'infrâd, tek, yegâne, bir' gibi manaları ihtivâ etmektedir. Tevhîd sözcüğünü ise 'ortağı, eşi ve benzeri olmayan Allah'a iman etmek' şeklinde tanımlamıştır.<sup>44</sup> Murtedâ Zebîdî (v.1205/1790) de kelimenin izahına etraflıca yer vermektedir. Sözkonusu maddeden türeyen kelimelerin temelde "bir, birlik, yegane, تنها, yalnızlık, eşi ve benzeri olmama, tek, teklik"<sup>45</sup> gibi birbirine yakın anlamlara indirgememiz mümkündür.

Şerif Cürcânî (v.816/1413) lügat açısından 'tevhîd' sözcüğünün 'bir şeyin bir olduğuna hükmetme' ve 'bir şeyin bir olduğunu bilme'<sup>46</sup> manasına geldiğini zikrederken Suyûtî (v.911-1505) "bir olanı bir bilme"<sup>47</sup> şeklinde açıklamaktadır. Bu tariflerin Fahreddîn er-Râzî'den (v. 606/1210) alınmış olma ihtimali oldukça yüksektir. Nitekim Râzî'ye göre tevhîd sözlük anlamı itibariyle "bir şeyin bir olduğuna hükmetmek ve onun bir ve yegane olduğunu bilmektir."<sup>48</sup>

et-Temîmî (v.535/1141) farklı bir yoruma değinir. Ona göre tevhîd sözcüğü nasıl ki tazim kavramı "Allah'ın azametini bildim"; 'tekbir kavramı ise "Allah'ın yüce olduğunu bildim" anlamlarına geliyorsa tevhîd kavramı da 'Allah'ın vahdetini bildim' manasına gelir. Allah'ın vahdeti ise zât ve sıfat yönüyle her türlü örnek ve benzerden münezzeh olması demektir.<sup>49</sup> Sahîh-i Buhârî'nin iki şârihi olan İbn Hacer el-Askâlanî (v.852/1148) ve Bedreddîn el-Aynî (v.855/1451) bu görüşü benzer ifâdelerle nakletmişlerdir. Şu farkla ki; İbn Hacer kelimenin tef'îl vezninde gelmesinin 'selbiyet' için olduğuna da değinir.<sup>50</sup>

Alıntıladığımız bu tanımlardan ve açıklamalardan hareketle şu hususların altını çizmemiz gerekmektedir: (ا - ح - و) maddesi 'teklik, özel olma, eşi ve benzeri olmama'; 'tevhîd' kavramı ise 'ifrâd/birleme' anlamına gelmektedir. Bazı dilcilerin, kelam ilminin etkisinde kaldığı da bir gerçektir. Nitekim 'v-h-d' maddesinin temelde taşımadığı birtakım manaları sonradan yükledikleri açıkça görülmektedir. Yine, bazı bilginlerin 'Allah'ın

<sup>43</sup> Sefârînî, *Levâmiul Envari'l-Behiyye*, Müessesu'l-Hâfikîn, Dımeşk, 1982, I, 57.

<sup>44</sup> İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, Dâru Sâdır, Beyrût, 1414, III. Bsk., III, 445-452.

<sup>45</sup> Murtedâ Zebîdî, *Tâcû'l-Arûs*, Kuveyt Resmî Matbaası, Kuveyt, 1965, IX, 263-276.

<sup>46</sup> Şerif Cürcânî, *et-Ta'rifât*, Mektebetu Lübnan, Beyrut, 1985, s.73.

<sup>47</sup> Celâleddîn es-Suyûtî, *Mu'cemu Makâlîdu'l-Ulûm fi'l-Hûdûd ve'r-Rusûm*, (thk. Muhammed İbrahim Ubade), Mektebetu'l-Âdâb, Kahire, 2004, s.73.

<sup>48</sup> Fahreddîn er-Râzî, *Kitâbu Levâmiu'l-Beyyinât Şerhu Esmâillâhi Teâlâ ve's-Sifât*, (tsh. Seyyid Muhammed Bedreddîn), et-Matbaatu'l-Şerefiyye, Mısır, 1323, s. 233.

<sup>49</sup> et-Temîmî, *a.g.e.*, I, 331.

<sup>50</sup> İbn Hacer el-Askâlanî, *Fethu'l-Bârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, Dâru'l-Marife, 1379, XIII, 344; Bedreddîn el-Aynî, *Umdetu'l-Kârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, XXV, 81.

vahdeniyetini bilme veya itikat etme veyahut birliğine iman etme' tarzındaki izahları sözlük anlamdan ziyade terimsel bir karakteristik arz etmektedir. Dolayısıyla yapılan bu tanımlar sözlüksel anlam değil; terimsel anlam merkezlidir. Kur'ân'da tevhîd kelimesi doğrudan doğruya geçmemekle beraber "واحد", "أحد", "وحده" gibi fer'î lafızları birçok ayette zikredilmiştir. Ayrıca (و - ح - د) maddesi haricinde Kur'ânda tevhîde delâlet eden birçok kavram yer almaktadır. Bu konuyu 'Kur'ân'da Semantik Açından Tevhîd" başlığı altında etraflıca ele alacağız.

### **b. Terim Olarak Tevhîd**

Kuşkusuz ki, tevhîd kavramı ile birçok ilim dalı ilgilenmiştir. Bunun sebebi ise tevhîdin kelâm, tasavvuf, felsefe, tefsir, hadis vb. birçok ilmin/branşın temel konusu olması hasebiyledir. Her ilim dalı, tevhîd kavramını kendi bakış açısına göre farklı tariflerle tanımlamıştır ki bu da oldukça doğal bir durumdur. Eski bilginlerin deyişiyle "İstılahlarda tartışma yapılmaz."<sup>51</sup> Burada temel ölçü, bu mefhumlardan nelerin kastedildiğidir. Dolayısıyla 'anlamı' görmezden gelerek sadece 'lafız' engeline takılmak doğru ve tutarlı bir tutum değildir. Bununla yapılan bütün tanımların yeterli ve ihtiyacı karşılayacak düzeyde olduğunu da demek istemiyoruz. Elbette birçok tanımın eksik ve eleştiriye maruz kalabilecek yönleri vardır. Emîr Pâdişâh'ın da özetle ifade ettiği gibi "kişi isteği şekilde sözcüklerden yararlanarak terimler oluşturabilme hakkına sahiptir. Ancak zaruret olmaksızın "mercûh"u "râcih"e önceleyecek kadar yetki sahibi değildir."<sup>52</sup>

Bizler bu başlık altında andığımız temel ölçüleri esas alarak "kelamcılar, filozoflar ve mutasavvıflar" tarafından yapılan tevhîd tanımlarına yer vereceğiz. Bilginlerin yapmış oldukları tanımlarından bazısı tevhîdin ana öğelerinden sadece bir kısmını ifade edecek kadar dar bir sahada ele alınırken bazısı da imanın bütün rükünlerini içine alacak kadar geniş bir şekilde ele alındığını göreceğiz.

#### **b.a. Kelamcılara Göre Tevhîd**

Bu başlık altında kelamcıların yapmış olduğu "tevhîd" tanımlarına yer vereceğiz. Peşinen ifade etmeliyiz ki başlıkta zikrettiğimiz "kelamcılar" kaydıyla genel anlamda "akîde ilmi" ile uğraşan ve eser yazan "bilginleri" kastediyoruz.

<sup>51</sup> İmam Gazalî, *el-Mustasfâ*, el-Matbatu'l-Emîriyye, Mısır, 1366, I, 28.

<sup>52</sup> Emîr Pâdişâh, *Teyisîru't-Tahrîr*, (nşr. Mustafa el-Bâbî el-Halebî), Dâru'l-Fikr, Beyrût, 1996, II, 130.

İlk dönem bilginlerinden olan Ebû Hanîfe'ye (v.150/767) nisbet edilen<sup>53</sup> "*el-Fıkhu'l-Ekber*" isimli eserde o, tevhîdi bütün iman esaslarını ihtivâ edecek şekilde tarif etmiştir. Ona göre tevhîd kültür dünyamızda "âmentu esâsları" olarak bilinen 'Allah'a, ahiret gününe, meleklerle, kitaplara, resullere, öldükten sonraki hayata, hayrıyla şerriyle kadere iman etmek' gibi iman rükünlerini kapsamaktadır. Ebû Hanîfe, Allah'ın bir olmasını, aded ve sayı olarak değil, şeriki/ortağı olmama anlamında 'bir' olduğu ifade eder. İhlâs sûresinde ifâde edilen mananın bu olduğunu vurgular.<sup>54</sup> Burada özellikle altı çizilmesi gereken temel konu, Allah'a nisbet edilen bu "bir"liğin, herhangi bir sayı dizisinin ilk basamağı anlamına gelmediği ve buradaki "bir"in, "cüzlerden oluşmuş mürekkebe bir varlık olmayan, benzeri ve dengi bulunmayan, yegâne tapınılacak varlık" anlamına geldiğinin bilinmesidir.<sup>55</sup>

Burada İmam-ı A'zam bütün inanç esaslarını "aslu'l-usûl" olan "tevhîd akîdesine" irca etmekte ve akîde konularının birbirinden ayrılmayan bir bütün olduğunu beyan etmektedir.<sup>56</sup> Nitekim usûlu'd-dîn bilginlerinin akîde metinlerine ve kelam bilimine "tevhîd" ismini vermelerinin temel sebebi budur. Zira onlara göre bir ilmin en şerefli konusu mecâz-ı mürsel sanatıyla bütününe söylenebilir.<sup>57</sup>

İmâm Şafîî'nin de "*el-Fıkhu'l-Ekber*" isimli bir risâle telif ettiği söylenmektedir.<sup>58</sup> Ona nispet edilen risâlenin ön kısmında Ezher Kütüphanesi katibi Ahmed Efendi adında birinin nafakasından karşılanmak suretiyle basıldığı yazmaktadır.<sup>59</sup> Bu iki çalışmadan anlıyoruz ki ilk dönemlerden itibaren "tevhîd ve akîde ilmi" için "*el-Fıkhu'l-Ekber*" ismi kullanılagelmiştir.

İmam-ı Azam'ın takipçilerinden olan İmâm Mâtürîdî (v.333/944) tevhîdi, 'zâtında bir olan, bütün birlerin kendisine ihtiyaç duyan, değişim, dönüşüm ve yok oluştan münezzehe olan, ezeli olan' şeklinde tanımlamaktadır.<sup>60</sup> Mâtürîdî, "Turuku't-Tevhîd"

<sup>53</sup> Bkz. Ramazan Altıntaş, "*Ebû Hanîfe'nin Kelam Metodu ve el-Fıkhu'l-Ekber Adlı Eserine Yöneltilen Bazı İtirazlar*", İAD, c. 15, s. 1-2, [Ebû Hanîfe Özel Sayısı], ss. 185-205

<sup>54</sup> Ebû Hanîfe, *el-Fıkhu'l-Ekber*, (İslam Akâid Metinleri, nşr. ve trc. Ali Pekcan), Rağbet Yayınları, İstanbul, 2017, s. 54.

<sup>55</sup> Bekir Topaloğlu, "*Allah*", TDV İslam Ansiklopedisi, 1989, II, 478; Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, (thk. Bekir Topaloğlu - Muhammed Aruçi), Mektebetu'l-İrşâd, İstanbul, 2001, s. 88; Kemaleddin Ahmed Beyazi, *İşaretu'l-Merâm min İbârâti'l-İmâm*, (thk. Yusûf Abdurrezzâk), Zam Zam Publishers, Karachi-Pakistan, 2004, s. 107.

<sup>56</sup> Muhammed b. Behâuddîn, *el-Kavlu'l-Fasl Şerhu Fıkhi'l-Ekber*, Mektebetu'l-Hakikat, İstanbul, 2011, s. 11.

<sup>57</sup> Osman Cem'a Damîrîyye, *Medhal li'Dirâseti'l-Akîdeti'l-İslâmiyye*, s.105.

<sup>58</sup> Kâtip Çelebî, *Keşfu'z-Zunûn*, II, 1288.

<sup>59</sup> Bkz. İmam Şafîî, *el-Fıkhu'l-Ekber*, I. Bsk., Matbaatu'l-Evbiyye, Mısır, try.

<sup>60</sup> Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, (thk. ve nşr. Bekir Topaloğlu, Muhammed Aruçi) İrşâd Kitabevi, İstanbul, s. 188.

başlığı altında başta dehrîler, senevîler, Yahudiler, Hıristiyanlar, Mutezile olmak üzere birçok din ve mezhebin tevhîd tasavvurlarını ciddi bir şekilde eleştirmiştir.<sup>61</sup>

Eş'ârî kelamcılarının "tevhîd" konusundaki tanımları birbirine yakın olduğunu söyleyebiliriz. Eş'ârî Mezhebinin kurucusu kabul edilen İmam Eş'ârî'nin (v.324/936) "*el-Lum'a*" isimli eseri incelendiğinde "tevhîd" anlayışının temelde "evrende mutlak ilim, hikmet, kudret sahibi olan ve hiçbir yaratılmışı benzemeyen tek bir yaratıcı" düşüncesine dayandığı görülmektedir.<sup>62</sup>

Eş'ârî kelamcılarının önemli isimlerinden sayılan Bâkîllânî'nin (v. 403/1013) "tevhîd" görüşü temelde İmam Eş'ârî (v.324/936) ile paralellik arz etmektedir. Zira ona göre tevhîd "evrende diri, her şeyi bilen, işiten, gören, irâde ve kudret sahibi olan ve istediği şekilde tasarruf eden yegane bir yaratıcı" inancı demektir. Özellikle bu düşüncüyü desteklemek adına araz ve cevher konusunu merkeze alarak "hudûs delili" üzerinde sıkça durmuştur.<sup>63</sup>

"Hüccetu'l-İslam" lakabıyla bilinen en meşhur Eş'ârî kelamcılarında biri olan İmam Gazzâlî'ye (v.505/1111) göre tevhid "Allah'ın yegane olması, eşi ve benzeri olmaması" demektir. Cevher ve araz meselesine temas eden Gazzâlî, Allah için bölünme, sınırlılık, parçalanma, toplanma, zaman ve mekanın sınırlaması, değişim, yetersizlik/âcizlik vb. zaafiyetlerin söz konusu olamayacağını belirtmektedir. Bu anlamda Allah "vâhîd/yegane, kadîm/ezelî ve bâkî/ebedî, ilim ve kudret sahibi, her şeyi bilen ve gören, mütakellim/konuşan"dır.<sup>64</sup>

Tevhîd konusunu birçok eserinde geniş bir şekilde işleyen Fahreddîn er-Râzî'ye (v. 606/1210) göre tevhîdin terim anlamını tespit etmenin oldukça güç olduğuna işaret eder. Ona göre akıl birtakım sonuçlara varsa dahi dil bunu tam olarak ifade edemez. Tasavvufçulardan kesitler sunan Râzî, tevhîdin tanımının sözle yapılamayacağı düşüncesini pekiştirmeye çalışır. Nitekim Cüneyd el-Bağdâdî'dan yapmış olduğu bir alıntıda şöyle der: Tevhîd konusunda söylenecek en değerli söz, kişinin bilme/marifet yetersizliğini kabul edebilme erdemliliğini ortaya koyabilmesidir.<sup>65</sup> Bunun yanında Râzî'nin tevhîd tanımı değil de tanıtımı kâbilden birtakım açıklamalar yaptığını biliyoruz. Bu da daha çok kelamcılarının dillendirdiği "Allah'ın zatında, sıfatlarında ve fiillerinde bir

<sup>61</sup> el-Matûrîdî, *a.g.e.*, s. 186-191

<sup>62</sup> Ebu'l-Hasen el-Eş'ârî, *Kitâbu'l-Lum'a fi'r-Reddi alâ Ehli'z-Zeyği ve'l-Bida'*, (thk. Hamûde Garâbe), Matbaatu Mısır, 1955, s. 17-31.

<sup>63</sup> Ebû Bekr el-Bâkîllânî, *Temhîdu'l-Evâil ve Telhîsu'd-Delâil*, (thk. İmâduddîn Ahmed Haydar), Müessesetu'l-Kutubi's-Sekâfiyye, Beyrût, 1987, s. 38-48.

<sup>64</sup> Ebû Hâmid Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-İtikâd*, (tsh. Mustafa el-Kebânî), Matbaatu'l-Evbiyye, I. Bsk., Mısır, try., s. 13-38.

<sup>65</sup> Râzî, *a.g.e.*, s. 233.

olması" şeklindedir. Son tahlilde Râzî "Allah'ın cevher veya araz olmadığını, mekan ve cihetlerden, mürekkebe ve bölünmeden münezzehe olduğunu, benzeri ve zıttı olamayacağını" vurgulamaktadır.<sup>66</sup> Nitekim Râzî "*el-Mebâhisu'l-Maşrikiyye*" isimli eserinde bu görüşlerini felsefî olarak temellendirmeye çalışmaktadır.<sup>67</sup> Ünlü tefsirinde de bu meselelere sıkça değinmektedir.<sup>68</sup>

Teftâzânî (v.797/1395) tevhîdi "Vâcibu'l-Vucûd'un evrenin bir tek yaratıcısı olması" olarak tanımlar. Teftâzânî "temânu' deliline/irâde çatışması" önem vermekte ve bu delilin "*Yer ve gökte Allah'tan başka ilahlar mevcut olsaydı, bunların nizâmı/düzeni bozulurdu*"<sup>69</sup> ayetine dayandığını belirtir. Bu delile göre birden daha fazla ilah olsaydı evrendeki düzen bozulurdu. Çünkü tanrılardan birinin irade ettiğini diğerlerinin istememesi halinde evrende kaos çıkar; bütün hassas sistemler bozulacaktı. İlke ve yasalara göre evrenin belirli bir uyum içinde olması "buyrukların" tek bir kaynaktan çıktığını göstermektedir. Ancak Teftâzânî'nin temânu' delilini "burhânî" değil de "iknâî" olarak yorumlaması çok ciddi eleştirilere maruz kalmasına hatta bazı çevrelerce tekfir edilmesine bile yol açmıştır.<sup>70</sup>

Eş'ârî bilginlerinden Şehristânî (v.510/1116) tevhîd konusunu birçok eserinde işlemiş önemli şahsiyetlerden biridir. Şehristânî'nin tevhîd anlayışı "Allah'ın zat itibariyle bir olması, bölünmemesi, fiilerinde yegane olması" düşüncesine dayanmaktadır. Ona göre "Allah zâtıyla birdir ve kesinlikle bölünemez. Ezeli sıfatlarında yeganedir ve hiçbir benzeri yoktur. Fillerinde tek olandır ve hiçbir ortağı yoktur."<sup>71</sup> Şehristânî başka bir eserinde buna benzer bir tanım yapar. Burada özellikle filozofların ve mutezile kelamcılarının tevhîde ilişkin ileri sürdükleri tanımları tenkit eder.<sup>72</sup> Nitekim Şehristânî özellikle tevhîd meselesinde Müslüman filozofları eleştirmek üzere "*Musâraatu'l-Felâsife*" isminde müstakil bir eser kaleme almıştır.<sup>73</sup>

Yukarıda zikretmiş olduğumuz tariflerin genel anlamda Allah'ın vahdâniyetini merkeze aldığını görmekteyiz. Bunun yanında "ibâdet ve ubûdiyete" dikkat çeken ve vurgu yapan bazı bilginler de olmuştur. Nitekim Şâh Veliyullâh ed-Dihlevî (v. 1176/1762)

<sup>66</sup> Râzî, *a.g.e.*, s. 232.

<sup>67</sup> Fahreddîn er-Râzî, *el-Mebâhisu'l-Maşrikiyye fî İlmi'l-Îlâhiyyât ve't-Tabiiyyât*, Dâiretu'l-Maârif, Haydarabad, 1343, II, 448-501.

<sup>68</sup> Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, Dâru'l-Fikr, Beyrût, 1981, I, 43, IV, 192-198.

<sup>69</sup> Enbiya 21/22.

<sup>70</sup> Sa'duddîn et-Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâidi'n-Nesefiyye*, (thk. Ahmed Hicâzî), Mektebetu'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, Kahire, 1998, s. 29-30.

<sup>71</sup> Abdülkerîm eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, (tsh. Ahmed Fehmî Muhammed), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, II. Bsk., Beyrût, 1992, I, 37.

<sup>72</sup> Abdülkerîm eş-Şehristânî, *Nihâyetu'l-İkdâm fî İlmi'l-Kelâm*, (tsh. Ferîd Ceyyûm), Mektebetu's-Sekâfeti'd-Dîniyye, Kahire, 2009, s. 85.

<sup>73</sup> Abdülkerîm eş-Şehristânî, *Musâraatu'l-Felâsife*, (thk. Suheyr Muhammed Muhtâr), Matbaatu'l-Cebelâvî, Mısır, 1976, s. 57 vd.

tevhîdin dört mertebeye ancak gerçekleşebileceğini söyler ve özellikle tevhîdin ibâdet ve ubûdiyet boyutunu vurgular. Ona göre tevhîdin esasları şu dört maddedir:<sup>74</sup>

1- Vâcibu'l-vucûd olarak yalnız Allah'ı kabul etmek. O'ndan başka hiçbir kimseye veya hiçbir unsur "zorunlu varlık" olarak nitelendiremez.

2- Göklerin, yerin, arşın ve bütün her şeyin yaratılışını sadece Allah'a izafet etmek.

3- Allah'ın gökler ve yerler olmak üzere her şeyi deruhte ve idare ettiğine inanmak.

4- Allah'ın başka hiç bir şeye ibadet etmemek.

Şâh Veliyullâh ed-Dihlevî burada önemli bir noktaya temas etmektedir. Ona göre ilk iki madde ilahî kitaplar tarafından işlenmemiştir zira müşrik araplar, Yahudiler ve Hıristiyanlar başta olmak üzere herkes bu konuda görüş birliği içindedir. Asıl muhalefet son iki madde ortaya çıkmaktadır. Son iki madde tabîi olarak birbirine bağlı ve birbirinden ayrılması düşünülemez.<sup>75</sup>

Ebu'l- Avn es-Sefârîni (v.1188-1774) tevhîdi 'Mabûd olan Allah'ın zât, sıfât ve efâlinde yegane olduğuna itikat ederek ibâdeti sadece ona yapmaktır" şeklinde tarif etmiştir.<sup>76</sup> Sefârîni'nin yapmış olduğu bu tanımda tevhîd kavramını biraz daha genişlettiğini görmekteyiz. Özellikle zikretmiş olduğu ubûdiyet kaydıyla tevhîdin pratik yansımalarına dikkatleri çekmiş ve bu noktada yegane otoritenin Allah (c.c) olduğunu belirtmiştir. Benzeri bir görüş serdeden Muhammed Abduh (v.1323-1905) "tevhîd Allah'ın vâhid/yegane olduğuna ve hiçbir şeriki/ortağı olmadığına inanmak" şeklinde bir tanım yapmaktadır. Ona göre Allah'ın evreni yaratmasında zât ve fiilin vahdeti, bütün oluşumlarda yegane mercii ve bütün yönelişlerin nihâî noktası olmasıdır. Resullerin ve nebilerin gönderilmesinin 'en büyük amacı' diyerek tevhîdin ulûhiyet ve ubûdiyet boyutuna dikkat çekmektedir.<sup>77</sup>

Bu görüşü daha önce keskin hatlarla ele alan ve tevhîd kavramını "Allah'ın ulûhiyetine, rubûbiyetine, sıfat ve efâline inanmak" şeklinde tanımlayan İbn Teymiyye (v.728-1328) tevhîd mefhumunun anlaşılması için onu bazen üçlü bazen de ikili tasnife tabi tutmaktadır. Ona göre resullerin ve nebilerin gönderiliş gayesi rubûbiyeti de içeren ve 'ibâdetinde hiçbir şeyi ortak koşmaksızın Allah'a kulluk yapma'<sup>78</sup> anlamına gelen ulûhiyet tevhîdidir. Kulun asıl sorumlu ve yükümlü olduğu tevhîd çeşidi ulûhiyet tevhîdidir.<sup>79</sup> İbn Teymiyye, 'halikiyyet' anlayışına dayanan 'mücerred rubûbiyet tevhîdini' müşriklerin de

<sup>74</sup> Şâh Veliyullâh ed-Dihlevî, *Huccetullâhi'l-Bâliğa*, (thk. Seyyid Sâbık), Dâru'l-Cîl, Beyrût, 2005, I, 115.

<sup>75</sup> Şâh Veliyullâh ed-Dihlevî, *Huccetullâhi'l-Bâliğa*, I, 115.

<sup>76</sup> es-Sefârîni, *Levâmiul Envâri'l-Behiyye*, I, 57.

<sup>77</sup> Muhammed Abduh, *Risâletu't-Tevhîd*, Dâru'l-Kitabi'l-Arabî, s. 5.

<sup>78</sup> İbn Teymiyye, *Şerhu'l-Akîdeti'l-Esfâhâniyye*, Dâru'l-Kutubi'l-İslâmiyye, s. 23.

<sup>79</sup> İbn Teymiyye, *el-Fetâva'l-Kübrâ*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1987, II, 421.

kabul ettiğini ileri sürmektedir.<sup>80</sup> Bu görüşünü ayetlere dayandırarak birçok eserinde farklı ibarelerle tekrar etmektedir.<sup>81</sup> Ona göre asıl sorun ulûhiyet ile alakalıdır. Hakk'ın rubûbiyetine şahitlik etmek ve bunu kabul etmek yeterli değildir.<sup>82</sup>

İbn Teymiyye'nin (v.728-1328) talebesi ve en önemli takipçisi İbn Kayyim el-Cevziyye de (v.751-1350) hocasının bu anlayışını kabul etmiş, birçok eserinde nakletmiş ve yeri geldiği zaman bütün gayretiyle müdafaa etmiştir.<sup>83</sup> Buna göre rubûbiyet tevhîdi, ulûhiyet tevhîdine büyük bir delil teşkil etmektedir.<sup>84</sup> Ulûhiyeti dile getiren konular rubûbiyete bağlı olanlardan daha üstün bir mevkiye sahiptir.<sup>85</sup> İbn Kayyim bazı eserlerinde tevhîdi 'ilmî haberî itikâdî' ve 'irâdî amelî' olmak üzere iki kısma ayırmış ve Kur'ân'ın ana döngüsünü bu iki konunun oluşturduğunu ifade etmiştir.<sup>86</sup> Diğer bazı eserlerinde ise 'irâdî amelî' kavramını 'amelî kasdî irâdî';<sup>87</sup> 'ilmî haberî itikâdî' yerine ise 'kavlî ilmî haberî' kavramını tercih etmiştir.<sup>88</sup> Bazen de 'irâdî amelî' yerine 'irâdî talebî' kavramını yeğlemiştir.<sup>89</sup> Buna göre İbn Kayyim tevhîdin iki kısma ayrıldığını kabul etmektedir. Tevhîdin bu iki kısmını a. İlmî Kavîlî Haberî İtikâdî b. Amelî İrâdî Kasdî Talebî şeklinde isimlendirmektedir. Bu taksimin birinci maddesi 'rubûbiyet tevhîdi ile sıfat ve efâl tevhîdini' ikinci kısmı ise 'ulûhiyet tevhîdinin' karşılığıdır. Dolayısı ile tevhîdin birinci makâmı marifete; ikinci makamı ise ubûdiyete dayanmaktadır. Aslında İbn Kayyim'in yapmış olduğu bu taksimler üstadı İbn Teymiyye'den birer alıntıdır. O, sadece farklı veya benzer isimlendirmelerle konuyu aynı açıdan değerlendirmeye tabi tutmuştur.<sup>90</sup> Bu konuyu "Tevhîdin Kısımları" ve "Tevhîdi Kısımlara Ayırmanın Dayanağı" başlıkları altında daha geniş bir şekilde işleyeceğiz.

<sup>80</sup> İbn Teymiyye, *Beyânu Telbîsi'l-Cehmiyye*, Mecma Melik Fehd, 1426, III, 142.

<sup>81</sup> İbn Teymiyye, *Minhâcu'Sünnetü'n-Nebebiyye*, Câmietu'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, Medine, 1986, V, 327.

<sup>82</sup> İbn Teymiyye, *el-İstikâme*, Câmietu'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, Medine, 1403, II, 31.

<sup>83</sup> İbn Kayyim, *İğâsetul Lehfân*, I, 30, II, 135.

<sup>84</sup> İbn Kayyim, *Tarîku'l-Hicreteyn ve Bâbu's-Saâdeteyn*, Dâru's-Selefiyye, Kahire, 1394, s. 45.

<sup>85</sup> İbn Kayyim, *Uddetu's-Sâbirin ve Zahiretu's-Şakirin*, Dâru İbn Kesir, Beyrut, 1409, s. 46.

<sup>86</sup> İbn Kayyim, *İctimau'l-Cuyûsi'l-Islamiyye*, Metâbi'l-Ferazdak, 1988, Riyâd, II, 93.

<sup>87</sup> İbn Kayyim, *Medâricu's-Sâlikîn*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabi, Beyrut, 1996, II, 148.

<sup>88</sup> İbn Kayyim, *es-Savâiku'l-Mürsele*, Dâru'l-Âsime, Riyâd, 1408, II, 401.

<sup>89</sup> İbn Kayyim, *Medâricu's-Sâlikîn*, III, 418.

<sup>90</sup> İbn Teymiyye, *Mecmûul Fetâvâ*, XIX, 179.



## b.b. Filozoflara Göre Tevhîd

Filozofların tevhîd ile ilgili tanımlarına baktığımızda temelde "vâcibu'l-vucûd"un ortağı olmaması ve "iki zorunlu varlığın" bir arada bulunmasının olanaksızlığı düşüncesine dayanmaktadır.<sup>91</sup> Filozoflara göre bütün her şey zorunlu bir varlığa muhtaçtır. Zorunluğu varlığın olmadığı varsayılırsa ortaya konulacak mantikî önermeler neticesinde "vâcibu'l-vucûd"a yine de ulaşılabilir. Çünkü "mümkünler alemi"ni zorunlu bir şekilde "vâcibu'l-vucûd"a gereksinimler vardır; onsuz var olabilmeleri mümkün değildir. Zorunlu varlığı birçok şekilde ispatlama girişimlerinde bulunun filozoflara göre bu varlık "bölünemez, parçalanamaz, tamdır, eşi ve benzeri olmadığı gibi zıddı yoktur. Bileşik değildir." Kısaca vermiş olduğumuz bu bilgilerden sonra şimdi de birkaç İslam filozofunun tevhîd anlayışına yer verelim;

Müslüman filozoflardan Fârâbî (v. 339/950) tevhîdi şu şekilde yorumlamaktadır; "Allah'ın varlığı zorunlu olup<sup>92</sup> diğer bütün varlıklar O'ndan ayrılır.<sup>93</sup> Diğer bütün varlıklardan ayrılması, O'nun zatında bir olduğunu göstermektedir. (توحده في ذاته). İşte tevhîdin anlamlarından biri de budur."<sup>94</sup> Felsefenin temel hedefinin "marifetullah" olduğunu belirten Fârâbî'ye göre Tanrı birdir, hareket etmez, bütün yaratılmışların ilk illetidir (illet-i fâil), cömertliği, hikmeti ve adaletiyle evreni düzenlemektedir.<sup>95</sup>

Müslüman filozoflardan İbn Sînâ "vâhid" kavramını geniş bir şekilde tahlil etmektedir. Ona göre "her başlangıcın/mebdein zorun bir varlığa gereksinimi vardır. Bu zat, cinsin, neviin, haddin, burhanın sınırları içinde idrak edilemeyeceği gibi keyfiyetten, kemiyetten, mahiyetten, hareketten, mekan ve zamandan münezzehtir. Hiçbir şeriki/ortağı, benzeri ve zıddı yoktur. O, bütün yönleriyle yeganedir ve bölünemez." İbn Sînâ, vahdaniyetten söz ederken özellikle Allah'ın varlık açısından tam olduğunu vurgulamakta ve nicelik itibariyle bölünemeyeceğini ifade etmektedir. Vâcibu'l-Vucûd yok olarak varsayılmaz çünkü bu olanaksız bir şeydir. Bu durumda mümkünler olmuş olur ki bunların netice itibariyle zorunlu varlığa ihtiyaç duyduklarını önermelerden hareketle ispatlamak durumundayız.<sup>96</sup>

<sup>91</sup> Ebu'l-Hasen el-Âmîdî, *Ğâyetu'l-Merâm fi İlmi'l-Kelâm*, (thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî), Dâru'l-Kutubi'l-İslâmiyye, Beyrût, 2004, s. 138.

<sup>92</sup> Fârâbî, *Ârâu'l-Medîneti'l-Fâdila ve Mudâdduhâ*, Mektebetu'l-Hilâl, Beyrût, 1995, s. 25.

<sup>93</sup> Fârâbî, *a.g.e.*, s. 35.

<sup>94</sup> Fârâbî, *a.g.e.*, s. 35.

<sup>95</sup> Fârâbî, *Mebâdiu'l-Felsefeti'l-Kadîme*, el-Mektebetu's-Selefiyye, Kahire, 1910, s. 13.

<sup>96</sup> İbn Sîna, *en-Necât*, (thk. Mâcid Fahrî), Dâru'l-Âfâk, s. 262, 263, 265, 266.

Fakih ve filozof İbn Rüşd (v. 595/1198) göre ise vâhid, "kemiyyet, suret ve keyfiyyet yönüyle parçalanmamayı" ifade eden bir kavramdır.<sup>97</sup>

### b.c. Mutasavvıflara Göre Tevhîd

Genel anlamda kelimcilerin, felsefecilerin ve diğer bilginlerin tevhîd anlayışlarına yer verdik. Tevhîdin, tasavvuf geleneğinde ise birbirinden oldukça çok farklı, şiirsel, kısa, öz ve bir o kadar zor diyebileceğimiz renkli şekillerde tarif edildiğine tanık olmaktadır.<sup>98</sup> Tasavvufun vicdânî/irfânî, ruhî bir hâl ve zevk gibi özelliklerinden olacak ki her mutasavvıf özgün tecrübesinden hareket ederek farklı bir tevhîd tanımlaması yapmıştır. Bu anlamda her bir mutasavvıf kişisel tecrübesini merkeze alarak tevhîdin bir veya birkaç yönüne işaret etmekle yetinmiştir.

Her şeyden önce mutasavvıflar İslâm'ın tevhîd üzerine kurulduğunu ve tasavvufun da bu gerçeğin üzerine inşa edildiğini kabul etmekte; takip ettikleri yolun selef ulemâsının yolu olduğunu ifade etmektedirler. Bu meyanda tevhîd anlayışlarında 'ta'tîle ve temsîle' yer vermedikleri gibi Allah'ın "şekil, yön, parçalanma, bölünme, mekan, bir yere yerleşme" vb. niteliklerden münezze olduğunu ve O'nun bütün cemâl, celâl ve kemâl sıfatlarına sahip olduğunu kabul etmişlerdir.<sup>99</sup>

Tasavvufçuların bazıları 'delil ve belgelere'e büyük önem vermişlerdir. Bu bağlamda Ebû Muhammed el-Harîrî şâhid ve delil üzerine inşa edilmeyen bir tevhîdin kişiyi telef ve yok olmaktan kurturmayacağını söylemiş ve bu sözyle taklidin yetersizliğine vurgu yapmıştır.<sup>100</sup>

Mutasavvıflardan başka bir kesim ise tevhîdin tanımının ibare, işaret, imâ ve nutuk ile yapılmayacağını söylemişlerdir. Bu konuda tanım yapanları mulhid, putperest ve gafil olmakla tenkit etmişlerdir.<sup>101</sup> Nitekim bu düşünceye sahip sûfilere göre tevhîd sadece bilgi ve sûretten ibaret değildir. Duygu ve sevgi ağırlıklı vecd ehlinin bu özgün dilini açıklamaya çalışmak onu daha kapalı ve anlaşılmaz hale getireceğini söylemektedirler. Kendilerine özgün bu anlayışlarını "tevhîd-i sûfiyye, tevhîd-i hâlî, hakikat-i tevhîd, tevhîd-i amelî" gibi farklı şekillerle isimlendirmektedir.<sup>102</sup> Çünkü bu aklî ilimlerle (ilmu'l-ukûl) ve

<sup>97</sup> İbn Rüşd, *Tefsîru Mâ Verâu't-Tabîa*, Maurice Bouyges, Beyrût, Dâru'l-Maşrîk, 1973, s. 547.

<sup>98</sup> Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, Müessesetü'l-Kutubi's-Sekâfiyye, Beyrût, try., s. 7

<sup>99</sup> Ebû Bekr el-Kelâbâzî, *et-Taarruf li-Mezhebi Ehli't-Tasavvuf*, Mektebetü'l-Hâncî, Kahire, 1994, s. 13; Kuşeyrî, *a.g.e.*, s. 14, 15.

<sup>100</sup> Kuşeyrî, *a.g.e.*, s. 7.

<sup>101</sup> Kuşeyrî, *a.g.e.*, s. 295.

<sup>102</sup> Süleyman Uludağ, "Tevhîd", TDV İslam Ansiklopedisi, 2002, XXXIV, 21-22.

sır ilimlerin (ilmu'l-esrâr) ortasında yer alan bir "hâl ilmidir (ilmu'l-ahvâl)".<sup>103</sup> Tıpkı balın tadı, sabrın acısı, iç çöşknlük, aşk, şevk gibi ancak tadılarak ve hissedilerek anlaşılabilir. Dolayısıyla tatmayan kimsenin bu makamı ve durumu bilmesi mümkün değildir.<sup>104</sup>

Tasavvufun önde gelenleri arasında yer alan ve "Seyyidu't-Tâife" olarak bilinen Cüneyd el-Bağdâdî (v. 298/911) tevhîdi 'sonsuz olanı sonlu olandan; sonsuzluğu sonludan ayırmak' olarak tarif etmiştir. Nitekim başka bir tanımda Allah'ın vahdâniyetine değinen Cüneyd el-Bağdâdî Allah'ın benzeri ve zıddı olmadığını ifade ettikten sonra 'teşbîh, tekyîf, tasvîr ve temsîli' reddetmiştir.<sup>105</sup>

Zûnnûn el-Mısırî (v. 245/860), tevhîdin tanımında öne çıkarttığı hususlar 'Allah'ın vahdaniyeti, eşsiz sanatı, kâinatın yegane mutasarrıfı' gerçeği olmuş ve 'Allah'ın vehmin tasavvur ettiği hiçbir şeye benzemediğini' belirtmiştir. Benzer ifâdeleri er-Rûzbârî de kullanmıştır.<sup>106</sup>

Mutasavvıflar tevhîdin tanımını yaparken vurguladıkları baskın husûsiyetleri şu şekilde özetlememiz mümkündür: "Kişi ezeli ve ebedî olan zatı, fani ve geçici varlıklardan ayırmalı, rubûbiyet ve enâniyet (benden, benim sayemde, ben yaptım, benim gibi vb.) iddiasından vazgeçmeli, vâsita ve vesîleleri ortadan kaldırmalı, Allah'ın her tasavvurun ötesinde olduğunu bilmeli, Hakk'ın tasarruf ve hükümlerinin üzerinde geçerli olduğunu kavramalı, his ve hareketlerini O'nun iradesine teslim etmeli, Hakk'ın davetine karşılık vermeli ve halkın çağrılarında uzak durmalı, zamansal kayıtların dar çerçevesinden kurtularak ebediyet fezâsının genişliğine erişmeli, elest bezmi olarak nitelendirilen ilk mîsâka dönmelidi (sûfîler buna son halinin ilk hali olması demektedirler)."<sup>107</sup>

Kuşeyrî'nin vermiş olduğu bilgilere göre bir hüküm verecek olursak diyebiliriz ki; mutasavvıfların tevhîd anlayışı daha çok 'marifet' üzerine tesis edilmiştir. Zira Kuşeyrî tevhîd ile alakalı olarak sunmuş olduğu mutasavvıfların sözlerini ve nakillerini 'Bâbu'l-Marife Billâh'<sup>108</sup> başlığı altında aktarmıştır. Diğer bir başlık ise 'Bâbu'l-Edeb'tir.<sup>109</sup> Çünkü tasavvufta, tevhîd, kulun Allah'a karşı olan tutum ve davranışlarını da ihtiva etmektedir.

<sup>103</sup> Muhiddîn İbn Arabî, *el-Futûhâtu'l-Mekkiye*, (thk. Osman Yahya), II. Bsk., el-Mektebetu'l-Arabiyye, Mısır, 1985, I, 147.

<sup>104</sup> İbn Arabî, *a.g.e.*, I, 139.

<sup>105</sup> Kuşeyrî, *a.g.e.*, s. 7; Ebu'n-Nasr es-Serrâc et-Tûsî, *el-Luma'*, (thk. Abdulhalim Mahmûd - Abdalbâki Surûr), Dâru'l-Kutubi'l-Hadîse, Mısır, 1960, s. 49.

<sup>106</sup> Kuşeyrî, *a.g.e.*, s. 7.

<sup>107</sup> es-Serrâc et-Tûsî, *a.g.e.*, s. 49-55; Kuşeyrî, *a.g.e.*, s. 492-498.

<sup>108</sup> Kuşeyrî, *a.g.e.*, s. 303.

<sup>109</sup> Kuşeyrî, *a.g.e.*, s. 277.

Dolayısı ile kul vasıta ve vesilelere son vermeli ve benliğini ortadan kaldırmalıdır. Beşeriyet ve ulûhiyeti birbirine karıştırmamalıdır.<sup>110</sup>

Filozoflar "Vâcibu'l-Vucûd"u öne çıkartan bir tevhîd anlayışını benimserken kelamcılar buna "sıfat ve fiilleri" de eklemektedirler. Yine, mütekellimler "tek ilah" doktrini üzerine yoğunlaşırken mutasavvıflar nefsin ilahlık iddiasına son verme ve benliği yok etme ile uğraşmışlardır. Bu eğilim ve konsantrasyon onların tevhîdi tanımlamalarında büyük oranda etkili olmuştur. Kelam ve tasavvuf arasındaki bu teması şu şekilde yorumlamamız mümkün: "Kelam ilmi daha çok Allah'ın zatı ile sıfatları arasındaki ilişkiyi ele almış, bu konuda tevhîde zarar veren fikirlerle mücadele etmiş, alemde yalnızca bir ilah olduğunu akıl, Kur'an ve Sünnet çerçevesinde ispat etmeye çalışmıştır. Mutezile kelamcıları ise Allah'ın sıfatlarını O'nun Zat'ı ile ilişkilendirme konusunda akli ön plana çıkarmıştır. Bu sahada sûfîlerin eserlerindeki hassasiyet ise daha çok kendi süluk tecrübeleri etrafında, insan nefsinin Rabbi karşısındaki ilahlık iddiasını yok etme konusunda olmuştur. Kur'an'da şirk ile alakalı pek çok ayet olmakla beraber sûfîlerin dikkatini en çok çeken ayet, "*Nefsini/hevasını kendine Rabb edineni gördün mü?*" (Casiye, 45/23) ayeti olmuştur. Başka bir deyişle sûfîler dış alemdeki şirk vesilesi olan putlarla mücadeleyi kelamcılara bırakmışlar, bunun yerine insanın iç aleminden kaynaklanan nefsi ilah edinme, riyakarlık ve Allah'a gizli şirk koşmak gibi meselelere çareler aramışlardır. Onlar açık şirkten çok gizli şirk ile mücadele etmişlerdir. "Sen çekilirsene aradan kalır seni Yaratan" şeklinde Yunus'un formül ettiği bu anlayış, başta İbn Arabî olmak üzere Hz. Mevlana gibi pek çok sûfînin eserlerinden görülmektedir."<sup>111</sup>

### c. Tevhîdin Kısımları

"Tevhîdin Kısımları" (aksâmu't-tevhîd veya envâu't-tevhîd) hakkında bilginler değişik tasnifler ve değerlendirmeler yapmıştır. Bu kategorilere yer verdikten sonra yapılan taksîmlerin dayanağını tartışmak ve irdelemek durumundayız. Zira bu konuda farklı kanılar ve çeşitli eğilimler ortaya çıkmıştır: Kimi bilginlere göre tevhîd, ilmî-haberî tevhîd ve irâdî-talebî tevhîd olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır.<sup>112</sup> Buna kavî tevhîd ve amelî tevhîd<sup>113</sup> veyahut marifet-ısbât tevhîdi ve kasd-taleb tevhîdi<sup>114</sup> diyenler de olmuştur.

<sup>110</sup> Kuşeyrî, *a.g.e.*, s. 295.

<sup>111</sup> Süleyman Demir, "*Şamlı Bir Sûfî: Şeyh Arslan Dımaşkî ve Tevhîd Risâlesi*", Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi, yıl: 11, sayı: 26, 2010, ss. 91-104.

<sup>112</sup> İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricu's-Sâlikîn*, III, 450.

<sup>113</sup> İbn Teymiyye, *Mecmûul Fetâvâ*, I, 367.

<sup>114</sup> Muhammed İbn Halife et-Temîmî, *Mu'tekadu Ehli's-Sünne ve'l-Cemaâti fî Tevhîdi's-Sıfâti ve'l-Efâl*, Edvâu's-Selef, Riyâd, 1999, s. 38.

Tevhîdi üçlü taksîme tabi tutunlara göre ise; rubûbiyet tevhîdi, sıfât ve efâl tevhîdi, ulûhiyet tevhîdi<sup>115</sup> şeklindedir. Şeriate bağlılığa daha fazla vurgu yapmak adına hakimiyet tevhîdi veya ittibâ tevhîdi<sup>116</sup> de ekleyerek üçlü taksimi dörde çıkartan bilginler de vardır. Tevhîdi, siyâdet tevhîdi ve ibâdet tevhîdi<sup>117</sup> olmak üzere ikili tasnîfe yer verenler ise daha çok yönetim ve ibâdeti ön plana çıkarmışlardır.

Son zamanlarda en çok benimsenen taksîm ise "rubûbiyet tevhîdi, sıfât ve efâl tevhîdi, ulûhiyet tevhîdi" üçlüsü olmuştur. "Hakimiyet ve ittiba tevhîdi" aslında "rububiyet tevhîdi" ve "ulûhiyet tevhîdi" ile ilintilidir. "Ubûdiyet veya ulûhiyet tevhîdi" ise mürâdif kavramlardır. Birincisi kula nisbeten ve izâfeten ikincisi ise Allah'a nisbeten ve izâfeten kullanılmıştır.<sup>118</sup> Ancak bilginlerden bazıları bu üçlü taksimi yetersiz görmüş ve "yaratma, tedbir, hâkimiyet, ibadet, taat, muhabbet ve vela" olmak üzere yedi başlık altında incelemişlerdir.<sup>119</sup>

Tevhîdin, diğer tasnifleri de toparlayıcı ve genel bir mahiyet arz eden başka bir tasnife göre ise, tevhîd iki kısımda değerlendirilmiştir:

a. İmanda Tevhîd (Rubûbiyet): Allah Teâlâ'yı zâtında, sıfatlarında, fiillerinde bir ve tek olarak kabul etmek, bu noktalarda O'na ortak koşmamaktır. Bu tevhîdin teorik yanını teşkil etmektedir.

b. İbadette Tevhîd (Ulûhiyet): Zihniyle Allah'ı kavrayan ve O'na iman eden kişinin bunu davranışlarında sergilemesi demektir. Bu anlamda "sevgi, saygı, korku, ümit, taât, adak sunma, tevekkül, , sığınma, tevbe" vb. kalbî ve amelî fiiler sadece Allah'a ait olması gerekmektedir.<sup>120</sup> Tevhîdi ikili bir kategorizeye tabi tutmanın mümkün olacağını ifade eden Mevlüt Özler'e göre ise:

a) Ulûhiyet Tevhîdi: "Allah'ın zâtında, sıfatlarında ve fiillerinde bir, yegane ve benzersiz olmasıdır." Bu aynı zamanda kelamcılarının yapmış olduğu tevhîd tanımıdır.<sup>121</sup>

<sup>115</sup> İbn Ebî el-İzz, *Şerhu'l-Akîdetu't-Tahâviyye*, (thk. Şuayb Arnaût, Abdullah et-Turkî), Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1997, I, 24; Molla Ali el-Kârî, (thk. Muhammed Mervan), *Şerhu Fikhi'l-Ekber*, Dâru'n-Nefâis, 2009, s. 39; es-Sefârîni, *a.g.e.*, I, 128; Useymîn, *Esmâullâhi ve Sıfâtihî*, Dâru's-Şerîa, 2003, s. 9; Muhammed İbn Salih İbn Useymîn, *el-Kavâidu'l-Müslâ*, (thk. Eşref İbn Abdülmaksûd), Mektebetu's-Sünne, Kahire, 1994, s.7; s. 13; es-Sa'dî, *Teysîru'l-Kerîmi'r-Rahmân fi Tefsiri'l-Kelâmi'l-Mennân*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 2006, s. 40, 68; Ömer İbn Abdurrahman, *İrşâdu'l-Enâm ilâ Usûli ve Mühimmâtî'l-İslâm*, Dâru'l-Kabes, 2016, Suûd-i Arabistan, s. 23.

<sup>116</sup> et-Temîmî, *a.g.e.*, s. 37.

<sup>117</sup> et-Temîmî, *a.g.e.*, s. 40.

<sup>118</sup> Muhammed Emân el-Câmî Alî, *es-Sıfâtü'l-İlâhiyye*, el-Câmiatu'l-İslâmiyye, Medîne, 1408, s.131.

<sup>119</sup> Muhammed İbn Abdillâh, *Nazmu't-Tecdid fi'l-Islam*, London/Kingdom Unite, 2004, s. 138-139.

<sup>120</sup> Ahmed İbn Ali el-Makrîzî, *Tecridu't-Tevhîdi'l-Mufîd*, (thk. Abdulkadir Şeybe) Mektebetu'l-Melik el-Fehd., Riyâd, 2011, s. 13-15.

<sup>121</sup> Abdurrezzâk İbn Abdî'l-Muhsin el-Bedr, *el-Kavlu's-Sedîd fi'r-Reddi alâ Men Enkera Aksâme't-Tevhîd*, Dâru İbn Affân, Mısır, 2003, s. 51-52.

b) Rubûbiyet Tevhîdi: "Allah'tan başkasına tapmamak ve sığınmamaktır." Yazarımıza göre ulûhiyet, zihnî bir fonksiyondur ve imanın teorik yanını oluştururken rubûbiyet ise amelî/pratik yanını oluşturmakta ve iman bu ikisinin birleşmesiyle meydana gelmektedir. Birinci kısımda yer alan ulûhiyet tevhîdi "fikir hürriyeti"ni sağlarken ikinci kısımda yer alan rubûbiyet tevhîdi ise "duygu hürriyeti"ni sağlamaktadır.<sup>122</sup>

Yapılan bu sınıflandırmalar aslında isim olarak farklı olsa dahi içerik olarak aynı manaları barındırmaktadır. Dolayısı ile müsemma/köken açısından çok büyük bir farklılık mevcut değildir. Burada bütün bu tasnifleri/taksimleri şöyle bir çatı altında toplamamız mümkündür:

a. İlmî Kavli Haberî İtikâdî: Rubûbiyet ile Sıfât ve Efâl (İman/Teorik).

b. Amelî İrâdi Kasdî Talebî; Ulûhiyet veya Ubûdiyet (İbadet/Pratik).

Bunun yanında ulûhiyeti iman ile, rubûbiyeti İslam ile ve ubûdiyeti salih amel ile eş değer gören bilginlere göre bu kategorize üç başlık altında incelenmiştir.<sup>123</sup>

Akîde ve kelam bilginleri tevhîdi zikrettiğimiz kategorilerde sınıflandırırken mutasavvıflar duygu, ahlak, ibadet, sevgi, nefsin tezkiye edilmesi gibi birçok unsuru göz önünde bulundurarak farklı gruplandırmalardan söz etmektedirler.

Ebû Bekr eş-Şiblî'ye göre tevhîd iki ayrılmaktadır:

a. Beşeriyet Tevhîdi: "Cezadan ve azabtan korkarak ibâdet yapmaktır."

b. Ulûhiyet Tevhîdi: "Saygı ve sevgi kaynaklı olarak ibâdet yapmaktır."<sup>124</sup>

Mutasavvıflar bu sözü şu şekilde yorumlamışlardır: "İnsanoğlu yapısı itibarıyla başka varlıklardan bir karşılık bekler, yaptığı işin sonucunu hemen görmek ister ve bu meyanda aşırı tutkulu davranır. -Her ne kadar Allah'tan korkarak onu birlemek onurlu ve değerli bir davranış olsa da- kişinin Allah'tan korktuğu için O'nu birlemesi O'na olan saygısından dolayı O'nu birlemesiyle eşit seviyede değildir. İkincisi daha üstün bir niteliğe sahiptir"<sup>125</sup> Nitekim "beşeriyetten sıyrılarak ulûhiyete yönelme"nin anlamı, kulun beşerî zaafiyetlerinden kurtularak Allah'ı merkez noktası yapması olarak yorumlanmıştır.

Başka bir kategorizeye göre tevhîdin üç çeşidi bulunmaktadır:

a. Hakk'ın Hakk'ı Tevhîdi: Allah'ın kendi zâtını "bir bilmesi" ve bunu "Ben Bir'im" diye haber vermesidir.

b. Hakk'ın Halkı Tevhîdi: Allah'ın bir insan için "bu kulum muvahhiddir" diye hükümde bulunarak onun için tevhîdi yaratmasıdır.

<sup>122</sup> Mevlüt Özler, "Tevhîd", TDV İslam Ansiklopedisi, 2002, XXXIV, 18-20.

<sup>123</sup> İslamoğlu, *Hakikatü't-Tevhîd*, Kur'ânî Hayat Dergisi, ss. 13.

<sup>124</sup> es-Serrâc et-Tûsî, *a.g.e.*, s. 54.

<sup>125</sup> es-Serrâc et-Tûsî, *a.g.e.*, s. 54.

c. Halkın Hakk'ı Tevhîdi: Kulun Allah'ı birleyerek hüküm vermesi ve bunu haber vermesidir.<sup>126</sup>

Tasavvufçular arasında tevhîdin en meşhur tasnîflerinden biri de şudur:

a. Avâm Tevhîdi: "Lâilâhe İllallâh: Allah'tan başka ilâh olmadığına" tanıklık etmektir. Bu tevhîd anlayışı kelimelerin görüşleriyle paralellik arz etmektedir.

b. Havâs Tevhîdi: Hakk ile birlikte başkasını görmemek olarak tarif edilmektedir.

c. Havâssu'l-Havâs Tevhîdi: Tek zâttan başkasını görmemektir.<sup>127</sup>

İbn Arabî bu gruptakileri "avâm, ehl-i rusûm, ehl-i ihtisâs" olarak nitelendirir.<sup>128</sup>

Mutasavvıflardan bazıları tevhîdi "kusûdî, şuhûdî ve vucûdî" olmak üzere üçlü gruba ayırırken diğer bazıları ise "tevhîd-i ef'âl, tevhîdi's-sıfat ve tevhîdi'z-zât" olmak üzere başka bir tasnif yapmaktadır.<sup>129</sup>

Tevhîd ile ilgili gerekli gördüğümüz tasnîflere yere verdik. Bundan sonraki başlıkta "tevhîdi" kısımlara ayırmanın dayanağı/mesnedi üzerinde duracağız. Peşinen ifade edelim bizler bu kategoriler içinde "a. İlmî Kavî Haberî İtikâdî: Rubûbiyet ile Sıfât ve Efâl (İman/Teorik). b. Amelî İrâdî Kasdî Talebî; Ulûhiyet veya Ubûdiyet (İbadet/Pratik)" şeklinde yapılan tasnîfi esas alarak konuyu irdedeceğiz. Gerekçe olarak şu argümanları öne sürebiliriz:

a. Bu sınıflandırmanın diğerlerini de içine alabilecek en kapsayıcı kategorize olması.

b. Üzerinde daha fazla polemğin yapıyor/yapılmış olması.

c. Halen güncel bir mesele olarak karşımızda durması; bu anlamda daha fazla zihin kargaşasının yaşanmasına yol açması. Bizlerin bu bağlamda sunacağımız çözümlerin yararlı olacağını düşünmemiz.

d. Diğerlerine oranla daha açık ve seçik olması. Nitekim diğer kategorizeler biraz daha gizemli veya dar çerçevede ele alınmıştır.

### **c.a. Tevhîdi Kısımlara Ayırmanın Dayanağı**

Bu başlık altında "tevhîdin kısımları" (aksâmu't-tevhîd veya envâu't-tevhîd) olarak bilinen tasniflerin otantikliğini irdedeceğiz. Nitekim böyle bir sınıflandırmanın dayanakları ve meşrûiyeti anlaşılmeden mesele üzerinde yapılan tartışmalar ve çözüm arayışları ciddi bir anlam ifade etmeyecektir.

<sup>126</sup> Abdülkerîm el-Kuşeyrî, *er-Risâle*, (thk. Abdülhalîm Mahmûd - Mahmûd İbn eş-Şerîf), Dâru's-Şa'b, Kahire, 1089, s. 493.

<sup>127</sup> Abdurrezâl el-Kâşânî, *Letâifu'l-A'lâm fi İşârâti Ehlil-İlhâm*, (thk. Ahmed Aburrahîm - Tefvîk Ali Vehbe), Mektebetu's-Sekâfetu't-Dîniyye, Kahire, 2005, I, 299.

<sup>128</sup> İbn Arabî, *a.g.e.*, I, 173.

<sup>129</sup> el-Kâşânî, *a.g.e.*, s. 300-301.

Temelde karşı karşıya kaldığımız ve çözüm bekleyen en ciddi soruları maddeler halinde şu şekilde tespit etmemiz mümkündür:

- a. Bu kavramlar terimsel mi şer'î mi?
- b. Yapılan bu kategorize yapay/sentetik mı dînî/şer'î mi?
- c. Bu sınıflandırmalarda yer alan kavramlara yüklenen anlamların niteliği nedir?

Bu soruların yanıtlarını bulabilmek için tevhîdin çeşitlerini oluşturan kavramların ve tevhîd ile ilgili yapılan sözkonusu kategorizenin ilk dönemlerdeki kullanımının keyfiyet ve mahiyeti büyük bir önem taşımaktadır. Dolayısıyla kilit isim vasfını taşıyan İbn Teymiyye (v.728/1328) öncesi ve sonrası bu kavramlara yüklenen anlamların ve ilgili sınıflandırmanın özü ancak bu yolla anlaşılabilir. Zira İbn Teymiyye öncesi 6-7 asırlık bir zaman dilimine tekabül etmektedir ve bu kavramların/kategorizenin alt yapısını oluşturabilecek bir zeminin varlığı veya yokluğu bakış açımızı belirlemede ve doğru ve tutarlı bir kanaate ulaşmamızda oldukça etkili olabileceğini düşünüyoruz.

Sırasıyla, hicrî 6-7 asırlık dönemde yapılan ve kaynak değeri oluşturan eserleri incelemek sûretiyle ilgili kavramların ve kategorizenin otantik alt yapısının olup olmadığını tespit ettikten sonra İbn Teymiyye (v. 728/1328) ile birlikte ilgili kavramların ve kategorizenin keyfiyeti üzerinde duracağız.

### **c.a.a. İbn Teymiyye Öncesi**

Ulûhiyet ve rubûbiyet kavramlarının kökenini oluşturan "ilah" ve "rab" sözcükleri Kur'ân ve Sünnette birçok şekilde kullanılmıştır. Hatta bu kelimelerin câhiliye döneminden beri dillerde dolaştığı bilinen bir gerçektir. "İlah" ve "rab" sözcüklerinin "ulûhiyet ve rubûbiyet" formatında kullanımı çok erken dönemlerde (sadr-ı evvelde) bilginlerin eserlerinde yerini aldığı söylememiz mümkündür.

"Tevhidin ulûhiyyet ve rubûbiyyet alternatifleriyle ele alınarak işleniş erken dönemlerde başlamıştır" görüşünü benimseyen Bekir Topaloğlu (v. 2006) bu kavramların dayanağı olarak Kur'ân'ının birinci sûresi olan Fatıha'nın beşinci âyetini ve ilk dönemlerde yazılan yapıtları referans olarak göstermektedir. Topaloğlu bu bağlamda Yusuf ed-Dicvî'nin (v.1946) rubûbiyet ve ulûhiyet kavramları ve sözkonusu edilen taksîmi İbn Teymiyye'yenin bir buluşu ve eseri imiş gibi lanse etmesini doğru görmemekte ve onu eleştirmektedir.<sup>130</sup>

İbn Teymiyye öncesi hicrî ilk 6 asırda kaleme alınan eserleri incelediğimizde ilgili kavramlarının erken dönemlerden itibaren kullanıldığına tanıklık etmekteyiz. Nitekim

<sup>130</sup> Bekir Topaloğlu, "Allah", TDV İslam Ansiklopedisi, II, 478.



İmam A'zam Ebû Hanîfe'ye (v.150/894) nispet edilen "*el-Fıkhu'l-Ebsat*" isimli eserde "rubûbiyet ve ulûhiyet" sözcüklerinin birlikte kullandığını görmekteyiz.<sup>131</sup> Ebû Hanîfe'nin hicrî 80 yılında doğup 150'de vefat ettiğini göz önünde bulundurduğumuzda sadr-ı evvel dediğimiz ilk dönemlerde bu sözcüklerin bilginler tarafından kullanıldığını söyleyebiliriz.

Kaynak olarak Ebû Hanîfe'nin "rubûbiyet ve ulûhiyet" kullanımını ilkler arasında yer almakla birlikte Ebû Nuaym'ın (v. 948/1038) "*Hilyetu'l-Evliyâ*" adlı eserinde yer alan bir mevkûf rivâyete göre Resûlullâh'ın "Ey Ebu Bekir! Ulûhiyet yüceldi. Rubûbiyet ulu oldu"<sup>132</sup> sözü bu konuda bir fikir vermesi açısından üzerinde düşünülmesi gereken bir nokta olarak değerlendirilebilir.

İlk üç asırdaki rivâyetleri tefsirinde derleyerek bizlere zengin bir bilgi malzemesi sunan İbn Cerîr et-Taberî "*Câmiu'l-Beyân*" (v.310/923) isimli eserinde "rubûbiyet ve ulûhiyet" sözcüklerinin kullanımları ve anlamları ile ilgili önemli ipuçları vermenin yanında, zihnimizi aydınlatacak ve bizlerde doğru bir kanaatin oluşmasına vesile olacak ehemmiyetli değerlendirmeler yapmaktadır. Taberî sözkonusu yapıtında farklı yerlerde ve ayrı olarak harf-i cersiz hem "ulûhiyet" hem de "rubûbiyet" sözcüklerini tam 17 defa; harf-i cerli olarak "rubûbiyeti" 14, "ulûhiyeti" ise toplam 6 kez zikretmiştir.<sup>133</sup> Tefsirinin birçok yerinde ise "ulûhiyet" ve "rubûbiyet" sözcüklerini aynı pasajda kullanmıştır.<sup>134</sup>

Taberî'nin özellikle "ulûhiyet" kavramını "ibâdet"; "ilâh" kavramını ise "ma'bûd" olarak yorumlaması oldukça dikkat çekici ve bu meselede bizlere ışık tutabilecek bir mahiyet arz etmektedir. Bu düşüncesini "ilah" kelimesinin morfolojik yapısını ve kökenini inceleyerek desteklemeye çalışmaktadır.<sup>135</sup> Nitekim bazı âyet tefsirlerinde "ulûhiyet ve ibâdet" sözcüklerini eş anlamlı olarak beraber ele almak sûretiyle bu düşüncüyü pekiştirdiğini görmekteyiz.<sup>136</sup> Özellikle "ibâdetin Allah dışında hiçbir kimseye ve hiçbir şeye yapılamayacağını" altını çizen Taberî, "Allah'ın rubûbiyetinde bir ve ulûhiyetinde yegane" olmasını buna gerekçe olarak zikretmektedir.<sup>137</sup>

Taberî, bazı bölümlerde "ulûhiyet" ve "rubûbiyet" kavramlarının eş anlamlı olabileceğini hissettirecek yorumlara da yer verdiği gibi<sup>138</sup> bu iki kavramın tamamen farklı

<sup>131</sup> Ebû Hanîfe, *el-Fıkhu'l-Ebsat*, (nşr. Mustafa Öz), MÜİFVY., İstanbul, 2004, s. 57.

<sup>132</sup> Ebû Nuaym el-Esbehânî, *Hilyetu'l-Evliyâ ve Tabakâtu'l-Esfiyâ*, Dâru'l-Fikr, Beyrût, 1996, X, 267.

<sup>133</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, (thk. Mahmûd Muhammed Şâkir - Ahmed Muhammed Şâkir), Mektebetu İbn Teymiyye, Kahire, try., I, 123, 133, 262; III, 99, 265; VI, 150, 488; XII, 12; XIV, 213 vb.

<sup>134</sup> Taberî, *a.g.e.*, VI, 149; XV, 19, 466.

<sup>135</sup> Taberî, *a.g.e.*, I, 123 vd.

<sup>136</sup> Taberî, *a.g.e.*, XII, 12.

<sup>137</sup> Taberî, *a.g.e.*, VI, 148.

<sup>138</sup> Taberî, *a.g.e.*, XIV, 213.

anlamalara geldiğini gösterebilecek ifadeler kullanması dikkat çekicidir.<sup>139</sup> Taberî'nin "rubûbiyet ve ibâdette Allah'ı birleyiniz"<sup>140</sup>, "ibâdeti sadece Allah için yaparız ve rubûbiyetinde O'na hiçbir şeyi ortak koşmayız"<sup>141</sup>, "rubûbiyette ve ibâdette Allah'a hiçbir şeyi ortak koşmayınız"<sup>142</sup>, "rubûbiyeti iddia edip de sizleri bana ibâdetle çağırarak değilim"<sup>143</sup>, "Hz. Muhammed ne rubûbiyet sıfatını iddia etti ne de ubûdiyet sıfatından vazgeçti"<sup>144</sup> gibi yorumları bu farklılığı gösteren emareler arasında saymamız mümkündür.

Tevhîd kavramından söz ettiği bir pasajda özellikle "ulûhiyet" ve "rubûbiyet" mefhumlarıyla tevhîdi yorumlaması mevzu-bahis olan kategorizeye bir zemin teşkil etme ihtimalinden söz edilebilir. O şunu söylemektedir: "...Bu Allah'ın dışında rubûbiyeti iddia edenlerin yalan söylediklerini ve ulûhiyetinde O'na ortak koşanların bütün sözlerinin boşa gittiğini göstermektedir..."<sup>145</sup>

Taberî başka bir eseri olan "*Tehzîbu'l-Âsâr*"da dikkatimizi çeken bir rivâyete yer veriyor: "O İblîs, rubûbiyeti kabul etti fakat ameli/ulûhiyeti inkar etti"<sup>146</sup> meâlindeki söz çok net bir şekilde iki kavram arasındaki farklılığa delalet etmektedir.

Taberî bazen "tevhîd, rubûbiyet ve ulûhiyet" kavramlarını beraber kullanmakta bazen "tevhîdi" bu iki kavramdan birisiyle beraber anmakta<sup>147</sup> bazen de "rubûbiyet ve vahdâniyet"<sup>148</sup> veyahut da "ulûhiyet ve vahdâniyet"<sup>149</sup> kavramlarını beraber zikretmektedir.

Taberî (v.310/923) ile çağdaş olan Ebû Mansûr Matûrîdî (v.333/944) "*Kitâbu't-Tevhîd*" isimli yapıtında "ulûhiyet" ve "rubûbiyet" kavramlarını sıkça kullanan büyük kelamcılardan biridir.<sup>150</sup> İmâm Matûrîdî Hz. İsbân'ın "Allah'ın çocuğu" olamayacağını delillerle çürütmeye çalışırken bunu iki gerekçeye dayandırıyor: "Birinci, Hz. İsbân "rubûbiyet" ile nitelendirilemez. Çünkü yeme, içme, yaşlılık, çocukluk vb. beşerî zaafiyetlerle içiçedir. İkincisi ise bizatihi insanları Allah'ın ibâdetine çağırmış, O'na

---

<sup>139</sup> Taberî, *a.g.e.*, XV, 19.

<sup>140</sup> Taberî, *a.g.e.*, I, 362.

<sup>141</sup> Taberî, *a.g.e.*, III, 99.

<sup>142</sup> Taberî, *a.g.e.*, VIII, 324.

<sup>143</sup> Taberî, *a.g.e.*, XV, 302.

<sup>144</sup> Taberî, *a.g.e.*, XVIII, 532.

<sup>145</sup> Taberî, *a.g.e.*, XV, 466.

<sup>146</sup> Taberî, *Tehzîbu'l-Âsar*, (thk. thk. Mahmud Muhammed Şâkir), Matbaatu'l-Medenî, Kahire, 1982, Rivâyet No: 1020, III, 678.

<sup>147</sup> Mâturîdî, *a.g.e.*, s.38,39.

<sup>148</sup> Taberî, *a.g.e.*, IX, 331.

<sup>149</sup> Taberî, *a.g.e.*, XIV, 213.

<sup>150</sup> Taberî, *a.g.e.*, III, 266.

<sup>150</sup> Mâturîdî, *a.g.e.*, s. 85, 87, 99, 299.

yalvarmış ve yakarmış. Bunu açıkça yapan birisi rab olamaz." Bu pasajda İmâm Matûrîdî "rubûbiyet" ve "ulûhiyet" kavramlarını farklı anlamlarda kullanmıştır.<sup>151</sup>

İmâm Matûrîdî, Hz. İsa döneminde yaşayan insanları eleştirirken "ubûdiyet/ulûhiyet" ve "rubûbiyet" kavramlarına ışık tutabilecek yorumlar yapmaktadır. O şöyle der: "Şu insanların yaptıkları yadırganacak bir durumdur. Hz. İsa hayatta iken birçok mucizeye şahit olmalarına rağmen onun nübüvvetini dahi kabul etmeyenler o göğe yükseltikten sonra bu sefer onun "risâletine ve ubûdiyetine" razı olmadılar ve onu "rubûbiyet" payesine eriştirdiler."<sup>152</sup>

"Rubûbiyet" ve "ulûhiyet" kavramları net çizgilerle birbirinden ayırt eden ve eserlerinde çokça zikreden önemli bilginlerinden biri de İbn Batta el-Ukberî'dir (v.387/997). Ona göre Allah'a iman etmenin esasları (aslu'l-îmân billâh) üç maddenin birleşmesi ile mümkündür. Bu üç madde bir araya gelmediği müddetçe tevhîdden bahsedilmez:

a. Yaratıcıyı inkar eden kimselerinin inancından ayrılmak için Allah'ın rubûbiyetine/rabbâniyetine iman etmek (ehl-i ta'tîl/dehrîler/ateistler).

b. Yaratıcının varlığına inanıp da "ibâdette/ubûdiyette" ona şirk koşanlarından inancından ayrılmak için "Allah'ın vahdâniyetine" iman etmek (ehl-i şirk/müşrikler).

c. İlim, hikmeti kudret vb. sıfatlarla Allah kendisini nasıl nitelendirmiş ise buna iman etmek.<sup>153</sup>

Bu üçlü sınıflandırmaya işaret eden bilginlerden biri de muhaddis, müfessir ve Mâlikî mezhebi fakihî Tartûşîdir (v.520/1126). O, "*Sirâcu'l-Mülûk*" isimli eserinin mukaddimesinde "Ben Allah'ın rubûbiyetine, ulûhiyetine ve yüce sıfatlarına tanıklık ederim" ibaresiyle tevhîdin üç maddesine işaret etmiştir.<sup>154</sup>

Tespit ettiğimiz kadarıyla bu kavramların her ikisini veya sadece birini kullanan bilginleri eserleriyle birlikte kısaca şu şekilde zikredebiliriz:

- i. Ahmed b. Hanbel (v.241/855) "*er-Red ala'l-Cehmiyye*"<sup>155</sup> kavramını 1 kere kullanmıştır.
- ii. Tahâvî (v.321/933) "*Şerhu Müşkili'l-Âsâr*"<sup>156</sup> "rubûbiyet" kavramını 1 kere kullanmıştır. Tahâvî'nin yazmış olduğu akîde kitabını şerh eden İbn Ebi'l-İzz'e göre

<sup>151</sup> Mâtûrîdî, *a.g.e.*, 291.

<sup>152</sup> Mâtûrîdî, *a.g.e.*, 292.

<sup>153</sup> İbn Batta el-Ukberî, *el-İbânetu'l-Kubrâ*, (thk. Yusûf el-Vâbil), Dâru'r-Râye, Riyâd, 1418, VI, 172-173.

<sup>154</sup> Muhammed İbn Velid et-Tartûşî, *Sirâcu'l-Mulûk*, Matbaatu Bûlâk, Mısır, 1872, s. 3.

<sup>155</sup> Ahmed İbn Hanbel, *er-Red ala'l-Cehmiyye ve'z-Zenâdika*, (thk. Sabrî İbn Selâme Şâhîn), Dâru's-Sebât, Riyâd, 2003, s. 136.

<sup>156</sup> Ebû Ca'fer et-Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, (thk. Şuayb Arnaût), Müessesetu'r-Risâle, Beyrût, 1994, X, 31.

- (v.792/1390) Tahâvî mukaddimesinde tevhîdin üçe ayrıldığını ifade ettiğini ileri sürmektedir.<sup>157</sup>
- iii. İbn Zenceveyh (v.251/865) "*Kitâbu'l-Emvâl*"<sup>158</sup> "rubûbiyet" kavramını 1 kere kullanmıştır.
- iv. İbn Hibbân el-Bustî (v.354/965) "*Sahîh*" isimli hadis kitabında ana başlıkların birinde ""rubûbiyet" kavramını 1 kere;<sup>159</sup> başka bir eseri olan "*Ravdatu'l-Ukalâ*"sında ise "rubûbiyet ve ulûhiyet" kavramlarını beraber kullanmıştır.<sup>160</sup>
- v. Mervezî (v.294/906) "rubûbiyet" kavramını "*Tazîmu Kadri's-Salât*"ında birçok kere zikretmekte ve bazen de "rubûbiyet" ve "ubûdiyet/ibâdet" veya "vahdâniyet/ilâhiyye" sözcüklerini aynı pasaj içinde sunmaktadır.<sup>161</sup>
- vi. Ebu's-Şeyh el-Esbehânî (v.369/979) "*el-Azame*" isimli eserinde "*bana dua edin; yalvarın ben de sizlere karşılık vereyim*" (Ğafir, 40/60) ayetinin tefsiri bağlamında İbn Abbâs'ın bu ayeti "rubûbiyetimde beni birleyiniz ki ben de sizleri affedeyim" şeklinde yorumladığına dair zayıf bir rivâyet aktarmaktadır.<sup>162</sup>
- vii. İbn Şâhîn "*Şerhu Mezâhibi Ehli's-Sünne*"sinde "rubûbiyet" kavramını bir kere kullanmıştır.<sup>163</sup>
- viii. Mutezele mezhebine bağlı en büyük müfessir ve dilcilerden sayılan Zemahşerî (v.538/1143) ünlü "*el-Keşşâf*" isimli eserinde ""rubûbiyet" kavramını sıkça kullananlardan biridir. -Tespit edebildiğimiz kadarıyla- "ulûhiyet" kavramını kullanmayan Zemahşerî, bunun yerine aynı anlamı ifade eden "ilâhiyye" kavramını yeğlemiştir.<sup>164</sup>
- ix. Endülüslü müfessir İbn Atiyye (v.542/1148) "*el-Muharraru'l-Vecîz*" isimli tefsir eserinde "ulûhiyet ve rubûbiyet" kavramlarını farklı bölümlerde bazen ayrı bazen de birlikte sık bir şekilde kullanmıştır.<sup>165</sup> İbn Atiyye bazı pasajlarda "ulûhiyet ve

<sup>157</sup> Sâreddîn İbn Ebi'l-İzz, *Şerhu'l- Akideti't-Tahâviyye*, (thk. Ahmed Muhammed Şâkir), Mektebetu'l-Melik el-Fehd, Riyâd, 1418, s. 26-27.

<sup>158</sup> Humeyd İbn Zenceveyh, *Kitâbu'l-Emvâl*, (thk. Şâkir Feyyâd), Merkezu'l-Melik Faysal, 1986, Riyâd, s. 569.

<sup>159</sup> İbn Hibbân el-Büstî, *Sahîhu İbn Hibbân*, (thk. Şuayb Arnaût), Müessesetu'r-Risâle, Beyrût , 1993, III, 220.

<sup>160</sup> İbn Hibbân el-Büstî, *Ravdatu'l-Ukalâ ve Nüzhetu'l-Fudalâ*, (thk. Muhammed Muhiddîn Abdulhamîd), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, s. 14.

<sup>161</sup> Muhammed İbn Nasr el-Mervezî, *Tazîmu Kadri's-Salât*, Mektebtu'd-Dâr, Medîne, 1406, II, 695, 697, 702.

<sup>162</sup> Ebu's-Şeyh el-Esbehânî, *el-Azame*, (thk. Ridâullâh el-Mubârekfûrî), Dâru'l-Âsime, Riyâd, try., II, 516.

<sup>163</sup> Ebu Hafs İbn Şâhîn, *Şerhu Mezâhibi Ehli's-Sünne*, (thk. Âdil İbn Muhammed), Müessesetu Kurtuba, 1995, s. 319.

<sup>164</sup> Zemahşerî Cârullâh, *el-Keşşâf an Hakâiki Ğavâmi't-Tenzîli ve Uyûni'l-Ekâvîli fî Vucûhi't-Te'vil*, (thk. Ahmed Âdil vd.), Mektebu'l-Abîkân, Riyâd, 1998, II, 366, 375, 493.

<sup>165</sup> Abdülhak İbn Atiyye, *el-Muharraru'l-Vecîz*, (thk. Abdüsselâm Muhammed), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût, 2001, I, 443, 449, 466; II, 263, 325; III, 179, 314, 515.

rubûbiyet" kavramlarını çok net çizgilerle birbirinden ayırt ederken bazen de birbirine yakın anlamlarda kullanmaktadır. Müfessirimize göre "rubûbiyet" daha çok "yaratma, rızık verme, diriltme, öldürme" gibi sıfatları ihtiva ederken, "ulûhiyet" kavramı ise daha çok "ibâdet ve ubûdiyeti" ifade etmektedir.<sup>166</sup>

### c.a.b. İbn Teymiyye Sonrası

İbn Teymiyye öncesi bu kavramlar erken dönemlerden başlayarak bilginlerden tarafından nasıl kullanıldığına temas ettikten sonra ilgili kavramların bilginler tarafından ne şekilde ele alındığını anlamak ve doğru bir değerlendirmek yapmak için İbn Teymiyye sonrasını da incelemek durumundayız. Bir fikir sahibi olabilmek adına kaynak eser mahiyetini teşkil ettiğini düşündüğümüz kitapları inceledik. Kısaca bu meseleyi maddeler halinde şu şekilde arz etmemiz mümkündür;

- \* İbn Teymiyye'den (v.728/1328) ders okuyan büyük müfessir, muhaddis ve tarihçi İbn Kesîr (v.774/1373) meşhûr tefsirinde "rubûbiyet ve ulûhiyet" kavramlarını farklı anlamlarla kullanmıştır. İbn Kesîr'in "çoğu kez Allah (c.c), ulûhiyet makamını rubûbiyet tevhîdini hatırlatarak anlatmaktadır" ifadesi, sözkonusu iki kavramı farklı anlamlarda kullandığının en somut örneğidir. Nitekim ona göre -ayetlerden de anlaşılacağı üzere- müşrikler zaten bir "yaratıcıya" inanıyorlardı. Burada esas olan ulûhiyet meselesidir. Zira onlar bir "yaratıcıya" inanmakla birlikte ibadette/ubûdiyette ona şirk koşuyorlardı.<sup>167</sup> İbn Kesîr Nâs Sûresi tefsirindeki "Allah'ın üç sıfatı burada zikredilmiştir; rubûbiyet, mülk ve ulûhiyet" yorumu, tevhîdin rubûbiyet, ulûhiyet, sıfat ve ef'âl olmak üzere üçe ayrıldığına işaret etmiş olabilir.<sup>168</sup>
- \* Ebu's-Suûd Efendi "rab ve ilah" kelimelerinin geçtiği yerlerde "ulûhiyet ünvanı ile rubûbiyet sıfatının birleşmesi konunun önemine büyük bir vurgu vardır" yorumunu yapmış olması iki kavramı farklı anladığını gösteren bir emare sayılabilir.<sup>169</sup> Ebu's-Suûd Efendi, ulûhiyet kavramını "ma'budiyet" kavramı ile eş anlamlı olarak kullanmaktadır.<sup>170</sup> Ona göre ulûhiyet kavramı "bütün kemâl sıfatları" ihtiva etmekte; rubûbiyet ise "terbiye etmeyi, yetiştirmeyi, düzenlemeyi, deruhte etmeyi" ifade etmektedir.<sup>171</sup>

<sup>166</sup> İbn Atiyye, *a.g.e.*, I, 72; II, 171, 315; III, 379, 404.

<sup>167</sup> Ebu'l-Fidâ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, VI, 294.

<sup>168</sup> İbn Kesîr, *a.g.e.*, VIII, 539.

<sup>169</sup> Ebu's-Suûd Efendi, *İrşâdu'l-Akli's-Selîm*, I, 420.

<sup>170</sup> Ebu's-Suûd Efendi, *a.g.e.*, I, 423.

<sup>171</sup> Ebu's-Suûd Efendi, *a.g.e.*, II, 151.

İbn Teymiyye sonrası bu düşünceyi sistem olarak benimseyen bilginlerden birkaç örneği misal olarak zikredebiliriz:

- i. İbn Teymiyye'nin talebesi İbn Kayyim el-Cevziyye (v.751/1350) bu düşünceyi sistematik olarak kabul etmiş ve birçok eserinde bunu farklı ifadelerle dile getirmiştir.<sup>172</sup>
- ii. İbn Ebi'l-İzz (v.792/1390) "*Tahâvî Akîdesi*" şerhinde bu düşünceyi benimsemiş ve Tahâvî'nin ifadelerini bu bağlamda yorumlamıştır.<sup>173</sup>
- iii. Makrîzî'nin (v.845/1441) tevhid ile ilgili kaleme aldığı eserinde bu düşünceyi benimsediğini görmekteyiz.<sup>174</sup>
- iv. Molla Alî el-Kârî (v.1014/1606) "*el-Fıkhu'l-Ekber*" şerhinde bu kategorizeyi olduğu gibi almış. Yapmış olduğu yorumlarda İbn Kayyim el-Cevziyye'nin ifadelerini değiştirmeden aktarmıştır.<sup>175</sup>

Kısaca İbn Teymiyye öncesi ve sonrası bilginlerin "rubûbiyet ve ulûhiyet" kavramlarını kullanımları ve kategorizeye alt yapı oluşturabilecek bilgi malzemesinin keyfiyeti üzerinde durduk. Aşağıdaki başlık altında bu konudaki bilginlerin meseleye yaklaşımlarını inceleyeceğiz.

### **c.b. Tevhîd Kısımlarının Otantikliği Üzerinde Yapılan Tartışmalar**

Tevhîd konusunun filozoflar, kelamcılar ve tasavvufçular tarafından farklı biçimlerde ele alındığını inceledik. Bu konuda tevhîdin kısımlara ayrıldığını ve her ekolün kendine özgü birtakım kategorizeler ortaya koyduğuna temas ettik. Saymış olduğumuz gerekçeleri göz önünde bulundurarak bu başlık altında "tevhîdin kısımlarının otantikliği"ni ele alırken ikili (ulûhiyet ve rubûbiyet) ve üçlü (ulûhiyet, rubûbiyet, sıfat ve ef'âl) kategorizeyi esas alacağız.

Tevhîdi kısımlara ayırma noktasında ciddi polemikler yaşanmakta ve tarafların birbirlerini ağır ifadelerle itham altında bıraktıklarına şahit olmaktayız. Yapmış olduğumuz araştırma neticesinde bu konuda üç farklı eğilimin varlığından söz edebiliriz:

- i. Yapılan ayırımın şer'î/dînî olduğunu savunan bilginler. Bu gruptakilere göre tevhîd bu kategorizenin dışında başka bir şekilde anlatılamaz. Anlatılmazı câiz değildir.
- ii. Yapılan sınıflandırmanın hiçbir tarihsel ve dînî kökeni olmadığını ileri sürüp tamamen bidat olduğunu savunan bilginler. Onlara göre bu kategorize tamamen İbn

<sup>172</sup> İbn Kayyim, *İğâsetul-Lehfân*, I, 30, II, 135.

<sup>173</sup> İbn Ebi el-İzz, *a.g.e.*, I, 24.

<sup>174</sup> el-Makrîzî, *a.g.e.*, s. 13-15.

<sup>175</sup> Molla Ali el-Kârî, *a.g.e.*, s. 39.

Teymiyye'nin görüşüdür ve selef bilginlerinin hiçbirinden böyle bir sınıflandırma rivayet edilmiş değildir. Bu grupta yer alanlara göre bidatçıların yapmış olduğu bu sınıflandırma reddedilmesi ve hiçbir sûrette kabul görmemesi gerekir.

iii. İki grup arasında mutedil bir görüş ortaya koymaya çalışan bilginlere göre ise bu sınıflandırma yapaydır ve terimseldir. Dolayısıyla sözcüklere değil; anlamı merkeze almak gerekir. Bu gruptakiler daha çok muhtevânın/içeriğin önemli olduğunu ifade etmektedirler.

Bu üç gruba/eğilime kısaca işaret ettikten sonra aşağıda temel argümanlarını ve gerekçelerini ele alacağız. Sonrasında ise tercih ettiğimiz görüşe yer vereceğiz.

### **c.b.a. Tevhîdin Kısımlarını Şer'î Kabul Edenlerin Gerekçeleri**

Selef bilginlerinin bu kategorizeye işaretle bulunduğunu ileri süren görüş sahiplerine göre İbn Teymiyye ve talebesi İbn Kayyim sadece bu kavramları açık bir şekilde ortaya dile getirmişlerdir. Onlara göre, bu durumu nahiv kurallarının tesbit etme şekline benzetmektedirler: Araplar nahiv kurallarından “isim, fiil, harf” şeklinde bir kategorizeden haberleri olmamalarına rağmen konuşabiliyorlar; duygu ve düşüncelerini dile getirebiliyorlardı. Nitekim dilin kendi yapısında bu kaideler zaten saklıydı. Daha sonra gelen nahivciler Arapçayı istikrâ/tümevarım yoluyla inceleyerek daha önce zihinlerde var olan bu kuralları tesbit etmişlerdir.<sup>176</sup>

Sâbûnî'nin Taberî, İbn Kesîr gibi kaynak tefsirleri kısaltırken tahrifat yaptığını ispatlamak üzere bir risâle kaleme alan Ebû Zeyd, sözkonusu taksimin tümevarım yoluyla sabit olduğunu ve bütün selef alimlerinin bunu taktır ettiğini zikretmektedir. Ona göre "nasıl ki nahivciler kelimeyi isim, fiil ve harf şeklinde üçe ayırdıklarında hiçkimse onları kınamadığı gibi bu taksim içinde herhangi bir şekilde yadırganacak bir durum sözkonusu değildir.<sup>177</sup> Bu görüşü savunan müfessirlerden Şinkîti'ye göre; "tümevarım ile Kur'ân'ı incelediğimizde bu neticeye varmamız mümkündür."<sup>178</sup>

Tevhîdin sınıflandırılmasına karşı çıkan muhâliflere yanıt vermek üzere "*el-Kavlû's-Sedîd*" adlı müstakil bir eser kaleme alan el-Bedr, bu kategorizeyi hararetle savunmakta ve muhaliflerine karşı çok ağır tenkitler yapmaktadır. el-Bedr, bu taksimin dışında tevhîdin anlatılamayacağını iddia etmektedir.<sup>179</sup>

<sup>176</sup> Âdil eş-Şeyhanî , *Hakîkatu'l-Îmân*, Riyad, Usulu's-Selef, 2005, s. 97-98.

<sup>177</sup> Bekir b. Abdillâh Ebû Zeyd, *et-Tahzîr*, Vizâretu'l-İ'lâm, Riyâd, 1410, II, Bsk., s. 30-31.

<sup>178</sup> Muhammed Emin eş-Şinkîti, *Edvâu'l-Beyân fî İzâhi'l-Kur'âni bi'l-Kur'ân*, Dâru Âlemi'l-Fevâid, III, 488.

<sup>179</sup> Abdurrezzâk el-Bedr, *el-Kavlû's-Sedîd alâ Men Enkera Taksîme't-Tevhîd*, Dâru İbn Affân, Suudi Arabistan, 2003, s. 16 vd.

Bu meseleyle ilgili en geniş çalışma yapan bilginlerden biri olan Ebû Bekr Muhammed Zekeriyya, ilgili sınıflandırmanın doğruluğunu iki gerekçeye dayandırmaktadır:

a. Nasslardan tümevarım (istikrâ ve tetebbu') yolu ile bu sonucu varılabilir.

b. Selef bilginlerinden bize ulaşan ibareler/sözler ya açıkça ya da işaret yoluyla bu neticeye ulaşmamıza imkan tanımaktadır.<sup>180</sup>

Ebû Bekr Muhammed Zekeriyya, birinci gerekçeyi reddeden muhaliflerin itirazlarına teker teker karşılık vermeye çalışmakta;<sup>181</sup> ikinci gerekçesini ispatlamak üzere başta sahabe tabakası olmak üzere selef bilginlerinden pasajlar sunmaktadır.<sup>182</sup>

Bu grupta yer alan bilginlere göre bu sınıflandırmanın kökenini ve zeminini nasslar ve selef âlimlerinin sözleri oluşturmaktadır. Dolayısıyla bunun dışında herhangi bir kategorizeden söz edilemez. Aslında bu argümanlarıyla varmak istedikleri sonuç ilgili taksîmin "şer'î/dînî" olduğunu ispat edip ona bağlayıcı bir hüviyet kazandırmaktır. Bu bağlamda tevhidin her üç maddesine iman etmeyenin muvahhid olamayacağını ileri sürmektedirler.<sup>183</sup>

#### **c.b.c. Tevhîdin Kısımlarını Bidat Telakkî Edenlerin Gerekçeleri**

Bu grupta yer alanlara göre böyle bir taksîm tamamen yersizdir ve bidatçıların öne sürdüğü bir sınıflandırmadır. Onlara göre böyle bir taksimin hiçbir dayanağı ve tutarlılığı yoktur. Bunu savunmak ve kabul etmek de bi'datın ta kendisidir. Bu kategorizeyi reddetmek üzere -tespit ettiğimiz kadarıyla- iki müstakil eser yazılmıştır:

a) Hasan b. Ali es-Sekkâf "*et-Tendîd*" adında müstakil bir eser telif etmiş ve bu kategorizeyi 'teslîs inancına' benzeterek tamamen reddetmiştir.<sup>184</sup> Ona göre bu bidat olarak kabul edilmesi gereken bir sınıflandırmadır ve hicrî 8. asırdan önce böyle bir taksîm mevcûd değildir. Yazarın iddiasına göre tekfire zemin hazırlamak için böyle bir ayırımı gidilmiş.<sup>185</sup>

b) Vâbil Abdullâh eş-Şâzelî de "*Ğalat-u Taksîmi't-Tevdîd*" adında reddiye içerikli küçük bir risâle kaleme almış ve bu taksimi reddetmiştir.<sup>186</sup>

Bu grupta yer alan bilginlere göre yapılan bu sınıflandırmanın hiçbir tarihî kökeni ve nasslara dayanan bir hakikati olmadığı gibi tamamen ideolojiktir. Bu kategorize hicrî 7/8.

<sup>180</sup> Ebu Bekr Muhammed Zekeriyyâ, *eş-Şirk fi'l Kadim ve'l-Hadîs*, Riyad, Mektebetü'r-Rüşd, I, 70-97.

<sup>181</sup> Ebu Bekr Muhammed Zekeriyyâ, *a.g.e.*, 71 vd.

<sup>182</sup> Ebu Bekr Muhammed Zekeriyyâ, *a.g.e.*, I, 81 vd.

<sup>183</sup> Ebu Bekr Muhammed Zekeriyyâ, *a.g.e.*, 76.

<sup>184</sup> Hasan İbn Ali es-Sekkâf, "*et-Tendîd bimen Addde't-Tevhîd*", Dâru'l-İmân en-Nevevî, Ummân, 1992, II. Bsk., s. 5.

<sup>185</sup> es-Sekkâf, *a.g.e.*, s. 8.

<sup>186</sup> Bkz. Vâbil Abdullâh eş-Şâzelî, *Ğalatu't-Taksimi't-Tevhid*, yy., try.



asırda İbn Teymiyye ile başlamıştır. Burada temel amaç "tevessül" vb. işleri yapan tarikat erbâbından olan kimseleri tekfîr etmektir.<sup>187</sup>

### c.b.c. Tevhîdin Kısımlarını İstilah Kabul Edenlerin Gerekçeleri

Mutedil bir çizgi benimseyen Salâh es-Sâvî ve bu görüşe iştirak edenlere göre tevhîd ile ilgili yapılan bu taksimi ıstılâhî bir tasnif olarak değerlendirmek en doğru olanıdır. Onlara göre, bu taksim, bilginler tarafından ortaya konulmuş ve konunun daha iyi anlaşılması için bir nevi pedagojik bir nitelik taşımaktadır. Dolayısı ile 'ıstılâhlarda münakâşa olmaz' anlamına gelen 'لا مشاحة في الاصطلاح' düsturunu öne süren Salâh es-Sâvî'ye göre bu ayırım için net bir sınırın olmadığını, bu husûsta ne muhkem bir ayetin ne de takib edilecek bir sünnetin olmadığını ileri sürmektedir. Bu görüşünü teyit etmek adına Mecelle'de de yer alan meşhûr 'ibret makâsıd ve meânîyedir. Elfâz ve mebânîye değildir' kâidesini serdetmektedir. Bazı bilginlerin asırlarca bu taksimi zikretmeleri bunu selefi mirâsın bir parçası yapmıştır. Bu nedenle sözkonusu taksim doğru kabul edilebilir ve bidat olarak tasavvur edilemez. es-Sâvî taksim kabulunu 'velâ ve berâ hususunda nihâî bir söz söylenmemek' şartına bağlamaktadır.<sup>188</sup>

es-Sâvî, tevhîdin içerik ve muhtavâsını 'es-sevâbit/sabiteler' başlığı altında değerlendirirken yapılan taksimleri ve tasnifleri 'el-müteğiyirât/değişkenler' başlığı altında incelemiştir. Zira bütün müminlerin ittifak ettiği nokta şudur: Tevhîd yaratma, hükümler olma, rızık verme, tedbir etme vb. ile namaz, kurban, dua, istiğâse vb. bütün hususlarda Allah'ın bir ve yegane olduğuna inanmaktır. Sıfat ve efâl konusunda ta'tîl ve temsile kaçmamaktır. Bir mü'min bunlara iman ettiğinde zaten problem çözülmüş olur. Gerisi ise nazariyye ve ekollere göre şekillenecek kavramlar kalmıştır.<sup>189</sup>

Abdulfettâh Ebû Gudde kendisine atılan iftiraları ve hakkında söylenen yanlış sözleri reddetmek üzere telif ettiği "*Kelimât*" isimli eserinde tevhîdi kısımlara ayırmanın hiçbir sakıncası olmadığını bilakis bu kategorizenin bilgiler tarafından nasslardan (Kur'ân ve Sünnet) elde edilen terimsel/ıstılâhî bir sınıflandırma olduğunu belirtmektedir.<sup>190</sup>

Savi ve bu görüşü benimseyenlere göre bu taksim artık "selefin bir mirası" olarak bizlere kalmıştır. Bi'dat olarak değerlendirmek ne kadar yanlış ise şer'î olduğuna dair ısrarcı olmak da o derece yanlış bir tutumdur.

<sup>187</sup> es-Sekkâf, *a.g.e.*, s. 8.

<sup>188</sup> Salâh es-Sâvî, *es-Sevâbit ve'l-Müteğiyirât fî Mesîreti'l-Ameli'l-İslâmi'l-Muâsir*, Sharia Academy of Amarica, 2009, s. 195-196.

<sup>189</sup> Salâh es-Sâvî, *a.g.e.* s. 195-196.

<sup>190</sup> Abdulfettâh Ebû Gudde, *Kelimâtun fî Keşfi Ebâtîle ve İftiraâtin*, Mektebetu'n-Nahde, Haleb, 1411, II. Bsk., s. 37.

### c.c. Tevhîdin Kısımları Arasındaki Bağ

Bu kavramların doğru anlaşılması için şu hususların altı çizilmelidir: ‘Tevhîd Çeşitleri ve Kısımları’ anlamına gelen ‘Aksâmu’t-Tevhîd veya Envâu’t-Tevhîd’ dediğimiz bu taksim birbirinden bağımsız değildir. Tam aksine kavramlar arasında ciddi bir bağ (telâzüm, tazammun ve şumûl) vardır. Dolayısı ile birilerinin zannettiği gibi tevhîdin bir kısmında ‘muvahhid’ diğer bir kısmında ‘müşrik veya kâfir’ şeklinde ileri sürdükleri bir önerme kesinlikle yanlış olduğu gibi bu kısımlardan birini ön plana çıkartmak ve diğerlerini ihmal etmek de yanlış bir yöntemdir. Nitekim tevhîd, hem kelime itibarı ile hem de muhtevâ açısından böyle bir anlayışı bizatihi kendisi reddetmektedir.

Özellikle kendilerini selefi olarak tanıtan bilginlerden bir grubun ‘Allah’ın rubûbiyetini müşrikler de kabûl ediyordu; esas olan ulûhiyettir’ şeklindeki genel hükümleri çok tutarlı değildir. Öyleki akîde alanında yazdıkları neredeyse bütün kitaplarında rubûbiyet konusunu ele alırken hemen şu klişe cümlelerle başlamaktadırlar: "Rubûbiyeti müşriklerde kabul ediyorlardı" "rubûbiyeti müşriklerde biliyorlardı".<sup>191</sup>

Bu tespit tarihin belli bir zaman dilimi için geçerli olabilir ancak genelleyici bir hüküm olduğu tam olarak söylenemez. Nitekim vakıa da bu hükmü desteklememektir. Bugün için aynı şeyleri söylemek imkan dahilinde değildir. Bugün evreni yaratan bir ilah kabul etmeme anlayışı tarihte hiçbir dönemle kıyas kabul etmeyecek kadar kendine taraftar bulmuştur. Özellikle XIX. asırda ateizm, pozitivizm, nihilizm ve materyalizm gibi akımlar çok ciddi boyutlarda insanlığı etkilemiştir ve bu günde etkilerinin devam ettiğini söyleyebiliriz. İlk ve ortaçağda toplumsal boyutta bir ateizmden bahsetmek belki mümkün değildir. İlk çağlarda her ne kadar politeist, antropofomist vb. gibi yanlış ilah tasavvurları varsa da teknik anlamda buna ateizm demek mümkün görünmemektedir. Bu dönemde her ne kadar ateizm nüvelerini taşıyan birtakım düşünceler mevcut ise herhangi bir şekilde toplumsal sahada etkili oldukları söylenemez. Ortaçağda ise herhangi bir yükseliş söz konusu değildir. Yeniçağda durumun daha çok farklı olduğunu görmekteyiz. Bu çağda ateizm toplumsal sahada kendisini ifade edebilecek kadar yaygın bir taban kazanmıştır. Nitekim Fransız Devrimi (1789) ile birlikte dünyadaki bütün düşüncelerde ciddi değişim ve kırılmalar meydana gelmiştir ve bu vaziyet bir şekilde modern döneme kadar giderek artış göstermiştir. Modern dönemde başta Schopenhaur (1878-1860), Ludwig Feuerbach (1804- 1872), Karl Marx (1818-1883), Emile Durkheim (1858-1917), Friedrich Nietzsche

<sup>191</sup> İfadelerin orijinal şekilleri: (هَذَا تَوْجِيدٌ أَقْرَبُ بِهِ الْمُشْرِكُونَ) (كان يعرفه المشركون) (لم ينكره المشركون) (وقد أقرَّ به المشركون).

(1844-1900), Sigmund Freud (1856-1939), Jean Paul Sartre (1905-1980), Albert Camus (1913-1960) ve Alfred Jules Ayer, (1910- 1989) olmak üzere özellikle 1920'li yıllarda Viyana Üniversitesi'nde toplanan ve bu nedenle "Viyana Çevresi Filozofları" diye de isimlendirilen Otto Neurath, Rudolf Carnap ve Hans Reichenbach gibi bilim adamları açıktan veya dolaylı olarak ateizmi temsil etmişlerdir ve sonraki dönemlerde bireysel ve toplumsal alanlarda ciddi bir şekilde etki bırakmışlardır.<sup>192</sup>

Ulûhiyetin ön planda tutulması, rubûbiyeti ihmâl edecek bir hal almaması gerekir ki doğru olan mutedil yolun da bu olduğunu düşünmekteyiz. Aslında İbn Teymiyye'nin ibareleri çok muhtelif olmakla beraber temelde rubûbiyetin "sadece yaratma" olarak anlaşılmasına karşı çıkmaktadır. Onun 'Allah'ın rubûbiyetini müşrikler de kabûl ediyordu' dediği ve vurguladığı noktanın bu olduğu anlaşılmaktadır.<sup>193</sup>

İbn Teymiyye'yi bu düşünceye sevk etmiş olan faktör, kendi dönemindeki tevhîd tasavvuru veya bilginlerin nazarî/teorik ve hayattan kopuk bir inançla daha çok mesâî harcamaları olmuş olabilir. Etki-tepki arasındaki sıkı bağı göz önünde bulundurduğumuzda, İbn Teymiyye onların nazarî/teorik yaklaşımlarına karşı amelî/pratik tevhîd anlayışını gündeme getirmek istemiş olma ihtimalini de gözden kaçırmamak gerekir. Bu husustaki kanaatimize göre İbn Teymiyye kelamcılarının ve felsefecilerin tutumlarını eleştirmek için muhtelif ibareler kullanmak suretiyle onları ikaz etmek istemiştir. Ayrıca yapmış olduğu tenkit zamanındaki bir yanlış tasavvuru ıslah etmek adınaydı. "İsbât-ı Vâcib" konusunda mufrit bir tavır sergileyen kelamcılara ve felsefecilere karşı İbn Teymiyye'nin bu çıkışını doğal görmek gerekir. Nitekim benzer bir tutumu daha önce İmâm Gazâlî'nin (v.505-1111) de sergilediğini görmekteyiz. Öyleyse İbn Teymiyye büyük bir hakikate temas etmekle birlikte tamamen "pratik tevhîd"'e (amelî/irâdî tevhîde) yoğunlaşması ve onu ön plana çıkartmasını eksik bir tasavvuru ıslah etme bağlamında değerlendirmek en gerçekçi tutum olacaktır.

İbn Teymiyye'nin bu kavramlara yeni bir mana yüklediği ve kendi düşünce sistematiği içinde değerlendirdiği de doğru bir tespittir. Yukarıda bu meseleye değinmiştik. Bu taksimi ıstılahî/yapay bir taksim/tasnif olarak kabul ettiğimizde eleştiriye mahal kalabilecek bir durum yoktur. Nitekim alimlerin eserlerini incelediğimizde bazen bu kavramlara aynı bazen de ayrı manalar yükledikleri vakidir. Yukarıda verilen örneklerle baktığımızda ilgili ayetlerin yorumunda bu kavramlara ilişkin ince nükteleri istinbat eden

<sup>192</sup> Ferhat Akdemir, "Ateizmin Tarihi Üzerinde Kısa Bir Deneme", OMÜİFD, sayı: 17-18, Samsun, 2005, ss. 356.

<sup>193</sup> İbn Teymiyye, *Beyânu Telbîsu'l-Cehemiyye*, III, 142.

bilginleri görmek de mümkündür. Kısacası, tevhîd parçalara bölünmeyen bir bütündür. Taksimat/tasnifat ne şekilde yapılırsa yapılsın mü'min olabilmenin yegane ölçüsü Allah'tan gelen bütün vahyi tasdik etmek, O'na itaat ve ibadet etmektir.

Sonuç olarak denilebilir ki, tevhîd; Allah'ın rubûbiyetine, ulûhiyetine, sıfât ve efâline iman etmektir. Bu üç kısım arasında kopmaz ilişki (telâzüm, tazammun ve şumûl) vardır; herbiri müstakil olarak değerlendirilemez. 'Aksâmu't-tevhîd veya envâu't-tevhîd' dediğimiz her üç kısımda da Allah'ın yegane, bir ve tek olduğuna; hiçbir şerîkinin olmadığına kesinkes inanmak gerekir. Resûllerin ve nebîlerin ulûhiyyet; ubûdiyet hakikati yanında rubûbiyet, sıfât ve efâl üzerinde durdukları Kur'ân ile sabittir. Öyleyse bu konuda nihâî ve kesin bir hüküm öne sürmemekle birlikte söylenecek ölçümlü görüş şu olsa gerek: "Ulûhiyet/ubûdiyet bir cevherdir. Kühnü ise rubûbiyettir" veya "ulûhiyet/ubûdiyet, rubûbiyetin açığa çıkardığı bir cevherdir."<sup>194</sup> Bu konuda söz konusu ilkenin ve düşüncenin benimsenmesi, vasat ümmet olma vasfına daha yakın görünmektedir.<sup>195</sup> Özetle: "ulûhiyetin/ubûdiyetin özü rubûbiyettir."<sup>196</sup>

## DEĞERLENDİRME

Tevhîdi kısımlara ayırmanın meşrûiyeti ve otantikliği meselesinde üç farklı eğilimin olduğunu belirttik. Bu konuda varmış olduğumuz kanaate göre bu gruplardan ilgili kategorizenin şer'i/dînî olduğunu savunanlarının aşırı uçta yer aldıkları gibi bidat olarak değerlendirme yapanların da haksız olduklarını düşünmekteyiz.

Şer'i/dînî bir sınıflandırma olduğunu ileri sürenlerin temel argümanlarına göre bu üç isimledirmenin dışına çıkalamayacağıdır. Özellikle bu konuyu işlerlerken "tevhîdin her üç kısmına iman edilmeli ya değilse kişi muvahhid olamaz" demektedirler. Onlara göre bunun dışında başka bir formül veya kategorizeden söz edilemez. Halbuki referans kabul ettikleri başta İbn Teymiyye ve talebesi İbn Kayyim bile net bir ayırım yapmamışlardır. İbn Teymiyye ve İbn Kayyîm "ilmî kavli haberî itikâdî: rubûbiyet, sıfât ve efâl ve amelî irâdî kasdî talebî; ulûhiyet veya ubûdiyet" şeklinde muhtelif kavramlar kullanmışlardır.

Tevhîdi kısımlara ayırmanın bidat olduğunu ileri sürenlerin gerekçeleri de tatmin edici değildir. Bu konuya hasredilen iki müstakil eser reddiye mantığı ile yazılmıştır. İleri sürdükleri argümanların bazıları ilmî iken geneli ilmî olmaktan çok uzaktır. Nitekim bu eser sahipleri sözkonusu taksimi daha güçlü ve yerinde argümanlarla ve ilmî tespitlerle

<sup>194</sup> Ebû Nuaym, *Hilyetu'l-Evliyâ*, X, 354.

<sup>195</sup> İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd*, I, 91.

<sup>196</sup> Bursevî, *Ruhu'l-Beyân*, VII, 422.

çürütmek yerine daha çok ön yargı ile hareket etmişlerdir. Birinci eserin bunu "teslîs akîdesine" benzetmesi oldukça ilmî bir eleştiri olmaktan uzak iken ikinci eserin bunu "ğalat" olarak değerlendirmesi kabul edilemez. Bu konuda mutedil bir tutumun sergilenmemesi ilmin kaide ve kurallarıyla bağdaşmamaktadır.

Bizim kanaatimize göre bu meselede ikili veya üçlü taksimin yapısına itiraz etmek yerine mana ve muhteva merkeze alınarak değerlendirilme yapılmalıdır. Taksimin şer'î ve istilâhî olması lafzî bir polemik olmaktan öteye geçememektedir. Buna göre, tevhîdin "Allah'ı rubûbiyetinde, ulûhiyetinde, sıfât ve efâlinde birtek ve yegane olduğuna iman etmektir" tanımını 'Allah'ın zâtında, ibâdetinde, sıfât ve efâlinde birtek ve yegane olduğuna imân etmektir' şekline çevirmemiz de mümkündür. İslâm aleminde bunun aksini iddia eden eden hiçbir bilgin mevcut değildir. Allah dışında ne başka ilahların ne de başka rablerin varlığını iddia eden ne de ubûdiyetin Allah dışında başkalarına yapılmasını gerektiğini savunan tek bir İslâm âlimi mevcut değildir. Bu noktanın altı çizilmesi gerekir.

Mütekellimlerin 'İsbât-ı Vâcib' konusu üzerinde durmaları ve bu meseleye yoğunlaşmaları hiçbir sûrette onların ubûdiyeti küçümsedikleri veya 'ubûdiyetin Allah dışında başkalarına yapılması halinde hiçbir problem teşkil etmez' dediklerini veya bunu savundukları neticesi çıkmaz. Ancak 'İsbât-ı Vâcib' üzerinde çokça durmaları daha sonraki mukallitlerin zihinlerini tamamen bu meseleye yönlendirmiş ve tevhîdin diğer yönlerine karşı bir lakaydsızlığın ortaya çıkmasına sebebiyet vermiştir. Bizce bunun en büyük faktörü sonraki mukallitlerin kelâm ilminin mesâilini (amaç konula) ve vesâilini (araç konular) birbirine karıştırmaları olmuştur. Nitekim kelamcılarının ortaya çıktıkları ilk dönemlerde bu meseleler münakaşa konusuydu. Onlar da ilm-i kelâmın tabiatı itibarıyla bu meseleyi halletmeye çalıştılar ve İslam akîdesini korumaya gayret gösterdiler.

Sonuç olarak şunu önerebiliriz:

- i. Lafızlardan daha çok mefhûmlar/anlamlar üzerinde durmak daha doğru ve tutarlı bir metot olacaktır. Dolayısıyla ne şer'î ne bid'î olduğunu ispatlamaya çalışmak doğru bir tutum değildir. Şartlanmışlık, önyargı vb. olumsuz davranışlardan uzak durmak gerekir.
- ii. Pedagojik açıdan tevhîdin anlaşılması için bu kategorizenin kullanılmasında herhangi bir sakınca yoktur. Yalnız bilginlerin "ulûhiyet" ve "rubûbiyet" kavramlarına yükledikleri anlamlara dikkat edilmelidir.
- iii. Tevhîdi "rubûbiyet ve ulûhiyet" veya "'rubûbiyet, ulûhiyet, sıfât ve efâl" gibi iki veya üçlü kategoriziden birini tercih ederken bir kısmını ön plana çıkartıp diğer kısım veya kısımları ihmal edilmemelidir. Tevhîd bir bütünlük içinde anlatılmalıdır. Zira

tevhîdin bütün kısımları arasında birbirinden kopmaz bir bağ vardır. Birinin eksik veya yanlış anlaşılması diğer kısımları da olumsuz anlamda etkileyecektir.

- iv. Bu taksîmi ideolojik bir yapıya dönüştürerek tekfire ve dışlamaya zemin hazırlamak kesinlikle kabul edilecek bir durum değildir. Bu taksimi tekfirden veya müslümanları dışlamada bir argüman olarak kullanmak oldukça riskli ve menfi neticelerin doğmasına sebebiyet vereceği kesindir. Nitekim vakıada bu tür tehlikeli ve üzüntü verici temayülleri müşahede etmekteyiz. Özellikle günümüzde ortaya çıkmış bazı akımlar, bu taksimi adeta ganimet olarak telakki etmekte ve kendilerini özel bir konumda kabul edecek başkalarını dışlamakta ve muhtelif adlar altında itham altında bırakmaktadırlar. Mü'min, zihin ve kalp alemini inşa ederken bu taksimden yararlanması mümkündür ancak zikretmiş olduğumuz unsurları da gözden kaçırmaması gerekmektedir.

#### **d. Kur'ân'da Tevhîd**

Kur'ân'da tevhîdin semantik ve tematik yönleri üzerinde durulmadan gerçek anlamda bir "meleke"den söz etmenin eksik kalacağını düşünmekteyiz. Bu meyanda Kur'ân'da tevhîdin semantik ve tematik" başlıkları altında işleyeceğimiz iki konu, "melekenin inşâsı" açısından büyük bir önem taşımaktadır.

"Semantik Açıdan Tevhîd" şeklindeki başlığın konumuzla sıkı bir ilintisi vardır. Nitekim Kur'ân'ın özgün üslubu (teyit, tekrîr, takrir, tekit ve tasrif) ile melekenin oluşumu arasında önemli bir bütünlük sözkonudur. Şöyle ki, Kur'ân'da tevhîdin farklı ve çeşitli kavramlarla sürekli dile getirilmesi aslında hem melekenin varlığına bir işarettir hem de tevhîdin Kur'ân alemindeki önemine ciddi bir vurgudur. Böylelikle tevhîdin mahiyeti ve ne derece işlevsel/fonksiyonel bir niteliğe sahip olduğunu -aşağıda da ele alacağımız gibi- açık bir şekilde ortaya çıkacaktır. Kur'ân, tevhîd dışında hiçbir mefhumu bu derecede çeşitli kelime ve kavramlarla ele almış değildir. Dolayısıyla bu konunun tezimizde işlenmemesi bir eksiklik olacaktır. Bizler de müfessirlerin yorumlardan hareketle "Kur'ân'da Semantik Açıdan Tevhîd" başlığı ile tevhîde delalet ettiği düşünülen kavramları tespit etmeye çalıştık. Müfessirlerin bütün eserlerini kaynak taraması yapmak sureti ile tevhîde delalet eden kavramları tespit etmeye çalıştık. Hangi kavramların tevhîdi gösterdiğini ve kullanım yoğunluğunu ispat etmek üzere dipnotta ulaşılabildiğimiz bütün eserlerin ismini zikretmeye özen gösterdik.

Kaleme almış olduğumuz çalışmamızı bir bütün halinde düşündüğümüzde bu başlığın/başlıkların değeri ve önemi rahatlıkla anlaşılacaktır. Dolayısıyla bu konuyu

müstakil bir mevzu değil; tezin külliyâtından (bütünü içinde) ehemmiyetli bir parça teşkil ettiğini söyleyebiliriz. Böyle düşünüldüğünde "tevhîd melekesinin inşâsında" bütün bu kavramların ciddi bir rol oynadığı görülecektir. Bir metafor ile izah edecek olursak burada işlenen her bir kavramı "taşı delen su katrelerine" veya "duvarı ören taşlara" benzetmemiz mümkündür.<sup>197</sup> Benzeri gerekçeleri "Tematik Açısından Tevhîd" başlığı için de öne sürebiliriz.

#### d.a. Semantik Açısından Tevhîd

İnsanoğlunun yeryüzündeki varoluş gayesini en özlü bir biçimde "ubûdiyet" kavramı ile ifade edebiliriz. Tevhîd olmadan ubûdiyetten söz etmek mümkün değildir. Nitekim müfessirler İbn Abbâs'ın "*Ben cinleri ve insanları ancak bana ibâdet etsinler diye yarattım*"<sup>198</sup> ayetinde geçen "*ibâdet etsinler diye*" ifadesini "*beni tanısnlar*" şeklinde yorumladığını aktarmaktadırlar. Burada İbn Abbâs "ibâdet/ubûdiyet" kavramını "marifet" olarak yorumlaması dikkat çekicidir. İbn Abbâs'ın bu görüşünü "Kur'ân'da geçen her türlü ibâdet sözcüğü tevhîd anlamındadır"<sup>199</sup> şeklinde özlü bir ifadeyle dile getirdiği birçok kaynakta zikredilmektedir. Bu yorumdan anlarız ki: Tevhîd ve ubûdiyet arasında çok sıkı bir bağlantı vardır. Ubûdiyetin sağlıklı ve makbul olması, doğruluk ve tutarlılık arz eden bir tevhîd anlayışına bağlanmıştır. Nitekim Kur'ân, kendi özünü oluşturan tevhîd hakikatini birçok farklı ifadelerle/kelimelerle dile getirmiş ve Allah'ın birliğini insanlara farklı üslub ve kavramlarla telkin etmeye çalışmıştır.

Müfessirler, selef bilginlerinden gelen rivayetleri ve Arapçanın imkan tanıdığı ölçüleri esas almak suretiyle Kur'ân'da geçen bu farklı ifadelerden hareketle bazı kavramları "tevhîd" olarak yorumlamışlardır. Müfessirlerin yorumlarından hareketle tevhîdin semantik sahasını tespit etmek gerçekten önemlidir.<sup>200</sup> Bu ehemmiyeti üç başlık altında özetleyebiliriz.

- i. Kur'ân'ı daha iyi anlamak; doğru, tutarlı ve bütüncül yorumlar yapabilmek adına bu yorumlardan haberdar olmak gerekir. Böylelikle Kur'ân'da geçen kavramlara hangi anlamların yüklendiğini, bunların nasıl anlaşıldığını ve bunların açılımlarının neler olduğu noktasında bir fikir sahibi olabileceğiz.

<sup>197</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XX, 310.

<sup>198</sup> Zâriyât, 51/56.

<sup>199</sup> Neseî, *Medâriku't-Tenzîl*, I, 65.

<sup>200</sup> Ahmet Çelik, "*Kur'ân'da Tevhîd Kavramının Semantik Alanları*", EKEV Akademi Dergisi, c. III, sy. 2; ErzuRûm, Güz 2001, s.121-137; "*Kur'ân'da Tevhîd Kavramının Semantik Alanları*", AÜİFD, 2002, sayı: 17, s. 127-150.

- ii. Semantik sahanın tespit edilmesi Kur'ân'ı anlamak adına bizlere yardımcı olması önemli olduğu kadar tevhîdin hangi "anlam dizgesi" ile çerçevlendiğini bilmek için de önemli işlev görecektir.
- iii. Tevhîd olarak yorumlanan her bir kavram, tevhîd melekesinin inşâ edilmesine yapılan bir vurgudur. Melekenin oluşumu için süreklilik, tekrar vb. unsurları göz önünde bulundurduğumuzda ilgili yorumların önemi rahat bir şekilde anlaşılacaktır.

Müfessirlerin yorumlarından hareketle Kur'ân'da tevhîde delalet eden kavramları şu şekilde belirledik:

1) es-Sıratu'l-Mustakîm (الصراط المستقيم)

Kur'ân'da marife ve nekra şeklinde zikredilen es-sıratu'l-mustakîm (الصراط المستقيم) ve sıratun mustakîm (صراط مستقيم) kavramları bir kısım müfessir tarafından 'tevhîd' şeklinde te'vil edilmiştir.<sup>201</sup> Nitekim es-sıratu'l-mustakîm "tevhîd sahasına" uzanan bir yoldur.<sup>202</sup> Bu yönüyle es-sıratu'l-mustakîm tevhîdin bizzatı kendisidir.<sup>203</sup> İçinde tevhîdin olmadığı hiçbir din es-sıratu'l-mustakîm olarak değer kazanamaz.<sup>204</sup> Tevhîd ve şirk arasında kalmış ve kalp gözü kör kesilmiş biri için müstakîm/dosdoğru yoldan bahsedilemez.<sup>205</sup>

2) el-İstikâme (الاستقامة)

Fussilet ve Ahkâf Surelerinde beyan edilen (تَمَّ اسْتَقَامُوا) ...sonra istikamet üzere yürüyenler... 41/30-46/13) ayetindeki 'istikamet' kavramı 'tevhîd' veyahut da 'tevhîd üzere kalmak' şeklinde yorumlanmıştır.<sup>206</sup> Zira 'istikamet'in aslı kalbin tevhîd üzere kalmasıdır. Bu da başkalarına yönelmemeyi gerektirir. Kalb marifetullah, haşyet, saygı, tazim, muhabbet, ümit, dua, tevekkül ile istikamet bulunca bütün organlar taât üzere

<sup>201</sup> Mukâtil b. Süleyman, *Tefsiru Mukâtil b. Süleyman*, I, 278; III, 883, 800; Ebû es-Semerkindî, *Bahru'l-Ulûm*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, I, 270; el-Vâhidî, *et-Tefsiru'l-Vasît*, (thk. Ahmed Abdulmevcud), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1994, II, 296; el-Cevzî, *Zâdu'l-Mesîr fi İlmi't-Tefsir*, III, 528; Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vil*, IV, 263; İbn Âdil, *el-Lübâb fi Ulûmi'l-Kitâb*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1998, V, 256; Ebû Suûd, *İrşâdu'l-Akli's-Selîm ilâ Mezâyâ'l-Kitâbi'l-Kerîm*, V, 265; Muhammed Senâullah el-Mazharî, *Tefsiru'l-Mazharî*, (thk. Ğulâm Nebî), Mektebetu'r-Rüşdiyye, Pakistan, 1412, VIII, 360; Seyyid Kutub, *fi Zilâli'l-Kur'ân*, İbn Aşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, ed-Dâru't-Tûnusiyye, Tunus, 1984, VII, 350, XIV, 317; Ebû Bekir el-Cezâirî, *Eyseru't-Tefâsîr*, IV, 649.

<sup>202</sup> Kuşeyrî, *Letâifu'l-İşârât*, I, 50.

<sup>203</sup> İbnu'l-Cevzî, *Zâdu'l-Mesîr*, II, 51.

<sup>204</sup> Suyûtî, *ed-Durru'l-Mensûr*, I, 24.

<sup>205</sup> Reşid Rıza, *el-Menâr*, VII, 356.

<sup>206</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân an Te'vili'l-Âyi'l Kur'ân*, XX, 422; Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Hidâye ilâ Bulûği'l-Hidâye*, XX, 6518; Kuşeyrî, *Letâifu'l-İşârât*, thk. İbrahim el-Besyûnî, el-Heyetu'l-Mısıryye, III. Bsk., III, 328; el-Vâhidî, *el-Vecîz*, I, 955; el-Cevzî, *Zâdu'l-Mesîr fi İlmi't-Tefsir*, IV, 51; el-İz b. Abdisselâm, *Tefsiru'l-Kur'ân*, (thk. Abdullah el-Vehbî), Dâru İbn Hazm, Beyrut, 1996, III, 130; Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vil*, IV, 346; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhîr*, thk. Sıdkî Muhammed, Dâru'l-Fikr, Beyrût, 1420, IX, 303; Şevkânî, *el-Fethu'l-Kadîr*, Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, Beyrut, 1414, IV, 550.



istikamet kazanır. Çünkü kalp, sultan gibidir. Organlar ise askerdirler. Melikin istikameti raiyyenin ve askerlerin de istikameti ciddi bir şekilde etkiler. Daha sonra ise kalbin tercümanı ve tabir etme yetisi olan lisân/dil gelir.<sup>207</sup> Nitekim istikametın aslı olan tevhîd kimin kalbinde varsa Cehennemden azad olur. Denilebilir ki: İstikamet, tevhîde göre bir hayat yaşamadan var olması mümkün değildir.<sup>208</sup>

### 3) el-İbâde (العبادة)

Müfessirlerin birçoğu ‘ibadet’ kavramının tevhîd anlamına geldiğini söylemişlerdir.<sup>209</sup> Nitekim İbn Abbâs’tan gelen bir rivayete göre ‘Kur’ân’da zikredilen her (واعبُدوا/İbadet ediniz) cümlesi (وَجِدُوا/Allah’ı birleyiniz; tevhîd sahibi olunuz) anlamındadır.<sup>210</sup> Buradaki temel espri/nükte şudur: Tevhîd olmadan hiçbir ibâdet geçerlilik kazanmaz. Bunun yanında ubûdiyetin temeli tevhîd üzerine inşa edilmiştir. Nitekim usûluddîn bilginleri de birçok ayetten hareket ederek tevhîdi asıl; ubûdiyeti fer' kabul etmiştir. Öyleyse tevhîd ağaç ise ibâdet onun meyvesidir denilebilir. Anılan bu esâs dikkate alınarak ubûdiyet ve ibâdet kavramları tevhîd kavramıyla açıklanmıştır.<sup>211</sup>

### 4) el-Hüdâ (الهدى)

Kur’an’ın muhtelif surelerinde geçen (el-Hüdâ-الهدى) kavramı müfessirler bir kısmı tarafından ‘tevhîd’ anlamına geldiği söylenmiştir.<sup>212</sup> İbn Abbâs’a nisbet edilen ‘*Tenviru’l-Makâbis*’ adlı eserde ‘hüda’ kavramı muhtelif birçok yerde ‘tevhîd’ şeklinde yorumlanmıştır.<sup>213</sup> Nitekim hidâyetin zirve noktası tevhîd’tir.<sup>214</sup> Bütün resullerin ve nebilerin birleştikleri temel unsur tevhîd’tir. (13/42) ayetindeki ‘Hüdâ’ kavramının ‘tevhîd’ manasına geldiğini teyit etmektedir. Hidayetden kasıt fer’î amelî meseleler değildir.<sup>215</sup>

<sup>207</sup> İbn Receb, *Revâi’ t-Tefsir*, Der. Ebû Muâz, Dâru’l-Âsime, 2001, II, 264.

<sup>208</sup> İbrahim el-Bikâî, *Nazmu’ d-Dürer fî Tenâsübi’s-Suver*, Dâru’l-Kitâbi’l-İslâmî, Kahire, XVII, 183, XVII, 143.

<sup>209</sup> Mukâtil b. Süleyman, age., I, 494, 519, II, 43, 44, 46, 48; İbn Ebî Hâtim, *Tefsiru’l-Kur’âni’l-Azîm*, thk. Es’ad Muhammed, Mektebetu Nezzâr, Suudi Arabistan, 1419, III, Bsk., I, 60; el-Bağavî, age., II, 452, 454; Kurtubî, age., XVII, 229; İbn Kesir, *Tefsiru’l-Kur’âni’l-Azîm*, (thk. Sâmî b. Muhammed Sellâme), Dâru Tayyibe, 1999, II, Bsk., I, 195; İbn Âdil, *el-Lübâb fî Ulûmi’l-Kitâb*, , Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrut, 1998, X, 505, XIX, 382; Suyûtî, *ed-Durru’l-Mensûr fî T-Tefsir bi’l-Me’sûr*, Dâru’l-Fikr, Beyrut, I, 85, III, 485; Ahmed el-Hatîb eş-Şirbinî, *es-Sirâcu’l-Munîr*, Matbaatu Bûlâk, Kahire, 1285, IV, 390; Ebû Suûd, *İrşâdu’l-Akli’s-Selîm*, I, 58.

<sup>210</sup> Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, I, 362-363.

<sup>211</sup> Râzî, *Mefâtihu’l-Ğayb*, I, 215.

<sup>212</sup> Mukâtil b. Süleyman, a.g.e., III, 59; IV, 45; Yahya b. Sellâm, *Tefsiru Yahya b. Sellâm*, thk. Hind Şiblî, Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrut, 2004, II, 601; es-Sa’lebî, a.g.e., III, 385; el-Bağavî, a.g.e., I, 702; er-Râzî, a.g.e., XIII, 56; Ebû Hayyân, a.g.e., IV, 577; İbn Âdil, a.g.e., VII, 17.

<sup>213</sup> Fîrûzabâdî, *Tenviru’l-Mikbâs*, Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrut, s. 80, 108, 143, 249, 262, 328, 429, 430

<sup>214</sup> İbn Aşûr, a.g.e., VII, 337.

<sup>215</sup> Şinkîfî, *Edvâu’l-Beyân fî İdâhi’l-Kur’âni bi’l-Kur’ân*, Dâru’l-Firk, Beyrut, 1995, I, 376.

İmâm Gazalî ‘el-Mustasfâ’ kitabında hüda kavramının tevhdî anlamına geldiği görüşünü benimsemiştir. Ona göre, şeriatlar muhtelif ve çok olduğuna göre resullerin ve nebilerin ortak paydasının tevhdî olduğunu söylemektedir. Buna göre ‘müşterek hidayet’ ancak ‘tevhdî’ olabilir.<sup>216</sup>

5) ed-Dîn (الدين) ve ed-Dinu’l-Kayyim (الدين القيم)

Müfessirlerin birçoğuna göre ‘din ve ed-dinu’l-kayyim’ kavramları ‘tevhdî’ manasına gelmektedir. Zira tevhdî olmadan dinden söz edilemez. Dinin esâsı ve aslı tevhdî üzerine tesis edilmiştir. Bu düşünceden hareketle müfessirlerin birçoğu -haklı olarak- ‘din ve ed-dinu’l-kayyim’ kavramlarını ‘tevhdî’ olarak yorumlamıştır. Bu yorumun Mukâtil b. Süleymân'dan (v.150-767) itibaren yapılmış olması oldukça manidardır. Daha sonraki müfessirlerin birçoğu onun yapmış olduğu bu yorumu benimsemiştir. Mukâtil b. Süleymân'nın (v.150-767) daha erken dönemlerde bu yorumu tercih etmiş olmasının elbette sahâbe ve tabiîn tabakasından menkûl/me'sûr olma ihtimali çok yüksektir.<sup>217</sup>

6) el-Urvetu’l-Vuskâ (العروة الوثقى)

Kur’an’da iki defa (Bakara/256; Lokman/22) ayetlerinde zikredilen el-urvetu’l-vuskâ kavramı genel anlamda ‘kelime-i tevhdî’ şeklinde yorumlanmıştır.<sup>218</sup> İlgili ayetlerin meâlleri şu şekildedir: “O halde, şeytanî güçlere ve düzenlere uymayı reddedenler ve Allah'a inananlar, hiçbir zaman kopmayacak en sağlam kulpa (sağlam mesnede) tutunmuşlardır: Zira Allah her şeyi işitendir, her şeyi bilendir.”<sup>219</sup> “Kim bütün benliğiyle Allah'a teslim olursa ve aynı zamanda doğru ve yararlı işlerde bulunursa, hiç sarsılmayan sağlam bir kulpa sarılmış olur; (sağlam bir dayanak elde etmiş olur.)”<sup>220</sup> İbn Abbâs el-Urvetu’l-Vuskâ'yı Tevhîd olarak yorumlamıştır.<sup>221</sup> Tevhîdin "sağlam bir tutanak bir mesnet" olduğu konusunda hiçbir şüphe yoktur. el-Urvetu’l-Vuskâ'yı tevhdî olarak anlamak/yorumlamak kadar doğal bir şey olamaz.

<sup>216</sup> İmâm Gazalî, *el-Mustasfâ*, thk. Muhammed b. Abdisselâm, Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrut, 1993, I, 167.

<sup>217</sup> Mukâtil b. Süleymân, a.g.e., I, 267, III, 389, 413, 439, 669, 672; Yahya b. Sellâm, a.g.e., 682; Taberî, VI, 276; Vâhidî, a.g.e., III, 433; İbn Cevzî, a.g.e., II, 440, III, 423.

<sup>218</sup> Yahya b. Sellâm, a.g.e., II, 679; Taberî, a.g.e., V, 421, XX, 120; es-Sa’lebî, a.g.e., II, 237, VII, 321; Mekkî b. Ebî Tâlib, a.g.e., I, 854; Kurtubî, a.g.e., XIV, 74; İbn Kesir, a.g.e., I, 684; Ebû Bekir el-Cezâirî, a.g.e., I, 246.

<sup>219</sup> Bakara 2/256.

<sup>220</sup> Lokman 31/22.

<sup>221</sup> İbn Abbâs, *Tenvîru’l-Mikbâs*, s. 36.

## 7) Kelime ve Türevleri

- Kelime Tayyibe (كلمة طيبة). “Görmedin mi ki, Allah nasıl bir örnek vermiştir: *Güzel bir söz, güzel bir ağaç* gibidir ki, onun kökü sabit, dalı ise göktedir.”(İbrahim, 14/24) ayetinde zikredilen “güzel bir söz; yani كلمة طيبة” müfessirlerin birçoğu tarafından ‘*Tevhîd*’ olarak yorumlanmıştır.<sup>222</sup> Ayette sözkonusu edilen “güzel bir ağaç; yani شجرة طيبة” ise genel anlamda “hurma ağacı” olarak açıklanmıştır.<sup>223</sup> Ağacın tayini ile ilgili olarak daha başka görüşler daha serdedilmiştir. Oysa benzetme yapılırken sözü edilen unsurların mutlaka varlıklar aleminde var olması gerekmez. Müfessirler genel manada “kelime tayyibe” ile “kelime-i tevhîd’in” kastettiklerini aktardık. Kuşkusuz kelime-i tevhîd kelimelerin en güzeli ve en anlamlısıdır; Din’in temeli ve özüdür. ‘Din Öğretisi’ bu ‘kelime’ üzerine kurulmuştur. O halde ilâhî mesajların her biri bu ‘kelime’nin bir uzantısı ve açılımıdır. tevhîd sağlam delillere dayanmaktadır. İnsanlığa yararı sürekli ve devamlıdır.<sup>224</sup> Bu meyanda tevhîd güzel bir ağaç gibidir. Güçlü, kuvvetli, sağlam ve meyvelidir. Sağlamdır hiçbir sarsıntı ve fırtına ile yerinde koparamaz. Bu, iyimser kimselere takviye ve teşci anlamında verilmiş bir örnek değildir. Aslında bu misâl, hayatın içinden alınmış bir gerçektir. Kökü derinliklere inen hayır ağacı yıkılmaz ve yok olmaz. Şer ne kadar üzerine doğru yürüse ve yok etmeye çalışsa da! Bu misallerin doğruluğunu tecrübe etmek isteyenler yeryüzüne baksınlar. Ne var ki hayat hercümerci içerisinde çoğu kere insanlar bu gerçeği unutuyorlar.<sup>225</sup> Bu misâl, Müminlerin kalplerinde yer edinen imanı ve imandan

<sup>222</sup> Mukâtil b. Süleyman, *Tefsiru Mukâtil b. Süleyman*, (thk. Abdullah Mahmut), Dâru İhyâi’t-Türâs, Beyrut, 1423, II, 404; III, 121; Sehl et-Tüsterî, *Tefsiri Tüsterî*, (thk. Muhammed Bâsıl), Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrut, I, 87; Mekki b. Ebî Tâlib, *el-Hidâye ilâ Bulûği’l-Hidâye*, thk. Şâhid el-Buşîhî, Mecmûu’l-Buhûsi’l-Kitab ve’s-Sünne, Şarika, 2007, V, 3804; Zemahşerî Cârullâh, *el-Keşşâf an Hakâiki Ğavâmidu’l-Kur’ân*, Dâru’l-Kitâbi’l-Arabî, Beyrût, 1407, II, 553; Fahrüddin er-Râzî, *Mefâtihu’l-Ğayb*, Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, Beyrut, 1420, III. Bsk., XII, XII; Beydâvî, *Envâru’t-Tenzîl ve Esrâru’t-Te’vîl*, (thk. Abdurrahman el-Mera’selî), Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, Beyrut, 1418, III, 198; Nesefî, *Medâriku’t-Tenzîl ve Hakâiu’t-Te’vîl*, (thk. Ali Bedevî), Dâru’l-Kelimi’t-Tayyib, Beyrut, 1998, II, 171; Nizâmuddîn el-Kımmî en-Neysâbüfî, *Ğarâibu’l-Kur’ân ve Rağâibu’l-Furkân*, (thk. Zekerîyya Umeyrât), Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrut, 1416, IV, 195; Ebû Suûd, *İrşâdu’l-Akli’s-Selîm ilâ Mezâyâ’l-Kitâbi’l-Kerîm*, Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, Beyrut, V, 43; Ebû Bekir el-Cezâirî, *Eyseru’t-Tefâsîr*, Mektebetu’l-Ulum ve’l-Hikem, Medine, 20013, V. Bsk., III, 56.

<sup>223</sup> Taberî, *Câmiu’l-Beyân an Te’vîli’l-Âyi’l Kur’ân*, (thk. Ahmed Muhammed Şakir), Müessesetu’r-Risâle, 2000, XVI, 569; es-Sa’lebî, *el-Keşf ve’l-Beyân*, Muhammed b. Aşûr, Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, Beyrut, 2002, V, 314; el-Vâhidî, *el-Vecîz fî Tefsiri’l-Kitâbi’l-Azîz*, thk. Safvân Adnan, Daru’l-Kalem, Beyrut, 1415, s. 581; el-Bağavî, *Meâlimu’t-Tenzîl*, (thk. Abdurrezzah el-Mehdî), Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, Beyrut, 1420, III, 37; İbn Atiyye, *el-Muharraru’l-Vecîz fî Tefsiri’l-Kitâbi’l-Azîz*, Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrut, 1422, III, 335; Ebu’l-Ferec el-Cevzî, *Zâdu’l-Mesîr fî İlmi’t-Tefsîr*, (thk. Abdurrezzah el-Mehdî), Dâru’l-Kitâbi’l-Arabî, Beyrut, 1422, II, 510; İbn Cüzeyy el-Kelbî, *et-Teshîl li-Ulûmi’t-Tenzîl*, (thk. Abdullah el-Halidî), Dâru’l-Erkam, Beyrut, 1416, I, 411.

<sup>224</sup> Mehmet Sait Şimşek, *Hayat Kaynağı Kur’an Tefsiri*, Beyan Yayınları, İstanbul, 2012, III, 101.

<sup>225</sup> Seyyid Kutub, *fî Zilâli’l-Kur’ân*, Hikmet Yayınları, İstanbul, 1979, III. Bsk., IX, 53-54.

dallanıp budaklanan hayır ve temiz eylemleri; salih amelleri ve bunun neticesinde meyveler mesabesinde olan Allah'ın lütuf ve ihsanını anlatmaktadır.<sup>226</sup>

Müfessirlerin ekseriyeti “وَجَعَلَهَا كَلِمَةً بَاقِيَةً فِي عَقْبِهِ”;*"Ve bunu (tevhîd akidesini) onun ardında kalıcı bir kelime olarak kılıp bıraktı"*<sup>227</sup> ayetinde mezkur olan kelime-i bâkiye (كَلِمَةٌ بَاقِيَةٌ) kavramını ‘tevhîd’ tir demişlerdir. Kuşkusuz Allah (c.c) bu vaadini gerçekleştirmiştir. Tevhîd mücadelesinde büyük bir imtihan ve zorlukla karşı karşıya kalan İbrahim Nebî'nin zürriyetinden birçok resûl ve nebî gönderilmiş ve hepsi de bu akideyi tebliğ etmişlerdir. Hâtemu'l-Enbiyâ ile tevhîd Akidesi tekrar bekâ bulmuş ve illel-ebed devam edecektir. Bu yönüyle tevhîd; kelime-i bâkiye'dir; zaman ve zemine göre değişmeyen mutlak hakikattir. Müfessirlerin ekseriyeti daha doğrusu neredeyse tamamı kelime-i bâkiye'yi tevhîd olarak anlamaları bu hakikatin başka bir tezahürüdür. Ayrıca ayetin siyak ve sibakından da anlaşılabilir bu manadır.<sup>228</sup>

Kelimetullâh (كَلِمَةُ اللَّهِ) “Allah'ın kelimesi ise, yüce olandır; الْوَكَلِمَةُ لِلَّهِ هِيَ الْعُلْيَا” (Tevbe, 9/40.) ayetinde anılan “kelimetullâh (كَلِمَةُ اللَّهِ)” müfessirlerin bir grubu tarafından ‘kelime-i tevhîd’ şeklinde izah edilmiştir. Tevhîd en büyük ve yüce hakikattir. Her zaman ve her yerde en zirvede yer alır. Tevhîdden daha yüce hakikat ne olabilir ki?<sup>229</sup>

Kelimetu't-takvâ (كَلِمَةُ التَّقْوَى) da Tevhîd olarak yorumlanmıştır. Bir kısım müfessir “وَالَّذِينَ هُمْ كَلِمَةُ التَّقْوَى”;*Onları takva sözü üzerinde 'kararlılıkla ayakta tuttu’* (Fetih/26) ayetinde zikredilen kelimetu't-takvâ (كَلِمَةُ التَّقْوَى) kavramını ‘tevhîd’ şeklinde yorumlamışlardır. En büyük takva tevhîd'dir. Nitekim takvanın en üst zirvesi şirkten sakınmaktır yani tevhîde sarılmaktır. Takva ve tevhîd arasındaki bu sıkı münasebetten dolayı bir kısım müfessir mezkûr kavramı tevhîd ile tefsir etmişlerdir.<sup>230</sup>

el-Kelimu't-tayyib (الكَلِمُ الطَّيِّبُ). “*Güzel söz O'na yükselir; الْإِلَهِيَّ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ*” (Fatır, 35/10) ayetinde zikredilen el-kelimu't-tayyib (الكَلِمُ الطَّيِّبُ) ‘tevhîd’ manasına yorumlanmıştır.<sup>231</sup> Nitekim daha ilk dönemlerden itibaren Mukâtil b. Süleymân<sup>232</sup> (v.150-

<sup>226</sup> Kurtubî, *el-Câmi li Ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Berdûni, Dâru'l-Kutubi'l-Misriyye, 1964, II. Bsk., IX, 359.

<sup>227</sup> Zuhurf 43/28.

<sup>228</sup> Taberî, *a.g.e.*, XX, 557; Kuşeyrî, *a.g.e.*, III, 365; Vâhidî, *a.g.e.*, IV, 69; Bağavî, *a.g.e.*, IV, 158; Zemahşerî, *a.g.e.*, IV, 246; İbnu'l-Cevzî, *a.g.e.*, IV, 76; Râzî, *a.g.e.*, XXVI, 629; Neseffî, *a.g.e.*, III, 270; İbn Cüzeyy, *a.g.e.*, II, 257; Ebû Hayyân, *a.g.e.*, IX, 369; el-Bikâî, *a.g.e.*, XVII, 416; Ebû Suûd, *a.g.e.*, VIII, 45; Şevkânî, *a.g.e.*, IV, 633; Kâsimî, *a.g.e.*, VIII, 387.

<sup>229</sup> Taberî, *a.g.e.*, XII, 261, XII, 446; Bağavî, *a.g.e.*, II, 353; İbn Atiyye, *a.g.e.*, III, 36; Râzî, *a.g.e.*, XVI, 54; Kurtubî, *a.g.e.*, VIII, 149; İbn Cüzeyy, *a.g.e.*, I, 338; İbn Kesîr, *a.g.e.*, IV, 155; Şevkânî, *a.g.e.*, II, 416.

<sup>230</sup> Taberî, *a.g.e.*, XXII, 256; Kuşeyrî, *a.g.e.*, III, 430; Râzî, *a.g.e.*, II, 267; Nizâmuddîn en-Neysâbüri, *a.g.e.*, I, 138; Merâğî, *a.g.e.*, XXVI, 111.

<sup>231</sup> Vâhidî, *a.g.e.*, III, 502; Bağavî, *a.g.e.*, III, 690; İbn Atiyye, *a.g.e.*, IV, 431; İbnu'l-Cevzî, *a.g.e.*, III, 507; Kurtubî, *a.g.e.*, XIV, 329; Beydâvî, *a.g.e.*, IV, 255; Ebû Hayyân, *a.g.e.*, IX, 18; Ebû Suûd, *a.g.e.*, VII, 45

<sup>232</sup> Mukâtil, *Tefsîr*, III, 553.

767), Yahyâ b. Sellâm<sup>233</sup> (v.200-815) Semerkandî<sup>234</sup> (v.375-985) el-kelimu't-tayyib kavramını tevhîd olarak anlamışlardır.

8) el-Kavlu's-Sâbit (الْقَوْلُ الثَّابِتُ)

“Allah, iman edenleri, dünya hayatında ve ahirette sapasağlam sözle sebat içinde kılar; يُنَبِّئُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَفِي الآخِرَةِ (Tevbe/27) ayetinde zikredilen el-kavlu's-sâbit (الْقَوْلُ الثَّابِتُ) ayeti neredeyse bütün müfessirler tarafından ‘kelime-i tevhîd’ manasına geldiği söylenmiştir. Tevhîd el-kavlu's-sâbit iken şirk batıldır; köpük gibidir. Hiçbir temeli yoktur.<sup>235</sup>

9) el-Ahd (العهد) ve el-Mîsâk (الميثاق)

Kur’ân’ın muhtelif surelerinde birçok defa zikredilen gerek el-Ahd (العهد) gerekse el-mîsâk (الميثاق) kavramları birçok müfessir tarafından ‘tevhîd’ anlamına yorumlanmıştır. Nitekim beşeriyetin yaratılış gayes budur. Allah bir çok ahit ve misak ile bu hakikati insanlara hatırlatmıştır. Tevhîd ahdin ve misakin vazgeçilmez konusudur.<sup>236</sup>

10) el-Kıst (القسط) ve el-Adl (العدل)

Kur’ân’ın muhtelif surelerinde birçok defa zikredilen gerek el-Kıst (القسط) gerekse el-Adl (العدل) kavramları birçok müfessir tarafından ‘Tevhîd’ anlamına yorumlanmıştır.<sup>237</sup> zire tevhîd ve adalet mülâzim iki kavramdır.<sup>238</sup> Nitekim Mutezileye göre sabit olan şudur ki; Din ancak tevhîd ve adalet ile tamama erer.<sup>239</sup> Aralarındaki bu sıkı ilişkiden olsa gerektir ki; Zemahşerî, Allah katında şerefli ve yüksek ilmin tevhîd ve adalet olduğunu söylemiştir.<sup>240</sup> Zemahşerî “Allah’ın dini tevhîd ve adaletten ibarettir” “İslam adalet ve tevhîdten ibarettir” tespitini "*el-Keşşâf*" adlı eserinde birçok yerde sarahaten ifade

<sup>233</sup> Yahya b. Sellâm, *Tefsîr*, II, 780.

<sup>234</sup> Semerkandî, *Bahru'l-Ulûm*, III, 101.

<sup>235</sup> Taberî, a.g.e., XVI, 630; es-Sa'lebî, a.g.e., V, 316; Vâhidî, a.g.e., III, 29; Bağavî, a.g.e., III, 38; II, İbnu'l-Cevzî, a.g.e., II, 512; Kurtubî, a.g.e., IX, 362; Nesefî, a.g.e., II, 172; İbn Cüzeyy, a.g.e., I, 411; İbn Âdil, a.g.e., 382; İbn Receb, a.g.e., I, 590; Nizâmuddîn en-Neysâbûrî, a.g.e., VI, 387; es-Sa'lebî, a.g.e., III, 381; Şevkânî, a.g.e., III, 128; İbn Aşûr, a.g.e., XIII, 227.

<sup>236</sup> Vâhidî, a.g.e., II, 426; Bağavî, a.g.e., II, 248; Râzî, a.g.e., XV, 403; Kurtubî, a.g.e., VI, 117; Ebû Hayyân, a.g.e., V, 220; İbn Aşûr, a.g.e., I, 584.

<sup>237</sup> Bağavî, a.g.e., III, 92; Râzî, a.g.e., XX, 259; el-İz b. Abdisselâm, a.g.e., II, 200; İbn Âdil, a.g.e., XII, 143; Şirbinî, a.g.e., II, 256.

<sup>238</sup> Râzî, a.g.e., X, 167.

<sup>239</sup> Râzî, a.g.e., XVIII, 365.

<sup>240</sup> Zemahşerî, a.g.e., I, 303.

etmektedir.<sup>241</sup> İbn Kayyim tevhîd ve adaletin bütün kemal sıfatlarını bir arada topladığına dikkat çekmiştir.<sup>242</sup>

Kâsimî (ö. 1332-1914) el-kıst (القسط) kavramını izah ederken şu tespitlere yer vermiştir: “Kıst’ın en yücesi ve önemlisi tevhîddir. Hatta adaletin başı ve temel taşı tevhîddir. Tevhîd adaletin en adil olanıdır.”<sup>243</sup> İbn Aşûr da benzer ifadelerle bu tespitini teyit etmektedir.<sup>244</sup> el-Kıst (القسط) kavramının ‘tevhîdi, adaleti ve bütün ibadetleri ihtiva etmesinde münâfat ve yadırganacak bir durum yoktur.<sup>245</sup>

11) Ni’met (نعمة)

Kur’ân’da (نعمة الله; Nimetullâh), (نعمة; Nimet), (نعمتك; Ni’metuke) şeklinde çeşitli kalıplarda zikredilen kavramlar çoğu müfessirin görüşüne göre tevhîd anlamına gelmektedir. Nitekim tevhîdten daha yüce ve önemli bir nimet olacağı düşünülemez.<sup>246</sup>

12) el-Hüsnâ (الحسنى)

Kur’ân’da “Ve en güzel olanı doğrularsa! وَصَدَّقَ بِالْحُسْنَى” (Leyl/6) ayette zikredilen el-hüsnâ (الحسنى) kavramı müfessirlerin geneli ‘kelime-i tevhîd’ şeklinde yorumlamıştır. el-Hüsnâ, kelime-i tevhîdin bir sıfatıdır. Nitekim tevhîd bütün güzellikleri ve hayırları içinde barındırır yegane haikattir.<sup>247</sup>

13) el-Marûf (المعروف)

Kur’ân’ın muhtelif surelerinde birçok defa zikredilen el-marûf (المعروف) kavramı bazı müfessirlerce tevhîd anlamına yorumlanmıştır.<sup>248</sup> hatta ‘en büyük maruf tevhîddir’ şeklinde İbn Abbas’tan gelen bir rivâyet birçok kaynakta zikredilmiştir. İbn Abbas’ın bu sözü yoruma ihtiyaç bırakmayacak kadar açık ve nettir.<sup>249</sup>

<sup>241</sup> Zemahşerî, *a.g.e.*, I, 345.

<sup>242</sup> İbn Kayyim, *a.g.e.*, I, 182.

<sup>243</sup> Kâsimî, *a.g.e.*, III, 152.

<sup>244</sup> İbn Aşûr, *a.g.e.*, VIII, 86.

<sup>245</sup> Kâsimî, *a.g.e.*, V, 35.

<sup>246</sup> Bağavî, *a.g.e.*, V, 32; Zemahşerî, *a.g.e.*, VI, 302; İbn Atiyye, *a.g.e.*, V, 98; İbnu’l-Cevzî, *a.g.e.*, II, 572; Neseî, *a.g.e.*, III, 312.

<sup>247</sup> Sa’lebî, *a.g.e.*, XX, 217; Vâhidî, *a.g.e.*, I, 1208; Bağavî, *a.g.e.*, III, 84; Râzî, *a.g.e.*, XXXI, 183; Neseî, *a.g.e.*, III, 650; İbn Cüzeyy, *a.g.e.*, II, 488; Ebû Hayyân, *a.g.e.*, X, 493; Seâlibî, *el-Cevâhiru’l-Hisân*, V, 598; Maverdî, *en-Nüket ve’l-Uyûn*, VI, 287.

<sup>248</sup> Sa’lebî, *a.g.e.*, IV, 318; İbnu’l-Cevzî, *a.g.e.*, III, 241; Râzî, *a.g.e.*, VIII, 326.

<sup>249</sup> Taberî, *a.g.e.*, VII, 105; Râzî, *a.g.e.*, VIII, 326; İbn Âdil, *a.g.e.*, V, 468; Nizâmuddîn en-Neysâbüürî, *a.g.e.*, II, 234; Reşid Rıza, *el-Menâr*, IV, 50; Merâğî, *a.g.e.*, IV, 30.



#### d.b. Tematik Açıdan Tevhîd

Melekenin oluşumu anlamak adına Kur'an'da tevhîdin semantik sahasını tespit etmek önemli olduğu kadar tevhîdin tematik yönünü de belirlemek büyük bir ehemmeyete sahiptir. Nitekim Kur'an'ın ana döngüsü ve odak noktası ile "melekenin inşâsı" arasında sıkı bir bağ mevcuttur. Daha öncede belirttiğimiz gibi melekenin oluşumu için süreklilik ve tekrar vb. unsurları dikkate aldığımızda konunun önemi rahatça anlaşılacaktır.

Tevhîd konusu Kur'an'ın insan zihnine nakşetmek istediği temel kavramlardan en önemli olanıdır. Bu düşünce yapısında 'lâ İlâhe illallâh' ifadesi üzerine öylesine güçlü bir vurguda bulunmaktadır ki, tüm Kur'an, sanki bu kavramın kapsadığı konuların bir yansıması ve yorumundan başka bir şey değilmiş gibi görünür.<sup>260</sup> Nitekim tevhîd İslâmın ve İslâmî olan her şeyin birinci ilkesi olması hasebiyle yüce bir konuma sahiptir.<sup>261</sup> Bu itibarla tevhîd mefhumu İslâm'da bütün sistemlerin esasını teşkil eder. Diğer bütün rükünler, prensipler ve fikirler bu yüce mefhumun etrafında döner.<sup>262</sup> Salih amel, iman üzerine kurulmuştur; iman ise tevhîd üzerine inşa edilmiştir.<sup>263</sup>

Izutsu Toshihiko'ya (v.1993) göre Kur'an nizamında Allah ile irtibatı bulunmayan tek bir saha bile yoktur. Kur'an alemi, bütün boyutlarıyla Allah merkezlidir. Allah, Kur'an'ın hem dil hem düşünce hem de mevzuları itibariyle ana temadır. Allah, Kur'an'ın özek ve odak noktasıdır.<sup>264</sup> Başka bir deyişle Kur'an'ın tamamına hakim olan ve ona asıl rengini veren temel yapısının Allah düşüncesi olduğunu ifade etmek mümkündür.<sup>265</sup>

İsmail Râcî Fârûkî'nin (v.1986) güzel betimlemesiyle, bazen bütün bir kültür, bütün bir medeniyet ya da bütün bir tarih bir cümlede özetlenmiş olarak bulunur. İslâm'daki 'kelime-i tevhîd'in durumu da böyledir. Bu nedenle tevhîd, İslâm'ın kısaca ifade edilmesinin en son özetidir.<sup>266</sup> Bu yönüyle tevhîd, hidâyetin ve imânın ana umdesi<sup>267</sup> ve varlık alemindeki en büyük hakikat" olarak kabul edilmiş Kur'anın medârı ve hayatın da mihveri;<sup>268</sup> bütün resullerin ve nebilerin gönderilmesinin aslî maksadı;<sup>269</sup> hikmetin başı ve

<sup>259</sup> Bağavî, *a.g.e.*, III, 92; İbnu'l-Cevzî, *a.g.e.*, I, 478.

<sup>260</sup> Seyyid Abdüllatif, *Kur'an'ın Zihni İnşası*, Pınar Yayınları, İstanbul, 2010, s. 31.

<sup>261</sup> İsmail Râcî Farukî, *Bilginin İslâmîleştirilmesi*, (trc. Fehmi Kuru), Risale, İstanbul, 2013, III.Bsk., s. 52.

<sup>262</sup> Mehmet Kubat, *Kur'an'da Tevhid*, Beka Yayıncılık, İstanbul, 2014 s. 29.

<sup>263</sup> A. Mecid ez-Zindânî, *Kitabu't-Tevhid*, Mektebetu Tayyibe, Medine Münevvere, 1988, I, 13.

<sup>264</sup> Izutsu Toshihiko, *Allah ve'l-İnsan fi'l-Kur'an*, (trc. Hilal Muhammed el-Cihad), el-Munazzametu'l Arabiyye li't Terceme, Beyrut, 2007, s. 77.

<sup>265</sup> Şehmus Demir, *Kur'an Temel Hedefi*, Fecr Yayınları, Ankara, 2009, s. 11.

<sup>266</sup> Mehmet Kubat, *a.g.e.*, s. 18-19.

<sup>267</sup> Mahmud Halife, *Mutekadu Ehli's-Sünne ve'l-Cemâati*, Edvâul-Beyân, Riyad, 1999, s. 19; *Mevâkifu't-Tevâif*, 2002, s. 5.

<sup>268</sup> Süleyman Aşkar, *et-Tevhid Mihveru'l-Hayati*, Mektebetu'l-Felâh, Kuveyt, 1991, II.Bsk., s. 7, 28.



her şeyin ana unsuru;<sup>270</sup> bütün ilâhi dinlerin özeti ve gayesi; her şeyin ona dayandığı,<sup>271</sup> özgürlüğün ideal formu başka bir deyişle bir hürriyete kavuşma projesi”<sup>272</sup> Resullullah’ın getirmiş olduğu en büyük fariza,<sup>273</sup> taâtlerin esâsı ve ibâdetlerin temeli olan tevhîd, dini sadece Allah’a has kılmanın ifadesi;<sup>274</sup> İslam’ın ve Kur’an öğretilerinin en güçlü çağrısı;<sup>275</sup> Allah’ın emrettiği ilk yükümlülük; kulun bilmesi ve öğrenmesi gereken ilk ödev;<sup>276</sup> din’in başı, sonu, içi ve dışı; mükellefin öğrenmesi gereken ilk vacip; en büyük iksir;<sup>277</sup> İslâm’ın aslı ve esâsı; insanların ve cinlerin yaratılış gayesidir.<sup>278</sup>

Tevhîd, Kur’ân’ın tüm muhtevasını teşkil eder. Şöyle ki; Kur’an’ın temel konuları tevhîd, tevhîdin hukuku ve mükafatı veyahut şirk, müşrikler ve müşriklerin cezaları hakkındadır.”<sup>279</sup> İbn Kayyim’in bu tespiti daha sonra birçok bilgin tarafından şiâr haline getirilmiş ve ‘القرآن كله توحيد’; Kur’ân’ın tümü tevhîd’dir’ şeklinde formülize edilmiştir. Bu enfes ve yerinde olan tespit ışığında birçok makale ve kitap telif edilmiştir.

Kur’ân’ın "ana konuları" üzerinde çalışma yapan hemen her bilgin tevhîdi ilk sıraya yerleştirmiştir. Diğer konuları tevhîdin bir uzantısı mahiyetinde işlemiştir.<sup>280</sup>

Bir fikir vermesi açısından İranlı Mühendis Mehdi Bazergan Kur’an’ın ana konulara ilişkin yüzdesini şu şekilde vermemiz mümkündür,<sup>281</sup>

<sup>269</sup> Zerkeşi, *Ma'nâ Lâ İlâhe İllallah*, thk. Ali Muhyiddin, Dâru'l-İ'tisâm, Kahire, 1985, s. 87.

<sup>270</sup> Zemahşerî Cârullâh, *el-Keşşâf an Hakâiki Ğavâmidu'l-Kur'ân*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrût, 1407, III. Bsk., I, 95; II, 350, 668; IV, 295, 299, 334; XXX, 656; XXXII, 298.

<sup>271</sup> Süleyman el-Kar'âvî, *el-Cedid fî Şerhi Kitabi't-Tevhid*, thk. Ahmed Seyyid Ahmed, Mektebetu's-Süvârî, Cidde, 2003, V. Bsk., s. 5.

<sup>272</sup> Seyyid Kutup, *fî Zilâli'l-Kur'ân*, Dâru's-Şurûk, Beyrut, 1412, XVII. Bsk., II, 798.

<sup>273</sup> Süleyman et-Temimî en-Necdî, *Keşfu's-Şübühât*, Vizârutu's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1418, s. 39.

<sup>274</sup> Süleyman et-Temimî en-Necdî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye*, Dâru'l-Âsime, Riyâd, s. 9.

<sup>275</sup> Ömer el-Arbâvî, *et-Tahallî ani't-Taklid ve't-Tahallî bi'l-Asli'l-Mufid*, Matbaatu'l-Varaka, 1984, s. 36, 95.

<sup>276</sup> Salih b. Feyzân, *el-Mulahhas fî Şerhi Kitabi't-Tevhid*, Dâru'l-Âsime, Riyad, 2001, s. 14, 18.

<sup>277</sup> Süleyman b. Abdilvehhâb, *Teysiru'l-Azizi'l-Hamid fî Şerhi Kitabi't-Tevhid*, el-Mektebu'l-İslâmî, Beyrut, 2002, s. 20, 21, 73.

<sup>278</sup> Salih b. Feyzân, *İlanetu'l-Müstefid, bi Şerhi Kitabi't-Tevhid, Müessesetu't-Risâle*, III. Bsk., 2002, I, 5, 25, 52.

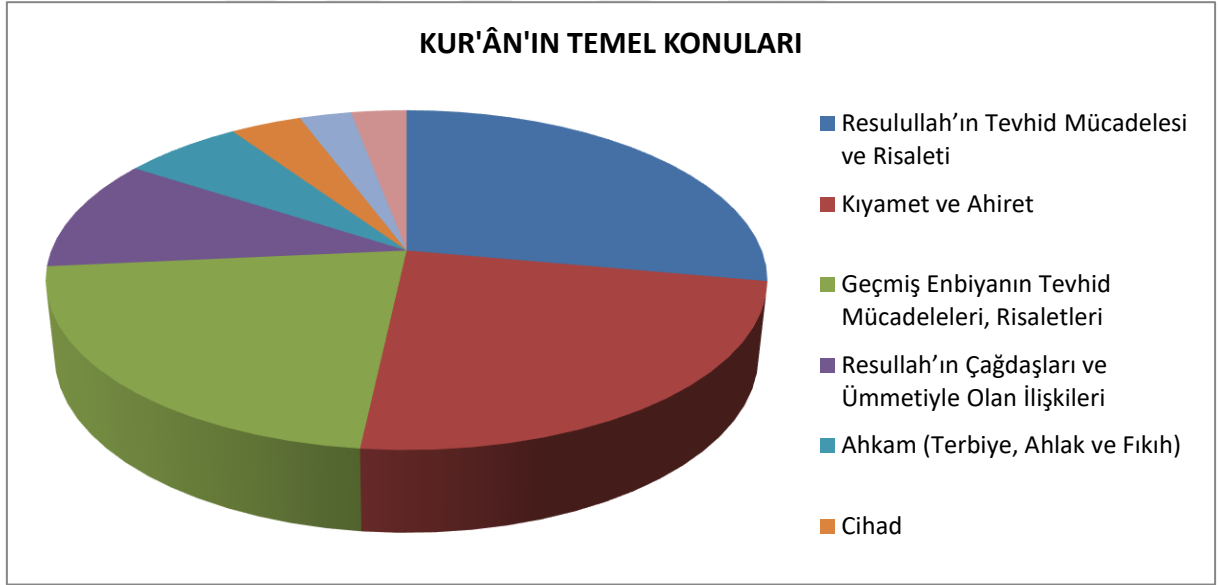
<sup>279</sup> İbn Kayyimi'l-Cevziyye, *Medâricu's-Sâlikîn*, Beyrut-Lübnan, 1999, III, 332.

<sup>280</sup> Muhammed Reşid Rıza, *el-Vahyu'l-Muhammedî*, Müessesetu İzziddin, 1352, II. Bsk., s. 193-339; Mahmut Şeltût, *ila'l Kur'an'il Kerim*, Daru's Şuruk, 1983, Beyrut, s. 5-6; Mevdûdî, *Kur'an'ın Dört Temel Terimi*, (trc. çev. Mahmut Osmanoglu), Özgün Yayınları, İstanbul, 2001, VIII. Bsk., s. 9-11; Muhammed Gazali, *el-Mehâviru'l Hamse li'l Kur'ân'il-Kerîm*, Daru's-Şurûk, 1409, s.18; Ebû Hâmid Gazâlî, *Cevâhiru'l-Kur'ân*, (thk. Muhammed Reşid Rıza el-Kabbani), Daru'l İhya'il-Ulûm, Beyrut, 1990, III. Bsk., s. 23-24; Ebu Bekir b. Arabî, *Kanûnu't -Te'vîl*, (thk. Muhammed Süleymanî), Müessesetu Ulûmi'l Kur'ân, Dimaşk, 1986, I. Bsk., s. 541-543; Fahreddin er-Razi, *Mefatihü'l-Ğayb*, Daru'l Fikr, 1981, Beyrût, I, 145; el-Kimmî Nisâburi, *Garâibu'l-Kur'ân Regâibu'l Furkân*, Daru'l Kutubi'l İlmiyye, 1996, Beyrut, I.Bsk., I, 82; İbn Âdil, *el-Lübâb fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Daru'l Kutubi'l İlmiyye, Beyrut, 1998, I. Baskı, II, 304.

<sup>281</sup> Mehdi Bazergan, *Kur'an'ın Nüzûl Süreci*, Fecr Yayınları, Ankara, 1998, s. 169.

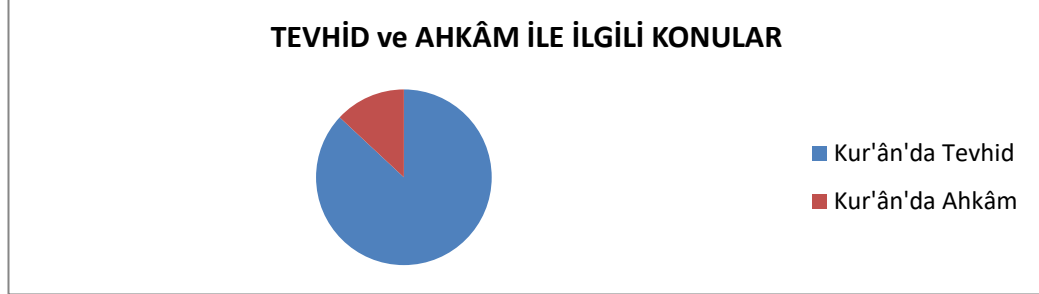
1. Resulullah'ın Tevhîd Mücadelesi ve Risaleti;	%30 veya 1920 ayet.
2. Kıyamet ve Ahiret;	%25,8 veya 1643 ayet.
3. Geçmiş Enbiyanın Tevhîd Mücadeleleri, Risaletleri;	%23,5 veya 1500 ayet.
4. Resullah'ın Çağdaşları ve Ümmetiyle Olan İlişkileri;	%11,7 veya 736 ayet.
5. Ahkam (Terbiye, Ahlak ve Fıkıh);	%7 veya 436 ayet.
6. Cihad;	%4 veya 260 ayet.
7. İnsanın Yaratılışı ve Özellikleri, Şeytan ve Cin	%3 veya 190 ayet.
8. Resulullah'ın Ailesi;	%0,35 ve 203 ayet.

Ancak bizlerin şöyle bir yüzdeler daha çıkartmamız mümkündür:



Resulullah'ın tevhîd mücadelesi ve risaleti, geçmiş enbiyanın tevhîd mücadeleleri-risaletleri, kıyamet ve ahireti, taratılışı, Resulullah'ın ehl-i kitapla-muasırlarıyla münâsebeti TEVHÎD başlığı altında ele aldığımızda böyle bir yüzdeler ortaya çıkmış olur. Bunu başlıkları Tevhîd ve Ahkâm olmak üzere ikili bir tasnife tabi tutmak mümkündür. Nitekim aşağıda vermiş olduğumuz verilerle bu konuda (تفسير خمسائة آية) adlı eseriyle müstakil kitap telif eden Mukatil İbn Süleyman (v. 150) ile takriben aynı sonucu paylaşmış oluyoruz. Bu ayetlerin takriben 500 civarında olduğunu Cüveynî (v. 478-1085), Gazalî (v.505-1111) ve de kabul etmektedir. Razî (v.606-1350) de buna yakın bir mütalaada bulunarak şöyle der:

Kur'an'da 600 civarında ahkâm ayeti dışında kalan tüm ayetlerin tevhidî işlediğini vurgulamaktadır.<sup>282</sup> Hatırlanmalıdır ki: Değişik yüzdellikler de çıkartılabilir. Bizler sadece konumuzun ehemmiyetini göstermek adına ve bir fikir vermesi açısından bu tasnifin de değerlendirmeye tabi tutulması kanaatindeyiz:

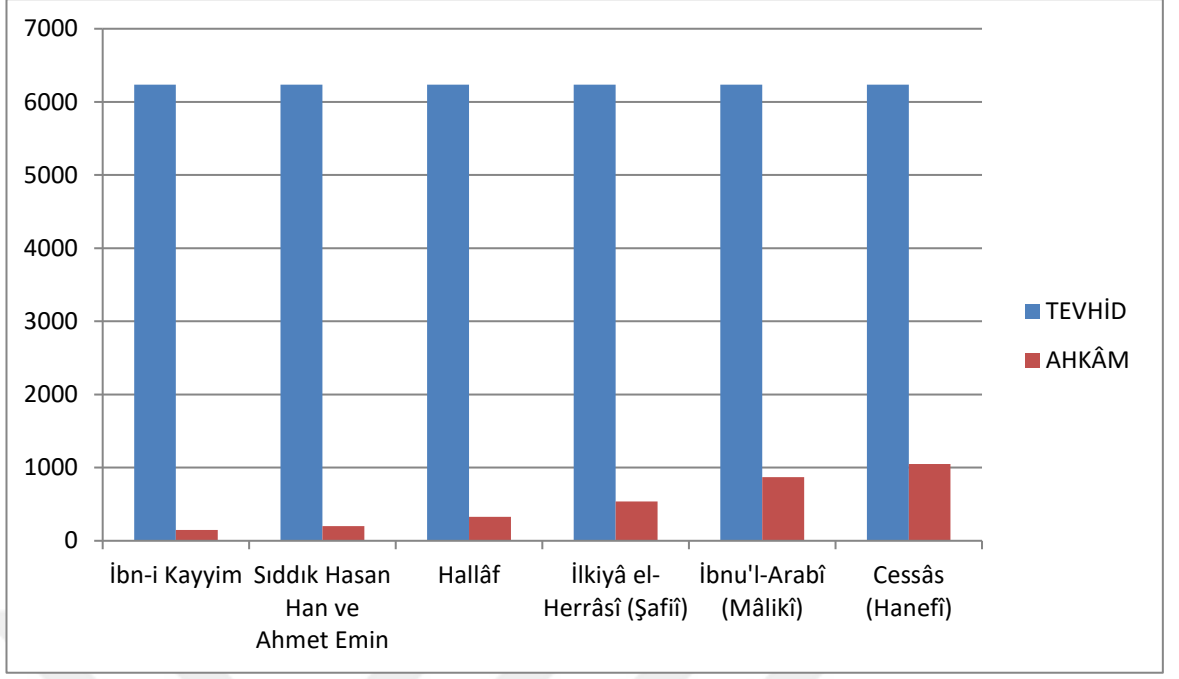


Ahkâmü'l-Kur'ân ile ilgili ayetlerin sayısına göre bu yüzdellik değişiklik arz edecektir. İbn Kayyim (v.751-1085) 150 ayet olduğunu söylerken Sıddık Hasan Han (v. 1307-1889) bu sayının takriben 200 ayet olduğunu ifade etmiştir. Ahmet Emin (v. 1954) 6000 kusur ayetten ahkam ile ilgili olanları 200'ü geçemeyeceğini ileri sürmüştür. Cessâs'a göre bu sayı 1048; Herrâsî'ye göre 536; İbnu'l-Arabî'ye göre ise 872'dir. Bu rakamlardan da anlaşılacağı üzere kesin bir sayıdan söz etmek mümkün değildir. Ahkâm Ayetlerinin sayısı mezheblere ve kişilere göre farklılık arz etmektedir.<sup>283</sup> Bu konu ihtilafli olmakla beraber Kur'ân'ın bütününde yer alan ayetlerin sayısı da ihtilaflıdır. Basra, Kûfe, Mekke ve Medine ekolüne mensup âlimler, Kur'an'daki ayet sayısı konusunda farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. İlk Medinelilerden İmam Nâfi'ye göre Kur'an 6.217, sonraki Medinelilerden Şeybe b. Nisah'a göre 6.214, Ebû Cafer'e göre 6.210 ayettir. Ayet sayısı Mekkelilere göre 6.219 veya 6.220, Şamlılara göre 6.220, Basralılara göre 6.205, Kûfelilere göre de 6.236 ayettir. Müfessirlerden Zemahşerî ise ayet sayısının 6.666 olduğunu öne sürmüştür ki halk arasında en çok bu görüş yayılmıştır. Fakat İslam âleminde en yaygın olan ve şu an elimizde bulunan mushaflar, Kûfe usulüne göredir ve o da herkesin kolaylıkla hesap edebileceği gibi 6.236 ayetten ibarettir. Hulefâ-i Râşidîn'den Ali b. Ebî Tâlib'in de bu görüşte olduğu rivayet edilmiştir.<sup>284</sup>

<sup>282</sup> Mahmut Abdulhalim, *et-Tefkîru'l-Felsefi fi'l-İslâm*, s. 71.

<sup>283</sup> Bkz. Mustafa Hocaoğlu, *Ahkâm Ayetlerinin Usul Açısından Mukayesesi; Cassâs, Herrâsî ve İbnu'l-Arabî Örnekleri*, DEÜSBE, İzmir, 2010; Mevlüt Göngür, *Kur'ân Tefsirinde Fikhî Tefsir Hareketi ve İlk Fikhî Tefsirler*, Kur'ân Kitaplığı, İstanbul, 1996.

<sup>284</sup> Yahya Şenol, "Fetvalar", *Kitap ve Hikmet Dergisi*, Ocak-Mart 2015, Yıl: 2, Sayı: 8, s: 54; Hasan Keskin, "Âyetlerin Sayısı Hakkındaki İhtilaf Nedenleri", *CÜİFD.*, 2009, c: 13, sayı: 2, s: 49-67.



## B. MELEKE

Meleke sözcüğü (ك - ل - م) maddesinden türemiştir. (ك - ل - م) maddesi 'bir şeyin kuvvetli ve sıhhatli olması' anlamına delâlet etmektedir. Sözcüğün temel anlamı bu olsa da zaman içerisinde 'sahip olma' anlamını da kazanmıştır. Aslında 'sahip olma' anlamı ile ilk anlam arasında sıkı bir bağ ve ilinti vardır. Zira 'sahip olmak' demek 'kişinin elinin güçlü ve muktedir olması' demektir.<sup>285</sup> 'Mâlik, melik, melk, memleket, memlûk, milâk, melek' sözcükleri bu kökten iştikâk etmiştir.<sup>286</sup> Bazen de mecâzî anlamda kullanılır.<sup>287</sup>

Dilcilerin verdikleri bilgiler ışığında hareket ettiğimizde kelimenin ahlâkî boyutlarını da görmekteyiz. Bu da daha çok iyi geçinme, güzel ve akıllıca davranma şeklinde tezâhür etmektedir.<sup>288</sup>

Meleke kavramı bilginlerce 'nefiste kökleşen sıfat'<sup>289</sup> veya keyfiyet<sup>290</sup> veyahut aklî isti'dâd<sup>291</sup> olarak tanımlanmıştır. Meleke aslında nefsânî bir keyfiyet iken tekrar ve egzersiz yapma neticesinde kökleşir. Zira nefsânî keyfiyetin ortadan kalkması daha az bir zamanla gerçekleşebilirken meleke için böyle bir durum söylenemez.<sup>292</sup> Melekenin ortadan kalkması oldukça güçtür.<sup>293</sup>

Fârâbî, ( v. 339/950) melekeyi "ahlâkî/hulkî" ve "sinâî/meslekî" olmak üzere iki kısma ayırmaktadır. Ona göre bu melekelerin meydana gelmesi için sürekli egzersiz ve tekrar yapmak vazgeçilmez unsurlardır. Böylelikle insan fitratına ağır ve zor gelen şeyler zamanla kolaylaşacaktır.<sup>294</sup> Bu anlamda meleke aniden meydana gelen bir olgu değil; belirli aralıklarla tekrar ve efor gerektiren bir olgudur. Fârâbî'nin ifadelerinden anlaşıldığı kadarı ile melekenin oluşumunu iki şarta bağlamaktadır; a. Tekrar zorunluluğu ve süreklilik b. Uzun zamana olan ihtiyaç.<sup>295</sup>

Ebû Hayyân et-Tevhîdî (v. 400/1010) filozofların "âdetler baskın gelir" sözlerini açıklarken meleke yerine âdet kelimesine yer verir. Bilginlerden birinin sözlerine yer vererek şu şekilde yer verir; "âdetin hakikati ardı ardına yapılan eylemlerin sonucudur. Dolayısıyla sürekliliği/istimrârı gerektiren bir iştir."<sup>296</sup> "İmtâ" isimli eserinde başka bir

<sup>285</sup> İbn Fâris, *Makâyisu'l-Luğa*, Dâru'l Fikr, 1979, bkz. ك ل م maddesi, V, 351.

<sup>286</sup> Halîl İbn Ahmed, *Kitâbu'l-Ayn*, Mektubetu'l-Hilâl, bkz. ك ل م maddesi. V, 380.

<sup>287</sup> Zemahşerî, *Esâsu'l-Belâğa*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1998, bkz. ك ل م maddesi, II, 227.

<sup>288</sup> İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, I, 229, bkz. ك ل م maddesi.

<sup>289</sup> Cürcânî, *et-Ta'rifât*, s. 229; Komisyon, *et-Ta'rifâtu'l-Fıkhiyye*, I, 216.

<sup>290</sup> et-Tehânevî, *Keşşâfu Istilâhâti'l-Funûn ve'l-Ulûm*, II, 1642.

<sup>291</sup> Komisyon, *el-Mucemu'l-Vasît*, II, 286; Ahmet Muhtâr Ömer, *el-Lüğütu'l-Arabiyyetu'l-Muâsira*, III, 2123.

<sup>292</sup> Cürcânî, *et-Ta'rifât*, s. 229.

<sup>293</sup> et-Tehânevî, *Keşşâfu Istilâhâti'l-Funûn ve'l-Ulûm*, II, 1642.

<sup>294</sup> Fârâbî, *el-Hurûf*, (thk. Muhsin Mehdî), Dâru'l-Maşrık, Beyrût, 1986, s. 135.

<sup>295</sup> s. 10-11.

<sup>296</sup> Ebû Hayyân et-Tevhîdî, *el-İmtâ' ve'l-Muânese*, el-Mektebetu'l-Unsuriyye, Beyrût, 2011, s. 217.

pasajda bu konuya değinen et-Tevhîdî âdet kavramını bir sıfatın alışkanlık/me'lûf/tabîî hale gelmesi olarak yorumlar. "Tabîî" kavramını ise süreklilik ve tekrar neticisinde herhangi bir şeyin kalpte ve insan fitratında iyice yerleşmesi ve kökleşmesi olarak açıklar.<sup>297</sup>

"Mefâtîhu'l-Ğayb" isimli tefsirinde meleke kavramını sıkça vurgulayan Fahreddîn Râzî'ye (v. 606/1210) göre devamlılık ve tekrar olmadığı müddetçe meleke oluşmaz.<sup>298</sup> Râzî göre maddî alanlarda melekenin oluşumu mümkün olduğu gibi manevî sahalarda da gerçekleşebilir.<sup>299</sup> Meleke kavramı her zaman olumlu bir özellikleri taşıyabilir. Bu anlamda kötülük melekesinin oluşması da imkan dahilindedir.<sup>300</sup> Bu özellikleriyle meleke kalpte, akılda, zihinde ve eylemlerde kökleyen bir kavramı ifade etmektedir.<sup>301</sup>

İhvân-ı Safâ -bu düşünce akımının hicri 4. ve 11. yy. arasında yaşadıkları kabul edilmekte- meleke kavramı üzerinde durmuş ve meleke mefhumuna istilahî bir anlam kazandırmışlardır. Onlara göre meleke manevî (ahlak gibi) ve maddî (sanat gibi) boyutları vardır. Burada asıl mühim olan ise bunu elde etmek için (tahsil etmek için) süreklilik ve devamlılık büyük bir ehemmiyeti hâizdir. Süreklilik ve devamlılık ise kişiye maharet ve derinlik, künhüne vâkıf olma ve doğru değerlendirme vasfını kazandırır.<sup>302</sup>

Tarih felsefesini, iktisat felsefesini ve sosyolojiyi umrân başlığı altında inceleyen İbn Haldûn (v. 808-1406) meleke kavramına ciddi bir şekilde eğilmiş ve birçok meseleyi-konuyu tetkik ederken meleke mefhumuyla tahlil etmeye çalışmıştır. İbn Haldun'un (v.808-1406) yapmış olduğu tahlillerde asabiyye kavramı ne kadar mühim ise meleke kavramı da o derece değerli ve özgün bir kavramdır. Nitekim birçok sosyal konuyu-meseleyi asabiyye mefhumu ile analiz eden İbn Haldûn ta'lîm ve tadrîs noktasında meleke mefhumu ön plana çıkartmıştır. Ona göre melekenin olmazsa olmaz şartı tekrardır. Dolayısı ile hâl ve meleke aynı değil; ayrı kavramlardır. Birincisi geçici iken diğeri süreklilik sıfatına sahiptir ve meleke olmadan hızk/yetenek meydana gelmez. Ancak şu noktaya da dikkat çekmek gerekir: melekenin gelişmesi ve kalite kesbetmesi için tekrar ve egzersiz yapma vazgeçilmez unsurlardır. Sonuç itibariyle heyetten-haletten sıfata dönüşen meleke artık tabî bir kimlik kazanır.<sup>303</sup> İbn Haldûn manevî ve maddî melekeyi kabul eder.

<sup>297</sup> et-Tevhîdî, *a.g.e.*, s. 364.

<sup>298</sup> Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, I, 166.

<sup>299</sup> Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, V, 49.

<sup>300</sup> Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, XV, 495.

<sup>301</sup> Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, XIX, 31, 113, 114.

<sup>302</sup> Muhammed ed-Derîc, *et-Tedrîs bi'l-Melekât*, s. 6.

<sup>303</sup> Muhammed ed-Derîc, *et-Tedrîs bi'l-Melekât*, s. 6-7.

Özellikle "imân melekesi" (ملكة الإيمان) kavramını kullanır ve tanımını geniş bir çerçevede ele alır.<sup>304</sup>

Son tahlilde şunu söyleyebiliriz: Meleke kavramı, lisân, belâğât, mantık, felsefe, inanç, sanat vb. birçok durumda kullanılan bir mefhumdur.

---

<sup>304</sup> İbn Haldûn, *Mukaddime*, II, 824-826.

### C. TEVHİD MELEKESİ

Yukarıda buna temas ettiğimiz üzere bilginler kısa veya uzun, açıktan veya işaret yoluyla bir şekilde meleke kavramı üzerinde durmuşlardır. Özellikle melekenin 'lisân, nahiv, lügat, belâgat' ile ilişkisi olan fitrat, selîka (güzel yazma ve konuşma yeteneği), mahâret, sanat ve zevk yönlerini incelenmişlerdir. Son dönemlerde meleke nazariyesi üzerinde yoğunlaşan birçok mütefekkir görmekteyiz. Hiç şüphesiz ki bunda İbn Haldûn'un (v. 808-1406) meleke nazariyesi oldukça etkili olmuştur. Nitekim İbn Haldûn bu kavramı "*Mukaddime*" adlı eserinde sıkça kullanmıştır. O, özellikle eğitim ve öğretim konuları ile ilgili görüşlerini serdettiği zaman meleke mefhûmu üzerinde yoğunlaşır. Ona göre, meleke sadece dil ile ilgili bir husûsiyet arz etmez. Dil dışındaki konuları da kapsamaktadır. Özellikle tevhîd bağlamında kullanmış olduğu imân melekesi kavramı oldukça dikkat çekicidir.

İbn Haldûn konu ile ilgili görüşünü şu şekilde arz eder: "Tevhîdde muteber olan, sadece "hükmen tasdik" sayılan "iman" değildir. Çünkü bu tarz bir inanma hadis-i nefsten; mücerred bir bilgi ve düşünmeden ibarettir. Tevhîdde kemal, tevhîdden bir sıfatın husule gelmesidir ki, nefis bu sıfatla bir keyfiyet ve vasıf kazanır. Nitekim amel ve ibadetlerden maksat da itaat etme ve boyun eğme melekesinin husule gelmesi, Mabûd'un haricinde kalan meşgul edici şeylerin kalpten boşaltılması, böylece süluk halindeki müridin rabbaniliğe inkılap etme derecesine ulaşmasıdır."<sup>305</sup>

Bu pasajda İbn Haldûn muteber tevhîdin hükmen tasdik olmadığını; tevhîddeki kemalin bir keyfiyet ve vasıf kazanmasını gerektiğini belirtmiştir. Zira ona göre hükmen tasdik bir nevi hadis-i nefistir ve bu da mücerret bir bilgi ve düşünmekten ibarettir. Bu ibarelerden anladığımız kadarıyla o, muteber tevhîdin "rabbânî bir şahsiyet" oluşturması/inşa etmesi gerektiğini ifade etmektedir. Özellikle "muteber ve kemâl" kaydıyla bu sıfatı hâiz olmayan kimseleri muvahhid kabul etmekle birlikte murâd edilen seviyeye ulaşmadıklarını üstü kapalı bir şekilde dile getirmiştir. Bu düşüncesini ise şu şekilde formülize etmiştir: "Akaidde hal ile ilim arasındaki fark, aynen "kavl" ile "ittisaf" arasındaki fark gibidir."<sup>306</sup>

İbn Haldun, "ilim ve hâl" arasında fark olduğu gibi "kavl ve ittisaf" arasında ciddi anlamda farklılıklar olacağını söyler. Aşağıda vereceğimiz örnekten de anlayacağımız

<sup>305</sup> İbn Haldûn, *Mukaddime*, (trc. Süleyman Uludağ), Dergah Yayınları, İstanbul, 2009, VI. Bsk., II, 824.

<sup>306</sup> İbn Haldun, *a.g.e.*, II, 824.



üzere tevhdin bir nevi pratik/amelî boyutu üzerinde de durmuştur. İlimden hale ve kavilden ittisâfa doğru bir seyir takip etmenin doğru olacağını vurgulamıştır. Bu da ancak tevhdin melekeye dönüşmesi ile mümkün olabilir.

İbn Haldûn bu düşüncesini bir örnekle izah eder ve şöyle der: "Halkın çoğu bilir ki, yetime ve biçareye merhamet etmek yüce Allah'a yaklaşma vesilesidir ve bu husus dinen teşvik edilmiştir. Bunu böylece söyler, itiraf eder, şer'i kaynağını ve delilini de zikreder. Bununla beraber acz ve zaaf içinde kalmış olan bir öksüz ve bir biçare göreceksin, hemen ondan sıvışır, ona ilgi göstermeye yanaşmaz. Nerde kaldı ki, insanlık göstererek, ona merhamet etsin, bunun da ötesine giderek şefkat gösterebilir, üzerine titresin ve mali yardımında bulunsun!"<sup>307</sup>

İbn Haldûn, vermiş olduğu bu örneğinin izahını şöyle yapar: "İmdi burada örnek alınan şahısta, öksüze merhamet etmenin sadece "ilim" derecesi hasıl olmuş, "hal" ve "ittisaf" derecesi ise hasıl olmamıştır. Öyle insanlar da vardır ki, "biçarelere merhamet etme, yüce Allah'a yakınlık peyda etme vesilesidir", meselesinin bilme ve itiraf etme derecesini tahsil etmişler, buna ilaveten bu dereceden daha yüksek diğer bir derece daha elde etmişlerdir. Bu derecede "fiilen merhametle muttasıf olmak ve merhamet melekesinin husule gelmesidir". İmdi bu durumdaki bir kimse, ne zaman bir öksüz veya çaresiz bir kimse görse, hemen ona koşar, onu okşar, gösterdiği şefkat mukabilinde sevap umar, ondan uzaklaştırılsa bile böyle davranmadan edemez. Sonra elinde avucunda olanı ona tasadduk eder."<sup>308</sup>

Bu fikrini en son şu cümleler teyit ve tekid eder: "Yapmış olduğumuz bütün bu tesbitlerden aşikar bir surette ortaya çıkan şey şudur: Tüm tekliflerdeki maksat, nefste köklü bir melekenin hasıl olmasıdır. Bu melekenin nefis için ızdırarî/gerekli ve mecburî/zorunlu bir ilim hasıl olur. Saadetin elde edilmesine esas teşkil eden tevhdin ve akide bundan ibarettir. İster bedenî ister kalbî olsun bütün tekliflerde hal bu minval üzerindedir."<sup>309</sup> İbn Haldûn bu melekenin oluşumunu "sayısızca/çok tekrar" şartına bağlamaktadır.<sup>310</sup>

İbn Haldûn'a göre, "melekenin husule gelmesi ve kökleşmesi, bir an için müminin, yoldan sapmasına imkan vermez" ve "iman melekesi istikrar bulunca, artık ona muhalefet etmek nefis için güç olur, tıpkı karar kılan sair melekelerde olduğu gibi. Çünkü yerleşmiş

<sup>307</sup> İbn Haldûn, *a.g.e.*, II, 825.

<sup>308</sup> İbn Haldûn, *a.g.e.*, II, 825.

<sup>309</sup> İbn Haldûn, *a.g.e.*, II, 826.

<sup>310</sup> İbn Haldûn, *Mukaddime*, II, 826.

melekeler cibilliyet ve fitrat mesabesinde bulunur."<sup>311</sup> Bu meyanda tevhîdin meleke kazanması hem aklın hem de tüm diğer duyguların ve mana aleminin eğitimidir diyebiliriz.<sup>312</sup>

Tefsir kaynaklarını incelediğimizde bizatihi dinin nefiste kökleşen bir meleke (melek-i râsiha) kabul edildiği göreceğiz. Zira dinde daha fazla kökleşmiş, daha çok subût ve vucûd bulmuş başka bir şey olamaz.<sup>313</sup> Yalnız kalbin, ruhun, aklın, vicdanın en derin noktalarına sireyet eden bu kökleşmiş duygunun (melek-i râsihanın) tekrâr olmadan inşâ edilemeyeceği belirten müfessirler<sup>314</sup> tekrar sonucunda nefsin bütün hayatî alanlarına uzanmış bir sıfata dönüştüğünü dile getirmektedirler.<sup>315</sup>

"Tevhîd Melekesinin İnşâsı"na müfessirlerin kullandığı en yakın kavramlardan biri de "tevhîdin takriri" (تقرير التوحيد) kavramıdır. Nitekim müfessirler "tevhîdin takriri" üzerinde muhtelif ayetlerin tefsirinde sıkça değinmişlerdir. Özellikle Fahrettin Râzî<sup>316</sup> (v.606-1210), İbn Âdil<sup>317</sup> (v.880?) Bikâî<sup>318</sup> (v.885-1480), Reşîd Rızâ<sup>319</sup> (v.1935), Merâğî<sup>320</sup> (v.1952), İbn Âşûr<sup>321</sup> (v.1973) gibi birçok âlim tarafından sıkça kullanılan bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır. Şayet Kur'ânî bir tabir seçecek olursak buna "tespît-i nefis" demektedir hiçbir sakınca yoktur. Nitekim takrîr ve tespît arasında sıkı bir mana bağı mevcuttur.<sup>322</sup> Ancak takrîr tespîte, tespît meleke için zorunluluk arz etmektedir. Muhammed Abduh'un ifadesiyle: Bir fiilin tekrârı melekeyi tekvîn/inşâ eder. Melekenin inşâsı-tekvîni sürekli tekrârı ve ısrârı gerektirir.<sup>323</sup>

Her şeyden önce tevhîd melekesi; pasif bir inancı değil; aktif bir inancı ifade etmektedir. Zira Kur'ân salt tevhîd konusu üzerinde durmuyor; aynı zamanda tevhîdin rabbânî mü'minin aleminde merkez nokta olmasını talep etmektedir. Tevhîd melekesi neticesinde oluşan şahsiyet: -İbn Haldûn'un ifadesiyle-<sup>324</sup> *rabbânî mü'min* olmaktadır. Bu yönüyle *rabbânî mü'min*, inşâ edilen melekenin adeta sonucu mesabesinde. Kur'ân'ın hidayet olması bakımından denilebilir ki: Kur'ân salt bir tevhîd değil; bu tevhîdin düşünce

<sup>311</sup> İbn Haldûn, *a. g. e.*, II, 824-826.

<sup>312</sup> Abdullah Özbek, *Kur'ân'da Tevhid Eğitimi*, s. 5-6.

<sup>313</sup> Bikâî, *Nazmu'd-Dürer*, VII, 148.

<sup>314</sup> Bursevî, *Ruhu'l-Beyân*, II, 22.

<sup>315</sup> Kâsimî, *Mehâsinu't-Te'vîl*, IX, 431.

<sup>316</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XX, 245; XX, 252; XII, 289; XIV, 256

<sup>317</sup> İbn Âdil, *el-Lübâb fî Ulûmi'l-Kitâb*, VII, 466; IX, 416; XI, 442; XVII, 157.

<sup>318</sup> Bikâî, *Nazmu'd-Durer*, VII, 288-2889.

<sup>319</sup> Reşîd Rıza, *el-Menâr*, II, 136; III, 129; III, 190, 195, 218, 241, 268; IV, 134; V, 117.

<sup>320</sup> Merâğî, *Tefsiru'l-Merâğî*, III, 12, 16; V, 55; XII, 30; XIII, 135; XVI, 8.

<sup>321</sup> İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, III, 17, 20, VII, 387, IX, 210; XIV, 177.

<sup>322</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, VII, 49.

<sup>323</sup> Muhammed Abduh, *el-Menâr*, VIII, 454.

<sup>324</sup> İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, 583, 796.

ve hayat üzerindeki yansımalarını da görmek istemektedir hatta emretmektedir. Nitekim rehberliğin olduğu yerde bir amacın olacağı herkes tarafından kabul edilen inkar edilemeyen bir hakikattir. Ne tevâfuktur ki: Bu konuda İsmail Râcî el-Fârûkî'nin (v.1986) kaleme almış olduğu "*et-Tevhîd we Medâmînuhu ala'l-Fikri we'l-Hayât*" isimli eseri adeta bu maksadımızı ortaya koyan bir belge niteliğindedir. Fârûkî'nin işlemiş olduğu tevhd tasavvuru/anlayışı zikretmiş olduğumuz hakikatler ile paralellik arz etmektedir. Fârûkî bu eserinde tevhdin fikir ve hayata bakan bütün yönlerini etraflıca işlemiştir.

İnsanın manevî aleminde kökleşmiş bir hakikat olmadan söz konusu tezahürlerin zayıf olacağı malumdur. Bunu ifade etmenin yegane yolu bu mana dünyasını beyan edebilecek bir kavramdı. Bizlerin "tevhd melekesi" kavramını yeğlememizin temel nedenlerinden biri de budur diyebiliriz. Ayrıca Kur'ân'ın inşâ etmiş olduğu bu melekede sadece aklın değil; ruhun, kalbin, nefsin, vicdanın, duyguların, hislerin, vehmin<sup>325</sup> ve dahi insana müteallik bütün letâiflerin hissesi ve hazzı vardır. Şa'râvî'nin ifadesiyle; "Kur'ân eş zamanlı olarak insanın bütün melekelerine (bütün manevî duygularına) hitap eder. Sadece birisinin doyuma kavuşup da diğerlerinin gıdasını almaması düşünülemez."<sup>326</sup> Bu açıdan Kur'ân konuları iççe ileterek bir bütünlük arz eder.<sup>327</sup>

Kur'ân'ı diğer bütün semâvî ve beşerî kitaplardan ayıran temel özelliklerinden biri de kuşatıcı ve insanın bütün manevî yönlerini doyuma kavuşturacak bir özelliğe sahip olmasıdır. Bütün bu manaları bir arada toplayacak kavram bizlere göre "tevhd melekesi" kavramı olabilirdi.

Tevhd melekesi, iç alemde kalp, akıl, vicdan, his, vehim, ruh vb. letâiflerde kökleşmeyi ifade ederken dış alemde tezâhürü itibariyle fikir ve hayat üzerindeki zarûfî tesirini ifade etmektedir. Ancak bu melekenin elde edilmesi zannedildiği gibi kolay değildir. Bu uzun bir süreci kapsadığı gibi muhatabın birtakım fedakarlıklarda bulunması da zorunluluk arz eder.

Tevhd melekenin Kur'ân tarafından oluşturulan biçimine bizler "*Tevhd Melekesinin İnşâsı*" demektediriz. Kur'ân'ın takip ettiği yöntem bir anlamda "meleke inşâsının"nın da vazgeçilmez unsurudur. İnşânın gerçekleşebilmesi için yöntemin aktif ve işlevsel olması gerekir. Salt bir yöntem veya yöntemler istenileni yerine getirme noktasında eksik kalır/kalabilir. Yöntem bir anlamda amaç değil; araçtır ve hedefe götürmek adına bir vasıta ve edât görevini üstlenmektedir.

<sup>325</sup> Râzî, *Mefââtihu'l-Ğayb*, IV, 118.

<sup>326</sup> Şa'râvî, *Tefsîru's-Şa'râvî*, III, 1611.

<sup>327</sup> Şa'râvî, *Tefsîru's-Şa'râvî*, II, 789.

İnşâ, neşet kelimesinden türemiş olması hasebiyle etkili bir sözcüktür ve meleke ile birlikte kullanılabilen en uygun kavramdır. "İnşâ" kelimesini tercih etmemizin temel sebeplerinden biri de budur. Burada hatırlatılması gereken bu "inşa faaliyeti" "zihin inşası faaliyeti" gibi mücerred; soyut bir vasfı hâiz olmasıdır. Hatta "yüksek soyut kavramlardan" biri sayılabilir. Bu kavramların ortak özelliği hissedilir ancak ifade etmede birçok zorlukla karşı karşıya gelinir. Temelde buna "**melekenin tekvîni**"<sup>328</sup> de denilebilir ki yaygın kullanımı bu şekildedir. Tevhîd melekesinin mahiyeti ve önemini ifade ettikten sonra peki bu melekenin inşâsı için Kur'ân nasıl bir yol takip etmektedir? Nitekim ortada bir "meleke" bir de "inşâ" mevzu-u bahistir. İki kavramın kaynaşması ve bir bütünlük arz etmesi için bir metot ve bir süreç olmazsa olmazlardan addedilir. Bu sorunun yanıtını ikinci bölümde ana başlıklar halinde işleyeceğiz.

---

<sup>328</sup> Muhammed Abduh, *el-Menâr*, VIII, 454.

## II. BÖLÜM

### KUR'ÂN'DA TEVHİD MELEKESİNİN İNŞÂSI

#### A. TEVHİD MELEKESİNİN İNŞÂSINDA KUR'ÂN'IN METODU

Bu başlık altında Kur'ân'ın 'tevhîd melekesini inşâ' ederken takip ettiği metodu ele alacağız. Kökleşmiş bir melekenin (الملكة الراسخة) oluşumu için süreklilik, devam ve tekrar zorunludur. Öyleyse süreklilik, devam ve tekrar kökleşmiş bir melekenin inşâsında büyük bir etkisi vardır.<sup>329</sup> Nitekim bir taşın üzerine yağın yağmurun taşı delmesini gördüğümüzde anlarız ki, zayıf dahi olsa taşın delmesinde her bir yağmur katresinin etkisi vardır.<sup>330</sup> İstikrâ-i Tâ'm bu hakikati teyit etmektedir.<sup>331</sup> Aynı şekilde deliller de uygunluk ve birliktelik sağlaması neticesinde her birinin bir nevi kuvvet ve tesiri olur ki sonuç itibarıyla sahibini kesinliğe ulaştırır.<sup>332</sup> Kur'ân'ın tabiri ile buna "tespit-i nefis" de diyebiliriz.<sup>333</sup> Kur'ân, bu melekeyi en sağlıklı ve en sağlam bir şekilde inşâ etmektedir. -İnsanın mutaassıp olmaması şartıyla- Kur'ân metodundan etkilenmemesi veya uzak kalması mümkün değildir. Zira insan enfusî ve âfâkî delillerle iç içedir. Dolayısıyla sürekli çalışma ve yoğunlaşma kökleşmiş bir melekenin (الملكة الراسخة) oluşumunu sağlar.<sup>334</sup>

Kur'ân "tevhîd meleke"sini inşâ etmek için oldukça renkli, eşsiz ve zengin bir görünüm arz eden farklı üsluplarla, ifadelerle, sorularla, örneklerle/mesellerle, maddî ve manevî delillerle, farklı anlam ve sözlerle içiçe geçen bir "tevhîd dili"ni kullanmıştır. Böylelikle heyacan, akıl, kalp, his, vicdan, müjde, tehdit, uyarı ve ikna gibi birçok duyu ve metodu bünyesinde barından "tevhîd dili" insan üzerinde ciddi etki oluşturduğunu söyleyebiliriz.<sup>335</sup>

Tespit ettiğimiz kadarı ile Kur'ân-ı Kerîm bu konuda şu yöntemleri ön plana çıkartmıştır: "Darbimeseller, Kıssalar Kevnî Deliller; Âfâkî ve Enfusî Âyetler Tezkîr-i Nimet (Nimetleri Sürekli Hatırlatma) Aklî Deliller (Âyetler) Esmâ-i Hüsnâ". Şimdi de bu yöntemleri tek tek ele alarak açıklayacağız.

<sup>329</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, IX, 19.

<sup>330</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XX, 310.

<sup>331</sup> Râzî, *a.g.e.*, XIII, 18.

<sup>332</sup> Râzî, *a.g.e.*, XIII, 38.

<sup>333</sup> Râzî, *a.g.e.*, VII, 49.

<sup>334</sup> Muhammed Salih, *a.g.e.*, s. 200.

<sup>335</sup> Hüseyin Ece, *Tevhîd Dili*, Kur'ânî Hayat Dergisi, yıl: 5, sayı: 22, Ocak-Şubat, 2012, ss. 40.

### a. Darbimeseller

Şüphesiz ki Kur'ân'ın en belirgin metotlarından biri darbimesellerdir. Kur'ân bizatihi kendisi darbimeselleri kullandığını beyân etmekte ve birçok hakikati darbimeseller üzerinden anlatmaktadır:

- i. *“Bakın mesajlarımızı nasıl çok yönlü dile getiriyoruz, ama hâlâ küçümseyerek yüz çeviriyorlar!”*(En'âm, 6/46).
- ii. *“Biz bu Kuran'da her konuyu insanlığın yararı için değişik açılardan örneklerle açıklamış bulunuyoruz!”*(İsrâ, 17/89).
- iii. *“İşte bunun gibi, Biz bu Kuran'da insanlar için çeşitli açılardan türlü türlü dersler ortaya koyduk. Bununla birlikte, insan her şeyden çok tartışmaya düşkündür.”*(Kehf, 18/54)
- iv. *“Allah insanlara işte böyle misaller veriyor ki, değişmeyen gerçeği düşünüp kendilerine ders çıkarsınlar.”*(İbrahim, 14/25).
- v. *“İşte bütün bu temsîlleri, belki düşünürler diye insanların önüne koyuyoruz.”*(Haşr, 59/21).

"Âyetlerin tasrifi" bir konu ile ilgili burhânların/kanıtların ve hüccetlerin/belgilerin çeşnitliği demektir. Kur'ân bir konu hakkında değişik ibret verici vakıları ve meselleri sürekli hatırlatması bu kapsamda değerlendirilmesi gerekir.<sup>336</sup> "Âyetlerin tasrifi" aynı şekilde Kur'ân üslûbunun çeşitliliğini ve çok boyutlu olduğunu da ifâde etmekte; darbimeselleri ve kıssaları da içermektedir.

Darbimeseller ilâhî beyânın faâl bir cüzünü teşkil eder. Darbimesellerin birçoğu imanın erkânı, dinin esasları, ulûhiyetin hakikati, tevhîd vb. çok mühim hükümleri, yüce konuları ve usûluddine bağlı önemli meseleleri ihtiva etmektedir. Vahyin en belirgin özelliği beyânı öğretmektir. Darbimesellerin beyân konusunda ne kadar etkili ve isâbetli olduğunu bilmekteyiz. Allah (c.c) hem Kur'ân'da hem de indirdiği diğer kitaplarda birçok mesel zikretmiştir.<sup>337</sup>

Râzî İncil'de “Sûre-i Emsâl” adında bir surenin bulunduğunu aktarır.<sup>338</sup> İncil'i araştırdığımızda gerçekten manevî birçok konunun darbimeseller üzerinden anlatıldığını görmekteyiz. İncil'de zikredilen bazı mesellerin Kur'ân'ın örneklendirmelerine çok yakın olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim Hz. İsâ (a.s) iman edenleri, evini sağlam bir kaya üzerinde yapan adama benzetirken inkar edenleri ise evini kumlar üzerine inşa eden adama

<sup>336</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, V, 195.

<sup>337</sup> Zerkeşî, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, (thk. Muhammed Ebu'l-Fadl), Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-Arabiyye, Suriye, 1376, s. 487-488.

<sup>338</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, II, 312.

benzetmektedir. Hz. İsa birinci evin yağmur, sel, rüzgar gibi tabii olaylardan etkilenmeyeceğini fakat ikinci evin çabukça yıkılmaya mahkum olduğunu belirtmiştir.<sup>339</sup> Bu örnek Kur'an'da zikredilen şu ayete oldukça benzerlik arz etmektedir: "*Peki, binasını Allah'tan gelen bir sakinme duygusu ve hoşnutluk üzerine kuran mı hayırlıdır yoksa binasını sel artıklarının ucundaki yarın kenarına kurup da onunla birlikte cehenneme yuvarlanan mı? Allah, zalimler topluluğuna kılavuzluk etmez.*"<sup>340</sup> Hz. İsa başka bir konuşmasında hakkı "verimli bir ağaca" benzetirken, batılı "verimsiz ve kötü bir ağaca" benzetmektedir.<sup>341</sup> Bu örneğin İbrahim 14/24-25. ayetlerinde geçen "ağaç" örneğiyle ciddi benzerlik arz ettiğini söyleyebiliriz. İncil'de geçen birçok darbimesel Müslüman bilginler tarafından çokça kullanılmıştır.<sup>342</sup> Ayrıca Kur'an-ı Kerim Fetih 48/29. ayette hem Tevrat'ta hem de İncil'de Resûlullah ve Müslümanlar hakkında mesellerin geçtiğini haber vermektedir. Bütün bu veriler darbimesellerin önemini açıkça ortaya koymaktadır.

Resûlullah da Kur'an'ın darbimesel metoduna uyumuş ve birçok mesel zikretmiştir. Amr İbn el-Âs'ın "Resûlullah'tan bin (1.000) mesel öğrendim" sözü bu hakikatı teyit etmektedir.<sup>343</sup> İbn Kesir (v.774-1373) "Bu Amr b. el-Âs'ın büyük ve önemli bir menkıbesidir" değerlendirmesinde bulunarak<sup>344</sup> darbimesellerin ehemmiyetine dikkatleri çekmiştir.

#### **a.a. Darbimesellerin Mâhiyeti, Önemi ve Amaçları**

Kur'an'ın kendini ifade biçimleri arasında en çok ve en etkin bir şekilde kullandığı yöntemlerden biri olan darbimeseller bir konuyu, bir düşüncüyü, önemli bir olayı, soyut bir anlamı açıklamak ve kavratmak için getirilen örnekler ve yapılan benzetmelerin tamamını kapsamaktadır.<sup>345</sup> Bazen darbimesel kavramı kıssaları içine alabilecek kadar geniş bir anlamı ifade edebilmektedir.<sup>346</sup> Darbimeseller meseller farklı, çarpıcı, ilginç, çekici, hikmet dolu, veciz, renkli, anlatılmak isteneni net, açık, kolay, kestirme bir şekilde ifade eden yapılar olmaları yönüyle anlatımda oldukça etkili bir nitelik arz etmektedir.<sup>347</sup>

Bu açıdan bakıldığında darbimesellerin zihin için çok verimli meyveler konumunda olduğunu söylemek pekala mümkündür.<sup>348</sup> Nitekim külliyâtın (genel, geniş ve soyut

<sup>339</sup> İncil, *Mattâ*, 6/24-29.

<sup>340</sup> Tevbe 9/109.

<sup>341</sup> İncil, *Mattâ*, 6/15-20.

<sup>342</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, II, 408.

<sup>343</sup> Ahmed İbn Hanbel, *Müsned*, XIII, 505, No: 17733.

<sup>344</sup> İbn Kesir, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, III, 414.

<sup>345</sup> Sâbir Hasen Ebû Süleyman, *Ğayetu'l-Beyân fî Emsâli'l-Kur'ân*, Dâru Âlemi'l-Kutub, 2001, Riyad, s. 10.

<sup>346</sup> Bkz. Yâsîn 36/13; Zuhruf 43/57.

<sup>347</sup> Süleyman Kocak, "*Kur'ân'da Mesellerle Anlatımın Eğitim Açısından Değeri*", DBAAD, 2009, cilt: IX, sayı: 1, s. 187.

<sup>348</sup> İbn Kayyîm, *I'lâmu'l-Muvakkâin*, I, 239.

konuların) bilinmesinde darbimesellerin ne kadar yardımcı bir rol oynadığına bütün akıllı kimseler ittifak etmişlerdir. Mücerred bir kelâm ile temsîl ile anlatılan kelâm arasında büyük bir farkın olduğu aşikardır. Aklın en belirgin niteliği temâsül (benzer) ve ihtilâfî (farklı şeyleri) bilmesidir.<sup>349</sup> Bu yönüyle meseller "mizân" fonksiyonunu icra etmektedir.<sup>350</sup>

Kur'ân, soyut manaları, ruhî durumları, manevî sıfatları, insan tiplerini, olmuş olayları, geçmiş kıssaları, gaybî gerçekleri vb. konuları adeta zihinlerde resmederek somutlaştırır ve görülür hale getiren "tasvîr metodunu" kullanır. Böylelikle zihnî ve soyut olanı, heyet ve harekete; ruhî olanı, bir levha veya manzaraya; işlediği insan tipini görünen/mücessem ve canlı bir hale çevirir. Bir dürbün misali olayları ve kıssaları yakınlaştırır. Kur'ân'ın metodu hep bu minval üzeredir.<sup>351</sup> Kur'ân böylelikle "vicdana seslenen bir konuşma" ve "tasvîre dayanan bir cedel" yolunu seçer.<sup>352</sup> Seyyid Kutub'a göre Kur'ân tek ifade/tabir yöntemi vardır o da "et-tasvîru't-teşhîs"dir ki bu da nevi somutlaştırma anlamına gelen "tahyîl" ve "tecsîm" üzerine kurulmuştur.<sup>353</sup> Bu anlamda temsîlin gücü görülmeyeni görülene, soyut olanı somut olana dönüştürmekte yatmaktadır.<sup>354</sup> Buna kognitif, çağrı/talep ve ifade/duygu üslubu da diyebiliriz.<sup>355</sup>

Gerçekten de temsîl yöntemi ifadenin adeta zirve noktasını teşkil eder; soyut ve manevî, anlaşılması güç olabilecek konular kişileştirme sanatıyla ve herkesçe bilinen suret ve şekiller halinde tasvir edilmesi konunun daha net ve canlı bir şekilde anlaşılmasını olanaklı hale getirmekte, insanın gönül aleminde daha fazla iz bırakmakta, vicdanında daha derin etkiler oluşturmakta ve zihninde daha iyi yerleşmesini sağlamaktadır. Bu özellikleriyle meseller kısa ve öz olmakla beraber uzun sözlerin yapadığı etkiyi yapar.<sup>356</sup> Böylelikle Kur'ân belleksel bir olgudan ve psikolojik bir durumdan kaynaklanan insan hayalinde yer alan tabloları ve insan tiplerini somut bir biçimde canlandıran tablolarda ifade etmekte ve tablolara somut canlı bir hayat ve sürekli yenilenen taze bir hareketlilik kazandırarak dilden dökülen sözcükleri daha etkin bir biçimde yansıtır.<sup>357</sup>

<sup>349</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-Fetâvâ*, IX, 238.

<sup>350</sup> İbn Teymiyye, *a.g.e.*, IX, 240.

<sup>351</sup> Seyyid Kutub, *et-Tesvîru'l-Fennî*, s. 36-37.

<sup>352</sup> Seyyid Kutub, *et-Tesvîru'l-Fennî*, s. 237.

<sup>353</sup> Seyyid Kutub, *et-Tesvîru'l-Fennî*, s. 239.

<sup>354</sup> Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, II, 312.

<sup>355</sup> Mahmut Ay, *Kur'ân Kıssalarını Sîret Bağlamında Okumak*, Ensar Yayınları, İstanbul, 2017, s. 35.

<sup>356</sup> Murat Kayacan, *Kur'ân'ın Hz. Peygamberi Eğitmesi*, Pınar Yayınları, İstanbul, 2013, s. 134-135.

<sup>357</sup> Kayacan, *a.g.e.*, s. 171.



Kur'ân bir ütopya peşinde değildir<sup>358</sup> ve hakikatin anlaşılması için kendini ifade edebilecek bütün metotları kullanmaktadır. Vahiy bu yönüyle çözümlemeye dayanan felsefî yöntemlerden ayrılmaktadır. Çünkü vahiy dile getirdiği hakikatlerin sadece kışır/kabuk/yüzeysellik ile yetinilmesini değil; hakikatin özü inmesini, benimsemesini ve kalplerin en derin noktasına nüfuz etmesini istemektedir.<sup>359</sup>

Büyük müfessir, dilci ve edebiyatçı Zemahşerî Saffat 38/177. ayetini yorumlarken temsîl yönteminin önemi şu şekilde vurgulamaktadır: "Şayet burada temsîl metodu olmamış olsaydı bu ayeti tam olarak anlamayacaktın, hissetmiş olduğun görkemliği hissetmeyecektin ve tabiatında yaptığı etki meydana gelmeyecekti."<sup>360</sup>

Râzî İncil'de "Emsâl" adında bir surenin olduğuna dikkat çekerek bu metodun önemi vurgularken<sup>361</sup> İbn Âşûr hem "kıssa" hem "mesel/temsîl" sanatının Kur'ân'ın özel bir yöntemi olduğunu ve Arapların bu iki sanatı bu şekilde icra etmediklerini ifade etmektedir (Mübtekerâtü'l-Kur'ân; مبتكرات القرآن).<sup>362</sup> İbn Âşûr'un ifadesinden şunu anlıyoruz; örneklendirme ve kıssalar sadece Kur'ân'ın has bir üslubu değil; sosyal bilimlerin her alanında görüş belirtelenler düşüncelerini muhatab kitlesine ulaştırmak, meseleleri okuyucuların zihinlerine daha iyi yerleştirmek ve anlatımlarına canlılık kazandırmak için kullandıkları iki yöntemdir.<sup>363</sup> Fakat içerik ve hedef itibariyle Kur'ân bu iki yöntemi farklı açılardan ele almıştır. Yalnız Kur'ân'ın verdiği sinek<sup>364</sup>, örümcek<sup>365</sup> gibi bazı örneklerdirmeler inkarcılar tarafından garipsenmiştir ve ilahî bir kitapta bu tür basit örneklerin yer almaması gerektiğini ileri sürmüşlerdir. Yine, Taberî'nin rivayet ettiğine göre inkarcılar Bakara'da geçen 2/17-20 ayetlerde geçen tasvirlerle de itiraz etmişler ve "Allah bu tür örnekleri vermektен münezzehtir" gerekçesini ileri sürmüşlerdir.<sup>366</sup> Bu durum örneklerdirmenin verimsiz bir öğretim tarzı olduğunu değil bilakis inkarcıların inatlarını deşifre etmektedir. Nitekim bir gerçeği anlamak istemeyenin verilen mesajın içeriği ile değil de dış formuna takılması tabii bir olgudur.<sup>367</sup>

Maverdî bir meselin anlamlı ve yararlı olabilmesi için dört tane şart koşmaktadır:

1- Benzeyen ve benzetilen arasında doğruluk ve tutarlılık olması

<sup>358</sup> Yaşar Fersahoğlu, *Kur'ân'da Zihin Eğitimi*, s. 583-584.

<sup>359</sup> Abdullah Dırâz, *ed-Dîn*, Dâru'l-Kalem, s. 71.

<sup>360</sup> Zemahşerî, *a.g.e.*, IV, 68.

<sup>361</sup> Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, II, 312.

<sup>362</sup> İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I, 120-121; IX, 177; XX, 252.

<sup>363</sup> Şimşek, *Hayat Kaynağı*, I, 49.

<sup>364</sup> Hac 22/73.

<sup>365</sup> Ankebût 29/41.

<sup>366</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, I, 399.

<sup>367</sup> Bakara 2/26.

- 2- Herkesin bildiği ve aşına olduğu temel esaslardan oluşması
- 3- Muhatap zorlanmaksızın kelamın maksadını hemen anlaması
- 4- Sarfedilen kelam, muhatabın durumuna uygun olmalı.

Ona göre bu dört şartı taşıyan bir meselden hem akıl hem kalp hem de nefis gereken mesajı alır ve kelamın manası böylelikle daha kolay bir şekilde açığa çıkar.<sup>368</sup>

Darbimesellerin temel amaçlarını şu şekilde sıralayabiliriz:<sup>369</sup>

1. Muhatabı herhangi bir düşünceye inandırmak ve ikna etmek
2. Konunun muhatabın gözlerinin önünde canlandırılmasına imkân sağlayarak anlamı, muhatabın zihninde daha açık ve anlaşılır hale getirmek
3. Bir konuyu süsleyerek ona özendirmek veya çirkin göstererek ondan sakındırmak, uzaklaştırmak ve nefret ettirmek
4. Muhatabın bütün güdülerini, duygularını harekete geçirmek
5. Bazı hususları övmek ve yüceltmek, bazılarını da yermek ve aşağılamak
6. Dinleyicinin zihinsel ve düşünsel gücünü harekete geçirmek
7. Hem akla hem de vicdana hitap etmek
8. Maksadı daha iyi bir şekilde ifade etmek
10. Anlatıma güzellik ve çekicilik kazandırmak
11. Muhatabın dikkatini çekmek
12. Anlatımda ve üslupta çeşitlilik
13. Gerçeklik.

### **a.b. Tevhîd Melekesinin İnşâsında Darbimeseller**

Kur'ân tevhîdi anlatma ve bilhassa tevhîd melekesinin inşâsında birçok metot kullanmıştır. Bu metotlardan biri de şüphesiz ki darbimesellerdir. Kur'ân darbimeselleri sadece tevhîd melekesinin inşâsında kullanmamış bilakis muhatabın çok kolay bir şekilde muhtelif konuları anlaması ve idrak etmesi için de sıkça kullandığı bir yöntem olmuştur. İbn Kayyim'in (v. 751) tespitine göre bu sayı 43'tür.<sup>370</sup> Hekîm et-Tirmîzî'nin (v.320-932) eserini de tetkik ettiğimizde Kur'ân'da geçen mesellerin takrîbî sayısı bu şekilde olduğunu göreceğiz.<sup>371</sup> Bu darbimesellerin çoğu tevhîd-imân ve tevhîde bağlı meselelerle ilgilidir.<sup>372</sup>

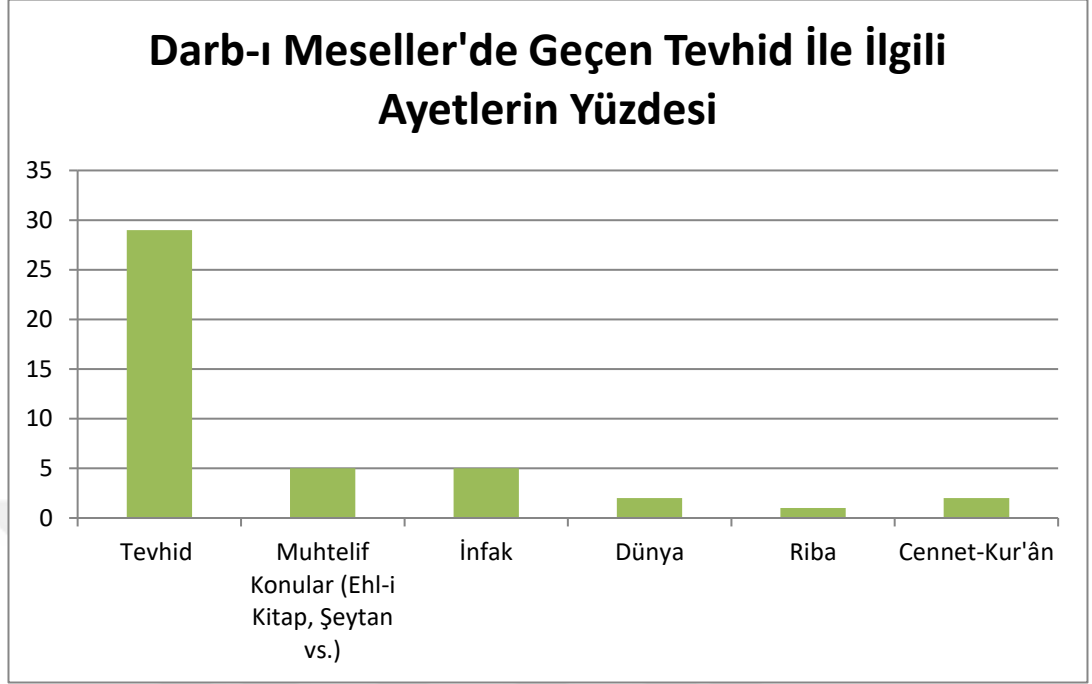
<sup>368</sup> Ebu'l-Hasan, el-Mâverdî, *Edebu'd-Dünyâ ve'd-Dîn*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1987, s. 247.

<sup>369</sup> Burhâneddîn ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, (thk. Muhammed İbrahim), Dâru't-Turâs, Kahire, I, 486-487; , Süleyman Kocak, "Kur'ân'da Mesellerle Anlatımın Eğitim Açısından Değeri", DBAAD, 2009, cilt: IX, sayı: 1, ss. 194-212.

<sup>370</sup> İbn Kayyim, *el-Emsâl fi'l-Kur'ân*, s. 57.

<sup>371</sup> Hekîm Tirmîzî, *el-Emsâl mine'l-Kitâbi ve's-Sünne*, Dâru Üsâme, Beyrût.

İbn Kayyîm'in verdiği rakamı incelediğimizde elde edeceğimiz tablo şu şekilde olacaktır:<sup>373</sup>



Tevhîd melekesinin inşâsında bir fikir vermesi adına vermiş olduğumuz bu yüzdellik/tablo çok önemlidir. Zira melekelerin inşâsı için tekrar ve süreklilik (takrîr, teyât, takviye, tezkîr, îade, terdîd, rucû, tekrîr, tekît vb.<sup>374</sup>) vazgeçilmez unsurlardır. Bunun sağlanması için ise konunun muhtelif ve çeşitli boyutlarda tekrar edilmesinin ne derece önemli olduğuna daha önce vurgu yapmıştık. Nitekim adına tasrîf diyebileceğimiz bu olgunun mevcûdiyetine Kur'ân bizatihi tanıklık etmektedir.<sup>375</sup> Aynı şekilde müfessirlerden muhakkik ve mudakkik olanlar tasrîf ve tekrîr arasındaki münâsebeti-bağı yıllar önce tespit etmişler ve eserlerinde bu gerçeğe yer vermişlerdir.<sup>376</sup> Râzî bu konuda şu bilgilere yer vermektedir: "Bir şeyi sürekli yapmak nasıl melekelerin meydana gelmesine sebep oluyorsa aynı şekilde aynı anlamı ifade eden farklı deliller de bir ders hükmüne geçer. Tekrarın yapılması neticesinde hakikat kalplerden bir daha ayrılmayacak derece iyice yerleşir ve kökleşir."<sup>377</sup> Öyleyse rahatlıkla şu tespiti yapmamız mümkündür: "Tevhîd Melekelerinin İnşâsında" darbimeseller Kur'ân'ın yoğun bir şekilde kullandığı yöntemlerden bir tanesidir.

<sup>372</sup> Abdurrahman İbn Abdurrahman el-Curbû', *el-Emsâlu'l-Kur'âniyyetu'l-Kıyâsiyyetu'l-Madrûbetu li'l-İmân, İmâdetu'l-Bahsi'l-İlmî*, Medine, 2003.

<sup>373</sup> İbn Kayyîm, *el-Emsâl fi'l-Kur'ân*, s. 57.

<sup>374</sup> Yaşar, *Zihin Eğitimi*, s. 530.

<sup>375</sup> İsrâ 17/4, 89, Kehf 18/54.

<sup>376</sup> Zamehşerî, *el-Keşşâf*, II, 669; II, 692; Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XX, 345; Kurtubî, *el-Câmi li Ahkâmi'l-Kur'ân*, X, 264.

<sup>377</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XIII, 38.

### **a.c. Tevhîd İle İlgili Bazı Darbimesellerin Kullanımı**

Bu tespitten sonra Kur'ân'ın hangi darb-ı meselleri hangi keyfiyette kullandığına dair bir inceleme yapmak yerinde olacaktır. Konu ile ilgili ayeti verdikten sonra bir nevi tefsirini yapacağız. Ancak bu şekilde Kur'ân'da tevhîd ile ilgili darbimesellerin kullanımı, sıfatı, keyfiyeti ve ehemmiyeti hakkında net bir fikir sahibi olabiliriz. Burada ayetlerin kronolojik ve tertip sırasına bakmaksızın meramımızı net bir şekilde ifade edecek ayetlere yer vereceğiz:

#### **a.c.a. Kölelik ve Efendilik**

*"O size kendi hayatınızdan/nefsinizden örnek getirir: Sağ elinizin sahip olduğu kimseleri size verdiğimiz rızık üzerinde (tam yetki sahibi) ortaklarınız olarak görmeye ve böylece (onlarla) bu hakkı eşit olarak paylaşmaya razı olur musunuz? Ve (daha güçlü olan) emsallerinizden korktuğunuz gibi onlar(a) danışmadan o hakkı kullanmak)tan korkar mısınız? İşte akıllarını kullanan insanlara mesajlarımızı böylece açıklarız."*<sup>378</sup>

Kur'ân'ın tevhîd melekesinin inşâsında kullandığı en dikkat çekici darbimesellerden biri olan Rum 30/28. ayet hakkında Kurtubî şu mühim ve enfes tespiti yapmaktadır: *Bu meseleyi anlamak ve bellemek bir ilim talebesi için fıkıh ilmine dair telif edilmiş olan mükemmel bir kitabı ezberlemesinden daha önemlidir. Çünkü bütün bedeni ibadetlerin sahih olması ancak kalpte bu meselenin sahih olarak bilinmesi ile mümkündür. Bunu iyice anlamak ve idrak etmek mecburiyetindeyiz."*<sup>379</sup>

Kur'ân tevhîd akidesiyle ilgili vermiş olduğu bu meseli çok uzaklardan değil; hayatın bizatihi içinden seçmiştir.<sup>380</sup> Bu örnek, cin, melek, put ve ağaç gibi her ne türden olursa olsun Allah'ın yaratıklarından birini O'na ortak koşan kimseler için verilmektedir. Onlar, kölelerini ne sahip oldukları mala ortak kabul ederler, ne de herhangi bir açıdan kendilerine eşit sayarlar. Durumları o kadar ilginç ki, tek rızık veren yaratıcıya ortaklar koşuyorlar, fakat kölelerin kendi mallarına ortak olmasını reddediyorlar. Oysa malları, Allah'ın kendilerine verdiği nimetlerdir. Kendi yaratıkları da değildir. Bu, hesap ve değerlendirişleriyle, derin bir çelişkiye düşmüşlerdir.<sup>381</sup> Nitekim müşriklerin Allah'a karşı tutundukları tavır bu şekildeydi. Bir taraftan yaratıcılığını kabul ederken diğer taraftan şirk koşuyorlardı.<sup>382</sup>

<sup>378</sup> Rûm 30/28.

<sup>379</sup> Kurtubî, *el-Câmi li Ahkâmi'l-Kur'ân*, XIV, 23.

<sup>380</sup> Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl*, IV, 206; Neseî, *Medâriku't-Tenzîl*, II, 698.

<sup>381</sup> Seyyit Kutup, *fi Zilâli'l-Kur'ân*, XI, 420.

<sup>382</sup> Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'ân*, IV, 300.

Vakıada mülk ve saltanat sahibi kimselerin kölelerini ve işçilerini bu imkanlarına ortak kıldıkları vaki olmadığı gibi dünyanın herhangi bir mıntikasını/bölgesini egemenliği/sultası altına alan hakim güçlerin istila ettikleri insanlara yönetimde ortaklık verdikleri de vaki değildir. Tam aksine infirât (tek başına yönetim) ve istiklâl (egemen olma) mücadelesinden dolayı kardeş ölümleri peyda etmiş; kavimler arasında amansız savaşlar cereyan etmiştir. Nitekim otoriterliğin ve egemenliğin göstergesi ve gereği infirât ve istiklâldir denilebilir.

İnsanın bile kendi nefsi/zatı için bir türlü kabullenmek istemediği ve razı olamadığı bu vaziyeti Allah için tasavvur etmesi garabet ve tuhafıktan başka bir şeyle izah edilmesi mümkün değildir.<sup>383</sup> Bununla beraber onlar kölelerini de yaratmış değillerdir. *mahlukun mahluka* karşı kabullenmediği bu tavır Hâlık için nasıl söz konusu olabilir.<sup>384</sup> Dolayısıyla mahlûk olan insanın Hâlık'a yapmış olduğu bu şirk iftirası affedilemez ve hakikatte hiçbir karşılığı da mevcût değildir. Nitekim Taberî'nin (v.311) verdiği bilgiye göre ayetin sebab-i nüzulu olarak ayet bu batıl tasavvuru ve çarpık tasarrufu reddetmek için inmiştir.<sup>385</sup>

Sonuç olarak şunlar söylenebilir: Beşeriyet makamında köle-efendi ortaklığı gayr-i mümkün ise mahlûkiyet ve hâlikiyyet makamında ala tarik-i evlâ mümkün değildir ve hiçbir şirketten/ortaklıktan bahsedilemez.<sup>386</sup> Zamehşerî'nin ifadesiyle şirk ancak bu acâib ve garâib dolu tablo ile anlatılabilir.<sup>387</sup>

#### **a.c.b. Zafiyet ve Kudret**

*"Allah (işte size iki insan) örneği veriyor: (biri) hiçbir şeye gücü yetmeyen, başkasına bağımlı bir köle; (diğeri de) kendisine katımızdan (bir armağan olarak) güzel bir rızık bahsettiğimiz (özgür) bir insan ki, o rızıktan gizli-açık (gönlünce, doğru yolda) harcamalar yapıyor. İmdi, (düşünün), bu iki insan hiç bir tutulabilir mi? Bütün övgüler Allah'a yakışır: ama onların çoğu bunu bilmezler."*<sup>388</sup>

Üzerinde duracağımız Nahl 16/75. ayet "memlûk/köle ve hür" olmak üzere iki şahsı dile getirmektedir. Bunlardan memlûk yani köle olan kimse tamamen başkasına bağımlıdır ve hiçbir tasarruf ehliyetini hâiz değilken; diğeri ise özgür bir iradeye sahiptir ve istediğini yapabilme salahiyetine maliktir. Akl-ı selim olan herkes kesin bir surette bilir ki âciz olan memlûk ile kudret sahibi olan hür şahıs arasında hiçbir müsavatın olması mümkün

<sup>383</sup> Ebu'l-Leys Semerkandî, *Bahru'l-Ulûm*, III, 10.

<sup>384</sup> Ebû's-Suûd, *İrşâdu'l-Akli's-Selim*, VII, 59.

<sup>385</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XX, 95.

<sup>386</sup> Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr*, IV, 257.

<sup>387</sup> Zamehşerî, *el-Keşşâf*, III, 478.

<sup>388</sup> Nahl 16/75.

değildir. Halbuki beşeriyet ve mahlûkiyet açısından köle ve hür arasında hiçbir fark bulunmamaktadır.<sup>389</sup> Halbuki bu ayet müşriklerin sıfatını ve halini bizlere arz etmektedir. Onların ne derece akıl almaz bir tutarsızlık ve çelişki içinde olduklarını bildirmektedir.<sup>390</sup> *Hâlık olan Allah* ile mahlûk olan putlar ve düzmece ilâhlar arasındaki fark bu derece büyüktür ve hiçbir surette ne ulûhiyette ne de rubûbiyette ne de sıfat ve efâlde bir müşabehet ve mümâselet mevzu bahis değildir.<sup>391</sup>

Bu meselle Kur'ân, Allah'ın ulûhiyet-rubûbiyet-sıfat ve efâlinde hiçbir şerikinin olmadığını; müşriklerin batıl bir tasavvur içinde olduklarını beyân etmektedir. Tevhîd'in takrîri yani tevhîd melekesinin inşası Kur'ân'ın temel konularından biridir.<sup>392</sup> Bu konuda Kur'ân sağlam bir yol takip etmektedir.<sup>393</sup> Tasrîf etmiş olduğu bu meseller ile konuyu muhatabın zihnine daha da yakınlaştırmaktadır.

#### **a.c.c. Pasiflik ve Aktiflik**

*"Allah şu örneği de verir: İki kişi; bunlardan birisi dilsiz, hiç bir şeye gücü yetmez ve her şeyiyle efendisinin üstünde bir yük, o, onu hangi yöne gönderse bir hayır getirmez; şimdi bu, adaletle emreden ve dosdoğru yol üzerinde bulunanla eşit olabilir mi?"<sup>394</sup>*

Nahl 16/76. ayeti Nahl 16/75. ayet ile aynı konuyu işlemektedir. Bu ayette yine iki şahsın örnekleri verilmektedir; bunlardan biri dilsiz, aciz ve hiçbir işe yaramayan diğeri ise muktedir ve adaleti emredecek kadar hayırhah biri. Bu iki şahıs eşit olamayacağı gibi Allah ile yaratmış olduğu mahlukat bir ve eşit olamaz.<sup>395</sup> Allah dışındaki put ve sanemler dilsiz ve verimsiz bir şahıs gibidir. Yegane otorite ve hükümlerlik Allah'a aittir.<sup>396</sup>

#### **a.c.d. Örümcek Ağı**

*"Allah'ın dışında başka veliler edinenlerin örneği, kendine ev edinen örümcek örneğine benzer. Gerçek şu ki, evlerin en dayanıksız olanı örümcek evidir; bir bilselerdi."<sup>397</sup>*

Bu yüce Allah'ın, Allah'ı bırakıp da kendisine fayda da sağlamayan, zarar da vermeyen ilâhlar edinen kimseler için vermiş olduğu bir misaldir. Tıpkı örümcek yuvasının sıcağa ve soğuğa karşı örümceği koruyamadığı gibi.<sup>398</sup> Allah'ın dışındaki düzmece ilahlar

<sup>389</sup> Kâsimî, *Mehâsinu't-Te'vîl*, XI, 391.

<sup>390</sup> Sa'dî, *Teysiri'l-Kerimi'r-Rahmân*, I, 444.

<sup>391</sup> İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XIV, 223.

<sup>392</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XIII, 162.

<sup>393</sup> Bikâî, *Nazmu'd-Durer*, XII, 288.

<sup>394</sup> Nahl 16/76.

<sup>395</sup> Kurtubî, *el-Câmi li Ahkâmi'l-Kur'ân*, XX, 149.

<sup>396</sup> İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XIV, 227.

<sup>397</sup> Ankebût 29/41.

<sup>398</sup> Yahyâ İbn Sellâm, *Tefsîr-u Yahyâ İbn Sellâm*, II, 631.

ve putlar zaafiyet, aciziyet, hâcet ve zillet içindedir. Kendilerine fayda ve zararları olmadığı gibi kendilerine şuursuzca ve mukamesizce tapan kullarına da hiçbir zararı defemezler ve hiçbir menfaati sağlayamazlar.<sup>399</sup> Bu meseli şu şekilde de anlayabiliriz: Örümcek her ağ ördüğünde biraz daha dışa doğru açılır ve bunun pek yararı da olmaz. Kafir de türlü türlü ameller işler ancak Allah indinde hiçbirinin geçerliliği ve kıymeti yoktur.<sup>400</sup>

Mevdûdî ayeti şu şekilde yorumlamıştır: "Tarihte birçok millet, "şirk" içindeydi ve taptıkları ilâhların, yardımcı, destekçi, koruyucu olduğuna inanıyorlardı. Bu nedenle yaptıkları ibadetler, sundukları kurbanlarla onların rızasını kazanacaklarına, ihtiyaç duyduklarında onların yardım edeceğine inanıyorlardı."<sup>401</sup> Halbuki hakikat şu şekildedir: "Allah onların helâkını dilediğinde onların bu inanç ve düşüncelerinin tamamen asılsız olduğu ortaya çıkacaktır. O zaman taptıkları hiçbir tanrı, hiçbir tecsim edilmiş ilah, hiçbir aziz veya ruh onları kurtarmaya gelemeyecek ve onlar beklenti ve inançlarının yanlış ve saçma olduğunu idrak ederek felaketler ile karşı karşıya geleceklerdir."<sup>402</sup>

Ayetin bütün beşeriyete mesajı şudur: "Sizin, kainatın sahibi ve hakimine değil, hiçbir gücü olmayan kullara ve hayalî tanrılara inanç üzerine bina ettiğiniz oyuncak ümit evleri, aslında örümceğin ağından başka bir şey değildir. Örümcek ağı nasıl yavaş bir parmak darbesine bile dayanamazsa, sizin ümitleriniz için bina ettiğiniz oyuncak evde Allah'ın düzeni ile ilk karşılaştığında yerle bir olur. Sizin bâtıl inançlar ağı ile uğraşmanız cehaletten başka bir şey değildir. Eğer siz gerçek bilgiye sahip olsaydınız, hayat düzeninizi temelsiz direkler üzerine bina etmezsiniz. Gerçek şu ki, kainatta Alemlerin Rabbinden başka hiç kimse kudret ve otoriteye sahip değildir ve güvenilebilecek tek destek O'nun desteğidir."<sup>403</sup> Burada verilen meselin anlaşılması için ona itina göstermek, kulak vermek ve üzerinde düşünmek icap etmektedir. Bu bütün Kur'ân meselleri için geçerlidir.<sup>404</sup>

#### **a.c.e. Esaret ve Hürriyet**

*"Allah bir örnek verdi: Kendisi hakkında uyumsuz ve geçimsiz bulunan, sahipleri de çok ortaklı olan (köle) bir adam ile yalnızca bir kişiye teslim olmuş bir adam. Bu ikisinin durumu bir olur mu? Hamd, Allah'ındır. Hayır onların çoğu bilmiyorlar."*<sup>405</sup>

Bu misalde birden çok sahibi bulunan bir köle ile tek bir sahibi olan köle karşılaştırılıyor. Ortak/müşterek olan kölenin efendileri birbirleriyle çekişirler. Zira her

<sup>399</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XX, 38.

<sup>400</sup> Kuşeyrî, *Letâifu'l-İşârât*, III, 97.

<sup>401</sup> Mevdûdî, *a.g.e.*, IV, 252.

<sup>402</sup> Mevdûdî, *a.g.e.*, IV, 252.

<sup>403</sup> Mevdûdî, *a.g.e.*, IV, 253.

<sup>404</sup> Şimşek, *a.g.e.*, IV, 99.

<sup>405</sup> Zümer 39/29.

birinin farklı karakteri, muhtelif hedefleri ve niyetleri vardır. Müşterek köle birinin hizmetinden diğerinin hizmetine koşar. Yorgunluktan perişan bir hale gelmesine rağmen hiçbirini memnun edemez. Tek sahibi olan köle ise hem efendisini razı eder hem de diğeri gibi bitkin ve argın olmaz. Hiçbir akıl sahibi kalkıp da bu iki kölenin vaziyeti ve sıfatı eşittir diyemez. Tevhîd ve Şirk arasında fark da tamamen buna benzer.<sup>406</sup>

#### **a.c.f. Yaratan ve Yaratılan**

*"Ey insanlar! (İşte) size bir misal veriliyor; onu dinleyin şimdi: sizin Allah'tan başka yalvarıp-yakardığımız bütün o (düzmece) varlıklar, hepsi bir araya gelseler dahî, bir sinek bile yaratamazlar (değil mi?); hatta bir sinek onlardan bir şey kapacak olsa, onu bile geri alamazlar! Başvurup isteyen de, başvurulana ve istenene de ne kadar güçsüz!"<sup>407</sup>*

Bu ayette hitap insanlara yöneliktir. Evrensel/alemsümul bir çağrıdır ve gür sedalı bir duyurudur. Yüce ufuklardan tüm insanlara yönelik, genel ve kulakları çınlatan bir mesajdır. Düzmece tanrıların, insanların Allah'ı bir yana bırakıp ibadet ettikleri tüm sahte tanrıların ne kadar zayıf oldukları duyuruluyor. Bunlar arasında şu zalimlerin yardım istedikleri, şu despotların dayandıkları düzmece tanrılar da yer alıyor. Bu düzmece tanrıların zayıflıkları gözlerin gördüğü, kulakların duyduğu, somut bir örnekle duyuruluyor. Son derece canlı, hareketli gözlerin ve kalplerin rahatlıkla algıladıkları bir sahnede tasvir ediliyor.. Bu sahne, o düzmece tanrıların zayıflıklarını oldukça aşağılayıcı bir tarzda canlandırıyor. Bu haliyle sahne göz kamaştırıcı bir örnek niteliğinde beliriyor.<sup>408</sup>

Ayetin içeriğinden algıladığımız kadarıyla, kastedilenler müşriklerdir. Ki, söylenenleri dinleyip üzerinde düşünsünler. Allah'ı bir yana bırakarak kulluk sundukları, Allah'a ortak koştukları düzmece ilahlar, sinek gibi basit bir canlıyı bile yaratamazlar. Birbirlerine yardım etmek üzere bir araya gelseler bile, bir sonuç alamazlar. Bu düzmece ilahların güçsüzlükleri, çaresizlikleri bu kadarla da bitmiyor. Allah'ın yarattığı en basit ve en zayıf varlıklardan biri olan sinek, müşriklerin kulluk sundukları düzmece ilahların bir yerlerine konsa, onlardan bir şeyler kapıp götürse, bu düzmece ilahlar ona engel olamazlar, kapıp götürdüğünü geri alamazlar, kendilerini ona karşı savunamazlar. Ayet-i kerimenin sunduğu bu pratik Örnekle, Allah'a ortak koşulan düzmece ilahların ne denli güçsüz ve çaresiz oldukları, yanı sıra Allah'a bu çaresiz varlıkları ortak koşacak kadar tefessüh etmiş müşriklerin inanç sistemlerinin nedenli çürük olduğu somutlaştırılıyor.<sup>409</sup>

<sup>406</sup> Bikâî, a.g.e., XVI, 498; Kâsimî, a.g.e., VIII, 287; Derveze, a.g.e., IV, 318; Şimşek, a.g.e., IV, 351-352.

<sup>407</sup> Hac 22/73.

<sup>408</sup> Seyyid Kutup, *fi Zilâli'l-Kur'ân*, X, 280.

<sup>409</sup> İzzet Derveze, *et-Tefsîru'l-Hadîs*, VI, 76.



Sinek küçücük zayıf bir yaratıktır: Ama bu düzmece tanrılar, bir araya gelseler birbirleriyle yardımlaşsalar bile bir sinek yaratamazlar. Bir sineği yaratmak, bir fil, bir deve yaratmak gibi imkânsızdır. Çünkü sinek de o esrarengiz sırrı, hayat sırrını içermektedir. Bu bakımdan sineğin yaratılışının imkânsızlığı devenin ya da filin yaratılışının imkânsızlığı ile eşittir. Kur'an'ın olağanüstü ifade tarzı örnek olarak küçücük, zayıf sineği seçiyor. Çünkü bir sineği yaratamamanın verdiği eziklik, bir deveyi ya da fiili yaratamamanın verdiği eziklikten daha derin ve insan üzerinde daha büyük etki bırakır. Ama bu gerçek ayette doğrudan ifade edilmiyor. İşte bu da Kur'an'ın olağanüstü ifade tarzının göz kamaştırıcı örneklerinden biridir. İster put olsun, ister heykel olsun, ister şahıs olsun, bu düzmece tanrılar sineğin kendilerinden kapıp götürdüğü bir şeyi geri alamazlar. Nice güçlü insanlar vardır ki, kendisini ısırap kaçan sineğe engel olamazlar. Burada sinek özellikle seçilmiştir, çünkü küçücük ve zayıftır. Sinek aynı zamanda en tehlikeli hastalıkların mikrobunu taşıyan, insanın en değerli organlarını alıp götüreren bir varlıktır. İnsanın gözlerini, organlarını, hayatı ve ruhları alıp götürür. Sinek, verem, tifo, dizanteri ve ophtalmologie denen göz hastalığı mikrobunun taşıyıcısıdır. Bu zayıflığına ve küçüklüğüne rağmen insandan bir daha geri getirilmesi mümkün olmayan şeyleri alıp götürür.<sup>410</sup>

#### **a.c.g. Hak ve Batıl**

*"O gökten su indirdiğinde ve (kurumuş) nehir yatakları(ndan her biri) kendi hacimlerine göre dolup taşıtklarında, akıntı yüzeydeki çerçöpü, tortuyu alır götürür; tıpkı süs eşyası ya da alet yapmak için ateşte eritilen (madenlerin), yüzeyinde açığa çıkan köpüklü tortudan arındırılması gibidir bu. Hak ile bätülü Allah işte böyle bir benzetmeyle göz önüne koyuyor: çünkü, gerçekten de, tortuysa, çerçöpse söz konusu olan, bu, (bütün) köpüksü şeyler gibi akar gider; ama insanlara yararlı olan şeye gelince, o her (zaman olduğu) yerde, sapsağlam ayakta kalır. Allah (Hak/Tevhîd ve Batıl/Şirk) örneklerini bu şekilde vermektedir."<sup>411</sup>*

Yüce Allah hak (tevhîd) ile bätülü (şirki) anlatırken tabiattan örnek vermekte ve böylece insan zihnindeki kavramlara ve yaptığı gözlemlere göre onları sunmaktadır. Hak ile bätül, manevî kavramlar olmasına rağmen maddî olaylarla açıklanmakta, maddeden manaya intikal eden bir metot kullanılmaktadır.<sup>412</sup>

Müminlerin kalpleri su biriktiren yerlere benzer; iman nuru onların kapasitelerine göre kalplerine yerleşir, bundan kendileri hidayet buldukları gibi başkalarının hidayetine

<sup>410</sup> Seyyid Kutup, *fî Zilâli'l-Kur'ân*, X, 281.

<sup>411</sup> Hac 22/17.

<sup>412</sup> Bayraktar Bayraklı, *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'an Tefsiri*, X, 62-64.

de vesile olurlar. Böylece ölmüş kalpler dirilir, porsumuş vicdanlar merhametli olma özelliği kazanır. İman neticesinde sayılamayacak kadar faydalar meydana gelir. Yüce Allah bâtilı su yüzündeki köpüğe dolaylı olarak bâtil ehlini de yeryüzünde su biriktirmeyen tepeler ve çorak yeryüzü katmanlarına benzetmiştir; köpük suyun üstünde geçici bir varlık gösterse de kısa zamanda yok olup gider; hiçbir şeye faydası olmaz. Bâtil da böyledir, kısa zamanda yok olmaya mahkûmdur. Su tepe ve çorak yerlerde birikmediği gibi iman nuru da buna hazır olmayanların kalplerine giremez; böylece haktan kendileri yararlanmadıkları gibi başkalarına da faydalı olmazlar.<sup>413</sup>

Âyette ikinci bir benzetme daha yapılmıştır: Sıfırlanmış süs eşyası veya kap kaçak yapmak için ateşte eritilen madenlerin üzerinde de cüruf birikir; ancak cüruf atılır, yok olup gider, yararlı olan cevher kalır. İşte hak karşısındaki batılın durumu da böyledir. Bâtil bir süre hakkın önüne geçmiş, üstüne yükselmiş olsa da sonunda gerçek ortaya çıkar. Hak kalıcı, bâtil ise köpük ve cüruf gibi değersiz ve geçicidir.<sup>414</sup>

#### **a.c.h. Güzel ve Kötü Söz**

*"Allah'ın, güzel-doğru bir söz için nasıl bir misal verdiğini görmüyor musun(uz)? Kökü sapasağlam, dalları göğe doğru uzanan güzel-diri bir ağaç gibi(dir o); ki, Rabbinin izniyle her mevsim meyvesini verip durur. Allah insanlara (işte böyle) misaller veriyor ki, (değişmeyen tevhid hakikatini) düşünüp kendilerine ders çıkarırlar. Ve çirkin bir sözün durumu ise, kökü toprağın üstüne çıkarılmış, bütünüyle kararsız, dayanıksız çürük bir ağacın durumuna benzer."<sup>415</sup>*

Allah Teala bu âyet-i kerimede, müminin kalbinde karar kılan kelime-i tevhîdi, yani, "lâilâhe illallah" sözünü, güzel bir ağaca benzetiyor. Nasıl ki güzel bir ağaç, köklerini yere salıp sağlamlaşır ve dallarını göğe doğru yükseltirse, müminin kalbindeki Kelime-i Tevhîd de öylece orada karar kılar. Ve o müminden salih ameller meydana gelir. Ve bu ameller, en yüksek makamlarda dosyalanıp saklanır. O ağaç, rabbinin izniyle her zaman meyvelerini verir. Allah insanlara misaller veriyor ki öğüt alsınlar. Güzel bir ağaç, nasıl ki her zaman Allah'ın izniyle meyvelerini verir ve insanlar için faydalı olur, mümin kişi de işte böyledir. Bütün amelleriyle hem kendisine hem de çevresindekilere faydalı olur. Onun amelleri adeta faydalı meyveler gibidir. Çirkin söz ise, topraktan sökülüp atılmış, kararsız, kötü bir ağaca benzer. Allah bu âyet-i kerimede de kâfirlerin kalplerindeki inkârı, yerinden sökülmüş bir ağaca benzetiyor. Nasıl ki yerinden sökülmüş köksüz kötü bir ağaç hiçbir

<sup>413</sup> Komisyon, *Kur'an Yolu*, III, 258.

<sup>414</sup> Komisyon, *a.g.e.*, III, 258.

<sup>415</sup> İbrahim 14/24-26.

kimseye fayda vermez, sadece zarar dokunur, Allah'a ortak koşanın kalbindeki inkâr da kâfiri imanından koparır. Hem kendisi için hem de diğer insanlar için zararlı hale getirir.<sup>416</sup>

Ayetten anlaşıldığına göre mezkur ağacın dört sıfatı vardır:<sup>417</sup>

- a) Ağacın tayyib/güzel/hoş olması
- b) Aslının/kökünün sabit olması
- c) Dallarının semalara doğru uzanması
- d) Her zaman semere vermesi.

Kötü/çirkin ağacın ise sıfatları üç tanedir:<sup>418</sup>

- a) Kötü/çirkin olması
- b) Kökünden sökülmiş atılmış
- c) Hiçbir sabitesi/kararlığı; toprağa bağlılığı yok.

Bu tespitleri yapan Râzî şunu da ekler: "Bu darbimeselde, daha çok anlatma, daha çok hatırlatma ve ibret verme, manaları daha iyi ortaya koyma bulunmaktadır. Zira sırf akli konuları, his, hayâl ve vehm anlayamaz; kavrayamaz. Binâenaleyh, bu konulara mahsûsât aleminden benzer olan şeyler zikredildiğinde, his, hayâl ve vehm, bu çekişmeyi terk eder, makûl ile mahsûs olan birbirine mutabık olur, böylece de tam bir anlayış meydana gelir; bu şekilde de matluba ulaşılmış olur."<sup>419</sup>

Tevbe Suresi 9/109. ayetin meâli de işlemiz olduğumuz ayetin manasını teyit ve takrir etmektedir: "*Binasının temelini, Allah korkusu ve hoşnutluğu üzerine kuran kimse mi hayırlıdır, yoksa binasının temelini göçecek bir yarın kenarına kurup onunla birlikte kendisi de cehennem ateşi içine yuvarlanan kimse mi? Allah, zulme sapan bir topluluğa hidayet vermez.*"<sup>420</sup> Nitekim müfessirlerden bir kısmı yapmış olduğumuz bu tespiti katılmakta ve sağlam binadan maksadın takva yani Tevhîd olduğunu belirtmektedir.<sup>421</sup>

Kafir ve müşriklerin sağlam bir zemin üzerinde kurulmadığından dolayı bütün amellerin boşa gittiğini ifade eden başka bir ayette de İbrahim Suresi 14/18. ayettir: "*Rablerine küfredenlerin durumu şudur: Onların yaptıkları, fırtınalı bir günde rüzgârın şiddetle savurduğu bir kül gibidir. Kazandıklarından hiç bir şeye güç yetiremezler. İşte uzak bir sapıklık (içinde olmak) budur.*"(İbrahim, 14/18). Dolayısıyla onlar zifiri karanlıklara saplanmışlardır. Zira şirk mahza dalalettir; zulmettir. Halbuki Tevhîd mahza nurdur; hidayettir; hakikattir: "*Allah, göklerin ve yerin nurudur. O'nun nurunun misali,*

<sup>416</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XVI, 567.

<sup>417</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, XIX, 89-90.

<sup>418</sup> Râzî, *a.g.e.*, XIX, 93.

<sup>419</sup> Râzî, *a.g.e.*, XIX, 93.

<sup>420</sup> Tevbe 9/109.

<sup>421</sup> Semerkandî, *Bahru'l-Ulûm*, II, 89.

*içinde çerağ bulunan bir kandil gibidir; çerağ bir sırça içerisindedir; sırça, sanki incimsi bir yıldızdır ki, doğuya da, batıya da ait olmayan kutlu bir zeytin ağacından yakılır; (bu öyle bir ağaç ki) neredeyse ateş ona dokunmasa da yağı ışık verir. (Bu,) Nur üstüne nurdur. Allah, kimi dilerse onu kendi nuruna yöneltip-iletir. Allah insanlar için örnekler vermektedir. Allah, her şeyi bilendir."*<sup>422</sup>

Tevhîd ve şirk için verilen diğer darbimeseller ise şunlardır:

- \* *"Allah, kimi hidayete eriştirmek isterse, onun göğsünü İslâm'a açar; kimi de saptırmak isterse, onun göğsünü, -sanki göğe yükseliyormuş gibi dar ve sıkıntılı kılar. Allah, iman etmeyenlerin üstüne işte böyle pislik çökertir."*<sup>423</sup>
- \* *"Allah Gökten bir su indirdi de dereler kendi miktarınca çağlayıp aktı. Sel de yüze vuran bir köpük yüklendi. Bir süs veya bir meta sağlamak için ateşte üzerine yakıp-erittikleri şeyler madenler de de bunun gibi bir köpük artık vardır. İşte Allah, hak ile batıla böyle örnekler verir. Köpüğe gelince, o atılır gider, insanlara yarar sağlayacak şey ise, yeryüzünde kalır. İşte Allah örnekleri böyle vermektedir."*<sup>424</sup>

---

<sup>422</sup> Nur 24/35.

<sup>423</sup> En'âm 6/125.

<sup>424</sup> Ra'd 13/17.

## b. Kıssalar

Bu bölümde kıssaların mahiyeti, önemi ve amaçları ile ilgili olarak gerekli ve genel bilgileri verdikten sonra asıl konumuz olan tevhîd melekesinin inşâsındaki rollerini inceleyeceğiz. Bilindiği üzere Kur'ân bir hakikati insanlara anlatırken kullanmış olduğu en etkin metotlardan biri de şüphesiz ki kıssalardır. Bu gerçeği Kur'ân-ı Kerim bizatihi farklı âyetlerde dile getirmiştir. İlgili bazı âyetleri şu şekilde hatırlatabiliriz: "...ve böylece, elçilerin kıssalarından senin yüreğini güçlendirecek her şeyi sana anlatıyoruz. Öyle ki, bu kıssalarla hak ulaşıyor sana ve ayrıca müminlere de bir öğüt, bir hatırlatma!"<sup>425</sup> "İşte sana geçmişte olup bitenlerin kıssaları de böyle bir üslup içinde bahsediyoruz; çünkü katımızdan hatırlatıcı bir öğreti bahsettik sana."<sup>426</sup> "Gerçek şu ki; senden önce elçiler göndermiştik: onların kiminden sana bahsettik, kimi hakkında da sana bir bilgi vermedik."<sup>427</sup>

### b.a. Kıssaların Mâhiyeti, Önemi ve Amaçları

Kur'ân-ı Kerim'in herhangi bir hakikati insanlara iletmek istediğinde birçok üslup ve metot kullandığına şahit olmaktayız. Kur'ân, mesajlarını iletirken ve kendini ifade ederken izlemiş olduğu yöntemlerden biri de kıssalardır. Kur'ân, başta peygamberler olmak üzere birçok erdemli insanların hayatlarından bazı önemli kesitler sunduğu gibi kötü akibete uğrayan şahıslardan ve milletlerden de söz ederek insanları yararlı davranışlara davet eder; zararlı tutumlardan alıkoymayı hedefler; insanların ve toplumların içinde bulunduğu vaziyet ve geleceğe dair yapmaları gerekenler hakkında rehberlik etmektedir. Burada yöntem olarak Kur'ân kronolojik bir anlatım tarzını seçmediği gibi olayların teferruatını değil, kendi gayesine uygun ve insanların tarih boyunca belki de değişmeyecek müşterek özelliklerini merkeze alır. Birçok kıssayı içiçe zikreden Kur'ân, yeri geldiğinde - Hz. Musa ve Firavun kıssası gibi- bazı kıssaları farklı mesajları içerek şekilde farklı pasajlarda dile getirir.<sup>428</sup>

Kur'ân kıssaları bir metot olarak seçerken birçok hikmeti gözettiğini söyleyebiliriz. Her şeyden önce yaşanmış ve gerçekleştirmiş vakıalar insan üzerinde farazî ve hayalî olaylardan daha fazla etki bıraktığı kesindir.<sup>429</sup> Nitekim hayal ürünü olan hadiseler insanlardan tarafından ciddiye alınmayabilir veya istenildiği ölçüde bir etki

<sup>425</sup> Hûd 11/120.

<sup>426</sup> Tahâ 20/99.

<sup>427</sup> Ğâfir 40/78.

<sup>428</sup> İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlu*, TDVY, Ankara, 1977, s. 171-172.

<sup>429</sup> İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlu*, s. 172.

oluşturmayabilir. Verilecek mesaj çok büyük bir önem taşıyorsa bunun alt yapısı gerçek ve doğru esaslara dayanması gerekmektedir. Bu açıdan Kur'an kıssaları her şeyi bilgisiyle kuşatan Allah'ın mesajı olması yönüyle "insanlığın en güvenilir, en kısa ve en öz tarihi"dir.<sup>430</sup> Kur'an kıssalarının beşeriyetin atası, ilk insan ve ilk peygamber olan Hz. Âdem ile başlaması Kur'an kıssalarının insanlık tarihi kadar eski bir geçmişe ve sağlam bir kökene dayandığını göstermektedir.<sup>431</sup> Dolayısıyla 1950 yıllarında Mısır Ezher Üniversitesinde Ahmed Emin tarafından doktora tezi olarak yaptırılan ve kıssaları hayal mahsulü edebî mesel kabul eden çalışmanın doğruluğunu kabul etmemiz mümkün değildir.<sup>432</sup>

Kıssaların seçimindeki başka bir hikmet ise "kıssa fenomeni"nin çok boyutlu ögeler taşımasıdır ki bu oldukça önemli ve üzerinde durulması gereken bir konudur. Kur'an'ın evrensel ve sonsuz bir mesaj olduğunu dikkate aldığımızda "kıssalar"ın incelenmesini ve gerekli değerlendirmeye tabi tutulmasının önemi daha fazla ortaya çıkmaktadır. Kur'an'ın neden kıssaları seçtiği noktasında çok farklı değerlendirmeler ve tespitler yapılmıştır. Bunlara kısaca şöyle temas edebiliriz;

Kur'an kıssalar üslubuyla ilahi mesajları muhataplara sunarken, beşeriyerin özünde mevcut sosyal ve psikolojik yönleri de göz önünde tutarak anlatım ve ifadede daha cazip, daha canlı ve etkileyici bir üslup takip ederek insanlık tarihini adeta bir sinema şeridi gibi aktarır. Gerçekten insan fitratı, anlayış ve kavrama yönünden kuru fikirleri dinlemekten ziyade müşahhas fikirlere mütemayildir. Bu yönüyle kıssalar gözlerimizin önünde cereyan ediyormuşçasına anlatır ve kıssalar diliyle fikirler adeta müşahhaslaştırılır. Dinleyenlerin daha hızlı ve kolay yararlanma imkanını elde ederler. Çünkü devamlı çıplak ve yüksek hakikatler, soyut manalar akli yorar, dikkatleri belli bir yerden sonra dağıtabilir. Fakat kıssalar diliyle Allah Te'ala'nın insana bildirmek istediği yüksek manalar aklı selimin idrakine, kalbin ve ruhun tüm derin noktalarına kolayca sunmaktadır.<sup>433</sup>

Terbiyevî unsur ve yönlendirici semboller içeren<sup>434</sup> kıssaların gerçekleri ve olayları somutlaştırma özelliği okuyucuda ve dinleyicide bizzat olayın içindeymiş hissi uyandırmaktadır. Kıssalar insanlara hitap ederken sadece akla veya belli duygulara hitap etmemekte; insanda bulunan çeşitli ruhsal yönleri de göz önünde tutarak insanları bir

---

<sup>430</sup> İdris Şengül, *Kuran Kıssaları Üzerine*, Işık Yayınları, İzmir, 1994, s. 17.

<sup>431</sup> Yakup Alan, "Değerler Eğitimi Açısından Kur'an Kıssaları'nın Türkçe Ders Kitaplarında Kullanılması", *Sosyal Bilimler Dergisi*, c. 4- s. 8, Aralık 2014, ss. 68.

<sup>432</sup> İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü*, Ankara, 1979, s. 172.

<sup>433</sup> İsmail Cerrahoğlu, *a.g.a.*, s. 172; İdris Şengül, *Kur'an Kıssalarının Tarihî Değeri*, Fecr Yayınları, Ankara, 1998, s. 170.

<sup>434</sup> Muhammed Gazâlî, *a.g.e.*, s. 89-100.

yandan etkileyip, okumanın veya dinlemenin etkisine almışken diğer yandan da vermek istediği mesajı ve eğitimi de vermektedir.<sup>435</sup> Kıssalar bu açıdan İslam'ın daha ilk dönemlerinden itibaren "İslâmî Eğitim Dersleri"<sup>436</sup> niteliğini taşımıştır ve taşımaya devam etmektedir. Nitekim Resulullah'ın da (s.a.v), kıssanın büyük bir eğitim vasıtası olduğunu bildiğini ve ondan önemli derecede faydalandığını görmekteyiz. Dolayısı ile kıssalar, ilâhî bir yöntem yolduğu kadar nebevî bir yöntem olması açısından da oldukça önemli olduğu anlaşılmaktadır.<sup>437</sup>

Genel bütün kıssalar özelde ise Kur'an kıssalarının ruhları büyüleyen sihirvârî gücünü<sup>438</sup> şöyle ifade edebiliriz: "Dolaylı anlatım şeklini kullanan kıssa, canlı sembolizmiyle insanı kendisine ve ait olduğu mekâna ulaştırır. Bundan dolayı onun usta bir ressamın gözler önüne serdiği muazzam bir tablonun insana yaptığı, etkiye benzer etki yaptığını ve muhatabı sözün sihirli gücü altındaki bir yaşama sürüklediğini söylemek mümkündür. Burada söz âdeta söz kalıplarından çıkararak yaşamdan kesitler hâline dönüşürken, söz konusu olay da geçmiş olmaktan sıyrılarak güne ulaşır."<sup>439</sup> Böylelikle her birey kendi konumuna ve karakterine uygun bir iyilik örneğini bulabileceği gibi kötülük örneklerini görerek erdemli davranışlara yönelmeyi seçer.<sup>440</sup>

"Kıssalarda yaşanmış olaylar etkili bir üslupla anlatılmış, insanlığın başına benzer olayların her zaman gelebileceği hatırlatılmıştır. Onlarda sözü edilen şahıs, olay, hadise, yer ve zaman unsurlarıyla sunulan hedefler, dolaylı bir anlatım ile geliştirilmek istenen bilinçler esas kabul edilmektedir. İnsan, kıssalarda tasvir edilen olaylarla kendini ve içinde yaşadığı toplumu sorgulama imkânı bulabilir. Kıssalardaki olumlu ve olumsuz anlatımları, dünyadaki yaşamı ve geleceği hakkında vereceği kararlarda bir mihenk noktası kabul eder. Dolayısıyla, Kur'an kıssalarında verilmek istenilen mesajı algılamak, insanlığın sıkıntılardan kurtulması ve Yaratıcısını tanıması açısından önem taşır."<sup>441</sup>

Hakikaten kıssalar, insanları davet ve irşatta etkili bir yoldur. Dinleyenleri monotonluktan kurtarır. Çünkü devamlı çıplak hakikatler, yalın manalar akli yorar ve dikkatleri dağıtabilir.<sup>442</sup> Nitekim insan zihninin kıssa diline olan yatkınlığı, kıssa türünün muhtevastaki görüşleri, muhtelif tezahürleri ve yönlendirici unsurları barındırması

<sup>435</sup> Yakup Alan, *a.g.m.*, ss. 73.

<sup>436</sup> Abdullah Özbek, *Bir Eğitimci Olarak Hz. Muhammed*, Esra Yayınları, İstanbul, 1995, s. 189.

<sup>437</sup> Özbek, *a.g.e.*, s. 188-189.

<sup>438</sup> Özbek, *a.g.e.*, s. 188.

<sup>439</sup> Hatice Kelpetin Arpağuş, *Kıssanın Ahlaki Fonksiyonu*, Diyanet Aylık Dergi, 2004, 160; 5-16; Özbek, *a.g.e.*, s. 188-189.

<sup>440</sup> Kayacan, *Kur'an'ın Hz. Peygamberi Eğitmesi*, s. 129-130.

<sup>441</sup> Kılıç Sâdık, *Kur'an Kıssalarının Anlam ve Değeri*, (IV Kur'an Haftası Kur'an Sempozyumu) s. 77-78.

<sup>442</sup> Şengül, *a.g.e.*, s. 28.

sebebiyle özellikle asrımızda kıssa dili diğer ebedî türleri gölgede bırakacak derecede önem kazanmıştır. Kıssa üslubu kullanarak ortaya çıkan birçok sanat eseri, gerek yazı, gerek radyo, gerekse sahne ve ekran vasıtasıyla kültür hayatına sunulmaktadır. Her toplumun insanı bu edebî türün tezahürlerine büyük bir sevk ve sevgiyle yönelmiştir. Tiyatro ve sinema adı altında bu eserler radyo ve televizyon kanalları ile menfî veya müspet olarak halka takdim edilmektedir.<sup>443</sup>

Kur'ân kıssalarının anlatımı birçok amacı hedeflemektedir. Seyyid Kutup, Kur'ân kıssalarının gayelerini araştırdığımızda şu neticeye varacağımızı söylemektedir. Ona göre Kur'ân kıssaları şunları amaçlamaktadır:

1- Vahiy ve risaletin ispat edilmesi.

2- Nuh Nebî'den Resûlullah'a kadar Allah katında dinlerin esas itibari ile bir; ümmetin bir olduğunu göstermek.

3- Dinin temel esasının tevhîd olduğunu bildirmek.

4- Peygamberlerin davet ettiği esasların aynı olduğunu hatırlatmak.

5- Hz. İbrahim'e ve İsrailoğullarına indirilen dinler ile Hz. Peygamber'e indirilen din arasındaki ortak esası açıklamak.

6- Peygamberlere ve iman edenlere sonunda Allah'ın yardım ederek onları muzaffer kıldığı, yalanlayıcıları mahvettiği belirtilerek, Resûlullah'ı manen güçlendirmek, inkâr edenlerin ise kalplerini etkileme amacı gütmek.

7- Cennetle müjdelemek, Cehennemle korkutma

8- Allah'ın peygamberlere ve seçkin kullarına lütfettiği nimetlerin açıklanması - Süleyman, Eyyüb, Davut, Zekeriyya kıssalarında olduğu gibi-

9- Şeytan'ın aldatma ve ayartmasına karşı insanları uyarmak

10- Farklı kıssalar; Allah'ın kudretinin sonsuzluğunu ve her şeye kadir olduğunu açıklamak; iyiliğin ve güzelliğin hayırlı sonunu, kötülüğün ve fesadın acı akıbetini hatırlatma vb. konular."<sup>444</sup>

Mehmet Said Şimşek ise, Kur'ân-ı Kerim'in kıssaları anlatma gayesini iki başlık altında özetlemiştir:

1- Peygamberi teselli etmek, O'nun irade ve azmini bilemek.

2- İnsanları düşündürmek ve onların ibret almalarını sağlamaktır.<sup>445</sup>

<sup>443</sup> Şengül, *a.g.e.*, s. 67-68.

<sup>444</sup> Seyyid Kutup, *et-Tasvîru'l-Fennî fi'l-Kur'ân*, Dâru's-Şurûk, Kahire, 2002, s. 144-155.

<sup>445</sup> Mehmet Said Şimşek, *Günümüz Tefsir Problemleri*, Kitap Dünyası Yayınları, Konya, 2011, X. Bsk., s. 341.



Şengül'e göre ise kıssaların amaçları asıl ve tali olmak üzere iki başlık altında incelememiz mümkündür;

Asıl gayeler; a. İman esaslarını ispat edip açıklamak, b. Her dönemdeki peygamberlerin ve tebliğ ettikleri dinlerin birliğini açıklamak, c. İnsanoğlunu ezeli düşmanı şeytana karşı uyarmak.

Talî gayeler ise; a. Eğitim ve terbiye metodunu belirlemek b. Bilimsel gelişmelere işaret.<sup>446</sup>

---

<sup>446</sup> Şengül, *a.g.e.*, s. 277-309, 312-329.

## b.b. Tevhîd Melekesinin İnşâsında Kıssalar

Kuran'daki Kıssaların hacim itibariyle Kuran'ın yaklaşık yarısını oluşturmakta ve Kur'ân mihverinde en geniş yere sahiptir. Taberî'ye (v.311) göre kıssalar Kur'ân'ın 3/1, çağdaş müfessir M. Reşid Rıza'ya göre ise Kur'ân'ın 4/3'üçünü diğer bir görüşe göre ise Kur'ân'ın yarısını teşkil eder. Bu tür tespitlerde kesinlik değil de, nisbî bir doğruluk bulunabileceğini söylemeye lüzum yoktur. Fakat kesin olan -az önce ifade ettiğimiz üzere- kıssaların Kur'an'da çok geniş bir yer tuttuğudur.<sup>447</sup>

Kur'an'ın kıssalar yoluyla didaktik ve bilinçlendirici üslub kullanmak suretiyle tarih nosyonuna özgünlük katmakta; tarihi, bir ibret ve dersler sahnesine dönüştürmektedir. Zaman, mekan ve şahıs düzleminde gerçekleşen olayları salt olgusal ve tasvirî bir sunum olarak takdim etmez. Kur'ânî kıssalar ahlak, bilgi, bireysel ve toplumsal uyanışı sağlayan yüksek düzeyli panoromalardır.<sup>448</sup> Bu açıdan "İslam Eğitimi Dersleri" olarak telakki edeceğimiz Kur'ân kıssaları aynı zamanda "Tevhîd Akidesinin Tarihi" olarak da tanımlanabilir.<sup>449</sup>

Kıssaların tevhîd ve tevhîde bağlı konular üzerinde durduğuna dair hiçbir kuşku yoktur. Nitekim "hüküm genele göredir" anlamına gelen "el-hüküm li's-sıfati'l-ğalibe" kuralını işlettiğimizde veya istikra/tümevarım metoduyla kıssaları tetkik ettiğimizde varacağımız sonuç bu olacaktır. Dolayısıyla "kıssaları başta tevhîd kavramı olmak üzere, İslam'ın bazı temel fikir ve inançlarının daha iyi anlaşılması noktasında birer tarihsel-öğüt verici anlatımlar şeklinde ele almak klasik metafiziksel düşünce geleneğimizin ürettiği bir sonuçtur ve bu sonucun özellikle İslam'ın ilk yıllarına hakim olan dünya anlayışı ile pek ilgisi yoktur"<sup>450</sup> şeklindeki tespit -bizce- eksiktir. Kıssalar hakkında indirgemeci bir yaklaşım hiçbir zaman tasvip edilemez. Bizce kıssaların umûmî bir zaviyede işlenmesi ve değerlendirilmesi daha akılcı ve yerinde bir tutumdur. Bu bakış ışığında kıssalar, "ibret alabilene ibreti, düşünene bilene öğüdü, nasihat kabul eden ve söz dinleyene basireti, İslâm'ı yaşamayı isteyen en güzel örneği, hakikatten ötürü zulme uğrayana teselliye sağlamış olur. Ayrıca Kur'ân'da yer alan kıssalar incelenip düşünüldüğünde, güzel nasihat ve yol göstericiliğinin yanında, ilim, güzel ahlak, hidayet için akli ve ilmi deliller, insanın

<sup>447</sup> Muhammed Gazali, *el-Mehâviru'l-Hams*, s. 89-100; Mustafa Bayar, *Din ve Ahlak Öğretiminde Kur'ân Kıssalarının Önemi*, USÂD, c.7, S. 34, s. 740-749.

<sup>448</sup> Sâdık Kılıç, *Dinî, Ahlâkî ve Tarihî Bir Bilinç Oluşturmada Zengin Bir Alan: Kur'ân Kıssaları*, Din ve Hayat Dergisi, TDV, s. 2, 2007, s. 117.

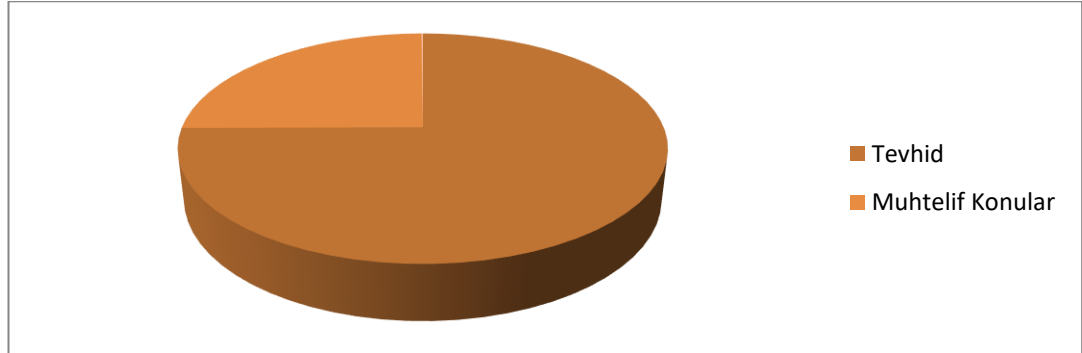
<sup>449</sup> Abdullah Özbek, *Bir Eğitimci Olarak Hz. Muhammed*, s. 188.

<sup>450</sup> Burhaneddin Tatar, *Kur'an'da Kıssaların Temel Anlamları Üzerine Felsefi Notlar*, s. 99-111.

basiretini açacak özellikler taşıdığı anlaşılır.<sup>451</sup> Bu tespitlere şunu da eklememiz de hiçbir beis yoktur: "Kur'ân'daki kıssalar, anlattıkları "olaylar" kadar, olayları "anlatım tarzı ve eylemi" açısından da önem arz ederler."<sup>452</sup>

Kıssalar birçok unsuru ihtiva eden bir özelliği haiz olması (tedâhul) yönüyle "cihet-i vahdet"<sup>453</sup> olarak "tevhîd" konusu ön plana çıkmaktadır ve alelade bir okuyucu dahi bu hakikati ilk etapta hissedebilmektedir. Kıssalar içerisinde sadece Hz. Nuh, Hz. İbrahim, Hz. Musa, Hz. İsa, Hz. Muhammed gibi ulu'l-azm nebilerin kıssalarını incelediğimizde yine bu neticeye varacağımızı göreceğiz.<sup>454</sup> Bunlar dışındaki nebilerin kıssaları,<sup>455</sup> nebiler dışındaki ashâb-ı kehf, ashâb-ı uhdûd için de aynı durum söz konusudur. Bu da 12'ye yakın kıssaya tekâbül etmektedir.<sup>456</sup> Kıssalar, Resûlullah (s.a) hariç tutulduğunda 1650 ayeti ihtiva ettiğini söylememiz mümkündür.<sup>457</sup> 1650 ayeti incelediğimizde 84 kıssanın anlatıldığını göreceğiz.<sup>458</sup> Ancak İbn Kayyim'in öne sürdüğü "Kur'ân'ın hepsi tevhîd'den ibârettir" formülünü işlediğimizde 1650 ayetten oluşan 84 kıssanın da ya tevhîdin muktâzîsi/gereği veya tevhîde münâfi/aykırı konular etrafında döndüğü sonucu ortaya çıkacaktır.<sup>459</sup> Bu da 12'ye yakın kıssaya tekâbül etmektedir.<sup>460</sup> Kıssalar bu yönüyle "İslam Eğitimi Dersleri" veya "Tevhîd Akîdesi Tarihi" olarak tanımlanabilir.

Taberî, Mehdî Bazergân gibi bilgilerin tespitlerini esas almak suretiyle yapmış olduğumuz istikrâ-i nâkıs (eksik tümevarım) neticesinde kıssalarda tevhîdin işlendiği yüzdeliği şu şekilde belirledik;



Burada temel hedefimiz birtakım matematik formüllerinden hareket etmek suretiyle tevhîdin sayısal/rakamsal yönden önemini ve niceliğini vurgulamak değil; kıssalarda

<sup>451</sup> Remzi Kaya, *Kur'ân-ı Kerim Kıssaları ve Düşündürdükleri*, UÜİF, c.11, s. 2, 2002, ss. 31-58.

<sup>452</sup> Burhaneddin Tatar, *Kur'an'da Kıssaların Temel Anlamları Üzerine Felsefi Notlar*, s.99-111.

<sup>453</sup> Molla Fenârî, *el-Fevâidu'l-Fenâriyye*, Haşimi Yayınevi, Beyrut, 2015, s.19-20.

<sup>454</sup> Melkâvî, *Akîdetu't-Tevhîd fi'l-Kur'ân*, s. 189-200.

<sup>455</sup> Melkâvî, *a.g.e.*, s. 211.

<sup>456</sup> Melkâvî, *a.g.e.*, s. 225.

<sup>457</sup> IV.Kur'ân Haftası Kur'ân Sempozyumu, *Kur'ân Kıssalarının Anlam Ve Değeri*, s. 113-144.

<sup>458</sup> Remzi Kaya, *Kur'ân-ı Kerim Kıssaları ve Düşündürdükleri*, ss. 36.

<sup>459</sup> İbn Kayyim, *Medâricu's-Sâlikîn*, III, 332.

<sup>460</sup> Melkâvî, *a.g.e.*, s. 225.

işlenen tevhîd vurgusuna dikkatleri çekmektir. Nitekim tevhîd melekesinin inşâsında kıssaların çeşitli üsluplarla dile getirilmesi, tekrarlanması ve peyderpey zikredilmesi (tasrîf/tekrîr/tedrîc) gibi cihetler oldukça önemli bir payeye sahiptir. Melekenin inşâsı için - daha önce de vurgulamış olduğumuz üzere- konunun değişik formlarda ve boyutlarda sürekli tekrar/telkîn edilmesi zorunluluk arz eder. Kur'ân'ın tasrif, teyit, tekid ve takrîr konusunda ısrarlı oluşunun sebeplerinden biri de muhatabın bütün letâifleriyle/hisleriyle doyuma ulaşması, ikna olması, tasdik etmesi ve sağlıklı bir tasavvur inşâ etmesi içindir. Kur'ân'ı belki de diğer semâvi kitaplardan ve beşerî eserlerden temyîz eden temel noktalardan biri de bu vasfı taşımasıdır.

Kur'ân bizatihi hakikatin bütün yönleriyle kalpte kökleşmesini sağlamaya çalıştığını ifade etmektedir: "*Sana resullerin mühim haberlerini/kıssalarını -kalbini kendisiyle tespît yani sağlamlaştırmak- için doğru bir şekilde aktarıyoruz. Bunda da sana hak ve mü'minlere bir öğüt ve uyarı gelmiştir.*"<sup>461</sup> Kıssaların anlatımı doğrudan doğruya Kur'ânî hakikatlerin kalpte kökleşmesini hedeflemektedir.<sup>462</sup> Nitekim ayette zikredilen "tespît" kavramı istiâre sanatıyla "takrîr" anlamına gelir.<sup>463</sup> Kur'ân'ın peyderpey inişi de bu gayeye matuftur.<sup>464</sup> Daha önce takrîr ve meleke kavramları arasındaki münasebete değinmiştik.

Kur'ân hem hikmet-i nazariyyeyi hem de ahkâm-ı ameliyyeyi<sup>465</sup> ihtiva eden bir kitap-hitap olması yönüyle konuları salt bir üslupla anlatmaz. Çeşitli metotlarla insanları ikna etmeye ve bilhassa müminlerin kalbinde hakkın -şek ve şüphe kalmaksızın- kökleşmesini de bir görev olarak addetmektedir: "*De ki: Müminleri sağlamlaştırmak (tespît etmek) ve Müslümanlara yol gösterici ve müjde olmak üzere Kur'an'ı Ruh'ül Kudüs, Rabbinden hak gereğince indirdi.*"<sup>466</sup> Bu ayetten anladığımız kadarıyla, Kur'ân müminleri desteklemek ve sağlamlaştırmak, imânlarını takviye etmek,<sup>467</sup> kalplerini tatmin/ikna etmek ve şüphelerden korumak,<sup>468</sup> tasdik ve yakınlerini arttırmak<sup>469</sup> adına hikmetfeşan bir üslupla hakk ve hakikati melekeleştirme amacını taşımaktadır. Kıssaların bu üslubun faal bir cüzü olduğunda ise hiçbir kuşku yoktur.

---

<sup>461</sup> Hûd 11/120.

<sup>462</sup> Reşid Rıza, *Menâr*, XII, 162.

<sup>463</sup> İbn Aşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XII, 192.

<sup>464</sup> Furkân, 25/32.

<sup>465</sup> Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl*, I, 25.

<sup>466</sup> Nahl 16/31.

<sup>467</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XVII, 297.

<sup>468</sup> Semerkandî, *Bahru'l-Ulûm*, II, 292.

<sup>469</sup> Vâhidî, *el-Vasît*, III, 84.

### b.c. Kıssalarda Tevhîd İle İlgili Bazı Örnekler

Bu başlık altında -darb-ı mesellerde olduğu gibi- kıssalar ile ilgili birkaç örnek üzerinde duracağız ve konu ile ilgili gerekli analizleri yapacağız. Bu şekilde Kur'ân'ın "tevhîd melekesini" inşâ ederken kıssaları nasıl kullandığına canlı bir şekilde tanıklık etmiş olacağız.

#### b.c.a. Nûh Nebî ve Tevhîd Mesajı

İlk resûl olarak nitelendirilen<sup>470</sup> Hz. Nûh (a.s) isim olarak Kur'ân'da 43 defa zikredilmiş ulu'l-azm bir peygamberdir. Nûh Nebî'nin kıssası Kur'ân'da 28 ayrı sûrede tafsilatlı bir şekilde anlatılmıştır. Ayrıca Kur'ân'ın yetmiş birinci sûresinin özel adı Nûh'tur. Kur'ân'da anlatılan kavimler içinde en kadîm olanı Nûh kavmidir. Kur'ân Nûh'un kıssasının bizatihi anlatılmasını emretmekte<sup>471</sup> ve onun hakkında şunu söylemektedir:

*"Allah Âdem'i, Nûh'u, İbrâhim ailesi ile İmrân ailesini seçip âlemlere üstün kıldı."*<sup>472</sup>

*"...Nûh'a ve ondan sonraki nebîlere vahyettiğimiz gibi, sana da vahyettik..."*<sup>473</sup>

Nûh Nebî kavmini tevhîde davet etmiş; onları putlara kulluk etmekten alıkoymaya çalışmıştı: *"Ey kavmim! Allah'a kulluk edin, sizin O'ndan başka ilahınız yoktur."*<sup>474</sup> Ancak kavmi onu dalâletle itham etmiş ve çağrısına kulak vermek istememiştir.<sup>475</sup> Çünkü onu toplumdan nefyedilmesi gereken bir mecnûn olarak görüyorlardı.<sup>476</sup>

Kur'ân'ın bizlere verdiği bilgiye göre Nûh Nebî'nin tevhîd daveti (risâleti ve tebliği) 950 sene gibi uzun bir zaman zarfında sürmüştür.<sup>477</sup> Fakat kavmi "kavmen amîn; kör bir toplum"<sup>478</sup> kesilmiş ve tevhîd davetine -azı bir kısmı hâriç- icâbet eden olmamıştır.<sup>479</sup> Ona ittiba eden kimseleri reziller olarak nitelendiriyorlardı.<sup>480</sup> Bu meşakkat ve güçlüğü yanında bizzatihi Nûh'un hanımı ve oğlu da ona karşı cephe almışlardı.<sup>481</sup>

Bu uzun zaman diliminde Nûh çeşitli davet metotlarına başvurmuştur. Özellikle kâinâttan örnekler takdîm etmiş ve onlara *Allah'ın Nimetlerini* sıkça hatırlatmıştır: *"Bundan böyle dedim: Rabbinizden mağfiret isteyin çünkü gerçekten O, çok bağışlayandır. Öyle yapın ki: Üzerinize gökten sağanak bol miktarda yağmur yağdırsın. Size mallar ve*

<sup>470</sup> İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Niyâhe*, Dâru'l-Fikr, 1986, I, 101.

<sup>471</sup> Yunûs 10/71.

<sup>472</sup> Âl-i İmrân 3/33.

<sup>473</sup> Nisâ 4/163.

<sup>474</sup> A'râf 7/59.

<sup>475</sup> A'râf 7/60.

<sup>476</sup> Kamer 45/9.

<sup>477</sup> Ankebût 29/14.

<sup>478</sup> A'râf 7/64.

<sup>479</sup> Hûd 11/36.

<sup>480</sup> Hûd 11/27.

<sup>481</sup> Tahrîm 66/10; Hûd 11/42.

çocuklarla yardımda bulunsun. Size ürün yüklü bağlar-bahçeler versin, ırmaklar da versin. Size ne oluyor ki, Allah'tan bir vekârı ummuyorsunuz? Oysa O, sizi gerçekten tavır tavır yaratmıştır. Görmüyor musunuz; Allah, yedi göğü birbirleriyle bir uyum-mutabakat içinde yaratmıştır? Ve ayı da bunlar içinde bir nur kılmış, güneşi de aydınlatıcı ve yakıcı bir kandil yapmıştır. Allah, sizi yerden bir bitki gibi bitirdi. Sonra sizi yine oraya geri çevirecek ve sizi diriltici bir çıkarışla diriltip-çıkacaktır. Allah, yeri sizin için bir yaygı kıldı. Öyle ki, onun içinde geniş yollarında gezip-dolaşırsınız, diye."<sup>482</sup>

Nûh Nebî onlara hep şu hakikati hatırlattı: "Ey kavmim! Allah'a kulluk edin. Sizin için O'ndan başka bir tanrı yoktur. Hâla sakınmaz mısınız?"<sup>483</sup> Halbuki dalâlet-küfür ve şirk bataklığına saplanmış kör kavim bir türlü kendi hevâ ve heveslerinin ürünü olan Ved, Suvâ', Yeğûs, Yeûk ve Nesr isimli düzmece mabûdlarından bir türlü vazgeçmek istemediler.<sup>484</sup> Müfessirlerin ve tarihçilerin aktardığına göre bu putlar daha önce yaşamış olan salih insanların anıtları iken zamanla mabud haline getirilmiştir. Şöyle ki, dönemin insanları, vefat eden salih kimselerin kendilerini daha fazla ibadete sevkmesi ve teberrük<sup>485</sup> için bu kimselerin anıtlarını dikmişler ve daha sonraki nesiller bunları putlaştırmış ve şirke düşmüşlerdir.<sup>486</sup> Nitekim günümüzde de bu tür batıl ve hurafe dolu tasavvurların -işin içinde iyi niyet de olsa- insanları tevâhidten uzaklaştırdığını görmekteyiz.

Kavmi çok ciddi bir şekilde karalama kampanyasını başlatmış ve halkı ondan uzaklaştırmak için akıl almaz entrikalar çeviriyorlardı. Kur'ân'ın ifadesi ile "onlar halkı kandırmak adına büyük komplolar/dolaplar çeviriyorlardı."<sup>487</sup>

Onların argümanlarından bazıları şu şekildeydi:

- \* Alelâde bir beşerdir. (Hûd, 11/27).
- \* Allah neden onun yerine bir melek indirmediydi? (Mü'minûn, 23/24).
- \* Neden hazineleri yok; zengin değil ve gaybı bilmiyor. (Hûd, 11/31).
- \* Nûh hâkimiyet davasını gütmektedir. (Mü'minûn, 23/24).
- \* Olsa olsa Nûh'a cinler musallat olmuş. (Mü'minûn, 23/25).
- \* Tevhîd inancı diye bir şey olamaz. Şirki inancına sahip çıkmak lâzım. (Nûh, 71/23).

---

<sup>482</sup> Nûh 71/10-20.

<sup>483</sup> Mü'minûn 23/23.

<sup>484</sup> Nûh 71/23.

<sup>485</sup> Beydâvî, *Envârü't-Tenzîl*, V, 250.

<sup>486</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 33, 639; Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, X, 46.

<sup>487</sup> Nûh 71/22.

\* Nûh kıymetli ve fazîletli bir şahıs olsaydı eşrâftan ve soylulardan kimselerin ona tabi olması gerekiyordu. Halbuki sıradan-bayağı-rezîl insanlar ona tabi olmakta. (Hûd/27).

Zâlim kavim küfürde diretince Nûh Nebî mağlûb olduğunu ve kavminin helâk edilmesini Allah'tan talep etmiş; tûfân neticisinde -gemiye binenler hâriç- hepsi ilâhî azâb ile sanki hiç yaşamamışlar gibi tarih sahnesinden silinmişlerdir.<sup>488</sup> Allah (c.c.) bu hâdiseyi daha sonraki gelecek nesillere (arzun halîfelerine) bir ibret vesîkası; küfür ve îmânın arasını ayırt edecek bir âyet kılmıştır.<sup>489</sup>

Nuh Nebînin kıssası ve Tufan Olayına benzer efsâne, mitoloji ve rivâyetler neredeyse bütün eski medeniyetlerin literatüründe yer almış olması oldukça dikkat çekicidir. Başta Tevrat, İncil ve Kur'ân olmak üzere semâvî kitaplarda yerini alan Tufan Olayı<sup>490</sup>, Sümerlerin Gılgameş ve Babillerin Atrahasis gibi sonradan keşfedilen kadîm metinlerin de geçmektedir.<sup>491</sup> Filistin, Yunanistan, Amerika, Avusturalya, Hindistan, Tibet, Çin, Malezya ve Litvanya Birmanya, Malezya, Batı Hint Adaları, Avustralya, Yeni Gine ve Avrupa gibi bölgelerde Hz. Nuh tufanına benzer hikâyeler yaygın şekilde var olduğu bilinmektedir.<sup>492</sup> Bu yaygınlığı iki şekilde yorumlayabiliriz: Birincisi, herhangi bir şekilde diğer bölgelere ulaşarak, yerel kültür öğelerinin de etkisiyle oluşturulmasıdır. İkincisi ise, benzer durumlarla karşılaşan toplumlarda hayal gücüne dayanan benzeri anlatımların oluşturulduğu düşüncesidir. Birinci yorum daha güçlü görünmektedir.<sup>493</sup>

Bu gün beşeriyet bu tezkireyi/öğüdü idrâk edecek bir kalbe muhtaçtır: "...Öyle ki, onu sizlere bir ibret (hatırlatma ve öğüt) kılalım; 'gerçeği belleyip kavrayabilen' kullar da onu belleyip-kavrasın..."<sup>494</sup> Bu tezkire/âyet ancak işitmekle bilinebilir ki vahiy hâdisenin vukû bulduğunu bizlere haber veriyor. Ancak önemli ve hak kıssayı 'masal-mitoloji-efsane-hayal ürünü' olarak addedenlerin ibret almaları mümkün değildir!<sup>495</sup> Nitekim ayette zikri geçen 'uzun-u vâiye' birbirini teyit edecek surette dört şekilde anlaşılmıştır: a) Dinleyen b) İmân Eden c) Hıfzeden d) Allah'tan gelen hitâbı akleden ve Allah'ın

<sup>488</sup> Ankebût 29/14; Kamer 54/10.

<sup>489</sup> Furkân 25/37.

<sup>490</sup> Engin Eroğlu, *Kutsal Kitaplardaki Tufanın Tarihi Temelleri*, GÜSBE, Ankara, 2007, s. 16-24.

<sup>491</sup> Eroğlu, *a.g.e.*, s. 41-54.

<sup>492</sup> Eroğlu, *a.g.e.*, s. 86.

<sup>493</sup> Eroğlu, *a.g.e.*, s. 85.

<sup>494</sup> Hâkka 69/12.

<sup>495</sup> İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XXIX, 123; İzzet Derveze, *et-Tefsîru'l-Hadîs*, V, 386.

kitabından yararlanmasını bilen.<sup>496</sup> Kelimenin nekra ve müfred olarak gelmesi bu kıssalardan az kimsenin öğüt alacağını izan etmektedir.<sup>497</sup>

Davasını ve davetini tevhîd hakikati üzerinde tesis etmiş olan Nûh Nebî aynı zamanda tarih boyunca hiçbir değişikliğe uğramamış olan nübüvvetin esâslarını kavmine - hatta vahiy kanalıyla bizlere- iletmiştir. Nûh Nebî ile Resûlullah'ın daveti arasında hiçbir fark yoktur. Kur'ân bütün nebîlerin-resûllerin aynı akîde ile gönderildiklerini haber vermektedir.<sup>498</sup> Allah'ın gönderdiği din; teslim, itaât ve ubûdiyet üzerinde inşâ edilmiştir. Nitekim Resûlullah (s.a.v) "*ben türedi bir resûl değilim*"<sup>499</sup> bu hakikati ifade etmekteydi. Aynı zamanda "*bütün nebîler-resûller babaları bir anneleri ayrı kardeşlerdir ve dinleri birdir*"<sup>500</sup> beyânı bu âyetin en etkileyici tefsiri hükmündedir.

Nûh Nebî mücâdelesini açık bir uslûpla her kesimden insanın anlayacağı bir şekilde anlatmıştır. Muakkad ve muğlak bir dil kullanmamış; insanın temiz ve saf fitratındaki Tevhîd Akîdesi üzerindeki tortu ve tozları silmeye çalışmıştır. Bilhassa "nimetleri hatırlatma; tezkîr-i nimet" metodunu sıkça kullanmış ve böylelikle kavmini tefekküre davet etmiştir. Bu aynı zamanda Kur'ân'ın kullandığı rabbânî ve nebevî bir yöntemdir.

#### **b.c.b. Hûd Nebî ve Tevhîd Mesajı**

Kur'ân'da A'râf, Hûd, Şuarâ ve Ahkâf gibi birçok sûrede ismi zikredilen Hûd Nebî (a.s) Ahkâf Bölgesinde yaşayan Âd Kavmine gönderilmiştir. Âd Kavmi, Nûh Tûfânından sonra şirke (sanemperestliğe-paganizme) dönen ilk kavim olarak bilinir.<sup>501</sup> Buna kavme Âd-ı Ülâ denilmiştir.<sup>502</sup> Sonrakilere ise Âd-ı Âhire denilmiştir ki bu görüşe göre bu kavim İrem Kavmi olmaktadır.<sup>503</sup>

Âd Kavmi hakkında Kur'ân bizlere şu malûmatı vermektedir:

"Zorbalıkta ve taşkınlıkta hiçbir sınır tanımayan Âd Kavmi, saraylarda-köşklere refah ve konfor bir hayat yaşıyor; birçok mal mülke, bağ-bahçeye; sürü ve çocuklara sahipti.<sup>504</sup> Oldukça kibirli ve gururlu olan bu kavim "*yeryüzünde bizden daha güçlü kim var*"<sup>505</sup> diye kadar haddini aşmışlardı. Her tepede cehâlet eseri, putperestçe anıtlar ve

<sup>496</sup> Mâverdî, *en-Nüket ve'l-Ûyûn*, VI, 80.

<sup>497</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV, 600.

<sup>498</sup> Şûrâ 42/13.

<sup>499</sup> Ahkâf 46/9.

<sup>500</sup> Müslim/Fezâil; 143.

<sup>501</sup> İbn Kesîr, *Kasasul-Enbiyâ*, Dâru't-Te'lif, Kâhire, 1968, I, 121.

<sup>502</sup> Necm 53/50.

<sup>503</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XXX1, 153.

<sup>504</sup> Şuarâ 26/133-134.

<sup>505</sup> Fussilet 41/15.



tapınaklar yükseltiyorlar ayrıca sapasağlam ve göz alıcı malikaneler inşâ ederek sonsuz bir hayat yaşama kuruntusuna kendilerini kaptırmışlardır.<sup>506</sup> Atalar kültürüne perestiş eden<sup>507</sup> bu toplum âhiret inanmıyor ve her şeyin dünya hayatından ibaret olduğuna inanıyorlardı.<sup>508</sup>

Âd Kavmine gönderilen Hûd Nebî ilk iş olarak onları tevhîd akîdesine davet etti: "*Ey kavmim! Allah'a ibâdet/kulluk edin, sizin O'ndan başka ilâhınız/tanrınız yoktur. Hâlâ O'na karşı gelmekten sakınmayacak mısınız?*"<sup>509</sup> Böylelikle Hûd, Nûh Nebînin evrensel davetini yenilemiş ve tekrar etmiş oldu. Aslında Kur'ân'ın bazı ifâdelerinden anlaşıldığı kadarıyla Hûd Nebîden önce ve onun zamanında bazı uyarıcılar Ahkâf Bölgesine gönderilmişti.<sup>510</sup><sup>511</sup> Nûh ve Hûd kıssaları arasında ciddi uslûb benzerlikleri vardır.<sup>512</sup>

Hûd Nebî bütün zorluklara ve tehditlere rağmen mücâdelesini sürdürdü, uyarılarını ve çağrılarını sürekli tekrarladı: "*Ey kavmim! Haydi artık günahlarınız için Rabbinizden bağışlanma dileyin, sonra da tevbe ve pişmanlık içinde O'na yönelin ki, size gökten bolca rahmet ve bereket yağdırsın; gücünüze güç katsın ve iflâh bulmaz suçlular olarak benden yüz çevirmeyin!*"<sup>513</sup> Ancak Âd Kavmi Hûd Nebî'yi sefâhetle ithâm ettiler<sup>514</sup> ve iddialarına göre ilâhlar ona fenâ bir şekilde çarpmışlardı.<sup>515</sup> Bunun yanında bir mucize istemeyi de ihmâl etmediler.<sup>516</sup>

Hûd Nebî onlara Allah'ın nimetlerini hatırlattı ve onları tefekküre davet etti: "*Sizi uyarabilsin diye kendi içinizden birinin eliyle; Rabbinizden size bir haber gelmesini yadırgıyor musunuz, niçin? Hiç değilse, sizi nasıl Nûh Kavminin yerine halife olarak getirdi ve sizi maddî varlık olarak nasıl kat kat üstün güçlerle donattı, bunu hatırlayın. Ve artık anın Allahın nimetlerini ki kurtuluşa erebilesiniz!*"<sup>517</sup>

Bütün uyarılar netice vermeyince ilâhî azâb meydana geldi: "*Ad Kavmine gelince; onlar da, uğultulu yüklü, azgın bir kasırga ile helak edildiler.*"<sup>518</sup> Bütün beşeriyete şu mesaj verildi: "*Ve bu dünyada da, kıyamet gününde de lanete tabi tutuldular. Haberiniz*

---

<sup>506</sup> Şuâra 26/128-129

<sup>507</sup> A'râf 7/70; Ahkaf, 22.

<sup>508</sup> Mü'minûn 23/37.

<sup>509</sup> A'râf 7/65.

<sup>510</sup> Ahkâf 46/21.

<sup>511</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV, 306

<sup>512</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, XIV, 300 vd.

<sup>513</sup> Hûd 11/52.

<sup>514</sup> A'râf 7/66.

<sup>515</sup> Hûd 11/54.

<sup>516</sup> Hûd 11/53.

<sup>517</sup> A'râf 7/69.

<sup>518</sup> Hâkka 69/6.

*olsun; gerçekten Ad, Rablerine karşı küfrettiler. Haberiniz olsun; Hûd Kavmi Âd'a Allah'ın rahmetinden uzaklık verildi.*"<sup>519</sup>

### **b.c.c. Sâlih Nebî ve Tevhîd Mesajı**

Sâlih Nebî, el-Hicr Bölgesinde yaşayan Semûd Kavmine elçi olarak gönderilmiştir. Araf, Hûd, Şuâra, Neml birçok sûrede ismi zikredilmektedir. Semûd Kavmi, Âd Kavminin bir ardılı olarak kabul edilmektedir. Kur'ân'da genellikle bu iki kavim beraber anılırlar.

Sâlih Nebî, kavmini tevhîd akîdesine davet etmiş; Âd Kavminden sonra Allah'ın onları arza yerleştirdiğini ve onlara birçok imkân bahsettiğini hatırlatmış: "*Ad kavminden sonra sizi hükümdarlar yaptığını ve sizi yeryüzünde yerleştirdiğini düşünün. Arzın ovalarında köşkler ve saraylar bina eder, dağları oyup evler yaparsınız. Allah'ın nimetlerini anın. Ve yeryüzünde bozgunculuk çıkaranlardan olmayın.*"<sup>520</sup>

Ne var ki: Semûd Kavmi Sâlih Nebî'yi şımarık ve yalancı<sup>521</sup> bu da yetmezmiş gibi sihribaz-deli<sup>522</sup> olmakla ithâm etmişti. Halbuki daha önce ona karşı çok büyük saygıları vardı ve gelecek vadeden biri olarak ona bakıyorlardı.<sup>523</sup> Bir beşerin/insanın resûl olmasına bir türlü inanmak istemiyorlar; ona tabi olmayı dalâlet ve çılgınlık olarak addediyorlardı.<sup>524</sup>

Sâlih Nebî hiçbir zaman tevhîdi anlatma ve tebliğ etme azminden geri durmadı. Uyarı içeren bir üslûpla onlara seslendi: "*Gerçek şu ki, ben size gönderilmiş güvenilir bir peygamberim. Artık Allah'tan korkup-sakının ve bana itaat edin. Buna karşılık ben sizden bir ücret istemiyorum. Siz burada güvenlik içinde mi bırakılacaksınız: Bahçelerin, pınarların içinde! Ekinler ve yumuşak tomurcuklu can alıcı hurmalıklar arasında! Dağlardan da ustalıklı zevkli evler yontuyorsunuz ha! Artık Allah'tan korkup-sakının ve bana itaat edin. Ve ölçüsüzce davrananların emrine de itaat etmeyin. Ki onlar, yeryüzünde bozgunculuk çıkarmakta ve dirlik-düzenlik kurmamaktadırlar.*"<sup>525</sup>

İki fırkaya ayrılan<sup>526</sup> Semûd Kavminden inananların "...Biz, onunla gönderilen her şeye îmân ederiz..."<sup>527</sup> sözüne karşı azgın ve şımarık şu karşılığı veriyordu: "...Sizin inandığınızı biz inkâr ederiz..."<sup>528</sup> Son kertede mucize isteyen ve sonrasında mucizeyi inkâr eden Semûd Kavmi bu taşkınlığının karşılığı olarak helâk edildi: "*Bu nedenle Semûd*

<sup>519</sup> Hûd 11/60

<sup>520</sup> A'râf 7/74.

<sup>521</sup> Kamer 54/25.

<sup>522</sup> Şuarâ 26/153.

<sup>523</sup> Hûd 11/62.

<sup>524</sup> Kamer 54/24.

<sup>525</sup> Şuarâ 26/143-152.

<sup>526</sup> Neml 27/45.

<sup>527</sup> A'râf 7/75.

<sup>528</sup> A'râf 7/76.

*Kavmi korkunç bir sesle helak edildi.*"<sup>529</sup> Zira onlar hidâyet yerine körlüğü tercih etmişlerdi.<sup>530</sup> Sanki hiçbir uygarlık inşâ etmemişler gibi tarihin sayfalarından silinip gittiler.<sup>531</sup> Allah (c.c) mü'minleri bu korkunç azaptan kurtardı: "*Azap emrimiz geldiğinde Salih'i ve onunla beraber iman edenleri tarafımızdan bir rahmet ile o günün azabından kurtardık...*"<sup>532</sup>

Hz. Sâlih'in tevhîde davet ederken Allah'ın nimetlerini sürekli hatırlatması -ki buna tezkîr-i nimet demiştik- üzerinde derin bir şekilde durulması gereken bir konudur. Bu metodun ilahî ve nebevî bir yöntem olduğunu bir defa daha net bir şekilde anlıyoruz.<sup>533</sup>

### **b.c.d. İbrâhîm Nebî ve Tevhîd Mesajı**

İbrâhîm Nebî, Nûh Nebîden sonra İslâmiyet'in risâletini bütün dünyaya yaymak üzere Allah (c.c) tarafından görevlendirilen ikinci peygamberdir. Bu yönüyle Hz. Nûh ikinci Âdem kabul edildiği gibi Hz. İbrâhîm de "İslâm milletinin atası" veya "peygamberlerin atası"<sup>534</sup> olarak kabul edilen ulu'l-azm nebîlerdendir "*Gerçek şu ki, Allah, Adem'i, Nuh'u, İbrahim ailesini ve İmran ailesini alemler üzerine seçti*" ayeti de bu gerçeğe işâret etmektedir.<sup>535</sup>

Tevrat'a göre ismi ilk önce "ulu ata" manasına gelen Abrâm daha sonra "milletlerin atası/babası"<sup>536</sup> manasına gelen Abraham'a dönüşmüştür ki bu bilgi Kur'ân'a muvâfıktır. Zira o şöyle dua etmişti: "*Sonra gelecekler arasında bana bir lisan-ı sıdk ver!*"<sup>537</sup> "*Bir zamanlar Rabbi İbrâhîm'i birtakım kelimelerle sınımış, onları tam olarak yerine getirince; 'Ben seni insanlara imam/önder yapacağım' demişti. 'Soyumdan da dedi. Allah: 'Ahdim zâlimlere ermez' buyurdu.*"<sup>538</sup> Tevratta geçen ifade ise şu şekilde; "*Seni büyük bir ulus yapacağım, seni kutsayacak, sana ün kazandıracağım, bereket kaynağı olacaksın.*"<sup>539</sup>

Kur'ân'da 14. sûresinin ismi İbrâhîm sûresidir. "Tevhîd öncüsü ve kahramanı" olarak bilinen İbrâhîm Nebî Kur'ân'da ismi 69 defa 25 ayrı sûrede anılmıştır. Kur'ân'da kendisinden sonraki bütün enbiyânın babası<sup>540</sup> olması hasebiyle dikkat çeken İbrâhîm Nebî

<sup>529</sup> Hâkka 69/5.

<sup>530</sup> Fussilet 41/17.

<sup>531</sup> Hûd 11/68.

<sup>532</sup> Hûd 11/66.

<sup>533</sup> Muhammed Hazmî, *Kıssatu Sâlih*, el-Câmiatu'l-Ürdüniyye, 2004, s. 79-83.

<sup>534</sup> Râzî, *a.g.e.*, XVIII, 178; Kurtûbî, XVI, 57; Merâğî, *a.g.e.*, IV, 8.

<sup>535</sup> Âl-i İmrân 3/33.

<sup>536</sup> Tevrât, *et-Tekvîn*, 1/12, (thk. Süheyl Zekkâr), Dâru'l-Kutub, Beyrût, 2007, s. 125.

<sup>537</sup> Şuarâ 26/84.

<sup>538</sup> Bakara 2/124.

<sup>539</sup> Tevrât, *et-Tekvîn*, 1/12, s. 125.

<sup>540</sup> Muhammed Tayyib Neccâr, *Târihu'l-Enbiyâ*, Mektebetu'l-Maârif, Riyad 1983, s. 95.

Kur'an'ın şehâdetiyle "Halîlullâh"<sup>541</sup> ve "Ümmet-i Kânita"<sup>542</sup> olarak nitelendirilmiştir ki bu oldukça büyük bir övgüdür.

İbrâhîm Nebî, ne Yahûdî ne Hıristiyan ne de müşrikti. O, Allah'a bağlanmış ve teslîm olmuş bir hanîfti.<sup>543</sup> Bir taraftan müşrik babasıyla<sup>544</sup> bir taraftan zâlim kralla<sup>545</sup> diğer taraftan ise kavmiyle<sup>546</sup> mücâdele eden İbrâhîm Nebî birçok ağır imtihân ile karşı karşıya kalmış ama hepsini başarı bir şekilde bitirmiştir.<sup>547</sup>

İbrâhîm Nebî, fitrat<sup>548</sup> üzerine sonradan arız olan şirki temizlemek ve başlangıçta tüm beşeriyetin üzerinde olduğu tek ümmete (ümmet-i vâhideye)<sup>549</sup> davet ediyordu.<sup>550</sup> Hz. İbrâhîm kıssasından anlıyoruz ki, politeizmden monoteizme doğru bir evrilme yaşandığını ileri sürenleri tezi yanlış olduğu gibi transteizm, monizm, düalizm, disteizm, henoteizm, agnostizim gibi yanlış ilah tasavvurları da doğru ve tutarlı düşünce sistemleri değildir.

İbrâhîm Nebî bizzatihi kendisi başta olmak üzere iki oğlu (İsmâîl ve İshâk) ve kendisine iman etmiş olan<sup>551</sup> yeğeni aynı zamanda muâsırı Lût Nebî<sup>552</sup> ile birlikte ciddî bir ıslâhât hareketine başladılar. Şirke bulaşmış, büyük günahlara dalmış, akıl almaz ve fitrat kabul etmez eylemlerde bulunan toplumları uyardılar. Onları tevhdî akîdesi ve tevhdînin muktazîsi/gereği olan müstakim bir hayata davet ettiler.

İbrâhîm Nebînin Tevhîd Mücâdelesini ve onunla alakalı Kur'an'da çok ciddi bir yekun tutmaktadır ki bu sayı 150 civarındadır denilebilir. *Tevhdî Melekesinin İnşasında* Kur'an'ın kullandığı kıssalara en güzel örneği teşkil etmektedir. Âyet numaralarını şu şekilde takdim etmemiz mümkündür: "Bakara, 2/124-134, 136, 140, 258, 260; Âl-i İmrân, 3/33-34, 65, 67, 68, 95-97; Nisâ, 4/54-55, 125; En'âm, 6/74- 83, 161; Tevbe, 9/70, 113-114, Hûd, 11/69-76, İbrâhîm, 14/35- 41; Hicr, 15/52- 56; Nahl, 16/120-123; Meryem, 19/41-50; Enbiyâ, 21/51-71; Hac, 22/26-29, 78; Şuarâ, 26/69-89; Ankebût, 29/16-18, 24-27, 31-32; Sâffât, 37/83-98; Sâffât, 37/99-113; Zuhruf, 43/26-28; Zâriyât, 51/24-37; Necm, 53/36-49; Hadîd, 57/26; Mümtehine, 60/4-6; A'lâ, 87/9-19."

<sup>541</sup> Nisâ 4/125.

<sup>542</sup> Nahl 17/120.

<sup>543</sup> Âl-i İmrân, 3/67.

<sup>544</sup> Enâm 6/77; Meryem 19/42-47.

<sup>545</sup> Bakara 2/258.

<sup>546</sup> Zuhruf 43/26.

<sup>547</sup> Bakara 2/124.

<sup>548</sup> Rûm 30/30.

<sup>549</sup> Yunûs 10/19.

<sup>550</sup> Muammer Esen, *Hiz. İbrahim'in İmanı ve Tevhid Mücadelesi*, AÜİFD, 52:2 (2011), ss. 111-128.

<sup>551</sup> Ankebût 29/26.

<sup>552</sup> Seyyid Kutup, *fi Zilâli'l-Kur'an*, VI, 33.

### b.c.e. Şuayb Nebî ve Tevhîd Mesajı

Kur'ân'ın belirttiği göre Hz. Şuayb, Medyen ve Eyke kavimlerine gönderilmiştir.<sup>553</sup> Bu kavimler ölçü ve tartıda haksızlık yapıyor; insanlara zulmediyor ve yaşadıkları ülkede durmadan fitne ve fesâdın peşinde koşuyorlardı.<sup>554</sup>

"Hatîbu'l-Enbiyâ"<sup>555</sup> olarak bilinen Hz. Şuayb daha önceki selefleri olan enbiyânın metodunu izledi ve onları bu çirkin davranışlardan nefyetmek üzere tevhîd akîdesine davet etti: "*Ey kavmim! Allah ibâdet ediniz!*"<sup>556</sup> Zira tevhîd akîdesinin sağlam olmadığı toplumlarda bu tür batıl ve münker davranışların sergilenmesi kaçınılmazdır. Özellikle Hz. Lût ve Hz. Şuayb'ın karşı karşıya kalmış oldukları temel sorun şirkin ve küfrün yanında ciddî manada toplumsal ahlâkın çökmesi olmuştur.

Sodom ve Gomora daha önce hiçbir toplumda eşi-benzeri görülmemiş olan büyük bir günahı işlerken<sup>557</sup> Medyen ve Eyke Kavimleri zulmün ve zorbalığın her türlü şeklini deniyor; fesât ve fitneden geri durmuyorlardı.<sup>558</sup> Kur'ân'ın onların bu cürümlerini tevhîd akîdesi bağlamında ele alması üzerinde düşünmemizi gerektiren bir durumdur. Dolayısıyla toplumsal çalkantıların ve çözümlerin inançla çok ciddi bir bağı; aynı zamanda ubûdiyetin esâslarını tamamen terk etmenin tevhîdden fersah fersah uzak bulunmanın bâriz bir alâmeti olduğu anlaşılmaktadır.

Hz. Lût ve Hz. Şuayb kıssaları tevhîd akîdesinin sadece nazârî ve kurgusal bir olgu olmadığı tam aksine bütün hayatı tüm yönleriyle kuşattığının bâriz örnekleridir. dolayısıyla tevhîd salt bir marifet veya sadece isbât-ı vâcib üzerine inşa edilmiş değildir. Bizim Tevhîd Melekesi olarak tesmiye ettiğimiz hakikat ilmî ve amelî tevhîdin birleşimidir.

Şuayb Nebî daha önce büyük bir azab uğramış ve helak olmuş kavimlerin acı ve elem dolu akıbetlerini hatırlattı: "... *Sakın Nuh Kavmini ya da Hûd Kavminin veya Salih Kavminin başlarına gelenlerin bir benzerini size de isabet ettirmesin. Üstelik Lût kavmi size pek uzak değil!*"<sup>559</sup> Burada daha önce akvâm-ı bâideyi/muhlekeyi hatırlatmanın ilâhî/nebevî bir metot olduğu çok açık bir şekilde göze çarpmaktadır. Nitekim Hz. Şuayb'tan önceki peygambeler de bu yöntemi izlediklerini görüyoruz. Ancak bundan ibret almanın yolu evvela iman etmekten geçer. Dolayısıyla vahyi kesinkes tasdik etmeyen ve ittiba gibi bir düşüncesi olmayan kimsenin bu kıssa başta olmak üzere diğer kıssalardan

<sup>553</sup> A'râf 7/85.

<sup>554</sup> A'râf 7/85.

<sup>555</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XII, 567; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 127.

<sup>556</sup> A'râf 7/85.

<sup>557</sup> Ankebût 29/28.

<sup>558</sup> Hûd 11/84.

<sup>559</sup> Hûd 11/89.

ibret ve hisse alması mümkün değildir. Çünkü kıssaların her biri birer ğaybî haberlerden oluşmaktadır ve bu bilgilerin doğruluğuna inanmadıkça yararlanmanın imkan dahilinde olduğunu söylemek güçtür.<sup>560</sup>

Kavmi, Hz. Şuayb'ı zayıf gördü ve bütün beyân ve uyarılara rağmen küfürlerinde diretiler; eski alışkanlıklarını terk etme cihetini seçmediler.<sup>561</sup> Netice itibariyle Allah (c.c) iman edenleri kurtardı. Kafirler ise şiddetli bir zelzeleye maruz kalarak helak oldular.<sup>562</sup> Çılgınlıkları ve bağırıışları onlara hiçbir yarar sağlamadığı<sup>563</sup> gibi zenginlikleri ve güvendikleri kuvvetleri de onları acı verici sondan kurtaramadı. Onlar da tarihten silinenler listesine eklendiler; Semûd'un başına gelen Medyen'in de başına gelmiş oldu.<sup>564</sup>

Mekkeliler başta olmak üzere Allah (c.c) bütün insanlara şu soru soruyor: "*Onlara, kendilerinden öncekilerin Nuh, Âd, Semûd Kavminin, İbrâhîm Kavminin, Medyen Ahalisinin ve yerle bir olan şehirlerin haberi gelmedi mi?*"<sup>565</sup> Nitekim Mûsâ Nebî de İsrâioğullarını bu yöntemle uyarıyordu: "*Sizden öncekilerin, Nûh Kavminin, Âd ve Semûd ile onlardan sonra gelenlerin haberi size gelmedi mi?*"<sup>566</sup>

#### **b.c.f. Mûsa Nebî Tevhîd Mesajı**

Mûsa Nebî kardeşi Hârûn Nebî ile birlikte<sup>567</sup> Firavun ve Kıptîler tarafından her türlü zulme marûz kalan İsrâioğullarına göndermişlerdir.<sup>568</sup> Firavunun otoritesi altındaki bu mazlûm halkı kurtarmak; Firavun ve hanedanını tevhîde davet etmek üzere birçok mücâdele örneği sergileyen Mûsa Nebî Kur'ân'da en çok ismi zikredilen ulu'l-azm bir peygamberdir.

İsrâioğullarının erkek çocukları katliamdan geçerken kızları ise hayasız işlerde çalıştırılıyordu.<sup>569</sup> Firavunun hanedanının köleleri olmuşlardı. Zamanla atalarının tevhîd akîdesinden uzaklaşan İsrâioğullarının birçoğu şirk bataklığına saplanmış ve bütün değerlerini kaybetmişlerdi. İlâhî hikmet onları bu rezâlet ve sefâletten kurtarmak üzere Mûsa Nebîyi peygamber seçti.<sup>570</sup>

İlâhî hikmet, Hz. Mûsa'yı Firavunun sarayında yetiştirir; olgunluk çağına erişen Hz. Musâ bir olayda Kıptî birini öldürür ve gizlice Medyen'e kaçmak zorunda kalır. Medyen'de

<sup>560</sup> Hûd 11/49.

<sup>561</sup> Hûd 11/84.

<sup>562</sup> Hûd 11/94.

<sup>563</sup> Sâd 38/3.

<sup>564</sup> Hûd 11/95.

<sup>565</sup> Tevbe 9/70.

<sup>566</sup> İbrâhîm 14/9.

<sup>567</sup> Taha 20/30.

<sup>568</sup> Bakara 2/49.

<sup>569</sup> Bakara 2/49.

<sup>570</sup> Kasas 28/4-5.

sâlih bir zat ile (Hz. Şuayb ile<sup>571</sup>) tanışan Hz. Mûsa belli anlaşma karşılığında ona hizmet eder ve kızıyla evlenir. Anlaşmanın nihâyet bulmasıyla Mısır'a dönmeye karar verir. Yolda ısınmak veya bir kılavuz bulmak amacıyla yanına gittiği ateşten bir ilâhî bir nidâ işitir. Tûr'da gerçekleşen bu hadiseyle Hz. Mûsa Allah'tan (c.c) vahiy alır ve birtakım mucizelerle donatılır. Bunun yanında dilinin bağının çözülmesi, kardeşi Hârûn'un ona yardımcı verilmesi gibi istekleri karşılanır.<sup>572</sup> Mûsâ Nebî Firavunla yaptığı zor ve çetin mücâdeleden sonra Allah'ın izniyle başarılı olur ancak Tûr'a Allah'la olan ahdini gerçekleştirmek için gittiğinde İsrâiloğulları Hârûn Nebîyi dinlemezler ve Sâmirî adındaki bir münâfiğin sözüne itibar ederek tekrar paganizme dönerler. Tûr dönüşünde bu hâdiseyi gören Hz. Mûsâ çok kızar ve öfkelenir. Zira bu daha önce Firavun, Hâmân ve Karûn'a karşı yapılan amansız mücâdelenin karşılığı olmamalıydı.

Tevhîd akîdesine dönmeleri beklenen İsrâiloğulları tam aksine buzağı sevgisine tutulmuşlardı. Âdeta bu sevgi onların bütün ruhuna işlemişti. Cezâ olarak 40 sene boyunca Tih Çölünde şaşkın bir şekilde dolaşıp kaldılar. Ayrıca "Mukaddes Topraklara" girmek adına hiçbir mücadeleye yanaşmıyorlardı. Çölde Allah'ın birçok nimet ve lütfüne mazhar olmaları da onları bir türlü şükre sevk etmiyordu. Mûsâ Nebî, İsrâiloğullarını tevhide davet ettiği gibi daha önce Firavun ve konseyini/senatosunu yani Hâmân ve Kârûn'u da davet etmişti. Burada üzerinde düşünülmesi gereken esâs nokta tevhid; siyâset, iktisâd vb. hayatın bütün yönlerini kuşatmasıdır. Hz. Mûsâ fiilî bütün münkerleri/kötülükleri yok etmek ve marufu/iyiliği kalplere yerleştirmek için gönderilmişti. Zira aşırı güç ve servet irâdesi zayıf insanları birçok hamakata ve belâhete sürüklemiş hatta şirk koşmalarına dahi zemin hazırlamıştı.

Kur'ân'ın tekvîn ve inşâ ettiği tevhid melekesi aslında başta şirk olmak üzere şirkin bütün ürünlerini kökünden kazımaktadır. Tevhîd melekesi nebevî düşünceye sahip olmaktır; hikmet ve maruf ölçüleri içerisinde hareket etmenin diğer adıdır. Nebîler Hz. Şuayb ve Hz. Lût örneğinde olduğu gibi yozlaşmış toplumları ıslâh etmeye çalışırlar. Medyen ve Eyke'nin eşkıyalık yapması; terör estirmesi veya fitne ve fesâdın peşinde koşması -ki bu ölçü ve tartıdaki zulümdür, yol kesmektir- ya da Sodom ve Gomora'nın homoseksüelliğe/eşcinselliğe bulaşması veya Firavunun siyâsette zulmetmesi, Hâmân'ın askeriyede veyahut Kârûn'un maliyede kötü işler yapması arasında hiçbir fark yoktur. Bütün kötülüklerin menşei bâtil tasavvurlara dayanmaktadır ki inançla paralellik arz eder.

---

<sup>571</sup> Mukâtil, *a.g.e.*, III, 322.

<sup>572</sup> Bkz. Kasas (28); Tahâ (20).

Bu meyanda Kur'ân kıssalar yoluyla bir hareket metodunu da çizer. Çünkü Kur'ân sadece nazari bilgi aktarmıyor aynı zamanda müminleri eğitmeyi de tekellüf etmiştir.

### **b.c.g. Hz. Lokman ve Tevhîd Mesajı**

Kur'ân'da zikredilen önemli şahıslardan biri olan Hz. Lokman'ın oğluna yapmış olduğu tavsiyeler birçok bilginin dikkatini çekmiş ve bu tavsiyeler farklı açılardan değerlendirmeye tabi tutulmuştur. Özellikle ilgili tavsiyelerin geçtiği suresinin Hz. Lokman'ın adıyla isimlendirilmiş olması aynı zamanda surenin odak noktasının bu tavsiyeler etrafında döndüğünü bizlere göstermektedir. Kur'ân-ı Kerim Hz. Lokman'a Allah katından hikmet verildiğini bilmektedir.<sup>573</sup> Yaptığı tavsiyeye "*ey oğulcuğum! Allah'a şirk koşma*"<sup>574</sup> diyerek başlaması şirkin ne derece kötü bir şey olduğunu ve tevhîdin ne derece büyük ve yüce bir hakikat olduğunu vurgulamıştır. Buradan anlıyoruz ki, hikmet ancak tevhîd ile elde edilebilir. Başka bir deyişle şirkin olduğu yerde hikmetten bahsedilemez. Bu anlamda Cârullâh Zemahşerî (v.538-1143) tevhîd anlayışından uzak bir hikmetin ve felsefenin ne kadar yanlış olduğuna dikkatleri çeker "*...İşte bu Rabb'in sana vahyettiği hikmettir...*" (İsrâ, 17/39) ayetinin yorumu bağlamında -haklı olarak- hikmet-feşan bir noktaya vurgu yapar: "Tevhîd, hikmetin temeli ve ana eksenidir. Velew ki: Hükemânın başı gök semâsına temâs etse bile tevhîdsiz hiçbir hikmet ve ilim onlara yarar sağlamayacaktır. Filozoflar Allah'ın dininden uzak durduğu sürece ciltlerce dolusu hikmet kitaplarını bilseler dahi onlara hiçbir fayda vermeyecektir."<sup>575</sup>

"Hz. Lokman'ın öğütlerini muhteva açısından şöyle maddeleyebiliriz;

- a. Tevhîd esasına dayalı inanç ve düşünce sistemi (12-13 ve 15. ayetler)
- b. Aile ve akraba hakkını gözetmek (14, 15. ayetler)
- c. İhlâs, takva ve samimiyet esasına dayalı dindarlık (15, 16. ayetler)
- d. Temel kişisel görevlerini hakkıyla yerine getirmek (12,14, 17. ayetler)
- e. Temel ahlaki görev ve sorumluluklara gönülden bağlılık (15, 17, 19. ayetler)
- g. Başlıca içtimai görevlerin yerine getirilmesi ve ihmal edilmemesi (15, 17, 18, 19. ayetler)."<sup>576</sup>

Bu sıralamadan da anlaşılacağı üzere bütün bireysel ve toplumsal değerler tevhîd üzerinde tesis edilmiştir. Tevhîd olmaksızın bu değerlerin hayata tatbik edilmesi ya imkansızdır veya oldukça güçtür diyebiliriz.

<sup>573</sup> Lokman 31/12.

<sup>574</sup> Lokman 31/13.

<sup>575</sup> Zemahşerî, *a.g.e.*, II, 668; Neseffî, *a.g.e.*, II, 258.

<sup>576</sup> Mehmet Yolcu, *Cemiyeti İnşa Eden Değerler Açısından Hz. Lokman'ın Nasihatleri Ve Önemi*, Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi, IX (2009), sayı: 2, ss. 162-163.



### **b.c.h. Ashâb-ı Kehf ve Tevhîd Mesajı**

Kur'ân örnek şahsiyetler içerisinde peygamber olmamalarına rağmen bazı önemli şahıslardan sitayiş ile söz etmektedir. Bunlar içinde Hz. Meryem, Hz. Lokman, Hz. Zül-Karneyn gibi şahısları veya Ashâb-ı Kehf ve Ashâb-ı Uhdûd gibi grupları sayabiliriz. Özellikle Kur'ân'ın 18. suresi olan Kehf, tevhîd mücadelesi sonucunda mağaraya sığınmak zorunda olan bazı gençlerden bahsetmektedir. Kur'ân onların kıssaları "aceb; şaşırtıcı, ilginç ve dikkat çekici" olarak tanımlamaktadır.<sup>577</sup> Cenab-ı Hak Hz. Lokman'a hikmeti bahsettiği gibi bu gençlere de "rüşdü; doğru yolu" göstermiş ve onların kalplerini sağlamlaştırarak hak daveti üzerinde onları sabit eylemiştir.<sup>578</sup> Söz konusu gençlerin dönemin inanç sistemine baş kaldırdıklarını ve başta yöneticiler olmak üzere bütün halkı tevhîd davet ettiklerini Kur'ân'dan öğreniyoruz. Gençler ilk iş olarak şirkin saçma ve akıl almaz bir iş olduğunu haykırarak tevhîd hakikatine vurgu yapmışlardır.<sup>579</sup>

Ashâb-ı Kehf'in bu çağrısı oldukça önemli bir yere sahiptir. Bu anlamda davetçiler ilk önce tevhîd ile işe başlamaları gerektiği gibi eğitim ve öğretim felsefemizde de tevhîd başat unsurlardan olmalıdır. Bu bağlamda Düzgün'ün şu yorumlarına yer verebiliriz: "İnsanın Ashab-ı Kehf örneğinde olduğu gibi içinde yaşadığı bu şartları aşabilmesi ve tarihte kırılma yaratabilmesi için, bu sosyal tanrıların girdabından kurtulması ve algılarını Tek Olan'ın çağrısına açık hale getirmesi gerekir. İnsanın hem kendisiyle hem de dışındaki varlıklarla ilişkisini sürekli aşkın bir boyutu dikkate alarak yorumlaması, bu şartları aşabilmenin ve tevhidi sosyal bir matriste içkinleştirebilmenin yegane yoludur".<sup>580</sup>

### **c. Kevnî Deliller: Âfâkî ve Enfusî Âyetler**

Tevhîd melekesinin inşâsında Kur'ân'ın kullandığı en etkin metotlardan biri de âfâkî ve enfusî âyetler olduğu noktasında bilginler görüş birliği içindedirler. Söz konusu başlık altında bu âyetlerin mahiyetini ve Kur'ân'daki kullanımlarına yer vereceğiz. Böylelikle Kur'ân'ın tevhîdi anlatmak adına kullanmış olduğu bu metodun ne olduğu da açık bir şekilde ortaya koymuş olacağız.

Kur'ân-ı Kerim temelde âyetleri ikiye ayırır: <sup>581</sup>

1. Münezzel/indirilen ve makru'/okunan.

<sup>577</sup> Kehf 18/9.

<sup>578</sup> Kehf 18/10, 13, 14.

<sup>579</sup> Kehf 18/14.

<sup>580</sup> Düzgün, *Tevhîd Felsefesi*, ss. 9.

<sup>581</sup> Şinkîti, *Edvâu'l-Beyân fi İdâhi'l-Kur'âni bi'l-Kur'ân*, Mektebetü İbn Teymiyye, Kahire, 1415, VII, 339.

## 2. Mükévven/yaratılan ve manzûr/görülen.

Âyât-ı tekviniyye veya mükévven âyetlerin sahası oldukça geniş olmak ile birlikte daha çok bu kavramlardan hâricî veya âfâkî âyetler anlaşılır. Ancak âyât-ı tekviniyyi mutlak manada “yaratmaya konu olan her türlü âyetler” olarak tarif edebiliriz. Başta, yerin ve göklerin içindeki ve arasındaki yaratılan bütün mahlukların varlıklarını, niteliklerini ve durumlarını ihtivâ eder.<sup>582</sup> Buna enfusî âyetler de dâhildir.<sup>583</sup>

Bazı araştırmacılar ayniyyet, zaman, tekrar ve teceddüd, mekân, ulviyyât-süfliyyât, zuhûr ve kapalılık, delâlet veya istidlâl vb. şekillerde muhtelif taksimler yapmışlardır.<sup>584</sup> Ancak nass ile sâbit olmasından dolayı kâhîr ekseriyet âfâkî ve enfusî âyetler kavramlarını tercihe şayan bulmuşlardır: Kur'an şöyle diyor: “Biz âyetlerimizi hem âfakta hem de enfüste onlara göstereceğiz; öyle ki şüphesiz onun hak olduğu kendilerine apaçık belli olsun. Her şeyin üzerinde senin Rabbinin şahit olması yetmez mi?”<sup>585</sup>

Münezzel ve mükévven âyetler yerine "sözlü ve sözsüz âyetler" kavramını kullanan bazı bilginler de olmuştur.<sup>586</sup> “İstidlâhlarda tartışma olmaz” kâidesinde genel manada münezzel ve mükévven şeklinde ayırımı esâs alacağız. Kur'ân'da bu tür âyetlere yapılan vurgu oldukça fazladır. Hatta bazı araştırmacılar Kur'an'da fizik, kimya, astronomi, biyoloji, tıp gibi sahalara dair 750 kadar âyetin olduğunu ileri sürmektedirler. Sözlü-sözsüz tecellinin fizikî boyut içinde algılanan yansımaları bulunmaktadır. “İnsan ufkuna inen vahiy tecelli-i kelâm olurken, idrak edilen bütün varlık ve olgular da tecelli-i efâl olmaktadır. Her iki tecelli de Kur'ân'da Allah'a delil olma yönüyle âyet olarak ifade edilmektedir.”<sup>587</sup> “Kur'an'a göre, insana düşen görev hem sözlü yasaları hem de fiilî yasaları anlamak ve hayatını bu yasalar çerçevesinde yaşamaktır. Bu işlevi ise insan, Allah'ın kendisine verdiği yetilerle ve bu yetiler içinde en önemlisi olan aklıyla yapar.”<sup>588</sup>

İlginç olan bir başka durum ise Kur'ân'ın mükévven âyetlere kâsem/yemin etmesidir. Târik, Burûc, Şems, Zâriyât, Fecr, Mürselât gibi sûreler kâsem ile başlar ki bu ciddi manada meseleye dikkatleri çekmektedir. Ancak şurası unutulmamalıdır ki, Kur'ân temel maksadı hidâyettir. Allah (c.c), yarattığı insanın aklına da hitap etmiş; onu, araştırıp doğruyu bulmaya sevk etmiştir. Bu meyanda mükévven âyetler bu amaca hizmet eden önemli biş araç işlevini görmektedir. Zira aslî gaye marifetullah, muhabbetullahı

<sup>582</sup> el-Cezâirî, *Eyseru't-Tefâsîr*, I, 141; İbn Useymîn, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-Kerîm*, II, 360

<sup>583</sup> İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XXV, 18

<sup>584</sup> A. Mecid b. Muhammed, *el-Âyâtü't-Tekvîniyye*, s. 30.

<sup>585</sup> Fussilet 41/53.

<sup>586</sup> Şerafettin Gölcük, *Din ve Toplum*, Esra Yayınları, İstanbul, 2000, s. 42.

<sup>587</sup> Hayati Aydın, *Esmâ-i Hüsnâ ve Kur'ân'daki Bağlam İlişkisi*, İslâmî Araştırmalar, Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Van, 2012; 23 (3).

<sup>588</sup> Celal Kırcı, “Kur'an ve Modern Bilim (İlişkisi-Sahası-Sorunları)”, ERUİFD, 2012, 2, s. 15, ss. 7-34.

yakalamak, teşekkür ve ibadet kıvamına erişmektir. Bu yönüyle mükevven âyetler insanın ruhunda Allah ve evrenle olan çok yönlü ilişkiler uyandırmaktadır.<sup>589</sup>

Kur'ân bu ayetlerde detaya girerek anlatım yapmaz. Kur'ân'ın yapısından ve üslubundan kaynaklanan îcâzı buna imkan vermemektedir. Çünkü Kur'ân bir ayrıntılar kitabı değil, ilkeler ve kurallar kitabıdır.<sup>590</sup>

Tevhîd melekesinin inşâsında kur'ân takip ettiği yollardan biri olan "âfâkî ve enfusî âyetler"i mütenevvi uslûblarla serdetmiş ve bu sayede muhatapların tevhîdi anlamaları için açık misallere yer vermiştir. Nitekim Kur'ân'a göre kâinât "müslim"dir<sup>591</sup> ve zorunlu bir şekilde boyun eğme (secde-i zarûriye) ve tam bir şekilde ibadet etme (ubûdiyeti âmme) dışına çıkamamaktadır.<sup>592</sup>

Kur'ân, "âfâkî ve enfusî âyetler"ini işlerken anlaşılmaz ve kapalı bir uslûbu değil; herkesin müşahede edeceği ve anlayacağı örnekleri seçer. Bazen ulvî örneklerden suflî/küçük örnekleri takdim eder: "*Karada ve denizde olanların tümünü o bilir, O, bilmeksizin bir yaprak dahi düşmez; yerin karanlıklarındaki bir tane, yaş ve kuru dışta olmak üzere hepsi ve her şey apaçık bir kitaptır.*"<sup>593</sup> "*Gökleri ve yeri hak olarak yarattı. Geceyi gündüzün üstüne sarıp-örtüyor, gündüzü de gecenin üstüne sarıp-örtüyor. Güneşe ve aya da boyun eğdirdi.*"<sup>594</sup> "*Görmüyor musun ki, gerçekten Allah, geceyi gündüze bağlayıp-katar, gündüzü de geceye bağlayıp-katar. Güneş ile ayı da emre amade kılmıştır.*"<sup>595</sup>

Fahreddin Râzî (v.606-1210) mezkûr ayetler arasındaki bu münasebeti keşfetmiş ender müfessirlere aittir. O bu nükteyi şöyle ifade eder: "Bil ki: Burada çok ince bir nükte vardır. Salt aklî önermeleri tam ve mükemmel bir şekilde ancak his ve hayal dünyasından uzaklaşarak mücerred ma'kûl/aklî meselelere yoğunlaşan kimseler anlayabilir. Bu tür insanların sayısı da çok azdır. "*Gaybın anahtarı onun elindedir*" ayeti salt mücerred/soyut bir aklî önermedir. Bu önermenin anlamını idrak edecek insan sayısı oldukça azdır. Halbuki Kur'ân anlaşılacak için indirilmiştir. Salt aklî olan bir önermeyi ortaya koyan kimse, bu önermeyi herkesin anlamasını istiyorsa, aklî olan bu kazıyye, maddî/müşahhas/mücessem olan bir misalin yardımı ile herkes tarafından anlaşılabilir bir hale gelmesi için o aklî ve külli kazıyyenin hükmüne dâhil olan bazı maddî misaller

<sup>589</sup> Muhammed İkbâl, *İslam'da Dînî Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, (trc. Ahmet Asrar), Birleşik Yayınları., İstanbul, s. 25.

<sup>590</sup> Maurice Bucaille, *Kitab-ı Mukaddes, Kur'ân ve Bilim*, (trc. Suat Yıldırım), TÜV Yayınları, 1985, s. 39.

<sup>591</sup> Âl-i İmrân 3/83.

<sup>592</sup> Ra'd 13/15; Nahl 16/49; Hac 22/18.

<sup>593</sup> En'âm 6/59.

<sup>594</sup> Zümer 39/5.

<sup>595</sup> Lokman 31/29.

getirir. İşte bu âyet de, bu usûle/esâse göre gelmiştir. Çünkü Cenâb-ı Hak önce, "*Gaybın anahtarları Onun yanındadır. Ondan başkası bunları bilmez*" buyurmakta sonra da sırf aklî ve küllî olan bu kaziyeyi maddî ve cüzi olan bir kaziyeye te'kid/takrir ederek, "*karada ve denizde ne varsa hepsini Allah bilir*" buyurmuştur. Durum bu minval üzeredir. Çünkü Allah'ın bildiği şeylerden bir kısmı da kara ve denizde yaşayanların tamamıdır. Hisler ve hayal, kara ve denizin büyüklüğünü bilir. İşte bu sebeple Allah, aklî olan bu şeyin, gerçek büyüklüğünü ortaya koymak için, maddî olan bu şeylerden bahsetmiştir.<sup>596</sup>

Kur'ân bazen de soru/istifhâm metoduyla Tevhîd Akîdesine vurgu yapar; "*Onlar mı yoksa, gökleri ve yeri yaratan ve size gökten su indiren mi? Ki onunla o suyla gönül alıcı bahçeler bitiriverdik, sizin içinse onun bir ağacını bitirmek, bile mümkün değildir. Allah ile beraber başka bir ilah mı? Ya da yeryüzünü bir karar yeri kılan, onun arasında ırmaklar var eden ve ona yeryüzü için sarsılmaz dağlar yaratan ve iki deniz arasında bir ara-engel koyan mı? Allah ile beraber başka bir ilah mı?... Ya da sıkıntı ve ihtiyaç içinde olana, kendisine dua ettiği zaman icabet eden, kötülüğü açıp gideren ve sizi yeryüzünün halifeleri kılan mı? Allah ile beraber başka bir ilah mı?... Ya da karanın ve denizin karanlıkları içinde size yol gösteren ve rahmetinin önünde rüzgârları müjde vericiler olarak gönderen mi? Allah ile beraber başka bir ilah mı? Ya da halkı sürekli yaratmakta olan, sonra onunla iade edecek olan ve sizi gökten ve yerden rızıklandıran mı? Allah ile beraber başka bir ilah mı?"<sup>597</sup>*

Kur'ân'ın kelamcılarının üzerinde çokça durduğu "isbât-ı vâcib" gibi bir sorunu merkeze almaz. Kur'ân mutlak ulûhiyetin ve mutlak rubûbiyetin sadece ve yegane Allah'a ait olduğunu ilan eder. Kur'ân'ın aleminde Allah'ın varlığı -tabir yerindeyse- "vacibu'l-vucûb" olarak kabul edilir ve bu inanç üzerinde tevhîd akidesi inşa edilir. Bu konu Kur'ân'ın üslubundan açık bir şekilde anlaşılmaktadır.

### **c.a. Kur'ân'da Geçen Bazı Âfâkî ve Enfusî Âyetler**

Kur'ân'ın yer verdiği bazı âfâkî ve enfusî âyetlerin listesini şu şekilde vermek mümkündür:

- \* "*Yeryüzünde de kesin inanacak insanlar için Allah'ın varlığını, birliğini ve kudretini gösteren nice âyetler vardır. Bizzat kendinizde de. Görmüyor musunuz?"<sup>598</sup>*
- \* "*Bakmıyorlar mı develere, nasıl yaratılmış? Göğe, nasıl yükseltilmiş? Dağlara, nasıl*

<sup>596</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XIII, 11.

<sup>597</sup> Neml 27/60-64.

<sup>598</sup> Zâriyât 51/20-21.

*dikilmiş? Yere, nasıl yayılıp döşenmiş?"<sup>599</sup>*

- \* *"Ölü toprak, onlar için bir âyettir (ölüleri nasıl dirilteceğimize işaretler): Biz onu dirilttik, ondan dâne çıkardık da ondan yiyorlar. Orada hurma ve üzüm bahçeleri yarattık, çeşmeler akıttık. Ki o suyun, veya bahçenin ürününden ve ellerinin emeğinden yesinler. Hâlâ şükretmiyorlar mı? Ne yücedir O Allah ki toprağın bitirdiklerinden, kendilerinden ve daha bilmedikleri nice şeylerden olan bütün çiftleri yaratmıştır. Gece de onlar için bir âyettir. Gündüzü ondan soyup alırız; birden onlar karanlıkta kalıverirler. Güneş de kendi müstakarrı (yörüngesi, istikrar bulacağı yeri) içinde akıp gider. Bu, üstün ve bilen Allahın takdiridir. Aya da konaklar tâyin ettik. Nihayet o, eski urcuna hurma salkımının sapına benzer bir hale geldi. Ne güneş aya erişebilir, ne de gece, gündüzün önüne geçebilir. Hepsi bir felekte yörüngede yüzmektedirler. Onlar için bir âyet de, onların çocuklarını dolu gemide taşımamız ve kendilerine onun gibi binecekleri nice şeyler yaratmamızdır."<sup>600</sup>*
- \* *"O'nun âyetlerinden (gücünün işaretlerinden) biri, sizi topraktan yaratmasıdır. Sonra siz, (yeryüzüne) yayılan insanlar oluverdiniz. O'nun âyetlerinden biri de, size nefislerinizden, kendileriyle sükûn bulacağınız eşler yaratması ve aranızda sevgi ve acıma koymasındır. Şüphesiz bunda, düşünen bir toplum için ibretler vardır. O'nun âyetlerinden biri de, göklerin ve yerin yaratılması, dillerinizin ve renklerinizin değişik olmasıdır. Şüphesiz bunda, âlimler/bilenler için âyetler/ibretler vardır. O'nun âyetlerinden biri de, geceleyin ve gündüzün uyumanız ve O'nun lutfundan nasîbinizi aramanızdır. Şüphesiz bunda, işiten/dinleyen bir toplum için âyetler/ibretler vardır. O'nun âyetlerinden biri de, size, korku ve umut vermek için şimşeği göstermesi, gökten bir su indirip onunla ölümünden sonra yeri diriltmesidir. Şüphesiz bunda aklını kullanan bir toplum için âyetler/ibretler vardır. O'nun âyetlerinden biri de, göğün ve yerin, kendisinin emriyle durmasıdır. Sonra sizi yerden bir tek dâvetle çağırdığı zaman bir de bakarsınız ki çıkıyorsunuz."<sup>601</sup>*
- \* *"İnkâr edenler bilmediler mi ki, göklerle yer bitişik idi, Biz onları ayırdık ve her canlı şeyi sudan yarattık?! Hâlâ inanmıyorlar mı? Yer onları sarsmasın diye onun üstünde dağlar yarattık. Ve (işlerine) gidebilsinler diye orada geniş yollar açtık. Göğü, (düşmekten) korunmuş bir tavan yaptık; onlarsa hâlâ Bizim (varlığımıza ve gücümüze*

---

<sup>599</sup> Ğâşiye 88/17-20.

<sup>600</sup> Yâsin 36/33-42.

<sup>601</sup> Rûm 30/20-25.

*delâlet eden) âyetlerimizin yanından düşünmeden geçip gitmektedirler”<sup>602</sup>*

- \* *“Ve O, yeri yayıp uzatan, onda sarsılmaz dağlar ve ırmakları var edendir. Orada ürünlerin her birinden ikişer çift yaratmıştır. Geceyi gündüze bürümektedir. Şüphesiz bunlarda düşünen bir topluluk için gerçekten âyetler vardır.”<sup>603</sup>*
- \* *“Göklerde ve yerde nice âyetler var ki, onların yanından yüzlerini çevirerek (hiç aldirmeden, ilgilenmeden) geçip giderler.”<sup>604</sup>*
- \* *"Şüphesiz göklerin ve yerin yaratılmasında, gece ile gündüzün birbiri peşinden gelmesinde, insanlara fayda veren şeylerle yüklü olarak denizde yüzüp giden gemilerde, Allah'ın gökten indirip de ölü haldeki toprağı canlandırdığı suda, yeryüzünde her çeşit canlıyı yaymasında, rüzgârları ve yer ile gök arasında emre hazır bekleyen bulutları yönlendirmesinde düşünen bir toplum için Allah'ın varlığını ve birliğini isbatlayan birçok âyetler/deliller vardır.”<sup>605</sup>*
- \* *“Göklerin ve yerin yaratılışında, gece ile gündüzün birbiri ardınca gelmesinde akıl sahipleri için şüphesiz âyetler (deliller) vardır. Onlar ayakta iken, otururken, yanları üstü yatarken Allah'ı zikrederler. Göklerin ve yerin yaratılışını düşünürler. ‘Ey Rabbimiz, Sen bunları boşuna yaratmadın. Sen bundan pâk ve münezzehsin. Bizi ateş azâbından koru.’<sup>606</sup>*
- \* *"Biz ona iki göz vermedik mi? Bir dil ve bir çift dudak!"<sup>607</sup>*

Kur'ân tabiatı icabı kâinât hâdiselerinin mahiyeti ve sebebi üzerinde durmaz. Sadece beşer kalbini varlıklar âlemine bağlayarak her şeyin Yaraticısı olan Allah'a raptetmek için bir vasıta/edat olarak kullanır.<sup>608</sup> Ayrıca Kur'ân çatışma ve münakaşaya da girmez; beşeriyetin tedebbür ve tefekküre dalabilmeleri için kalplerini canlandırmakta/ihyâ etmekte, çevrelerinde bulunan gerçeklerle doğrudan doğruya müteessir olup ona koşmaları için vicdanlarını ele almaktadır. Doğrusu bu dersler kalplerini tedavi etmek için çarpınanların fazlasıyla istifade edecekleri derslerdir.<sup>609</sup>

Şüphesiz ki bu kainat her dilden okunan, her vesileyle anlaşılan bütün insanlara gerek çadırda gerek kulübede basit bir hayat yaşayan gerekse de saraylarda ve

---

<sup>602</sup> Enbiyâ 21/30-32.

<sup>603</sup> Ra'd 13/3.

<sup>604</sup> Yusûf 12/105.

<sup>605</sup> Bakara, 2/164.

<sup>606</sup> Âl-i İmrân 3/190-191.

<sup>607</sup> Beled 90/8-9.

<sup>608</sup> Seyyid Kutup, *fî Zilâli'l-Kur'ân*, XI, 20-21

<sup>609</sup> Seyyid Kutup, *a.g.e.*, XIV, 15

gökdelenlerde yaşayan bütün muhatapların anlayabileceği hakikat kitabıdır.<sup>610</sup> Böylelikle Kur'ân diri olan kalplerde bir silkelenme bir ürperme bir toparlama husule getirir ki bu da kalbin varlıklarla imtizacını sağlar.<sup>611</sup>

#### d. Nimetleri Sürekli Hatırlatma

Kur'ân-ı Kerim başta “güneş, ay, gece-gündüz, arz-semâ, dağlar, deniz, rüzgar, yağmur, bitkiler, muhtelif hayvanlar” olmak üzere birçok nimeti hatırlatmak sûreti ile insanların nazarını bütün nimetlerin kaynağı olan gerçek yaratıcıya çevirmeye çalışmaktadır. Kur'ân bu konuda özellikle “hayvanlar alemi” ile “bitkiler alemini” nimetlerin hatırlatılmasında bir vasıta/vesile/edât olarak kullanmaktadır. Bunların herbini birer “âyet; آية - âyetler; آيات” olarak takdim etmektedir. Bunun yanında “âfâkî alem ve enfusî alem” de Kur'ân'ın en çok üzerinde durduğu âyetler grubunu oluşturmaktadır. Ancak bu ikisini müstakil başlıklar altında inceledik. Hatta Kur'ân'daki birçok sure bu nimetlerin isimleri ile isimlendirilmiştir. Bunların başında “Şems; Güneş Suresi”, “Kamer; Ay Suresi”, “Leyl; Gece Suresi”, “Fil Suresi”, “Neml; Karınca Suresi”, “En'âm Suresi”, “Nahl; Bal Arısı Suresi” vb. sureler gelmektedir.

Sure isimlerinin "tevkîfî" bir surette bu isimlerle belirlenmesinin arkasında elbette derin bir anlam dünyası saklı olduğu aşıkardır. Nitekim Şah Veliyullah Dihlevî'nin (v.1176-1766) de, Kur'an'ın delalet ettiği ana maksatları "beş ilim; العلوم الخمسة" başlığı altında incelemesi ve "nimetlerin hatırlatılması" şeklinde müstakil bir başlık açması oldukça manidardır. Ona göre Kur'an'ın üzerinde durduğu temel konular bu beş ilmin dışına çıkmamaktadır; "ahkam ilmi, cedel ilmi, Allah'ın nimetlerini hatırlama ilmi, eyyamullah'ı/tarihi hatırlama ilmi, ölüm ve sonrasını hatırlama ilmi."<sup>612</sup>

Bütün beşerî ve dinî kitaplar arasında, evrendeki bütün oluşumları, devinimleri, hareketleri, olayları "ayet" diye nitelendiren tek kitap Kur'an'dır diyebiliriz. Kur'ân bizlere sunduğu bakış açısına göre kâinatta mevcut bulunan her şey ayetler ve sünnetler dizgesinden ibarettir. Kur'ân bu anlamda evrendeki bütün fenomenlerin bilhassa nimetlerin “ilim, kudret, kast, irade, hikmet sahibi bir zat” tarafından yaratıldığını hatırlatmakta, insanların bu meyanda ibadet-ubuûdiyet noktasında daha hassâs ve bilinçli olmalarını sağlamayı hedeflemektedir.<sup>613</sup> İnsanın daha sayısını bile bilemediği, saymaya güç

<sup>610</sup> Seyyid Kutup, *a.g.e.*, XIV, 21.

<sup>611</sup> Seyyid Kutup, *a.g.e.*, XII, 272.

<sup>612</sup> Şah Veliyullah ed-Dihlevî, *el-Fevzu'l Kebir fi Usulî't-Tefsir*, Daru'l-Ğavsani lid-Dirasati'l Kur'aniyye, 2007, I. Baskı, s.17.

<sup>613</sup> Melkâvî, *a.g.e.*, s. 230.

yetirmesi dahi mümkün olmayan<sup>614</sup> bunca zâhirî/görünen/mâddî ve bâtinî/görünmeyen/manevî nimetlerin<sup>615</sup> sahibini tanımak ve O'na kul olmak elbette insanoğlu açısından varoluş gayesidir.<sup>616</sup> Nimetlerin sayılması ibâdet-ubûdiyet hakikati ile yakından ilgilidir.<sup>617</sup>

Kur'ân'ın nimetleri sürekli hatırlatma (tezkîr-i nimet) metodunu işleminin birçok hikmeti vardır. Bunlardan biri de insanın nimetlere karşı ülfet ve ünsiyet peyda etmesi neticesinde nimetlere karşı gâfil/aymaz olmasıdır. İnsan doğası gereği sürekli gördüğü ve karşılaştığı şeylere karşı zamanla lakayd olmaya başlar. Dünyaya gözünü ilk açtığı zaman nimetlere gark olan insan, mevcûdiyetinin hikmetini idrak etmeyince belli bir zaman sonra nimetler onun nazarında basitleşir, yüzeyselleşir ve sıradanlaşır. Ülfet ve ünsiyetin bir ürünü olan cehalet ve gafletten kurtulmanın yegane çaresi ise tefekkür ederek ilim ve marifete ulaşabilmektir.

Kur'ân'da nimet olgusunu maddî ve manevî nimetler olmak üzere iki başlık altında toplamamız mümkündür. Bu ayırımı Kur'ân bizatihi kendisi yapmıştır: "*Allah açık/zâhir ve gizli/bâtin sizin üzerinizdeki nimetlerini genişletip-tamamlamıştır.*"<sup>618</sup> Nitekim müfessirler de genel manada ayette geçen maddî nimetleri; göz, kulak, el v.s manevî nimetleri ise; vahiy, İslam, tevhîd, nübüvvet şeklinde yorumlamışlardır.<sup>619</sup>

Bu nimetleri dînî ve dünyevî olmak üzere iki grupta da ele almak mümkündür.<sup>620</sup> Nitekim ulemâdan bazıları nimetleri dünyevî ve uhrevî olmak üzere ikiye ayırdıkları vakidir. "Dünyevî nimetler Allah vergisi olan ve yaratılıştan getirdiğimiz nimetler ki bunlar ruh ve bedenle alakalıdır. Ruhun bedene girmesiyle akıl ve zekanın meydana gelmesi; bunlarla ilgili olan anlayış, düşünce, konuşma ve duygulardır. Bedenle ilgili olanlar ise, vücudun tüm organlarıdır. Nefsi terbiye edip temizleme, ilim ve marifet, üstün ahlâk, cömertlik, yiğitlik, doğruluk, onur sahibi olmak, mal ve servet kazanmak bu nimetlerin arasında sayılabilir. Uhrevî nimetler ise; Dünyada ifrat ve tefritten uzak yaşayan insanların, ahirette cennetle ödüllendirümesidir. Orada sonsuz bir huzur ve sükunet içinde olmaktır."<sup>621</sup>

Kur'ân'daki nimet gruplarını ele aldığımızda çoğu defa manevî nimetlerin maddî nimetlerde önce zikredildiğini görmek mümkündür. Zira manevî körlük olduktan sonra

<sup>614</sup> İbrahim 14/34; Nahl 16/18.

<sup>615</sup> Lokman 31/20.

<sup>616</sup> Zâriyât 51/56.

<sup>617</sup> Melkâvî, a.g.e., s. 230.

<sup>618</sup> Lokman 31/20.

<sup>619</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XX, 149.

<sup>620</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, IV, 174.

<sup>621</sup> Bayraklı, a.g.e., I, 157.



maddî görmenin bir anlam ifade etmediğini aşıkardır. Buna verilecek en güzel örneklerden biri de şu ayetler grubudur: "*Rahman olan Allah; Kur'an'ı öğretti. İnsanı yarattı. Ona beyanı öğretti. Güneş ve ay belli bir hesap ile dir. Bitki ve ağaç O'na secde etmektedirler. Gök ise, onu da yükseltti ve mizanı yerleştirip-koydu. Sakın mizanda 'haksızlık ve taşkınlık yapmayın.'* Tartıyı adaletle tutup-doğrultun ve tartıyı noksan tutmayın. Onda meyveler ve salkımlı hurmalıklar vardır, Yapraklı taneler ve güzel kokulu bitkiler. Şu halde Rabbinizin hangi nimetlerini yalanlayabilirsiniz? İnsanı, ateşte pişmiş gibi kuru bir çamurdan yarattı. Cânn'ı da 'yalın-dumansız bir ateşten' yarattı. Şu halde Rabbinizin hangi nimetlerini yalanlayabilirsiniz?"<sup>622</sup>

Nimetlerin bu sıralama ile zikredilmesi müfessirlerden nahiv ve belagat uzmanı Zemahşerî'nin (v.538-1143) dikkatinden kaçmamıştır. Zemahşerî ayetle ilgili şu yorumu yapmaktadır: "Allah (c.c) beşeriyete bahşetmiş olduğu en hayatî nimet olan din/vahiy nimetini incelemiştir. Zira Kur'ân'ın tenzîli/indirilmesi ve ta'lîmi/öğretilmesi -ki Kur'ân rütbe itibarıyla en yüce vahiydir, en zirve noktadadır, semâvî kitapların esâsı ve mizânıdır; mihenk taşıdır- en mukaddes ve en yüce nimettir. Daha sonra diğer nimetler anılmıştır."<sup>623</sup>

Yine, manevî nimetlerin ehemmiyetine delâlet eden ayetlerden biri de şudur: "*Öyle ki içinde kendinizden size ayetlerimizi okuyacak, sizi arındıracak, size kitap ve hikmeti öğretecek ve bilmediklerinizi bildirecek bir peygamber gönderdik. Öyleyse yalnızca beni anın, ben de sizi anayım; ve yalnızca bana şükredin ve sakın nankörlük etmeyin.*"<sup>624</sup> Zemahşerî ayeti şöyle yorumlar: "Beşeriyetin fikir ve çıkarım ile öğrenemeyeceği bilgileri Allah vahiyle onlara öğretmiştir. Bundan daha yüce nimet olabilir mi?"<sup>625</sup> Ayrıca İslâm'ın kolaylık dini olması da şükredilecek bir nimet olduğunu şu ayetten anlıyoruz: "*Allah size güçlük çıkarmak istemez, ama sizi temizlemek ve üzerinizdeki nimeti tamamlamak ister. Umulur ki şükredersiniz.*"<sup>626</sup>

Kur'ân bu nimetleri bazen kısa ve özlü bazen de detaylı şekillerde serdedir. Zikredilen nimetlerin çoğu herkes tarafından müşahede edilecek, kabul edilecek ve anlaşılacak düzeydedir. Mücmel ayetler grubunu liste halinde aşağıda takdim edeceğiz. Mufassal ayetlerin en bariz örneklerinden biri de Bakara 2/164. ayettir: "*Gerçek şu ki, göklerin ve yerin yaratılmasında gece ile gündüzün ard arda gelişinde, insanlara yararlı şeylerle denizde yüzen gemilerde, Allah'ın yağdırdığı ve kendisiyle ölümünden sonra*

<sup>622</sup> Rahman 55/1-16.

<sup>623</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV, 443.

<sup>624</sup> Bakara 2/151-152.

<sup>625</sup> Zemahşerî, *a.g.e*, IV, 443; Beydâvî, *a.g.e*, I, 114.

<sup>626</sup> Maide 5/6.

*yeryüzünü dirilttiği suda, her canlıyı orada üretip-yaymasında, rüzgârları estirmesinde, gökle yer arasında boyun eğdirilmiş bulutları evirip çevirmesinde düşünen bir topluluk için gerçekten âyetler vardır."*<sup>627</sup>

Rum Suresinde de kevnî ayetler ve nimet içiçe zikredilmiştir: "*Sizi topraktan yaratmış bulunması, O'nun ayetlerindedir; sonra siz, yeryüzünün her yanına yayılmakta olan bir beşer türü oldunuz. Onda 'sükun bulup durulmanız' için, size kendi nefislerinizden eşler yaratması ve aranızda bir sevgi ve merhamet kılması da O'nun ayetlerindedir. Şüphesiz bunda düşünen bir kavim için gerçekten ayetler vardır. Göklerin ve yerin yaratılması ile dillerinizin ve renklerinizin ayrı olması, O'nun ayetlerindedir. Şüphesiz bunda alimler için gerçekten ayetler vardır. Geceleyin ve gündüzün uyumanız ile O'nun fazlından geçiminizi temin için rızkınızı aramanız, O'nun ayetlerindedir. Şüphesiz işitebilen bir kavim için gerçekten ayetler vardır. Size bir korku ve umut unsuru olarak şimşegi göstermesi ile gökten su indirmek suretiyle ölümünden sonra yeri onunla diriltmesi de, O'nun ayetlerindedir. Şüphesiz bunda, akleden bir kavim için gerçekten ayetler vardır. Göğün ve yerin O'nun buyruğuyla hareketten kesilip olduğu yerde veya bu düzen içinde durması da O'nun ayetlerindedir. Sonra sizi yerden toprağın altından bir kere çağırma ile çağırdığı zaman, hemencecik siz bir de bakarsınız ki çıkarılmışsınız."*<sup>628</sup>

---

<sup>627</sup> Bakara 2/164.

<sup>628</sup> Rûm 30/20-25.

Kur'an'da Zikredilen Nimet Çeşitleri	Ayet Numaraları
1. Arz ve Sema Arasında Bulunan Nimetler	Bakara, 2/29; Nahl, 16/14; Casiye, 45/13, A'raf, 7/10, Yasin, 36/35.
2. Temiz Rızıklar	Enfal, 8/26.
3. Gece ve Gündüz ve Gece-Gündüzün Değişimi	Furkan, 25/62; Kasas, 28/73, Casiye, 45/12, Şura, 42/33.
4. Denizler ve Denizlerin Teshir Edilmesi	Nahl, 16/14, Casiye, 45/12
5. Denizlerde Akıp Giden Gemiler	Nahl, 16/14, Rum, 30/46, Lokman, 31/31.
6. Denizlerden Elde Edilen Taze Et ve Ziyetler	Nahl, 16/14.
7. Yağmuru Müjdeleyen Rüzgarlar	Rum, 30/46.
8. Yiyecek ve Binit Olarak Kullanılan Hayvanlar	Yasin, 36/73, Zuhruf, 43/13
9. Denizdeki Dağlar Büyüklüğündeki Gemiler	Şura, 42/32
10. İnsana İki Göz, İki Dudak, Bir Dil Verilmesi	Beled, 90/9
11. İnsana Göz, Kulak ve Kalbin Bahşedilmesi	Nahl, 16/78, Müminun, 23/78, Secde, 32/9, Mülk, 67/23
12. Dinde Kolaylığın Sağlanması	Bakara, 2/185
13. Allah'ın Savaşlarda Müminlere Nusreti	Al-i İmrân, 3/123
14. Dinde Zorluğun Olmaması	Maide, 5/6
15. Kitâbî/Münezzel Ayetlerin Beyân Edilmesi	Maide, 5/89
16. İnsanların Arza Yerleştirilmeleri ve Geçim Kaynaklarının Yaratılması	Araf, 7/10
17. Emniyetin Kalplere Yerleştirilmesi	Enfal, 8/26
18. Hayvanların Teshir Edilmesi	Hac, 22/36
19. İnsanın Yaratılışı	Vakıa, 56/59
20. İçilen Su	Vakıa, 56/68
21. Yakılan Ateş	Vakıa, 56/70
22. Verimli Toprak	Araf, 7/58
23. Nübüvvet/Vahiy	Yusuf, 12/38, Maide, 5/20
25. İman	Bakara, 2/211

26.Arzın Teshir Edilmesi	Hac, 22/65
27.Arz ve Sema Arasındakilerin Teshir Edilmesi	Lokman, 31/20
28.Güneş ve Ayın Hesap vs. Menfaatleri Sağlaması	Yunus, 10/5, Rahman, 55/5
29.Güneş ve Ayın Teshir Edilmesi	Rad, 13/2, İbrahim, 14/33
30.İnsanları Sıkıntıdan Kurtarması	Enam, 6/63, Yunus, 10/22
31. İnsanlara Evlat Bahşetmesi	Araf, 7/189
32.İnsanları Affetmesi	Bakara, 2/51-52
33.Mükevven Ayetlerin Beyan Edilmesi	Araf, 7/58
34. Müminlerin Kardeş Olmaları	Al-i İmran, 3/103

Allah'ın insanoğluna bahşetmiş olduğu nimetleri sadece bu liste ile sınırlamak elbette mümkün değildir. Nitekim "*Eğer Allah'ın nimetini saymaya kalkışırsanız, onu sayıp-bitirmeye güç yetiremezsiniz*"<sup>629</sup> ve "*Eğer Allah'ın nimetini saymaya kalkışacak olursanız, onu bir genelleme yaparak bile sayamazsınız*"<sup>630</sup> ayetleri bu hakikati dile getirmektedir. Allah'ın beşeriyete vermiş olduğu nimetlerin sınırı O'ndan başka hiç kimse bilemez ve sayamaz.<sup>631</sup> Âdemoğulları Allah'ın mimetleri saymaya bile takati yok iken hiç hakkıyla şükretmeye güç yetirebilir mi?<sup>632</sup> Allah'ın hakkını edâ etmeye güç yetiremeyen insanın üstüne üstlük Yararıcıya ortak koşması kabul edilebilecek bir durum değildir.<sup>633</sup> Hatta müfessirler nimetlerin sınırsız olduğunun belgelendirmek adına birçok muhtelif misaller zikretmişlerdir.<sup>634</sup>

Sayılan bütün nimetler tevhîd delilleri arasında yer alır.<sup>635</sup> Bir taraftan da tevhîdin tamamen zıddı olan şirki tamamen ortadan kaldırmayı hedefler.<sup>636</sup> Mütakellim, fakih ve müfessir Fahreddin Râzî (v. 606-1210) Kur'ân'da nimet konusu geçen bütün ayetleri tevhîd merkezli yorumlamış ve hepsini tevhîdin delilleri içerisinde değerlendirmiştir.<sup>637</sup>

Bu metot Kur'ân'ın tevhîd melekesinin inşâsında takip ettiği etkin bir yöntemdir.<sup>638</sup> Nitekim Kur'ân baştan sona kıssaları, darbimeselleri, nimetleri vb. konuları işleminin

<sup>629</sup> İbrahim 14/34.

<sup>630</sup> Nahl 16/18.

<sup>631</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 557.

<sup>632</sup> Zemahşerî, *a.g.e.*, II, 600.

<sup>633</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, XX, 194.

<sup>634</sup> Âlûsî, *Ruhu'l-Meânî*, VII, 214.

<sup>635</sup> Ebû Suûd, *İrşâdu'l-Akli's-Selîm*, V, 48.

<sup>636</sup> Merâğî, *Tefsiru'l-Merâğî*, XIV, 63.

<sup>637</sup> Râzî, *a.g.e.*, XX, 245; XX, 252; XII, 289; XIV, 256.

<sup>638</sup> Râzî, *a.g.e.*, XII, 95; XII, 162; XIX, 130; XIX, 133.

temel hedeflerinden biri de tevhîd melekesinin inşâsı olarak değerlendirebileceğimiz tevhîdin takrîrini/kökleşmesini amaçlar.<sup>639</sup>

Kur'ân'ın böyle temel bir amacı olması gayet doğaldır. Çünkü ibâdet amelin en olduğu gibi önemli yönü olduğu gibi tevhîd de ilmin son noktasıdır.<sup>640</sup> Kur'ân'ın bu olağanüstü/alışılmadık/muazzam metodunun bir benzerini ne filozoflar ne de daha önceki peygamberlerin sözlerinde ve kitaplarında bulmak mümkündür.<sup>641</sup> Nimetlerin hatırlanması konusunda Kur'ân'ın tekrar metodunu tercih ettiğini görürüz.<sup>642</sup> Çünkü nimetlerin hatırlanması bir taraftan tevhîdin özü olan muhabbeti ziyadeleştirirken<sup>643</sup> diğer taraftan da tevhîdin diğer önemli esası olan şükürü gerektirir.<sup>644</sup> Kur'ân'a göre gerçek nimet veren yalnız Allah'tır ve bütün şükürleri hak eden de sadece O'dur.<sup>645</sup>

### e. Akli Deliller/Âyetler

Ele alacağımız bu konunun kelâmî veya felsefî bir konu olduğu düşünülmesin. Bu başlık altında yapmış olduğumuz tespitlere yer vereceğiz. Kur'ân'ın bu delilleri takdim etmesi ile daha sonraki süreçte kelam ve felsefesinin bu delilleri kendi sistemleri içinde ele alarak ilâhî ve rabbânî metottan ne derece uzaklaştıklarını ortaya koymak adına bu meselenin işlenmesinin gerektiği kanaatindeyiz. Bizim kanaatimize göre bu deliller vahye dayanmakta ancak konteksti dışına çıkartılmıştır.

Kur'ân'daki bu âyetleri/belgelerden biri olan "gâye ve nizâm delili" yerine "inâyet; العناية", "nizâm-ı âlem; نظام العالم", "ille-i gâiyye; العلة الغائية", "ibda'; الإبداع", "ihtira'; الاختراع", "itkân; الإنقان" vb. isimlendirmelerde bulunan alimler olmuştur. Ancak kavrama yüklemiş oldukları mana aynıdır. İhtilaf tamamen lafzîdir. Bu delil "eşrefu'l-edille" kabul edilmiştir. Zira Kur'ân'ın en çok kullandığı delil hakkında İbn Rüşd'ün "güneşin duyuya nispeti kadar akla açık olan delil" şeklinde vasıflandırmıştır. Gerek İmâm Gazalî'nin telif ettiği "*el-Hikme fî Mahlûkatillâh*" adlı eseri gerekse İbn Rüşd'ün müstakil olarak kaleme aldığı "*el-Keşf en Menâhici'l-Edille*" namındaki eser bu delilin alimler tarafından da ön planda tutulduğunu göstermektedir. Nitekim asrımızda da birçok bilginin bu delili çokça zikrettiklerini görmekteyiz.<sup>646</sup>

<sup>639</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XVIII, 30.

<sup>640</sup> Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl*, IX, 24.

<sup>641</sup> Merâğî, *Tefsiru'l-Merâğî*, VI, 37; Muhammed Emîn el-Herevî, *Hadâiku'r-Revhi ve'r-Reyhân*, VII, 73.

<sup>642</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, III, 159.

<sup>643</sup> Kuşeyrî, *Letâifu'l-İşârât*, I, 480.

<sup>644</sup> Abdulkâhir el-Curcâni, *Dercu'd-Durer fî Tefsiri'l-Âyi ve's-Suver*, thk. Velîd İbn Ahmed İbn Sâlih el-Hüseyn ve İyâd Abdu'l-Latîf el-Kaysî, Mecelletu'l-Ahkâm, Birâtâna, 2008, I, 434.

<sup>645</sup> Abdulkâhir el-Curcâni, *Dercu'd-Durer*, I, 359.

<sup>646</sup> Gölcük-Toprak, *Kelam*, s. 166-167.

Kur'ân'ın temel hedefi yaratıcının vahdaniyetini ispat etmek ve insanları ubûdiyete davet etmektir. Bu meyanda bu delil de bir vesile ve vasıta işlevini görmektedir. Filozofların veya bazı kelamcılarının ilahî ve rabbânî olan bu metodu amaç ve gayeye dönüştürme veya tamamen nazari bir çehre kazandırma şeklindeki tasarrufları ciddi anlamda tenkide tabi tutulmuştur. Öyle ki, "onların Kur'ân'dan getirdikleri deliller ihbar cihetiyledir; delalet cihetiyle değildir."<sup>647</sup>

Gâye ve nizâm delili veya ihtirâ' ve hikmet delilini de bir nevi âyet telâkki edilmesi en sağlıklı ve doğru tutum olacaktır. Bu durumda hem tasdik hem de tezkibe açıktır. Bu ayetler müminler için belge ve ibret olma (tavsira ve tezkira)<sup>648</sup> işlevini görürken inkarcıların dikkatini pek çekmez. Kur'ân ikinci grup insanları izana/vicdana çağırmakta, onları manevî bir körlük ile tenkit etmektedir.<sup>649</sup>

Asıl itibari ile "gâye ve nizâm delili" veya "ihtirâ ve hikmet delili" olarak isimlendirmiş olduğumuz bu delil/âyet temelde "kevnî âyetler" üzerinde hakikî bir tefekkürün sonucu sayılabilir. Felsefecilerden ve kelamcılardan bazıları "aklî deliller" dedikleri delil de bu kapsamda değerlendirilmelidir. Hatta "hudûs veya imkân delilleri" temelde "kevnî âyetler" üzerinde aklî bir tefekkürün neticesidir, denilebilir. Bunları müstakil deliller olarak algılamak ilgili "delillerin" donuk ve dar bir şekilde anlaşılmasına yol açabilir.

Mükevven âyetler mutlak manada "yaratmaya konu olan her türlü ayetler"dir. Başta yer ve göklerin içinde ve arasında yaratılan bütün varlıkların öz, nitelik ve bütün durumlarını ihtivâ eder.<sup>650</sup> Buna enfusî âyetler de dâhildir.<sup>651</sup> Öyleyse burada dikkat edilmesi gereken hususiyet anılan tüm delillerin "mükevven âyetler üzerinde yoğun bir tefekkürün ve tezekkürün bir neticesidir" denildiğinde delilleri farklı gruplara göre kategorize etmenin fazla bir yararı olmayacaktır. Bunun işlevsel hale getirmenin yolu ise sözkonusu delilleri bağlamı içerisinde ele almaktır. İbn Teymiyye'nin deyişiyle "ilgili delilleri ihbar cihetinden çıkarıp delalet cihetine dönüştürmektir".<sup>652</sup>

Bu yolu bizlere mümkün kılacak tek çare ayetleri bağlamı/akışı (siyâk-sibâk) içinde ele almak ve Kur'ân külliyât/bütünlüğü içinde murâd-ı ilâhiye göre anlamaya çalışmaktır. Düşünce ve din alanında bir reform nasıl gerçekleştirilebilir sorusuna, Muhammed İkbâl'in "tevhîd akîdesinin dinamik yapısıyla" şeklinde bir yanıt vermesi de bu meramı ifade

<sup>647</sup> İbn Teymiyye, *el-Fetâvâ*, XIX, 161.

<sup>648</sup> Kâf 50/8.

<sup>649</sup> A'râf 7/64.

<sup>650</sup> el-Cezâirî, *Eyseru't-Tefâsir*, I, 141; İbn Useymîn, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-Kerîm*, II, 360.

<sup>651</sup> İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XXV, 18.

<sup>652</sup> İbn Teymiyye, *a.g.e*, XIX, 161.

etmektedir.<sup>653</sup> Kanaatimizce bu delilleri de dinamik bir yapıya dönüştürmenin yolu dile getirdiğimiz hususiyetleri dikkate almakla mümkündür.

Allah'ın varlığını ve birliğini ispat etmek için gösterilen her çaba büyük bir değere ve öneme sahip olsa da bizim temel tezimi şudur: "Kur'an'ı bilmek, kelam ilminin tamamını bilmek demektir"<sup>654</sup> Kur'ân'dan bağımsız müstakil birtakım gerekçeler takdim etmenin fuzuli bir iş olacağı aşıkardır. Kur'ân'ın akla havale ettiği birtakım sahalardan vardır. Ancak akla bu sahayı tanıyan Kur'ân'ın sahası dışına çıkmak ve ilahî ve rabbânî yöntem dışında beşerî birtakım metotları esâs tutmak –tarihin şehâdetiyle- çok yararlı bir iş olmamıştır.

Kur'ân mükevven âyetleri dile getirirken “beyin jimnastiği veya nazarî ögeler” yapılması için zikretmemiştir. Ayrıca inancın ve düşüncenin temel dayanak noktası olarak Allah kabul edilmediği müddetçe serdedilen bütün deliller yetersiz ve sonuçsuz kalacaktır. Genel manada Kur'ân'ın alemi de bu esas üzerine tesis edilmiştir. Kur'ân aleminde Allah'ın varlığı zaten tartışma konusu değildir.

En büyük ve çürütülemez delil, "Allah iman etmektir."<sup>655</sup> Düşünürler ve bilginler tarafından işlenen bütün deliller, bu imanı gösterebilecek birtakım pencerelerin açılmasına vesile olması açısından değerli kabul edilebilir. Gerek iman gerekse inkar olgusunu katı bir delil anlayışı veya tamamen rasyonalist bir yaklaşımla incelemek doğru ve tutarlı bir yöntem değildir. Bunun yanında Kur'ân'da anılan bütün âyetler/delillerden maksat; kelâm ve felsefe kitaplarında gördüğümüz “öncüllü-sonuçlu bir ispât” şekli değildir.<sup>656</sup>

Kaldı ki, Kur'ân sadece nazarî/teorik ve donuk bir metodu kabul etmez. Kalp, vicdan, ruh, his, vehim, akıl vb. bütün duygulara doğrudan doğruya hitâp etmeye çalışır. Kur'ân'ın ele aldığı bütün deliller daha doğrusu ayetler tartışma konusu olsun diye değil; insanoğlunun kalp gözünün açılması (تبصرة)<sup>657</sup> ve öğüt/ibret almasına (ذكري)<sup>658</sup> yöneliktir. Ayrıca Kur'ân'ın zikrettiği "Allah'a yönelen kul; abd-i munîb" kaydı meselenin anlaşılması adına hayâtî bir önem taşımaktadır.<sup>659</sup> Nitekim Allah'a iman eden ve yönelen biri açısından ayetler ve belgeler sayısızdır:

\* *"Rablerinin (mükevven ve münezzel) ayetleri kendilerine hatırladığında, kör ve sağırlar gibi onlar üzerine kapanmazlar."*<sup>660</sup>

<sup>653</sup> İbrahim Kaplan, "Muhammed İkbâl'in İslahat Projesinde İnsanın Kaderi Problemi", Kelam Araştırmaları 1: 1 (2003), ss. 11-88.

<sup>654</sup> İmam Gazali, *İhyâu Ulûmiddîn*, s. I, 34.

<sup>655</sup> Hucurât 49/15.

<sup>656</sup> Mehmet Aydın, *Din Felsefesi*, s. 63.

<sup>657</sup> Kâf 50/8.

<sup>658</sup> Kâf 50/8.

<sup>659</sup> Kâf 50/8

<sup>660</sup> Furkân 25/73.

- \* *"Akli ve gönlü işletenler o kişilerdir ki, ayakta, otururken, yan yatarken hep Allah'ı zikrederler; göklerin ve yerin yaratılışı hakkında derin derin düşünürler: Ey Rabbimiz! Sen bunu boşuna yaratmadın. Şanın yücedir senin. Ateş azabından koru bizi."*<sup>661</sup>

Kalbi sertleşmiş<sup>662</sup> ve tamamen manevî bir körlük içinde kalmış kimseler<sup>663</sup> için Kur'ân'ın söylediği şudur:

- \* *"Kaldı ki, göklerde ve yerde nice ayetler, işaretler var ki, onlar üzerinde düşünmeden sırtlarını çevirerek yanlarından geçip gidiyorlar!"*<sup>664</sup>
- \* *"Yeryüzünde hiç dolaşmadılar mı ki, kalpleri olsun da onunla akıllarını çalıştırsınlar, kulakları olsun da onlarla duysunlar. Şu bir gerçek ki, kafadaki gözler kör olmaz ama göğüslerin içindeki gönüller körleşir."*<sup>665</sup>

#### **f. Esmâ-i Hüsnâ**

Tevhîdi kalplerde ve zihinlerde kökleştirmek sûretiyle meleke hâline getirmek isteyen Kur'ân'ın en etkili yöntemlerinden biri de âyetlerin içinde ve özellikle sonlarında yer alan Allah'ın isimleridir. Kur'ân Allah'ın varlığını ve birliğini mutlak hakikat olarak sunmakta ve bunu Allah'ın çeşitli isim ve sıfatlarını kullanmak sûretiyle telkin etmektedir. Kur'ân'ın dünyasında Allah merkezî noktada yer alır ve ilâhî kelâma asıl rengini veren de bu inkâr edilemez gerçektir.

Kur'ân Esmâ-i Hüsnâ'yı sürekli vurgulayarak tevhîd tasavvurunu bir yönden sürekli canlı tutmaya çalışmakta bir diğer yönden ise bu yüce değerinin kökleşmesine ve meleke hâline dönüşmesini sağlamayı hedeflemektedir. Bu yöntem, -kuşkusuz ki- vahyin diğer bütün beşerî yapıtlardan hatta Kur'ân'ın diğer bütün semâvî kitaplardan ayrıldığı en dikkat çekici husûslardan biridir.

Kur'ân'a muhâtap olan bir fert Esmâ-i Hüsnâ sayesinde Rabbini hakkı ile tanımaya başlar ve O'nun mutlak kudretini, nihâyetsiz ilmini, eşi benzeri olmayan hikmetini ve sınırsız olan rahmetini kalbinde, vicdânında ve ruhunda hissetmeye başlar. Bireysel ve toplumsal alanlarda kulu erdemli davranmaya ve sâlih ameller işlemeye sevk eder.

Aynı zamanda Esmâ-i Hüsnâ yöntemi, Allah'ı tanımanın en doğru yoludur. Nitekim Esmâ-i Hüsnâ Allah'ın kendisini bizlere tanıtması anlamına gelmektedir. Herkesin ilâh hakkında bir tasavvuru mevcuttur ancak bu tasavvur beşerî zaafiyetlerden ve eksikliklerden

<sup>661</sup> Âl-i İmrân 3/191.

<sup>662</sup> Zümer 39/22.

<sup>663</sup> A'râf 7/64.

<sup>664</sup> Yusûf 12/105.

<sup>665</sup> Hac 22/46.



uzak değildir. Asıl mesele ilâhî salt bir bilme değil; O'nu hak ve doğru bir anlayışla bilmektir. Sözelimi: Hristiyanların, Mecûsilerin ve diğer dinlerin hatta ideolojik yapıların bile bir ilâh tasavvuru vardır ancak Kur'ân bunların hepsini reddetmektedir. Bu açıdan Esmâ-i Hüsnâ Allah'ı tanıma açısından da büyük ve önemli bir rol oynamaktadır.

Esmâ-i Hüsnâ tarih boyunca birçok mütefekkirin dikkatini çekmiş ve bu konuda birçok müstakil eser kaleme almışlardır.<sup>666</sup> İlgili eserlerin ortak yönü ise Esmâ-i Hüsnâ'nın vahyin odak noktası olmasıdır. Bu bir açıdan tevhîdin önemini diğer bir açıdan ise Esmâ-i Hüsnâ üzerinde inşa edilen tasavvurun önemine bir işârettir.

Yine, "*Fezâilu'l-Kur'ân*" isimli eserleri incelediğimizde özellikle İhlâs suresi, Ayetü'l-Kürsî gibi ayetlerin önemine ve değerine dâir birçok rivâyetin mevcûdiyetine tanıklık etmekteyiz. Bunun en dikkat çeken sebeplerinden biri de -kuşkusuz- ilgili sûrelerin Esmâ-i Hüsnâ'yı açık, kısa ve net bir şekilde işlemeleridir. Gerek eğitimde gerekse öğretimde Esmâ-i Hüsnâ merkezli bir tevhîd tasavvuru her zaman için verimli sonuçlar vereceği ortadadır.

Kul-mabud, seven-sevilen ilişkisinin temelinde tevhîd yer alır. Bu yüzden Allah'a iman etmek, Onun bir olduğunu aklen ve kalben tasdik etmeyi, Onun birliğine inanmak Onu isim ve sıfatlarıyla birlikte tanımayı, bu tanıma da Onu her şeyin üzerinde sevmeyi ve Ona ibadet etmeyi gerekli kılar. O halde insanın Allah'la alakasının "*iman-tevhîd-sevgi-ibadet*" çerçevesinde olduğunu söyleyebiliriz.<sup>667</sup> Bu noktada Esmâ-i Hüsnâ çok önemli bir rol oynamaktadır.

"Esmâ-i Hüsnâ, cümlede yüklem fonksiyonu gibi Kur'ân'ın anlaşılmasında önemi büyük olup, ayetlerin ihtiva ettiği hükümleri anlamamızı sağlamaktadır. Esmâ-i Hüsnâ, genellikle, ayetlerin son cümlelerinde yer alıp bir taraftan ayetteki hüküm için illet olurken bir taraftan da önceki ve sonraki ayet içerikleriyle sıkı anlam ilişkisi bulunabilmektedir. Kontekst bağlamında Esmâ-i Hüsnâ değerlendirildiğinde onların bize şimdiye kadar pek fark edilmeyen bazı espri ve zengin muhtevalar sunabilecekleri görülecektir."<sup>668</sup>

Kur'ân bu metot ile "isbât-ı vâcib" gibi bir konu ile ilgilenmediği gibi Tanrı'yı sadece "ilk illet, ilk muharrrik" olarak telâkkî eden görüşleri de geçersiz saymaktadır. Kur'ân Esmâ-i Hüsnâ ile hem teorik hem de pratik sahalarda dinamik ve aktif bir Tanrı tasavvurunu istemektedir. Buna bir nevi "Allah'ın ahlakı ile ahlaklanmak" denilebilir: "Yüce Allah, insanı özel olarak dizayn ederek onu ilahi sıfatlarının kendinde

<sup>666</sup> Hatice Aynur Şahin, "*Âyet Sonlarındaki Esmâ-i Hüsnânın Birbirleriyle İrtibatı*", C.İ.D., 15 Haziran 2017, ss. 539-576

<sup>667</sup> Hüseyin Peker, *Din Psikolojisi*, Çamlıca Yayınları, İstanbul, 2013, IX. Bsk., s. 92-93.

<sup>668</sup> Hayati Aydın, "*Esmâ-i Hüsnâ ve Kur'ân'daki Bağlam İlişkisi*", YYÜİ, 2012; 23(3):109-133.

gerçekleşeceği bir varlık kılmıştır. İnsan Allah'ın bir parçası değildir, ama insanda Allah'ın isim ve sıfatlarının kısmi tecellileri vardır. İnsan Allah'ın ahlakıyla ahlaklanır, yani kapasitesi oranında ilahi sıfatlarından nasiplenirse, düşünce, inanç ve eylem alanında tevhîdi gerçekleştirmiş ve Allah'ın kendisi için yarattığı evrenle tevhîd etmiş, bütünleşmiş olur. İşte o zaman insan evrenle uyum içerisinde, huzur ve sükunetle yaşar, kendi hemcinsleri başta olmak üzere tüm varlıklarla barış içerisinde olur. İnsanın Allah'ın ahlakıyla ahlaklanması, Allah'a özenmesi, O'na ortak olması ve ilahlaşması değil; kapasitesi ve gayreti oranında Allah'ın özüne yerleştirdiği hammaddeyi harekete geçirerek O'nun sıfatlarından nasiplenmesi demektir."<sup>669</sup>

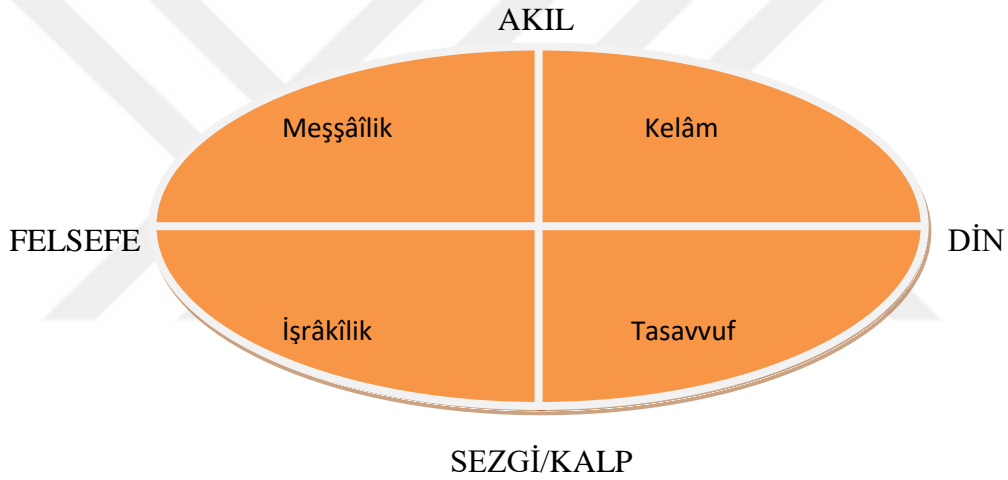


---

<sup>669</sup> Ali Akpınar, "*Allah'ın Ahlakı İle Ahlaklanmak*", Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi, Ankara, 2001, ss.61-80.

## B. Beşerî Disiplinlerin Tevhidi Anlama Ve Anlatma Metotları

İslâm Düşünce Tarihini incelediğimizde vahyin hâricinde üç temel temâyülün varlığına şahit olmaktayız. Başka bir ifade ile vahiyle birlikte tevhîd üzerinde konuşan, değerlendirme yapan ve düşünce üreten üç temâyülün veya disiplinin olduğunu söylemek mümkündür: 1. Felsefe 2. Kelam 3. Tasavvuf. Nitekim gerek İmâm Gazâlî'nin (v.505-1111) "hakîkati arayanlar"<sup>670</sup> başlığı altında bu üç gruba temâs etmesi gerekse Mollâ Câmî'nin bu konuda müstakil bir eser yazması<sup>671</sup> yapılan tespitin doğru ve tutarlı olduğuna dâir bizlere bir fikir vermektedir. Bu kategoriyi dinî ve felsefî akımlar olarak ele alırsak dört temel akım var olduğu sonucuna ulaşırız. Bunlar meşşâîlik, işrâkîlik, tasavvuf ve kelamdır. Bu dört temâyül arasındaki bağlantıyı bir şema üzerinden göstermemiz mümkündür:<sup>672</sup>



Bu şemanın iyi bir şekilde anlaşılması için şu açıklamalara yer vermek durumundayız. Burada dinden maksadımız bilgi kaynağı olarak tamamen ilâhî vahye dayanan İslam'dır. Felsefe kavramını ise daha dar ve teknik bir anlamda kullanıyoruz ve sadece beşerî bilgiyi kastediyoruz. Bu bağlamda meşşâîlik ve işrâkîlik tamamen beşerî tecrübenin ürünüdür diyebiliriz. Genel manada kelam (vahiy+akıl) yöntemini benimserken tasavvuf ise (vahiy+kalp/sezgi) metodunu benimsemiştir. Bu mesele bilginler tarafından farklı şekillerde ele alınmıştır. Nitekim işrâkîliğin felsefeye dahil olup olmayacağı tartışma konusu olduğu gibi kelam ve felsefe veya tasavvuf ve işrâkîlik arasındaki yakınlık ciddi

<sup>670</sup> Gazâlî, *el-Munkiz*, s.9

<sup>671</sup> Abdurrahman Câmî, *ed-Durretu'l-Fâhira fî Tahkîk Mezâbi's-Sûfiyyeti ve'l-Mütekellîmine ve'l-Hukemâi'l-Mütekaddimîn*, Mektebetu's-Sekâfeti'd-Dîniyye, Kahire, 2006.

<sup>672</sup> Bu şema İsmail Erdoğan'ın çalışmasından ilham alınarak yapılmıştır ancak muhteva bakımından tamamen değiştirilmiştir. Bizler ilgili çalışmada yazarın fikirlerine katılmadığımızı beyan etmek isteriz. Bkz. İsmail Erdoğan, "İşrâkîliğin İslâm Felsefesi İçerisindeki Yeri ve Kaynakları", İFD, 8, (2003), ss.159-178.

polemiklere sebep olmuştur. Problemleri tevhid bağlamında ilgili başlıklar altında tartışacağız.

### a. Felsefe ve Filozoflar (Felâsife)

Felsefe kavramı üzerinde bütün bilginlerin ittifak ettiği bir tanım/had ve tanımlama/resm olmadığı gibi bütün filozofların benimsemiş olduğu ortak bir ekolden/gelenekten de söz etmek mümkün değildir. Geçmişten günümüze felsefe kavramı anlam genişlemesi ve daralması geçirmiş, olumlu ve olumsuz anlamlarda kullanılmıştır. Dolayısıyla iki şeyin altını çizmemiz gerekecek; a. Felsefe ve filozoflar hakkında olumlu veya olumsuz eleştiri yaptığımızda felsefenin doğasına ilişkin serdettiğimiz özelliklerin göz ardı edilmemesi b. Konumuzu Kur'ân'ı merkeze alarak sadece tevhid tasavvuru, tevhidî anlama ve aktarma ile sınırlı tutacağız.

Felsefe ve felsefe tarihi sadece insana ait olduğu kabul edilen bir düşünce tarihinin öyküsü olarak kabul edilir ve doğası gereği teorik bir disiplin olup kavramlarla uğraşır. İnsanın önüne sürekli çıkan "ben kimim, nereden geldim ve nereye gidiyorum" yanıt bulmaya<sup>673</sup> ve tabiat hakkında evrensel bir açıklama denemesi yapmaya çalışan beşerî ve zihnî faaliyetlerin ürünüdür.<sup>674</sup>

Felsefe genel olarak üç anlamda kullanılmıştır; a. Aklî ve naklî ilimlerin tümü b. Sadece aklî ilimler c. Varlığı olduğu gibi anlama ve idrak etme.<sup>675</sup> Dönemsel olarak felsefe kavramı bazen anlam genişlemesi bazen de anlam daralması geçirmiştir. Bunun yanında kişiden kişiye farklı tanımları yapılabilmektedir.<sup>676</sup> Felsefe ve hikmet arasındaki ilişkiye kısaca temas ettikten sonra günümüzde felsefe kavramının kullanımını irdeleyeceğiz.

Mısır'ın Gazâlîsi olarak bilinen Mahmut Abdulhalim'e (v. 1978) göre Tanrı'ya varmak için kalbî ve aklî çabaların tümüne felsefe; bu çabaların olumlu neticesine ise hikmet denilir. Ona göre "ilahî keşfetmek ve onunla irtibat kurmak" için kişinin harcamış olduğu bütün aklî ve kalbî çabalara ve denemelere felsefe; hikmeti hayatının odak noktası yapan kimseye ise filozof tanımlaması yapılabilir. Müellefimizin iddiasına göre sadece akıl ile yetinmek yolu yarılamdır ve şüphelerin hedefi haline gelmektir. Çünkü hikmet hem akıl hem de tasfiye/kalp üzerine tesis edilmiştir birinin eksik olması bizleri hedefe

<sup>673</sup> Nils Gilje - Gunnar Skirbekk, *Antik Yunandan Modern Döneme Felsefe Tarihi*, (trc. Emrah Akbaş - Şule Mutlu), Kesit Yayınları, III. Bsk., 2006, s. 9.

<sup>674</sup> Alfred Weber, *Felsefe Tarihi, Felsefe, Metafizik ve Bilim*, (trc. H. Vehbi Eralp), Sosyal Yayınları, İstanbul, V. Bsk., 1993, s. 1.

<sup>675</sup> Ali el-Abûd, *Muhâdarâtun Temhîdiyyetin fi'l-Felsefe*, Matbaatu Vefâ, 2008, s. 12.

<sup>676</sup> Bertrand Russell, *Târîhu'l-Felsefeti'l-Ğarbiyye*, (trc. Zeki Necib Mahmud), el-Hey'etu'l-Mısriyye, 2010, I, 13.

ulaştırmaz. Bu anlamda Aristo ve meşşâiler sadece yolu yarılamişlardır çünkü salt akıldan beslenmişlerdir. Mahmut Abdulhalim İmam Gazâlî ve Hay b. Yakzân'ı örnek gösterir. Çünkü vakıada İmam Gazâlî her iki yönleme de sahip olmuştur. Ona göre bu iki yoldan birisi seçilecekse tasfiye/kalp yolu seçilmelidir. Zira akıl yolu ihtimal ve tercihlere dayanırken tasfiye/sezgi/kalp yolu ise daha kesin sonuca ulaştırmaktadır.<sup>677</sup> Bu yorumlarıyla Mahmut Abdulhalim aslında işrâkîliğin de felsefeye dahil olduğunu belirtmektedir. İşrâkîlik felsefeye dahil ise bu durumda sadece akıl ve zihin ürünü olduğunu ileri sürmemiz mümkün olmayacaktır ancak genel temayül aşağıda yapacağımız tanımlamadır diyeyebiliriz.

Günümüzde daha teknik bir anlamda kullanılan felsefe insan aklına dayanan, düşünme sonucu ortaya konulan ve rasyonalitenin tatbik edildiği bir alan olarak görülmektedir. Dolayısıyla felsefe akla dayanan ve tenkitçi yöntemi esas alan bir düşünce şeklidir. Felsefenin esâsı, ruhu, tartışmadır; felsefe, çeşitli düşünceleri, her türlü seçenekleri göz önünde bulundurarak tahlil ve tenkide dayanan bir sorgulama faaliyetidir; sistemli ve derinliğine düşünmeyi, sorgulamayı, yorumlamayı, faaliyetlerimizi temellendirmeyi, bütüncü görmeyi ve düşünmeyi öğretir. Pascal'a göre felsefeyle alay etmek de bir felsefedir."<sup>678</sup>

Bu anlayışa göre us ve düşünme faaliyeti içinde olan hiçbir kimsenin felsefeden kurtulması mümkün değildir. Mantık da felsefenin bir dalı olması yönüyle -farkında olsun veya olmasın- günlük hayatta çelişkiye/paradoksa düşmeden düşüncelerini ve duygularını başkalarına anlatma ve ifade etme gayreti içinde olan her fert, mantık kurallarına göre konuşmak zorunda olduğu için felsefe dairesi içinde yer aldığı gibi usûl ilimleri ile uğraşayan muhaddisler, fâkihler, müfessirler vb. metodoloji üzerinde inceleme ve araştırma yapan bütün metodolojistler felsefenin içinde yer aldıkları varsayılır.<sup>679</sup>

Günümüzde felsefe kavramı daha çok insanın evrensel, tutarlı ve bütüncül düşünmek suretiyle dinî, semâvî, mezhepsel, önyargı, şartlanmışlık vb. bütün kayıtlardan azâde kalarak her meselede ve her alanda aklın gerektirdiği şekilde ezeli hakikate ulaşmayı hedefleyen zihni bir faaliyet olarak anlaşılakta ve yorumlanmaktadır.<sup>680</sup> Bu düşünce yolculuğunda insan kendisiyle başbaşa kalır; bütün dış tesirlerden ve fikirlerden arınarak kendince elde ettiği mutlak hakikate ulaşmaya çalışır.

<sup>677</sup> Mahmut Abdulhalim, *et-Tefkîru'l-Felsefi*, s. 173-177.

<sup>678</sup> Süleyman Hayri Polay, *Din ve Felsefe*, Felsefe, Hikmet ve Din, Zolguldak, B.E.Ü.Y, No:3, 2014 s. 9-21.

<sup>679</sup> Bolay, *Din ve Felsefe*, s. 9-21.

<sup>680</sup> Muhammed Yusrî İbrâhîm, *Tarîku'l-Hidâye*, s. 127.

Aklî muhakeme ve zihinsel yolculuk sonucunda filozofun varmış olduğu ezeli hakikat olarak tanımlanan felsefenin genelde bütün dinler özelde ise İslam ile olan ilişki biçimi birçok filozofun gündemini meşgul etmiştir. Çünkü felsefe "ezelî hakikat"ın peşinde olduğuna göre bu hakikati dillendiren, açıklayan ve yorumlayan dinler ile nasıl bir bağı olabilir veya herhangi bir dine mensup olduğunu belirten bir filozof nasıl olur da kendi çabasıyla başka bir yoldan mutlak ve ezeli hakikate ulaşabildiğini ileri sürebilir? Bu soru şöyle de sorulabilir; felsefenin tanımı ve amacı bu şekilde ise dinin amaç ve hedefi nedir peki?

Bu sorulara sadece İslam Felsefe Tarihinden yanıt vereceğiz ve sonrasında tevhîd ile ilgili konumuzu işleyeceğiz. Mantıkî olarak bu soruya dört şekilde yanıt verilebilir;

a. Felsefe mutlak ve ezeli hakikattir; din ise hurafelerden ibarettir.

b. Din mutlak ve ezeli hakikattir; felsefe ise spekülasyondan ibarettir.

c. Din ve felsefe arasında ortak noktalar vardır ve uzlaştırılabilir.

d. Din ilâhî ve rabbânî bir hakikattir. Felsefe ise; beşerî bir düşüncedir. İnsanın sorgulama, araştırma, merak etme, hayret etme duygularının bir tezahürüdür. Dinin temel esaslarıyla çatışma içinde olmadığı sürece faydalı, zihin ve ufuk açıcı zihinsel bir faaliyettir. Bu anlamda kişi düşünce ve felsefe tarihinden haberdar olur ve önceki bilginlerin tecrübelerinden istifade eder. Böylelikle düşündüklerini daha düzenli ve tutarlı bir şekilde ifade etme imkanını elde eder. Felsefe kavramını biraz daha genellersek kişi temelde dinin esaslarını benimser ve hikmetin her çeşidi alır ve ondan yararlanır. Bu manada mutaassıb bir tavır sergilemez. Nasıl ki, edebiyat dil konusunda insana kattığı çok şey varsa felsefe de düşünce sahasında insana katabileceği birçok şey vardır. Burada sadece felsefe değil; genel anlamıyla hikmet her zaman için peşine düşülmesi, araştırılması ve elde edilmesi gereken bir değerdir.

-Burada İbnu'r-Râvendî (ö. 911), Ebu'l-A'lâ el-Maarrî (ö. 1057), Ebû Bekir er-Râzî (ö. 925), Ebû Hayyân et-Tevhîdî (ö. 1023) gibi bilginler hakkında yapılan tartışmalara girmeksizin- Müslüman bilginlerden birinci şıkkı tercih edenleri bilmiyoruz. Müslüman düşünürlerden ikinci şıkkı tercih edenlerin ağır bastığını söyleyebiliriz. Müslüman filozoflar ise genel itibariyle üçüncü şıkkı tercih etmişlerdir ve uzlaşmacı bir yol takip etmişlerdir. Sayıları az da olsa dördüncü şıkkı tercih eden bilginler de olmuştur ki bizler de bu grubunun görüşüne iştirak ediyoruz.

Ne vahiyden ne de felsefenin vazgeçebilen Müslüman filozoflar uzlaştırıcı bir yolu takip etmişler; çoğu zaman da vahyi akla tabi kılmışlardır. Onlara göre esas olan akıldır ve vahiy akla tabi olmak durumdadır. Nitekim Muallim-i Sâni olarak bilinen Fârâbî'nin

iddiasına göre dinler tamamen temsîlî ve iknâî bir üslub kullanmakta, filozoflar ise burhânî metodu benimsemektedir. Buna göre felsefe akıl yoluyla zât/öz ile uğraşırken dinler ise daha çok hayal/tahyîle dayanmaktadır. Burada Fârâbî akıl ve muhayyile ayırımı yapmaktadır.<sup>681</sup> Filozoflardan aynı zamanda dönemin önemli fakihlerinden sayılan İbn Rüşd el-Hafîd'in (v. 595-1198) "Faslu'l-Makâl" bu düşünceyi temellendirmeye çalışmakta; felsefe ve dini uzlaştırmak için birtakım argümanlar ileri sürmektedir.<sup>682</sup>

İbn Rüşd felsefeyi "varlık üzerinde tefekkür etme ve onu araştırma" olarak tarif eder. Ona göre "varlıklar/masnûât" üzerinde yapılan bu tefekkür ve araştırma netice itibariyle "Yaratıcıya/ Sâni'e" götürmektedir. Son tahlilde İbn Rüşd bu felsefî faaliyetin Kur'ân'ın bir emri olduğunu belirtir ve bu düşüncesini Kur'ân'dan pasajlar sunarak gerekçelendirmeye çalışır.<sup>683</sup> İbn Rüşd "din ve felsefe, aynı memeden süt emen iki kardeşir" tezini ileri sürmesi ve kadim felâsifenin kitaplarını mütalaa etmeyi şer'î bir görev addetmesi<sup>684</sup> gerek ilim ehli tarafından gerekse hasımları tarafından ciddi anlamda eleştiriye maruz kalmış ve ithâm altında bırakılmıştır. İktbal'in vecîz ifadesiyle: "Halbuki felsefe ve İslâm'ın arasını tevfiik etmek kadar tuhaf bir şey olamazdı."<sup>685</sup>

Tümevarım ve tecrübe yoluyla sabittir ki, birbirine zıt birçok felsefî nazariyeler tamamen tahmin ve varsayım gibi farazî temellere dayanmaktadır. Felsefî yöntem bu yönüyle imkan ve ihtimal eksenleri etrafında dönmektedir. Hatta birbirinden farklı olan yönleri varsa da felsefî ekollerin sonuç itibariyle tartışmalara son verecek veya ilim talebinde bulunanı ikna edecek güçlü argümanlarından söz edemediğimiz gibi tamamen duyguya ve hayal gücüne dayanan şiirsel çözümlmelerini de göz önünde bulundurmamak durumundayız.<sup>686</sup>

Eskiden beri filozoflardan bazıları "felsefe"nin Tanrı'ya ulaştıran bir araç olduğunu ileri sürmüşlerdir. Nitekim "ezelî hakikatin" içinde Tanrı konusunun ilk sıralarda yer aldığı söyleyebiliriz. Fârâbî felsefe öğrenmenin temel gayesinin "marifetullah" olduğunu söyler. Filozofun yapacağı iş ise insan takatinin elverdiği ölçüde Tanrı'ya benzemesidir.<sup>687</sup> Ancak filozofların -gerek meşşâîler gerekse işrâkîler- bu konuda başarılı bir performans sergiledikleri ve verimli çalışmalar ortaya koydukları iddia edilemez. Zira felsefî Tanrı tasavvurları tamamen birbirinden farklı olmuştur. Teizmdem ateizme,

<sup>681</sup> Abdullah Dırâz, *ed-Dîn*, s. 62-63.

<sup>682</sup> Abdullah Dırâz, *ed-Dîn* s. 63.

<sup>683</sup> İbn Rüşd, *Faslu 'l-Makâl*, 27-28.

<sup>684</sup> İbn Rüşd, *Faslu 'l-Makâl*, 27 vd.

<sup>685</sup> Muhammed İktbal, *Tecdîdu'l-Fikri'd-Dîn fi'l-İslâm*, s. 19.

<sup>686</sup> Abdullah Dırâz, *ed-Dîn*, s. 64.

<sup>687</sup> Fârâbî, *Mebâdiu'l-Felsefeti'l-Kadîme*, s. 13.

monoteizmden politeizme, deizmden henoteizme, agnostizmden materyalizme, transteizmden apateizme, panteizmden pananteizme, disteizmden monizme kadar daha sayamayacağımız birbirinden farklı birbine zıt olan birçok Tanrı tasavvuru ile karşı karşıyayız. İnsan aklı "mutlak gerçeğe; ezeli hakikate" ulaştırabileceği iddiası çok da doğru ve tutarlı görünmemektedir. Nitekim filozofların en çok uğraştıkları ve bir o kadar da farklı eğilim ortaya çıktığı bir konuda aklın hakemliğine başvurmak akli inkar etmek anlamına gelir. Bu kaygan zeminin oluşturduğu farklılaşma neticesinde ortaya çıkan ilah tasavvurunun zedelenmesine karşı müslüman bilginler sessiz kalmamışlar ve oldukça verimli düşüncelere kapı aralayacak olumlu ve olumsuz eleştiriler yapmışlardır.

Müslüman bilginlerin filozofları en çok tenkit ettikleri temel nokta tevhîd/ilâhiyyât konuları hakkında ileri sürdükleri görüşleri olmuştur. -Zemahşerî'den mülhem olarak- Osmanlı âlimleri arasında ilmî ihâtası ile tanınan Saçaklızâde olarak bilinen Mar'aşî'ye<sup>688</sup> (1679-1732) göre, bu tür felsefi anlayışı ilk tenkit ve kötüleyen Allah Teâlâ olmuştur.<sup>689</sup> Ona göre, felsefeye dalan, felsefeyi yüceltmek adına hikmet mefhûmunu kullanan ve vahiyden yoksun olan bu kimseler zemmedilmelidir.<sup>690</sup>

Cârullâh Zemahşerî (v.538-1143) tevhîd anlayışından uzak bir hikmetin ve felsefenin ne kadar yanlış olduğuna dikkatleri çeker '*...İşte bu Rabb'in sana vahyettiği hikmettir...*' (İsrâ, 17/39) ayetinin yorumu bağlamında -haklı olarak- hikmet-feşan bir noktaya vurgu yapar: "Tevhîd, hikmetin temeli ve ana eksenidir. Veleve ki: Hükemânın başı gök semâsına temâs etse bile tevhîdsiz hiçbir hikmet ve ilim onlara yarar sağlamayacaktır. Filozoflar Allah'ın dininden uzak durduğu sürece ciltlerce dolusu hikmet kitaplarını bilseler dahi onlara hiçbir fayda vermeyecektir."<sup>691</sup> Filozofların bu tür bâtil ve taklitçi görüşlerinden dolayı İbn Zübeyr el-Ğirnâtî (v.708-1308) onlara '*mütefelsife-i İslâm*' demektedir.<sup>692</sup> Zemahşerî el-Keşşâf isimli yapıtında bu sert uslûbunu birçok ayet bağlamında tekrâr etmektedir. '*...Onlara Resulleri beyinât ile gelince bildikleri ilim ile böbürlendiler ve şımarıldılar...*' (Mümin, 40/83) ayetini yorumlarken "Yunanlıların Çocuğu" olarak nitelendirdiği felâsife ve dehriyyûnun da ayetin kapsamına girdiği belirtir. Zemahşerî'nin feylesofları asıl eleştirdiği nokta kendi *düşüncelerine-bilgilerine* itimat ederek vahyi reddetmeleri ve küçümsemeleri olmuştur.<sup>693</sup>

<sup>688</sup> Akın-Demir, *Saçaklızâde Muhammed İbn-i Ebî Bekir el-Mer'aşî ve Tertîp el-Ulûm Adlı Eseri*, s. 3.

<sup>689</sup> Saçaklızâde, *Tertîbu'l-Ulûm*, s. 227.

<sup>690</sup> Saçaklızâde, *a.g.e.*, s. 229

<sup>691</sup> Zemahşerî, *a.g.e.*, II, 668; Neseî, *a.g.e.*, II, 258.

<sup>692</sup> el-Ğirnâtî, *Melâku't-Te'vîl*, II, 397.

<sup>693</sup> Zemahşerî, *a.g.e.*, IV, 182; Neseî, *a.g.e.*, III, 223.



Aynı ayetin yorumunda İbn Cüzey (v.741-1330) nübüvvet ilmi olan vahyi inkar edenlerin daha önceki filozoflar olduğunu belirtir.<sup>694</sup> Onların bu tutumunu eleştiren Teftezânî onların hükemâ değil; cühelâ ve eşkiyâ olduklarını belirterek sert bir eleştiride bulunur. Nitekim Teftezânî'nin eleştirdiği bu grup dîni şöyle tanımlamaktadır: "Din halkın/avâmın işlerini düzene sokmaya yarayan ve hiçbir hakikati olmayan kuralların bütünüdür."<sup>695</sup>

Teftezânî "*el-Fusûs*"ta şu tavsiyelerde bulunmaktadır: "Sakin ola ki: Seni Allah'ın âyetlerin ve İslâm dîninden; enbiyâya ittibâ etmekten fukâhâ kılığına girmiş bazı zındık mütefelsifeler alıkoymasın."<sup>696</sup>

Filozofların (teorik ve pratik felsefe ile uğraşan filozoflar ki buna bilim adamları da dâhil olmaktadır) zekî ve dâhî kimseler olduğu -Seyyid Şerîf Cürcânî dâhil olmak üzere- ehl-i tahkîk ve tetkîk tarafından kabul edilen bir gerçekliktir. İbn Cevzî'yenin de belirttiği gibi birçok icât ve keşfe (teoriye) imza atan felâsife ilâhiyyât il ilgili konularda sınıfta kalmıştır; başarılı olamamıştır. Çünkü bu konunun akla bakan yönü yoktur.

Saçaklızâde'nin konu ile ilgili yaptığı tespit gerçekten düşündürücüdür: "Frenkler/Batılılar sanayi/üretim noktasında akılları dehşete düşüren keşifler yaptıkları bilinmektedir. Buna rağmen onlarlar teslîs inancından vazgeçmiş değillerdir."<sup>697</sup>

İbn Teymiyye filozofların ilâhiyyât hakkındaki görüşlerinin tabiat hakkındaki görüşlerinden daha berbat olduğu söyler.<sup>698</sup> Başta tevhîd anlayışları olmak üzere birçok noktada tamamen kurgusal ve mücerred zihinsel faaliyetlere sıkışan beşerî mefhumlardan başka bir şey üretememişlerdir. Salt akıl, hayâlî ürünlerle ve zihinsel bazı jimnastiklerle vakıa arasında bir bağ ve sıla kurmak mümkün değildir.<sup>699</sup> Nitekim filozofların 'riyâzat, mantık, siyâset, tabîat, ahlâk' vb. konulardaki düşüncelerine hoşgörü çerçevesinde yaşanan bilginler bilhassa özellikle filozofların ilâhiyyâta ile ilgili görüşlerindeki yanlışları ve safsataları tenkit etmişlerdir.<sup>700</sup>

Reşîd Rıza, felsefecileri ve kelâmcıları en çok tenkit ettiği nokta "Kur'ân Metodundan" uzaklaşmaları olmuştur. Reşîd Rıza'ya göre akîde, ne kelâmcıların ne de felsefecilerin yöntemleri ve malumatlarıyla öğrenilemez. Başvurulacak yegane kaynak

<sup>694</sup> İbn Cüzey, *et-Teshîl*, II, 236.

<sup>695</sup> Saçaklızâde, *Terîbu'l-Ulûm*, s. 228.

<sup>696</sup> Saçaklızâde, *a.g.e.*, s. 231.

<sup>697</sup> Saçaklızâde, *a.g.e.*, s. 230.

<sup>698</sup> İbn Teymiyye, *el-Fetâvâ*, IX, 113.

<sup>699</sup> Halil Melkâvî, *Akîdetu't-Tevhid fi'l-Kur'ân*, s. 325

<sup>700</sup> Gazâlî, *el-Munkiz*, s.138

Kur'ân olmalıdır.<sup>701</sup> Halbuki onların yaldızlı sözleri nazarî delillerle ve cedel yöntemiyle ortaya çıkan şüphelerle dolu olmanın yanında -onun şiirsel ifadesiyle- "*ne imanî iz'ân ne haşyet-i Deyyân ne de muhabbet-i Rahmân*" ile bir ilgisi vardır.<sup>702</sup> İbn Teymiyye'nin deyişle felsefecilerin tevhîd anlayışı, yaratılışı "*ilk akla*" nispet etmeleri olmuştur ki Mekke müşrikleri dahi bunu kabul ediyordu."<sup>703</sup> Halbuki Kur'ân bütün bu safsatalardan ve cedelleşme mantığından münezzehtir.<sup>704</sup>

Bu geleneğin başta ilâhiyyât olmak üzere ahlâk gibi sahalarda da başarısız olduğu tarih boyunca birçok vakıa ile sabittir. Kur'ân sayesinde sayısızca insan hidâyet ile tanışırken bu yöntemle hiç kimsenin hidâyet bulduğu görülmemiştir.<sup>705</sup>

Meselâ: "fazîlet" konusunu ele alalım. Kur'ân'a göre "faziletin esası ihlastır" veya "faziletin temel misallerinden biri îsârdır." Halbuki felsefeciler bırakın bu mefhumları yaşamayı üzerinde neredeyse hiç mi hiç durmamışlar, incelemeye değer bir konu olarak bulmamışlardır.<sup>706</sup> En basit bir kavramı bile kapalı ve çetrefilli bir hale getiren ve bunu bir beceri addeden bu zihin dünyasının acaba bu tür meseleler üzerinde kafa yorması beklenir mi?<sup>707</sup> Meselenin belki de en garib ve tuhaf yönlerin biri şudur: İslâm'ın yıkmaya çalıştığı bu inanç gruplarının gün geldiğinde İslâm'ı bulandırması ve zedelemesidir.<sup>708</sup>

Muhammed İkbâl'e (v.1938) göre felsefecilerin bu muğlak ve birçok kimse tarafından anlaşılmayan yöntemleri bir taraftan Müslümanların aklî planda ufuklarını açarken diğer taraftan vahiy ile aralarına bir perde çekmiş ve vahye karşı yabancılaşmalarına zemin hazırlamıştır.<sup>709</sup> İkbâl sözüne şöyle devam eder: "Sokratesi ele alalım: O sadece insan alemine üzerine yoğunlaşmıştır. Zooloji, botanik, astronomi alemini ihmal etmiştir ki bu Kur'ân'ın metoduna tamamen aykırıdır. Bal arısını ilâhî ilhâmın bir tezahürü olarak gösteren bunun yanında sonsuz evrendeki yaratılmışlar üzerinde tefekkürü gerekli gören Kur'ân ile bu sığ/dar ve içine kapanık metot hiçbir olabilir mi?"<sup>710</sup> Eflatun "hissî idrâkı" tahkir ederken Kur'ân his aleminin câsûsları hükmünde olan göz ve kulağı en büyük ilâhî armağan olarak addetmekte ve söz konusu organların işlemiş oldukları her şeyden hesap vereceklerini açıkça ifade etmektedir. Müslümanların Kur'ân'a karşı bu küllî

<sup>701</sup> Reşid Rızâ, *a.g.e.*, VII, 297.

<sup>702</sup> Reşid Rızâ, *a.g.e.*, VIII, 271.

<sup>703</sup> İbn Teymiyye, *el-Fetâvâ*, IX, 34.

<sup>704</sup> Halil Melkâvî, *Akîdetu't-Tevhîd fi'l-Kur'ân*, s. 258.

<sup>705</sup> Reşid Rızâ, *a.g.e.*, I, 481.

<sup>706</sup> Reşid Rızâ, *a.g.e.*, V, 408.

<sup>707</sup> Reşid Rızâ, *a.g.e.*, IV, 270.

<sup>708</sup> Sâmi en-Neşşâr, *Neş'etu'l-Fikri'l-Felsefî fi'l-İslâm*, I, 66.

<sup>709</sup> Muhammed İkbâl, *Tecdîdu'l-Fikri'd-Dîn fi'l-İslâm*, trc. Muhammed Yusud Ades, Daru'l-Kitabi'l-Mısri, Kahire, 2011, s. 17.

<sup>710</sup> Muhammed İkbâl, *Tecdîdu'l-Fikri'd-Dîn fi'l-İslâm*, s. 17.

bakış açılarını skolastik düşünce tarumar etmiş ve ciddi anlamda zedelemiştir. Kur'ân'ı da bu skolastik düşünce ışığında (!) okudular. Halbuki Kur'ân'ın ruh alemi cevheri/zatı itibariyle skolastik düşünceyle taban tabana zıttır. Ancak zamanla bu yöntemin yanlışlığı anlaşıldı ve günümüzde artık bir nevi fikirsel bir devrim ile karşı atağın başlanması ile neticelenmiştir denilebilir.<sup>711</sup>

Müfessirlere göre şirkin bulaştığı bir zihin yapısından hikmetli bir hükmün elde edilmesi oldukça zordur.<sup>712</sup> Kur'ân'a göre hikmet tamamen şirkten arınmış müberrâ ve katışıksız bir tevhîd ve tevhîdin ubûdiyet boyutu olan sâlih amellerden müteşekkildir.<sup>713</sup>

"Meârif-i ilâhî" ve "makâsid-i rabbânî"den uzaklaşmış bir temâyül hikmet değil; cezadır/nikmettir. Ayet aslî hikmetin ve hakikî ilmin bu esaslar üzerinde mebnî olduğunu belirtmektedir.<sup>714</sup> Nitekim maslahat ve mefsedeti birbirinden ayırt edemeyen kimseye hekîm değil; bedbaht denilir.<sup>715</sup>

Çok uzaklara gitmeye gerek kalmadan son 300 senelik felsefik faaliyetleri ve filozofları ele alalım. İstikrâ-i Tam ile sâbittir ki: Birçoğu ahireti inkar etmekte, ubûdiyetin esâslarından fersah fersah uzakta ve hikmetin her türlüünden bigane kalmışlardır. Özellikle hodgamlığın ve malumâtufuruşluğun ağına takılmışlardır. Son zamanlardaki akımlara baktığımızda (materyalizm, absürdizm, hedonizm, sadizm, faşizm vb. ki kökleri çok eskiye dayanmaktadır) insanlığa vadedecek hiçbir şeylerin olmadığına tanıklık etmekteyiz. Bu temayüllerin vahiy ile taban tabana zıd olduğuna akl-i selim ve kalb-i selim bütün sağduyulu insanların farkında olduğu kanaatindeyiz.

Bizler şunu iddia ediyoruz: Allah ile ilgili (deist, panteist, teist vb.) yaklaşımlara hikmet denilmesi hiçbir surette mümkün değildir. Genelde bütün felsefik düşüncelerde özelde ise Yunan felsefesinde Allah hiçbir zaman hakkıyla tanınmamış ve hakkıyla takdir edilememiştir. Birbirinin selef-halefi hatta kopyası olan Yunan-Roma-Avrupa felsefesi materyalist ve paganist ağdan birtürlü kurtulamamıştır.<sup>716</sup>

Bu düşüncenin dört dayanağı var diyebiliriz:

- a) Duyu organlarının hissettiği şeylere inanmak (materyalizm)
- b) Dine ve Allah inancına önem vermemek (gaflet:atalet; gayesiz bir hayat)
- c) Dünya hayatına ve zevklerine büyük önem vermek (sekülerizm:dünyevîleşme; hedonizm)

<sup>711</sup> İkbâl, *a.g.e.*, s. 18.

<sup>712</sup> Zemahşerî, *a.g.e.*, II, 668; Neseî, *a.g.e.*, II, 258; Ebû Hayyân, *a.g.e.*, VI, 47, 365, 425; VII, 106; IX, 276

<sup>713</sup> Lokman 31/12-19.

<sup>714</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, III, 493.

<sup>715</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, XXV, 118.

<sup>716</sup> Nedvî, *a.g.e.*, s. 260 vd.

c) Milliyetçilik: Kavmiyetçilik-Irkçılık (faşizm)<sup>717</sup>

Lecky '*Avrupa'nın Ahlak Tarihi*' (*History of European Morals*) isimli eserinde Yunan hareketinin sadece aklî ve zihnî olduğunu bunun aksine Mısırlıların ise ruhî ve batınî bir çizgi takip ettiklerini ifade eder. Bu bütün beşerî temayüllerin kaçınılmaz monizm yönünü teşkil eder. Halbuki iman ve salih amel üzerine İslam kâmil bir nizâmın adıdır. Bu meyanda İslam ne doğunun ne de batının bir ürünüdür. İslam tevhîd merkezli rabbânî ve ilâhî bir dindir. İslam bütün hakikatları ihtiva eden yegane ilâhî dindir.

Yunan mitolojileri ve dönemin baskın paradigması filozofların felsefî düşüncelerini büyük oranda etkilemiştir. Bu etki, filozofların arkheyi (temel töz/madde/unsur) belirlemelerinde ciddi bir şekilde hissedildiği gibi "metafizik, art/sanat, etik/ahlak" vb. düşüncelerinde de çok açık bir şekilde görülmektedir.<sup>718</sup>

Eski Yunan'ın batıl inançları üzerine araştırmalar yapmış olan Axel W. Persson, '*Tarih Öncesi Yunan*' isimli eserinde şöyle der: "İlk baştan beri var olan tevhîd akîdesi, daha sonra Yunan dinsel mitlerinde gördüğümüz sayısız önemli önemsiz tanrısal kişiliklere dönüşmüştür. Benim görüşüme göre bu birçok ilahın varlığı, tek ve bir olan bir Tanrı'yı tanımlayan değişik isimlerin zamanla değişik yorumlanmasına bağlıdır."<sup>719</sup>

Felsefenin birçok meselesi ayrıca Kur'ân'da işlenmiştir. Buna rağmen başka tasavvurların peşine düşmenin tenkit edilmesi gereken bir eğilim olduğu aşıkardır. "En başta varlık problemi, Allah'ın varlığı, birliği, eşinin, benzerinin ve ortağının olmadığı, âlemde iki tanrı olursa evrenin ne hale geleceği, Allah'ın evreni, ondaki çeşit çeşit varlıkları nasıl yarattığı, tabiatta sebep-netice münasebetinin nasıl işlediği, Allah ve tabiat, Allah ve insan, insan ve tabiat, insan ve Allah münasebetleri, daha son iki asırda Batı felsefesine problem olarak girebilen insan sorunu, hayat problemi, şüphe, bilgi problemi (epistemoloji), bilgi çeşitleri, kesin bilgi, zannî bilginin değersizliği, toplumsal sorunlar, aile, aile içi iletişim esasları, aile içi âdâb, insanlar arası ve dinler arası münasebetler, teknik ve teknoloji problemi, zevkçilik-hedonizm, seneviye/düalizm, madde-ruh problemleri, harp, sulh-barış, kardeşlik, bir arada yaşama, ahlak problemi, hukuk, insan hakları, adalet, estetik, siyaset problemleri, hâkimiyet, meşruiyet sorunları, toplum problemleri, ölüm problemi, felsefenin girmeye cesaret edemediği ve Karl Jaspers gibi bazı

<sup>717</sup> Nedvî, *a.g.e.*, s.232-233.

<sup>718</sup> Jeffrey Brander, *el-Mu'tekadâtu'd-Dîniyye leda's-Şuûb*, (trc. Abdulfettâh İmam), Âlemu'l-Ma'rife, 1992, s. 58-60.

<sup>719</sup> Axel W. Persson, *The Religion of Greece in Prehistoric Times*, University of California Press, 1942, s. 124.

filozofların “felsefe ölüm ötesini aydınlatmak zorundadır” dediği “ölüm ötesi problemi” ve benzer felsefenin hemen hemen bütün problemleri Kur’an’da yer almıştır.<sup>720</sup>

İsbât-ı vâcib adına gerek kelamcılarının gerekse filozofların ileri sürdükleri ontolojik, kozmolojik, teolojik ve ahlak gibi delilleri hiçbirisi tek başına yeterli olmamıştır. Bu kanıtlar yeterli olmuş olsaydı bu gün herkesin Allah'a iman etmesi gerekiyordu. Dolayısıyla konuya katı bir delil anlayışı ile yaklaşmak her zaman olumlu netice vermeyeceği açıktır.<sup>721</sup> Kelam ilminin ortaya çıkma sebeplerinden biri de bu yöneliş olduğu bilinmektedir. Başta tevhîd tasavvuru olmak üzere birçok kavram ve konu tamamen teorik/nazarî ve cedel/münazara suretinde işlenmiştir. Beşerî seciyye ve tabiat hakka baskın gelmiştir. Bu etkileşim neticesinde kelamcılar kavramlarının neredeyse tamamını tercüme faaliyetinden sonra eski filozoflardan (felâsife-i kudemâ) almışlar ve tasavvurlarını ona göre şekillendirmişlerdir.<sup>722</sup>

Bu metodun belli başlı özellikleri arasında yer alan Vâcibu'l-Vucûd'un istidlâlinde kullandıkları metot imkân ve vucûb olmuştur. Metotları ne sağlıklı bir ilim ne de ameli sağlayamaktadır. İzledikleri yol tamamen tevhîdin aksinedir ve pratik hayatla hiçbir ilgisi yoktur. Hak va batılı birbirine karıştırmışlardır.<sup>723</sup> Bizatihi felsefecilerden bazıları “vallâhi neye inandığımı ben de bilmiyorum” şeklinde itirafta bulunanlar olduğu gibi<sup>724</sup> ölüm esnasında felsefecilerden birinin “ölüyorum ve mümkün bir müessire ihtiyaç duyar bilgisinden başka bir şey bilmiyorum” sonrasında ise “iftikâr selbî bir vasıftır aslında hiçbir şey bilmiyorum” demesi tam bir şaşkınlığın ve kafa karışıklığın ifadesidir.<sup>725</sup> Nitekim Fahrettin Râzî'nin de ilk dönemlerde ilâhiyyât konusunda bu yönteme başvurduğu ancak bunun tutarlı ve yararlı olmadığını "vasiyetinde" zikrettiğini biliyoruz.<sup>726</sup>

Filozoflardan aynı zamanda dönemin önemli fakîhlerinden sayılan İbn Rüşd el-Hafîd'in (v. 595-1198) “din ve felsefe, aynı memeden süt emen iki kardeştir” tezini ileri sürmesi ve kadîm felâsifenin kitaplarını mütalaa etmeyi şer'î bir görev addetmesi<sup>727</sup> gerek ilim ehli tarafından gerekse hasımları tarafından ciddî anlamda eleştiriye maruz kalmış ve ithâm altında bırakılmıştır. İkbâl'in vecîz ifadesiyle: "Halbuki felsefe ve İslâm'ın arasını tevfiik etmek kadar tuhaf bir şey olamazdı."<sup>728</sup>

<sup>720</sup> Bolay, *Din ve Felsefe*, s. 9-21.

<sup>721</sup> Mehmet Kubat, *Kur'an'da Tevhid*, s. 154-155.

<sup>722</sup> Âmâl el-Umerî, *el-Elfâz ve'l-Mustalahâtü'l-Müteallikatu bi-Tevhidi'r-Rubûbiyye*, s. 95.

<sup>723</sup> Halil Melkâvî, *Akîdetü't-Tevhid fi'l-Kur'an*, s. 319.

<sup>724</sup> İbn Teymiyye, *el-Fetâvâ*, IX, 228.

<sup>725</sup> İbn Teymiyye, *a.g.e.*, IX, 113.

<sup>726</sup> Zehebî, *Siyer-u A'lâmi'n-Nübelâ*, XVI, 52.

<sup>727</sup> İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, 107, 164.

<sup>728</sup> Muhammed İkbâl, *Tecdîdu'l-Fikri'd-Dîn fi'l-İslâm*, s. 19.

Terâcim ve tabâkât eserlerini tetkik ettiğimizde İkbâl'i haklı çıkartacak önemli ipuçlarına ulaşmak mümkündür. Şöyle ki: Yunan, Fars ve Hint Felsefesi ile meşgul olan bu insanlar zamanla asr-ı saadetin saf ve temiz akîdesinden uzaklaşmaya başlamışlardır.<sup>729</sup> Bu tutum vahyin öngördüğü berraklığın kaybolmasına, münazara ve cidal hayatın merkezine oturtulmasına ve ciddi gerilim ve krizlerin yaşanmasına zemin hazırlamıştır. Belki de en büyük hatalardan ve ihmallerden birisi de *akîde* ve *düşüncenin* birbirine karıştırılmasına yol açmıştır. Halbuki *akîde* süreklilik, kesinlik ve katiyet ifade ederken *düşünce* her zaman için değişmeye, dönüşmeye ve gelişmeye açıktır. Düşünce üzerinde *telâhak-u efkârın* etkisi oldukça derin olmakla birlikte zamanın ve zeminin de düşünceyi şekillendirdiği bilinmektedir.

Biraz daha ifrâta kaçanlar ise İslâm ile mutlak hakikate ulaşılmayacağını bile savunur hale gelmişlerdir. "İslamı sembolik, peygamberi ise sembolik hakikatin basit bir aracı olarak niteleyip, felsefe ve dolayısıyla geçmişin filozoflarına sarsılmaz güven duyan Müslüman filozofları tevhîd hakikatını değiştirmekte tereddüt etmezler. Kur'ân'ın bildirip açıkladığı Allah yerine Platon ve Aristonun hayallerinin ürünü olan tanrıya inanmayı daha uygun bulmuşlardır."<sup>730</sup> Halbuki Yunan Felsefesi ve ondan budaklanan bilgilerin tümü eksik bir beşerî bilgidir öteye geçmez.<sup>731</sup> Hatanın asıl menşei: Zan ve vehim üzerine tesis edilen felsefeye vahyin tabi kılınmasıdır diyebiliriz.

Sühreverdîye tarikatinin müessisi kabûl edilen ve '*Avârifü'l-Meârif*' kitabının sâhibi Sühreverdî (v.632-1234) Yunan felsefesini reddetmiş ve filozofları ümmetin içine sızan ve hikmetin ve ilmin özünü bildiklerini zanneden mukallitler olarak nitelendirmektedir. Ona göre bu durum büyük bir musîbet ve fitnedir. Zira filozoflar birtakım ıstılahlar oluşturmuş ve ilim mahfillerinde talebelerin -tabir yerinde ise- beyinlerini yıkamaktadırlar. Tevhîd konusundaki cehâletleri ve bidatları ise kelimelerle ifade edilecek gibi değildir. Bu tutumları ile ömürlerini şaşkınlık içinde geçirmiş ve ğayba iman etmekten mahrûm kalmışlardır. Zira Yunanlıların tevhîd ile ilgili vazetmiş olduğu kural ve ilkeleri basit ve pasiftir. Resûller pratik olanı biz filozoflar ise nazarî olanı ortaya koyarız diyerek hadlerini aşmışlardır.<sup>732</sup>

İmâm Gazalî, felsefecilerin "Allah'ın cüziyâtları bilmediği, ahireti inkar etmeleri ve alemin kıdemi-ezelî oluşu" ile ilgili olarak öne sürdükleri görüşlerinden dolayı onları tekfir

<sup>729</sup> Mustafa Sâdık Rafî, *Tahte Râyeti'l-Kur'ân*, Seyda, Beyrut, 2002, s. 78.

<sup>730</sup> Celaleddin Vatandaş, *Tevhid ve Değişim*, s. 209.

<sup>731</sup> Halil Melkâvî, *Akîdetü't-Tevhid fi'l-Kur'ân*, s. 319.

<sup>732</sup> Sühreverdî, *Keşfu'l-Fedâihü'l-Yünâniyye ve Reşhu'n-Nesâihü'l-Îmâniyye*, Dârü's-Selâm, I.Bsk., Mısır, 1999 s.100 -109

etmiştir. Birçok meselede ise onları bidat ve fasıklıkla nitelendirmiştir. Allah'ın vahdaniyeti konusunda getirmiş oldukların delillerin sağlam bir temelenin olmadığını tamamen fayz ve tekessüre dayandığını söylemektedir.<sup>733</sup>

Gazali, ciddî araştırma ve birikimleri sonucunda telif etmiş olduğu tabir yerinde ise nötr bir eser olan "*Makâsidu'l-Felâsife*" ile filozofların amaç ve gayeleri anlayamaya çalışmış -kendisinin ifadesiyle- karanlığa taş atmak istememiştir. Sonraki aşamada ise "*Tehâfetu'l-Felâsife*"sini kaleme alarak İslam Düşüncesine büyük katkı sağlamayı hedeflemiştir.

Merhûm Gazalî'nin bu fitili yakması Yunan felsefesi hakkında bazı ilim çevrelerinin dikkatini çekmiş ve Yunan felsefesi hakkında bir iç muhâsebe yapmalarına sevk etmiştir ki ilerleyen zaman dilimlerinde İslam Düşüncesinde bunun bâriz örnekleri ortaya çıkmıştır. Bunun yanında Gazalî'nin bu çıkışını tenkit edenler de olmuştur. İbn Rüşd'ün reddiye mantığı ile kaleme almış olduğu "*Tehâfütü't Tehâfüt*" her ne kadar da bazı görüşlerde felâsifeyi savunmuş ve onları temize çıkartmaya çalışmışsa da filozofların özellikle tevhîd konusunda çok tutarlı kimseler olduklarını söylemek oldukça güç görünmektedir. Muhammed İkbâl (v.1938) İbn Rüşd'ün bu tavrını eleştirmektedir: "Büyük ve verimli/müsmir İslam fikriyatı varken İbn Rüşd'ün kalkıp da insanın insanla, insanın Rabbiyle ve insanın yaşadığı alem ile ilgili zayıf ve cılız, hayattan kopuk bir felsefeyi savunması ancak basiret kapalılığı ile yorumlanabilir."<sup>734</sup>

Filozofların bütün bu eksiklikleri yanında tevhîdi yalnız bir grup entelektüel insanın anlayabileceği bir surette takdim etmesi elbette tenkid edilmesi gereken yönlerinden bir tanesidir. Bizim önerimiz felsefenin salt bilgi dairesinde -bunu da şüphe ile karşılamak şartıyla- kalması ve akîdevî konulara temas etmemesidir. Bunun yanında bir beşerî düşünce külliyyâtını teşkil etmesi ve birçok tecrübeyi ihtiva etmesi bakımından müspet ve menfî olmak üzere iki başlık altında incelenmesini tavsiye etmekteyiz. Ancak her zaman için vahiy yegane mîzân ve mihenk taşı kabul edilmelidir.

#### **Tevhîd ile ilgili bu metodun belli başlı tenkit edilecek noktaları:**

- \* İmkân, hudûs gibi aklî birtakım delilleri ön plana çıkartmışlardır.
- \* Feyz-tekessür-sudûr gibi kapalı nazariyeler ortaya atmışlardır.
- \* Sadece akla hitâp etmekte; kalpte, vicdanda ve hissiyâta hiçbir karşılığı yoktur.
- \* Ubûdiyet-ulûhiyet tevhîdini büyük oranda ihmâl etmişlerdir.
- \* Kadîm beşerî düşüncenin etkisinde kalarak saf kaynaktan uzaklaşmışlardır.

<sup>733</sup> Gazalî, *el-Munkız*, s. 43-50

<sup>734</sup> Muhammed İkbâl, *Tecdîdu'l-Fikri'd-Dîn fi'l-İslâm*, s.19.

- \* Filozoflardan bazıları, vahiy ve nübüvveti küçümseyen tavırlar sergilenmişlerdir.
- \* Ürettikleri argümanlar sadece entelektüel bir kesime hitap etmektedir.
- \* Tevhîde mütecezzi/parçacı bir şekilde yaklaşmışlar ve Kur'ân'ın dolaylı olarak yer verdiği isbât-ı vâcib gibi meseleler üzerine yoğunlaşmışlardır.
- \* Tevhîdin bir uzantısı olan diğer imân rükünlerini vahiyle uygun düşmeyecek bir tarzda işlemişlerdir.
- \* Metotları tamamen zihinsel ve kurgusaldır. Bağlayıcılık derecesinde hayata katabileceği fazla bir şey olduğu söylenemez.
- \* Akîde ile düşüncüyü birbirine karıştırmışlardır.
- \* Vahyi akılla test edecek kadar cesûr davranmışlardır.
- \* Metotları cedel, münâzara vb. menfî esâslar üzerine te'sîs edilmiştir.
- \* Bu metotlarıyla kendilerini dahi hayretten ve şaşkınlıktan kurtulamamışlardır.

**Vahiy ve felsefe bağlamında sorgulanması gereken noktalar:**

- \* Beşerî bilgi, ilâhî bilgi olan vahyi test etme ehliyet ve salâhiyetine sâhip mi?
- \* Vahyin vazetmiş olduğu bir hükmü, zihnî ve aklî sahada tekrar polemik konusu haline getirmenin nasıl bir gerekçesi olabilir?
- \* Vahiy indiği dönemde bütün felsefî düşünceler mevcûd değil miydi? İlâhî hikmet hiçbirini tasvip etmediğine göre hangi gerekçeyle sonradan bu düşünceler üzerinde muhâkeme ve mukâyese etmenin bir zorunluluk olduğu iddia edilebilir?
- \* Akîde ile düşünce aynı mı yoksa bambaşka şeyler mi? Zaman ve zeminin değişmesi (telâhuk-u efkâr) akîde üzerindeki etkisinden söz edilebilir mi?
- \* Günümüze kadar ulaşan beşerî düşüncenin hangisinin hak veya bâtil olduğunu tespit edecek mîzan ve mihenk taşı nedir?
- \* Materyalizm, hedonizm, absürdizm vb. birçok düşünce, felsefî faâliyet olarak nitelendiriliyor ki bunların vahiy ile taban tabana zıt olduğu herkesin malumudur. Vahiy ve akıl/felsefe aynı hükme ulaştırdığı -bu örnekler üzerinden hareketle- söylenebilir mi?
- \* Akıl/felsefe hak ve hakikate ulaştırıcı araçlar ise neden vahiy indirildi? Câhiliye Arapları, Yunan filozoflarından veya Hind veyahut Pers düşünürlerinden daha az mı erdemli kimselerdi?
- \* Felsefî düşüncenin birçoğu Allah'ı bile inkâr ederken vahiy ile muvâfik olduğu nasıl ileri sürülebilir?



- \* Felsefe erdemli oluşu ifade ediyorsa 'merhameti zül kabul eden, zulmü ve cidâli hayatın odak noktasına oturtan" anlayışı hangi kapsamda değerlendirmek lâzım?
- \* Kur'ân %25,7 (2000 ayet civârında) oranında âhiret hayatından söz ederek bu inancı hayatın merkezine almıştır. Hangi felsefî düşünce bu inancı esâs alarak bir hayat görüşü ortaya koymuştur?
- \* Ahirette Allah beşerî düşünceye göre mi yoksa vahye göre mi insanları hesâba çekecek? Beşerî düşünce bütün erdemleri ihtiva ediyorsa Allah neden nebîlere tabi olmayı farz kıldı?

### **b. Kelâm ve Kelâmcılar (Mütekellimûn)**

Kelâmcılar farklı gruplara ve değişik ekollere ayrılmakta ve her biri kendine özel birtakım görüşler savunmuşlardır. Kelâmı felsefeden ayırt eden temel sıfat, akıldan istifade etmesiyle birlikte vahye de yer vermiş olmasıdır. Bu durumda kelâm vahyi merkeze alarak akli etkin bir şekilde kullanmak sureti ile akîdeye bağlı rükünleri şüphelerden koruma ve akîdenin kalpte sağlam bir zemine oturtma iddiasındadır.

İlk dönemlerden itibaren kelâm ile ilgili çok ciddi polemikler yaşanmış, felsefeden farkı olmadığını ve vahye muhâlif olduğunu ileri sürenler olmakla birlikte kelâmın zorunlu olduğunu iddia edenler de olmuştur. Bu atmosferde kelâmın farz-ı ayn veya farz-ı kifâye olduğunu telakkî edenlerin mukâbilinde haram olduğu şeklinde fetvâ veren bilginler de olmuştur.

Bu tartışmalar İmâm Gazâlî (v. 505-1111) dönemine kadar sürmüştür. İmâm Gazâlî "*İlcâmu'l-Avâm an İlmi'l-Kelâm*" isimli eseri ile kelâmın herkesi ilgilendirmediğini hatta halkın kelâmı uğraşmamasını tavsiye etmiş; bu ilmin sadece entelektüel bazı çevrelerin ihtiyaç hasıl olması halinde başvurmasını önermiştir. İmâm Gazâlî sonrası tartışmalar biraz daha yumuşak bir havada geçmiş ancak İbn Teymiyye'nin (v.728-1328) kelâm, mantık ve Yunan felsefesini sert bir dille eleştirmesinden sonra kelâm ile ilgili tartışmalar tekrar alevlenmiştir.

Selef ulemâsından birçoğunun kelâmı reddettiği ve zemmettiğini biliyoruz.<sup>735</sup> Herevî'nin (v.481-1089) konuyla ilgili yazmış olduğu meşhûr eseri olan "*Zemmu'l-Kelâm ve Ehlihi*" kelâmı reddetmek üzere kaleme alınmıştır.<sup>736</sup> Yine, İbn Kudâme (v. 620-1223) "*Tahrîmu'n-Nazar fî Kutubi'l-Kelâm*" isimli yapıtıyla hiçbir kelâm kitabına müracaat edilmemesini önermiştir.

<sup>735</sup> Halil Melkâvî, *Akîdetu't-Tevhid fî'l-Kur'ân*, s. 307.

<sup>736</sup> Herevî, *Zemmu'l-Kelâm ve Ehlihi*, Mektebetu'l-Ulûm ve'l-Hikem, Medine, 1998.

Kelamı reddedenlerin tutumuna mükâbil kelâmın "eşrefu'l-ulûm" olduğuna dair birçok risâle, kitap vb. yazılmıştır. Bu görüş sahipleri kelâmın zorunlu olarak öğrenilmesi gerektiğini ileri sürmüşlerdir. Nitekim İmâm Eş'ârî'nin kaleme aldığı " *İstihsânü'l-Havd fî 'İlmi'l-Kelâm*" bu konuda bizlere bir fikir vermektedir.

Bizlere göre bir disiplini veya düşünce faaliyetini kökten reddetmek veya yüceltmek yerine ürettiği bilgiye (düşünceye-fikre) göre muhâkeme ve muâmele etmek en tutarlı yöntemdir.

Bizler bu başlık altında mütekellimûn tevhîdi yanlış anlamıştır veya hiç anlamamıştır şeklinde hiçbir hüküm öne sürmüş değiliz. Sadece, tarih boyunca var olan birtakım eksiklikleri, yanlış anlaşılımları ve inhirâfları tespit etmekle yetineceğiz. Bilindiği üzere genel manada kelâmcıların en çok tenkit edildiği temel mesele isbât-ı vâcib üzerinde durmaları ve bunun neticesinde tevhîdin diğer husûsiyetlerini ihmâl etmeleri olmuştur. Daha çok rubûbiyeti ispât etmekle uğraşmışlar; bu meyanda temânu' delilini daha çok ön plana çıkartmışlar; kuru birtakım mantık ve cedel ile istidlallerde bulunmayı öncelemişler; ulûhiyet üzerinde hakkıyla durmamışlardır. Ayrıca bu metodun amelî anlamda bir yararı da bulunup bulunmadığı da çokça gündemek gelen problemlerden biridir.

İmâm Gazâlî (v.505-1111) "değiştirilen lafızlar" başlığı altında (fıkıh, ilim, tevhîd, tezkir/öğüt ve hikmet) olmak üzere beş kavramı incelemektedir. Bu konuda şöyle bir değerlendirme yapmaktadır: "Kötü ilimlerin, şer'î ilimlerle karışması, olumlu kavramların mânâlarının değiştirilmesiyle mümkün olmuştur. Kavram kargaşası, ard düşüncelerle selef-i sâlihînin ve birinci neslin kastettiği mânâlardan başka mânâlara çevrilen terimlerden doğmaktadır."<sup>737</sup>

İmâm Gazâlî (v.505-1111) kelâm ilminin neden ve nasıl ihdas edildiğini; halk arasında nasıl yayıldığını şu şekilde tespit etmiştir: "Yöneticilerin, kelâm ilmindeki tartışmalara eğilim duydukları herkes tarafından anlaşılıyordu. İşte bunun için halk da kelâm ilmine yöneldi. Bu sahada birçok kitap telif edildi. Bu ilmin tartışma yolları tesbit edildi. Karşılıklı konuşmalarda, sözleri değiştirme, tersyüz etme yöntemlerine ulaşıldı ve böylece bir başka ilim ihdas edilmiş oldu. Bu işlerle uğraşanlara soracak olsanız, size Allah'ın dinini müdafaa ettiklerini, sünnet-i seniyyeyi ihya etmek, bid'atçıları susturmak için çalıştıklarını söyleyeceklerdir."<sup>738</sup>

Tevhîd terimi, zamanımızda kelâm ilmini bilen, mücadele yolunu kavrayan ve hasımlarının tenkid yolunu kapayacak sualler sormasını bilen, insanları kendisinden

<sup>737</sup> Gazâlî, *a.g.e*, I, 32.

<sup>738</sup> Gazâlî, *a.g.e*, I, 42.

şüpheye düşüren, hasmı durduracak değerde deliller bularak, hasmı tasfiye eden kimselerin sanatı için kullanılmaktadır. Hatta bu kişilerden bazıları kendilerini *Ehli Tevhîd ve'l-Adl* olarak tanıtmaktadırlar. Kelâmcılara, "tevhîd âlimleri" adı verilmiştir. Oysa kelâm sanatının bütün malzemesi asr-ı saadette bilinmemekteydi. Bilinmemesi bir yana, şayet asr-ı saadeti meydana getiren o mübarek insanlar, cedel ilminin kapısını açanları görseydiler, belki de onları şiddetle kınarlardı. Kur'an'ın ihtiva ettiği zâhirî delillere gelince, duyar duymaz insan aklının onları hemen kabul edeceği malûm bir husustur. Demek ki Kur'an'ı bilmek, bu ilmin tamamını bilmek demektir.<sup>739</sup>

Gazzâliye göre, "tevhîd terimin ifade ettiği mânânın ne hâle geldiğine ve zamanımızdaki insanların bu terimin kabuktan öze inmeyen mânâsıyla nasıl iktifa ettiklerine iyi dikkat edilmelidir! Bu kelimenin ifade etmiş olduğu geniş mânâyı bir kabuk mânâyâ inhisar ettirenler böyle yaptıkları için nasıl da böbürlenebilmektedir? Bu kelimeyi kabuklaşmanın vasıtası kılmışlar ve onunla övünmeye çalışıyorlar. Halbuki övülmeye lâıyk tarafı kırılmış olduğundan, ona yapışmış olanlar müflis duruma düşmüşlerdir; nerede kaldı ki kendi durumlarıyla iftihar edeler."<sup>740</sup>

İmân erkânını savunma ve şüphelerden beri kılma davası ile ortaya çıkan kelâm ilmi konjoktürel tartışmaların etkisinde kalmıştır. Araz ve cevher konularının yanında daha sonraki yapılan hilâfet, imâmet vb. bir takım talî tartışmalara da yer vermiştir. O günkü zamanının şartları adına bu tür konuları belki de tartışmak zorunlu bir haldi. Ancak sonraki dönemlerde akîdenin salt kelâm kitaplarından öğrenilmeye çalışılması beraberinde birçok problemi de taşımıştır. Kelamcılarının bazı delilleri Kur'ândan aldıkları bir gerçektir. Fakat sadece rubûbiyeti ilgilendiren bu deliller ulûhiyetin ihmâl edilmesine sebebiyet vermiştir. Filhakika günümüzde dahi kelâm ilmi ile uğraşanlar veya ilgilenenler daha çok isbât-ı vâcib üzerinde durmuşlardır. Nitekim bu konuların tartışıldığı dönemlerde dehrîlerin var olması bunun yanında Hristiyanlığın, Yahudiliğin ve diğer dinlerin ilâh tasavvuru bu meseleleri aktüel ve güncel konusu yapmıştır. Ayrıca kelâm ilmi sayesinde imâni kuvvet bulan veya ihtidâ eden insan sayısı neredeyse yok hükmündedir.

İbn Teymiyye'nin yapmış olduğu tespit çok mühimdir: Mütakellimûn Kur'ân'dan getirdikleri deliller ihbar cihetiyledir; delalet cihetiyle değildir.<sup>741</sup> Asr-ı saadette yaşayan büyük bilginler, tevhîd teriminden günümüz kelâmcılarının çoğunun anlamadığı şeyleri

<sup>739</sup> Gazâlî, *a.g.e*, I, 34.

<sup>740</sup> Gazali, *a.g.e*, s. I, 34.

<sup>741</sup> İbn Teymiyye, *el-Fetâvâ*, XIX, 161.

anlıyorlardı. Üstelik günümüz kelâmcıları bu mânâları anlasalar da anladıkları bu mânâlarla nitelenemezler.<sup>742</sup>

Sözgelimi: Hudûs delilini kullanan kelamcılar "*yoksa onlar hiçbir şeysiz mi yaratıldılar? Yoksa bizzat kendileri mi yaratıcıdır?*"(Tûr, 52/35) ayetini buna hüccet olarak zikrederler. Ancak Cübeyr İbn Mat'am bu ayeti akşam namazında Resûlullâh'tan işitince neredeyse kalbinin paramparça olacağı rivayet edilmektedir.<sup>743</sup> Halbuki Cübeyr burada mütekellimûnun kullandığı hiçbir kıyası da kullanmış değildir.<sup>744</sup> Kelâmcıların Kur'ân'ın aklî delillerle dolu olduğunu kabul ettiği halde başka metotlar araması ve bunu İbrahim Nebinin metoduymuş gibi lanse etmeye çalışmaları tutarlı bir yöntem değildir.<sup>745</sup> Kelâm ilminin metodu sıkıcı, uzun ve yorgun düşürücüdür.<sup>746</sup> Bu metot gerek amaç gerekse de araç itibariyle bu eleştiriyie hak etmektedir.<sup>747</sup>

Kelamın sıkıcı, uzun ve yorgun düşürdüğünü itiraf eden Fahrüddîn er-Râzî'nin (v.606-1210) beyânına göre kendisi birçok ilim ile meşgul olmuş; hak veya bâtil olsun her şeyin kemmiyetini/niceliğini ve keyfiyyetini/niteliğini öğrenmeyi çokça arzulamıştır. Başta felsefe ve kelâm olmak üzere birçok ilmi öğrenmesine rağmen sonradan pişmanlık duymuş ve vasiyetinde "dînim Resûlullâh'a ittibâ' etmektir; kitabım Kur'ân'dır" diyerek yabancı metot ve yöntemlerin dar, faydasız ve gereksiz olduğunu belirtmiştir.<sup>748</sup>

Kanaatimize göre, Râzî'nin vasiyetine bir şerh olma özelliğini taşıyan Gazalî'nin "كان العلم بالقرآن هو العلم كله; Kur'ân'ı bilmek kelâm ilminin tümünü bilmektir" tespiti, büyük bir öneme sahiptir. Nitekim kelâmullah dışında tevhîdi arayanlar büyük bir pişmanlık yaşamışlardır. Hâlbuki Allah'ın varlığını bilmek için ilk istifade edilecek nûr ve izlenecek en doğru yol Kur'ân'dır. Bu hususta Gazalî "Allah'ın beyânından başka bir beyân yoktur" anlamına gelen (ليس بعد بيان الله سبحانه بيان) ifadesiyle bu düşüncesini güçlendirmeye çalıştığını görmekteyiz.<sup>749</sup>

Yukarıda sözü geçen Râzî'nin vasiyeti şu şekildedir: "Kelâmî yöntemlerin ve felsefî metotların sunduğu tüm imkanlarını kullandım fakat bunların hiçbirinin Kur'ân'ın metoduna eşit sayılamayacağı sonucuna vardım."<sup>750</sup> Râzî (v.606-1210) ömrünün sonlarına doğru Kur'ân'ın burhanlarına sarılmıştır. Her ne kadar mütekellimûnun ve felâsifenin

<sup>742</sup> İmam Gazalî, *İhyâu Ulûmiddîn*, s. I, 33.

<sup>743</sup> İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, VIII, No: 4854.

<sup>744</sup> İbn Teymiyye, *el-Fetâvâ*, IX, 221.

<sup>745</sup> İbn Teymiyye, , *a.g.e.*, XIX, 161.

<sup>746</sup> Halil Melkâvî, *Akîdetu't-Tevhîd fi'l-Kur'ân*, s. 313.

<sup>747</sup> İbn Teymiyye, *Muvâfakatu Sahihu'l-Menkûl li Sarihi'l-Mak'ûl*, II, 253.

<sup>748</sup> Zehebî, *Siyer-u A'lâmu'n-Nubelâ*, XVI, 52.

<sup>749</sup> Gazâlî, *İhyâu Ulûmiddîn*, I, 105.

<sup>750</sup> Zehebî, *a.g.e.*, XVI, 52; Muhammed Salih, *a.g.e.*, s. 199.

metotları bazen hakikate erişirse dahi mücâdele, münâkaşa ve şüphelerin kapılarını da açmaktadır. Dolayısı ile bu metot derin ve karanlıklı bir deniz gibidir. Kurtulanı çok nadirdir. <sup>751</sup> Râzî (v.606-1210) Kur'ân'ın metodunun daha doğru ve isâbetli olduğunu mükerrer bir şekilde zikretmiş ve tarihe şu cümleleri kaydetmiştir: "Kim taassubu bırakır ve benim tecrübe ettiğimi tecrübe ederse hak ve hakikatin bu olduğunu bilecektir."<sup>752</sup>

Gazâlî'nin üstâzı İmâmu'l-Haremeyn el-Cüveynî'nin (v.438-1047) de zamanla kelâm ilminden vazgeçtiği birçok kaynakta zikredilmektedir. Zamanın eşsiz bilginlerinden addedilen el-Cüveynî hakkı talep etmek üzere taklitten kaçındığını ancak sonra hakikati bulduğunu itiraf etmektedir. Tevhîd konusunda selefın yolunu tercîh ettiğini belirtir.<sup>753</sup> Zâhîd Kevserî Cüveynî'nin "*el-Akîdetu'n-Nizâmiyye*" isimli eserinin tahkîkinde bu sözleri nakleder. Cüveynî'nin yaşadığı dönemde bilginin her türüsüne (cemîu'l-meârif) felsefe dediğini belirten Kevserî, Cüveynî'nin bütün muhtelif ilimleri öğrenmeye çalıştığını zikreder.<sup>754</sup>

Bütün eksik yönlerine rağmen kelâmcıların Allah'ın varlığını ve birliğini savunmaları değerli bir davranıştır. Nitekim kelâmcılar vahyi esas alarak akıl yoluyla "İslam Akîdesini" müdafaa etmeye ve korumaya çalışmışlardır. Ancak daha sonraki süreçte tamamen felsefleştğini ve giderek sahasının genişlediğini görmekteyiz. Taftazânî'nin ifadesiyle "kelâm, semiyât bahsini ihtiva etmemiş olsaydı hemen hemen felsefeden ayırt edilmez ve seçilmez hale gelecekti."<sup>755</sup>

Kelam sahası çerçevesinde yapılan polemikler ve problemler zamanla akîde olarak algılanmış veya akîde öğrenilirken kelâm kitapları merkeze alınarak öğrenilmiş olması ciddi sorunlar oluşturmuştur. Yapılan kelâmî tartışmaların birçoğu entelektüel değerinden başka bir anlam ifade etmemektedir. Tamamen kurgusal ve zihinsel bir zeminde ele alınan inanç konuları "temel meselelerin" önüne geçmiş olması başka bir deyişle -kelâmcıların ifadesiyle- "vesâilin/araçların" "mesâile/amaçlara" dönüşmüş olması ve olmaya devam ediyor oluşu gerçekten saf tasavvurları zedelemekten öteye geçmemektedir. Nitekim klasik kelâmın birçok yönden eksik olduğunu farkedilen son dönem kelâmcıları "yeni bir kelâm" tasavvuru inşa etmeye çalışmışlardır.

Kelam, kendisine yüklenen fonksiyonları icra ettiği müddetçe İslam Düşüncesine katkısı olmuştur. Ne var ki, arzulanan düzeyde bir çalışma bütünlüğünden söz etmek

<sup>751</sup> Zehebî, , a.g.e, XVI, 52; Muhammed Salih, a.g.e, s. 199.

<sup>752</sup> Zehebî, a.g.e, XVI, 52; Muhammed Salih, a.g.e, s. 198.

<sup>753</sup> Zehebî, a.g.e., XVIII, 471.

<sup>754</sup> Cüveynî, *el-Akîdetu'n-Nizâmiyye*, thk. Zâhîd Kevserî, Mukaddime, s. 5.

<sup>755</sup> Sâdreddin Taftazânî, *Şerhu'l-Akâid*, s. 99.

mümkün değildir. Verilmek istenen mesaj çoğu zaman muhataplarına ulaşmamakta; entelektüel bir çalışma niteliğini aşmamaktadır. Bugün için "inkarcılığa zemin hazırlayan materyalist, tabiatçı ve pozitivist gibi akımları besleyen batı felsefesi başta olmak üzere, İslam'ın değerlerini tehdit eden bütün unsurlara karşı yeni tedbirler ve metotlar geliştirmek"<sup>756</sup> ile nitelendirilen kelim ilmi, bugün bile kendi sahasını aşmış ve muhatap kitlelere ulaşmış değildir.

Kelam, Kur'anla ve Sünnetle temellenmiş olmalıdır. Dinamik ve her zaman hareket halinde olmalı; statik olmamalıdır. Hayatın gerçeklerine bakmalı ve hayatla irtibatlanmış olmalıdır. Pozitif olmalı, negatif olmamalıdır, yani savunmacı olmamalıdır. Son olarak kelam ilmi "muhabbet" ve "rahmet" üzerine temellenmiş olmalıdır. Sadece aklın kelam'ı olmamalı, kalbe de sahip olmalıdır.<sup>757</sup>

### c. Tasavvuf ve Tasavvufçular (Mutasavvife)

Tasavvuf, dînî ilimlerden sayılmakla beraber net bir tanımı yapılmamıştır. Kelam ve felsefenin aksine tasavvufun sahâbe ve selef dönemlerinde bir aslı olduğu kabul edilmektedir.<sup>758</sup> Tarihî seyir içinde tasavvufun selefi, sünnî ve felsefî anlayışları ihtiva ettiği araştırmacılar tarafından var sayılmaktadır.<sup>759</sup>

Tasavvuf geleneğinde müfrit ve mutedil mutasavvıflar olmak üzere iki grubun varlığından bahsetmemiz mümkündür. Müfrit grubun tasavvufla olan bağı zaten sorgunlanması gerekmektedir. Mutedil noktada yer alanlar tevhîdi hakkıyla anlamaya ve yaşamaya çalıştıkları bir gerçektir. Kelamcılara yapmış olduğumuz tenkit tasavvufçular içinde geçerlidir. Tekrar hatırlatalım: Yapmış olduğumuz tenkitler metot/yöntem merkezli olacaktır. Amacımız kesinlikle insanların inançlarını sorgulamak veya onları ithâm altında bırakmak değildir. İlmî âdab çerçevesinde tasavvufçuların tevhîdi anlatmada ve aktarmadaki metotlarını Kur'an süzgecinden geçireceğiz. Bir disiplini baştan sona reddetmek veya zemmetmek veyahut töhmet altında bırak zaten ilim âdâbına muvafık olmadığı herkesin malumudur.

Tasavvuf kelimesinin kelâm ilmi gibi sonradan Müslümanlar tarafından daha belirgin bir şekilde kullanıldığı bilinmektedir. Ayrıca tasavvufun hem türemiş olduğu kelime hem de orijinaliği-sentetikliği başka bir ifade ile ehli-ecnebî bir disiplin olup

<sup>756</sup> Fikret Karaman, "Yeni Kelam İlmi Düşüncesinin İnşası ve Abdullatif Harputî'nin Rolü", (Kelam İlminin Yeniden İnşasında Geleneğin Yeri Sempozyumu, 14-15 Eylül), 2004, s. 204-218.

<sup>757</sup> Aref Ali Nayed, "İkbal ve Kelam İlminin Yeniden İnşası", (Uluslararası Muhammed İkbal Sempozyumu Bildirileri), İstanbul, 1997, s. 198-199.

<sup>758</sup> İbn Haldûn, *Kitâbu'l-İber*, I, 611.

<sup>759</sup> Hülya Küçük, *Tasavvuf Tarihine Giriş*, Ensar Yayınları, İstanbul, 2011, s. 31.

olmadığı geçmişten günümüze kadar süregelen bir tartışma konusu olmuştur ve hala bu tartışmalar, müfrit ve mütesâhil trendlerle bütün sıcaklığını muhafaza etmektedir. Elimizdeki verilere göre özellikle hicrî II. asırdan<sup>760</sup> itibaren tasavvuf kelimesinin Müslümanların dilinde yaygınlık kazandığı saptanmıştır.

Tasavvufçulardan bir kısmının tevhîd ile ilgili yorumlarda hulûl, vahdet-i vücûd vb. kavramlar ve ıstılâhlar kullanması birçok polemğin yaşanmasına zemin hazırlamıştır. Bu tür düşünceler bilginler tarafından dahi anlaşılması mümkün değil iken avam tabakasında yer alan halkın bunu anlamaları olanaksız görünmemektedir. Tevhîdi kapalı ve anlaşılmaz hatta çoğu zaman yanlış anlaşılabilir bir düşünce üzerine inşâ etmek sağlıklı bir tutum değildir. Sözelimi: vahdetu'l-vucûd nazariyesi günümüzde dahi hala birçok tartışmanın ve gerilimin yaşanmasına yol açmıştır ve bir neticeye ulaşıldığını söylemek zordur.

Bunun yanında velâyet ve nübüvvetin üstünlüğünü tartışılmış olması bir çok polemiliğin yaşanmasına; ilah ve nübüvvet tasavvurunun zedelenmesine sebebiyet vermiştir. Sözkonusu anlayışları hüsnü zan ile tevil etsek dahi mü'minin fikir ve hayatına herhangi bir katkısı olmayacağı kesindir. Bu tür düşünceler oldukça risklidir ve birçok hurafe ve batıl görüşün ortaya çıkmasına ortam hazırlaması büyük bir olasılıktır.

Özellikle avam, havas ve havassu'l-havas şeklinde yapılan taksimler tevhîdin muhtevâsına ilişkin yapılacak tanımları daha zor bir şekle bürümektedir. Bazı mutasavvıfların sadece kendilerinin marifete eriştiklerini iddia etmeleri ve tevhîdi sadece marifete hasretmeleri beraberinde atâleti ve sorumsuzluğu getirdiği ileri sürülmüştür. Hatta bir kesimi, yakîne vasıl olduklarını dolayısıyla ubûdiyetin kendilerinden sakıt olduğunu ileri sürmeleri ve ibâdeti sadece birer araç olarak görmeleri daha erken dönemlerde başladığı söylenebilir. Nitekim Cüneyd el-Bağdâdî'nin (v.289-910) “hiç kimsenin dinin getirdiği sorumluklardan kurtulamayacağını” ifade etmesi sözkonusu anlayışın çok erken tarihlerde başladığına işaret etmektedir. Abdulkadir Geylânî'nin (v.561-1166) “Farzları terk etmenin zındıklık olduğunu hallerden herhangi biriyle hiçbir kimsenin üzerinden farzlar kalkmaz” sözüyle bu tür münharif anlayışları tenkit etmektedir.<sup>761</sup>

Bu tür kanaatlere ve inançlara karşı muhakkik ve müdakkik bilginler büyük bir savaş açmışlar ve birçok reddiyeler yazmışlardır. İbn Kayyim (v.751-1350) bu inanışın sebebi olarak bu inanca sahip olan kimselerin fenâya eriştiklerini iddia etmeleridir, demektedir. Fenâ ise onlara göre güya (!) marifetin gâyesine ve tevhîdin zirvesine erişmektir.<sup>762</sup>

<sup>760</sup> İbn Haldûn, *Kitâbu'l-İber*, I, 611.

<sup>761</sup> Celaleddin Vatandaş, *a.g.e.*, s. 222.

<sup>762</sup> İbn Kayyim, *Medâricu's-Sâlikîn*, I, 179.

"Fenâ" düşüncesini savunanların öne sürdükleri ve dayandıkları argüman ise Kur'ân'da yer alan "*sana şaşmaz ve kesin bilgi gelinceye kadar Rabbine ibadet et!*"<sup>763</sup> ayetidir. Hâlbuki mezkûr ayette sözü edilen yakîn kesinlikle onların zannettiği gibi değildir. İbn Kayyim'in değişiyle bu düşünce onların "nefislerini, ilahlarını ve nebilerini yalanlamaları" demektir.<sup>764</sup> Burada şunu da hatırlamakta yarar var: Bu batıl anlayışı bütün tasavvuf erbâbına teşmil etmek doğru olmayacaktır. Bizzatihi tasavvuf erbâbından birçok kesim bu düşüneyi kesin bir dil ile reddetmişlerdir.

Tasavvufa karşı yanlış algıları ve yargıları ortadan kaldırmak adına mutasavvıflar birçok eser kaleme almıştır. el-Kelâbâzî (v.380-990) mutasavvifenin akîdesini beyân eden ve bir deklarasyon niteliğini taşıyan "*et-Taarruf*"<sup>765</sup> isimli eserini kaleme almıştır. İlgili eserinde tevhîd ile ilgili verdiği bilgilerden hareketle mutasavvıfların Ehl-i Sünnet akîdesine bağlı olduğunu ispatlamaya çalışmışlardır.<sup>766</sup>

Şeyhu'l-işrâk olarak bilinen maktûl Sühreverdî (v.587-1191) kendi ekoluna ve düşüncesine yapılan ithâmları reddetmek üzere "*İ'tikâdu'l-Hukemâ*" isimli yapıtını vucûda getirmiştir. Zira bu ekol, dehrî olmakla suçlanmış ve ekol sahiplerinin nebîleri ve ahireti inkâr ettikleri şeklinde bir duyum halk arasında yaygınlık kazanmıştı.<sup>767</sup> Ancak bu çaba Sühreverdî'yi ölümden kurtaramamıştır. Zira bilginlerden bir grup onun dine karşı muhâlif fikirler ileri sürdüğünü Sahaladdîn Eyyûbî'ye bildirmişler; Sahaladdîn Eyyûbî ise Sühreverdî'nin öldürülmesini emretmiştir.<sup>768</sup>

Öldürülen daha doğru idam edilen ve mutasavvıfların büyüklerinden addedilen Hallâc-ı Mansûr (v.857) hakkındaki ihtilaflar da günümüze kadar sürmüştür. Tasavvuftaki "dil ve hâl"ın mahiyetini ve gizemini anlamak adına Hallâc-ı Mansûr'u merkeze alarak řu soruları sorabiliriz:

- \* Mutasavvıfların kullandığı dil ve sarfettikleri ifadeler, remiz ve işaret olarak mı yoksa şatahâttan ibaret sözler mi veyahut da gerçek anlam taşıyan cümleler olarak mı anlaşılmalı?"
- \* Mutasavvıflar İslam'ın temel kurallarına aykırı sözler sarfederken psikolojik ve ruhânî bakımdan sekr haletini mi yoksa sahv haletini yaşıyorlardı/yaşıyorlar?
- \* Dil ve hâl'i belirleyen temel faktör akîde olduğuna göre sarfedilen aykırı sözler ve marjinal bazı davranışlar söz konusu şahısların akîdesini ne derece göstermektedir?

<sup>763</sup> Hicr, 15/99.

<sup>764</sup> İbn Kayyim, *a.g.e.*, I, 182.

<sup>765</sup> el-Kelâbâzî, *et-Taarruf li-Mezheb-i Ehli Tasavvuf*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût, try.

<sup>766</sup> el-Kelâbâzî, *a.g.e.*, s. 33 vd.

<sup>767</sup> Sühreverdî, *İ'tikâdu'l-Hükemâ* (Hikmetu'l-İşrâk eserinin içinde), Vezâret, Tahrân, 1373, s. 263-276.

<sup>768</sup> Çubukçu, *Sühreverdî ve İşrâkiyye Felsefesi*, s. 177-200.



Genel itibariyle fâkihlerin bu sorulara olumlu yanıt verdikleri söylenemez. Bütün bu tartışmaların yanında tasavvufta bilgi kaynağının daha çok rüya ve ilhâm eksenli olması meselenin daha gizemli bir hal almasına yol açmıştır. Dolayısıyla tasavvuf subjektif ve indî bir ilim vasfını kazanmıştır. Hatta bu durum tasavvuf ile ilgili tanımlarda kendini bâriz bir şekilde göstermektedir. Nitekim tasavvufun bir kâl değil; bir hâl ilmi olduğu ayrıca "tatmayan bilemez" şeklindeki gibi vecîzevî argümanlar bu gerçeğe delalet etmektedir. Burada dikkat edilmesi gereken temel ilke tasavvufun ve mutasavvıfların farklı esasları ve yolları tercih etmeleridir. Dolayısıyla tasavvuf veya mutasavvıfların kavramları değişik-farklı anlayışları ifade ettiği unutulmamalıdır. Onlara göre, "Allah'a götüren yollar insanların nefesleri adedince sayısızdır."

Subjektif bir bilgiyi ifade eden rüyâ ve ilhâmın elbette bir gerçekliği vardır. Ancak ortaya konan hükümlerin şatahâtvari olması ve vahyin temel esâslarına muhâlif olması halinde reddedilmesi zarûrîdir. Ayrıca tasavvufu tamamen bu bilgi kaynağına dayandırmak oldukça riskli görünmektedir. Bu yaklaşım hem tasavvuf ruhunun buharlaşmasına hem de birçok hurafenin ortaya çıkmasına sebebiyet vereceği açıktır.

Tasavvufçular genel manada bir hakikate eriştiklerini değişik uslûplarla ifade etmişlerdir. Bunu remiz ve işâret dili ile aktarmayı yeğlemişlerdir ki zamanla bir tasavvuf dili meydana getirmişlerdir. Bu dil sadece bir kesime hitap etmektedir. Dolayısıyla hislerin ve zevklerin üzerine tesis ettiği dil, halkın anlayacağı bir dil olmaktan uzaklaşmıştır. Tevhîd bağlamında belki de tenkit edilecek temel noktalardan biri de budur. Ancak asıl sorun ortaya konan bu dilin ve ıstılahın üzerine inşa edildiği düşüncedir.

Sözgelimi: Vahdetu'l-Vucûd nazariyesi ile tanınan İbn Arabî hakkında geçmişte olduğu gibi günümüzde de devam eden biri olumlu diğeri olumsuz iki eğilim var. "Nazmu'd-Durer" tefsirinin müellifi Bikâî (v.885-1480) "*Tenbîhu'l-Ğabî*"<sup>769</sup> eserinde onu sert bir şekilde eleştirirken İmâm Suyûtî (v.911-1505) "*Tenbîhu'l-Ğabî*"sinde onu aklamaya çalışmıştır. Suyûtî'ye nispet edilen bu eserde özellikle mutasavvıfların kendilerine ait bir takım mustalahâtı olduğunun altı çizilmiştir ki bu da kanaâtimizi kuvvetlendirmektedir. Suyûtî bu ve buna benzer gerekçelerden dolayı İbn Arabî hakkında ileri geri konuşmanın doğru olmayacağını ve en selâmetli yolun sukût olduğunu tavsiye etmektedir. Suyûtî'ye göre İbn Arabî'nin velâyeti haktır ancak yazdığı kitaplarının okunmasının haram olduğunu söylemektedir. Bu görüşünü de İmâm Gazâlî'ye

<sup>769</sup> Bikâî, *Tenbîhu'l-Ğabî ilâ Tekfir-i İbn-i Arabî*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1980.

dayandırmaktadır. Gerekçe olarak da mutasavvıfların herkes tarafından anlaşılmayan husûsî ıstılâhlarını göstermektedir.<sup>770</sup>

Sûfîlerin kullandığı bu terminolojinin birçok manipülasyonları beraberinde getirdiği tarîhî bir gerçektir. Dolayısıyla mutasavvıflar ya bu dili kullanmaktan vazgeçmeli -ki bu mümkün görünmüyor- veya zevk ve hislerini kendi dünyalarında yaşarak kimse ile paylaşmamaları veya ehl-i rusûm/zâhir dedikleri fukâhânın tenkitlerine açık olmaları gerekir.

Tasavvufçular vahyin beyân ettiği hakikatleri keşf ve ilhâm ile müşâhede etme noktasında ısrarlı oldukları göze çarpmaktadır. Özellikle keşfe-mükâşefeye dayanan bir müşâhedenin muâmele yani belli bir tezkiye ve tasfiye işleminden sonra tahakkük ettiğini kabul etmektedirler. Bu çaba felsefenin aklî çabasının kalbî bir gayret olarak tasavvufta belirlenmesinden başka bir şey değildir. Ancak tasavvufu felsefeden ayıran temel müspet özellik tasavvufta takvâ, tevekkül, ihlâs, inâbe, rızâ, tevbe, istiğfâr vb. kavramların pratikte yaşanmasıdır. Felsefe ise tamamen amelî olmaktan uzaklaşmış ve zihnî bir muhâkemededen öteye geçememiştir. Bu düşünceden hareketle tasavvufî kavramlar tahalluk, tahakkük, muâmele ve mükâşefe olmak üzere muhtelif şekillerde tasnif edilmektedir.

Tasfiye ve tezkiye üzerinde inşâ edilen ve işrâkvâri bir bünyeye dönüşen bu ameliye-yöntem her ne kadar aslı vahye dayandığı söylene de zamanla beşer elinin karışmasıyla uzayan ve zorlaşayan bir niteliğe dönüşmüştür. Otantik/orijinal hâli muhâfaza edilse bile uzun ve yorucu olacağı bir çabayı gerektirdiği erbâbınca kabul edilmektedir. Zaten seyr ve sulûk gibi kavramlar bu uzun yolculuğa verilen özel isimlerdir.

Mutasavvıflar vahyin esâslarına tabi olduğu müddetçe çok ciddî sıkıntılar yaşamamışlardır. Ancak his ve zevklerini remiz ve işâretlere aktarınca -özellikle onların ehl-i rusûm-zâhir olarak vasıflandırdığı- fukâhâ ile yüzleşmek zorunda kalmışlardır. Bu bazen -Hallâc-ı Mansûr, Sühreverdî örneğinde olduğu gibi- ölüm fermanları ile neticelenirken çoğu zaman ise ithâm ve zan altında kalmalarına yol açmıştır.

Elimizdeki veriler ışığında hareket ettiğimizde şöyle bir vaziyet ile karşı karşıyayız: "Nasslar mutlak tevhîdi ve dolayısıyla buna duyulması gereken mutlak ve şüphesiz bir imanı ifade ediyor ise de; kelamcılar - özellikle belki de müteahhirin diyebileceğimiz sonraki kelamcılar -insan zihninin sadece nasslar yoluyla tatmin edilemeyeceğini, zira nassların doğrudan inanan insanlara hitab ettiğini aynı zamanda da nassı anlayacak olanın akıl olduğunu düşünmüş olmaları ki, rasyonel ispatlar geliştirmek için uğraşmışlardır. Bu

---

<sup>770</sup> Suyûtî, *Tenbîhu'l-Ğabî fi Tebrieti İbn-i Arabî*, s.3 vd. (Mahtûta).

nedenle Tevhîdi; evrenin bir yaratıcısı olması gerektiği fikriyle temellendirmeyi tercih etmişlerdir. Ta ki, bu temellendirme, aynı zamanda, muhalif mezheplerin, batıl olarak nitelenen bir çok düşüncelerini çürütmek gibi önemli bir işlevi de zaman zaman içerecek ve bu görevi görecektir. Aynı zamanda bu tartışma, esas zemininden kayarak karşılıklı cedele dönüşecektir."<sup>771</sup>

"İşte bu temellendirme noktasında, kelamcılar ispata yönelik fikri zeminin ağırlık noktasını İslam Filozoflarının düşüncesinde bulmuşlardır. Filozofların geliştirdiği varlık kavramı, bu konuda oldukça verimli bir fikri zemin hazırlamıştı. İslam Filozofları, varlıkla ilgili zihinsel yargının; ya zorunlu (vacib) veya olurlu (mümkün) olabileceğini düşünüyorlardı. Dolayısıyla, bu ayırmadan Allah'ın varlığının, zorunlu olan, hem de varlığının zorunluluğu bizatihi durumda olan Vacibu'l-Vücut olduğu sonucu ortaya çıkmış olmaktadır."<sup>772</sup>

"Gerek kelamcılarının ve gerekse İslam filozoflarının, yöntemlerinin bir gereği olarak, tevhîdi rasyonel bir sistem şeklinde vaz etmeleri, sufileri tatmin etmemiştir. Sufiler, tevhîdi dille ifade edilebilen önermeler ve bu önermelerin içten, samimi kabulü ve tasdiki olarak değil, daha ziyade, bir yaşantı, bir bilinç ve hal olarak anlamışlardır. Ancak bu durum insanı ürküten bir değişkenlik zemininde oluşmasına vesile olmuştur. Bu zeminde neyin nasıl anlaşılması gerektiğini kestirmek bazen imkansız olabilmektedir. Sufinin nihai idraki ve nihai hedefi konumunda olan vahdet bilinci, ona zaman zaman kendini inkar ettirmiş, ama; bu durum bazen, sufinin ferdi ben'inden kurtulup, onu aştığı şeklinde anlaşılacak yerine, ittihat ve hulûl olarak değerlendirilmiştir. Hallac-ı Mansur ve Cüneyd-i Bağdadi gibi sufilerin sözlerinin farklı anlaşılması ve toplum tarafından gördükleri olumsuz ve değişik tavır bu hususa örnek olarak ele alınabilir."<sup>773</sup>

"Ne var ki bu anlama tarzı, İslam düşüncesinin özellikle gayr-i müslimlerle yapılan kelimî ve felsefi tartışmalarla şekillenmesi esnasında yerini kavramsal düşünme biçimine bırakmaya başlamıştır. Bu durumda tevhîd inancı, oluşmakta olan entelektüel dil içinde diyalojik ilişki olmaktan çıkarak, daha ziyade zat-sıfat ayırımının, açıklanması ve Allah'ın birliği ve alem (in çokluğu) ile arasındaki farkın rasyonel olarak izah edilmesi gibi konularda konuşma 'muhtevası' haline gelmiştir. İslam filozofları 'tevhîd'i alemin oluşumu ve tikeller ile Allah'ın tümel bilgisi arasındaki ilişkinin açıklanması anlamında bir metafiziksel düşünce sisteminin hareket noktası haline getirmişlerdir. Mutasavvıflar ise en

---

<sup>771</sup> Abdurrahim Güzel, *Kelam ve Tasavvuf Açısından Tevhid*, Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, s.11, Bahar, 2001, ss. 193-209.

<sup>772</sup> Güzel, *a.g.m.*, ss. 193-209.

<sup>773</sup> Güzel, *a.g.m.*, ss.193-209.

büyük sorun olarak gördükleri fanilik çemberinin aşılmasında tevhîdi hem bir imkan hem de varılacak son nokta (fenâ fillâh) olarak belirlemişlerdir."<sup>774</sup>

"Her üç yaklaşımın beraberinde getirdiği en önemli sorun, tevhîd inancının Allah'a yönelme kadar insanın kendisine dönüş imkanı olduğunu göz ardı ederek, onu daha ziyade somuttan soyuta doğru insanın bir entelektüel /manevi miracı, seyr-u süluku, faniliği ve tabiatı aşma imkanı olarak ele almalarıdır. Böylece tevhîd inancı, insanın kendisine asla dönememesi, kendisini hep bir başkasında tasavvur etmesi, kendisini ne başkası ne de kendisi olarak kabul edebilmesi yani kendisine hep yabancı kalması sorununu ortaya çıkarmıştır. Bu durumun en önemli tezahürleri ahlak alanında görülmektedir. Genel olarak Müslümanlar, kendilerine somuttan soyuta yükselme esnasında eşlik edecek veya yol gösterecek araçları tercih ederlerken, kendilerini her zaman başkalarında aramaya çalıştıkları için ahlaki özgürlük ve sorumluluğu başkalarına havale etmişlerdir. Bu durum İslam dünyasında asırlardır 'kahraman ahlakı' diyebileceğimiz 'ikame ahlak' anlayışının güçlenmesine vesile olmuştur. ikame ahlak anlayışı, kişinin sorumluluğunu bir başkasının üstlenmesi ve onun yerine ahlakî/dinî karar verme sorununa işaret etmektedir."<sup>775</sup>

Bunun yanında bazı tasavvuf çevreleri tamamen vahye muhâlif düşünceler ileri sürmüşlerdir ki bunu sahv-sekr veya mustalahât veyahut da yaşamayan bilemez gibi tezlerle savunulması mümkün değildir: İmâm Rabbânî (1034/1624) bu düşünce sahiplerinin görüşlerini şu şekilde serdediyor: 'Nefisleri tezkiye ettiklerini söyleyenlerin kimi eşyanın hakikatini inkâr ederek ne varsa hepsinin Allah olduğunu söylemekte, kimi velilerin peygamberden üstün olduğunu söylerken, kimisi Firavun ve cahiliye müşriklerinin arif billâh mümin olduklarını iddia etmektedir. Kimisi de kâinatı parmağıyla oynattığını ve dünyanın öbür ucundaki işleri idare ettiğini belirtmekte, kimisi şeyhinin kalpleri okuduğunu, gaybı bildiğini ve melekût âlemiyle irtibat halinde olduğunu söylemektedirler'.<sup>776</sup>

Son tahlilde İmâm Rabbânî şunu tavsiye etmektedir: "Biz Muhammed-i Arabî (s.a.v)'in sözlerine muhtacız. İbn Arabî'nin, Sadrettin Konevî'nin, Kaşânî'nin sözlerine değil. Biz nass'a bakarız, fass'a (Fusûs'ul-Hikem) değil. Fütühât-ı Medeniye (Resûllâh-Kur'ân) bizi Fütühât-ı Mekkiye (İbn Arabî'nin eseri)'den müstağnî kılar."<sup>777</sup>

"Bize nass lâzım, fass değil; bize Fütühât-ı Medeniye lâzım; Fütühât-ı Mekkiye" önerisi aslında vahyin hakikatini bilen herkes tarafından kabul edilmesi gereken müsellemlerdir.

<sup>774</sup> Tatar, *a.g.m.*, ss. 85-90.

<sup>775</sup> Tatar, *a.g.m.*, 85-90.

<sup>776</sup> İmâm Rabbânî, *Mektûbât*, II, 262.

<sup>777</sup> İmâm Rabbânî, *a.g.e.*, II, 262.

bir tespittir. Zaten tevhîd ile ilgili olarak tezimizin temeli bu düşünce üzerine tesis edilmiştir denilebilir. Bizlere göre vahiy tevhîd ve dinî bütün konularda yeterlidir; başka metotlara ve düşüncelere yönelmenin çok ciddi bir yararı yoktur. Yabancı metotların mefsedeti menfaatinden daha çok olduğu tarihî bir vâkıa olarak karşımıza çıkmaktadır.<sup>778</sup>

Tasavvuf Metodu ile İlgili Tenkitlerimiz ve Sorularımız:

- \* Bu metot oldukça müşkül ve yorgun düşürücüdür.
- \* Muakkad/anlaşılmaz ve muğlak/kapalı birçok yönü vardır.
- \* Evrensellikten uzak sadece belli bir kesime hitâp etmektedir.
- \* Tamamen marifet üzerine inşa edildiğinden dolayı hayatın diğer alanları göz ardı edilmiştir.
- \* Çok ciddî hurâfelerin ve bâtil düşüncelerin doğmasına zemin hazırlamaya müsaittir.
- \* Tamamen zevk ve şevke dayandığından dolayı akıl ihmâl edilmiştir.
- \* Mükâşefe, sezgiye ve ilhâma dayanmasından dolayı sübjektiftir (nisbî indî/zannî).
- \* Mükâşefe, sezgiye ve ilhâm neticesinde varılan sonucun veya elde edilen bilginin hak veya batıl olduğu ne ile test edilecektir?
- \* Vahyin öğretilerini test etme ve bizzatihi müşahede etme arzusu hangi gerekçeye dayanmaktadır? Burada neden vahiy ile yetinilmemekte artı olarak mükâşefe, sezgiye ve ilhâma gereksinim duyulmaktadır?
- \* Bu yöntem -diyelim sâlik başarılı oldu- nasıl bir maslahatı celbetmekte veya hangi mefsedeti defetmektedir?

---

<sup>778</sup> Şâtibî, *el-İ'tisâm*, s. 58.

## DEĞERLENDİRME

Müslüman düşünürlerin birçoğu tevhîdin anlaşılması ve ispat edilmesi konusunda insanoğlunun dayanabileceği nirengi noktasının önyargılardan arındırılmış ve dış faktörlerin etkisinden kurtularak bozulmamış temiz/selîm/mustakîm bir fitrat argümanını öne sürmektedirler. Dolayısıyla tevhîd yaratılıştan önce değişmez bir hakikat vasfını taşıdığı gibi delil, nazar ve istidlalden önce insanda fitratına yerleştirilmiş bir hakikattir. Düşünürler, bu fikirlerini "kâlû belâ" olarak tanımlanan "elest bezmi"ne dayandırırılar.<sup>779</sup> İbn Kesîr'in aktardığına göre selef ve halef birçok bilgin elest bezmini "insan fitratının tevhîd üzere yaratıldığı" şeklinde yorumlamışlardır.<sup>780</sup> Ebu's-Suûd Efendî, Cenab-ı Hakk'ın insanın fitratını enfusî ve afâkî delillerden kolayca yararlanabilecek akıl ve basîret ile donattığını ifade ederek insanın yapı ve kabiliyet itibariyle tevhîde erişebileceğini belirtir.<sup>781</sup> Nitekim Zemahşerî de aynı noktaya temas etmekte ve "ahdullâh" kavramını insanoğlunun akıl duyusuna yerleştiren tevhîd belgeleri olarak yorumlamaktadır.<sup>782</sup>

Tevhîd ilk yaratılıştan önce ve ilk yaratılış ile birlikte var olduğuna göre bunu sonradan kesbedilmiş bir gerçeklik olarak değerlendirmek tutarsız ve yanlış bir hükümdür. Öyleyse Allah'a imân insanlığa sonradan aşılınmış bir şey olmayıp insanın kendisiyle birlikte doğan, insan ruhunun fitrî bir özelliğidir<sup>783</sup> denilebilir.

Tarih boyunca felsefe, edebiyat, sanat ve bilim olmadan yaşayan toplumlar tanrı inancına karşı kayıtsız kalamamışlardır; bir şekilde mutlak kudret ve ilim sahibi olan bir zatı veya bir nesneyi ilah olarak tasavvur etmişler, ona tapmışlar, yalvarmışlar ve sığınmışlardır. Kelamcıların "şehâdet-i âmme" veya "kabûl-u âmme" dedikleri bu olgu aslında temel meselenin tanrısızlık değil; yanlış tanrı tasavvuru olduğunu göstermektedir ki bunu bazı durumlarda küfr diğer bazı durumlarda ise şirk olarak ifade etmemiz mümkündür. Felsefi bir kavram ile söyleyeceksek teizm her zaman için ateizme baskın gelmiştir.

Kur'ân insanoğlunun sahip olduğu ilk ve en doğru bilgi olan Allah'ın varlığını tartışmaya açmadığı gibi bu anlamda inkar veya ispat peşinde koşmayı çok da anlamlı bir tutum olarak değerlendirmez. Zira insanoğlu Allah'ın varlığını ihata etmesi, künhüne ve

---

<sup>779</sup> Mukâtil, *a.g.e.*, III, 413, 511; 413; Bağavî, *a.g.e.*, VI, 271; İbnu'l-İzz, *a.g.e.*, I, 35.

<sup>780</sup> İbn Kesîr, *a.g.e.*, III, 506.

<sup>781</sup> Ebu's-Suûd, *a.g.e.*, III, 290.

<sup>782</sup> Zemahşerî, *a.g.e.*, I, 120.

<sup>783</sup> Toprak- Gölcük, *Kelâm*, s. 157.

mahiyetine vakıf olması mümkün değildir çünkü bu tamamen insan aklının idrak alanı dışındadır. Mutlak ve mukayyed ilişkini Seyyid Kutub'un ifadesiyle söyleyecek olursak "fânî bir takat, ezeli ve ebedî olanı kavrayacak güçte değildir."<sup>784</sup> Nitekim birçok bilgin, "Allah akla ve hayâle gelen bütün tasavvurların ötesindedir"<sup>785</sup> ilkesini benimsemiştir ve bunu Şûrâ 42/11. âyet ile temellendirmeye çalışmışlardır. Tahavî bu gerçeği şiirsel bir şekilde "*el-Akîde*" isimli eserinde vurgulamaktadır; "vehimler/sanılar Allah'a ulaşamaz, fehimler/akıllar ise O'nu hakkıyla idrak edemez."<sup>786</sup> Bu anlamda aklî ve mantıkî izahlarla veya evrendeki bir takım fenomenlerden hareketle kesinkes bir ispat girişimine kalkışmak doğru bir hareket noktası olamayacağı aşikardır. Fazlurrahman'ın tespitiyle şunu rahat bir şekilde söyleyebiliriz; "Kur'an, insanın iman etmesi için uzun ve karmaşık kelimelerle (theological) ile Allah'ın varlığını ispatlamaya çalışmaz. Bu açık hakikatlere insanın dikkatini çekip bunları "Allah'ın Hatırlatıcıları; (Reminders of Allah)" yapar. Bu meyanda Kur'an kendisini ve Resullah'ı bir "Hatırlayıcı veya Hatırlatan" olarak nitelendirmektedir."<sup>787</sup> Farûkî, maddî bir takım fenomenlerle Allah'ın varlığını ispatlamaya çalışanları Hıristiyanlığın Tanrı anlayışındaki tutarsızlığa düştüklerinden dolayı eleştirmektedir.<sup>788</sup>

Tevhîdi tamamen teolojik bir alana sıkıştırmak başlangıç noktası olarak ne kadar verimsiz bir çaba ise aynı şekilde savunma mekanizmasıyla hareket ederek tevhîdi anlamaya çalışmak da bir o kadar verimsizdir. Kelamcılarının "İsbat-ı Vâcib" konusundaki çabaları her ne kadar bir değer ifade etse de sonuç itibarıyla tevhîd tasavvurunun kısmî de olsa zedelenmesine yol açmıştır diyebiliriz. Burada kelama yapılan her bir eleştiri, daha koyu bir tonla felsefeye yapılacağı aşikardır. Nitekim kelam "vahyi" odak noktası yaparak savunucu bir tavır sergilerken felsefe "vahiy, din vb. bütün kayıtlardan azâde kalarak ezeli" hakikatin peşinde olduğunu iddia etmektedir. Şayet bunu formülize edecek olursak kelam "vahiy ve aklı", felsefe ise "salt aklı" esas kabul ettiğini söyleyebiliriz. Tasavvuf ise kelam ve felsefenin dış aleme yönelik giriştiği aklî ve zihnî, nazar ve istidlal yöntemlerini yetersiz bulmuş ve bütün bunların yerine müşahade, işrâk ve keşfi önererek tevhîd olgusunu insanın iç aleminde aramaya çalışmıştır.

İslam Düşüncesi olarak nitelendirilen felsefe, kelam ve tasavvufun birçok konuda bizlere zengin bir düşünce külliyyatını miras bıraktığı inkar edilemez bir gerçektir. Ancak

<sup>784</sup> Seyyid Kutub, *fî Zilâli'l-Kur'an*, V, 364.

<sup>785</sup> Molla Abdulkadir Huveş, *Beyânu'l-Meânî*, IV, 90.

<sup>786</sup> Ebû Ca'fer et-Tâhâvî, *el-Akîde*, el-Mektebu'l-İslâmî, Beyrût, 1414, s. 33.

<sup>787</sup> Fazlurrahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, s. 30-31.

<sup>788</sup> Farûkî, *Tevhid*, s. 38.

her üç disiplinin tevâhîde dair ortaya koydukları esaslarda ciddi problemler mevcuttur. Her şeyden önce ortada bir yöntem sorunsalı vardır. Nitekim genel anlamda "ilâhiyyât" daha özel anlamda ise "tevhîd" konusu her şeyden önce "ğaybî"lik niteliğini taşımaktadır. Ğayb ise en genel manasıyla insanın idrak gücünün alanı dışında kalan bir gerçekliğe tekabül etmektedir. Her üç beşerî sistemin de -ki felsefe ve kelimâ akıl yoluyla, tasavvuf ise kalp yoluyla- bu Ğayb bilgisine erişemebilme olanağını kabul etmek mümkün değildir.

Metot sorunsalının doğal sonucu olarak tevhîd hakikati beşerî zaafiyetlerin ve insan aklının dar sınırlarıyla çerçeveselenmiştir. Atomcu başka bir deyişle mütecezzi bir alana mahkum edilen tevhîd ya kurgusal, zihinsel ve farazî bir yapıya bürünmüş veyahut da tamamen vicdânî ve ruhî bir zevkin ördüğü bir kavram şekline dönüşmüştür. Her iki durumda da orijinallik ve bütüncül özellikleri zedelenen tevhîd kavramının sentetik ve parçacı yaklaşımlarla işlendiğini görmekteyiz.

Her disiplinin kendi bakış açısına göre kavramlara anlam yüklediği bir gerçek olarak karşımıza çıksa da tevhîd gibi bütün Kur'ânî değerler dizgesinin ve gerek semantik gerekse tematik açıdan vahyin odak noktasını oluşturan yüce bir hakikatin sadece belli bir entelektüel çevrenin anlayacağı dar, sınırlı, parçalanmış, pasif ve girift bir kavrama dönüştürmek elbette tenkit edilmesi gereken bir husustur. Dolayısıyla tevhîd gerçeğinin, subjektif/indî/nisbî/izâfî bir karaktere büründürülerek rasyonalitenin veya keşf ve mûkaşafenin konusudur deyip geçiştirmek kanaatimizce yöntem olarak büyük bir sorunu bünyesinde taşımaktadır. Burada -her ne kadar kelimâ için büyük oranda geçerli olmasa dahi- felsefe ve tasavvufun vahiy ile yetinmemesi ve artı -ki bu akıl veya kalp olabilir- olarak bir şeyler eklemesi oldukça düşündürücüdür.

İlginçtir ki, her üç beşerî disiplin de moral değer kabilinden olsa gerek hem yöntemlerini hem de ürettikleri ve geliştirdikleri düşünceleri vahiy ile uzlaştırmaya çabasına girişmişlerdir. Bu anlamda Müslüman filozoflar "vahiy ve felsefenin" aynı ezeli hakikate ulaştırdıklarını fakat kaynak itibariyle felsefenin akli; vahyin ise hayal veya semavî/nebevî esasa dayandığını ileri sürmüşlerdir. Mutasavvıflar da filozofların akli seçmelerine karşılık olarak ilhamin, keşfin, mûkaşafenin ve işrakın merkezi olduğunu söyledikleri kalp yolunu seçmişler ve "nübüvvet-velayet" ile ilgili geniş bir külliyatı vücûda getirerek sistemlerini vahye dayandırmaya çalışmışlardır. Öyle ki artık velayet ve nübüvvet, keramet ve mucize, rüya/ilham ve vahiy gibi konular usûluddîn ulemasını harekete geçirmiş ve bu kavramlara bir açıklık getirme noktasına sevk etmiştir. Bu uzlaştırma çabasının bir ürünü olarak felsefe, kelimâ ve tasavvufun bazı konularda vahyin kavramlarını seçtiklerini ve görüşlerini bazı ayetlere dayandırdıklarını görmekteyiz.



Felsefe aklî ve tasavvufun ise kalbî sahada vahiyle aynı sonuca ulaşabileceği savını ortaya atmaktadırlar. Bu bağlamda "peki hangi hikmete binaen indi" sorusunun yanıtını ikna ve tatmin edici bir şekilde verilmesi gerekmektedir. Kaldı ki, felsefi spekülasyonların ve tasavvufi şatahatların varlığı, ilgili savı ileri sürenleri zor durumda bırakmaktadır. Konu ya bir şekilde geçiştirilmekte veya gizemli yanıtlar verilerek manipüle edilmektedir. Bu gerçeğin yanında şunu da ilave etmek gerekir, Kur'ân'ın indiği dönemde gerek felsefi ekoller gerekse mistik akımlar zaten dünyanın birçok bölgesinde mevcuttu. Her iki gelenek veya eğilim vahiyden sonra değil; vahiyden önceki zaman dilimlerinde zaten varlıklarını bir şekilde sürdürüyorlardı. Kur'ân bu düşünce birimlerinden hiçbirine teşvik etmediği gibi ilâhî bir sistem vücûda getirerek beşeriyeti hevanın karanlıklardan hüdanın aydınlıklarına çıkartmıştır.<sup>789</sup>

Konunun daha yalın ve anlaşılır bir şekilde kavranılması için Mekke müşrikleri ile ehl-i kitabı merkeze alarak eleştirilerimize devam edebiliriz. Bilindiği üzere Kur'ân'ın indiği 23 senelik zaman aralığında hem Mekkeli müşrikler hem de ehl-i kitap olarak bilinen Yahudiler ve Hıristiyanlar -buna Mecusî ve Sabîleri de ekleyebiliriz- Ceziretül-Arab'ta varlıklarını sürdüren dinler arasındaydı. Halbuki Kur'ân hem şirk ehlini hem de kitap ehlini özellikle tevhid konusunda sert bir şekilde eleştirmiş ve onlara birçok maddî ve manevî belgeler hatırlatarak onları doğru yola davet etmiştir. Bu durumda felsefi ekollerin veya mistik yüklü akımların durumu ehl-i şirkten veya ehl-i kitaptan daha iyi olduğu iddia edilemez. Bunun yanında dönemin mitoloji anlayışı ve gelenekleri özellikle felsefenin şekillenmesinde büyük bir rol oynamıştır.<sup>790</sup>

Felsefe her ne kadar evrensellik ve bütüncül bir anlayışı merkeze alarak düşünce ürettiğini iddia etse de -kanaatimizce- bir geleneğin rasyonalite bağlamında ele alınması veya beşerî bir öngörünün veya hissiyatın aklî sahaya aktarılması temellendirilmesinden başka bir şey değildir. Kaldı ki dönemin düşünce yapısı, beşerî zaafiyetler, konjoktürel şartlar, filozofun geçmiş hayatı gibi sâikler felsefenin şekillenmesinde ciddi bir şekilde etkili olmuştur. Bütün bu gerçekler dikkate alınmadan felsefeyi "ezelî hakikat peşinde" savı ile nitelendirmek oldukça tutarsızdır. Bunun yanında felsefe "bilge olmak değil", "bilgeliği sevmek ve yolda olmak" şeklinde tanımlanması da vakiya uymamaktadır. Bu tanımlama zihinlerde her ne kadar ilgi çekici ve olumlu bir anlamı çağırırsa da genel itibarıyla filozofların taassubtan, önyargılardan, şartlanmışlıktan veya hevaya uymaktan uzak durdukları söylenemez. Bu son tanımlama mistik akımlar için de geçerlidir.

<sup>789</sup> Bakara 2/257; Mâide 5/16; İbrahim 14/1; Ahzab 33/43; Hadîd 57/9; Talak 61/11.

<sup>790</sup> Geniş bilgi için bkz; Hamdi Ragıb Atademir, *Filozoflara Göre Felsefe*, Atademir Yayınevi, Konya, 1947.

İslam düşüncesinde "tehâfüt" geleneği bilindiği üzere İmam Gazâlî ile başlamış ve daha sonraki dönemlerde birçok bilgin tarafından farklı tonlarda sürdürülmüştür. Burada Gazâlî'nin çizdiği çizgiye yakın duranlardan biri de İbn Haldûn'dur. İbn Haldûn'un yaptığı eleştiriler bizler açısından önemli çünkü bizler de aynı kanaati paylaşmaktayız. Özetle İbn Haldûn'un yönelttiği eleştiriler daha çok "ğayb"a dair konular ekseninde dönmektedir diyebiliriz. İbn Haldûn kurumsal olarak bütün felsefeyi eleştirmemekte sadece ğayb/metafizik gibi aklın müdahale edemeyeceği konularda sınırlarını aşmaması gerektiğini ifade etmektedir. Meseleye epistemolojik bir tarzda yaklaşan İbn Haldûn ğayba ilişkin konularda ispat ve reddin zorluğuna dikkat çeker ve bunların akıl ile ulaşmanın mümkün olamayacağını belirtmektedir.<sup>791</sup>

Vahiy, her üç eğilimin tam aksine kendine özgü bir anlatım metodu ile insanoğluna bütüncül, gerçekçi, yaşanılır, aktif ve dinamik bir tevhîd tasavvurunu telkin etmekte; öğretilerini anlaşılır, sade ve herkes tarafından idrak edilecek açıklıkta iletmektedir. Kur'ân'ın isim ve sıfatları arasında yer alan kavramların semantik sahasını incelediğimizde bile bu sonuca kolay bir şekilde varmamız mümkündür. Kur'ân'ın isimleri ve sıfatları arasında yer alan "Burhân"<sup>792</sup>, Mubîn<sup>793</sup>, el-Furkân<sup>794</sup>, Fasl<sup>795</sup>, Nûr<sup>796</sup>, Hüdâ<sup>797</sup>, Tafsîl<sup>798</sup>, Rahme<sup>799</sup>, Hikmetun Bâliġa"<sup>800</sup> vb. tanımlamalar aslında vahyin fonksiyonu, alanını ve amacını ortaya koyacak niteliktedir. Müfessirlerin dikkatlerinden kaçmayan bu konu başta Taberî (v. 310/923)<sup>801</sup>, Zerkeşî (v. 794/1392)<sup>802</sup>, Suyûtî (v. 911/1505),<sup>803</sup> İbn Teymiyye (v. 728/1328)<sup>804</sup>, Fîrûzâbâdî (v. 817/1410)<sup>805</sup>, Seâlibî (v. 876/1471)<sup>806</sup> gibi bilginler tarafından en ince detayına kadar incelenirken çağdaş dönemde de bu çalışmalar sürmektedir.<sup>807</sup> Bilginler bu konuda Kur'ân'ın birçok isminin ve sıfatının olmasını hem vahyin şerefine ve

<sup>791</sup> İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, 707-709.

<sup>792</sup> Nisâ 4/174.

<sup>793</sup> Hicr 15/1.

<sup>794</sup> Furkân 25/1.

<sup>795</sup> Tarık 86/13.

<sup>796</sup> Nisâ 4/174.

<sup>797</sup> Bakara 2/2.

<sup>798</sup> Hûd 11/1; Fussilet 41/3.

<sup>799</sup> A'râf 7/52.

<sup>800</sup> Kamer 54/5.

<sup>801</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, I, 94 vd.

<sup>802</sup> Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 273 vd.

<sup>803</sup> Suyûtî, *el-İtkân*, I, 195 vd.

<sup>804</sup> İbn Teymiyye, *Mecmûu'l-Fetâvâ*, I, 14 vd.

<sup>805</sup> Fîrûzâbâdî, *Besâir*, I, 77 vd.

<sup>806</sup> Seâlibî, *el-Cevâhiru'l-Hisân*, I, 150 vd.

<sup>807</sup> Bkz. Şeyh Buheyli, *el-Hüdâ ve'l-Beyân*, el-Matâbiu'l-Ehliyye, Riyâd, 1983; Atiyye İbn Muhammed el-Ferhânî, *Esmâu'l-Kur'ân ve Sifâtihî*, el-Hey'etu'l-Âmme, Mısır, 2007.

değerine hem de geniş fonksiyon taşımaya ve hayatî hedefleri bünyesinde barındırmasına bağlamışlardır.

Kur'ân her şeyden önce bir ütopya kitabı değil,<sup>808</sup> bir hayat kitabıdır. İnsanın entelektüel bazı duygularını tatmin etmek için değil; hayat ve hayatı kuşatan bütün konularda insanlığa rehberlik etmek için inmiştir. Bu durumda ansiklopedik bir tarzda alelade, kuru, donuk ve pasif bilgi vermekle yetinmez. Kur'ân'ın temel amacı, Allah ve evrenle olan çok boyutlu ilişkilerinin yüksek ve ideal şuurunu insanın ruhunda uyandırmak ve harekete geçirmektir. Kur'ân bu güçlü, kapsamlı ve esaslı noktalarından dolayı Goethe İslam'ı "**eğitici-öğretici**" bir güç olarak tanımlarken Eckermann ise vahye dayanan İslam öğretisinin asla boşa gitmeyeceğini ve mevcut beşerî sistemlerin bu mutlak hakikati aşamayacağını belirtmektedir.<sup>809</sup> Kur'ân sunduğu ve istediği tevhîd anlayışını İkbâl'in ifade şöyle ifade edebiliriz; "tevhîd iksirin toprağı altına çevirdiği gibi insanı yepyeni bir formata sokmaya muktedir"<sup>810</sup>. Bu bağlamda "sadece teoriye dayanan bir medeniyet kalıcı olması" düşünülmeceği herkesin kabul ettiği bir gerçektir."<sup>811</sup>

Kur'ân bütüncül niteliğe sahip olmasının yanında başta tevhîd olmak üzere bütün konularda muvazeneli bir şekilde hareket etmiştir. Dolayısıyla Kur'ân geniş bir perspetife sahip olması, konular arasındaki geçişkenliği ölçülü bir şekilde koruması ve mükemmel bir tenasüp gücüne sahip olması aynı zamanda hakkaniyetinin ve ulviyetinin de en güçlü kanıtıdır denilebilir. Zira bu sayılan özellikler hiçbir beşerî eserde veya fikirde mevcut değildir. Genellikle insanlar geçmişlerinin veya hal-i hazırdaki menfi-müspet hadiselerin veyahut da ideolojik vb. düşüncelerin etkisinde kalarak bir tarafa yöneldiklerini ve birçok boyutu ihmal ettiklerini görmekteyiz. Tarih boyunca bütün felsefî, edebî, fikrî vb. cereyânlar maalesef bu illetten ve zaafiyetten kurtulmuş değillerdir. Beşerî düşüncenin bu kaçınılmaz ve zorunlu monistik yönünlerini eleştiren Aliya İzzetbegoviç, (v. 2003) "düalizmin en köklü hissiyat olduğunu fakat felsefenin ikiciliğe tahammül etmemesinin neticesinde bütün düşünce akımlarının monistik bir yapıya bürünmek zorunda kaldıklarını ancak fikrin hayata hakim olamayacağını tam aksine hayatın fikirden daha geniş bir sahaya sahip olduğunu" ifade etmektedir.<sup>812</sup> Müellif bu bağlamda düşüncesini şu şekilde

<sup>808</sup> Yaşar, *Kur'ân'da Zihin Eğitimi*, s. 583-584.

<sup>809</sup> İkbâl, *İslam'da Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, s. 25.

<sup>810</sup> İkbâl, *a.g.e.*, 195.

<sup>811</sup> İkbâl, *a.g.e.*, s. 33.

<sup>812</sup> İzzetbegoviç, *Doğu Batı Arasında İslam*, s. 12-13.

vurgulamaktadır; "bütün bu eksikliklerden beri olan ve bütünlük arz eden yegane kitap Kur'ân'dır ve bir fikir veya edebî kitap olmasından ziyade salt hayat kitabıdır."<sup>813</sup>

İranlı düşünür Ali Şeriati tevhîdi ne kelim ne de felsefenin sıradan bir teolojik problemi olarak ele almanın mümkün olmadığını belirtir. Ona göre tevhîd Allah'ın birliğinden başlayarak tarih ve beşeriyet birliğine kadar uzanmaktadır. Bu anlamda tevhîd hem fikrî hem de itikadî düzenin alt yapısını oluşturan vazgeçilmez bir değerdir. Tevhîd ile ilgili her ne kadar salt teolojik istidlaller yapmak yanlış olduğu söylenemez de eksik ve yetersiz olduğu aşikardır. Şeriati, hiçbir delil bilmeyen Hz. Bilal'i örnek göstererek felsefecileri ve kelamcıları eleştirmektedir.<sup>814</sup> Nitekim sahabeler tevhîdi hem bilginlerden hem de filozoflardan daha iyi biliyorlardı.<sup>815</sup> Bu günkü tevhîdi anlamak için ise felsefe ve kelam okumadan anlamak mümkün değildir.<sup>816</sup> Başka bir pasajda tevhîd hakikatine vurgu yapan Şeriati şu yorumu yapmaktadır; "tevhîd bir anlamda, varlık alemine ve insan zihnine birlik bağışlamayan, evrendeki bütün zıt kutupları eriten; insan zihnine yegane bir ilah, sadece bir zatın otoritesi, tek bir hedef ve tek bir irade koyan dünya görüşünden ibarettir. Ne yazık ki bugün tevhîd, sıradan bir vird şekline dönüşmüştür. Çünkü derin anlam dünyasını büyük ölçüde kaybetmiştir".<sup>817</sup>

Şüphesiz ki, son dönemlerde tevhîd üzerinde en çok söz söyleyen bilginlerden biri de Muhammed İkbâl'dir. İkbâl, dinamik, muharrik ve yönlendirici bir tevhîdin ancak Kur'ân metodu ile olabileceğini savunmaktadır. Nitekim kelamın verilerine göre şekillenen ve zedelenen tevhîd tasavvurunu şu sözleriyle eleştirmektedir; "tevhîd bir zamanlar yeryüzünde ruh veren bir güçtü. Şimdi ise sadece kelam ilminin bir konusu haline gelmiştir. Pratik yansıması olmayan zihinsel bir tevhîd anlayışının kişiye ne kadar yararı olabilir ki?"<sup>818</sup> Bu anlamda tevhîd varlık sırlarını çözmeli, insanı dinamik ve aktif bir hale getirmeli ve bütün maddî ve manevî prangalardan kurtarmalıdır.<sup>819</sup> "Lâ" ve "illâ" harfleri üzerinde özellikle parmak basan İkbâl, gerçek anlamda idrak edilen tevhîd tasavvurunun bir nevi iksir görevini gördüğünü ve topraktan/maddeden yaratılan insanı nurânî bir şekle büründürdüğünü dile getirir. Bu durumda "lâ" bütün karanlıkları, prangaları ve olumsuz anlamlardan oluşan karanlıkları dağıtırken "illâ" bütün aydınlıklara, erdemlere ve hakikata kapı aralar. Bütün milletler izzet peşinde koşup durmaktadır ancak geçek izzet bireyleri ve

<sup>813</sup> İzzetbegoviç, *a.g.e.*, s. 21.

<sup>814</sup> Ali Şeriati, *Târih ve Marifetu'l-Edyân*, (trc. Hüseyin en-Nusayrî), Dâru'l-Emîr, Beyrût, 2008, s. 591.

<sup>815</sup> Ali Şeriati, *Târih ve Marifetu'l-Edyân*, s. 591.

<sup>816</sup> Ali Şeriati, *Târih ve Marifetu'l-Edyân*, s. 592.

<sup>817</sup> Ali Şeriati, *Târih ve Marifetu'l-Edyân*, s. 592.

<sup>818</sup> Muhammed İkbâl, *Darbu'l-Kelîm*, II, 29.

<sup>819</sup> Muhammed İkbâl, *Darbu'l-Kelîm*, II, 23.

toplumları saadete eriştirecek tevhîd inancında saklıdır. Buna anlamda tevhîd temiz bir akla, canlı bir vicdana ve onurlu bir kalbe temas edince aktif, dinamik ve tarihe müdahil olabilen bir insan profili ortaya çıkmaktadır.<sup>820</sup>

Bütün bu olumsuzlardan uzak durabilmek için tevhîd konusunda vahyin temel ilkelerine bağlı kalmak en doğru ve tutarlı yoldur. Nitekim teizmden ateizme, monoteizmden politeizme, deizmden henoteizme, agnostizmden materyalizme, transteizmden apateizme, panteizmden pananteizme, disteizmden monizme kadar daha sayamayacağımız birbirinden farklı birbine zıt olan birçok tanrı tasavvurları varlığı bizim düşüncemizi destekler mahiyettedir. Bu anlamda beşerî disiplinler vahyin temel ilkerine muhtaçtır.

---

<sup>820</sup> Muhammed İkbâl, *Mâzâ Nasnau Yâ Ümeme's-Şark*, II, 354-355.



### III. BÖLÜM

#### TEVHİD MELEKESİNİN YANSIMALARI

Bu başlık altında ele alacağımız (insan, toplum, tarih, dünya-ahiret) vb. konuların tevhid melekesinin inşâ ettiği veya tevhidin kalbinde kökleştiği mü'min üzerindeki tezâhürleri olarak anlaşılması ve araştırmalarımızın neticesinde tevhid merkezli yeni bir bakış açısı geliştirme adına birtakım önerilerden oluştuğunu belirtmek isteriz. Sözkonusu edilen bütün konuların ciddi araştırmalara ve incelemelere gereksinim duyduğu aşikardır. Bu konulara eğilmemizin temel sebebi tezimizde bir tamamlayıcısı olduğu kanaatinin bizlerde hasıl olmasıdır. Bu açıdan bu başlıkları sadece tevhid ile ilgili olan yönlerini "bir öneriler mecmuası" mantığıyla ele alacağımızı tekrar etmiş olalım.

Daha önceki bölümlerde tevhid fikrinin (el-imân billâh) Kur'an'ın "temel taşı" ve "terkibi"<sup>821</sup> olduğuna temas etmiş ve "Kur'an'ın tevhid melekesini inşâ etme" hususunda izlediği hikmet-feşan metodu üzerinde etraflıca durmuştuk. Bu anlamda "tevhid inanca ve inancın sistematik yapısına rengini veren en temel dini ilkedir. Allah kavramı etrafında örülen bir hayat görüşü ve yaşam tarzına dayanan sistem fikrinin çekirdeğinde tevhid kavramı yatmaktadır. Dinin içindeki bütün diğer unsurlar, tevhidin bozulması veya yok olmasıyla bozulmakta ve yok olmakta; tevhidin varlığıyla da varlık bulmakta ve canlılıklarını devam ettirebilmektedir. Çekirdek kavram olarak tevhid, dini unsurların birbiriyle olan ilişkisini sağlamakta ve anlamlı bir bütün oluşturarak dinin sistemli bir yapı arz etmesine imkan vermektedir. Bu yönüyle tevhid, başta Allah'ın birliği olmak üzere, dinlerin köken olarak birliği, insanların ve insanlığın birliği, üzerinde uzlaşılacak kök kavramların birliği, insanlığın aşması gereken ortak problemlerin birliği, gibi geniş bir yelpazede kendini göstermektedir."<sup>822</sup>

"Dini ve etnik aidiyetleri dikkate almadan ve hatta bu aidiyetleri ortadan kaldıracak şekilde Allah'ı bütün insanların Tanrı'sı olarak sunma, hayatı Allah'ın bütün insanlara ortak bahşedişi olarak görme gibi noktalarda son din olma formuyla İslam, bütün diğer dinlerden farklı bir yerde durmaktadır. Bu anlamda İslam dininin ve onun temel kaynağı durumundaki Kur'an'ın ruhu, tartışmasız, tevhididir."<sup>823</sup>

"Evrendeki bütün inançlara ve değerlere sinen, sembol ve pratiklere anlamını veren kuşatıcı bir tevhid düşüncesi, ancak bütün sebepleri tek bir sebebe bağlayabilen zihinle

<sup>821</sup> Fazlur Rahman, a.g.e., s. 21-22.

<sup>822</sup> Şaban Ali Düzgün, *Kur'an'ın Tevhid Felsefesi*, Kelam Araştırmaları, 3:1, 2005, ss.3-21; Muhammed Hamidullah, *Kur'an Tarihi*, (trc. Mehmet Said Mutlu), DİB Yayınları, 1991, Ankara, s. 26-27.

<sup>823</sup> Düzgün, a.g.m., ss. 3-21.

gerçekleşebilir. Bu anlamda tevhîd, insanın zihinsel gelişim bakımından ulaşabileceği en zirve anlayış görünümündedir. <sup>824</sup>

Bu temel noktadan hareketle bu başlığımız altında birtakım önerilerden oluşan bazı meseleleri tevhîd ile ilgili olan yönlerini araştırmaya yöneldik. Kur'ân'ı merkeze alarak Müslüman mütefekkirlerin de düşüncelerinden hareketle bu başlığı işlemeye çalışacağız. Zira bizlere göre tevhîd fikrinden maksat teorik, donuk ve pasif bir mefhum değil; amelî/pratik, canlı ve aktif bir mefhumdur. Gazalî'nin tabiriyle "doğru bir akîde erdemliğe ve temizliğe sevketmiyorsa onda hiçbir hayır yoktur." <sup>825</sup>

Tevhîd hayatın bütün sahalarını kuşatır. Kanaatimize göre Müslüman camiada geç keşfedilen ve erken kaybedilen son zamanların en önemli mütefekkirî İ. Râcî Farûkî'nin telif ettiği "*et-Tevhîd*" isimli eserinde 13 esâs üzerinde durulmuştur. Faruki; tarih, bilgi, metafizik, ahlâk, toplumsal düzen, ümmet, aile, siyasal düzen, ekonomik düzen, dünya düzeni, estetik ilkeleri olarak ayrı ayrı bölümlere ayırdığı tüm alanlarda tevhîd kavramının yansımalarını gösteriyor ve bir nevi insanoğlunun hayatını teşkil eden bu alanları tevhîdin bilincinde olan rabbânî mü'mini nasıl şekillendirdiğini-şekillendirmesi gerektiğini ortaya koyuyor. Tevhîd dediğimiz piramidin tepesindeki "öz"ün tüm tabana sirayet edişini bir sistematik işlemektedir. Öyleyse tevhîdden bağımsız bir fikir ve hayatın istikâmete kavuşması mümkün değildir denilebilir. <sup>826</sup>

Bizler de tevhîdin bu yansımalarını şu başlıklar altında incelemeyi uygun gördük; "insan, toplum, hayat, kainat, tarih". Şimdi sırasıyla bunları teker teker açıklayacağız.

## A. TEVHÎD VE İNSAN

Tarih boyunca bütün düşünürler tarafından araştırma konusu yapılan ve birçok felsefî ve dinî yanıtların verildiği üç soru ile karşı karşıyayız: "ben nerden geldim, kimim ve nereye gideceğim" <sup>827</sup>. Bu sorulara verilen cevaplara göre oldukça farklı ve tamamen birbirine zıt fikir, ideloji, eğilim ve ekol meydana çıkmıştır. Zira bu sorular, beşerî düşüncenin en çok üzerinde durduğu ve cevap aramaya çalıştığı bir o kadar da zorlandığı ve yorgun düştüğü temel meselelerdir.

Konu ile ilgili olarak İslamî literatürde kullanılan kavramları şöyle ifade edebiliriz.

---

<sup>824</sup> Düzgün, *a.g.m*, ss. 3-21.

<sup>825</sup> Muhammed Gazalî, *el-Mehâviru'l-Hams*, s. 157-201.

<sup>826</sup> İsmail Racî Farûkî, *et-Tevhîd ve Medâmînuhu ala'l-Hayati ve'l-Fikr*, trc. es-Seyyid Ömer, Medârâtun li'l-Ebhâs ve'n-Neşr, 2014, Kahire, s.39 vd.

<sup>827</sup> Saffet Kartopu, "*Dini Yaşayışta Hayatı Sorgulama Ve Anlam Arayışı*", *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2013, cilt: II, sayı: 3, s. 67-90.



1- Mebde/menşe'/başlangıç/köken (nerden geldim).

2-Zat/öz/cevher/kendi (kimim).

3-Mesîr/sulûk/hayat tarzı/yaşam çizgisi/gidişat/davranış (niçin buradayım).

4-Meâd/âkıbet/son/masîr/müntehâ (nereye gidiyorum/gideceğim).

İnsanoğlu bizatihi kendi kökenini/varlığını, yaratılış/varoluş nedenini ve sonunu/meâdını merak etmiş ve sorgulamıştır. Bu üç soru birbiriyle içiçedir ve aralarını ayırt etmek mümkün değildir. İnsanın menşesine verilecek olumlu veya olumsuz bir yanıt varoluş gayesi ve meâd tasavvurunu doğrudan doğruya etkileyecektir. Tarih boyunca ortaya çıkmış olan fikir cereyanları ve hareketleri bu sorulara verdikleri yanıtlara göre tasavvurlarını şekillendirmişlerdir. Bu açıdan ilgili soruların yanıtlarını doğru ve tutarlı bir şekilde bulmak insan için hayatî bir öneme sahiptir diyebiliriz.

### **a.a. Kur'ân'a Göre İnsanın Menşei ve Yaratılış Felsefesi**

İnsanın menşei konusu, tarih boyunca bütün düşünürlerin, filozofların ve dinlerin üzerinde durduğu en büyük ve önemli meselelerden birisi olmuştur. Zira insanın menşei çözüme kavuşturmak adına verilecek herbir yanıt onun yaratılış gayesini, yükümlüklerini, hayata bakış açısını ve sonunu belirleme adına büyük bir rol üstlenmektedir. İnsan hakkında konuşan ve fikir yürüten bütün sistemlerin insana bakış açılarını tespit etmek için kısaca "insan menşei" hakkında ileri sürdükleri argümanları bilmek yeterlidir. Nitekim "insan menşei" meselesi, insanın yönünü, yolunu ve bakış açısını tayin etmesinde en etkin konudur. Bu meyanda "yaratılış felsefesi" sıradan bir mesele değil; insan ve insan ile ilgili bütün düşünce sistemlerinin seyirini belirlemede büyük bir işlev görmektedir. Aliya İzzetbegoviç'in (v.2003) tespiti de bu düşüncemizi onaylamaktadır: "İnsanın menşesine dair düşünceler, her dünya görüşünün temel taşıdır. İnsanın nasıl yaşaması icap ettiğine dair incelemelerin hepsi bizi; insanın nereden geldiği sorusuna götürür."<sup>828</sup>

İnsanın menşei konusu, "rubûbiyet tevhi'di" ile yakından ilgilidir. Zira insanı, Allah'ın yarattığı bir mahluk olarak kabul etmek ile onu tabiatın, tesadüflerin, zamanın vb. başka unsurların eseri kabul etmek arasında bağdaşmayacak kadar büyük ve önemli derecede birçok farklılık vardır. Nitekim bu fark dile ve kavramları ifade biçimine bile yansımaktadır. "Yaratılış" dinî bir kavram iken "varoluş" ise Tanrının öldüğünü, insan ve evrenin kutsaldan arındırılmasını<sup>829</sup> savunan sekülerist bir kavramdır. Bu ince noktaya dikkat çekmek için konunun başlığını seçerken "yaratılış" kelimesini seçtik.

<sup>828</sup> Begoviç, *a.g.e.*, s. 31.

<sup>829</sup> Mustafa Özden, "Sekülerliğin Tarihi Sürüveni", JOMELIPS, c. 1, sayı 2, Kış/2016, ss. 60-81.

Kur'ân'ın "yaratılış felsefesini" anlamak için insanlığın menşesini açıkça belirten ve bu konuda bir sembol olma özelliğini ifade eden "Âdem'in Yaratılış Kıssası"nı incelemek gerekir.<sup>830</sup>

Kur'ân'a göre insanlığın kökeni Allah tarafından yaratılan Hz. Âdem ve Hz. Havvâ'ya dayanmaktadır. Dolayısıyla insan ne tabiatın ne tesadüflerin ne de herhangi bir başka unsurun eseridir. Kur'ân-ı Kerim bu gerçeği birçok ayette dile getirmektedir:

- \* *"Sizi bir tek canlıdan vücuda getiren O'dur!"* (Enâm, 6/98).
- \* *"Sizi tek bir canlıdan yarattı ve ondan eşini vücuda getirdi."* (Zümer, 39/6).
- \* *"Ey insanlar! Sizi bir tek canlıdan yaratan, ondan eşini vücuda getiren ve o ikisinden birçok erkekler ve kadınlar üreten Rabbinize karşı gelmekten sakının!"* (Nisâ, 4/1).

Bütün insanlığın ortak atası kabul edilen Hz. Âdem'in kıssası Kur'ân'da birçok yerde anılmıştır ve Allah tarafından yaratıldığı vurgulanmıştır. Kur'ân, Hz. Âdem'i kıssanı şu başlıklar altında ele almaktadır:

- \* Hz. Âdem'in yaratılış safhaları; toprak/türâb safhası,<sup>831</sup> tîn/çamur safhası,<sup>832</sup> yapışkan ve cıvık çamur safhası (tîn-i lâzib),<sup>833</sup> şekillenmiş ve kokuşan balçık safhası (hame-i mesnûn),<sup>834</sup> ses çıkartabilen kuru çamur (salsâl-i fahhâr).<sup>835</sup>
- \* Hz. Âdem'e ruh üfürülmesi. Bütün bu aşamalardan sonra Cenab-ı Hak, Âdem'e üfürerek ona ruh verdi.<sup>836</sup>
- \* Hz. Âdem'e isimlerin öğretilmesi (ta'lîm-i esmâ). Cenab-ı Hak, Hz. Âdem'e bütün eşyanın isimlerini öğretti. İsim öğrenme/öğretme kabiliyetiyle onu donattı.<sup>837</sup>
- \* Meleklerin Hz. Âdem'e secde etmeleri için emir ve şeytanın karşı çıkması.<sup>838</sup>
- \* Hz. Âdem'in eşiyle birlikte cennete yerleştirilmesi.<sup>839</sup>
- \* Şeytanın Hz. Âdem'i ve eşini aldatması ve arza indirilişi.<sup>840</sup>

Kur'ân'da yaratılış felsefesinin temellerini oluşturan "semadaki bu prolog"<sup>841</sup> olmadan insanın anlam arayışına bir çözüm üretmek oldukça zorlaşacaktır. Bu arayışa değer katan temel unsur insanın Hak Teâlâ tarafından yaratıldığını kabul etmekle

<sup>830</sup> Şeriati, *a.g.e.*, s. 13-14.

<sup>831</sup> Rûm 30/20.

<sup>832</sup> Secde 32/7.

<sup>833</sup> Sâffât 37, 11.

<sup>834</sup> Hicr 15/26-28.

<sup>835</sup> Rahmân 55/14.

<sup>836</sup> Sâd 38/71-76.

<sup>837</sup> Bakara 30/32.

<sup>838</sup> Bakara 2/34; A'râf 7/11; İsrâ 17/61; Kehf 18/50; Tâhâ 20/116.

<sup>839</sup> Bakara 2/35; A'râf 7/19; Tâhâ 20/117-119.

<sup>840</sup> Bakara 2/35, Ar'âf 7/22.

<sup>841</sup> Begoviç, *a.g.e.*, s. 80.

mümkündür. Bercayev'in ifadesiyle söyleyecek olursak "ilah yoksa insan da yoktur."<sup>842</sup> Bu bağlamda insanoğlu anlam arayan bir varlıktır<sup>843</sup> ve "anlam ve değer dizgesini" oluşturmadan anlamlı yaşaması mümkün değildir -ki anlamsızlık Jung'a göre hastalığa eşdeğerdir<sup>844</sup>-. Nitekim zaman ve mekanı aşkın (transandantal) özelliğini ihtiva eden Kur'ân,<sup>845</sup> esasen "insanın anlam arayışına cevap"<sup>846</sup> niteliğini taşımaktadır ki "semadaki bu prolog"<sup>847</sup> bu felsefenin alt yapısını oluşturmaktadır.

### a.b. Kur'ân'a Göre İnsan ve Yaratılış Gayesi

"İnsan kimdir" sorusuna düşünce tarihinde farklı yanıtlar verildiği gibi her bilim dalı kendi bakış açısıyla insanı tanımaya ve tanımlayama çalışmıştır. İnsanoğlu kendi benliğini ve mevcûdiyetini tanımaya ve anlamlandırmaya çalışan bir varlık olması<sup>848</sup> hasebiyle diğer mevcudattan ayrılmaktadır. Her bilim dalı insanı birtakım özellikleri ile tanımlarken filozoflar, kelâmcılar, sûfiler de kendi düşünce sistemleri içinde insanı tarif etmeye çalışmışlardır.

İnsanoğlu, tıp biliminde "fizyolojik yapısı" ön plana çıkarken ekomide "sistem içinde tüketen bir birey"; psikolojide "kompleks bir benliğe, girift ruhî bir yapıya sahip canlı"; antropolojide "kültürel bir varlık"; sosyolojide "toplumun bir üyesi"; mantıkta "düşünen canlı"; biyolojide "çeşitli elementlerden oluşan bir varlık" olarak tanımlanmıştır.

Felsefe geleneğini temsil eden filozoflardan Nietzsche'ye göre insan, "sözverebilen bir canlı" iken Descartes'e göre "düşünen varlık"; Karl Marx'a göre "alet kullanan varlık"; Albert Camus'a göre "isyan eden canlı"; Andre Gide'ye göre "hisseden varlık"; Emil Durheim'e göre ise "sosyal bir canlı"dır.<sup>849</sup> 18. asır Fransız düşünür La Mattire'ye göre insan öyle karmaşık bir makinedir ki onun hakkında kesin fikir edinmek ve onu tanımlamak zannedildiği gibi kolay değildir. Bundan dolayı filozofların a priori kanalıyla yaptıkları araştırmalar sonuçsuz kalmıştır.<sup>850</sup>

<sup>842</sup> Begoviç, a.g.e., s. 80.

<sup>843</sup> Abdulvahid Sezen, "Günümüz İnsanın Anlamsızlık Sorunu Bağlamında Franki ve Fowler'da Bireyin Anlam Arayışı", Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi, 2009, cilt: VII, sayı: 14, ss. 189-201.

<sup>844</sup> Sezen, a.g.m., ss. 192.

<sup>845</sup> Hasan Kurt, "Kur'an ve Tarih Bağlamında Anlam Arayışı", İslâmî İlimler Dergisi, (I. Kur'an Sempozyumu, 14-15 Ekim 2006), 2007, s. 57-66.

<sup>846</sup> Ahmet Nedim Serinsu, "Kur'ân İnsanın Anlam Arayışına Cevaptır", (Kur'ân Özel Sayısı), Diyanet İlmi Dergi, Ankara, II. Bsk., 2012, s. 707-720; Mualla Selçuk, "İnsanın Anlam Arayışı ve Vahiy", (İslam'ın Işığında Kadın), 1998, s. 181-202.

<sup>847</sup> Begoviç, a.g.e., s. 80.

<sup>848</sup> Şahin Uçar, "İnsan, Varlık ve Zaman", İslâm Araştırmaları Dergisi, 2001, sayı: 6, s. 137-154.

<sup>849</sup> Ayten Durmuş, "İnsan Nedir ve Kimdir? Seküler İnsan ve Olgun İnsan", Kur'ânî Hayat Dergisi, Ocak-Şubat, 2015, s. 36.

<sup>850</sup> Jiluen Ofray De La Mattie, İnsan Bir Makina, (trc. Zehra Bayramoğlu), İstanbul, 1980, s. 19.

Mutezilî bilginlerin insan tanımları da birbirinden farklılık arz etmektedir: Ebu'l-Huzeyl el-Allâf (v. 235/849) göre insan "iki eli ve iki ayağı olup açıkça görülen bir varlıktır". İbrahim en-Nazzâm (v. 221/835) insanın "cisim ve ruhtan gelen bir varlık" olduğunu ileri sürmüştür. Ebû Ali el-Cübâî (v. 303/915) ise insanı "sûret ve bünyeden oluşan bir varlık" olarak tanımlamaktadır.<sup>851</sup>

Kur'ân-ı Kerim, insanı tefekkür ve ibret almaya davet ederken insanın biyolojik, fizyolojik, psikolojik, sosyolojik vb. birçok özelliğine temas etmekle beraber üzerinde durduğu ana konu, insanoğlunun temel misyonunu belirleme, yükümlülüklerini hatırlatma ve ona "anlam ve değer manzumesini" telkin etmek olmuştur diyebiliriz. Kur'ân, tanım ve tanımlamalardan - ki bunlar birer zihinsel faaliyettir- ziyade insanoğlunun hayatı aydınlatacak ve ona rehberlik edecek esas mevzular üzerinde durarak insandan "olgun, erdemli, mesul ve mükellef" olması yönünde taleplerde bulunmuştur.

İnsanın menşei "rubûbiyet tevhîd"i ile doğru ve tutarlı bir şekilde açıklanabilir. Buna karşın insanın başkalaşım ve düşüşüne yol açan modern trajedilerin genel olarak iki başlıkla ele almak mümkündür; toplumsal sistemler ve düşünce sistemleri.<sup>852</sup> Halbuki İslam, tek kelime ile "insanın kurtuluş felsefesidir." Bu meyanda tevhîd, İslâmın esâs öğretisi ve kurtuluş ülküsüdür.<sup>853</sup>

Genel anlamda Kur'ân'ın insanoğlunu anlatırken ördüğü anlam dünyasını şöyle sıralayabiliriz: "halife, emânet-i kübrâ, nefha-i ilahî, ahsen-i takvîm, mahlûkatın teshîri, mahlûkâta efdaliyet". Kur'ân insanın bütün bu özelliklerini "ubûdiyet"<sup>854</sup> kavramı ile özetlemiştir ki ulûhiyet tevhîdi ile yakından anlam bağı olduğuna daha önceki bölümlerde temas etmiştik. Bu anlamda insan oğluna bahşedilen bütün özellikler insanın belli başlı görevlerini yerine getirmesi içindir. Ubûdiyeti "iman ve salih amel" ile tanımlamamız mümkündür. İmandan olmadan salih amelin hiçbir yarar sağlamayacağını Kur'ân sıklıkla tekrar etmektedir.<sup>855</sup> İmanlarında hayır kazanmamış kimseleri ise yermektedir.<sup>856</sup>

### **a.c. Kur'ân'a Göre İnsanın Zaafiyetleri**

Kur'an, insanın güzel, iyi, doğru ve yararlı özelliklerinin yanında başka bir boyutunu oluşturduğu onun çirkin, kötü, yıkıcı, yanlış ve zararlı özelliklere sahip olduğunu

<sup>851</sup> Abdulhamit Sinanoğlu, "Bazı Mu'tezile Bilginlerine Göre İnsan Tanımları", Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2000, cilt: III, sayı: 3, s. 299-308.

<sup>852</sup> Şeriati, a.g.e., s. 60.

<sup>853</sup> Şeriati, a.g.e., s. 104.

<sup>854</sup> Zariyat 51/56.

<sup>855</sup> Ahzab 33/19.

<sup>856</sup> Enam 6/158.

da açıklar.<sup>857</sup> İnsanoğlu değerli bir varlık olarak yaratılmasına rağmen hayra ve erdemliğe otomatik olarak yönelmez.<sup>858</sup> İnsanoğlu ancak vahyin rehberliğinde kendisine bahşedilen yeteneklerini, özelliklerini ve anlamlı bir hayatı keşfedebilir.<sup>859</sup>

Kur'ân, insanoğlunun yıkıcı, olumsuz, zararlı ve kötü noktalarını söyle sıralamaktadır:

- \* Kendine zulmetme<sup>860</sup>
- \* Zafiyet ve zihin darlığı<sup>861</sup>
- \* Hırs, acele ve telaş<sup>862</sup>
- \* Gurur ve kendini salih görme<sup>863</sup>
- \* Kendi subjektif arzularına tapma<sup>864</sup>
- \* Toplumsallaşmış arzulara tapma<sup>865</sup>
- \* Şeytanlaşma ve insânî kimliğini kaybetme<sup>866</sup>
- \* Bozgunculuk, fitne ve fesat peşinde koşma, çokça kan dökme<sup>867</sup>
- \* Haset<sup>868</sup>, kovucu<sup>869</sup>, kibirli<sup>870</sup>, yalancı<sup>871</sup>, riyakar<sup>872</sup>, israfçı<sup>873</sup>, bilmediği şeyin ardına düşen<sup>874</sup>, aciz ve zayıf yapılı<sup>875</sup>, cahil ve zulme meyyal<sup>876</sup>, dünya malına karşı aşırı derecede tamahkar olması.<sup>877</sup>

Cenab-ı Hak, Rab sıfatı ile aciz ve biçare insanoğlununun zayıf, yıkıcı, zararlı vb. olumsuz noktalarını açıklayarak onu eğitmektedir. Bu da bir nevi "rubûbiyet tevhîd"inin tezahürüdür diyebiliriz. Dolayısıyla bu menfi özelliklerden kurtulmanın en doğru çözümü Allah'ın rubûbiyetine iman ederek göstermiş olduğu yolu benimsemektir.

---

<sup>857</sup> Mustafa Özden, Müslüman Kelamında Sekülerleşme Süreci, (Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2005, s. 160.

<sup>858</sup> Fazlurrahman, *a.g.e.*, s. 260.

<sup>859</sup> Fazlurrahman, *a.g.e.*, s. 24.

<sup>860</sup> Âl-i İmrân 3/117; Bakara 2/54-57-231; Talâk 65/1; 27/44; Kasas 28/16; A'râf 7/23-160-177.

<sup>861</sup> İsrâ, 17/100.

<sup>862</sup> Meâric 70/19-21; Nisâ 4/128; 59/9; Teğâbun 64/16; İsrâ 17/100.

<sup>863</sup> Yusûf 12/87; Ankebût 29/33; A'râf, 7/30; Zuhuf, 43/37.

<sup>864</sup> Furkân 25/43; Kehf 18/28; A'râf 7/176; Kasas 28/50.

<sup>865</sup> Ankebût 29/25.

<sup>866</sup> Bakara 2/14; En'âm 6/112; Nâs 114/6.

<sup>867</sup> Bakara 2/30; Nahl 16/88, Şuara 26/152; Neml 27/48.

<sup>868</sup> Nisâ 4/32; Felak 113/5.

<sup>869</sup> Hucurat 49/12; Hümeze 104/1.

<sup>870</sup> İsrâ 17/37-38; Lokman 31/18; Nisâ 4/36.

<sup>871</sup> Ahzab 33/70-71; Hac 22/30; Casiye 45/7.

<sup>872</sup> Bakara 2/264; Nisâ 4/38.

<sup>873</sup> A'râf 7/31; Taha 20/81; İsrâ 17/26-27.

<sup>874</sup> İsrâ 17/36.

<sup>875</sup> Maide 5/30-31; Nahl 16/4.

<sup>876</sup> Ahzab 33/72; A'râf 7/33.

<sup>877</sup> Adiyat 100/8.

Kur'ân'ın öngördüğü olgun ve erdemli insanda “iman ve salih amel” olmak üzere iki temel özelliğin bulunması gerekmektedir. Bu tür insanları "hayru'l-beriyye/en hayırlı canlı" olarak nitelendirilmiştir.<sup>878</sup> Kur'ân, küfür ve şirkin ise insanı değersiz bir meta hatta varlıkların en kötüsü ve cehenneme ehil bir odun/yakıt<sup>879</sup> yapacağını söyleyerek insanoğlunun aslî kıymetini ve değerini korumasını istemektedir. Kur'ân bu tür insanları "şerru'l-beriyye/en kötü canlı" <sup>880</sup> olarak nitelendirmektedir. Burada Kur'ân'ın asıl hedefi "yeryüzünün yıldızı" olan insanı bütün değersiz ve erdemsiz tutum ve düşüncelerden alıkoyarak fitratının derinliklerin yatan üstün kabiliyetlerini hak ve doğru yolda kullanmasını sağlamaktır.

Kur'ân insanın şahsiyetini, seciyyesini, zihnini ve tasavvurunu rabbânî ve ilâhî ilim ile inşâ etmiştir. Bu cihetle Kur'ân bir rafinedir. İnsanın iç alemini “tevhîd ışıklarıyla” ıslah eder. Zaten kurtuluş ancak tevhîdi hayat felsefesi kabul etmekle mümkündür.<sup>881</sup>

Fazlurrahman (v. 1988) Kur'an'ın insanın temel zayıf noktalarını tahlil ettiğini belirtir. Bu konuda özetle şunu söyler; “Kur'an insanları sırat-ı mustakime davet eder. Ancak hiçbir insan “iyi olacağım” deyip otomatik olarak iyi biri olmaz. Buna rağmen ortaçağ Müslümanlarında cebriye anlayışı yayılmıştır. Buna Kur'an değil; ithal edilen fikirler sebebiyet vermiştir. Evrendeki her şey mahiyeti içerisine konulan kanunlar dairesinde hareket ettiğiden tüm evren müslümandır. Ancak insan bundan istisnadır. İnsan mahiyetinin gereklerini bizzatihi kendi iradesi ile ifa eder. "Kalu bela" sözleşmesiyle hiçkimse “atalarının kurulmuş düzenleri”ni veya “irsî hafızaları”ni bahane edemez. Peygamberler insanın kalbi üzerindeki bu “fitrî şifreyi” ortaya çıkartmaya çalışır.”<sup>882</sup>

Bu yönleriyle insan –Andre Gide'nin deyişiyle- “gölette kaynayan, yorulmaz hız ve heyecanla dönen, oynayan ve tarif edilemez bir sevinçle mest olan küçük kurtçuklar gibi yaşayamaz.”<sup>883</sup> Mevdudî, Kur'an'ın mevzusunun “insan”; temel etütü ise doğru yol, hedefinin ise “insanı bu doğru yola davet etmek” olduğunu söylemek suretiyle insan hakkındaki batıl tasavvurun yanlışlığına dikkat çeker.<sup>884</sup>

---

<sup>878</sup> Beyyine 98/7.

<sup>879</sup> Enbiya 21/98.

<sup>880</sup> Beyyine 98/6.

<sup>881</sup> Gazali, *el-Mehâviru'l-Hams*, s. 45-50.

<sup>882</sup> Fazlurrahman, *a.g.e.*, s. 52.

<sup>883</sup> Ali Şeriati, *İnsan*, s. 32.

<sup>884</sup> Mevdudî, *el-Mebâdiu'l-Esâsiyye li Fehmi'l-Kur'ân*, s. 20-21.

### a.d. Kur'ân'a Göre İnsanın Sonu ve Ölüm Ötesi

Düşünce tarihini incelediğimizde yaşamdan ölüme ve ölümden gene yaşama geçiş sorunu, birçok beşerî ve dinî sistemde polemik konusu haline geldiğini ve onbinlerce yıl insanoğlunu düşündüren ve meraka sevkeden bir fenomen olarak karşımıza çıktığını görmekteyiz. Bu anlamda ölümle ilgili müşâhedeler ve düşünceler insanlık tarihi kadar eskidir denilebilir.<sup>885</sup>

Mısırlıların ve Tibetlilerin "Ölümler Kitabı" başta olmak üzere tarih boyunca felsefî, dinî ve mistik açılardan işlenen ölüm fenomenine bu gün artık bilim de çözümler ve yanıtlar aramaya çalışmaktadır. Zira ölüm ötesi -ki buna İslamî literatürde meâd/müntehâ/akıbet/ahiret diyoruz- sıradan bir konu değil; bilakis pek çok sorunların ve onların geniş işlev alanlarının nicelik ve niteliklerini değiştirecek ve hatta yeryüzünün genel çehresine yeni ve daha ileri boyutlar verebilecek mahiyettedir.<sup>886</sup>

Kur'ân ölüm ve ölüm ötesi gibi önemli bir konuyu, yaklaşık 1643 ayetle -ki bu Kur'ân'ın %25,8'ne tekabül etmektedir-<sup>887</sup> işleyerek insanoğlunun varacağı sonu detaylı ve net bir şekilde anlatmaktadır. Doğrusu insanın köken ve menşeyini bilmesi insanın davranış, yöneliş ve eğilimleri üzerindeki etkisi ne kadar önemli ise insanın sonunu/akıbetini ve varacağı son noktayı/durağı bilmesi de bir o kadar önemlidir. Belki de motivasyon ve fonksiyonellik açısından ikincisi daha önemlidir denilebilir.

Kur'ân'ın tevhîd ile birlikte işlediği en önemli konulardan biri olan "ahirete iman" mevzusu tematik açıdan Kur'ân'da yoğun ve geniş bir şekilde yer almaktadır. Kur'ân birçok pasajda özellikle "*...Allah'a ve ahirete iman edenler...*"<sup>888</sup> demek suretiyle tevhîd ve meâd/ahiret inancı arasındaki ayrılmaz bütünlüğü vurgulamaktadır.

Kur'ân'a göre insanoğlu yeryüzünde imtihan ve ubûdiyet için bulunmaktadır. İnsan yeryüzünde oyun ve eğlence vb. amaçsız gayeler için yaratılmamıştır; onun ciddi görevleri ve yükümlükleri vardır. Her türlü suçtan/günah ve başarıdan/hayırdan sorguya çekilecektir. Buna rağmen insanların çoğu "akıbeti/ahireti" reddederler ve geleceğe hiç önem vermezler. Çoğu sadece içinde yaşadığı saati/anı düşünmektedir; ahiret hayatına karşı ihmalkar davranmaktadır veya hiç inanmamaktadır. Bu anlamda Kur'an dışarıdan yapılan bir müdahale sonucu kurtarmanın gerçekleşeceğini ifade eden "redempiton" fikrini tamamen

<sup>885</sup> Hayati Hökelekli, "Ölüm ve Ölüm Ötesi Psikolojisi", UÜİF, yıl: 3, Cilt: 3, yıl: 3, 1991, s. 152; Bilimsel Araştırma Merkezi, *Ölüm ve Ötesi Bilimsel İncelimi*, Bilimsel Araştırma Merkezi Yayınları, 1978, İstanbul, s. 7.

<sup>886</sup> Bilimsel Araştırma Merkezi, *Ölüm ve Ötesi*, s. 7.

<sup>887</sup> Mehdi Bazergan, *Kur'an'ın Nüzül Süreci*, s. 169.

<sup>888</sup> Bakara 2/62, 126, 177, 228, 232, 264; Al-i İmran 3/114; Nisâ 3/39, 59; Maide 5/69; Tevbe 9/18, 19, 44, 45, 99; Nur 24/2; Mücadele 58/22; Talak 68/2.

reddeder, kadın ve erkeğe aynı toplumsal sorumluluklar yükler. İnsanın iradesini reddetmek, Kur'an'ın determinizmi savunduğunu ileri sürmek yalnız Kur'an'ın tümünü reddetmek değil; aynı zamanda bizzatihi Kur'an'ın temellerini yok etmek demektir.<sup>889</sup>

Kur'an, ölümü hiç kimsenin kendisinden kaçamayacağı mutlak bir hakikat olarak nitelendirmekte ve eceli gelen her insanın ölüm gerçeği ile karşı karşıya geleceğini belirtmektedir. Kur'an bu gerçeği şöyle dile getirmektedir; "*her can, ölümü tadacaktır*"<sup>890</sup>, "*her nerede olursanız olunuz ölüm size gelecektir*"<sup>891</sup>.

Kur'an'a göre ölüm ve ölüm ötesi arasında sıkı bir bağ vardır. Kur'an sadece ölümü hatırlatıp ölüm ötesini ihmal etmiyor. Nitekim bütün insanlar -hatta dehrîler/materyalistler-ateistler- bile ölümü kabul etmektedirler; herhangi bir itirazda bulunmamaktadırlar. Tevhîd perspektifinden konuya yaklaştığımız iki temel soru ile karşı karşıyayız. Bunlardan birinci soru "öldüren kimdir?" ikincisi ise "ölümden sonra mükafat ve ceza var mı?"

"Öldüren kimdir" sorusuna inkarcı gruplar arasında yer alan eski materyalistlerden/ateistlerden bir fraksiyon "zaman" yanıtı vermektedirler: "*Şu dünya hayatımızdan başkası yoktur dediler. Ölüyoruz, diriliyoruz. Bizi zamandan başkası helâk etmiyor.*" Onların bu konuda hiçbir bilgisi yoktur. Sadece sanıda bulunuyorlar."<sup>892</sup> Burada dikkat edilirse bu sanıyı savunanlara göre "ölüm" diye bir gerçeklik vardır ancak "ölüm ötesi"ni inkar etme söz konusudur. Mekke'li müşrikler de ölümü kabul ediyorlardı ancak ölüm ötesini şiddetli bir şekilde inkar ediyorlardı. Kur'an inkarcılardan birisinin şu sorunu bizlere aktarmaktadır: "*Ölümden sonra çürümüş ve un ufak olmuş bu kemikleri kim diriltecek?*"<sup>893</sup>

Tevhîd akîdesine göre her iki düşünce de tamamen batıldır ve hiçbir gerçekliği yoktur. Nitekim Kur'an gerek ölümü başka hadiselerle bağlayanları gerekse ölüm ötesini inkar edenleri sert üslublarla eleştirmektedir; uyarılmaktadır. Kur'an'a göre "öldüren Allah'tır"<sup>894</sup> ve ölümden sonra insanlar hesaba çekilecektir; iman ve salih ameller işleyenler mükafatını; inkar edip kötülük işleyenler ise cezasını alacaktır.<sup>895</sup>

---

<sup>889</sup> Fazlurrahman, *a.g.e.*, s. 53.

<sup>890</sup> Al-i İmran 3/185; Enbiya, 21/35; Ankebût, 29/57.

<sup>891</sup> Nisâ 4/78.

<sup>892</sup> Casiye 45/24.

<sup>893</sup> Yâsîn 36/78.

<sup>894</sup> Yunûs, 10/104; Nahl, 16/70.

<sup>895</sup> Sebe, 24/37; Rûm, 30/44.



Kur'ân insanları "sonsuz ve sınırsız"<sup>896</sup>, "esenlik yurdu"<sup>897</sup> "asıl ve gerçek hayat"<sup>898</sup>, "güvenilir ve yaşanılacak tek yer"<sup>899</sup>, "özel mahal"<sup>900</sup>, "güzellik vatani"<sup>901</sup> olarak tanıttığı cennete davet etmektedir. Beri taraftan da cehennem ateşine karşı onu uyarmaktadır.<sup>902</sup>

Kur'ân, ölümün gerçek ve kaçınılmaz bir hakikat olduğunu vurguladığı gibi ölümden sonra dirilmenin de -şüpheye yer bırakmayacak kadar kesin bir şekilde- gerçekleşeceğini bildirmektedir. Nitekim Kur'ân'ın ölüm ötesi için kullandığı kelimeler bile bu gerçeğin insanoğlu açısından ne derece önemli ve hayatî olduğunu göstermektedir; "Yaklaşan Gün-الأزفة"<sup>903</sup>; "Diriliş Günü-يوم البعث"<sup>904</sup>; "Çıkış Günü-يوم الخروج"<sup>905</sup>; "Mutlaka Görülecek Gün-يوم مشهود"<sup>906</sup>; "Hak Olan Gün-اليوم الحق"<sup>907</sup>, "Toplanma Günü-يوم الجمع ve يوم مجموع"<sup>908</sup>; "Kavuşma Günü-يوم التلاق"<sup>909</sup>, "Çok Ağır ve Çetin Bir Gün-يوم ثقيل ve "Asık Suratlı",<sup>910</sup> "Aldanış Günü-يوم التغابن"<sup>911</sup>, "Hesap Günü-يوم الحساب"<sup>912</sup>, "Feryat Etme Günü-يوم النداء"<sup>913</sup>; "Pişmanlık Günü-يوم الحسرة"<sup>914</sup>, "Fetih ve Ayrılış Günü-يوم الفتح ve يوم الفصل"<sup>915</sup>.

Ölüm ile birlikte insanoğlunu yeni, sınırsız ve sonsuz bir hayat safhası beklemektedir. Kur'ân bu gerçeği birçok kavram ile dile getirmekle beraber bizatihi surelerden birçoğunu "Ğaşiye, Teğabun, Hakka, Karia, Zilzal, Vakıa, Nebe, İnfitar, Tekvir" vb. kıyamet ve ölüm sonrasını ifade eden kelimelerle isimlendirmiştir.

Kur'ân, hesap gününün geleceğinde hiçbir şüphenin olmadığını<sup>917</sup>, muayyen olan gün geldiğinde hiç kimsenin bunu geri çeviremeyeceğini<sup>918</sup> ve bu mutlak gerçeği

---

<sup>896</sup> Furkân 24/15.

<sup>897</sup> Enam 5/127; Yunûs 10/25.

<sup>898</sup> Ankebût 29/64.

<sup>899</sup> Duhan 44/51.

<sup>900</sup> Kamer 54/55.

<sup>901</sup> Yunûs 10/26.

<sup>902</sup> Bakara 2/24; Al-i İmran 3/131; Tahrim 66/6.

<sup>903</sup> Ğâfir 40/17; Necm 53/57.

<sup>904</sup> Rûm 30/56

<sup>905</sup> Kaf 50/42.

<sup>906</sup> Hûd 11/103.

<sup>907</sup> Nebe 78/29.

<sup>908</sup> Şura 42/7; Hûd 11/103.

<sup>909</sup> Ğâfir 40/15.

<sup>910</sup> İnsan 76/27; Müddesir 74/9.

<sup>911</sup> İnsan 76/10.

<sup>912</sup> Teğabun 64/9.

<sup>913</sup> Sâd 38/16, 26.

<sup>914</sup> Ğâfir, 40/32.

<sup>915</sup> Meryem, 19/39.

<sup>916</sup> Secde 32/29; Sâffât 37/21; Duhan 44/40; Mürselat 77/13, 14, 38; Nebe 78/17.

<sup>917</sup> Al-i İmran 3/9, 25; Nisâ 4/87; Enam 6/12; Şura 42/7; Casiye 45/26.

<sup>918</sup> Sebe 34/20.

engelleyemeyeceğini,<sup>919</sup> çocukları bile ihtiyarlatacağını,<sup>920</sup> kalplerin ve gözlerin telaşa kapılacağını,<sup>921</sup> hiçbir alış-verişin, dostluğun ve aracının geçerli olmayacağını<sup>922</sup> belirterek aslında insanoğlunu nasıl bir durumla karşı karşıya kalacağını çok detaylı bir şekilde anlatmaktadır. Dolayısıyla Kur'ân açısından ölüm ve ölüm ötesi çok girift ve kapalı bir mesele değildir. Bu anlamda düşünce tarihinde çokça polemik konusu haline getirilen ve farklı düşünce ve eğilimlerlerin ortaya çıkmasına sebep olan ölüm ve özellikle ölüm ötesi konusunu Kur'ân "mübîn" sıfatıyla hiçbir mazerete imkan tanımayacak kadar ayrıntılı ve anlaşılır bir şekilde anlatmıştır. Burada temel sorun Kur'ân'ın anlatımını değil; insanların Allah'ın vahyine inanıp inanmamaları meselesidir.

İnsan kendi sonunu ve sonucunu vahiy sayesinde sağlıklı bir şekilde öğrenebilir. Burada aranan tek şart iman etmesidir; küfre ve inkara saplanmamasıdır. Nitekim küfür ve inkar tüm ahlakî enerjinin kaybolmasının değişik bir ismidir. Allah'ı unutmak ise gerek şahsî gerekse toplumsal insan şahsiyetini yok eder. İnsanın dar görüşlülüğünden ve zayıf aklıdan kaynaklanan birtakım dengesiz karakterler ve temel ahkakî gerginlikler ortaya çıkar. İnsanın “güçsüzlük ve her şeyin ölçüsü olma, ümitsizlik ve gurur, cebir ve hürriyet, mutlak bilgi ve cehalet” uçları arasında gerginlikler yaşar.<sup>923</sup>

---

<sup>919</sup> Şura 43/47.

<sup>920</sup> Müzzemmil 73/17.

<sup>921</sup> Nur 24/37; İbrahim 14/42.

<sup>922</sup> Bakara 2/254.

<sup>923</sup> Fazlurrahman, *a.g.e.*, s. 61-65.

## B. TEVHÎD VE TOPLUM

Kur'ân'ın hayat telakkisi hayatın bütün alanlarını kapsamaktadır. Zira Kur'ân ne bir ev halkına ne de belli bir bölgede yaşayan bir kabileye değil<sup>924</sup>; bütün beşereyete inmiş olan evrensel bir kitaptır<sup>925</sup>. O, hayat ve hayatla ilgili bütün konularda insanoğluna rehberlik etmek<sup>926</sup>; onu batıl yollardan hakka yola; karanlıklardan aydınlığa çıkartmak<sup>927</sup> için inmiştir. Bu anlamda Kur'ân fert olarak "insan"ın hayatını dizayn ettiği gibi "insan+insan" ilişkilerinden meydana gelen toplumsal hayatı da birçok kural ve ilke çerçevesinde düzenlemektedir. Kur'ân'ın toplumsal alan ile ilgili düzenlemeleri ve hükümleri aynı zamanda "**rubûbiyet ve ulûhiyet tevhîd**"i ile yakından ilgilidir. İnsanın bu yönünü "İctimaî İnsan", (Toplumsal Hayatta İnsan-Man in Society)<sup>928</sup> kavramları ile ifade edebiliriz. Bu anlamda bireysel insan (Ferdî İnsan-Kişi Olarak İnsan-Man of Individual)<sup>929</sup> için "namaz, oruç, hac" vb. mükellefiyetler ne derece önemli ise toplumsal/sosyal -ki insan tabiatı itibariyle sosyal bir canlı telakki edilmektedir- hayata ilişkin Allah tarafından vazedilen hükümler<sup>930</sup> bu derece vazgeçilmezdir. Gerek bireysel gerekse toplumsal hayatta "**rubûbiyet ve ulûhiyet tevhîd**"in ifade ettiği çok geniş bir anlam dünyası vardır. Her ikisinin dayandığı temel nokta "Allah'ın terbiye ve teşrî"<sup>931</sup> fiilidir. Bu meyanda tevhîd, varlığın kanunu olduğu gibi hayatın da nizamıdır.<sup>932</sup>

Ferdî İnsan, (Kişi Olarak İnsan-Man of Individual)<sup>933</sup> İctimaî İnsan, (Toplumsal Hayatta İnsan-Man in Society)<sup>934</sup> şeklinde bir taksimi "insanın ictimâî ve hemcinslerine karşı sorumluluklarını ve ödevlerini" hatırlatması açısından doğrudur. Yoksa burada insanın iki şahsiyetinden söz edilmesi doğru olmayacaktır. Nitekim Kur'ân'ın insana tevcih ettiği mesuliyetler ve mükellefiyetler –toplumsal dahi olsa- netice itibariyle "*nefsi; ferdî*" bağlar. Kur'an'ın temel mesajı insandır. Bu ilke insanın toplumsal hayatı için de geçerlidir. Kur'an ruh ve cesed ayırımını yapmadığı gibi ferdî veya ictimâî insan bir ayırım yapmaz. Kur'an'ın metodu bu ikisini kaynaştırmak ve birleştirmektir. Kur'an kesinlikle çevresine karşı hassas davranmayan, duyarlı olmayan, bilinçli ve şuurlu davranmayan bir insan modelini takdir etmemektedir. İnsan tabiat ve doğası gereği toplumda yaşamaya

<sup>924</sup> Muhammed Hamidullah, *İslam'a Giriş*, T.D.V. Yayınları 1999, III.Bsk., s. 41.

<sup>925</sup> Sebe 34/27.

<sup>926</sup> Bakara 2/2, 175; İsra 17/9; Fussilet 41/44.

<sup>927</sup> Maide 5/16, İbrahim 14/1; Hadîd 57/9; Talak 65/11.

<sup>928</sup> Fazlurrahman, *a.g.e.*, s. 76-111.

<sup>929</sup> Fazlurrahman, *a.g.e.*, s. 49-75.

<sup>930</sup> Seyyid Şerîf Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, (trc. Ömer Türker), TYEKB., İstanbul, 2015, III, 426-427; Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, VI, 206.

<sup>931</sup> Reşid Rıza, *el-Vahyu'l-Muhammedî*, s. 193-196; Muhammed Gazalî, *el-Mehâviru'l-Hamse*, s. 28.

<sup>932</sup> Muhammed Gazalî, *a.g.e.*, s. 28.

<sup>933</sup> Fazlurrahman, *a.g.e.*, s. 49-75.

<sup>934</sup> Fazlurrahman, *a.g.e.*, s. 76-111.

meyillidir. Hatta kısasu'l-enbiya üzerinden olaya baktığımızda Kur'an toplum içinde aktif ve faal bir insan şablonunu çizdiğini çok rahat bir şekilde görebiliriz. Kur'an ferdi ve ictimai olarak bazı yasalar ve prensipler vazetmiştir. İnsan ve insanî olan hiçbir saha boş bırakmamıştır; temel birtakım kurallar koymuştur. nitekim "hidâyet; rehberlik; kılavuzluk" esâsen bu demektir. Abdullah Draz'ın (v. 1958) ifadesiyle "bireysel sorumluluk toplumsal sorumluluk ile adeta içiçedir"<sup>935</sup> denilebilir.

Rubûbiyet ve ulûhiyet tevhîdinin bir tezahürü olan "**ahkam**" kavramı Allah'ın kitabında açıkladığı veya uyulması gereken nizamın usullerini beyan ettiği bütün hükümlerdir. Bu, insan ile Rabb'i arasındaki alakaların tanzimi olabileceği gibi insanın diğer insanlarla alakalarını tanzim etmek de olabilir. Ahkam şunları kapsar; namaz, zekat, oruç, hac, yeminler, nezirler... Bunların yanında imanı besleyen ve imanın hoş meyvelerinin gelişmesini sağlayan bütün hususlar bu ibadet kapsamına girer. Ahkam şunları da kapsar; zevac, talak, bunlara bağlı mihir, nafaka, süt emzirme, nesep, iddet, vasiyyet, miras ve bu daire içine giren bütün ahvalî şahsiye ve aile hukuku... Ahkam şunları da kapsar; alış-veriş, icare, rehin, mudayene ve bu daire içine giren bütün malî hükümler... Ahkam şunları da kapsar; cinayetler, öldürme, hırsızlık, yeryüzünde ifsad, zina, iftira gibi cürümler ve bunlara benzer cezalar... Ahkam şunları da kapsar; savaş, barış ve bunlara bağlı olarak hasıl olan ganimet, esirler, antlaşmalar ve bu daire kapsamına giren bütün devlet hükümleri...<sup>936</sup>

Kur'an'ın esas merkezî mevzuunu Allah'a katıksız iman olan tevhîd gerçeğine dayandığını belirten Muhammed Hamidullah<sup>937</sup>, tevhîdin hayat üzerindeki yansımalarını şu şekilde ifade etmektedir: "Kur'an ırk, din, hatta dönem ayırt etmeksizin bütün insanlığa seslenir. Üstelik, Kur'an insana hayatının a) maddî, b) manevî, c) bireysel-ferdî, d) sosyal-ictimai bütün alanlarda rehberlik etmeye çalışır. Kur'an'da bir devlet başkanına olduğu kadar basit bir vatandaşa da, zenginlere olduğu kadar fakirlere de, barış için olduğu kadar savaş için de, manevî eğitim için olduğu kadar ticaret ve maddî refah için de kişisel davranış direktifleri vardır. Kur'an en başta bireyin kişiliğini geliştirmesini ister. Her insan Yaratıcı karşısında şahsen sorumlu olacaktır. Bu gaye ile Kur'an sadece emretmekle yetinmez, ikna etmeyi de dener; insanın aklına çağrıda bulunur, kıssalar anlatır, meseller, mecazlar kullanır. Kur'an'da Allah'ın öz nitelikleri hakkında açık bilgiler sunulur: O tektir, her şeyin yaratıcısıdır, her şeye gücü yetendir, öldükten sonra bizi diriltmeye ve bu

<sup>935</sup> Abdullah Draz, *Dustûru'l-Ahlâk fi'l-Kur'ân*, (thk. Abdussabûr Şâhîn), Müessesetü'r-Risâle, 2008, s. 681.

<sup>936</sup> Mahmut Şeltût, *ila'l Kur'an 'il Kerim*, Daru's Şuruk, 1983, Beyrut, s. 5-6.

<sup>937</sup> Muhammed Hamidullah, *Kur'an Tarihi*, (trc. çev. Mehmet Said Mutlu), D.İ.B Yayınları, 1991, Ankara, , s. 26-27.

dünyada yaptıklarımızın hesabını sormaya kadirdir, adildir, merhametlidir. Ayrıca Kur'an Allah'a hamdetmenin şekli, en iyi dualar, insanın Allah'a Allah'a, diğer yaratıklara ve kendine karşı görevleri konusunda tam bir bilgi verir... Kur'an ticaret, evlenme, miras, ceza hukuku, milletlerarası hukuk gibi bütün konularda toplum hayatı için en iyi kuralları belirler."<sup>938</sup> Nitekim "Kur'an'ın zikrettiği "mal ve servetin infakı, riba, zekat, insanlara sadakat, emr-i bil'maruf ve neyh-i ani'l-münker, talak, boşanma, miras, süt emzirme, cihad" gibi kavramlar insanın toplumdaki hayatıyla alakadar kelimelerdir."<sup>939</sup>

Kur'an'ın en temel kavramlarından biri olan "takva"yı "insanın davranış ve tutumlarını dünya ve ahirette doğuracağı kötü ve zararlı neticelerinden koruma" olarak yorumlayan Fazlurrahman göre insanın diğer insanlarla olan ilişki büyük bir öneme sahiptir. Bu konuda Fazlurrahman şöyle bir değerlendirmede bulunmaktadır: "...Bütün bu ifadeler aynı zamanda insanın hemcinsleri ile olan birlikteliği ve alakayı da yakından ilgilendirir. Hiç şüphesiz ki Kur'an'ın bir temel gayesi de yeryüzünde adil ve ahlakî temellere dayanan, yaşanabilir bir toplumsal düzen kurmaktır. Netice de kişi mi önemli ve toplum sadece kişinin oluşması için mi gerekli bir alet mi veya tam tersinin mi doğru olduğu akademik bir sorundur. Çünkü, kişi ve toplum birbirlerini gerektiren tamamlayıcı unsurlardır. Toplumsuz kişi diye bir şey olmaz. Nitekim "takva" kelimesi bu bağlamda toplumsal bir anlam ifade eder..."<sup>940</sup>

Bu bağlamda Reşid Rıza Kur'an'ın temel hedefi "tedeyyün ve iman, amel ve izan, akıl ve burhan, fikir ve vicdan metoduyla beşeri ıslah etme" olduğunu vurguladıktan sonra toplumsal çalkantılara sebebiyet veren dört unsura değinir;<sup>941</sup>

- a. Servet şımarıklığı ve azgınlığı
- b. Savaşın düşmanlığı ve kasaveti
- c. Kadına zulüm ve onu mübah/değersiz görme
- d. Zayıflara ve esirlere zulmetme, onların hürriyetini ellerinden alma ve onları mutlak köle addetme.

Kur'an açısından birey ve toplumu ıslah etmek ve onları erdemli bir seviyeye ulaştırmak temel hedeflerden biridir. Bu yönleri ile Kur'an sadece ta'lim/öğretme kitabı değil; hem amelî (pratik/terbiye) hem de ta'lim/öğretme kitabıdır. Bundan dolayı Kur'an,

<sup>938</sup> Hamidullah, *İslam'a Giriş*, s. 41-42.

<sup>939</sup> Fazlurrahman, a.g.e, s. 79-111.

<sup>940</sup> Fazlurrahman, a.g.e, s. 76.

<sup>941</sup> Reşid Rıza, *el-Vahyu'l-Muhammedî*, s. 299.

aşına olunan edebiyat veya kanun kitapları gibi bir meseleye sadece bir kere değinmekle yetinmez.<sup>942</sup>

Tevhîdi hayatının merkezine yerleştiren kimsenin bu inancı, toplum (insan+insan) ilişkisinde açığa çıkması gerekmektedir. Kur'ân'ın öngördüğü şekilde sağlam bir Allah inancına sahip olan insan, bunu inanç düzeyinde tutmakla yetinmeyip, bireysel ve toplumsal düzlemdeki davranış ve tutumlarını inancının gerektirdiği şekilde düzenlemesi insanî yükümlülüklerden sayılmıştır. Bu süreçte Kur'ân insana üretici bir yapı kazandırmayı hedefler.<sup>943</sup> İnsanın bir gâye için yaratıldığına iman etmesi tevhiidin gereklilikleri arasındadır. İnsan abes ve amaçsız yaratılmadığına göre belli birtakım mesuliyetleri ve ödevleri var demektir. Bunların tayini ve tespiti Kur'ân ve Sünnet-i Seniyye bırakılmıştır. Bu açıdan mü'min başta toplum olmak üzere bütün kâinât ile alakadar denilebilir.<sup>944</sup>

İnsanoğlu sosyal ve toplumsal hayat ile ilgili hükümleri tatbik etmekle mükellef kılınmıştır. Nitekim -felsefecilerin deyişiyle- "insan tabiatı itibariyle sosyal bir varlıktır"<sup>945</sup> ve topluma karşı duyarsız davranamaz. Nitekim büyük dilcilerden Râğıb el-İsfahânî (v. 503/1108) "insan" kelimesinin türemiş olduğu kök anlamın "sosyal varlık" manası ile bir bağlantısı olabileceğini söyler.<sup>946</sup> Bu anlamda insan, toplumsal hayata aktif bir şekilde katılım göstermesi ve sosyal duyarlılığını koruması gerekmektedir.

Kur'ân bizzatihi bu dünya hayatının imtihan sahası olduğunu beyân etmiş; insanların salih amellerde/hayırlarda yarışmasını tembihlemiştir. Nitekim "*Hayırlarda yarışınız*"<sup>947</sup>, "*onlar hayırlarda yarışurlar*"<sup>948</sup> vb. birçok ayet insanları salih amellere davet etmiştir.

Kur'ân pasif ve tembel kimseleri çok ciddi bir şekilde uyarmış ve onları "*imanlarına hiçbir hayır kesbetmemiş kimseler*"<sup>949</sup> olarak vasıflandırmıştır. Böylelikle Kur'ân kafirleri ve imanlarında hiçbir hayır kazanmamış kimseleri aynı kefeye koymak suretiyle birbirinden hiçbir şekilde ayrılmayacak olan "iman ve salih amele" teşvik etmiş; kurtuluşun ve saadetin yolunu belirlemiştir.<sup>950</sup> Çok düşüncüdür ki bu ayet aynı zamanda salih amel olmaksızın mücerred imanla kurtuluşun ve saadetin gerçekleşmeyeceğini savunanların

<sup>942</sup> Reşid Rıza, *a.g.e.*, s. 191.

<sup>943</sup> Şehmus Demir, *Kur'ân'ın Temel Hedefi*, s. 71.

<sup>944</sup> Farûkî, *et-Tevhîd*, s.165 vd.

<sup>945</sup> Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, III, 426-427; Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, VI, 206.

<sup>946</sup> Râğıb el-İsfahânî, *Müfredâtu Elfâzi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût, 2004, s. 36.

<sup>947</sup> Bakara 2/148; Mâide 5/48.

<sup>948</sup> Âl-i İmrân/114; Mü'minün/61.

<sup>949</sup> Enam 6/158.

<sup>950</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 82.

delilleri arasında sayılmaktadır.<sup>951</sup> Nitekim Kur'an cennetle mutlak manada müjdelediği kimseler "iman edenler ve salih amel işleyenlerdir". Bu iki vasıftan salih amel şartını taşımayanların cennetle müjdelenmesi mutlak değildir; mukayyettir yani Allah'ın meşîetine kalmıştır.<sup>952</sup> Buradan çıkan temel hüküm mü'minin dinamik ve aktif olması -eskilerin ifadesiyle cevval ve faal olması- Allah'ın rızasına nâil olmak adına kendisine ve yaşadığı çevreye faydasının dokunması ve tarihe aktif bir şekilde bütün irâdesiyle müdahale etmesi gerekmektedir.

-Roger Garaudy'nin tespitiyle "*Biz emâneti göklere, yere, dağlara teklif ettik de onlar onu yüklenmekten kaçındılar, ondan ürktüler. İnsan ise çok zalim ve çok cahil olduğu halde onu yükledi*"<sup>953</sup> ayetine istinaden- "insan verilen bu emanetin veya sorumluluğun bilincine varmalı, kendisini bireysel ve dünyevî amaçlarına hizmet eden bir araç konumuna indirgemekten uzak durmalıdır. İnsan, evrenin bütün yaratılmışları arasında ilahi yasaya zorunluluk yoluyla değil de özgürce ve seçme yoluyla boyun eğme sorumluluğuna sahip olan tek varlık olduğunu bir an bile aklından çıkarmamalıdır. Bu çerçevede insan, hata etme tehlikesi ile birlikte, vahiy alan, ondan anlam çıkaran ve çıkardığı anlamı eyleme dönüştürür. Bu, insanın aşkınlık boyutunu gösterir."<sup>954</sup>

"Müslümanın temel görevlerinden biri, zaman ve mekanın akışını değiştirmek ve insanî çevreyi dönüştürmektir. Allah'a O'nun bildirdiği şekilde inanan, O'nu hayatının ve bakış açısının merkezine alan, kendisini, hayatını ve tüm enerjisini O'na ibadete adayan, O'nun vahiyle bildirmiş olduğu iradesini zaman ve mekanda gerçekleştirilmesi gereken bir amaç olarak kabul eden Müslüman, aynı zamanda kendini, tarihi, toplumu, ve çevreyi değiştiren, olumlu anlamda dönüşümüne uğratan ve bunun için çaba sarfeden insandır. Bu nedenledir ki, Müslüman nefsi terbiye etme ve ona hakim olma tecrübesi dışında ruhbanca ve münzevi bir hayata yönelemez. Bu tecrübenin, zaman ve mekanın dönüştürülmesinde daha başarılı olma sonucuna götürmemesi halinde, sadece kendini düşünme, benmerkezcilik anlamına gelecektir. Zira bu durumda nefsi terbiye etmek, toplumu ve dünyayı ilahi modele dönüştürmenin hazırlık aşaması değil; kendi içinde bir amaç haline gelecektir."<sup>955</sup>

<sup>951</sup> Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl*, II, 190.

<sup>952</sup> Neseî, *Medâriku't-Tenzîl*, I, 68.

<sup>953</sup> Ahzab 33/72.

<sup>954</sup> Şehmus Demir, *Kur'an'ın Temel Hedefi*, s. 71-72.

<sup>955</sup> Farûkî, *et-Tevhîd*, s. 86

Kur'ân "birleştirilmesi-yapılması gereken vecibeleri ihmâl edenleri"<sup>956</sup> fâsıklıkla nitelendirmiştir. Bu da ya bir **hayrın** terkedilmesi veya bir **şerrin** işlenmesi anlamına gelmektedir ki toplumsal sahada kişinin ciddi anlamda hassâs ve bilinçli olmasını zorunlu kılmaktadır.<sup>957</sup> Yapılacak her türlü menfî bir tasarruf ahde vefâ göstermemekle eş değer görülmüştür.<sup>958</sup> Dolayısıyla toplumsal ilişkilerde sergilenecek olan davranışlar muhâsebe ve mesûliyet, ahit ve mîsak kapsamında değerlendirilmelidir. Her şeyi gören, her şeyi işiten ve her şeyi bilen Allah'ın murâkabeti bireysel ve toplumsal bütün eylem ve söylemlerde temel ilke kabul edilmelidir.

---

<sup>956</sup> Bakara 2/27; Ra'd 13/25.

<sup>957</sup> Ebû's-Suûd, *İrşâdu'l-Akli's-Selîm*, I, 76.

<sup>958</sup> Muhammed Abduh, *el-Menâr*, I, 202.



### C. TEVHÎD VE HAYAT

Kur'ân-ı Kerim'in tevhîd bağlamında ele aldığı en önemli konulardan biri olan "dünya ve ahiret hayat"ı Kur'ân'da sıkça işlenmiştir. Bu bağlamda Kur'ân her iki hayat için de sağlam ve dengeli birtakım ölçüler koymuş; bunları çiğneyen kimseleri ise sert bir üslubla tenkit etmiştir. Kur'ân, dünya ve ahireti eşit bir şekilde görmez bilakis ahiretin "sonsuz memleket", "yaşanılacak yer" "esenlik yurdu" olduğunu belirterek insanları buna teşvik etmektedir. Bu anlamda "dünya ve ahiret dengesi/müvazenesi" kavramı her iki hayatın eşitliğini değil; dünyayı ihmal edecek kadar ruhbânlık sınıfını teşkil etmemeyi ve ahireti unutacak kadar materyalist ve sekülerist bir anlayışı benimsememeyi ifade etmektedir.

Kur'ân'ın ahiret hayatını öncelediğini ve daha önemli bir hayat olduğunu; dünya hayatının ise geçici ve sınırlı olduğunu birçok ayette insanlara hatırlatmaktadır;

- \* *"Şu iğreti dünya hayatı, bir eğlence ve oyundan başka şey değil. Âhiret yurduna gelince, asıl hayat işte odur. Ah, bilebilselerdi!"<sup>959</sup>*
- \* *"Doğrusu şu ki, siz şu iğreti hayatı yeğliyorsunuz. Oysaki sonraki hayat daha mutlu, daha kalıcıdır."<sup>960</sup>*
- \* *"Şu iğreti hayatın durumu gökten indirdiğimiz bir suya benzer: İnsanların ve davarların yedikleri yeryüzü bitkisi onunla karışmıştır. Nihayet toprak, takılarını kuşanmış, süslenmiştir. Toprağın sahipleri onun üzerinde egemen olduklarını sanmaktadırlar. Tam bu sırada emrimiz ona gece veya gündüz ulaşmıştır. Ve onu, sanki dün yerinde yokmuş gibi biçip atmışsınız. Derin derin düşünen bir topluluk için ayetleri böyle ayrıntılı olarak veriyoruz. Allah, esenlik yurduna çağırır ve dilediğini dosdoğru bir yola kılavuzlar."<sup>961</sup>*
- \* *"Bilin ki, şu iğreti dünya hayatı bir oyun ve eğlenceden, bir süsten, aranızda bir övünmeden, mallarda ve evlatlarda çoğalma yarışından başka şey değildir. Bir yağmur misali ki, çıkardığı bitkiler çiftçilerin hoşuna gider. Ama biraz sonra o ot kurur, sapsarı kesildiğini görürsün. Nihayet bir ot ufantısı haline gelir. Âhirette şiddetli bir azap var, Allah'tan bir af ve hoşnutluk da var. Dünya hayatı bir aldaniş/gurur aracından başka şey değildir. Rabbinizden bir affa ve Allah ile resulüne inananlar için hazırlanmış bulunan, eni de yerle göğün eni kadar olan bir cennete doğru yarışarak koşun. Bu, Allah'ın dilediğine vereceği bir lütuftur. Allah, o büyük lütfun sahibidir."<sup>962</sup>*

<sup>959</sup> Ankebût 29/64.

<sup>960</sup> Ala 87/16.

<sup>961</sup> Yunûs 10/24/25.

<sup>962</sup> Hadîd 57/20.

Kur'ân, biyolojik ve fitrî gereksinimleri karşılamayı günah addeden ruhbanlık sistemini ve tamamen dünyaya tapan materyalist/sekülerist anlayışı tenkit ederek kişinin dengeli ve ölçülü hareket etmesini istemiştir:

- \* *"İnsanlardan bazıları şöyle der: "Ey Rabb'imiz, bize dünyada ver." Böylesi için âhirette bir nasip yoktur. Onlardan kimi de şöyle yakarır: "Ey Rabb'imiz, bize dünyada da güzellik ver, âhirette de güzellik ver. Ve bizi ateş azabından koru."*<sup>963</sup>
- \* *"Ey Kârûn! Allah'ın sana verdikleri içinde âhîret yurdunu ara, dünyadan da nasibini unutma. Allah'ın sana güzel davrandığı gibi sen de güzel davran/Allah'ın sana lütufta bulunduğu gibi sen de lütufta bulun. Yeryüzünde fesat isteyip durma, çünkü Allah fesat peşinde koşanları sevmez."*<sup>964</sup>

Düşünce tarihini inceledimizde genel itibariyle insanların ya **ruhbanlık** sistemini veya **materyalist/sekülerist** düşüncesini benimsediklerini görmekteyiz. İnsanlığın bu monistik eğilimi bütün felsefi/beşerî düşünce ve anlayışlarda kendini açıkça göstermektedir.<sup>965</sup>

Bir nevi ruhbanlığı andıran Budizm'de dünya hayatının ilk soylu hakikat olarak telakki edilen "acı ve ızdıraptan" oluştuğuna inanılmaktadır. Çünkü Budizmin kurucu olarak kabul edilen Buda'ya göre yaşayan bütün canlılar az ya da çok hastalık, üzüntü, acı gibi çeşitli sıkıntılarla karşı karşıya kalmakta hatta doğmanın bizatihi kendisi bütün acıların sebebidir.<sup>966</sup>Nitekim bu anlayış, temelde dünyayı dışlayan ve bütün biyolojik gereksinimlerinden vazgeçen keşişlerin oluşturduğu ruhbanlık sistemine benzemektedir. Her iki anlayışta tamamen rûhânî bir hayat düşüncesi ön plana çıkmaktadır. Halbuki Kur'ân ruhbanlığı eleştirmektedir: *"Sonra onların eserleri üzere, resullerimizi art arda gönderdik. Meryem'in oğlu İsa'yı da onların ardınca gönderdik. Ona İncil'i verdik; ona uyanların gönüllerine şefkat ve merhamet koyduk. Bir bid'at olarak ortaya çıkardıkları ruhbanlığı, onlar üzerine biz yazmamıştık. Allah'ın rızasını kazanmak için ortaya çıkardılar. Ama ona gerektiği şekilde saygılı olmadılar. Onların, iman edenlerine ödülleri verdik. Onlardan çoğu yoldan çıkmış olanlardır."*<sup>967</sup>

Rûhânî hayatı yeğleyen Budist, Hıristiyan vb. düşüncelere karşılık "Yahudilik ve materyalizm/sekülerizm, alabildiğine dünyaya ve maddeye sarılmayı telkin etmiş, mensuplarını dünya ve madde hırsı içinde bunalıma sevk etmiştir. Maddeyi putlaştıran Yahudiler, Allah'ı bile madde olarak görmek istemişler hatta altından put yapıp ona tapmış,

<sup>963</sup> Bakara 2/200-201.

<sup>964</sup> Kasas 28/77.

<sup>965</sup> Begoviç, *Doğu Batı Arasında İslam*, s. 12-13.

<sup>966</sup> Rukiye Karaali, *Hint Kökenli Dinlerde Kurtuluş Anlayışı*, (Yüksek Lisans Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2008, s. 60.

<sup>967</sup> Hadîd 57/27.

madde hırsını bu derecelere kadar götürmüşlerdir. Bu grupların yanında insan hayatının ve hareketlerinin gayesini haz ve zevkte bulan görüşler de yayılmıştır. Bunlar insan için maddi zevklerin dışında bir zevk kabul etmemişlerdir. Bunlara göre insanın hayattaki başlıca hedefi, sıkıntı ve üzüntülerden uzaklaşıp zevke ulaşmak olmalıdır. Bu felsefe sahiplerine göre ne aile ne toplum ne de devletin bir önemi vardır. Böyleleri ölüm, ölüm ötesi düşüncesinden uzak, gününü gün etmek isteyen, pratik hayatta yalnız çıkarlarını düşünenlerdir."<sup>968</sup> Kur'ân materyalist ve sekülerist düşünceleri benimseyenleri şöyle tenkit etmektedir: "*Sen onları, insanların yaşamaya en düşkününü olarak bulursun. Şirke batanlardan bile... Her biri bin yıl ömür sürsün ister. Oysa ki, uzun yaşaması onu azaptan uzaklaştıracak değildir. Allah, yapmakta olduklarını çok iyi görmektedir.*"<sup>969</sup>

Monistik eğilimler yerine -anladığımız kadarıyla- Kur'ân düalist bir yöntem izlemektedir. Şöyle ki: "İnsanın ilk varlığa geldiği ve kendisini kuşatan ölüm öncesi hayatı, "dünya hayat boyutu", ölümden sonra yaşayacağı bilinç ve idrak halinden oluşan hayatı da "ahiret hayat boyutu" olarak ortaya çıkmaktadır. Kur'an perspektifinde bu iki hayat boyutu, aslında, bir bütünlük arz etmektedir. Çünkü dünya hayat boyutunda gerçekleştirilen eylemler insanın kimliği ve varlığını oluşturmakta ve bu kimlik ve varlık durumuna paralel olarak, insanın ahiret boyutunda yaşayacağı hayatın nitelikleri inşa edilmektedir. Dolayısıyla, birini diğerinden bağımsız düşünemeyeceğimiz bir hayat gerçekliği ile karşılaşırız ki, bu, insanın yaşayacağı dünya ve ahiret boyutlarının bir bütün olduğunu ortaya koymaktadır."<sup>970</sup>

Denilebilir ki: Kur'ân nâzil olmadan önce, nazil olurken ve nâzil olduktan sonra bu düşünceler değişik isimler altında bir şekilde varlığını sürdürmüştür. Günümüzde hala madde ve mana, beden ve ruh, dünya ve ahiret arasında bir düalizmden söz etmek mümkün değildir. Fikir cereyanları ifrat ve tefrit arasında kalmış ve iki şıktan birini seçmek zorunda kalmıştır ki bu da felsefenin olmazsa olmaz niteliğini ön plana çıkartır. Bu hakikatin altını ısrarla çizen son zamanların en büyük ve önemli mütefekkeri Aliya İzzetbegoviç (v. 2003) şu tespiti yapmaktadır: "Düalizm insanın en köklü hissiyatı olmakla birlikte en yüksek felsefesi değildir. Gerçekten de bütün büyük felsefe ekolleri **monistik** idiler. İnsanların yaşayış, duyuş ve dünyayı düalistik olarak idrak edişlerine rağmen her felsefe ve düşünüşün tabiatında monizm yatar. Felsefenin ikilciliğe tahammülü yoktur. Buna rağmen bu gerçek fazla bir şey değiştirmeyecektir; çünkü düşünce hayata hakim olamaz, hayat

<sup>968</sup> Ahmet Coşkun, *Kur'ân-ı Kerim'in Dünya ve Ahirete Bakışı*, E. Ü.İ. F. D., 1987, sayı: 4, s. 267-284.

<sup>969</sup> Bakara, 2/96, 86, 212.

<sup>970</sup> Ömer Faruk Yavuz, *Kur'an Perspektifinden Dünya-Ahiret Bütünlüğü*, Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi, VI, 2006, sayı: 3, ss. 159-198.

felsefeden daha yüksektir. Haddizatında insan olmamız itibariyle biz iki gerçek içinde bulunmaktayız. Bu varlığı biz inkar edebiliriz ama onların dışına çıkmamız mümkün değildir. Hayat, onu ne kadar anladığımızıza bağlı değildir.<sup>971</sup> Ayrıca Aliya, Kur'an'ın anlaşılması için Kur'an'a bir edebiyat değil; hayat kitabı gözüyle bakılmasını önermektedir. Son tahlilde, Kur'an bir düşünce tarzı ile değil; bir yaşama tarzı ile okunduğu sürece anlaşılır. Kur'an'ın hakiki tefsiri hayattır ve Hz. Muhammed'in hayatı da tam olarak budur. Bu noktada İslam Formülü ile Hayat Formülü tam bir mutabakat içindedir."<sup>972</sup>

"Hakikat böyle olması gerektirdiği halde -temas ettiğimiz üzere- tarih boyunca gerek İslami gelenekte ve gerekse diğer dini ve dini olmayan düşünce sistemlerinde, "**dünya hayatı**" ve "**ahiret hayatı**" olgularının algılanış biçimleri farklı olmuş, bir kısmı dünya hayatına ağırlık verirken, diğer bir kısmı da, ahiret ağırlıklı düşünce sistemleri ortaya koymuşlardır."<sup>973</sup> Bu menfi düşüncenin oluşumunda tasavuffun büyük oranda payı vardır. Uzun bir tarihi geçmişi olan bu yaklaşım, başta Kur'an olmak üzere dini referanslara dayandırılmaktadır.<sup>974</sup> Halbuki Kur'an baştan sona dikkatlice okunup, sözgelimi Hıristiyanlık ve Musevilikle mukayese edildiğinde, İslam'ın, her iki dünyanın; bu ve öteki dünyanın dini olduğu açıkça görülür.<sup>975</sup>

Mü'min dünya hayatını ahiretin mezası ve Allah'ın sıfat-fiilleri üzerinde tefekkür etmeye açılan bir pencere olarak telakki etmek durumundadır. Bu iki seçenek dışında geriye kalan sınırlı ve geçici hayatı, sınırsız ve sürekli olan hayata tercih etme seçeneği aldanmaktan başka birşey ile izah edilemez.<sup>976</sup>

---

<sup>971</sup> Aliya İzzet Begoviç, *Doğu Batı Arasında İslam*, (trc. Salih Şaban), Yarı Yayınları, İstanbul, 2013, s. 12-13.

<sup>972</sup> Begoviç, *a.g.e.*, s. 21.

<sup>973</sup> Muhammed Yazıcı, *Dünya ve Ahiret Kavramlarının Analizi*, (İlahiyat Fakülteleri Kelam Anabilim Dalı VII. Eğitim-Öğretim Meseleleri Koordinasyonu Toplantısı ve Sempozyumu), GÜÇİF, 06-08 EYLÜL, 2002, ÇoRûm, s. 39.

<sup>974</sup> Hidayet Aydar, *"Kur'an'da Geçen el-Hayâtü'd-Dünyâ Üzerine Bazı Mülâhazalar"*, İÜİFD, İstanbul, 2002, ss. 52-84.

<sup>975</sup> Muhammed Abdelhaleem, *Kur'an'da Ahiret-Dünya ve Dünya Hayatı*, çev. Şehmus Demir, Ekev Akademi Dergisi, c. 1, S. 3, Kasım-1998, s. 321-333.

<sup>976</sup> Mustafa Öztürk, Kur'an'ın Değer Sisteminde Dünya ve Dünyevi Hayatın Anlamı, Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi, yıl: 7 [2006], sayı: 16, ss. 65-86.

## D. TEVHÎD VE KÂİNAT

Kur'ân'ın tevhîd bağlamında işlediği konulardan bir tanesi de "kâinat" konusudur. Kur'ân bazen kâinattaki belgeleri Allah'ın mutlak kudret ve ilmine bir delil olarak anarken bazen de ölümden sonra dirilmenin insan zihni tarafından anlaşılması için kâinattan kesitler sunmaktadır. Bilginlerden bazıları "kâinât" konusu "Kur'ân temel amaçları" arasında sayarken diğer bazıları ise "kâinât"ı dile getirdiğimiz konuların anlaşılması için "araçsal" bir mahiyet arz ettiğini belirtmişlerdir.

Kâinatta bulunan her bir unsur birer "âyettir" ve Allah'ın sonsuz kudretinin, mutlak ilminin ve nihayetsiz hikmetinin bir tecellisidir. Bu yönüyle kâinat bilginler tarafından "mükevven/yaratılmış/sözsüz/görülen bir kitap" olarak telakki edilmiştir. Nitekim Kur'ân, "münezzel/indirilen/sözlü/okunan kitap" üzerinde tefekkür ve tedebbür edilmesini emrettiği gibi "kâinat kitabı" üzerinde de tefekkür edilmesini istemektedir;

\* *"Şu bir gerçek ki göklerin ve yerin yaratılışında, gece ile gündüzün birbiri ardınca gelişinde, insanların yararı için denizde yüzüp giden gemilerde, Allah'ın gökten suyu indirip onunla, ölümünden sonra toprağı dirilterek üzerine tüm canlılardan yaymasında, rüzgarların bir düzen içinde yönden yöne çevrilmesinde, gök ve yer arasında bir hizmete memur edilen bulutlarda, aklını işleten bir topluluk için sayısız izler-işaretler-ibretler vardır."*<sup>977</sup>

Kur'ân, "kâinat" üzerinde tefekkür etmeyip ihmalkar davrananları tenkit etmektedir:

\* *"Göklerde ve yerde nice mucizeler var ki, yanlarından geçerler de dönüp bakmazlar bile."*<sup>978</sup>

Fazlurrahman, "Major Themes of the Qur'an" adlı eserinde Kur'an'ın ana temalarını yedi maddede toplamıştır. Bu maddelerden biri de "kevniyyat-kâinat-tabiat-natur" konusu olduğunu belirtmiştir.<sup>979</sup> Kur'an, insanın iman etmesi için uzun ve karmaşık kelimelerle (theological) ile Allah'ın varlığını ispatlamaya çalışmaz. Bu açık hakikatlere insanın dikkatini çekip bunları "Allah'ın hatırlatıcıları; (reminders of Allah)" yapar. Bu meyanda Kur'an kendisini ve Resullah'ı bir "hatırlatıcı veya hatırlatan" olarak nitelemektedir.<sup>980</sup>

Bunu biraz daha açık bir şekilde dile getiren Muhammed Gazali "Kur'ân-ı Kerim'in Beş Ana Mihveri" manasındaki "el-Mehâviru'l-Hams" adlı eserinde "II Mihver: Kâinat Yararı İçin Delil Ediyor" şeklinde bir başlık açmıştır.<sup>981</sup> Bunun hakikatini ise şu

<sup>977</sup> Bakara 2/64; Casiye 45/3-5.

<sup>978</sup> Yusûf 12/105.

<sup>979</sup> Fazlurrahman, a.g.e., s. 112-131.

<sup>980</sup> Fazlurrahman, a.g.e., s. 30-31.

<sup>981</sup> Muhammed Gazali, el-Mehaviru'l Hamse li'l Kur'an'il Kerim, Daru's Şuruk, h.1409, s. 18, 157.

cümleri ile açıklamaktadır: “Bu anlamda kainat fikrimizin ilk kaynağını ve imanımızın ilk pınarını teşkil eder. Kainat ve tabiat filozofların zannettiği gibi değersiz ve kıymetsiz değildir. Tam aksine Kur’an kainatın Allah katında değerli ve kıymetli olduğuna dikkat çekiyor. Kıymetli ve değerli olmasının nedeni ise Allah’a delâlet etmesindedir. Öyleyse kainat hak ile yaratılmıştır.”<sup>982</sup>

Kur’ân'a göre ne kâinatın ne de tabiatın hiçbir şekilde yaratma gücü yoktur ve evrende bulunan her şey tek yaratıcı olan Allah'ın yarattığı birer mahluktur. Kur’ân, ilah ve kainat ilişkisi açısından ne ittihadı ne de hululu reddeder. İnsanların sınırlı akıl ve dar idrakleriyle "mutlah ilah"ın zat ve fiillerini tam olarak kavrayamayacaklarını belirtir.<sup>983</sup>

Kur’ân evrenin amaçsız/batıl olarak yaratıldığını ileri süren kimseleri ateşle uyarmaktadır ve bu düşüncenin "kafirlerin bir sanı"sından ibaret olduğunu haber vermektedir.<sup>984</sup> Evrenin hak ve belirli bir hedef için yaratıldığını kabul edip üzerinde tefekkür eden mü'minleri ise övmektedir.<sup>985</sup>

Kur’ân evrende bulunan her şeyin Allah tarafından yaratıldığını bildirerek evrendeki makro veya mikro düzeyde herhangi bir gezegenin veya başka herhangi bir ögenin "ilah" olamayacağını ve kendisine tapınılamacağını defaatle hatırlatır. Bu tür düşünce ve inançları taşıyan kimseleri "iftiracı, yalancı, sapkın, cahil, zalim" olarak tanımlar.<sup>986</sup>

Kur’ân evrende bulunan bütün varlıkları birer "müslim"<sup>987</sup> ve "sâcid; secde eden"<sup>988</sup> olarak nitelermekte ve birçok ayette herşeyin Allah'a boyun eğip emrine itaat ettiklerini<sup>989</sup> belirtmektedir. Bu bağlamda emrin dışına çıkan veya çıkmaya çalışan insanları ve cinleri uyarmakta<sup>990</sup>; onların da "teslimiyet"<sup>991</sup> ve "ubudiyet"<sup>992</sup> dairesinde kalarak Allah'ın koyduğu ilke ve kurallara bağlı kalmalarını emretmektedir.

---

<sup>982</sup> Gazali, *a.g.e.*, s. 51-58.

<sup>983</sup> Bakara 2/107; Al-i İmran 3/189; Maide 5/17, 18, 40, 120; Tevbe 9/116; Nur 24/42; Furkân 25/2, Fatır 35/3; Zümer 39/44, Şura 42/49; Zuhruf 43/85; Casiye 45/27; Fetih 48/14; Hadîd, 57/2, 5; Buruc 58/9.

<sup>984</sup> Sâd 38/27.

<sup>985</sup> Al-i İmran 3/191.

<sup>986</sup> Enam 6/74; A'râf 7/138; Kehf 18/15; Ankebût 29/17.

<sup>987</sup> Al-i İmran 3/83.

<sup>988</sup> Rad 13/15; Nahl 16/49; Hac 22/18.

<sup>989</sup> Fussilet 41/11.

<sup>990</sup> Rahman 55/33.

<sup>991</sup> Hac 22/34.

<sup>992</sup> Bakara 2/21.

## E. TEVHÎD VE TARİH

Kur'ân-ı Kerim "eyyâmullah, kasas, nebe', hadîs, mesel, akıbet" vb. birçok kavram ile tarihî konuların bütünü tevhîd perspektifinden işlemiştir. Bu anlamda tarih ve tarihî konular Kur'ân'da önemli bir yer tutmaktadır. Nitekim gerek Şâh Velîyullah Dihlevî' gerekse İbn Âşûr'un Kur'ân'ın ana konuları içinde "eyyâmullâh"; kıssalar ve tarihî olayları<sup>993</sup> sayması bu düşüncemizi desteklemektedir.

Kur'ân'ın kıssalar üzerinden tarihi işlemesi müslüman düşünürleri ciddi bir şekilde etkilemiştir. Nitekim bilginlerin eserlerine verdiği isimlerden bile Kur'ân'ın oluşturduğu tarih perspektifinin yansımaları görülmektedir. Zehebî'nin "*el-İber fî Haberi Men Ğaber*"<sup>994</sup>, İbn Kesîr'in "*el-Bidâye ve'n-Nihâye*"si<sup>995</sup>, Şeyzerî'nin "*el-İ'tibâr*"ı<sup>996</sup>, İbn Miskeveyh'in "*Tecâribu'l-Ümem*"i<sup>997</sup> buna verilecek en güzel örneklerden sadece bir kaçıdır.

Her şey Allah'ın hükümlerliği, kudreti ve ilmi dahilinde vücûda geldiği gibi tarihî hadisler ve fenomenler de bundan bağımsız değildir. Kur'ân özellikle her şeyin Allah'ın irâdesi ve meşietiyile gerçekleştiğini haber vermektedir. Bu düşünceden hareketle tarih ve tarihî vakıalar tevhîd gerçeğinden bağımsız bir şekilde tasavvur edilemez.

Kur'ân, tarihî hadiselerin ve fenomenlerin hatırlanıp üzerinde düşünülmesini istemektedir.<sup>998</sup> Bu anlamda Kur'ân'da, tarihî olayları tarihçilerin kronolojik bir sıralamayla ele aldıkları gibi bir tarih yaklaşımından söz etmek mümkün değildir. Kur'ân tarih boyunca iyi veya kötü yönleri ile insanın hep insan olarak kaldığını, beşerî hastalıkların ve sorunların hemen hemen aynen devam ettiğini ve öncekilerin tecrübe ve hallerinden ibret alınmasını gerektiğini belirtir. Bu açıdan Kur'ân, tarihî bilgileri alelade bir şekilde anlatmaz; terbiyevî unsuru ön plana çıkartır ve yönlendirici semboller kullanır.<sup>999</sup> Bu anlamda tarih, bir nevi geçmişî şimdiki zamana uygulamakta,<sup>1000</sup> geleceğe ışık tutmaktadır.<sup>1001</sup>

Bilginler tarihin mahiyeti, objektifliği-subjektifliği meselesi, bilimsel bir disiplin olarak değerlendirilmesinin mümkünlüğü veya imkansızlığı üzerinde tartışmışlardır. Kur'ân'ın bize sunduğu tarih tasavvuru için böyle bir tartışmanın geçerliliği yoktur. Yapılan bu

<sup>993</sup> ed-Dihlevî, *el-Fevzu'l Kebir*, s. 17; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't Tenvîr*, I, 39-41.

<sup>994</sup> Bkz. Zehebî, *el-İber fî Haberi Men Ğaber*, (thk. Ebû Hâcer), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût.

<sup>995</sup> Bkz. İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, Dâru'l-Fikr, 1986.

<sup>996</sup> Bkz. Şeyzerî, *el-İ'tibâr*, Mektebetu's-Sekâfe, Mısır.

<sup>997</sup> İbn Miskeveyh, Ebû Ali, *Tecâribu'l-Ümem*, (thk. Ebu'l-Kâsım İmâmî), Serûş, Tahran, 2000.

<sup>998</sup> İbrahim 14/5.

<sup>999</sup> Muhammed Gazali, *a.g.e*, s. 89-100.

<sup>1000</sup> Şimşek, *Hayat Kaynağı*, I, 109.

<sup>1001</sup> Şimşek, *Hayat Kaynağı*, I, 132.

münakaşalar daha çok beşerî tarih ile ilgili bir sorundur. Kur'an'ın rabbânî-ilâhî kaynaklı oluşu itibarıyla bütün bu sorular ve sorunlar herhangi bir anlam ifade etmemektedir. Çünkü vahiy, eşsiz ve kusursuz bir hakikattir.

Doğu ve batı bilginleri tarihi, "kayıt altına alınmayı gerektirecek hadiselerin/vakıaların mecmuû" şeklinde tanımlamışlardır ki buradan anlaşılan şudur: Kayıt altına alınmayanlar önemli görülmemiş veya başka nedenlerden dolayı üzerinde durulmamıştır. Bunun yanında tarih beşerî bir faaliyettir veya en azından insanı alakadar eden olgular üzerinde durulmuştur.<sup>1002</sup> Şayet "tarihi gün içinde yaşanan her şey" tanımlarsak dahi yine ortada bir eksiklik, subjektiflik, bütün malumatın bize intikal etmemesi gibi birçok sorun hala tarihçiler arasında tartışılmaktadır. Bunun yanında tarihî inceleyenler çoğu zaman tarafıca ve ideolojik bir yaklaşımla işlediği herkesin malumudur. Tarih tasavvurları milletten millete değişkenlik arzemesinin temel sebeplerinden biri de budur. Bu sorun bizleri şu soruya sevk etmektedir: Ortada bir tarih mi var yoksa tarihler mi?<sup>1003</sup>

Halbuki, Kur'an'ın naklettiği tarihî kişi ve olaylara kronolojik veya herhangi bir fenomen anlamında salt "tarih" olarak bakmamalıdır. Zira bütün beşeriyete evrensel bir mesaj sunan Kur'an'da anlatılan her peygamber, kişi olarak tarihin konusu olmakla birlikte, misyon olarak günün ve ânın ve hatta geleceğin konusudur. Kur'an'da anlatılan iyiler için geçerli olan şey, kötüler için de geçerlidir. Onlar kişi olarak tarihte kalmış, fakat misyon olarak tarihte kalmamışlardır ve bu anlamda bizlere yol gösterebilecek birçok mesaj ile karşı karşıyayız.<sup>1004</sup> Kur'an'da, başta nüzul dönemi olguları olmak üzere tarihe ışık tutacak pek çok bilgi vardır ve bunların, bağlamları dikkate alınarak okunması halinde dönem hakkında çok önemli bilgilere ulaşmak mümkün olsa da Kur'an, bir tarih kitabı olarak nitelendirilemeyeceği gibi bir tarih felsefesi kitabı olarak da tanımlanamaz.<sup>1005</sup>

İnsan ürünü olan birçok tarih kaynağının objektifliten uzak tamamen beşerî zaafiyetlerle dolu olduğunu biliyoruz. Nitekim belirli şahıslara ve olaylara ilişkin tamamen birbirine zıtlık teşkil eden farklılığın temel sebeplerinden biri de budur. Subjektiflik-objektiflik sorununun yanında tarihi kayda geçiren kimseye eksik veya yanlış bilgilerin de ulaşmış olma ihtimali oldukça yüksektir. Halbuki Kur'an Allah tarafından insanlığa gönderilen bir kitap olması yönüyle en güvenilir ve en sağlam bilgi kaynağıdır. Bu anlamda Kur'an verdiği bilgileri merkeze alarak farklı tarih okumaları yapılabilir.

<sup>1002</sup> Abdullah el-Aravî, *Mefhûmu't-Tarih*, VI. Bsk. ed-Dâru'l-Beydâ, Mağrib, 2005, s. 35.

<sup>1003</sup> Abdullah el-Aravî, *a.g.e.*, s. 85.

<sup>1004</sup> Mustafa İslamoğlu, *Tarih Tasavvurumuz*, Kur'anî Hayat, Temmuz-Ağustos, 2014, 7 sayı: 36, ss. 3-4.

<sup>1005</sup> Adnan Demircan, *Bedeviler Hakkındaki Ayetler Bağlamında Tarih Algımızı İnşada Kur'an'ın Yeri ve Önemi*, Kur'anî Hayat, Temmuz-Ağustos, 2014, 7 sayı: 36, ss. 20.



Toplumların yükselişleri, çöküşleri vb. olgular Kur'ân'dan tespit edilen esas ölçülere göre yorumlanabilir. Bu anlamda "sünnetullah" kavramı tarihî olayların akışından daha iyi idrak etmemiz daha mümkün hale gelecektir. Nitekim Kur'an açısından tarihi, salt geçmiş olayların kronolojik bilgisi değil tam aksine insanın dünya görüşünün vahiy eksenli şekillenmesine katkısı olan, düşünme melekesini ve muhakeme yeteneğini geliştiren ve insanoğlunu yönlendiren bir ilim olarak da tanımlayabiliriz. Bu itibarla Kur'an, insanın ve toplumların geleceklerini inşa edebilmeleri için tarihin en sağlam temel, en güvenilir ve önemli bir bilgi kaynağı olduğunu ifade etmektedir. Hacim olarak Kur'ân'ın yaklaşık yarısını Kur'an'ın yarısını, bazı bilginlere göre 3/1 veya 4/3 veyahut 3/2'ine yakın bir bölümünün kıssalardan oluşması, Kur'an'ın, bir bilgi kaynağı olarak tarihe büyük bir değer verdiğinin en açık göstergelerinden biridir denilebilir. Bunun yanında tarih, teolojinin en geniş ufkuması yönüyle Allah'ın, tüm esmasıyla tecelli ettiği geniş bir zaman dilimidir. Bu bakımdan Allah'ı hakkıyla takdir etmenin yollarından birisi de tarih boyunca tezahür eden sünnetullâhı anlamaktır. "Kur'an'ı okuyan herkes açık bir şekilde tarihî haberler olarak kıssaları ve bu kıssalardaki tarih felsefesini göreceklerdir."<sup>1006</sup>

Tarih, önemli bir bilgi kaynağıdır ve öğrenilmesi gereken bir ilimdir. Nitekim Sehâvî (v. 902/1497), bilginlerin tarih bilimi ile uğraşmalarının ibadet hatta temel görevlerinden biri olduğunu belirtir. Kaleme almış olduğu "el-İ'lân" isimli yapıtında tarih ilmini ve tarihçileri küçümseyenleri sert ifadelerde eleştirir.<sup>1007</sup>

Müslüman bilincindeki insana, tarihe, topluma ve evrene dair eski ve yeni zihniyet sorunlarının temelinde hâkim tarih algıları yatmaktadır. Geleneksel algı içerisinde ilgili önemli konulara dair geliştirilen kavramlar kapalı, korumacı, donuk, pasif, edilgen, dinamizmden uzak ve dolayısıyla hiçbir potansiyel barındırmayan bir karakter göstermektedir. Kur'an tüm insanlığa hitaben indirilmiş ilahi bir mesaj olması yönüyle hayatın bütün alanlarına dair doğru ve tutarlı bir algı oluşturabilmek için temel ilke ve prensipleri içermektedir. Bu anlamda Kur'ân daha işlevsel bir tarih tasavvurunu inşa etmektedir.<sup>1008</sup>

Kur'ân'ın anlattığı tarih tasavvurunda hak ve batıl mücadelesi açık bir şekilde hissedilmektedir. Vahyin üzerine tesis edildiği ana kavram olan tevhid ve bunun zıddı olan şirki çokça işlemesi bu gerçeği ifade etmektedir. Bütün peygamberler güçlü bir şekilde tarih boyunca aynı hakikate davet etmişlerdir. Kıssalar üzerinden bir tarih okuması

---

<sup>1006</sup> Deri, *a.g.m.*, s. 26-31.

<sup>1007</sup> Sehâvî, *el-İ'lân bi't-Tevbîh li-Men Zemme Ehle't-Tarih*, Müessesetü'r-Risâle, 1986, s. 15.

<sup>1008</sup> Rıza Korkmazgöz, *Kur'an'da Tarih Algısı*, AÜSBE, Ankara, 2011, s. 257-260.

yaptığımızda inancın bireysel ve toplumsal alanlarda büyük bir rol oynadığı görülecektir. Nitekim toplumların çöküşünde inançsızlık nasıl ki temel bir faktör ise inançsızlığın sevkettiği akıl almaz davranışlar oldukça önemli bir yere sahiptir. Peygamberler kavimlerini ıslah ve terbiye etmek ve onları çirkin davranışlardan alıkoymaya çalışırken işe inanç ve tevhîd ile başlamaları bu düşüncemizi güçlendirmektedir.

Kur'ân'dan anladığımız kadarıyla şöyle bir tarih perspektifini ortaya koyabiliriz;

- \* Tarih boyunca tevhîd bütün peygambelerin ortak ve en güçlü çağrısı olmuştur. Dolayısıyla gerek tarih öncesi gerekse tarih sonrası tevhîd en önemli hakikattir. Burada tarihten maksadımız "yaratılıştır". Çünkü her ne kadar bilimsel anlamda tarih yazı öncesi ve sonrası dönemlendirilse de Kur'ân'a göre tarih ilk yaratılış ile birlikte başlamaktadır. Buna göre tevhîd tarih öncesi bir hakikat olduğu gibi tarihle birlikte peygamberler lisaniyla sürekli beşeriyet gündemine getirilen temel mesajlardan biridir. Nitekim tevhîdin fitrî olduğunu söyleyen bilginlerin bunu Elest Bezmi'ne dayandırmaları bu kanaati güçlendirmektedir.
- \* Tarih, "insan ve zaman" arasındaki münasebetin adıdır. Bu anlamda Allah'ın isim ve sıfatlarının tecelli ettiği bir alandır. İnsanoğlu açısından tarihten tamamen bağımsız bir şey düşünülemez.<sup>1009</sup> Tarih şovenizme, yersiz övünmelere ve tahkirlere yol açmadığı müddetçe insanın aklını olgunlaştırabilecek bir ilimdir. Kur'ân "*onların kazandığı onlara sizlerin kazandığı ise sizleredir*"<sup>1010</sup> ayetini iki defa zikrederek hem yersiz tahkirleri hem de yersiz övünçleri eleştirmiştir.
- \* Yaşanan olaylardan ibret almak gerekir. Dolayısıyla tarihi, bir tecrübe alanı olarak telakki edip bireylerin ve toplumların olumlu yönlerini alıp olumsuzlarından kaçınmak en mutedil bakış açısıdır. Nitekim bireysel olarak kişilerin birtakım ortak özellikleri olduğu gibi toplumların da ortak birtakım özellikleri vardır. Tarih boyunca yaşanan gelişmeler birbirine oldukça benzemektedir.<sup>1011</sup> İbn Haldûn'un ifadesiyle "geçmiş geleceğe suyun suya benzemesinden daha fazla benzemektedir."<sup>1012</sup>
- \* Toplumlara çökerten ve onların yok olmasına sebep olan sadece maddî faktörler değildir. Bu olguların gerçekleşmesinde inançsızlık, ahlaksızlık ve maneviyatsızlık da oldukça etkilidir.

---

<sup>1009</sup> Sahâvî, *el-İlân*, s. 19.

<sup>1010</sup> Bakara 2/134, 141.

<sup>1011</sup> İbn Miskeveyh, *Tecâribu'l-Ümem*, I, 47-48.

<sup>1012</sup> İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, 14.

- \* Hiçbir toplum/kavim özü itibariyle diğerlerinden üstün değildir. Allah katında temel ölçü iman ve salih ameldir.<sup>1013</sup> Madde ve yaratılış itibariyle herkes eşittir. Dolayısıyla toplumların bilimsel ve teknik alanlarda güç elde edip de "*bizden daha güçlüsü var mı?*"<sup>1014</sup> demeleri veya başka imkan ve gelişmelerden dolayı diğer toplumları küçümsemeleri ve onlar üzerinde egemenlik kurup hayat hakkı tanımamaları ancak manevî körlüğün bir sonucu olarak açıklanabilir. Halbuki Kur'ân bütün beşeriyetin aynı babanın evlatları olduklarını söylemekte<sup>1015</sup> ve her bir kavmin birer zenginlik olduğunu vurgulamaktadır.<sup>1016</sup>
- \* Âd ve Semûd örneklerinde olduğu gibi toplumların maddî alanda ilerleyip yaratılış gayelerini unutacak derecede maneviyatı terketmeleri yanlış bir gidişattır. İnsanoğlu halife kimliği ile yeryüzünde bulunmaktadır. Dolayısıyla hem "imaret" hem de "ibadet"i beraber yürütmesi gerekmektedir. İmaret insanoğlunun maddî yapısını ifade eder ki bu da daha çok yeryüzünde ticaret, inşaat, ekme-dikme, sanayi, bilim, teknoloji gibi beşer eliyle yapılan ve yürütülen tüm faaliyetleri kapsamaktadır. İbadet ise kişinin yaratılış gerçeğine göre yaşaması ve yeryüzü hayatında Allah tarafından konulan bireysel ve toplumsal ilkelere uymasındır. Bu anlamda yeryüzünü bayındır hale getirmek insanların görevi olduğu gibi bireysel ve toplumsal ilkelere uymak da temel ödevlerinden biridir. "İmaret"i sağlamayan toplumlar dünyada hiçbir varlık gösteremezler. Bunun yanında "ibadet" hakikatini önemsemeyen toplumlar dünyada ahlakî krizlerle ve manevî problemler karşı karşıya gelecekleri gibi ahirette de sorguya çekileceklerdir.
- \* Yahudilerin örneğinde olduğu gibi toplumların olumsuz tarihleriyle bütünleşmeleri doğru bir bakış açısı değildir. Aynı şekilde toplumların önceki atalarının yaptıklarıyla övünüp hiçbir düşünce üretememeleri de yerilen davranışlardandır. Bunun yanında geçmişte yaşanan olumsuzlukları -içselleştirip bütünleşmedikleri sürece- sonraki nesillere mal etmek ve atalarının birtakım yanlış davranışlarından dolayı onları küçümsemek oldukça çirkin bir tavidir. Oysa tarih insanların önüne serilmiş bir tecrübedir.<sup>1017</sup>
- \* Yanlış ve tutarsız bir tarih tasavvuru kişiyi yanlış düşüncelere ve tespitlere sevk edebilir. Tarihte yaşanmış olayları merkeze alarak değer üretmeye çalışmak doğru

<sup>1013</sup> Hucurat 49/13.

<sup>1014</sup> Fussilet 41/15.

<sup>1015</sup> Nisâ 4/1.

<sup>1016</sup> Hucurat 49/13.

<sup>1017</sup> Şimşek, *Hayat Kaynağı*, I, 164.

bir hareket noktası olduğu söylenemez. Nitekim Sodom ve Gomora veyahut Medyen ve Eyke toplumlarının yaptıkları kötü ve çirkin davranış biçimleri nasıl ki hiçbir değer ifade etmiyorsa geçmişte yaşamış olan toplumların şirke bulaşmış olmaları, ahlaksız ve maneviyatsız yaşam sürmüş olmaları herhangi bir anlam ifade etmemektedir. Daha somut bir örnek verecek olursak ne Medyen'in eşkıyacılığı ve hırsızlığı emperyalizm için dayanak teşkil edebilir ne de birçok toplumun şirke bulaşmış olması paganizmin, düalizmin veya animizmin gerçek din olduğunu ifade edebilir. Buradaki olumsuz örneklerden hareketle insanoğlunun kıblesi ve seyri belirlenemez. Maalesef birçok disiplin bu düşüncüyü merkeze alarak araştırmalarına ve incelemelerine devam etmektedir. Tarihte veya günümüzde yaşanan birçok savaşın olduğunu hepimiz biliyoruz. Nitekim Âdem kıssasında melekler insanların bu özelliklerine dikkat çekmişlerdi. Buradan hareketle "insan insanın kurdudur öyleyse yapılan bütün katliamlar mübahtır" şeklinde bir önerme elde edip toplumları savaşmaya teşvik etmek anlamsız ve yanlış bir düşüncedir. Tarih boyunca beşeriyetin siyasî, dinî veya iktisadî yanlış ve batıl ilişkilerini kanıt göstererek yıkıcı düşünce sistemlerinin tesis edilmesi bu hakikati idrak edememekten kaynaklanmaktadır.

Kur'an'ın bütünlüğünden hareketle Kur'an'ın inşa etmiş olduğu "tarih tasavurunun" temellerini -Korkmazgözün çalışmasından hareketle-<sup>1018</sup> şu şekilde listelememiz mümkündür:

<i>Kur'an'da Haberlere Kelimeler:</i>	<i>Tarihsel İsim Olan</i>	<i>Kur'an'da Tarihi Haberlerin Varlık Hikmeti:</i>	<i>Tarihi Yapan Aktüel Güç:</i>
a) <b>Kıssa/Kasas:</b> <b>Tarihin Aktörlerine Örnek Model Yaşamlar</b>		a. <b>İbret:</b> Tarihin "Nedensel" Karakteri	a) <b>İnsanın Yarattığı</b>
b) <b>Nebe'/Enbâ':</b> <b>Geleceğe Dönük Yok Oluş Haberleri</b>		b. <b>Âyet/Âyât:</b> Allah'ın Canlılar Evrenindeki Etkinlik İşaretleri	b) <b>İstihlâf:</b> Allah'ın İnsana Rol Verme İradesi.
c) <b>Mesel/Emsal/ Mesulat:</b> <b>Ümmetlerin Örnek Halleri.</b>	<b>Geçmiş İbretlik</b>	c. <b>Beyan, Hidayet ve Mev'ize:</b> Tarihin Objektif Açıklaması	c) <b>Ta'limu'l-Esma:</b> İnsanın Tarihte Değer Üreten Bir Varlık Haline Getirilmesi
		d. <b>Zikr/Zikra/Tez</b>	d) <b>Emânet:</b>

<sup>1018</sup> Korkmazgöz, a.g.e., s. 35-61, 63-72, 93-107.

<p><b>d) Hadîs/Ehâdis:</b> Efsaneye Çevrilmiş Milletlerin Hikâyeleri.</p> <p><b>e) Eyyam/Eyyam</b> ullah: Allah'ın Aktifliğinin Ana Omurgası.</p> <p><b>f) Âkıbet:</b> Kur'an'da "Gelecek Tarih" Fikri.</p>	<p><b>kira:</b> Tarihin Topluların Hafızası Olma Niteliği</p>	<p>İnsanın Tarihe Katılma İradesi</p> <p><b>e) Ezeli Ahit-</b> <b>Misâk:</b> İnsanın Kendine Şahit Tutulması</p> <p><b>f) Tarih ve</b> <b>Kader</b></p>
---	---	---

KUR'AN'DA TARİH ALGISİNİN TEMEL NİTELİKLERİ	
<p><b>1.Gayelilik</b></p> <p><b>2.Yasalılık</b></p> <p><b>3.Ahlakilik:</b> İradîlik.</p> <p><b>5.Tarihsel</b> Tekamül: İlerlemecilik.</p> <p><b>6.İyimserlik/Çizgi</b> sellik: İyiye Kodlanan Süreç.</p> <p><b>7.Diyalektiklik</b></p> <p><b>8.Evrensellik</b></p>	<p><b>a. Hikmet b. el-Hak.</b></p> <p><b>a. Sünnetullah:</b> Tarihsel Yasalar <b>b. Kader:</b> Doğal-Psikolojik ve Sosyal Yasalar <b>c. Kitap:</b> Varlıkta Yasalılığın İlahi Yazılımı.</p> <p><b>a. Tarihsel Değiminde Manevi Unsurların Etkisi</b></p> <p><b>b. Helakin Dini-Ahlaki Sebepleri:</b> I. Küfür II. Günah III. Zulüm IV. İtrâf</p> <p><b>a. Şir'a ve Minhac b. Nesh c. Hatm-i Nübüvvet.</b></p> <p><b>a. Fıtratullah/Sıbgatallah:</b> İyiye Yönelmenin İlahi Temeli</p> <p><b>b. Ahsen-i Takvim:</b> İnsanın En Güçlüyü ve En Güzeli Arayışı</p> <p><b>c. Halife İnsan:</b> En İyi Olanı Yaratması Arzulanan Varlık</p> <p><b>d. Teshir:</b> Tüm Varlığı İyiye Yaratmanın Aracıları Kılma veya İyiye Yaratmaya Aracılık Eden Varlık Emanetleri</p> <p><b>e. İmtihan:</b> Tarihin Gayesi: En İyiye Ortaya Koymak</p> <p><b>a. Hakk-Batıl/Tevhit-Şirk:</b> Diyalektiğin Temel İki Dinamiği</p> <p><b>b. Âdem-İblis:</b> Diyalektiğin İlk İki Soyut Temsili</p> <p><b>c. Habil-Kabil:</b> Diyalektiğin İlk İyi ve Kötü Aktif Prototipi:Tarihin Başlangıcı</p> <p>İnsanlık Ailesinin Tarihi: Etno-Milliyetçi (Kavmiyetçi) Tarihe Karşı Evrensel (Millete Dayalı) Tarih.</p>

**8.Seçmecilik**

a. İyilerle Kötülerin Birbirinden Ayrılması Anlamında

Seçmecilik (Ahlaki Seçmecilik

b. Allah'ın Dilediği Kişiyi ve Toplumunu Seçmesi Anlamında Seçmecilik



## SONUÇ

Kur'ân bütün düşünce sistemini tevhîd üzerine inşa ederek theosentrik/lâhutî bir dil dizgesine sahiptir. Başta kâinat, toplum olmak üzere tabîî ve tarihî bütün fenomenler tevhîd akîdesi merkeze alınarak yorumlanmıştır. Bu anlamda tevhîd Kur'ân'ın dil ve düşünce dünyasına hakim olup Kur'ânî bütün değerler manzumesinin ana eksenini oluşturmaktadır. Tevhîd başta düşünce, sanat, tarih, edebiyat, birey ve toplum olmak üzere insan ve insanî olan her şeyi kuşatmaktadır. Kur'ân özel ifade biçimi ve eşsiz yöntemiyle tevhîdi insanoğlunun bütün mana alemine nakşettiğini, kökleştirdiğini ve hayatının merkezine yerleştirdiğini görmekteyiz.

Kur'ân tevhîd gerçeğini ansiklopedik bir tarzda kuru, monoton, sade ve soyut bir şekilde anlatmadığı gibi tevhîdi ne sadece insanın zihin dünyasına ne de sadece ruhî alemine aktarmakla yetinir. Kur'ân her şeyden önce tevhîdin meleke (takrîr, rusûh; kökleştirme) haline gelmesini hedeflemekte bu konuda birçok metot kullanarak tevhîdin başta zihin olmak üzere insanoğlunun kalp, ruh, vicdan, his, hayal hatta vehim gibi insanî birçok duygunun en derin noktalarına aktarmayı ve köklü bir şekilde yerleştirmeyi amaçlamaktadır. Bir bütünlük arz etmesi açısından Kur'ân bütün beşerî yapıtlardan ve diğer dinî kitaplardan ayrıldığını söylememiz mümkündür.

Semantik ve tematik açıdan tevhîd gerçeğine sürekli vurgu yapan Kur'ân tevhîdi melekeleştirme hedefine ulaşabilmek için "kıssalardan, darbimesellerden, kevnî âyetlerden, aklî belgelerden" yararlanmış bunların yanında nimetleri (tezkîr-i nimet) ve özellikle âyet sonlarında Allah'ın isim ve sıfatlarını (Esmâ-i Hüsnâ) sürekli hatırlatarak hem doğru ve tutarlı bir tevhîd tasavvurunu oluşturmayı amaçlamış hem de insanın bütün mana alemine hitap edecek bir yöntemi izlemiştir.

Kur'ân salt kurgusal, teorik ve zihinsel önermelerle tevhîdi sunmadığı gibi pasif, cansız ve donuk olan bir inanç biçimini de eleştirmiştir. Bunun yerine hayata ve tarihe müdahil olabilecek aktif, dinamik ve muharrik bir inancı önermektedir. Kur'ân hidayet kitabı olması yönüyle ta'lîme/öğretime önem atfettiği gibi terbiyeye/eğitime de büyük bir ehemmiyet vermiştir.

Sonuç ve önerilerimizi kısaca şöyle ifade edebiliriz;

a. Tevhîdi merkeze alarak epistemoloji, ontoloji ve aksiyoloji alanında insanoğlunun zihin ve mana alemine olumlu değerler katacak yorumlar geliştirilebilir.

b. Tevhîdin insan, toplum, tarih, sanat vb. birçok yönü üzerinde daha nitelikli çalışmalar yapılabilir.

c. Din eğitimde Kur'ân'ın metodu merkeze alınarak soyut hakikatler darbimeseller, kıssalar vb. üzerinden daha somut bir şekilde anlatılabilir.

d. Tevhîd ve ilahiyât konuları ğaybî olmasından dolayı vahye sadık kalmak veya en azından vahyin temel ilkelerine bağlı kalınması daha doğru ve tutarlıdır. Tasavvuf, felsefe ve kelim gibi beşerî ilimler vahyi model olarak bilgi üretmeleri bu disiplinleri daha verimli hale getirecektir.

e. Kur'ân tevhîd melekelerini en sağlam bir şekilde inşa etmekte ve bu anlamda başka kaynaklara ihtiyaç bırakmamaktadır.

f. Meal ve tefsir çalışmalarının tevhîd merkeze alınarak Kur'ân'ın mesajı daha net ve açık hale getirilebilir. Hasan Elik'in "*Tevhit Mesajı*" isimli meal çalışması gibi tevhide farklı ve özgün açılardan ele alan meal ve tefsir yapıtları vücûda getirilebilir.



## KAYNAKÇA

- ABDELHALEEM**, Muhammed, "*Kur'ân'da Ahiret-Dünya ve Dünya Hayatı*", (trc. Şehmus Demir), Ekev Akademi Dergisi, c. 1, S. 3, Kasım-1998, s. 321-333.
- ABDUH**, Muhammed, *el-Menâr*, el-Hey'etu'l-Mısriyye, Mısır, 1990.  
....., *Risâletu't-Tevhîd*, Dâru'l-Kitabi'l-Arabî, 1983.
- ABDULHALİM**, Mahmut, *et-Tefkîru'l-Felsefî fi'l-İslâm*, Dâru'l-Meârif, try.
- ABDÜLLATİF**, Seyyid, *Kur'ân'ın Zihni İnşası*, Pınar Yayınları, İstanbul, 2010.
- ABÛD**, Ali, *Muhâdarâtun Temhîdiyyetün fi'l-Felsefe*, Matbaatu Vefâ, 2008.
- AHMED BEYAZİ**, Kemaleddin, *İşaretu'l-Merâm min İbârâti'l-İmâm*, (thk. Yusuf Abdurrezzâk), Zam Zam Publishers, Karachi-Pakistan, 2004..
- AKDEMİR**, Ferhat, "*Ateizmin Tarihi Üzerinde Kısa Bir Deneme*", OMÜİFD, sayı: 17-18, Samsun, 2005, ss. 356.
- AKDEMİR**, Fuat "*İmanın Değersel Anlamı ve İslam'da İnanç Özgürlüğünün Temelleri*", DÜSOBED, sene: 6, s.2, ss.37-65.
- AKIN**, Adem, "*Saçaklızâde Muhammed İbn-i Ebî Bekir el-Mer'aşî ve Tertîp el-Ulûm Adlı Eseri*", OTAM, Ankara, 2004
- AKPINAR**, Ali, "*Allah'ın Ahlâkı İle Ahlâklanmak*", Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi, Ankara, 2001.
- ALAN**, Yakup, "*Değerler Eğitimi Açısından Kur'an Kıssaları'nın Türkçe Ders Kitaplarında Kullanılması*", Sosyal Bilimler Dergisi, c. 4- s. 8, Aralık 2014, ss. 68.
- ALTINTAŞ**, Ramazan, "*Ebû Hanîfe'nin Kelam Metodu ve el-Fıkhu'l-Ekber Adlı Eserine Yöneltilen Bazı İtirazlar*", İAD, c. 15, s. 1-2, [Ebû Hanîfe Özel Sayısı], ss. 185-205  
....., "*Hz. Peygamberin İtikâdî Sapmaları Düzeltmesi*", CÜİFD, s. 2, ss. 251-26, 1998.
- ÂMÎDÎ**, Ebu'l-Hasen *Ğâyetu'l-Merâm fi İlmi'l-Kelâm*, (thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî), Dâru'l-Kutubi'l-İslâmiyye, Beyrût, 2004.
- ARAVÎ**, Abdullah, *Mefhûmu't-Tarih*, VI. Bsk. ed-Dâru'l-Beydâ, Mağrib, 2005.
- ARBÂVÎ**, Ömer, *et-Tahallî ani't-Taklid ve't-Tahallî bi'l-Asli'l-Mufîd*, Matbaatu'l-Varaka, 1984.

- ARPAGUŞ**, Hatice Kelpetin *Kıssanın Ahlaki Fonksiyonu*, Diyanet Aylık Dergi, 2004, 160, 5-16.
- AŞKAR**, Süleyman, *et-Tevhid Mihveru'l-Hayati*, Mektebetu'l-Felâh, Kuveyt, 1991.
- ATADEMİR**, Hamdi Ragıb, *Filozoflara Göre Felsefe*, Atademir Yayımevi, Konya, 1947.
- AYDAR**, Hidayet, *"Kur'ân'da Geçen el-Hayâtu'd-Dünyâ Üzerine Bazı Mülâhazalar"*, İÜİFD, İstanbul, 2002.
- AYDIN**, Hayati, *"Esmâ-i Hüsnâ ve Kur'ân'daki Bağlam İlişkisi"*, İslâmî Araştırmalar, YYÜİF, Van, 2012; 23 (3).
- AYDIN**, Mehmet, *Din Felsefesi*, İİVY, İzmir, 2012.
- BAĞAVÎ**, *Meâlimu't-Tenzîl*, thk. Abdurrezzah el-Mehdî, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, 1420.
- BÂKILLÂNÎ**, Ebû Bekr *Temhîdu'l-Evâil ve Telhîsu'd-Delâil*, (thk. İmâduddîn Ahmed Haydar), Müessesetu'l-Kutubi's-Sekâfiyye, Beyrût, 1987.
- BAM**, *Ölüm ve Ötesi Bilimsel İncelimi*, Bilimsel Araştırma Merkezi Yayınları, İstanbul, 1978.
- BAYAR**, Mustafa, *"Din ve Ahlak Öğretiminde Kur'ân Kıssalarının Önemi"*, Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi, c.7, S. 34, s. 740-749
- BAYRAKLI**, Bayraktar, *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'ân Tefsiri*, İstanbul, 2013.
- BAZERGAN**, Mehdi, *Kur'an'ın Nüzûl Süreci*, Fecr Yayınları, Ankara, 1998.
- BEDR**, Abdurrezzâk b. Abdi'l-Muhsin, *el-Kavlu's-Sedîd fi'r-Reddi alâ Men Enkera Aksâme't-Tevhîd*, Dâru İbn Affân, Mısır, 2003.
- BEDREDDİN**, el-Aynî, *Umdetu'l-Kârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut.
- BEGOVİÇ**, Aliya İzzet, *Doğu Batı Arasında İslam*, (trc. Salih Şaban), Yarın Yayınları, İstanbul, 2013.
- BEYDÂVÎ**, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*, thk. Abdurrahman el-Mera'selî, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, 1418
- BİKÂÎ**, İbrahim, *Nazmu'd-Dürer fî Tenâsübi's-Suver*, Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, Kahire.  
....., *Tenbîhu'l-Ğabî ilâ Tekfir-i İbn-i Arabî*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1980.
- BOLAY**, Süleyman Hayri, *Din ve Felsefe*, Felsefe, Hikmet ve Din, Zolguldak, BEÜY, No:3, 2014 s. 9-21
- BRANDER**, Jeffrey *el-Mu'tekadâtu'd-Dîniyye leda's-Şuûb*, (trc. Abdulfettâh İmam), Âlemu'l-Ma'rife, 1992.

- BUCAİLLE**, Maurice, *Kitab-ı Mukaddes, Kur'ân ve Bilim*, (trc. Suat Yıldırım), TÖV Yayınları, 1985.
- BUHEYLÎ**, *el-Hüdâ ve'l-Beyân, el-Matâbiu'l-Ehliyye*, Riyâd, 1983.
- BURSEVÎ**, İsmail Hakkı, *Ruhu'l-Beyân, Dâru'l-Fikr*, Beyrût, 1415
- CÂMÎ ALÎ**, Muhammed Emân, *es-Sifâtu'l-Îlâhiyye*, el-Câmiatu'l-İslâmiyye, Medîne, 1408.
- CERRAHOĞLU**, İsmail, *Tefsir Usûlu*, TDVY, Ankara, 1977.
- CEVHERÎ**, *es-Sihâh*, Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrût, 1987.
- CEVZÎ**, Ebu'l-Ferec, *Zâdu'l-Mesîr fî İlmi't-Tefsir*, (thk. Abdurrezzah el-Mehdî Dâru'l-Kitabi'l-Arabî), Beyrut, 1422.
- CEZÂİRÎ**, Ebû Bekir *Eyseru't-Tefâsîr*, Mektebetu'l-Ulum ve'l-Hikem, Medine, III. Bsk., 20013.
- CURBÛ'**, Abdurrahman b. Abdurrahman, *el-Emsâlu'l-Kur'âniyyetu'l-Kiyâsiyyetu'l-Madrûbetu li'l-Îmân*, (nşr. İmâdetu'l-Bahsi'l-İlmî), Medine, 2003.
- CÜRCÂNÎ**, Abdulkâhir, *Dercu'd-Durer fî Tefsîri'l-Âyi ve's-Suver*, (thk. Velîd b. Ahmed ve İyâd el-Kaysî) Mecelletu'l-Ahkâm, Birâtânya, 2008.  
....., *Kitâbu Esrâri'l-Belâga*, İstanbul, 1954.
- CÜRCÂNÎ**, Seyyid Şerîf, *Şerhu'l-Mevâkıf*, (trc. Ömer Türker), TYEKB, İstanbul.  
....., *et-Ta'rifât*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût, 1983.  
....., *et-Ta'rifât*, Mektebetu Lübnan, Beyrut, 1985.
- CÜVEYNÎ**, *el-Akâdetu'n-Nizâmiyye*, (thk. Zâhid Kevserî), Kahire, 1948.
- ÇELİK**, Ahmet, "*Kur'ân'da Tevhîd Kavramının Semantik Alanları*", AÜİFD, 2002, sayı: 17, s. 127-150.
- ÇELİK**, Ahmet, "*Kur'ân'da Tevhid Kavramının Semantik Alanları*", EKEV Akademi Dergisi, c. III, sy. 2; Erzurum, Güz 2001, s. 121-137.
- ÇOŞKUN**, Ahmet, *Kur'ân-ı Kerim'in Dünya ve Ahirete Bakışı*, EÜİFD, 1987, sayı: 4, s. 267-284.
- ÇUBUKÇU**, İbrahim Agah, "*Sühreverdi ve İsrâkiyye Felsefesi*", AÜİF, Ankara, 1970.
- DE LA MATTRIE**, Jiluen Ofray, *İnsan Bir Makina*, (trc. Zehra Bayramoğlu), İstanbul, 1980.
- DEMİR**, Süleyman, "*Şamlı Bir Sûfi: Şeyh Arslan Dimâşkî ve Tevhîd Risâlesi*", Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi, yıl: 11, sayı: 26, 2010, ss. 91-104.
- DEMİR**, Şehmus, *Kur'an Temel Hedefi*, Fecr Yayınları, Ankara, 2009.

- DEMİRCAN**, Adnan, "*Bedeviler Hakkındaki Ayetler Bağlamında Tarih Algımızı İnşada Kur'an'ın Yeri ve Önemi*", Kur'anî Hayat, Temmuz-Ağustos, 2014, 7 sayı: 36, ss. 20.
- DERÎC**, Muhammed, *et-Tedrîs bi'l-Melekât*, yy., try.
- DIRÂZ**, Abdullah, *Dustûru'l-Ahlâk fi'l-Kur'ân*, (thk. Abdussabûr Şâhîn), Müessesetü'r-Risâle, 2008.
- ....., *ed-Dîn*, Dâru'l-Kalem, try.
- DİHLEVÎ**, Şâh Veliyullâh, *Huccetullâhi'l-Bâliğa*, (thk. Seyyid Sâbık), Dâru'l-Cîl, Beyrût, 2005.
- DİKEÇLİGİL**, Beylü, "*Bilimsel Bilgi Üretme Sürecinde Kelime-i Tevhid*", (I. Uluslararası Harakanî Sempozyomu), Kafkas Üniversitesi , Kars, 2012, ss.264-280.
- DURMUŞ**, Ayten, "*İnsan Nedir ve Kimdir? Seküler İnsan ve Olgun İnsan*", Kur'ânî Hayat Dergisi, Ocak-Şubat, 2015.
- DÜZGÜN**, Şaban Ali, "*Kur'ân'ın Tevhid Felsefesi*", Kelam Araştırmaları, 3:1, 2005, ss.3-21.
- EBÛ GUDDE**, Abdulfettâh, *Kelimâtun fi Keşfi Ebâtîle ve İfiraâtin*, Mektebetu'n-Nahde, Haleb, 1411.
- EBÛ HANÎFE**, *el-Fıkhu'l-Ebsat*, (nşr. Mustafa Öz), MÜİFVY, İstanbul, 2004.
- ....., *el-Fıkhu'l-Ekber*, (İslam Akâid Metinleri içinde, nşr. ve trc. Ali Pekcan), Rağbet Yayınları, İstanbul, 2017.
- EBÛ HAYYÂN**, *el-Bahru'l-Muhît*, thk. Sıdkî Muhammed, Dâru'l-Fikr, Beyrût, 1420
- EBÛ NUAYM**, el-Esfâhânî, *Hilyetu'l-Evliyâ ve Tabakâtu'l-Asfiyâ*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1409.
- EBÛ ZEYD**, Bekir b. Abdillâh, *et-Tahzîr*, Vizâretu'l-İ'lâm, Riyâd, 1410.
- EBU'L-MUTARRAF**, el-Kanâziî, *Tefsîru'l-Muvatta'*, (thk. Âmir Hüseyin), Dâru'n-Nevâdir, Katar, 2008.
- EBÛ'S-SUÛD**, *İrşâdu'l-Akli's-Selîm ilâ Mezâyâ'l-Kitâbi'l-Kerîm*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut
- ECE**, Hüseyin, *Tevhîd Dili*, Kur'ânî Hayat Dergisi, yıl: 5, sayı: 22, Ocak-Şubat, 2012, ss. 40.
- EMÎR PÂDİŞÂH**, *Teyşîru't-Tahrîr*, (nşr. Mustafa el-Bâbî el-Halebî), Dâru'l-Fikr, Beyrût, 1996.
- ERDOĞAN**, İsmail, "*İşrâkîliğin İslâm Felsefesi İçersindeki Yeri ve Kaynakları*", İFD, 8, (2003), ss.159-178.

- EROĞLU**, Engin, *Kutsal Kitaplardaki Tufanın Tarihi Temelleri*, GÜSBE, Ankara, 2007.
- ESBEHÂNÎ**, Ebû Nuaym *Hilyetu'l-Evliyâ ve Tabakâtu'l-Esfiyâ*, Dâru'l-Fikr, Beyrût, 1996.
- ESBEHÂNÎ**, Ebu's-Şeyh, *el-Azame*, (thk. Ridâullâh el-Mubârekfûrî), Dâru'l-Âsime, Riyâd, try.
- ESBEHÂNÎ**, Hafız, *el-Emsâl fi'l-Hadîsi'n-Nebevî*, (thk. Abdulhamid Hâmid), ed-Dâru'l-Selefiyye, Bombay, II. Bsk. 1408.
- ESEN**, Muammer, *Hiz. İbrahim'in İmanı ve Tevhid Mücadelesi*, AÜİFD, 52:2 (2011), ss. 111-128
- EŞ'ÂRÎ**, Ebu'l-Hasen, *Kitâbu'l-Lum'a fi'r-Reddi alâ Ehli'z-Zeyği ve'l-Bida'*, (thk. Hamûde Garâbe), Matbaatu Mısır, 1955.
- FÂRÂBÎ**, Ebû Nasr, *Ârâu'l-Medîneti'l-Fâdila ve Mudâdduhâ*, Mektebetu'l-Hilâl, Beyrût, 1995.
- ....., *el-Hurûf*, (thk. Muhsin Mehdî), Dâru'l-Maşrık, Beyrût, 1986.
- ....., *Mebâdiu'l-Felsefeti'l-Kadîme*, el-Mektebetu's-Selefiyye, Kahire, 1910.
- FARÛKÎ**, İsmail Racî *et-Tevhîd ve Medâmînuhu ala'l-Hayati ve'l-Fikr*, trc. es-Seyyid Ömer, Medârâtun li'l-Ebhâs ve'n-Neşr, Kahire, 2014.
- ....., *Bilginin İslâmîleştirilmesi*, (trc. Fehmi Kuru), Risale, İstanbul, 2013.
- ....., *Tevhid*, (trc. Dilaver Yardım ve Lâtif Boyacı), İnsan Yayınları, İstanbul, 2006.
- FAZLURRAHMAN**, *Ana Konularıyla Kur'an*, (trc. Alpaslan Açıkgenç), AOY, Ankara, 2000.
- FERHÂNÎ**, Atiyye b. Muhammed, *Esmâu'l-Kur'ân ve Sifâtihi*, el-Hey'etu'l-Âmme, Mısır, 2007.
- FERSAHOĞLU**, Yaşar, *Kur'ân'da Zihin Eğitimi*, Marifet Yayınları, 1998.
- FÎRÛZÂBÂDÎ**, *Besâir Zevi't-Temyîz*, (thk. Muhammed Ali en-Neccâr), Lecnetu İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Kahire, 1996.
- ....., *el-Kâmûsu'l-Muhît*, Müessestu'r-Risâle, Beyrut, 2005.
- ....., *Tenviru'l-Mikbâs*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1412.
- GAZÂLÎ**, Ebû Hâmid, *Kavâidu'l-İtikâd*, Alemu'l-Kutub, Lübnan, 1985.
- ....., *İhyâ-i Ulûmiddîn*, Dâru'l-Kalem, Lübnan, try.
- ....., *Cevâhiru'l-Kur'ân*, (thk. Muhammed Reşid Rıza el-Kabbani), Daru'l İhya'il-Ulûm, Beyrut, 1990.
- ....., *el-İktisad fi'l-İtikâd*, (nşr. Muhammed Veliyyuddin Farfur), Dâru'l-Farfur, Şam, 2007.

- ....., *el-İktisâd fi'l-İtikâd*, (thk. Mustafa el-Kebânî), Matbaatu'l-Evbiyye, I. Bsk., Mısır, try.
- ....., *el-Munkiz mine'd-Dalâl ve'l-Mufsihu bi'l-Ahvâl*, (trc. Abdurrezzak Tek), Emin Yayınları, Bursa, 2013.
- ....., *el-Mustasfâ*, (thk. Muhammed b. Abdisselâm), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1993.
- ....., *Tehâfetu'l-Felâsife*, (thk. Süleyman Dünya), Dâru'l-Maarif, Kâhire, 1996.
- GAZÂLÎ**, Muhammed, *el-Mehaviru'l Hamse li'l Kur'an'il Kerim*, Daru's Şuruk, 1409.
- GİLJE**, Nils ve **SKİRBEKK**, Gunnar, *Antik Yunandan Modern Döneme Felsefe Tarihi*, (trc. Emrah Akbaş - Şule Mutlu), Kesit Yayınları, III. Bsk., 2006.
- GÖLCÜK**, Şerafettin ve **TOPRAK**, Süleyman, *Kelam*, Tekin Kitabevi, Konya, 2010.
- GÜZEL**, Abdurrahim, *Kelam ve Tasavvuf Açısından Tevhid*, Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, s.11, Bahar, 2001.
- ĞİRNÂTÎ**, *Ebû Ca'fer, Melâku't-Te'vîl*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût, 1430.
- HALÎL b. AHMED**, *Kitâbu'l-Ayn*, (thk. Mehdî el-Mahzûmî, İbrahim es-Semerâî), Mektebu'l-Hilâl, III, 280-281.
- HAMİDULLAH**, Muhammed, *Kur'an Tarihi*, (trc. Mehmet Said Mutlu), DİB Yayınları, Ankara, 1991.
- HAMİDULLAH**, Muhammed *İslam'a Giriş*, TDV Yayınları. 1999.
- ....., *Kur'an Tarihi*, (trc. Mehmet Said Mutlu), DİB Yayınları, Ankara, 1991.
- HÂŞİMÎ**, Ahmed, *Cevâhiru'l-Belâğa*, Dâru't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, try.
- HAZMÎ**, Muhammed, *Kıssatu Sâlih*, el-Câmiatu'l-Ürdüniyye, 2004.
- HEREVÎ**, Muhammed Emîn, *Hadâiku'r-Rûh ve'r-Reyhân*, Dâr-u Tavku'n-Necât, Beyrût, 2001.
- HEREVÎ**, Ebû İsmâil el-Ensârî, *Zemmu'l-Kelâm ve Ehlihi*, Mektebetu'l-Ulûm ve'l-Hikem, Medine, 1998.
- HOCAOĞLU**, Mustafa, *"Ahkâm Ayetlerinin Usul Açısından Mukayesesi; Cassâs, Herrâsî ve İbnu'l-Arabî Örnekleri"*, DEÜSBE, İzmir, 2010.
- HÖKELEKLİ**, Hayati, *"Ölüm ve Ölüm Ötesi Psikolojisi"*, UÜİF, yıl: 3, Cilt: 3, yıl: 3, 1991, s. 152;
- HUVEYŞ**, Molla Abdulkadir, *Beyânu'l-Meânî*, Matbaatu't-Terakkî, Dımaşk, 1965.
- İBN ABDİLLAH**, Muhammed, *Nazmu't-Tecdîd fi'l-İslam*, London/Kingdom Unite, 2004.
- İBN ABDİLVEHHÂB**, Süleyman, *Teysiru'l-Azizi'l-Hamid fî Şerhi Kitâbi't-Tevhid*, el-Mektebu'l-İslâmî, Beyrut, 2002.

- İBN ABDİRRAHMAN**, Ömer, *İrşâdu'l-Enâm ilâ Usûli ve Mühimmâti'l-İslâm*, Dâru'l-Kabes, Suûd-i Arabistan, 2016.
- İBN ABDİSSELÂM**, İzzeddîn, *Tefsiru'l-Kur'ân*, thk. Abdullah el-Vehbî, Dâru İbn Hazm, Beyrut, 1996.
- İBN ÂDİL**, İbrahim b. Ömer, *el-Lübâb fî Ulûmi'l-Kitâb*, , Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1998.
- İBN ARABÎ**, Ebu Bekir, *Kanûnu't -Te'vîl*, (thk. Muhammed Süleymanî), Müessesetu Ulûmi'l Kur'ân, Dımaşk, 1986.
- İBN ARABÎ**, Muhiddîn, *el-Futûhâtu'l-Mekkiye*, (thk. Osman Yahya), II. Bsk., el-Mektebetu'l-Arabiyye, Mısır, 1985.
- İBN AŞÛR**, Muhammed Tâhir, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, ed-Dâru't-Tûnusiyye, Tunus, 1984.
- İBN ATİYYE**, Abdulhak, *el-Muharraru'l-Vecîz*, (thk. Abdusselâm Muhammed), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût, 2001.
- İBN BATTÂ**, el-Ukberî, *el-İbânetu'l-Kubrâ*, (thk. Yusuf el-Vâbil), Dâru'r-Râye, Riyâd, 1418.
- İBN BEHÂİDDÎN**, Muhammed, *el-Kavlu'l-Fasl Şerhu Fıkhi'l-Ekber*, Mektebetu'l-Hakikat, İstanbul, 2011.
- İBN CİNNÎ**, Ebu'l-Feth, *Sirru Sinâati'l-İrâb*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût, 2000.
- İBN CÜZEYY**, el-Kelbî, *et-Teshîl li-Ulûmi't-Tenzîl*, thk. Abdullah el-Halidî, Dâru'l-Erkam, Beyrut, 1416, I, 411
- İBN EBÎ ACÎBE**, Ebu'l-Abbâs es-Sûfî, *el-Bahru'l-Medîd*, (thk. Ahmed Reslân, nşr. Hasan Abbâs), Kahire, 1419.
- İBN EBÎ el-İZZ**, Sadruddîn Muhammed, *Şerhu'l-Akîdetu't-Tahâviyye*, (thk. Şuayb Arnaût ve Abdullah et-Turkî), Müessesetu'r-Risâle, Beyrut, 1997.
- ....., *Şerhu'l- Akideti't-Tahâviyye*, (thk. Ahmed Muhammed Şâkir), Mektebetu'l-Melik el-Fehd, Riyâd, 1418.
- İBN EBÎ HÂTİM**, Ebû Muhammed, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-Azîm*, thk. Es'ad Muhammed, Mektebetu Nezzâr, Suudi Arabistan, 1419.
- İBN EBÎ TÂLİB**, Mekkî, *el-Hidâye ilâ Bulûgi'l-Hidâye*, thk. Şâhid el-Buşîhî, Mecmûu'l-Buhûsi'l-Kitab ve's-Sünne, Şarika, 2007.
- İBN FÂRİS**, Ebu'l-Hüseyn el-Kazvînî er-Râzî, *Makâyisu'l-Luğa*, (thk. Abdusselam Muhammed Harun) Daru'l Fikr, Beyrut, 1979.
- İBN FEYZÂN**, Salih, *el-Mulahhas fî Şerhi Kitabi't-Tevhid*, Dâru'l-Âsime, Riyad, 2001.

- ....., *Îânetu'l-Müstefîd, bi Şerhi Kitâbi't-Tevhid, Müessesetu't-Risâle*, III. Bsk., 2002.
- İBN HACER**, el-Askâlanî, *Fethu'l-Bârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, Dâru'l-Marife, 1379.
- İBN HALDÛN**, *Kitâbu'l-İber*, Dâru'l-Fikr, Beyrût, 1408.
- ....., *Mukaddime*, (trc. Süleyman Uludağ), Dergah Yayınları, İstanbul, 2009.
- İBN HANBEL**, Ahmed, *er-Red ala'l-Cehmiyye ve'z-Zenâdika*, (thk. Sabrî b. Selâme Şâhîn), Dâru's-Sebât, Riyâd, 2003.
- İBN HİBBÂN**, el-Büstî, *Sahîhu İbn Hibbân*, (thk. Şuayb Arnaût), Müessesetu'r-Risâle, Beyrût, 1993.
- ....., *Ravdatu'l-Ukalâ ve Nüzhetu'l-Fudalâ*, (thk. Muhammed Muhiddîn Abdulhamîd), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye.
- İBN KAYYİM**, el-Cevziyye, *el-Emsâl fî'l-Kur'ân*, Mektebetu's-Sahâbe, Tantâ, 1986.
- ....., *es-Savâiku'l-Mürsele*, Dâru'l-Âsime, Riyâd, 1408.
- ....., *et-Tibyân fî Aksâmi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Marife, Beyrût, try.
- ....., *Î'lâmu'l-Muvakkâîn*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1991.
- ....., *İctimau'l-Cuyûsi'l- İslamiyye*, Metâbi'l-Ferazdak, Riyâd, 1988.
- ....., *İğâsetul Lehfân*, Dâru Âlemi'l-Fevâid, Mekke, 1423.
- ....., *Medâricu's-Sâlikîn*, Beyrut-Lübnan, 1999.
- ....., *Medâricu's-Sâlikîn*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabi, Beyrut, 1996.
- ....., *Tariku'l Hicreteyn ve Bâbu's Saâdeteyn*, Dâru's-Selefiyye, Kahire, 1394.
- ....., *Uddetus Sâbirin ve Zahiretu'ş-Şakirin*, Dâru İbn Kesir, Beyrut, 1409.
- İBN KESİR**, *el-Bidâye ve'n-Niyâhe*, Dâru'l-Fikr, 1986.
- ....., *Kasasu'l-Enbiyâ*, Dâru't-Te'lîf, Kâhire, 1968.
- ....., *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, (thk. Sâmi b. Muhammed Sellâme) Dâru Tayyibe, 1999.
- İBN MANZÛR**, Ebu'l-Fadl Cemaluddîn, *Lisânu'l-Arab*, Dâru Sâdır, Beyrût, 1414.
- İBN MİSKEVEYH**, Ebû Ali, *Tecâribu'l-Ümem*, (thk. Ebu'l-Kâsım İmâmî), Serûş, Tahran, 2000.
- İBN RECEB**, Zeynuddîn Abdurrahman, *Revâi't-Tefsir*, Der. Ebû Muâz, Dâru'l-Âsime, 2001.
- İBN RÛŞD**, el-Hafîd, *Fashu'l-Makâl*, Dâru'l-Maşrîk, Beyrût, 1986.
- ....., *Tefsîru Mâ Verâu't-Tabîa*, (nşr. Maurice Bouyges), Dâru'l-Maşrîk, Beyrût, 1973.



- İBN SELLÂM**, Yahya, *Tefsiru Yahya b. Sellâm*, thk. Hind Şiblî, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 2004.
- İBN SÎNA**, Ebû Ali, *en-Necât*, (thk. Mâcid Fahrî), Dâru'l-Âfâk, Beyrût, 1985.
- İBN ŞÂHÎN**, Ebu Hafs, *Şerhu Mezâhibi Ehli's-Sünne*, (thk. Âdil b. Muhammed), Müessetu Kurtuba, 1995.
- İBN TEYMÎYE**, Takiyuddîn Ebu'l-Abbâs, *Beyânu Telbisi'l -Cehmiyye*, Mecma Melik Fehd, 1426.
- ....., *el-Fetâva'l-Kübrâ*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1987
- ....., *el-İstikâme*, Câmietu'l-Îmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, Medine, 1403.
- ....., *Minhâcu'Sünnetü'n-Nebebiyye*, Câmietu'l-Îmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, Medine, 1986.
- ....., *Muvâfakatu Sahihu'l-Menkûl li Sarihi'l-Mak'ûl*, (thk. Muhammed Reşâd), Câmiu'l-Îmâm Muhammed b. Suûd, Suudi Arabistan, 1991.
- ....., *Şerhu'l-Akîdeti'l-Esfâhâniyye*, Dâru'l-Kutubi'l-İslâmiyye, try.
- ....., *Tisi'niyye*, Dâru'l-Maârif, Riyad, 1999.
- İBN USEYMÎN**, Muhammed b. Salih, *el-Kavâidu'l-Müslâ*, (thk. Eşref b. Abdulkaksûd), Mektebetu's-Sünne, Kahire, 1994.
- İBN ZENCEVEYH**, Humejd, *Kitâbu'l-Emvâl*, (thk. Şâkir Feyyâd), Merkezu'l-Melik Faysal, Riyâd, 1986.
- İKBAL**, Muhammed, *Darbu'l-Kelîm*, (trc. Seyyid Abdilmâcid), Dâru İbn Kesîr, Beyrût, 2007.
- ....., *İslam'da Dînî Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, (trc. Ahmet Asrar), Birleşik Yayıncılık, İstanbul.
- ....., *Mâzâ Nasnau Yâ Ümeme's-Şark*, (trc. Seyyid Abdilmâcid), Dâru İbn Kesîr, Beyrût, 2007.
- ....., *Tecdîdu'l-Fikri'd-Dîn fi'l-İslâm*, (trc. Muhammed Yusuf Ades), Daru'l-Kitabi'l-Mısırî, Kahire, 2011.
- İMÂM RABBÂNÎ**, Ahmed Sirhindî, *Mektûbât*, Işık Kitabevi, 1979.
- İMAM ŞAFÎÎ**, Muhammed b. İdrîs, *el-Fıkhul-Ekber*, I. Bsk., Matbaatu'l-Evbiyye, Mısır, try.
- İNCİL**, Bdebbba/Lübnan, Deyru's-Şafiati'l-Hârâ, 2006.
- İSFEHÂNÎ**, Râğıb, *Müfredâtu Elfazi'l-Kur'an*, Daru'l Kutub'il İlmiyye, Beyrut, 2004.

- İSLAMOĞLU**, Mustafa, *Tarih Tasavvurumuz*, Kur'anî Hayat, Temmuz-Ağustos, 2014, 7 sayı: 36,
- KAPLAN**, İbrahim, "*Muhammed İkbâl'in Islahat Projesinde İnsanın Kaderi Problemi*", Kalam Araştırmaları 1: 1 (2003), ss. 11-88.
- KAR'ÂVÎ**, Süleyman, *el-Cedid fî Şerhi Kitabi't-Tevhid*, thk. Ahmed Seyyid Ahmed, Mektebetu's-Süvârî, Cidde, 2003.
- KARAALİ**, Rukiye, *Hint Kökenli Dinlerde Kurtuluş Anlayışı*, (Yüksek Lisans Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2008.
- KARAÇAM**, İsmail, *Sonsuz Mucize Kur'ân*, Çağ Yayınları, İstanbul, 1987.
- KARAKAYA**, Mehmet Murat, "*Basit ve Mürekkebe Kavramları Açısından İbn-i Sina'da Tevhid*", Eskiye, 30/Bahar, 2015, ss. 133-144.
- KARAMAN**, Fikret, "*Yeni Kalam İlmi Düşüncesinin İnşası ve Abdullatif Harputî'nin Rolü*", (Kalam İlminin Yeniden İnşasında Geleniğin Yeri Sempozyumu, 14-15 Eylül), 2004, ss. 204-218.
- KÂRÎ**, Molla Ali, *Şerhu Fikhi'l-Ekber*, (thk. Muhammed Mervan), Dâru'n-Nefâis, 2009.
- KARTOPU**, Saffet, "*Dini Yaşayışta Hayatı Sorgulama Ve Anlam Arayışı*", GÜİFD, 2013, cilt: II, sayı: 3, s. 67-90.
- KÂŞÂNÎ**, Abdurrezzâk, *Letâifu'l-A'lâm fî İşârâti Ehli'l-İlhâm*, (thk. Ahmed Aburrahîm ve Tefîk Ali Vehbe), Mektebetu's-Sekâfetu't-Dîniyye, Kahire, 2005.
- KÂTİB ÇELEBÎ**, Hâcî Halîfe, *Keşfu'z-Zunûn*, Dâru'l-Müsennâ, Bağdat, 1941.
- KAYA**, Remzi, *Kur'ân-ı Kerim Kıssaları ve Düşündürdükleri*, UÜİF, c.11, s.2, 2002, ss. 31-58
- KAYACAN**, Murat, *Kur'ân'ın Hz. Peygamberi Eğitmesi*, Pınar Yayınları, İstanbul, 2013.
- KAZANÇ**, Fethi Kerim, *Tevhîd İnanç ve Evrensel Ahlâk İlişkisi; Hz. İbrahim Örneği*, Kalam Araştırmaları, 9:1 (2011), ss.77-126.
- KELÂBÂZÎ**, Ebû Bekr, *et-Taarruf li-Mezhebi Ehli't-Tasavvuf*, Mektebetu'l-Hâncî, Kahire, 1994.
- ....., *et-Taarruf li-Mezheb-i Ehli Tasavvuf*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût, try.
- KESKİN**, Hasan "*Âyetlerin Sayısı Hakkındaki İhtilaf Nedenleri*", C.Ü.İ.F.D., 2009, c: 13, sayı: 2, s: 49-67.
- KILIÇ, SADIK**, *Dinî, Ahlâkî ve Tarihî Bir Bilinç Oluşturmada Zengin Bir Alan: Kur'ân Kıssaları*, Din ve Hayat Dergisi, TDV, s. 2, 2007, s. 116-120.
- ....., "*Kur'ân Kıssalarının Anlam ve Değeri*", (IV Kur'an Haftası Kur'an Sempozyumu).

- KIRCA**, Celal "*Kur'an ve Modern Bilim (İlişkisi-Sahası-Sorunları)*", ERUİFD, 2012, 2, s. 15, ss. 7-34.
- KORKMAZGÖZ**, Rıza, *Kur'an'da Tarih Algısı*, AÜSBE, Ankara, 2011.
- KUBAT**, Mehmet, *Kur'ân'da Tevhid*, Beka Yayıncılık, İstanbul, 2014.
- KURT**, Hasan, "*Kur'an ve Tarih Bağlamında Anlam Arayışı*", İslâmî İlimler Dergisi, (I. Kur'an Sempozyumu, 14-15 Ekim 2006), 2007, s. 57-66.
- KURTUBÎ**, *el-Câmi li Ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Berdûni, Dâru'l-Kutubi'l-Mısriyye, 1964
- KUŞEYRÎ**, Abdulkerîm, *er-Risâle*, (thk. Abdulhalîm Mahmûd - Mahmûd b. eş-Şerîf), Dâru's-Şa'b, Kahire, 1089.
- ....., *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, Müessesetü'l-Kutubi's-Sekâfiyye, Beyrût, try.
- ....., *Letâifu'l-İşârât*, (thk. İbrahim el-Besyûnî), el-Heyetu'l-Mısriyye, 2000.
- KUTUB**, Seyyid, *fi Zilâli'l-Kur'ân*, Hikmet Yayınları, İstanbul, 1979.
- ....., *fi Zilâli'l-Kur'ân*, Dâru's-Şurûk, Beyrut, 1412.
- ....., *Kur'ân'da Edebî Tasvir*, (trc. Kamil, M. Çetiner), Arslan Yayınları, İstanbul, 1997.
- KÜÇÜK**, Hülya *Tasavvuf Tarihine Giriş*, Ensar Yayınları, İstanbul, 2011.
- MAHMUD HALİFE**, *Mevâkifu't-Tevâif*, Edvâu's-Selef, Suud-i Arabistan, 2002.
- ....., *Mutekadu Ehli's-Sünne ve'l-Cemâati*, Edvâu's-Selef, Riyad, 1999.
- MAKRÎZÎ**, Ahmed b. Ali, *Tecrîdu't-Tevhîdi'l-Mufîd*, (thk. Abdulkadir Şeybe) Mektebetü'l-Melik el-Fehd, Riyâd, 2011i
- MÂTÛRÎDÎ**, Ebû Mansûr, *Kitâbu't-Tevhîd*, (thk. Bekir Topaloğlu - Muhammed Aruçı), Mektebetü'l-İrşâd, İstanbul, 2001.
- MÂVERDÎ**, *Edebu'd-Dünyâ ve'd-Dîn*, (thk. Mustafa Saka), Şeriketu Mustafa el-Halebî, Mısır, IV. Bsk., 1393.
- ....., *en-Nüket ve'l-Ûyûn*, (thk. Seyyid b. Abdulmaksud), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, try.
- MAZHARÎ**, Muhammed Senâullah, *Tefsiru'l-Mazharî*, (thk. Ğulâm Nebî), Mektebetü'r-Rüşdiyye, Pakistan, 1412.
- MELKÂVÎ**, Halil, *Akîdetu't-Tevhîd fi'l-Kur'ân*, Dâru'z-Zemân, Medine, 1405.
- MERÂĞÎ**, *Tefsiru'l-Merâġî*, Matbaa-u Mustafâ, Mısır, 1365.
- MERVEZÎ**, Muhammed b. Nasr, *Tazîmu Kadri's-Salât*, Mektebtü'd-Dâr, Medîne, 1406.
- MEVDÛDÎ**, *Ebu'l-Âlâ, el-Mebadiu'l Esasiyye li Fehmi'l Kur'an*, (trc. Ahmed Halil Hamidî), Dâru'l-Kalem, III. Bsk., Kuveyt, 1971.

- ....., *Kur'an'ın Dört Temel Terimi*, (trc. çev. Mahmut Osmanoglu), Özgün Yayınları, İstanbul, 2001.
- ....., *Tefhîmu'l-Kur'ân*, Matbaa-u Terakkî, Dimeşk, 1382.
- MOLLA CÂMÎ**, Abdurrahman, *ed-Durretu'l-Fâhira fî Tahkîk Mezâbi's-Sûfiyyeti ve'l-Mütellîmine ve'l-Hukemâi'l-Mütekaddimîn*, Mektebetu's'Sekâfeti'd-Dîniyye, Kahire, 2006.
- MOLLA FENÂRÎ**, Şemsuddîn, *el-Fevâidu'l-Fenâriyye*, Haşimi Yayınevi, Beyrut, 2015.
- MUALLİM BÂKÎ**, *Tevhîd Kelimesinin Tarihi Safhaları*, Daru'l-Funun İlahiyat Fakültesi Mecmuası, İstanbul, Şubat, 1930.
- MUHAMMED TAYYİB**, Neccâr, *Târihu'l-Enbiyâ*, Mektebetu'l-Maârif, Riyad 1983.
- MUHAMMED**, Salih, Fahrudin er-Râzî ve Ârâuhu'l-Kelâmiyye ve'l-Felsefiyye, Dâru'l-Fikr, Beyrût, try.
- MUKÂTİL b. SÜLEYMAN**, *Tefsiru Mukâtil b. Süleyman*, (thk. Abdullah Mahmut), Dâru İhyâi't-Türâs, Beyrut, 1423.
- NAYED**, Aref Ali, "*İkbal ve Kelam İlminin Yeniden İnşası*", (Uluslararası Muhammed İkbal Sempozyumu Bildirileri), İstanbul, 1997, s. 198-199.
- NEDVÎ**, Ebu'l-Hasan Ali, *Müslümanların Gerilemesi ile Alem Neler Kaybetti*, Kayıhan Yayınları, İstanbul, 2014.
- NEHHÂS**, *Meâni'l-Kur'ân*, (thk Muhammed Ali es-Sâbûnî), Câmiatu Ümmi'l-Kurâ, Mekke, 1409.
- NEHHÂS**, *Meâni'l-Kur'ân*, (thk Muhammed Ali es-Sâbûnî), Câmiatu Ümmi'l-Kurâ, Mekke, 1409.
- NESEFÎ**, *Medâriku't-Tenzîl ve Hakâiu't-Te'vîl*, thk. Ali Bedevî, Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, Beyrut, 1998.
- NEŞŞÂR**, Sâmî, *Neş'etu'l-Fikri'l-Felsefi fi'l-İslâm*, Dâru'l-Meârif, Kahire, 1977.
- NEYSÂBÛRÎ**, Nizâmuddîn el-Kımmî, *Ğarâibu'l-Kur'ân ve Rağâibu'l-Furkân*, (thk. Zekeriyya Umeyrât), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1416.
- OSMAN CEM'A**, Damîriyye, *Medhal li'Dirâseti'l-Akîdeti'l-İslâmiyye*, Mektebe's-Sevdânî, 1996.
- ÖMER**, Ahmet Muhtâr, *el-Lüğatu'l-Arabiyyetu'l-Muâsira*, Âlemu'l-Kitab, 2008.
- ÖZBEK**, Abdullah, *Bir Eğitimci Olarak Hz. Muhammed*, Esra Yayınları, İstanbul, 1995.
- ....., *Kur'an'da Tevhid Eğitimi*, Esra Yayınları, İstanbul, 1996.
- ÖZDEN**, Mustafa, "*Sekülerliğin Tarihi Sürüveni*", Jomelıps, c. 1, sayı 2, Kış/2016, ss. 60-81.

- ....., *Müslüman Kelamında Sekülerleşme Süreci*, (Doktora Tezi), AÜSBE, Ankara, 2005.
- ÖZLER**, Mevlüt, "*Tevhîd*", TDV İslam Ansiklopedisi, 2002.
- ÖZTÜRK**, Mustafa, "*Kur'an'ın Değer Sisteminde Dünya ve Dünyevi Hayatın Anlamı*", TİAAD, yıl: 7 [2006], sayı: 16, ss. 65-86.
- PERSSON**, Axel, *The Religion of Greece in Prehistoric Times*, University of California Press, 1942, s. 124.
- RAFÎ**, Mustafa Sadık, *Tahte Râyeti'l-Kur'ân*, Seyda, Beyrut, 2002.
- RÂZÎ**, Fahreddîn, *el-Mebâhisu'l-Maşrikiyye fî İlmi'l-İlâhiyyât ve't-Tabiiyyât*, Dâiretu'l-Maârif, Haydarabad, 1343.
- ....., *Kitâbu Levâmiu'l-Beyyinât Şerhu Esmâillâhi Teâlâ ve's-Sifât*, (tsh. Seyyid Muhammed Bedreddîn), et-Matbaatu'l-Şerefiyye, Mısır, 1323.
- ....., *Mefâtihu'l-Ğayb*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, 1420.
- REŞİD RIZA**, *el-Vahyu'l-Muhammedî*, Müessesetü İzziddin, 1352.
- RUSSELL**, Bertrand, *Târîhu'l-Felsefeti'l-Ğarbiyye*, (trc. Zeki Necib Mahmud), el-Hey'etu'l-Mısriyye, 2010.
- SA'DÎ**, Abdurrahman, *Teysîru'l-Kerîmî'r-Rahmân fî Tefsiri'l-Kelâmi'l-Mennân*, Müessetu'r-Risâle, Beyrut, 2006.
- SA'LEBÎ**, Ahmed b. Muhammed Ebû İshak, *el-Keşf ve'l-Beyân*, (thk. Muhammed b. Aşûr), Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, 2002.
- SAÇAKLIZÂDE**, Mer'âşî, *Tertîbu'l-Ulûm*, Dâru'l-Beşâri'l-İslâmiyye, Beyrût, 1988.
- SÂVÎ**, Salâh, *es-Sevâbit ve'l-Müteğyirât fî Mesîreti'l-Ameli'l-İslâmi'l-Muâsir*, Sharia Academy of Amarica, 2009.
- SEFÂRİNÎ**, *Levâmiul Envari'l-Behiyye*, Müessesu'l-Hâfikîn, Dimeşk, 1982.
- SEKKÂF**, Hasan b. Ali, "*et-Tendîd bimen Addde't-Tevhîd*", Dâru'l-İmân en-Nevevî, Ummân, 1992.
- SELÇUK**, Mualla, "*İnsanın Anlam Arayışı ve Vahiy*", (İslam'ın Işığında Kadın), 1998.
- SEMERKANDÎ**, Ebû Leys, *Bahru'l-Ulûm*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, try.
- SERİNSU**, Ahmet Nedim, "*Kur'ân İnsanın Anlam Arayışına Cevaptır*", (Kur'ân Özel Sayısı), Diyanet İlmi Dergi, Ankara, II. Bsk., 2012, s. 707-720;
- SERRÂC**, Ebu'n-Nasr et-Tûsî, *el-Luma'*, (thk. Abdulhalim Mahmûd - Abdalbâki Surûr), Dâru'l-Kutubi'l-Hadîse, Mısır, 1960.
- SEVİNÇ**, İrfan, "*Esmâ-i Hüsnâ'dan el-Vedud İsminin Din Öğretimine Konu Edilmesi ve Ders Uygulama Örneği*", KSÜİFD., 26 (2015), ss. 91-123.

- SEZEN**, Abdulvahid, "*Günümüz İnsanın Anlamsızlık Sorunu Bağlamında Franki ve Fowler'da Bireyin Anlam Arayışı*", SBAD, 2009, cilt: VII, sayı: 14, ss. 189-201.
- SİNANOĞLU**, Abdulhamit, "*Bazı Mu'tezile Bilginlerine Göre İnsan Tanımları*", YYÜFD, 2000, cilt: III, sayı: 3, s. 299-308.
- SUYÛTÎ**, Celâleddîn, *Mu'cemu Makâlîdu'l-Ulûm fi'l-Hudûd ve'r-Rusûm*, (thk. Muhammed İbrahim Ubade), Mektebetu'l-Âdâb, Kahire, 2004.
- ....., *ed-Durru'l-Mensûr fi'T-Tefsir bi'l-Me'sûr*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, try.
- ....., *el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, İstanbul, 1987.
- ....., *Tenbîhu'l-Ğabî fi Tebrieti İbn-i Arabî*, (Mahtûta)
- SÛBHÂNÎ**, Âyetullah Ca'fer, *el-Kasasu'l-Kur'âniyye*, Mektebetü't-Tevhîd, Kum 1428.
- SÛHREVERDÎ**, Şihâbuddîn, *İtikâdu'l-Hükemâ* (Hikmetu'l-İşrâk eserinin içinde), Vezâret, Tahrân, 1373.
- ....., *Keşfu'l-Fedâihi'l-Yûnâniyye ve Reşhu'n-Nesâihi'l-Îmâniyye*, Dâru's-Selâm, I.Bsk., Mısır, 1999.
- ŞAH VELİYULLAH**, ed-Dihlevî, *el-Fevzu'l Kebir fi Usuli't-Tefsir*, Daru'l-Ğavsani lid-Dirasati'l Kur'aniyye, 2007, I.
- ŞAHİN**, Hatice Aynur, "*Âyet Sonlarındaki Esmâ-i Hüsnânın Birbiriyle İrtibatı*", CİD, 15 Haziran 2017, ss. 539-576
- ŞA'RÂVÎ**, Muhammed Mütevellî, *Tefsîru's-Şâ'râvî*, Matâbiu Ahbâri'l-Yevm, 1996.
- ŞÂTİBÎ**, İbrâhîm B. Mûsâ, *el-İ'tisâm*, Dâr-u İbn-i Affân, Suûdî Arabistan, 1992.
- ŞÂZELÎ**, Vâbil Abdullâh, *Ğalatu't-Taksimi't-Tevhid*, yy., try.
- ŞEHRİSTÂNÎ**, Abdulkerîm, *el-Milel ve'n-Nihal*, (tsh. Ahmed Fehmî Muhammed), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, II. Bsk., Beyrût, 1992.
- ....., Abdulkerîm, *Musâraatu'l-Felâsife*, (thk. Suheyr Muhammed Muhtâr), Matbaatu'l-Cebelâvî, Mısır, 1976.
- ....., Abdulkerîm, *Nihâyetu'l-İkdâm fi İlmi'l-Kelâm*, (thk. Ferîd Ceyyûm), Mektebetu's-Sekâfeti'd-Dîniyye, Kahire, 2009.
- ŞELTÛT**, Mahmut, *ila'l Kur'an'il Kerim*, Daru's Şuruk, Beyrut, 1983.
- ŞENGÛL**, İdris *Kuran Kıssaları Üzerine*, Işık Yayınları, İzmir, 1994.
- ŞENOL**, Yahya, "*Fetvalar*", Kitap ve Hikmet Dergisi, Ocak-Mart 2015, Yıl: 2, Sayı: 8, s: 54
- ŞERİATÎ**, Ali, *Marifetu'l-İslam*, (trc. Haydar Mecîd), Dâru'l-Emîr, II. Bsk., 2007.
- ....., *İnsan*, Fecr Yayınları, Ankara, 2012.

- ....., *Târih ve Marifetu'l-Edyân*, (trc. Hüseyin en-Nusayrî), Dâru'l-Emîr, Beyrût, 2008.
- ŞEVKÂNÎ**, Muhammed b. Ali, *Fethu'l-Kadîr*, Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, Beyrut, 1414.
- ŞEYHANÎ**, Âdil, *Hakîkatu'l-Îmân*, Riyad, Usulu's-Selef, 2005.
- ŞİMSEK**, Mehmet Sait, *Günümüzü Tefsir Problemleri*, Esra, İstanbul, 1997.
- ....., *Hayat Kaynağı Kur'an Tefsiri*, Beyan Yayınları, İstanbul, 2012.
- ŞİNKÎTÎ**, Muhammed Emin, *Edvâu'l-Beyân fî İdâhi'l-Kur'âni bi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Firk, Beyrut, 1995.
- ....., *Edvâu'l-Beyân fî İdâhi'l-Kur'âni bi'l-Kur'ân*, Mektebetü b. Teymiyye, Kahire, 1415.
- ŞİRBİNÎ**, Ahmed el-Hatîb, *es-Sirâcu'l-Munîr*, Matbaatu Bûlâk, Kahire, 1285.
- TABERÎ**, Muhammed b. Cerîr Ebû Ca'fer, *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli'l-Âyi'l Kur'ân*, thk. Ahmed Muhammed Şakir, Müessesetu'r-Risâle, 2000.
- ....., *Tehzîbu'l-Âsar*, (thk. thk. Mahmud Muhammed Şakir), Matbaatu'l-Medenî, Kahire, 1982, Rivâyet No: 1020, III, 678.
- TAHÂVÎ**, Ebû Ca'fer, *el-Akîde*, el-Mektebu'l-İslâmî, Beyrût, 1414.
- ....., *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, (thk. Şuayb Arnaût), Müessesetu'r-Risâle, Beyrût, 1994.
- TÂHÛN**, Ahmed b. Muhammed, *Emsâlu ve Nemâzice Beşeriyye mi'l-Kur'ân*, İdârâtu'l-Matbûât, Suud-i Arabistan, 1990.
- TARTÛŞÎ**, Muhammed b. Velîd, *Sirâcu'l-Mulûk*, Matbaatu Bûlâk, Mısır, 1872.
- TATAR**, Burhaneddin, "*Kur'an'da Kıssaların Temel Anlamları Üzerine Felsefî Notlar*", İKRMAD, 6 (2014): 99-111.
- ....., "*Tevhid-Sanat İlişkisi Üzerine Felsefî Notlar*", (VI. Dinî Yayınlar Kongresi, 29-30 Kasım-01- Aralık), ss. 85-90, İstanbul, 2013.
- TEFTÂZÂNÎ**, Sa'duddîn *Şerhu'l-Akâidi'n-Nesefiyye*, (thk. Ahmed Hicâzî), Mektebetu'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, Kahire, 1998.
- TEHÂNEVÎ**, Muhammed Ali, *Keşşâfu Istilâhâti'l-Funûn ve'l-Ulûm*, Mektebetu Lübnân, Lübnan, 1996.
- TEMÎMÎ**, Abdurrahman, *Kitâbu't-Tevhîd*, (thk. Muhammed Uyûn), Mektebetu'l-Mueyyed, Suudi Arabistan, 1990.
- TEMÎMÎ**, Ebû'l Kâsım el-Esbehânî, *el-Hücce fî Beyâni'l-Mehacce ve Şerhu Akîdeti Ehli's-Sünne*, (thk. Muhammed B. Rebî), Dâru'r-Râye, Riyâd, 1999.

- TEMİMÎ**, Muhammed b. Halîfe, *Mu'tekadu Ehli's-Sünne ve'l-Cemaâti fî Tevhidi's-Sıfâti ve'l-Efâl*, Edvâu's-Selef, Riyâd, 1999.
- TEMİMÎ**, Süleyman en-Necdî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye*, Dâru'l-Âsime, Riyâd, 1412.  
 ..... , *Keşfu's-Şübühât*, Vizârutu's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1418.
- TEVRÂT**, (thk. Süheyl Zekkâr), Dâru'l-Kutub, Beyrût, 2007.
- TÎBÎ**, Şerefuddîn, *Futûhu'l-Ğayb*, (thk. Cemil Benî A'tâ), Câizetu Dubâ ed-Devliyye, 2013.
- TİRMİZÎ**, Hekîm, *el-Emsâl mine'l-Kitâbi ve's-Sünne*, Dâru Üsâme, Beyrût, 1987.
- TOPALOĞLU**, Bekir "Allah", TDV İslam Ansiklopedisi, 1989.
- TOSHİHİKO**, Izutsu, *Allâh ve'l İnsan fi'l-Kur'an*, (trc. Hilal Muhammed el-Cihad), el-Munazzametu'l Arabiyye li't Terceme, Beyrut, 2007.
- TÜSTERÎ**, Sehl, *Tefsiri Tüsterî*, thk. Muhammed Bâsıl, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut
- UÇAR**, Şahin, "İnsan, Varlık ve Zaman", İslâm Araştırmaları Dergisi, 2001, sayı: 6, s. 137-154.
- ULUDAĞ**, Süleyman, "Tevhîd", TDV İslam Ansiklopedisi, 2002.
- UMERÎ**, Âmâl, *el-Elfâz ve'l-Mustalahâtu'l-Müteallikatu bi-Tevhîdi'r-Rubûbiyye*, Câmiatu Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, Suud-i Arabistan, 1426.
- USEYMÎN**, Muhammed b. Salih, *Esmâullâhi ve Sıfâtihi*, Dâru's-Şerîa, 2003.
- VÂHİDÎ**, *el-Vecîz fî Tefsiri'l-Kitâbi'l-Azîz*, (thk. Safvân Adnan), Daru'l-Kalem, Beyrut, 1415.  
 ..... , *et-Tefsiru'l-Vasît*, (thk. Ahmed Abdulmevcud), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1994.
- VATANDAŞ**, Celaledin, *Tevhîd ve Değişim*, Pınar Yayınları, 2013.
- VE'LÂN**, Abdulmecid b. Muhammed, *el-Âyâtu't-Tekvîniyye*, Câmiatu'l-İmâm Muhammed b. Seûd, Riyad, 1443.
- WEBER**, Alfred, *Felsefe Tarihi, Felsefe, Metafizik ve Bilim*, (trc. H. Vehbi Eralp), Sosyal Yayınları, İstanbul, V. Bsk., 1993.
- YAŞAR**, Feyyaz, *Kuran ve Hadiste İrşad Metodu*. (1. Din Şurası Tebliğleri), DİBY, Ankara, 1995.
- YAVUZ**, Ömer Faruk, "Kur'an Perspektifinden Dünya-Ahiret Bütünlüğü", Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi, VI, 2006, sayı: 3, ss. 159-198.
- YAZICI**, Muhammed, *Dünya ve Ahiret Kavramlarının Analizi*, (İlahiyat Fakülteleri Kelam Anabilim Dalı VII. Eğitim-Öğretim Meseleleri Koordinasyonu Toplantısı ve Sempozyumu), GÜÇİF, 06-08 EYLÜL, 2002, Çorum, s. 39.



**YUSRÎ**, Muhammed, *Tarîku'l-Hidâye*, Kahire, III. Bsk., 2008.

**ZEBÎDÎ**, Murtedâ, *Tâcû'l-Arûs*, Kuveyt Resmî Matbaası, Kuveyt, 1965.

**ZEHEBÎ**, Şemsuddîn Ebû Abdillah, *Siyer-u A'lâmi'n-Nübelâ*, Dâru'l-Hadîs, Kahire, 2006.

**ZEKERİYYÂ**, Ebu Bekr Muhammed, *eş-Şirk fi'l Kadim ve'l-Hadîs*, Riyad, Mektebetü'r-Rüşd, 2001.

**ZEMAŞERÎ**, Cârullâh, *Esâsu'l-Belâğa*, (thk. Muhammed Bâsil), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût, 1998.

....., *el-Keşşâf an Hakâiki Ğavâmi't-Tenzîli ve Uyûni'l-Ekâvîli fî Vucûhi't-Te'vîl*, (thk. Ahmed Âdil vd.), Mektebu'l-Abîkân, Riyâd, 1998.

....., *el-Keşşâf an Hakâiki Ğavâmidu't-Tenzîl*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrût, 1407.

**ZERKEŞÎ**, Burhâneddîn, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, (thk. Muhammed İbrahim), Dâru't-Turâs, Kahire, try.

....., *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, (thk. Muhammed Ebu'l-Fadl), Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-Arabiyye, Suriye, 1376.

....., *Ma'nâ Lâ İlâhe İllallâh*, (thk. Ali Muhyiddin), Dâru'l-İ'tisâm, Kahire, 1985.

**ZİNDÂNÎ**, Abdulmecid, *Kitabu't-Tevhîd*, Mektebetu Tayyibe, Medine Münevvere, 1988.



### Özgeçmiş

Adı Soyadı:	Eyyüp TUNCER	İmza:		
Doğum Yeri:	BATMAN			
Doğum Tarihi:	06 .06. 1992			
Medeni Durumu:	Evli			
<b>Öğrenim Durumu</b>				
Derece	Okulun Adı	Program	Yer	Yıl
İlköğretim	Ahmet Haşhaş İlköğretim Okulu	İlkokul/Ortaokul	Karatay/Konya	1997/2005
Ortaöğretim				
Lise	Dr. Ali Rıza Bahadır İmam Hatip Lisesi	İmam Hatip Lisesi	Karatay/Konya	2005/2009
Lisans	Necmettin Erbakan Üniversitesi	İlahiyat Fakültesi		2009/2013
Yüksek Lisans	Necmettin Erbakan Üniversitesi	Temel İslam Bilimleri/Tefsir	Konya	2013/2017
İş Deneyimi:	03. 01. 2013 yılında Diyanet İşleri Başkanlığında İmam Hatip olarak göreve başladı. 2014 ve 2017 yılları arasınd Selçuk Dini Yüksek İhtisas Merkezi'nde kursiyer olarak görevine devam etti. Şu an Konya/Derebucak'ta vaiz olarak çalışmaktadır.			
İlgi Alanları:	Kitap okumak, akademik araştırmalar yapmak			
Aldığı Ödüller:				
Tel:	05078365388			
Adres	Hüsamettin Çelebi Mahallesi, Gaziveren Caddesi, Tercüman Sokak, Atelsan Sitesi, No: 1/14.			
Eklemek istediğiniz hususlar				