

**T. C.
SELÇUK ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI
KELAM BİLİM DALI**

FAHREDDİN er-RAZİ ve ULUHİYYET ANLAYIŞI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

**DANIŞMAN
Prof. Dr. Şerafettin GÖLCÜK**

**HAZIRLAYAN
Harun KÜÇÜK**

KONYA 2008

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ.....	I
KISALTMALAR	III

GİRİŞ

RAZİ'NİN HAYATI, ESERLERİ VE İLMÎ YÖNÜ

A- RAZİ'NİN HAYATI.....	1
1. Ailesi	2
2. Yaşadığı Dönem	3
3. Eğitimi	4
4. Gezileri	5
5. Kişiliği	6
6. İlmî Meclisleri	7
7. Tasavvûfî Yönü	8
8. Emir ve Sultanlarla İlişkisi	9
9. Talebeleri.....	10
10. Vasiyeti.....	11
B- RAZİ'NİN ESERLERİ	12
1. Tefsir Alanındaki Eserleri	13
2. Kalam Alanındaki Eserleri	14
3. Mantık ve Felsefe Alanındaki Eserleri	15
C- RAZİ'NİN KELAM İLMİNDEKİ YERİ VE ÖNEMİ.....	15

BİRİNCİ BÖLÜM

RAZİ'YE GÖRE ALLAH'IN VARLIĞI VE BİRLİĞİNİN İSPATI (İSPAT-I VÂCİP)

A- VARLIK VE KISIMLARI.....	17
1. Âyân	18
2. Araz	18
B- AKLIN VARLIK HAKKINDAKİ HÜKÜMLERİ.....	19
1. Vacip	19
2. Mümkün	20
3. Muhal	21
C- RAZİ'YE GÖRE ALLAH'IN VARLIĞININ İSPATI.....	22
1. Aklî Deliller.....	22
2. Naklî Deliller.....	30
D) ALLAH'IN BİRLİĞİNİN İSPATI	45
1. Tevhid'in Aklî Delilleri.....	45
2. Tevhidin Naklî Delilleri	50

İKİNCİ BÖLÜM

ALLAH'IN SIFATLARI

A- İTİKÂDÎ MEZHEPLERİN ALLAH'IN SIFATLARI HAKKINDAKİ GÖRÜŞLERİ	54
1. Selefiyyenin Allah'ın Sıfatları Hakkındaki Görüşleri.....	54
2. Mutezilenin Allah'ın Sıfatları Hakkındaki Görüşleri.....	55
3. Eş'arîlerin Allah'ın Sıfatları Hakkındaki Görüşleri	57
4. Matürîdîlerin Allah'ın Sıfatları Hakkındaki Görüşleri.....	58
B- RAZÎ'YE GÖRE ALLAH'IN SIFATLARI	60
1. Selbî Sıfatlar	60
2. Subûtî Sıfatlar.....	61
3. Haberî Sıfatlar	61
4. Fiilî Sıfatlar	62
C- ALLAH'IN SUBÛTÎ SIFATLARI.....	62
1. Kudret Sıfatı	62
2. İlim Sıfatı.....	66
3. Hayat Sıfatı.....	70
4. İrade Sıfatı	71
5. Semi' Sıfatı.....	77
7.Kelam Sıfatı.....	80
SONUÇ	87
BİBLİYOGRAFYA	89

ÖNSÖZ

Dinlerin ayrılmayan, olmazsa olmaz özellikleri vardır. Bu özelliklerin başında inanç esasları gelmektedir.

İnanç esaslarının tespit edilmesini ve bu esasların açıklamasını kendisine konu edinmiş olan Kelam ilminin en başta gelen meselelerinden birisi de uluhiyettir. Uluhiyet, dinlerin olmazsa olmazı, temel yapı taşıdır. Kısaca, ilah anlayışı olarak ifade edebileceğimiz uluhiyet, bütün dinlerde mevcut olan bir hakikattir. Uluhiyet konusu ele alınırken ilahın varlığı, birliği ve sıfatları, konunun temelini oluşturmaktadır. Bu mesele, başta Kuran olmak üzere Hz.Peygamber (a.s)'in hadislerinde genişçe yer bulmuştur.

Böyle bir konuyu Razi gibi İslamî ilimler açısından nev'i şahsına münhasır bir kişinin anlayış ve bakış açısından ortaya koymayı hedeflediğimiz bu çalışmayı giriş ve iki bölüm olarak tanzim ettik.

Giriş bölümünde; Razi'nin kısaca hayatı, ailesi, yaşadığı çağın özellikleri, yapmış olduğu gezileri, kişiliği, ilmî meclisleri, tasavvufî yönü, emir ve sultanlarla olan ilişkisi, talebeleri, vasiyeti, eserleri ve Kelam ilmindeki yeri ve önemi başlıkları altında ele alıp inceledik.

Birinci bölümde; Allah'ın varlığı ve Allah'ın birliği konularını ayrı ayrı ele alarak Razi'nin bu konudaki ayet ve hadisler çerçevesinde yapmış olduğu izahları tespit ederek sunmaya çalıştık. Ayrıca bu bölümde konumuzun daha iyi anlaşılmasını sağlamak amacıyla detaya dalmadan varlık ve kısımlarından, aklın varlık hakkındaki hükümlerinden bahsettik.

İkinci bölümde ise, Kelam tarihinin en nazik, üzerinde en fazla fikir üretilen Allah'ın sıfatları konusunu ele almaya çalıştık. Sıfatlar konusunu ele alırken tartışmaların subûfî sıfatlar üzerinde yoğunluk kazanmış olması sebebiyle biz de konuyu bu minval üzere ele almaya ve açıklamaya gayret ettik. Sıfatlar hakkındaki açıklamaların daha anlaşılır olması ve konunun tarihî arka planının daha iyi ortaya konulabilmesi amacıyla diğer mezheplerin bu konu hakkındaki temel görüşlerini detaya dalmadan vermeyi uygun bulduk.

Sonuç bölümünde ise, önceki bölümlerde detayını vermeye çalıştığımız konuların genel bir özetini sunmaya ve ulaştığımız tespitleri ortaya koymaya çalıştık.

Bu eserin ortaya çıkmasında yardımlarını esirgemeyen danışman hocam Prof.Dr. Şerafettin GÖLCÜK'e, saygıdeğer hocalarım Prof.Dr. Süleyman TOPRAK'a ve Yrd.Doç.Dr. Durmuş ÖZBEK'e şükranlarımı sunarım.

Harun KÜÇÜK
KONYA- 2008

KISALTMALAR

a.g.e	:	adı geçen eser
a.s	:	aleyhi's-selam
b.	:	Bin-bin
Bkz.	:	Bakınız
c.	:	Cilt
Dr.	:	Doktor
DİA.	:	Diyanet İslam Ansiklopedisi
DİB.	:	Diyanet İşleri Başkanlığı
EÜ.	:	Erciyes Üniversitesi
H., h.	:	Hicrî
H.z.	:	Hazreti
İİFV.	:	İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı
İSAM.	:	İslamî Araştırmalar Merkezi
m.	:	Miladi
nr.	:	numara
ö.	:	Ölümü
s.	:	sayfa
trc.	:	Tercüme, tercüme eden
v.d	:	ve diğeri

GİRİŞ

RAZİ'NİN HAYATI, ESERLERİ VE İLMÎ YÖNÜ

A- RAZİ'NİN HAYATI

Razi, 25 Ramazan (543/1148) yılında bugün İran sınırları içerisinde bulunan Rey şehrinde doğmuştur. Asıl adı, Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer b. Hüseyin b. Hasan b. Ali'dir. Ebû Bekir es-Sıddık aşiretinden Teymiyye Oğullarına mensuptur. Aslen Taberistanlı olan Razi, doğum yeri olması nedeniyle Tahran'ın batısında bulunan Rey şehrine nispet edilir. Razi, amelde Şâfiî, itikatta ise Eş'arî mezhebindedir.¹

Razi, İslam dünyasında pek çok lakabla anılmaktadır. Rey şehrinde "İbnü Hatibu'r-Rey" olarak tanınır. Bu lakap kendisine, babasının hatip olması sebebiyle verilmiştir. Diğer

¹ el-Bağdâdî, Muhammed Mu'tasım-Billâh, *el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye Mukaddimesi*, Dâru'l-Kütübi'l-Arabiyye, Beyrut, 1990, c. I, s. 11; Sa'd, Taha Abdurrauf, *Şerh-u Esmâillâhi'l-Hüsnâ Mukaddimesi*, Dâru'l-Kütübi'l-Arabiyye, Beyrut, 1984, s. 7; Sa'd, Taha Abdurrauf, *Muhassal-u Efkâri'l-Mütekaddimîn ve'l- Müteahhirîn*, Dâru'l-Fikri'l-Lübnânî, Beyrut, 1992, s. 7; Gölcük, Şerafettin, *Kelam Tarihi*, Konya, 1992, s. 155; Uludağ, Süleyman, *Razi*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1990, s. 1; İbn Kesir, Ebu'l-Fidâi İsmail b. Ömer İmâdü'd-Din, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, Mektebetü'l-Maârif, Beyrut, 1411/1990, c. XIII, s. 55; İbn Hallikân, Ebu'l-Abbas Ahmed b. Muhammed, *Vefeyâtü'l-A'yân*, Dâr-u Sâdır, Beyrut, (tahkik: Dr. İhsan Abbas), Tarihsiz, c. IV, s. 248-252; Yavuz, Yusuf Şevki, "Razî", DİA, İstanbul, 1994, c. XII, s. 89; Brockelman, *Geschichte Der Arabischen Litteratur (GAL)*, Leiden, 1943-1949, c. I, s. 666-669; ez-Ziriklî, Hayrettin, *el-A'lam*, Kamûsu Terâcime li Eşheri'r-Ricâli ve'n-Nisâi ve'l-Müsta'rebîn ve'l-Müsteşrikîn, Dâru'l-İlim li'l-Melâ'yîn, Beyrut, 1989, c. VI, s. 313; Komisyon (Yıldız, Hakkı Dursun v.d), *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi*, Çağ Yayınları, İstanbul, 1986, c. III, s. 407.

lakapları “el-İmam, Razi ve Şeyhu'l-İslam” dır. Lakapları arasında en meşhur olanı, “el-İmam Razi'dir.”²

Razi, Harezm'de hastalanmış, hastalığı şiddetlenince Herat'taki evine götürülmüştür. (606/1209) yılında Ramazan ayının on beşinde Cuma günü vefat etmiştir. Bir başka görüşe göre aynı yıl Şevval'in başlangıcında Pazartesi günü vefat etmiştir. Zilhicce ayında vefat ettiğine dair rivayetler de bulunmaktadır. Razi yaklaşık 63 yıl yaşamıştır.

Vasiyetine uyularak Muzdâhân şehrinde bulunan Musagıb dağındaki Aharu'n-Nehar'a defnedilmiştir. Evine defnedildiğine dair rivayetler de bulunmaktadır.³

1. Ailesi

Razi'nin babasının adı, Ziyaud-Din Ömer'dir. Ziyaud-Din Ömer'in iki oğlu vardı. Büyük oğlunun adı Rükneddin, küçüğünün adı ise Razi lakabı ile tanınan Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer'di. Rükneddin hayatı boyunca kardeşi ile uğraşmış, sürekli olarak hakkında olumsuz cümleler sarf etmiş ve daima ona muhalefet etmiştir. Halk içerisinde Razi'yi küçük düşürmek ve halkın Razi'ye olan ilgisini azaltmak için elinden geleni yapmıştır. Fakat Razi, kardeşine daima iyilik yapmış ve kardeşini hep gözetimi altında tutmuştur. Razi, Sultan Harzemşah'la kardeşinin durumu hakkında görüşmüş. Sultan, Razi'nin kardeşini bazı kalelerine melik olarak tayin etmiştir. Ayrıca kardeşine miktarı bin dinar olan parayı da tımar olarak vermiştir. Rükneddin vefatına kadar burada yaşamıştır.⁴

Razi'nin iki oğlu bir kızı vardı. Büyük oğlunun adı Ziyaud-Din, küçük oğlunun adı ise Şemseddin idi. Şemseddin mükemmel bir fitrata, harika bir zekaya sahipti. Razi onun hakkında şöyle diyordu: “Şayet bu oğlum yaşarsa, o benden daha bilgili olacaktır. Asalet onda küçüklüğünden itibaren açığa çıkmıştır.” Razi vefat ettiğinde çocukları Herat'ta ikamet etmişlerdir. Razi'nin vefatından sonra küçük oğlu Fahreddin olarak adlandırılmıştır. Harzemşah'ın veziri Alau'l-Mülk, Razi'nin kızıyla evlenmiştir. Alau'l-Mülk, ilim ve edebiyatta üstün bir şahsiyetti. Ayrıca, Arapça ve Farsça biliyordu. Bu sırada Harzemşah, Moğol Meliki Cengiz Han ile savaşmış. Cengiz Han, Harzemşah'ı ve askerlerini öldürmüştü.

² el-Bağdâdî, *a.g.e*, c. I, s. 11; Sa'd, *Şerh-u Esmâillâhi'l-Hüsnâ Mukaddimesi*, s. 7; Sa'd, *Muhassal-u Efkâri'l-Mütekaddimîn ve'l-Müteahhirîn*, s. 7; Yavuz, Yusuf Şevki, “Razi”, *DİA*, c. XII, s. 89; İbn Hallikân, *a.g.e*, c. IV, s. 249.

³ el-Bağdâdî, *a.g.e*, c. I, s.11-12; Sa'd, *Şerh-u Esmâillâhi'l-Hüsnâ Mukaddimesi*, s. 12; İbn Hallikân, *a.g.e*, c. IV, s. 252; Gölcük, *Kelam Tarihi*, s. 155-156.

⁴ el-Bağdâdî, *a.g.e*, c. I, s. 23.

Alau'l-Mülk, Cengiz Han'dan sığınma talep etmiş. Cengiz Han bu isteği kabul etmiş ve onu asiller sınıfına dahil etmiştir. Bu arada Moğollar önlerine çıkan şehirleri birer birer ele geçirmişlerdir. Cengiz Han'ın askerlerinden bir grup ise, ele geçirmek için Herat şehrine yönelmiştir. Alau'l-Mülk, Herat'ta bulunan Razi'nin çocukları için kendisine teminat verilmesini istemiş, bu isteği kabul edilerek Razi'nin çocukları Cengiz Han'ın askerleri tarafından himaye edilmiş ve Semerkant'a götürülmüşlerdir. Daha sonra ise onlara ne olduğu hakkında kaynaklarda herhangi bir bilgiye rastlanmamıştır.⁵

2. Yaşadığı Dönem

Razi'nin yaşadığı çağ İslam medeniyetinin fiilî bozulma ve çöküşünün başlangıç dönemleridir. H.5. ve 6. yüzyıllarda Abbasi hilâfeti siyâsî, fikrî, dînî ve iktisâdî hayatın çeşitli yönlerinde sayısız baskılara maruz kalmıştır. Bunun sonucunda bir yandan Müslümanlar arasında başlayan irtidat hareketleri bölünmelere yol açmış, diğer taraftan da bir takım dış tehlikeler meydana gelmiştir. Meselâ, Said el-Hudrî'nin faaliyetleri gibi. Bu, Doğu Müslümanları üzerinde Haçlı seferlerinin başlangıcını temsil eder. Ayrıca özellikle Cengiz Han'ın hakimiyeti ele geçirmesi ve Harezmi ülkesini yok etmesiyle ve Buhara, Semerkant ve Rey'e h.(620) yılında girmesiyle birlikte Uzak Doğu'nun kuzeyinde ilerleyen Moğollar ikinci bir dış tehlikedir. Müslüman doğuda ise Türklerin üstün gücüyle Selçuklu Devleti kurulmuştur. Bütün bunlar başlangıçta Abbasi hilâfetinin zayıflamasına daha sonra ise sonuçta çöküşüne yol açan dahili tenakuzların gizlenmesine yetmemiştir. Asıl görüntü birlik oluşturma çabası olmuştur, fakat sadece dînî birlik kalmış ve o da sadece dînî hilâfetin merkezi olan Bağdat ile sınırlı kalmıştır. Bütün bu olumsuzluklara siyâsî nüfuzun azalması, küçük devletlerin ortaya çıkması ve bu devletler arasında kavga emarelerinin baş göstermesi eşlik etmiştir. Gazneliler, Şia hilâfetine karşı mücadele planları hazırlamışlar, bunun için Hindüs bölgesine ve Selçuklulara karşı askerî saldırılar düzenlemişlerdir. Durum böyle olunca Selçuklular, başta Gazneliler olmak üzere Büveyhîler ve Fatimîlere karşı askerî saldırılar düzenlemişlerdir. Abbasiler ise Şîi Büveyhîlerin otoritesinden kurtulmak istiyorlardı. Bunun için Halife, Selçuklulardan yardım istedi. Halife, Selçuklulara içerideki bid'atin yok edilmesinde yardımcılık görevini verdi. Ancak Selçuklu Devleti kendisine verilen bu görevde başarısız oldu. Nizamü'l-Mülk'ün ölümünden sonra Selçuklu hakimiyeti siyâsî ve fikrî olarak bozuldu. Selçuklu

⁵ el-Bağdâdî, *a.g.e.*, c. I, s. 23-24.

Devletine karşılık Harezmi Devleti kuruldu. Harezmi Devleti, Mutezile mezhebine mensuptu. Harezmi'nin korumasıyla bu mezhep eski güç ve kuvvetine kavuşmuştur.⁶

Sözün özü, Razi'nin asrı siyâsî, fikrî, dînî hareketliliğin var olduğu karışık bir çağ idi. Yaşadığı çağda Selçuklular, Gazneliler, Fatimîler gibi önemli devletler kurulmuş, bu devletler kendi aralarında hem siyâsî kavgalara hem de mezhep kavgalarına girişmişlerdir.

3. Eğitimi

Razi ilk olarak doğduğu yer olan Rey'de babasından ders alarak öğrenimine başladı. Onaltı yaşında babasını kaybedinceye kadar ondan ders almaya devam etti. Babasını kaybedince öğrenimine devam etmek için Simnan'a gitti. Bir süre Kemal es-Simnânî'den fıkıh dersleri aldı ve tekrar Rey şehrine döndü. El-Mecdi'l-Ciyli'den Kelam ve Felsefe dersleri aldı. Tıbsî'den ve Şia mütekellimi olan Mahmud b. Ali el-Hımsî'den dersler aldı. Burada tahsilini tamamladıktan sonra Razi, kelam ve felsefe sahasında eser yazacak ve bu konuda herkesle tartışacak kadar geniş bilgi sahibi oldu. Razi, ilme verdiği önemden şu şekilde bahsetmektedir: “Allah'a yemin olsun ki, yemek vaktini bile ilimle meşgul olmadan geçirirsem üzülürüm.” “Biliniz ki ben ilmi seven bir adamım. Hak olsun, batıl olsun kemiyetine ve keyfiyetine bakmaksızın her şeyi yazarım.” demiştir. Kelam eğitimine başlaması noktasında şunu ifade eder: “On iki bin yaprak ezberleyinceye kadar İlm-i kelam eğitimi için bana izin verilmedi.” Razi'nin İmamı'l-Harameyn Abdülmelik el-Cüveynî'nin akaidin inceliklerinden ve delillerinden bahseden “*eş-Şâmil fî Usulî'd-Din*” adlı eserini, Gazâlî'nin *el-Mustasfâ*'sını, Ebu'l-Hüseyin el-Basrî'nin *el-Mutemed*'ini ezbere bildiği zikredilmiştir.⁷

Razi, fıkıh usulünde Mutezile alimi Ebu'l Hüseyin el-Basrî ile Gazâlî'den de faydalanmış, *el-Mahsûl* isimli eserini yazarken Ebu'l Hüseyin'in *el-Mutemed*'i ile Gazâlî'nin *el-Mustasfa*'sını esas almıştır.⁸

Razi, fıkıh, tefsir, kelam, felsefe, mantık, tıp, edebiyat ve şiir alanlarında pek çok eser vermiştir. Özellikle fıkıh usûlü ve kelam ilmine dair yazdığı eserler hem döneminin âlimleri arasında hem de günümüzde büyük öneme sahiptir.

⁶ Sa'd, *Muhassal-u Efkârî'l-Mütekaddimîn ve'l- Müteahhirîn*, s. 9-10.

⁷ el-Bağdâdî, *a.g.e*, c. I, s. 16; Sa'd, *Şerh-u Esmâillâhî'l-Hüsnâ Mukaddimesi*, s. 10; Süleyman Uludağ, *Razi*, s. 4.

⁸ Uludağ, *a.g.e*, s. 4.

4. Gezileri

Razi, yukarıda da işaret ettiğimiz gibi babasını kaybettikten sonra ilk önce Simnan'a gitmiştir. Daha sonra Merâga'ya gitmiş, Harezmi, Buhara, Semerkant, Serahs, Cürcan, Hocend, Benakıt, Tus, Herat ve Gazne gibi İran, Harezmi, Maveraünnehir, Horasan ve Kuzeybatı Hindistan şehirlerini ziyaret etmiştir. İlk çalışmalarını bitirdikten sonra Harezmi'ye gitmiş burada Mutezile âlimleriyle tartışmıştır. Bu tartışmaları onun Harezmi'den kovulmasına sebep olmuştur. Daha sonra Maveraünnehir bölgesine hareket etmiş, burada da Harezmi'deki tartışmalara devam edince aynı akıbetle karşılaşmıştır. Razi daha sonra Benû Maza ile görüşmek için h.(580) yılı sonunda Buhara'ya yönelmiştir. Buhara'da aradığı ilgiyi bulamayan Razi, fakir bir durumda ortada kalmıştır. Burada Davut et-Teybî isimli bir tüccar kendisine yardım etmiş, Arap tüccarlardan topladığı zekâtı Razi'ye vermiştir. Buhara'da fazla kalmayan Razi h.(583) yılında Rey'e dönmüştür. Bir süre Rey'de kaldıktan sonra tekrar Buhara'ya gitmek için yola çıkmıştır. Serahs'a uğramış, burada Abdurrahman b. Abdülkerim es-Serahsî isimli bir doktorla tanışmıştır. Doktorun kendisine olan ikramlarına karşılık olarak İbn-i Sina'nın "*el-Kanun*" adlı eserini şerh etmiştir. Daha sonra Semerkant'a yönelmiştir. Semerkant'a kendisi gitmeden şöhreti ve eserleri ulaşmıştı. Ferid el-Geylânî isimli bir zat Razi'nin *el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye*, *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbîhât* ve *el-Mulahhas* gibi eserlerini burada okutuyordu. Razi bu durumu görünce şöyle demiştir: "Maveraünnehir'e girdiğimde ilk olarak Buhara'ya daha sonra Semerkant'a oradan Hocend'e, Benakıt'a, Gazne'ye ve Hindistan'a geçtim. Bu beldelerin her birinde erdemli kimseler ve âlimlerle münazara ve tartışmalarda bulundum."⁹ Razi daha sonra Sultan Alaaddin Tökîş'le görüşmek için Horasana'a gitmiştir. Burada Sultanın oğlu Muhammed'e öğretmenlik yapmıştır. Razi, Bamıyan Emiri Bahauddin Sam'la görüşmüş, ona kitabı *el-Berâhînü'l-Bahâiyye*'yi hediye etmiştir. Razi, ömrünün son yıllarında Herat'ta ikamet etmiştir. Burada Şeyhu'l-İslam diye anılmıştır.¹⁰

Razi altmışüç yıllık yaşamı boyunca pek çok seyahatlerde bulunmuş, bir çok sultan ve emirle görüşmüştür. Bu seyahatleri esnasında Mutezile, Eş'ariye, Kerramiye ve diğer mezheplerden sayısız ilim adamıyla görüşmüş ve fikrî münakaşalarda bulunmuştur. Razi'nin

⁹ el-Bağdâdî, *a.g.e*, c. I, s. 22; Uludağ, *a.g.e*, s. 6-7.

¹⁰ el-Bağdâdî, *a.g.e*, c. I, s. 21.

eserlerinin sayısına ve çeşidine baktığımızda asrının âlimleri arasında üstün bir konumda olduğunu görmekteyiz. Mantık, İlm-i kelam, dil, nahiv, belagat, fıkıh, usûl-ü fıkıh, tefsir, tabii ilimler, tarih, siyer, tıp, sihir, astroloji ve kum falı konularında eserleri bulunmaktadır. *el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye*, *Muhassal*, *el-Mahsul*, *Mefâtihu'l-Gayb* ve bunların dışındakiler Razi'den sonraki her araştırmacı için zengin bir kaynak niteliğindedir. Aslında Razi'yi seçkin kılan şeylerin en önemlisi konunun bütün yönlerine hakim olan zihin gücü ve manzum bir düzen içerisinde konuyu takdimidir. Kendisine kelamî bir mesele veya felsefî bir problem sorulduğunda konuyu değişik bakış açılarından açıklar. Felsefî veya kelamî konuyu, konunun kontrolünü elden kaçırmaksızın dilsel veya tefsîrî bir müzakereye doğru çeker. Razi'nin bu yapısı onun eserlerine de yansımıştır.

5. Kişiliği

Razi, orta boylu, iri cüsseli, geniş omuzlu geniş göğüslü, top sakallı, düzgün kıyafetli, güzel görümlü, gür sesli, heybetli ve vakarlı idi. Şer'î ve felsefî ilimlerde çok istekliydi. Allah, Razi'de şu beş hasleti bir araya getirmişti;

- a) Parlak ve işlek bir zihin
- b) Güçlü bir hafıza
- c) Çok bilgi
- d) Sağlam bir muhakeme
- e) Mükemmel bir ifade gücü.¹¹

Razi, babası gibi iyi bir hatipti, fevkalade güzel konuşurdu. Arapça ve Farsça'ya hakimiyeti tamdı. Her iki lisani da mükemmel konuşur ve iki lisanda da eserler yazardı. Vaazları esnasında duygulanır, heyecanlanır, coşar ve ağlardı. Aynı zamanda cemaati de coşturur ve ağlatırdı. Farklı fikir, kanaat, zümre ve mezheplere mensup kişiler Razi'nin vaaz ve ders meclislerine gelir, kendisini büyük bir ilgi ve dikkatle dinlerdi. Çeşitli mezheplere mensup bilginler ve ilim adamları ders ve vaazlar sırasında uzmanlık alanlarıyla ilgili olan bazı konuları sorduklarında Razi, gayet tatmin edici cevaplar verirdi. Onun bu tavrı farklı mezhep mensuplarından pek çoğunun Ehl-i Sünnet mezhebine girmelerine vesile olmuştur.¹²

Razi tüm yaşamı boyunca ilme ve fikre verdiği önemi gerek eserlerinde ve gerekse hayatının her anında göstermiştir. Ölüm döşeginde dahi ilim aşığı olduğunu vasiyetine

¹¹ el-Bağdâdî, *a.g.e.*, c. I, s. 13; Uludağ, *a.g.e.*, s. 10.

¹² Uludağ, *a.g.e.*, s. 11.

yazdırmıştı: “Gerçekten zaman çok aziz ve değerlidir. Bu yüzden yemek yediğim için ilimden uzak ve ayrı kaldığım zamanlara vallahi üzülüyorum.” sözü ile Razi bu konudaki duygu ve düşüncelerini dile getirmiştir.¹³

6. İlmî Meclisleri

Razi'nin, öğrencileri için ilim meclisleri ve sultanların huzurunda vaaz meclisleri vardı. *el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye*'de İbn Ebî Usaybia'dan rivayetle şu ifadeler yer almaktadır:

“Şemseddin Muhammed el-Vetar el-Mevsılî bana bildirerek şöyle demiştir:.....ve 600 yılında Herattaydım. Şeyh Fahreddin bin el-Hatip, Bamiyan şehrinden buraya geldi. Yüce bir görkemi ve büyük bir haşmeti vardı. Herat'a vardığında burada onu sultan Hüseyin b. Haremeyn karşıladı ve ona pek çok ikramda bulundu. Camide oturması için bir minber ve seccade hazırladı. Cuma günü minbere çıkıyordu ve insanlar onu görüyorlar, sözlerini dinliyorlardı. O günde tüm insanlarla birlikte oradaydım. Şeyh Fahreddin eyvanın önündeydi ve sağ ve sol yanında kılıçlarıyla oturan iki saf kadar Türk meliki vardı. Sultan Hüseyin oraya geldi ve selam verdi. Razi, sultanın kendisine yakın oturmasını istedi. Razi'nin yanına Firuzgah'ın sahibi Şihabuddin el-Gûri'nin kız kardeşinin kocası Sultan Mahmut da geldi ve selam verdi. Şeyh onunda kendisine yakın olan bir başka yere oturmasını istedi. Şeyh muazzam sözlerle ve beliğ bir ifadeyle kendisinden bahsetti. Şemseddin şöyle devam etmiştir: Biz o vakitte oradayken caminin etrafında bir güvercin vardı ve arkasında bir şahin vardı ve neredeyse onu yakalayacaktı. Kuş caminin etrafında yoruluncaya kadar uçtu ve şeyhin bulunduğu eyvana girdi. İki saf arasında uçtu Razi'nin yanına düştü ve kurtuldu.¹⁴

Razi'nin vaazları çok etkiliydi, vaazlarıyla insanları çokça ağlatırdı. İnsanlar Razi'ye büyük saygı gösteriyorlardı. Razi vaazlarını hem Arapça hem de Farsça olarak veriyordu. Zikredildiğine göre Razi bir gün vaazda yine coşmuş ve orada kendisini dinleyen Gur Padişahı Şihabuddin'e “Ey Sultan! Ne senin saltanatın baki, ne de Razi'nin allayıp pulladığı şu laflar baki kalacak, şüphesiz ki dönüşümüz Allah'adır.”¹⁵ demiştir.

¹³ el-Bağdâdî, *a.g.e.*, c. I, s. 54; Uludağ, *a.g.e.*, s. 12; Sa'd, *Şerh-u Esmâillâhi'l-Hüsnâ Mukaddimesi*, s. 11.

¹⁴ el-Bağdâdî, *a.g.e.*, c. I, s. 24-25.

¹⁵ el-Bağdâdî, *a.g.e.*, c. I, s. 26; Uludağ, *a.g.e.*, s. 11.

7. Tasavvûfî Yönü

Razi, ilm-i kelim ve felsefeyi çok iyi bilmesiyle meşhur olmuştur. Fakat tüm bunların yanı sıra Razi aynı zaman da ibadet yönü kuvvetli olan biriydi. Tasavvufu, tasavvufun üstatlarını, yöntemlerini, derslerini ve anlayışlarını çok iyi biliyordu. Ölümü çokça zikreder, ölümden çok etkilenir ve Allah'tan çokça rahmet dilerdi. Şöyle derdi: “Şüphesiz ki ben beşerin güç yetirebileceği ölçüde tahsili mümkün olan ilimleri öğrendim. Allah'a kavuşmak ve Allah'ın yüce rızasını ummaktan başka benimsediğim hiçbir şeyde ısrarcı olmadım.”¹⁶

el-Mebâhisü'l-Meşrikıyye'de Razi'nin başından geçen bir olay şu şekilde rivayet edilmiştir: “İmam Herat'a girdiğinde orada bulunan âlimler, salihler, sultanlar, ve emirler onun yanına geldiler. Bir gün Razi şöyle sordu: Ziyaretimizden uzak kalan kimse var mı? Arkadaşları evet, zaviyede münkatı salih bir adam var dediler. İmam, ben tazimi gerekli olan bir adamım ve müslümanların imamıyım, niçin o kimse beni ziyaret etmedi, dedi. Bu adama imamın sözlerini iletiler. Adam hiçbir şey söylemedi. İkisinin arasında ihtilaf baş gösterince şehir halkı ziyafet düzenlediler ve her ikisini de davet ettiler. İkisi de davete icabet ettiler ve bir bahçede bir araya geldiler. İmam, adama kendisinden kaçınmasının sebebini sordu.

Adam şöyle dedi: Ben, ziyaretim dolayısıyla saygınlığı, uzak kalmam sebebiyle de noksanlığı olmayan fakir bir adamım.

İmam bu söz üzerine şöyle dedi: Bu nazik kimselerin (edep ehlinin) cevabıdır. (yani sûfîlerin) Ziyaret etmemenin gerçek nedenini bana söyler misin?

Adam şöyle dedi: Senin ziyaretini zorunlu kılan şey nedir?

Razi şöyle dedi: Ben müslümanların imamıyım ve bana saygı göstermek gerekir.

Adam şöyle dedi: İlimle övünüyorsun, ilimlerin başı marifetullah'tır. Sen Allah'ı nasıl biliyorsun?

Razi şöyle dedi: Yüz burhanla.

Adam şöyle dedi: Burhan, şüphenin ortadan kalkması içindir. Allah kalbimde bir nur kıldı. Bu nurla birlikte kalbime şüphe giremez ve üstelik burhana da ihtiyaç yoktur.

Bu söz, imamın kalbine tesir etti. Bu mecliste adamın önünde tevbe etti ve uzlete çekildi. Açılan şey kendisine açıldı ve daha sonra uzletten çıktı ve *Mefâtihu'l-Gayb*'ı yazdı.¹⁷

Razi, *İtikâdât-ü Firaki'l-Müslimîn ve'l-Müşrikîn*'de de tasavvufa işaret etmiş ve tasavvufu güzel bulduğunu belirtmiştir: Bil ki, ümmetin fırkalarıyla ilgili hikayelerin pek çoğunda sûfîlik zikredilmez. Bu bir hatadır. Çünkü; sûfîlik sözünün neticesi ve

¹⁶ el-Bağdâdî, *a.g.e.*, c. I, s. 26.

¹⁷ el-Bağdâdî, *a.g.e.*, c. I, s. 26-27.

marifetullaha giden yol, tasavvufur ve bedeni ilişkilerden soyutlanmaktır. Bu en güzel yoldur.¹⁸

Razi tasavvufun yanı sıra şiirle de ilgilenmiştir. Hem Arapça hem de Farsça şiirleri mevcuttur. Aşağıda bir örneği verilen Razi'nin şiiri kendisini yerdiği şiirlerindendir:

Beni değiştiren ahlâktan Allah'a şikayetçiyim

Aklım ve dinimdeki nuru yok ediyor

Kalbin yapısındaki sıcaklık tamdır

Görünüşe bakılırsa sıcaklık artıyor, beni yanlış yola sevk ediyor ve beni memnun ediyor.¹⁹

8. Emir ve Sultanlarla İlişkisi

Razi'nin büyük atası Hasan b. Ali tacirdi ve babası yukarıda da işaret ettiğimiz gibi Rey'in tanınmış bir hatibi ve alimi idi. Babasının erken ölümü Razi'yi geçim sıkıntısına düşürmüş, fakirleştirmişti. Kaynaklar Razi'nin başlangıçta fakir olduğunu kaydeder. Hatta bir gün Razi, Buhara'da hasta ve yoksul bir duruma düşmüş, orada bulunan tüccarlardan zekât toplanarak kendisine verilmiştir. Fakat daha sonra gerçekten büyük bir servet ve ün sahibi olduğunda tarihçiler ittifak etmişlerdir. Razi, vefat ettiği zaman iki yüz bin altın bırakmıştı. Bellerinde altın-gümüş kemer, üzerlerinde sırmalı elbise bulunan elliden fazla kölesi vardı. Ölürken bunların hepsini veya büyük bir kısmını azat etmişti. Atına bindiği zaman çevresini eli silahlı özel muhafızları kuşatırdı. Razi'nin servetinin kaynağı olarak, iki oğlunu zengin bir tabibin diğer bir rivayete göre ise zengin bir tacirin iki kızıyla evlendirmiş olması, tabibin veya tacirin ölümü üzerine servetin Razi ailesine geçmiş olması gösterilir. Önce Gur Sultanı Şihabüddin adına belli bir mal karşılığında görev yapması, sonra bu hükümdarın, daha sonra da Bamiyan ve Harzemşah Sultanlarının ve devlet adamlarının himayesine girmesi, bunların bol bol ihsanlarına nail olması servetinin kaynağı olarak da gösterilmektedir. Razi'nin hükümdarlarla ilişkisine gelince, ilk önce Harzemşah'la ilişki kurmuş ve Harzemşah'ın yanında önemli bir mevkiye yükselmiş ve yüksek mertebelere ulaşmıştır. Daha sonra Gur Sultanı Şihabüddin el-Gûrî'nin yanına gitmiş ve bunların Toharistan'daki kolu Bamiyan hükümdarlarının saraylarında zaman zaman ağırlanmıştır.²⁰

¹⁸ Razi, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Hüseyin b. Hasan b. Ali-Fahreddin, *İtikâdât-ü Fıraki'l-Müslimîn ve'l-Müşrikîn*, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1994, s. 97-99.

¹⁹ el-Bağdâdî, *a.g.e.*, c. I, s. 28.

²⁰ el-Bağdâdî, *a.g.e.*, c. I, s. 14-15; Uludağ, *a.g.e.*, s. 16-17.

Razi'nin hayat hikayesine baktığımızda onun pek çok seyahatlere çıktığını görmekteyiz. Bu seyahatlerin Razi için hem olumlu hem de olumsuz sonuçları olmuştur. Emir ve sultanlar üzerindeki etkisi onun hem maddî hem de mevkî bakımından yükselmesini sağlarken, girdiği ilmî münakaşalar neticesinde bazı şehirlerden kovulmuş ve fakir duruma düşmüştür.

9. Talebeleri

Yaşarken büyük bir ün sahibi olan Razi'nin çevresinde kalabalık bir talebe topluluğu vardı. Talebeleri Razi'ye karşı son derece saygılı ve bağlı idiler. Razi'ye bir soru yöneltildiğinde önce küçük talebeleri cevap verirler, eğer onlar cevaplayamazsa büyük talebeleri cevaplardı. Onlar da meseleyi çözemelerse Razi cevap verirdi. Çevresinde toplanan ve ders halkasında bulunan talebeler Razi'den kelim, fıkıh, fıkıh usûlü, tefsir, felsefe, tıp, gramer, edebiyat, tarih gibi ilimleri öğreniyorlardı. Talebelerinden pek çoğu, daha Razi hayattayken yeryüzüne dağılmışlar, çeşitli ilim dallarında ün kazanmışlar ve Razi'nin ününü de gittikleri yerlere götürmüşlerdir. Bunlardan bazılarını burada kısaca değineceğiz:

1- **Ebû Bekir İbrahim İsfehânî:** Razi'nin ölümünden önce vasiyetini yazdırdığı kişidir.

2- **Kutbuddin Mısırî:** Aslen Kuzey Afrikalı bir doktordur. İbni Sina'nın "*el-Kanun*" isimli eserine bir şerh yazmıştır.

3- **Muhammed b. Rıdvan:** Razi'den İbni Sina'nın "*Uyunü'l-Hikme*" adlı eserini şerh etmesini isteyen kişidir.

4- **Esirü'd-Din el-Ebherî:** Mantık, felsefe ve astronomi ile ilgili eserleri vardır. "*Tenzilü'l-Efkâr fi Ta'dili'l-Esrar fi'l-Mantık*", "*Hidayet'ül-Hikmet*" ve "*Muhtasar fi İlmi'l-Heyet*" kitaplarından bazılarıdır.

5- **Tacu'd-Din el-Urmevî:** Razi'nin "*el-Mahsul*" isimli eserinin özeti olan "*el-Hâsıl*" adlı eseri yazmıştır.

6- **Şemseddin Hüsrevşâhî:** Şirazî'nin "*el-Mezhep*" adlı eserini ve İbni Sina'nın "*Kitabu's-Şifa*" adlı eserini özetlemiştir. Hocasının "*el-Âyâtü'l-Beyyinât*" adlı eserini tamamlamıştır.

7- **Şemseddin el-Hiyûyî:** Tıp, felsefe ve kelimda uzmandı. Razi'nin eksik bıraktığı tefsirini bu öğrencisinin tamamladığı söylenir.

8- **Oğlu Ebûbekir:** Babasının ölümünden sonra yerine geçen ve eğitim görevini üstlenen kişidir.²¹

10. Vasiyeti

Razi'nin vasiyeti kendi hayatını, dünya ve ahiret ile alakalı görüş ve düşüncelerini net bir şekilde özetlemesi ve ifadelerin kendisine ait olması sebebiyle O'nun hakkında araştırma yapmak isteyenlerin bigâne kalamayacağı bir otobiyografi niteliğindedir. Razi'nin vasiyeti ilmî bir öneme sahiptir. Çünkü; Razi'nin vasiyeti akaid ile ilgili görüşleri, çok kıymetli nasihatleri ve onun fikrî tecrübelerinin bir özetini içermektedir. Razi bu vasiyeti ölümüne sebep olan hastalık anında öğrencisi Ebû Bekir el-İsfahânî'ye (606/1209) yılında yazdırmıştır:

“Dindeki dostlarım ve yakîn isteyen arkadaşlarım, biliniz ki insanlar şöyle diyorlar: “İnsan öldüğünde ameli ve mahlûkâtla olan ilişkisi sona erer.” Bu sözü iki yönden daraltmak gerekir:

Birincisi: İnsandan geriye salih bir amel kalırsa bu dua için bir sebep teşkil eder. Dua ise Allah katında o insan için bir emaredir.

İkincisi: Bebeklerin ve çocukların maslahatı, haksızlık ve suçların karşılıksız bırakılmaması ile ilgili olan durumdur.

Birinciye gelince, biliniz ki ben ilmi seven bir adamım. Hak olsun, batıl olsun kemiyetine ve keyfiyetine bakmaksızın her şeyi yazarım. Bazı kayda değer kitaplarda denildi ki, âlem, kudret, ilim ve rahmet kemaliyle muttasıf, cisim ve arazlara benzemekten münezzeh olan bir müdebbirin gözetimi altındadır. Kelamî yolları ve felsefî yöntemleri inceledim. Bunlarda Kuran'da bulduğum faydaya denk bir fayda göremedim. Çünkü; Kuran Allah'ın azamet ve yüceliğini ifade etmeye çalışmakta, itiraz ve tenakuzları beyan etme hususunda derinleşmeyi menetmektedir. İnsan akli bu derin sıkıntılar ve gizli yöntemlerde başarısız olduğu için bunlar ancak ilim için geçerlidir. Bu yüzdendir ki, kıdem, ezellilik, müdebbirlik ve faaliyette olduğu gibi ortaklardan münezzeh olan bir varlığın varlığı ve birliğinin vucûbiyetini apaçık delillerle ispat eden her şeyi kabul ederim. Kabul ettiğim şey budur ve Allah da bunu haber vermektedir. Sözün özü, burada bir incelik ve gizemlilik vardır. Şayet böyle değilse, şöyle derim:

Ey Âlemlerin İlahı! İnsanların, Senin merhametlilerin en merhametlisi ve cömertlerin en cömerdi olduğunda ittifak ettiklerini görüyorum. Kalemimden ve aklımdan geçen her şey

²¹ el-Bağdâdî, *a.g.e.*, c. I, s. 34-36; Uludağ, *a.g.e.*, s. 34-36.

Senin ilmüne şahittir. Şöyle derim: Şayet benim batılı gerçekleştirmek veya hakkı ortadan kaldırmak istediğimi görürsen beni batıl ehlinden kıl. Hak olduğuna inandığım ve doğru olduğunu düşündüğüm şeyi gerçekleştirmeye çalıştığımı görürsen rahmetin niyetimle birlikte olsun, yapmış olduğum şeyle değil. Nitekim bunlar gözlerin gayretidir. Sen zillet içerisinde bulunan zayıf kimseyi sıkıntıya sokmamada daha cömertsin. Beni fakirleştir, bana merhamet et. Ayıplarımı ört ve günahlarımı sil. Ey mülkü sınırsız olan, günahkârların hatalarıyla mülkü eksilmeyen Ariflerin Arifi! Şöyle derim: Dinim Hz. Muhammed'e tâbîdir ve kitabım Kuran'dır. Din talebinde her ikisi üzerinde olmaktan beni ayırma.

Ey sesleri işiten ve duaları kabul eden muhaddesât ve mümkünâtın gözeticisi olan Allah'ım! Rahmetini umarak Sana karşı en güzel zannı besliyorum. Nitekim Sen şöyle diyorsun: “Her ne zaman kulum beni düşünürse ben onunla birlikteyim.” ve şöyle diyorsun: “Her kim sıkıntıda olur da dua ederse icabet olunur.” İstedğim şeyi bana ver. Şüphesiz ki sen zenginsin, cömertsin. Umudumu boşa çıkarına, duamı reddetme. Ölüm gelmeden önce, ölüm anında ve ölümden sonra azabından beni güvende kıl. Ölüm anımı kolaylaştır, şüphesiz ki Sen merhametlilerin en merhametlisisin. Yazdığım kitaplara ve bu kitaplardaki soruların ifadesindeki çokluğa gelince fazilet ve ihsan yolu üzere bu sorulara doğru bir şekilde bakmayı bana nasip et. Şayet bu mümkün değilse yanlış söz söylemekten muhafaza eyle. Ben incelemeyi çoğaltmak, zekayı kullanmak ve bütün işlerde Allah'a güvenmeyi arzuladım.

İkincisi; Çocukların işlerinin düzenlenmesiyle ilgilidir. Bu konuda Allah'a itimat etmek gerekir... Daha sonra vasiyetini şöyle söyleyinceye kadar bu konu üzerinde sürdürdü: Öğrencilerime ve üzerinde hakkım olan kimselere öldüğümde ölümümü gizli tutmalarını ve şeriatın uygun gördüğü şekilde beni defnetmelerini emrettim. Beni defnettiklerinde Kuran'dan uygun gördükleri kadar ayet okusunlar. Daha sonra şöyle desinler: Ey cömert olan Allah'ımız! Sana muhtaç fakir biri geliyor, ona iyilikler ihsan eyle.”²²

B- RAZI'NİN ESERLERİ

Razi hemen hemen her alanda eser yazmıştır. Eserleri pek çok ülkeye daha sağlığında iken yayılmış ve ulaştığı ülkelerde dikkatle okunmuştur. Biz burada tefsir, kelim ve felsefe alanında yazdığı eserlerinden bazılarını belirtmeye çalışacağız. Doktor Zerkan, Razi'nin

²² el-Bağdâdî, *a.g.e.*, c. I, s. 54-57.

eserlerini beş kategoriye ayırmıştır. Razi'nin kitaplarının tarihî bir sıraya tâbî tutulmasını Zerkan şöyle açıklamıştır:

1- Razi ilk önce kelim kitaplarıyla başladı. Bu kitaplarda onun Eş'ârî yönü açık olarak ortaya çıkmaktadır.

2- *el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye*'de Razi, Meşşâî felsefesi ve özellikle İbni Sina'dan etkilenmiştir.

3- *Muhassal*'da *el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye*'de kabul ettiği görüşlerin çoğundan vazgeçer. "Büyük" ve "İmam" diye vasıflandırdığı Eflatun'a yaklaşır.

4- Bu safha Meşşâî felsefesini açık açık eleştirme ve felsefî unsurlarla kelim ilmine dönme safhasıdır.

5- Ömrünün son merhalesinde kelim ilmi ve felsefeden elde ettiği şeylerin faydasız olduğunu görmüş ve bunlarla meşgul olduğuna pişman olmuştur. Kuran-ı Kerim yoluna yönelmiştir.²³ Eserlerine gelince;

1. Tefsir Alanındaki Eserleri

1- *Esrâru't-Tenzil ve Envâru't-Te'vil*: Dâru'l-Kütüb ve İstanbul'da el yazması olarak bulunmaktadır. Hacı Selim Ağa Kütüphanesi (nr. 37)

2- *İhlas Suresinin Tefsiri*: İstanbul'da bir nüshası vardır (Beşir Ağa-172), Paris Millî Kütüphane (14-4577).

3- *Naklî değil akli yönde Bakara Suresinin Tefsiri*.

4- *Fatiha Sûresi ya da İlimlerin Anahtarları Sûresinin Tefsiri*: Bağdat'ta el yazması olarak bir nüsha vardır (el-Evkâf 2316-2317)

5- *Mefâtihu'l-Gayb* ya da *et-Tefsiru'l-Kebir*: El yazması nüshaları çoktur, Mısır ve İstanbul'da basımı yapılmıştır. En sonuncusu milâdî 1938 yılında yapılan Abdurrahman Muhammed'in baskısıdır. Ayrıca bu eser Tefsir-i Kebir adı altında Suat Yıldırım, Lütfullah Cebeci, Sadık Kılıç, C. Sadık Doğru tarafından Türkçe'ye tercüme edilmiştir.

6- Kuran-ı Kerim'in bazı ayetlerine konulan bazı sırları haber vermeye dair *Risâle*: Mısır kütüphanesinde nüshaları vardır (b 25078, b 23274), Berlin (5/704).

²³ Ez-Zerkan, Muhammed Salih, *Fahriiddin er-Razi ve ârâühü'l-kelamiyye ve'l-felsefiyye*, (Baskı yeri ve tarihi yok), Dâru'l-Fikr; el-Bağdâdî, *a.g.e*, c. I, s. 40-41.

2. Kelam Alanındaki Eserleri

1- *Muhassal-u Efkâri'l-Mütekaddimîn ve'l-Müteahhirîn*: 1992 yılında Beyrut'ta basılmıştır. Hüseyin Atay bu kitabı “*Kelam'a Giriş*” adı altında Türkçe'ye tercüme etmiştir. Eser 1978 yılında Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi tarafından yayınlanmıştır. Son olarak eser 2002 yılında Kültür Bakanlığı tarafından yayınlanmıştır

2- *Kitabü'l-Erbaîn fî Usûli'd-Din*: Oğlu için yazmıştır. (1353/1934) yılında Haydarabad'da basılmıştır. Son olarak m.(1982) yılında Kahire'de basılmıştır. Râşid Efendi Kütüphanesinde el yazması olarak mevcuttur. (nr. 11974)

3- *Esâsü't-Takdis* veya *Te'sîsü't-Takdis*: 1986 yılında Kahire'de basılmıştır. İbn Teymiye'nin bu kitaba reddiyesi vardır.

4- *el-İşârât fî İlmi'l-Kelam*: İstanbul'da bir nüshası vardır. (Köprülü, 2/519)

5- *el-Kaza ve'l-Kader*: el-Metâlibü'l-Âliye'nin kulların fiillerine ilişkin bölümünden ibaret olan eser, 1990 yılında Beyrut'ta basılmıştır.

6- *el-Halk ve'l-Ba's*: İstanbul'da bir nüshası vardır. (Köprülü, 816 akaid ve kelam)

7- *Kitabu'l-Hamsîn fî Usûli'd-Din*: 1989 yılında Kahire'de basılmıştır.

8- *Şerh-u Esmailahi'l-Hüsnâ* veya *Levâimü'l-Beyyinât fî Şerh-i Esmailahi'l-Hüsnâ ve's-Sıfât*: 1984 yılında Beyrut'ta basılmıştır.

9- *İsmetü'l-Enbiya*: Taha Abdurrauf Sa'd tarafından tahkik edilmiş, 1986 yılında Kahire'de basılmıştır. “Peygamberlerin Masumiyeti” adı altında Türkçe'ye tercüme edilmiştir.

10- *el-Mahsûl fî İlmi'l-Kelam*: Fıkıh usulüne dair olup Taha Cabir el-Ulvânî tarafından tahkik edilerek altı cilt halinde yayımlanmıştır. (Riyad, 1981)

11- *Meâlim-ü fî Usuli'd-Din*: Taha Abdurrauf Sa'd'ın tahkikiyle yayımlanmıştır. (Kahire, tarihsiz)

12- *Nihayetü'l-Ukûl fî Dirayeti'l-Usûl*: Eserin bir nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'ndedir.(Ayasofya, nr. 2376)

13- *el-Berâhinü'l-Behâiyye*: Siraceddin el-Hindî tarafından el-Gurretü'l-münîfe fî tahkiki'l-İmam Ebî Hanife adlı eser içerisinde Arapça'ya tercüme edilmiştir. (Kahire, 1950)

14- *İtikâdât-ü Firakı'l-Müslimîn ve'l-Müşrikîn*: 1938 yılında Ali Sami en-Neşşar tarafından Kahire'de basılmıştır.

3. Mantık ve Felsefe Alanındaki Eserleri

1- *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbîhât*: İbni Sina'nın eserini şerh etmiştir. Tûsî bu hususta Razi'ye reddiye olarak bir şerh yazmıştır. (İstanbul, 1290)

2- *Şerhu Uyûni'l-Hikme*: İbni Sina'ya ait olan bu eseri de şerh etmiştir. Eser, Ahmed Hicazî es-Sekkâ tarafından Kahire'de yayımlanmıştır.

3- *Lübâbu'l-İşârât*: İbni Sina'nın “*İşârât*” adlı eserinin özetidir. Kahire'de yayımlanmıştır. (Kahire, 1326)

4- *el-Mebâhisü'l-Meşrikıyye*: 1990 yılında Beyrut'ta basılmıştır.

5- *el-Mulahhas fi'l-Hikmeti ve'l-Mantık*: Süleymaniye Kütüphanesi (Fâtih, nr. 293)

6- *el-Metâlibü'l-Âliye*: Razi'nin yazdığı son eserdir. 1987 yılında Beyrut'ta basılmıştır.²⁴

C- RAZI'NİN KELAM İLMİNDEKİ YERİ VE ÖNEMİ

Razi kelam tarihi bakımından son derece önemli bir şahsiyettir. Bu önem kelama yeni bir şekil vermiş olmasından ileri gelmektedir. Razi'den önceki kelamcılar geniş ölçüde kendilerinden önceki kelamcıların yöntemlerini izlemişler ve onların eserlerinden faydalanmışlardır. Razi ve izleyicileri ise daha çok Farabi ve İbni Sina gibi filozoflara dayanmışlar ve onların eserlerinden faydalanmışlardır. Razi'nin elinde kelam ilmi öyle bir şekle girmiştir ki, artık felsefe ve mantık bilmeden tam olarak anlaşılabilir olmuştur. Kelamın bu özelliği sonraki kelamcıları Razi öncesi kelamcılardan koparıp felsefeye yöneltmiştir. Sonraki kelamcılarının kaynağı önceki kelamcılardan çok filozoflar olmuştur. Bütün bu gelişmelere yol açan Razi'den başkası değildir.²⁵ Prof. Dr. Hüseyin Atay, Razi'nin İslam Sünnî felsefe ve kelamında oynadığı rolü iki önemli noktada toplamaktadır:

²⁴ el-Bağdâdî, *a.g.e.*, c. I, s. 42-46.

²⁵ Uludağ, *a.g.e.*, s. 73.

“1- Razi, Aristo geleneğindeki felsefeyi hazmeden ve onu kelama ilk sokan kimsedir. Böylece kelamı Aristo geleneğindeki anlama göre felsefîleştirmiş, diğer bir deyimle bu felsefeyi kelamlaştırmıştır. Bunun sonucu olarak felsefe ile kelam Sünnîlerde birbiri ile birleşmiştir. Razi'den sonra onun yolu takip edilmiş, felsefe kelam ilmi içerisinde ve onunla mezcedilmiş olarak okunmuş olup felsefe ayrı bir ekol ve müstakil bir cereyan ve sistem olarak okunmamıştır. Razi, felsefeyi kelama sokmak suretiyle onu kelama bağlı kılmış ve ilerlemesini önlemiştir. Kelam ilk anda bundan istifade etmiş ise de sonradan fikri besleyecek kaynak olan felsefe kuruyunca kelamda donup kalmıştır.

2- Razi, felsefeyi kelama sokmakla, kelama Aristo geleneğine göre bir yön vermiştir. Bu durum İslam dünyasını etkilemiş ve bu akım ve metot diğerlerine de hâkim olmuş ve Eş'arî mezhebinin yayılmasına ve özellikle Maturîdî mezhebinin bir kenara itilişine sebep olmuştur. Maturîdîlerin mezheplerine bağlılıkları sadece sözde kuru bir ikrar ve itiraftan ibaret kalmış, gerçekte ise okuttukları Razi sistemi olmuştur. Bunun içindir ki, Maturîdîlerin en büyük kelamcısı olan Ebû'l Muîn en-Nesefî ö.(508/1114) den sonra onun yolunda ve sisteminde kimse yetişmemiştir.”²⁶

Görüldüğü üzere kelam ilmi Razi ile birlikte eski yöntem ve usûlleri bir kenara bırakarak yeni bir yöntem ve anlayış içerisine girmiştir. Gazâlî ve Razi ile kelam ilminde müteahhirûn devri başlamış ve mütekaddimûn dönemi son bulmuştur. Mütekaddimûn devrinde felsefe ve mantığın etkilerine rastlanmazken Gazâlî ile başlayan ve Razi ile doruk noktasına ulaşan müteahhirûn döneminde felsefe ve mantık kelam ile bütünleşmiş ve neredeyse Kelam, felsefeden ayırt edilemez bir hal almıştır. Razi, felsefe ve mantığı kelam ile kaynaştırmış ve onları kelamın hizmetine başarı ile sunmuştur. Razi'nin kullandığı bu usûl ve yöntem kendisinden sonraki kelam âlimlerini de etkisine almış ve kelam ilmi yeni bir yapılanma içerisine girmiştir.

Razi'nin hayatı ve eserleri hakkında vermiş olduğumuz bu kısa malumattan sonra uluhiyyet anlayışının temelini teşkil eden Allah'ın varlığı ve birliği konusunu ele alıp açıklamaya gayret edeceğiz.

²⁶ Razi, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Hüseyin b. Hasan b. Ali-Fahredden, *Muhassal*, “Kelam'a Giriş” (trc: Hüseyin Atay), Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 2002, s. XXXI-XXXII.

BİRİNCİ BÖLÜM

RAZİ'YE GÖRE ALLAH'IN VARLIĞI VE BİRLİĞİNİN İSPATI (İSPAT-I VÂCİP)

Uluhiyyet, Allah'ın varlığını, mahiyetini ve bu mahiyetin varlıkla olan ilişkisini ifade etmek üzere kullanılan bir terimdir. Dolayısıyla Razi'nin uluhiyyet anlayışını ortaya koyarken Allah'ın varlığı-birliği-mahiyeti ve bu mahiyetin varlıkla olan ilişkisini ele alıp incelemek gerekmektedir. Allah'ın varlığı-birliği meselesi kelim kitapları içerisinde ispat-ı vâcib adı altında genişçe yer almıştır.

Allah'ın varlık ve birliğinin ispatı konusuna “ispat-ı vacip” denilmesinin sebebi, Allah'ın varlığıyla birlikte bir oluşunu da ispat etmeyi kastetmekten dolayıdır.²⁷ Allah'ın varlığını ispat etme konusunda Razi'nin ileri sürdüğü delilleri incelemeye geçmeden önce kelam ilmi içerisinde kullanılan ve çalışmamızda bize ışık tutacak olan kavramlara kısaca değinmek istiyoruz. Bu kavramlar iyi anlaşıldığı zaman Allah'ın varlığı ve birliğini ispat etmek için ileri sürülen delillerin daha kolay anlaşılacağı kanaatindeyiz.

A- VARLIK VE KISIMLARI

Âlem: Allahu Teâlâ ve sıfatlarından başka var olan her şeye âlem denilir. Âlem sözlüklerde alamet, işaret manasına gelmektedir ki var olanlar anlamına gelen bu kelime, yaratıcısının varlığına işaret eden, onun varlığını gösteren bir delil, bir işaret anlamında da kullanılır.²⁸ Yüce Allah'ın varlığına ve kemal sıfatlarına delalet ettiği ve alamet olduğu için Yüce Allah'tan ve sıfatlarından başka var olan her şeye âlem ismi verilmiştir. Varlıkları

²⁷ Gölcük, Şerafettin – Toprak, Süleyman, *Kelam*, Tekin Kitabevi, Konya, 1998, s. 148-149.

²⁸ Tunç, Cihat, *Kelam İliminin Tarihçesi ve İlk Kelam Okulları*, Kayseri, 2001, s. 88; Yavuz, Yusuf Şevki, “Âlem”, DİA, İstanbul, 1994, c.II, s. 357.

zorunlu olmayıp, Allah'ın yaratmasına muhtaç oldukları için âlem ve içinde bulunanlara mümkinât da denilmektedir.²⁹ Âlem, ayn ve araz denilen iki kısımdan meydana gelmiştir:

1. Âyân

Âyân kelimesi ayn kelimesinin çoğuludur. Kendi başına boşlukta yer tutan ve kendini tutacak bir yer olmaksızın var olabilen, yani varlığı devam eden, arazları almaya kabiliyetli olan şeylere ayn denilir.³⁰ İki çeşittir:

a- Basit Ayn: Buna cevher de denir; bölünemeyen en küçük parçadan ibarettir. İşte bu en küçük parçaya cevher-i fert, cüz-i fert veya cüz'ün lâ yetecezzâ denir.³¹ Cevher ayrıca ne fiilen, ne vehmen ne de zihnen bölünebilen ayn'dır.

b- Bileşik Ayn: Buna da cisim denir.³² En küçüğü iki cevherden meydana gelir.

2. Araz

Tek başına var olamayan var olabilmeleri için boşlukta yer tutan cisim ve cevherlere ihtiyaç duyan, kendi varlığını hissettirecek, belli edip gösterecek mahalden ayrılması asla düşünülemeyen ve devamlı olmayan özellik ve sıfatlardır.³³ Renkler, kokular, tatlar, şekiller, ağırlık, hareket, sükûn, birleşme ve ayrılma gibi özellikler arazdırlar. Bu örneklerden de anlaşıldığı üzere araz varlığı için bir başkasına muhtaç olan şeydir. Gül olmadan gülün kokusu ve renginden söz etmek mümkün değildir. Arazın yer tutması, arazın var olmasına veya mekân tutmasına sebep olan cevhere veya cisme tâbîdir.

İslam filozoflarına göre arazlar dokuz tanedir. Cevherle birlikte bunlara ma'kûlât-ı aşere denir. Bunlar şu soruların karşılığıdır:³⁴

- 1- O nedir? Zeyd'dir (cevher).
- 2- O ne kadardır? Uzundur (kem).
- 3- O nasıldır? Mavidir (keyf).
- 4- O kimin nesidir? Malik'in oğludur (izafet).
- 5- O nerededir? Evindedir (eyne).
- 6- Ne zaman? *Dün* (meta).
- 7- O ne vaziyettedir? Yaslanmıştır (vaz').
- 8- O'nun neyi vardır? Elinde bir dal vardır (mülk veya milk).

²⁹ Bağçeci, Muhittin, *Kelam İlmine Giriş*, Kayseri, 2000, s. 83.

³⁰ Yavuz, Yusuf Şevki, "Ayn", *DİA*, İstanbul, 1994, c.IV, s. 256.

³¹ Gölcük- Toprak, *Kelam*, s. 140.

³² Gölcük- Toprak, *Kelam*, s. 141.

³³ Yavuz, Yusuf Şevki, "Araz", *DİA*, c. III, s. 337.

³⁴ Tunç, Cihat, a.g.e, s. 89-90.

9- O ne yaptı? Dalı büktü (fiil).

10- Dal ne yapıldı? Büküldü (infial).

Arazlar nisbî ve gayr-i nisbî diye iki kısma ayrılırlar. Bir şeyi diğerine nispet etmekten ibret olan arazlara nisbî arazlar ve diğerlerine de nisbî olmayan arazlar denir. Arapça'daki kem soru edatı ve keyfiyet bildiren soru edatının kısımları araz-ı gayr-i nisbî diğerleri ise nisbî arazlardır.³⁵ Mahiyetinin bilinip bilinmemesine, varlığının cevhere bağlı olup olmamasına göre arazı kısımlara ayıranlar olmuştur.³⁶

Mütetekellimlere Göre Arazların Özellikleri:

1- Arazlar kendi başlarına var olamayıp boşlukta yer tutan şeylerle kâim olurlar.

2- Arazlar var oldukları yerden başka bir yere nakledilemezler.

3- Arazlar devamlı olmayıp benzerlerinin yenilenmesiyle varlıklarını sürdürürler.

4- Arazlar hâdistirler.

5- Arazlar tek başlarına boşlukta yer tutamadıkları için başka bir araz için sıfat ve özellik olamazlar, yani bir araz diğer bir arazla var olamaz.³⁷

B- AKLIN VARLIK HAKKINDAKİ HÜKÜMLERİ

Akıl, varlık hakkında üç türlü hüküm vermektedir. Bunlar:

1. Vacip

Varlığı zatının gereği olan ve varlığında bir başkasına muhtaç olmayan demektir.³⁸ Vacip, yokluğu asla kabul edici değildir. Yokluğu kabul etmeyişi zatından dolayı ise Vacip li-zatihî adını alır. Allah'ın zatı gibi. Yokluğu kabul etmeyişi kendinden dolayı değil de başkası sebebiyle ise Vacip li-gayrihî adını alır. Allah'ın sıfatları gibi. Çünkü; Allah'ın sıfatları, Allah'ın zatından dolayı yokluğu kabul etmez.³⁹

Razi, *Muhassal*'da zatı gereği zorunlu olanın (Vâcibü'l-Vücut'un) özelliklerini şu şekilde sıralamıştır:

“1- Bir nesne hem özünden dolayı hem de başkasından dolayı zorunlu olamaz. Çünkü başkası ile olan, o başkasının yok olması ile yok olur. Özünden dolayı zorunlu olan başkasının

³⁵ Bağçeci, *a.g.e.*, s. 84.

³⁶ Yavuz, “Araz”, *DİA*, c. III, s. 339.

³⁷ Tunç, *a.g.e.*, s. 90; Bağçeci, *a.g.e.*, s. 84.

³⁸ Gölcük- Toprak, *a.g.e.*, s. 93.

³⁹ Tunç, *a.g.e.*, s. 79; Bağçeci, *a.g.e.*, s. 75; Razi, *el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye*, c. I, s. 206.

kalkması ile kalkmaz. Varlığı zatının gereği olduğu için varlığında asla bir başkasına muhtaç değildir.

2- Zatı gereği zorunlu olan birleşik olamaz. Çünkü birleşik birtakım parçalardan meydana gelmiştir. Birleşik olan her şey varlığında cüz'üne muhtaçtır. Cüz'ü ise kendisinden başkadır ve her birleşik olan başkasına muhtaçtır. Başkasına muhtaç olan her nesne zatı gereği mümkündür. Zatı gereği mümkün olan zatı gereği zorunlu olamaz.

3- Zatı gereği zorunlu olanın varlığı mahiyeti üzerine artık değildir. Çünkü o varlık mahiyetten müstağnî ise varlık onun niteliği değildir, mahiyetten müstağnî değilse özüne göre mümkündür ve bir müessire muhtaçtır. Ve eğer o müessir mahiyetten başka ise, zatı gereği zorunlu olan başkası ile zorunlu olmuş olur. Bu ise zatı gereği zorunlu olmayı muhal kılar.

4- Zatı gereği zorunlu olanın zorunluluğu kendi üzerine artık değildir. Çünkü; eğer zorunluluk varlığı gerektirseydi fer'î olan asıl olana asıl olurdu ki, bu muhaldir.

5- Zatı gereği zorunlu olan her yönden zorunludur. Zira sabit olan veya yok olan bir nesne ile nitelendiğini farz etsek bu onun özünün gerçekleşmesine kâfi gelmez. Çünkü o nesnenin kendisi için meydana gelmesi veya ondan alınması dış bir nesnenin varlığına veya yokluğuna bağlıdır. Böylece özü, bu oluşun veya yokluğun meydana gelişine dayanır. Başkasına bağlı olana bağlı olan başkasına bağlı olmuş olur. Öyle ise zatı gereği zorunlu olan başkasına bağlı olur ve böylece özünden ötürü mümkün olur ki, bu doğru değildir.

6- Zatı gereği zorunlu olan yok olmaz. Eğer yok olsaydı varlığı, yokluğunun sebebinin yok olmasına bağlı olurdu. Varlığı başkasına bağlı olan ise zatı gereği zorunlu olamaz.⁴⁰

7- Zatı gereği zorunlu olanın varlığından önce yokluk diye bir şey söz konusu değildir. Onun yok olduğu bir an, bir zaman söz konusu değildir, yani başlangıcı yoktur.”⁴¹

2. Mümkün

Varlığı da yokluğu da zatının gereği olmayan, varlığı ve yokluğunda bir başkasına muhtaç olandır.⁴² Mümkünün bir başkasına muhtaç oluşu zatının varlık veya yokluğunun zorunlu olmamasındandır.⁴³ *Muhassal*'da mümkünü şu şekilde tarif etmiştir: “Hem varlığını hem de yokluğunu düşünmekten çelişiklik gerekmeyen nesnedir.”⁴⁴

Mümkünün özellikleri şunlardır:

⁴⁰ Razi, *Muhassal*, trc., s. 57-59

⁴¹ Tunç, *a.g.e.*, s. 79.

⁴² Gölcük- Toprak, *Kelam*, s. 94.

⁴³ Razi, *el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye*, c. I, s. 207.

⁴⁴ Razi, *Muhassal*, trc., s. 59.

“1- Mümkün bir sebebe dayanmak zorundadır. Bu hususta bütün âlimler ittifak halindedirler. Çünkü; mümkünün varlığa da yokluğa da nispeti eşittir. İki taraftan birinin diğerini bir sebebe dayanmadan tercih etmesi muhaldir.⁴⁵

2- Mümkünün varlığı müessirin varlığından önce olamaz. Müessirle birlikte de bulunamaz. Varlığının mutlaka müessirin varlığından sonra olması gerekir. Mümkünler hâdistir. Varlığı için başkasına muhtaç olan şeylerin muhtaç oldukları sebeplerinden önce bulunmaları muhaldir. Çünkü yok olan mümkün, kendisinde bulunan sebebi tarafından icat edilmiştir. Mümkün müessirle birlikte de bulunamaz. Çünkü her ikisi birlikte bulunsa hangisinin mümkün hangisinin vacip olduğu belli olmaz. Eğer bir mümkünün vücûdu müessiri olan vacip ile beraber ezelfi olsa, bunlardan herhangi birisine vacip, diğerine mümkün demek müreccihsiz tercih demek olur. Bir şeyi müreccihsiz tercih ise batıldır.”⁴⁶

3. Muhal

Yokluğu zatının gereği olan ve var olması asla düşünilemeyen şey demektir.⁴⁷ Yok, gerçekleşmesi mümkün olmayan bir nesnedir. Halis olumsuzluktur. Mesela; siyahlığın, siyah olduğunu gösterecek bir varlık olmadığı zaman siyah olarak nitelenmesi imkansızdır. Bir kitap aynı anda hem var hem de yok olamaz.⁴⁸ Muhale aynı zamanda mümtenî ve müstehil de denilmektedir.⁴⁹

Böylece kelimde ilminde mevcûdâtın ki mevcûdâta, âlem de denilmektedir; ayn (cevher) ve araz olmak üzere iki kısma ayrılmış olduğunu, mevcûdât hakkında da aklın üç türlü hüküm verdiğini, bu hükümlere de kelimde vacip, mümkün ve muhal dendiğini görmekteyiz.

⁴⁵ Razi, *el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye*, c. I, s. 218; Razi, *Muhassal*, trc., s. 62.

⁴⁶ Gölcük- Toprak, *a.g.e.*, s. 94; Bağçeci, *a.g.e.*, s. 77.

⁴⁷ Gölcük- Toprak, *a.g.e.*, s. 94.

⁴⁸ Razi, *Muhassal*, trc., s. 48.

⁴⁹ Gölcük- Toprak, *a.g.e.*, s. 94.

C- RAZI'YE GÖRE ALLAH'IN VARLIĞININ İSPATI

1. Aklî Deliller

Kelam ilminin aslî konularından olan Allah'ın varlığı meselesi kelam âlimlerinin üzerinde en çok durdukları, tartıştıkları ve görüş beyan ettikleri meselelerdendir. Bu görüş sahipleri içerisinde Razi'nin yeri ve önemi daha da büyüktür. Zira Razi, felsefî kelamın kurucusu ve filozof kelamcılarının önderi sayılmaktadır.⁵⁰ İşte bu büyük kelam aliminin görüşleri ışığında Allah'ın varlığı ile ilgili olarak ortaya koyduğu aklî ve Kuran-ı Kerim ışığında belirttiği naklî delilleri açıklamaya çalışacağız.

Razi'nin eserlerine baktığımızda Allah'ın varlığının ispatı hususunda genel olarak dört temel delile dayandığını görmekteyiz. Bunlar:

- 1- Cisimlerin hâdis olması ile getirilen delil.
- 2- Cisimlerin mümkün olması ile getirilen delil.
- 3- Arazların hâdis olması ile getirilen delil.
- 4- Arazların mümkün olması ile getirilen delil.⁵¹

Razi, *el-Metâlibü'l-Âliye*'de Allah'ın varlığı ile ilgili olarak altı delilden bahseder:

- 1- Zatların İmkânı.
- 2- Sıfatların İmkânı.
- 3- Zatların hudûsu.
- 4- Sıfatların hudûsu.
- 5- Zatlarda İmkân ve hudûsun birleşmesi.
- 6- Sıfatlarda İmkân ve hudûsun birleşmesi.⁵²

Razi'nin eserlerini incelediğimizde genel olarak dört delil üzerinde durduğunu görmekteyiz. Bu deliller de yukarıda belirttiğimiz cisimlerin imkan ve hudûsu ile arazların imkanı ve hudûsudur. Razi, bu aklî delillerini biraz sonra göreceğimiz gibi naklî delillerle destekleyerek Yüce Allah'ın varlığını apaçık bir şekilde ortaya koymaktadır.⁵³ Allah'ın varlığını ispat eden aklî delilleri şu şekilde ifade etmek mümkündür:

⁵⁰ Gölcük, Şerafettin, *Kelam Tarihi*, Esra Yayınları, Konya, 1992, s. 157.

⁵¹ Razi, *Muhassal*, trc., s. 109-110; Razi, *Meâlimu Usûli'd-Dîn*, Dâru'l-Fikri'l-Lübnânî, Beyrut, 1992, s. 33.

⁵² Razi, *el-Metâlibü'l-Âliye*, Dâru'l- Kütübi'l-Arabiyye, Beyrut, 1408/1987, c. I, s. 71.

⁵³ Gölcük, *a.g.e.*, s. 159-160.

a. Zatların İmkânı

Razi bu delile, *Kitâbü'l-Erbâîn* ve *Muhassal*'da "cisimlerin imkânı" adını vermektedir. Bu delilin açıklaması şu şekilde yapılmıştır:

"Mevcûdâtın varlığında şüphe yoktur. Her var olan şeyin aslı ya yokluğa kabiliyetlidir ya da değildir. Yokluğu asla kabul etmeyen Vacip li-zatihî'dir. Yokluğa kabiliyetli olan ise mümkün li-zatihî'dir. Böylece mevcûdâtın Vacip li-zatihî ya da mümkün li-zatihî oluşu sabit olmaktadır. Mümkün li-zatihî'nin varlık ve yokluğa kabiliyetli oluşu ise sabittir. Mümkün varlık bir sebebe ihtiyaç duyar.⁵⁴ O halde her mümkünün bir müessiri bulunmaktadır. Bu müessirin ise mümkün olmaması gerekir. Şayet mümkün olursa bu müessir de mümkünâttan olduğu için onun da bir müessiri olması gerekmektedir. O halde bu müessir mümkünâttan olamaz. Bu müessir Vâcibü'l-Vücut li-Zatihî'dir.⁵⁵ Razi, bu delile *Muhassal*'da cisimlerin imkânı delili adını vermiş ve delilini şu şekilde beyan etmiştir:

Varlığı zorunlu olanın birden çok olmasının imkansız olduğuna delil getirilir. Sonra cisimlerde mümkün olan çokluk göz önüne konur. Mümkünün bir müessiri olması gerektiği ise açıktır."⁵⁶

Razi, *Meâlim*'de bu delili geniş olarak şu şekilde açıklamıştır:

"Bir varlığın varlığında şüphe yoktur. Bu varlık Vacip li-zatihî ise açıklamak istediğimiz şey de zaten budur. Şayet mümkün ise bir müessiri olması gerekir. Bu müessir vacipse (varlığı zorunlu ise) açıklamak istediğimiz şey de budur. Mümkünse bir müessiri olması gerekir. Bu müessirin bir eseri varsa bunlardan her birinin diğerine muhtaç olması zorunludur. Bu da bunlardan her birinin kendisin muhtaç olmasını gerektirir. Bu ise muhaldir. Şayet başka bir şeyse ya teselsül gerekir, ya da bir vacipte son buldurmak gerekir. Sonsuza doğru teselsül batıldır. Çünkü bütün, parçalarından her birine muhtaç olacaktır. Bu parçalardan her biri de mümkündür. Mümküne ihtiyaç imkan için daha uygundur. Bütün, mümkündür ve bir müessiri vardır. Müessiri ya kendisidir, ki bu muhaldir. Çünkü müessirin eserden önce olması gerekir. Bir şeyin kendisinden ve kendisini oluşturan parçalardan önce gelmesi muhaldir. Çünkü bütünün oluşumunda müessir olan şey bu bütünü oluşturan parçaların oluşumunda da müessirdir. Bu parçalardan birini bütün için müessir kılsaydık, tek bir parça kendisinin müessiri olurdu. Bu ise muhaldir. Bütünü var kılan müessir, bütünün dışında bir şeyse -mümkünâttan olmayan şeyin mümkün olmadığı, bilakis vacip olduğu

⁵⁴ Razi, *el-Metâlibü'l-Âliye*, c. I, s. 72-73; Razi, *el-Mesâilü'l-Hamsûn fî Usûli'd-Dîn*, el-Mektebetü's-Sekâfî li'n-Neşr, Kahire, 1989, s. 23; Razi, *Kitâbü'l-Erbâîn fî Usûli'd-Dîn*, Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezher, Mısır, 1982, s. 103.

⁵⁵ Razi, *el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye*, c. II, s. 467-468.

⁵⁶ Razi, *Muhassal*, trc., s. 110.

bilinmektedir- bu durumda mümkünlerin tamamını vâcibü'l-vücut li-zatihî olan bir varlıkta son buldurmamız zorunlu olmaktadır.”⁵⁷

Razi, imkan delili ile ilgili olarak *el-Metâlibü'l-Âliye* ve *el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye*'de bir takım önermeler ortaya koymuştur. Bu önermeleri dört kategoride değerlendirmek mümkündür:

- 1- Mümkünün var veya yok olması ancak bir müreccihin tercihi ile mümkündür.
- 2- Bu müreccihin varlığa ilişkin bir durumunun olması gerekmektedir.
- 3- Devir batıldır.
- 4- Teselsül batıldır.⁵⁸

Mümkünün var veya yok olması ancak bir müreccihin tercihi ile mümkündür:

“Çünkü mümkün başka bir sebep olmadan var ve yok olamaz. Varlık ve yokluk mahiyete göre eşit olunca, tercih eden bulunmadan bir tarafı tercih etmek imkansızdır. Nitekim mevcûdâtta Vâcibü'l-Vücut olan bir şey varsa kastettiğimiz müreccih hâsıl olmuş demektir. Şayet yoksa bütün mevcûdât, mümkün olur ki mümkünün mümkününe isnat edilmesi ise muhaldir. Çünkü; mümkün Şayet kendi dışındaki bir varlığın var olmasında müessir olsaydı, mümkünün zatı bu müessiriyette müteber olurdu. Oysa ki; mümkünün varlık sebebi bir müessirin varlığıdır, mümkün kendi dışındaki bir varlığın varlığında müessir olsaydı, imkan dahilinde olması mümkünün müessiriyetinden bir parça olurdu. Fakat imkan dahilinde olma müessiriyetten bir parça olmayı kabul etmez.”⁵⁹

Akıl sahibi olan herkes yok iken sonradan var olan bir şey gördüğünde onun ortaya çıkmasının bir sebebi olduğunu bilir. Bir insan sesi duyduklarında o insanın varlığını ve yaklaşmakta olduğunu bilir. Yapılmış olan bir bina gördüklerinde bu binanın bir yapıyı olduğuna kesinlikle inanırlar. Bu bilgi türü tam olarak akıl sahibi olmayan çocuklarda dahi ortaya çıkmaktadır. Çocuğun içerisinde istediği gibi hareket edeceği kendisine has bir yeri ve mekanı varsa ve orada bir yiyecek bulsa o yiyeceği orada bırakmaz. Ya da koyduğu yerden bir şeyi kaybolduysa bağırır. Onu kim aldı? Koyduğum yerden başka bir yere kim koydu? diye bağırır. Bu durum çocuğun fitratının mümkünün bir müreccihini her hâdisin bir muhdisi olması gerektiğine şahitlik eder. Bu bilgi çocuğun mizacına sağlam bir şekilde yerleşmiştir. Bu idrak çeşidi hayvanların mizacına da yerleşmiştir. Yılanın sesini duyan bir hayvan kaçır. Kaçması yılanın sesini hissettiği (algıladığı) içindir. Yılanın sesini algılaması

⁵⁷ Razi, *el-Meâlimu Usûli'd-Dîn*, s. 33.

⁵⁸ Razi, *el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye*, c. II, s. 468; Razi, *el-Metâlibü'l-Âliye*, c. I, s. 73.

⁵⁹ Razi, *el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye*, c. II, s. 468; Razi, *Kitâbü'l-Erbâîn*, s. 104-105.

yılanın varlığını gerektirmektedir. Bu durum eserden müessire fitrat ve mizacın intikalinin çocuklar ve hatta hayvanlarda dahi bulunduğuna delalet eder.⁶⁰

Müreccihin varlığa ilişkin bir durumunun olması gerekmektedir: Çünkü; yok olan bir şeyin başka bir şeyin varlık sebebi olması düşünülemez. Varlık ve yokluğa kabiliyetli olan bir şeyin varlığını yokluğuna ancak varlığı zorunlu olan bir müreccih tercih edebilir.

Devir batıldır: Devir iki mümkün varlığın birbirlerine illet ve malul olmasıdır diye tarif edilmektedir.⁶¹ Mesela; dünyanın varlığına ay, ayın varlığına da dünya sebep oldu diye düşünmek devirdir.⁶² Oysa ki; illetin malulden önce gelmesi gerektiği sabittir. Şayet illet ve malulden her biri diğeri için illet olsaydı, her birinin diğerdinden önce gelmesi gerekirdi. Bu durumda ise illet malulden, malul de illetten önce gelirdi. Böyle olunca da önce gelenin kendisinden önce gelmesi gerekirdi. Bir şeyin kendisinden önce gelmesi ise batıldır.⁶³

Teselsül batıldır: Zira teselsül, hâdis ve mümkünlerin, birbirinin müessiri olarak, geriye doğru nihayetsiz devam etmesi demektir.⁶⁴ Teselsül zincirinde her halka kendisinden öncekine nispetle müsebbep (ma'lul), kendisinden sonrakine nispetle de sebep (illet)dir.⁶⁵ Şayet sebep ve müsebbepler zincirlemeli olarak sonsuza dek devam etseydi bu bütünü hepsi mümkün olurdu. Aynı zamanda bu bütünü oluşturan parçalardan her biri de mümkün olurdu, iler mümkünün ise bir sebebi olması gerekmektedir. Bu bütünü de bütün olması için bir sebebinin bulunması zorunludur. Ayrıca bütünü oluşturan parçalardan her biri de mümkün olduğu için bu parçaların da bir sebebi bulunmalıdır.⁶⁶ Bu sebep ya bütünü kendisidir ya bütünü içinde mevcut olan bir şeydir ya da bütünü dışında olan bir şeydir.

Birincisi imkansızdır. Çünkü; sebep müsebbepten önce gelir. Eğer bütün kendini meydana getirmiş olsa, kendinden önce var olması gerekirdi. Bu ise muhaldir.

İkincisi de batıldır. Çünkü; bütünü oluşturan parçalardan her biri ne kendisinin ne de kendisinin nedeninin nedeni olabilir. Yoksa, bir nesnenin kendinden önce var olması gerekirdi. Parçalardan her biri kendisinin nedeni ve kendisinin nedeninin nedeni olamayınca, o bütünü de nedeni olamaz. Öyle ise bu bütünü dışarıdan bir nedeni olduğu ortaya çıkmıştır. Bütün mümkünlerin dışında olan arlık mümkün değildir, doğrusu o zatı gereği zorunlu olandır.⁶⁷

⁶⁰ Razi, *el-Metâlibü'l-Âliye*, c. I, s. 74-75.

⁶¹ Gölcük- Toprak, *Kelam*, s. 154.

⁶² Bağçeci, Muhittin, *Allah'ı Bilmek*, Kayseri, 1999, s. 9.

⁶³ Razi, *el-Metâlibü'l-Âliye*, c. I, s. 136; Razi, *Muhassal*, trc., s. 111; Razi, *Kitâbü'l-Erbaîn*, s. 116.

⁶⁴ Gölcük- Toprak, *a.g.e.*, s. 153; Razi, *el-Metâlibü'l-Âliye*, c. I, s. 141-142.

⁶⁵ Topaloğlu, Bekir, *İslâm Kelamcılarına Göre Allah'ın Varlığı (İspat-ı Vacip)*, DİB. Yayınları, Ankara, 2001, s. 101.

⁶⁶ Razi, *el-Metâlibü'l-Âliye*, c. I, s. 136; Razi, *Kitâbü'l-Erbaîn*, s. 119-120.

⁶⁷ Razi, *Muhassal*, trc., s. 111.

b. Sıfatların İmkânı

Bu delile arazların imkânı da denebilir. Nitekim Razi, *Muhassal*'da bu delili bu şekilde ifade etmiştir.⁶⁸ Bu delil cisimlerin mahiyetleri bakımından eşit, özellikleri bakımından farklı olmalarına dayanmaktadır.

Cisimler cisim olmak bakımından benzerdirler. Fakat kendilerine has birtakım özelliklerle farklılık gösterirler. Mesela; siyahlık, beyazlık, tatlılık ve ekşilik gibi. Bütün cisimler yer kaplama ve hacim bakımından benzerdirler. Daha sonra ise kendilerine has bir takım özelliklerle farklılaşmışlardır. Ateş, toprak ve gökyüzü cisim olmak yönünden benzerdirler. Fakat hepsinin de özellikleri birbirinden farklıdır.⁶⁹ Yine aynı şekilde bu cisimlerden bazısı sıcaktır, bazısı soğuktur, bazısı kurudur, bazısı yaştır, bazısı incedir, bazısı kalındır, bazısı aşağıdır, bazısı üstündür.⁷⁰ Bu cisimlerden her birinin özel bir durum ve özel bir vasıfla seçkin kılınması ya bir emir neticesindedir ya da değildir. İkincisi batıldır. Çünkü; cisimler mahiyetlerinde benzer olduklarından bir kısmı için uygun olan bir şeyin diğerleri için de uygun olması gerekirdi. Mahiyetleri benzer olunca nitelik ve özellikleri kabul etmede de benzer olmaları gerektiği ortadadır. Şayet bu cisimlerden her biri kendisine has olan bir özelliği herhangi bir emir olmaksızın edinmiş olsaydı mümkünün müreccihsiz var olması demek olurdu ki, mümkünün müreccihsiz var olması mümtenîdir. Her hangi bir emir olmaksızın cismin birtakım özellikler edinmesinin yanlışlığı sabit olunca geriye tek bir şey kalmaktadır. O da her cismin kendine has bir takım özellikler edinmesinin ancak bir sebep neticesinde mümkün olduğudur.⁷¹

c. Zatların hudûsu

Bu delile cisimlerin hudûsu da denebilir. Bu delil cisimlerin hâdis oluşuna dayanmaktadır. Razi, cisimlerin hâdis oluşunu hareket ve sükûnla açıklamaktadır. Cisimler ancak bir mekanda var olabilirler. O mekanda duruyorlarsa sükûn halindedirler. Bir başka mekana geçmişlerse hareket halindedirler. Hareket ancak bir yerden başka bir yere gitme neticesinde hâsil olur. Bu durum kendilerinden önce bir başka şeyin bulunmasını gerektirir. Ezeliyet ise bir başkasının kendisinden önce olmasını men eder. Varlığının bir başlangıcı olan her şey hâdistir, ileriki cismin hâdis oluşu böylece açıklığa kavuşmaktadır. Her muhdesin ise

⁶⁸ Razi, *Muhassal*, s. 110.

⁶⁹ Razi, *el-Metâlibü'l-Âliye*, c. I, s. 177; Razi, *Meâlimu Usûli'd-Dîn*, s. 34; Razi, *Kitâbü'l-Erbâîn*, s. 121-122.

⁷⁰ Razi, *el-Mesâilü'l-Hamsûn*, s. 26.

⁷¹ Razi, *el-Metâlibü'l-Âliye*, c. I, s. 184-185.

bir sebebi ve yapıcısı vardır. Sonuç olarak her cismin bir faili vardır. Bu fail şayet muhdes olursa devir ve teselsül gerekir. Her muhdesin bir faili olması gerekir sözüne gelince:

Her muhdes mümkündür. Mümkün başka bir sebep olmadan var ve yok olamaz. Çünkü; varlık ve yokluk mahiyete göre eşit olunca tercih eden bulunmadan bir tarafı tercih etmek imkansızdır. Sonuç olarak her muhdesin bir faili vardır. Bu sayede de cisimlerin hâdis oluşuyla cisimlerin mümkün oluşuna delil getirilmiş olur.⁷²

Her muhdesin mümkün oluşu ve her mümkünün de bir müessire muhtaç oluşunun bir başka yönden açıklamasına gelince, muhdes şu anda var olan şeydir. Mevcûdiyetinden önce yoktu. Şayet muhdesin aslı varlığa kabiliyetli olmasaydı var olamazdı. Yokluğa kabiliyetli olmasaydı, varlığından önce üzerinden yokluk geçmiş olamazdı. Bu söylediğimiz şeylerle muhdes olan her şeyin mahiyetinin varlık ve yokluğa kabiliyetli oluşu sabit olmaktadır.⁷³

Aynı şekilde her muhdes (yok iken sonradan var olan) hudûsundan (yok iken sonradan var olmasından) sonra varlıkla nitelenmiştir. Şayet mahiyeti varlığa kabiliyetli olmasaydı, böyle olmazdı. Böylece muhdes olan her şeyin mahiyetinin varlığa ve yokluğa kabiliyetli oluşu sabit olmaktadır. Mümkünün manası işte budur. Mümkünün ise bir müessire muhtaç oluşu sabittir.⁷⁴

d. Sıfatların hudûsu

Bu delile “arazların hâdis olması” delili de denebilir. Razi, bu delili eserleri *Kitabü'l-Erbâin* ve *Meâlim*'de “âfâk ve enfüs” delili diye isimlendirmektedir.⁷⁵ Bizler cisimlerin imkan ve hâdis oluşunu bilmeden önce cisimlere ait olan özellikler ve durumların hâdis oluşunu müşahade etmekteyiz. Bu özellik ve durumların cisimlerde bulunmasını insanın sağlaması imkansızdır. Bunlarla Yaratıcının varlığına delil getirmemiz mümkündür. Şöyle ki;

“Duyulur âlemde müşahade edilen hâdislere mahal olan cisimler ya gökyüzüne ait cisimlerdir ya da yeryüzüne ait cisimlerdir. Gökyüzüne ait cisimler gök cisimleri ve yıldızlardır. Onlarla ilgili araştırmalar ya onların hareketleri ve dönüp dolaşmalarının niceliği, yıldızların doğuşu ve batışı ile ilgilidir ya da gece ve gündüze göre, aydınlık ve karanlığın bulunmasına göre değişen durumları ile ilgilidir. Yeryüzündeki cisimlere gelince, bunlar ya elementtirler ya da alaşımdırlar.

⁷² Razi, *el-Metâlibü'l-Âliye*, c. I, s. 200; Razi, *Meâlimu Usûli'd-Dîn*, s. 31-34; Razi, *Kitâbü'l-Erbâin*, s. 124.

⁷³ Razi, *el-Metâlibü'l-Âliye*, c. I, s. 201.

⁷⁴ Razi, *Kitâbü'l-Erbâin*, s. 124-125.

⁷⁵ Razi, *Kitâbü'l-Erbâin*, s. 129; Razi, *Meâlimu Usûli'd-Dîn*, s. 34.

Elementler denince anâsır-ı erbaa denilen dört unsurun terkibi, vasıfları ve Allah'ın bu unsurlara verdiği mucizeler ve faydaların keyfiyetinin incelenmesi anlaşılır. Elementler dört tanedir: Ulvî eserler, madenler, bitkiler ve hayvanlardır, insan hayvan kategorisine dahildir.

İnsanla ilgili araştırma ya Allah'ın insana verdiği sırlar, harikulâdelikler ve şaşırtıcı şeyleri bilmek için anatomisinin ya da nefsânî gücün anatomisini incelemeyi içine almaktadır. Bu tür deliller kalplerde bulunur ve akılları çok fazla etkiler.

Birincisi: Bu tür delillerde aklın aksine his ve hayal bir arada bulunur. Bu şekilde de şüphe ortadan kalkar.

İkincisi: Bu tür delillerin çok olması sebebiyle zıddı çoktur. Sürekli olarak üzerinde düşünme gücü ve azmi meydana getirir.

Üçüncüsü: Bu şeyler bazı yönlerden delil olurken bazı yönlerden de faydayı ifade ederler. İnsan, faydalı olan şeyi sevmeye karşı meyillidir. Faydalı şeylere karşı olan sevgisi ve mizacının bunlara olan meyli insanın bu delilleri inkârını engeller.

Dördüncüsü: İnsan bir şeyin sürekli oluş halinde olduğunu gördüğünde onunla alakasını kesmez ve sürekli onunla ilgili birtakım tecrübeler edinir. Deneyimleri çoğaldıkça bu deneyimler o insanda kökleşmiş bir meleke sağlar.”⁷⁶

Arazların hâdis oluşu ile ilgili olarak bir başka delil de gökyüzünün durumları ile delil getirmektir. Bu âlemde sonsuz değişimler ve başlangıcı ve sonu olmayan hareketler bulunmaktadır. Hareketin aslı ve mahiyeti bir halden başka bir hale geçmektir. Bu geçiş ise ancak bir fail sayesinde gerçekleşebilir. Şöyle denilebilir: Cisimler başlangıçta yoktu, daha sonra var oldu ve harekete geçti. Ya da cisimler vardı fakat sakin bir haldeydi. Harekete geçmeleri gereken vakit geldiğinde harekete geçtiler. Bir kısmı doğuya bir kısmı batıya bir kısmı kuzeye bir kısmı da güneye belirli bir düzen içerisinde hareket ettiler. Sağlam düşünen bir akıl cisimlerin bu hareketlerinin onları hareket ettiren ve düzenleyen bir ilaha muhtaç olduğunu bilir.

“Bu cisimler sırf yokluktan daha sonra var oldu ve harekete geçti sözümüze gelince, akıl bunların bir mucide muhtaç olmasını gerektirir. Bu mucidin aynı zamanda sonsuz işlere güç yetiren olması gerekmektedir. Sonsuz işlere güç yetiren mucidin cisim ve cismânî olması mümtenîdir. Bu durumda da akıl bu cisimlerin cisim ve cismânî olmayan bir muharrik ve müdebbire muhtaç olduğuna hükmeder. Bu muharrik ve müdebbir ise Allahu Teâlâ'dır.”⁷⁷

Arazların hâdis olması ile ilgili bir başka delil de insanın yaratılışını delil getirmektir. İnsan bedeninin yapısının ölçü, şekil, tertip, sertlik ve yumuşaklık bakımından çeşitli

⁷⁶ Razi, *el-Metâlibü'l-Âliye*, c. I, s. 215-216.

⁷⁷ Razi, *el-Metâlibü'l-Âliye*, c. I, s. 232.

uzuvlardan oluştuğunu ve vasıfları ve özellikleri bakımından farklı olmasına rağmen bu yapının bir nutfeden oluştuğunu görmekteyiz.⁷⁸

Meselâ; midenin yapışkan kana, sonra bir çiğnemlik ete, sonra ete ve kana dönüşmesi gibi olayları gözlemliyoruz.⁷⁹ Nutfe aslında kısımları birbirine benzeyen bir cisimdir. Çünkü; meni uzuvların ayrışmasını sağlayan ve onlardan farklı olan bir cisimdir. Nitekim etten farklıdır. Ama onda et olma tabiatı bulunan bir parça vardır. Kemikten de farklıdır, fakat onda kemik olma tabiatı bulunan bir parça vardır. Diğer kısımlar ve uzuvlarda da durum aynıdır.⁸⁰ Şüphesiz bunlarda bir müessire ihtiyaç vardır. Bu müessir insanın kendisi anası ve babası olamaz. Niçin nutfede yerleştirilmiş doğurucu bir kuvvet müessir olmasın denemez. Çünkü; bu kuvvetin yapmada ya şuur ve iradesi vardır veya yoktur. Birincisi yanlıştır. Zira bu durumda nutfenin tam bir hikmet ve kudret sahibi olması gerekirdi ki bunun doğru olmadığı açık bir şekilde bilinmektedir. İkincisi de yanlıştır. Zira şuur ve iradesi olmayan bir şeyin böyle hikmetli bir işi meydana getirmesi düşünülemez. Bu iki önermenin de yanlışı sabit olunca geriye tek bir şey kalmaktadır ki o da insanların ve hayvanların bedenlerini yaratmada müessir olan hikmet sahibi bir müessir vardır.”⁸¹

Aynı şekilde yeni doğan bir çocuğun durumuyla da yaratıcının varlığına delil getirilir. Yeni doğan bir çocuğun uzuvları fazlalık, eksiklik ve nicelik bakımından ebeveyninin uzuvlarına benzemektedir. Çünkü ebeveynin uzuvlarından herhangi bir uzuvda noksanlık varsa benzeri çocukta da ortaya çıkar. Ebeveynin cildinde bulunan izler ve benlerde de durum aynıdır. Bu izler ve benlerin benzerini çocuğun cildinde de görmek mümkündür. Bu durumlar meninin bedeninin bazı kısımlarında değil, tamamında etkili olduğunu göstermektedir. Meniden et olmak için ayrılan parça et olmakta, kemik olmak için ayrılan parça kemik olmaktadır. Bedenin meniden meydana gelişiyle yaratıcının varlığına delil getirmenin keyfiyeti ise şu şekilde izah edilebilir:

“Meninin yapısı hakikatte uzuvlara benzemektedir sözüne gelince; rahmin sıcaklığına ve meninin mizacına etkisine baktığımızda meninin yapısının aslında parçalarına benzediğini görmekteyiz. Parçalar benzer olduğuna göre bu parçaların tamamına failin tesirinin oranının da eşit olması gerekir. Aynı şekilde insan bedeninin de tabiatında, vasıflarında ve özelliklerinde cisim olmak bakımından parçalarına benzer olması gerekirdi. Ama bunun böyle olmadığı bilinmektedir. Meninin yapısı yaştır. Yaş olan bir şeyin parçaları ve tertibinin düzgün olması sağlanamaz. Beynin yapısını oluşturan parça özel bir parçadır. Kalbin yapısını

⁷⁸ Razi, *el-Metâlibü'l-Âliye*, c. I, s. 218.

⁷⁹ Razi, *Muhassal*, trc., s. 110.

⁸⁰ Razi, *el-Metâlibü'l-Âliye*, c. I, s. 218.

⁸¹ Razi, *Muhassal*, trc., s. 110.

oluşturan parça bir başka parçadır. Yaş olan bir şey konumu ve düzeni koruyamayacağına göre belki ortada bulunan kalbin yapısını oluşturan parça beynin yapısını oluşturan parçanın üzerinde bulunur. Bu durumda da bu insanın kalbi üstte beyni ortada bulunacak şekilde doğması icap eder. Durum ise kesinlikle böyle değildir. Bu uzuvların belirli bir yapılarının ve onların bir tertibinin olması ancak her şeyi bilen, her şeye hâkim olan ve her şeye güç yetiren bir ilahın yaratmasıyla mümkündür. Hakîm, alîm olmayan bir kimseden maslahata uygun, hikmetli işlerin ortaya çıkması mümtenîdir.”⁸²

Arazların hâdis olması ile ilgili olarak bir başka delil de şu görmüş olduğumuz âlemdeki düzen ve intizamdır. Yeryüzü ve gökyüzünün parçaları arasındaki düzen bu âlemin belirli bir düzen, intizam, üstün bir tertip ve mükemmellik üzere bina edildiğini göstermektedir. Sağlam bir akıl, bu şekilde mükemmellik arz eden bir şeyin ancak her şeyi bilen ve her şeye hâkim olan bir düzenleyici neticesinde oluştuğunu bilir. Bu delil, bu âlemin ilahının varlığına delalet eder.⁸³

2. Naklî Deliller

Allah’ın varlığını ispat hususunda yukarıda zikredilen aklî delillerden başka Yüce Allah’ın göndermiş olduğu ayetler ışığında naklî delillerde bulunmaktadır. Razi, eserlerinde önce aklî delillerle Allah’ın varlığını ispat etmeyi esas almıştır. Çünkü; aklî deliller kullanılmadan doğrudan naklî delillerle Allah’ın varlığını ispat etmeye çalışmak, Allah’ın varlığını kabul etmeyenler nezdinde pek de dikkate alınacak bir tutum olamazdı. Allah’ın varlığını kabul etmeyenler, O’nun göndermiş olduğu kitabı da kabul etmedikleri için doğrudan Kuran’dan deliller sunmak kısır döngüyü gerektirecekti. İşte bu yüzden ki, âlimlerimiz öncelikle aklî delilleri sunmuşlardır.

Bu delillerle Allah’ın varlığı insanların zihinlerinde berrak bir hal alınca ayetler ışığında naklî delillere yönelmişler ve bu delillerle aklî delillerini Kuran temelinde daha da sağlamlaştırmışlardır. Kuran’ı incelediğimizde Yüce Allah insanların özellikle göklerin ve yerin nasıl yaratıldığına, gece ve gündüzün değişmesine, denizlere, yağmura, rüzgarlara bakmalarını, onların yaratılışını düşünmelerini istemektedir. Bu konularla ilgili olarak Kuran’da pek çok ayet bulunmaktadır. Bu ayetlerden biri de Bakara Sûresi 2/164. ayetidir:

⁸² Razi, *el-Metâlibü'l-Âliye*, c. I, s. 219-220.

⁸³ Razi, *el-Metâlibü'l-Âliye*, c. I, s. 234.

“ Şüphesiz göklerin ve yerin yaratılışında, gece ve gündüzün değişmesinde, insanların faydasına olan şeyleri denizde taşıyarak yüzüp giden gemilerde, Allah'ın gökten indirdiği su ile ölmüş olan toprağı diriltmesinde, yeryüzünde her çeşit canlıyı yaymasında, rüzgarları ve yer ile gök arasında emre âmâde bekleyen bulutları evirip çevirmesinde elbette düşünen bir topluluk için pek çok deliller vardır.”⁸⁴

Bu ayetle bir yaratıcının varlığına iki farklı açıdan delil getirilebilir:

a. Gökyüzünün halleri ile yaratıcının varlığına delil getirmektir.

Bu, şu şekillerde olur:

1- Gökyüzünde bulunan cisimler gök cisimleri olmak bakımından benzer olmalarına rağmen ölçüleri bakımından farklıdırlar. Çünkü; bunlar aklen, olduğu miktardan azıcık daha fazla veya daha az olmaları mümkün iken, her birinin belli bir ölçüsü vardır. Akıl açıkça bu ölçülerin hepsinin eşit olabileceğine hükmettiğine göre, bunların her birine ayrı ayrı miktarlar tahsis edip, onları düzenleyen birisine muhtaç olduklarına da hükmetmiş olur.

2- Gök cisimlerine baktığımızda her biri en üst noktası ile üzerindeki bir gök cismi ve en alt noktasıyla da altında bulunan bir gök cismi ile temas halindedir. Sonra bu gök cisminin parçaları ya aynıdır, ya da en sonunda parçaları aynı olan bir cisim halini alacaktır. Parçaları aynı olan cismin tabiatının iki tarafından her birinin diğer tarafına denk olması gerekir. Durum böyle olunca üst tarafının altta, alt tarafının da üstte olması mümkün olur. Durum böyle olunca gök cisimlerinin her birinin muayyen bir yere yerleşmesi mümkün bir iş olmuştur. Bunun bu şekilde olması, aklen, böyle olmasını gerektiren bir varlığı zorunlu kılar.

3- Her yıldızın, kendisiyle başka taraflarına değil de o gök cisminin bir tarafının o yıldız has olan bir alt noktada bulunmasıdır. Bu gök cisminin yıldız has kılınan bu noktası aynı zamanda diğer taraflarına denktir. Çünkü; gök cismi yıldız has kılınan bu noktasında da parçaları diğer tarafları gibi olan bir cisimdir. O halde diğer tarafları değil de sadece bu alt noktanın o yıldız tahsis edilmesi mümkün ve caiz bir iş olur ki, akıl bu işin bir tahsis ediciye muhtaç olduğuna hükmeder.

Yıldızların hareketleri konusunda üç görüş vardır: Ya felek sakin olur, yıldız hareket eder veya her ikisi de hareket eder ve yahut felek hareket halindedir, yıldız sakinidir. Bu görüşleri dile getirdikten sonra Razi, bunlardan doğru olanın Kuran'ında işaret ettiği⁸⁵ gibi

⁸⁴ Bkz: Bakara 2/22, En'am 6/1, Rum 30/27, Kaf 50/6.

⁸⁵ Enbiya 21/23.

feleklerin hareketsiz, yıldızların hareketli olduğu ve yıldızların feleklerde tıpkı bir balığın suda yüzmesi gibi yüzdüklerini söylemektedir.⁸⁶

4- Her küre belli iki kutup üzerinde dönmektedir. Gök cisimlerinin bütün parçaları birbirine benzer olunca onun üzerinde var kabul edilen bütün noktalarda denk olur. Yine onun üzerindeki bütün dairelerde eşit olur. İki belli noktanın, tabiat olarak diğer noktalarda eşit oldukları halde, kutup olarak tahsis edilmesi yine caiz ve mümkün bir durumdur. Yine akıl, onun böyle olmasını gerektiren bir varlığa muhtaç olduğuna hükmeder.

5- Gök cisimleri aynı karakterde olmalarına rağmen gök cisimlerinden her biri hızlı ve yavaş olmak bakımından belli bir harekete tahsis edilmiştir. Gezegenlerin hızlarına baktığımızda en geniş olanın en hızlı bir şekilde, en küçük olanın da en yavaş bir şekilde hareket ettiğini görmekteyiz. Buna göre aklın aksine hükmetmesi, yani yörüngesi genişliğinden dolayı en geniş olanın en yavaş, yörüngesinin en küçük olmasından dolayı en küçük olanın da en hızlı hareket etmesi gerekirken, en büyük olanın en fazla sürate, en küçük olanın da en yavaş hıza tahsis edilmiş olması ancak bir muhassisten dolayıdır. Akıl bunlardan her birinin kendine has olan durumunun aziz ve yüce olan Allah'ın ölçüp biçmesi ile olmasını gerektirir.

Razi, gök cisimlerinin hızlarının bugünkü hızlarından daha hızlı olsa şu an elde edilen menfaatlerin elde edilemeyeceğini ifade etmekte ve bunun da Allah'ın varlığının apaçık delillerinden olduğunu ifade etmektedir.⁸⁷

6- Bu gök cisimlerinin hareket ettikleri yönler de farklıdır. Bunların bir kısmı doğudan batıya, bir kısmı batıdan doğuya, bir kısmı güneyden kuzeye, bir kısmı kuzeyden güneye hareket ederler. Bunların bu şekilde hareket edebilmek için bir müdebbire ihtiyaçları vardır.⁸⁸

7- Şu anda gök cisimlerinin hareket halinde olduklarını görmekteyiz. Onların ezelde de hareket halinde olduklarını söylemek imkansızdır. Çünkü; hareketin mahiyeti, öncesinde bir başka şeyin bulunmasını gerektirir. Çünkü; hareket bir halden başka bir hale geçmektir. Ezelf olmak ise, bir başka şeyin kendisinden önce bulunmasına aykırıdır. O halde hareket ile ezelf oluşu bağdaştırmak imkansızdır. İster gök cisimlerinin bu hareketten önce var olduklarını, ister hareketsiz bulduklarını ya da bu hareketten önce asla var olmadıklarını söyleyelim, eğer biz bu gök cisimlerinin ezelde hareket halinde olmadıklarını kabul edersek, hareketin bulunmamasından sonra hareketin başlaması, bu gök cisimlerinin hareketleri

⁸⁶ Razi, *Tefsîr-i Kebir-Mefâtihi'l-Gayb* (trc: Suat Yıldırım-Lütfullah Cebeci-Sadık Kılıç-C. Sadık Doğru), Akçağ Yayınları, Ankara, 1988, c. XVI, s. 137.

⁸⁷ Razi, *Tefsir-i Kebir*, trc., c. XVI, s. 135-136.

⁸⁸ Razi, *Tefsir-i Kebir*, trc., c. XVI, s. 134-135.

bulunmuyorken ya da onlar sakin halde iken onları harekete geçirmek için kadîm bir müdebbire muhtaç olmalarını gerektirir ki, bu müdebbir de Allahu Teâlâ'dır.

8- Bu gök cisimlerinin hareketi belki de onların kendilerine has cisimliklerinden kaynaklanmaktadır denilirse, şöyle deriz: Gök cisimlerinin kendilerine has olan cisimlikleri, hareketlerinin parçalarından farklı bir durum arz etmektedir. Nitekim duran bir maddenin dışında bir kuvvet uygulanmadıkça durması, hareket halinde olan bir maddenin hareket halinde kalması maddenin eylemsizliğidir prensibine binâen madde hareketini, biçimini ve şeklini dışardan alır. Bu da gök cisimlerinin hareketleri hususunda kadîm bir muharrike muhtaç olduklarını gösterir.

9- Gök cisimlerinin bir araya gelmeleri ve hareketlerinin uyum içerisinde olması bir hikmete mi dayanmaktadır? Yoksa bunlar geliş güzel bir şekilde mi meydana gelmiştir? İkinci kısım batıl olup aklen çok uzak bir ihtimaldir. Eğer şu yüksek bina ve şu sağlam saray hakkında, toprakla suyun bir araya gelip, sonra da onlardan tuğlaların meydana geldiği, daha sonra da bu tuğlaların şu sağlam saray ve şu yüksek yapıyı meydana getirdikleri mümkün görülürse, bu olayları mümkün sayan kimsenin deli olduğunu gösterir. Halbuki; gök cisimleri ve yıldızların hareketleri bu bina ve saraydan daha karmaşık ve mükemmeldir. Nasıl ki bina ve saray kendiliğinden var olamazsa işte bu gök cisimleri ve yıldızlar onların bu şekilde faydalı ve mükemmel bir şekilde hareket etmelerini sağlayan bir müdebbir neticesinde var olmuşlardır. Gök cisimlerinin kendilerine has renkleri, büyüklükleri ve yapıları bulunmaktadır. Akıl, onlardan her birine kendilerine has bu özelliklerin tahsis edilmesinin ancak bir muhassisin tahsisi ile mümkün olduğuna hükmeder.

10- Gök cisimleri ve yıldızlar cisimlerdir. Her cisim ise mürekkeptir. Her mürekkep ise kendisini meydana getiren cüzlerine muhtaçtır. Onun her parçası ise cismin kendisinden farklıdır. Her cisim kendisinden başkasına muhtaç olup mümkünü'l-vucûd'dur. Her mümkün ise varlığını yokluğuna tercih edecek bir müreccihe muhtaçtır. Müreccihi olan her şeyin, müreccihine ihtiyacı ya varlığını sürdürdüğü anda ya meydana geldiği esnada ya da henüz yok ikendir. Birincisi batıldır. Çünkü bu, var olanın yeniden var edilmesi manasına gelir ki bu imkansızdır. Geriye diğer iki ihtimal kalır. Bunlar da yaratıcının varlığına delalet eden varlıkların sonradan meydana gelmiş olduklarını gösterir.⁸⁹

⁸⁹ Razi, *Tefsir-i Kebir*, ,trc., c. IV, s. 150-154.

b. Yeryüzünün halleri ile yaratıcının varlığına delil getirmektir.

Biz yeryüzüne baktığımızda yeryüzündeki cisimlerin gerek kütleleri, gerek sıfatları ve gerek halleri itibariyle farklı olduklarını görmekteyiz. Bu sebeple onlara has kılınan bu hallerin ve sıfatların ancak bir müreccih sayesinde mümkün olduğunu görmekteyiz. Yeryüzünün hallerini şöyle sıralamak mümkündür:

1- Gece ve Gündüzün Peş Peşe Gelmesi

Ayet-i kerimedeki ihtilaf kelimesi hakkında âlimler farklı görüşlerde bulunmuşlardır. Bu görüşleri şu şekilde ifade etmek mümkündür:

a- Gece ve gündüzün peş peşe gelmesi gidip gelme hususunda birbirlerini izlemeleridir. Çünkü; ayetteki **ihtilaf** kelimesi **halefe** kelimesinin iftiâl veznindeki mastarıdır. Nitekim bir kimse bir başkasının yanına gidip geldiği zaman **fülânün yahtelifü ilâ fülânin** denilir. Nitekim o kimsenin gidişi gelmesini ve gelmesi de gidişini arkada bırakmıştır. Bir şey bir şeyden sonra geldiği zaman o şey onun halefi olur. Ayetin manası budur.

b- Cenab-ı Hak bununla gece ve gündüzün uzayıp kısılması, aydınlık ve karanlık olması, fazlalık ve noksanlaşma hususundaki farklılıkları murat etmiştir.

c- Razi, bu ayetteki **ihtilaftan** maksadın Kisâî'ye göre şöyle olduğunu belirtmiştir: “ Bu ayetteki ihtilaftan maksat, dünyanın enlem ve boylamlarına göre gece ve gündüzün hem zaman bakımından uzayıp kısılması ve hem de gece ve gündüzün yerleri bakımından farklılık göstermesidir.” Nitekim yeryüzünde herhangi bir saatte kimi yerlerde sabah, kimi yerlerde öğle, kimi yerlerde ikindi, kimi yerlerde akşam ve kimi yerlerde de yatsı vakti yaşanmaktadır. Bu boylam farklarından kaynaklanmaktadır. Enlemlerin farklı olmasına gelince kuzey enleminde bulunan yerlerde yazları gündüzler daha uzun ve geceler daha kısadır, kışları ise geceler daha uzun ve gündüzler daha kısadır. Şehirlerin boylam ve enlemlerinin farklılığına bağlı olarak gece ve gündüzlerinin farklı oluşu çok değişik ve enteresan bir iştir. Nitekim Allahu Teâlâ, kitabı Kuran-ı Kerim’de bu hususu şu ayetlerle ifade etmektedir:

“.....**O geceyi gündüze sokar, gündüzü de geceye sokar.**”⁹⁰

“De ki: Eğer Allah geceyi ta kıyamete kadar fasılasız devam ettirirse Allah’tan başka size bir ışık getirecek tanrı kimdir, bana haber verin. Hâlâ dinlemeyecek misiniz? De ki: Eğer Allah gündüzü, kıyamet gününe kadar hep devam ettirse, size, dinleneceğiniz bir geceyi Allah’tan başka getirebilecek kimdir? Bana haber verin. Hâlâ görmüyor musunuz? Sizin

⁹⁰ Hac 22/61.

faydanız için ve içinde sükûn bulup istirahat edesiniz diye geceyi ve rızkını arayasınız diye gündüzü yaratması, O'nun rahmetindedir. Ta ki şükredesiniz.”⁹¹

Gece ve gündüzün durumlarının değişmesi birçok bakımdan yaratıcının varlığını gösterir. Şöyle ki:

a- Gece ve gündüzün durumlarının değişmesi, güneşin hareketlerine bağlıdır.

b- Bazen gündüzlerin bazen de gecelerin uzaması sebebiyle mevsimler meydana gelir.

c- Gündüzlerin kazanç ve geçim için, gecelerin de istirahat için insanın hizmetine verilmesi insanların yaşamlarını kolaylaştıran bir etkidir.

d- Gece ve gündüz birbirine zıt olmasına rağmen insanların maslahatlarına uygun olan şeylerin oluşmasında birbirlerine yardım etmektedirler. Oysa ki; iki şey arasında bulunan ziddiyet, bir maslahatı meydana getirmede yardımlaşma şöyle dursun birbirini bozmalarını gerektirirdi.

e- Gecenin başında insanların uykuya yönelmesi sûr'a ilk üflenişle bütün mahlûkâtın ölmesine; güneş doğarken bütün mahlûkâtın uyanması da sûr'a ikinci üflenişte herkesin yeniden dirilişine benzer.

f- Gecenin karanlığı sabahın yayılan aydınlığı ile yarılr. Sanki bu arı ve duru olanın bulanık ile; bulanık olanın da arı ve duru olan şey ile birbirine karışmaksızın, bulanık bir denize akan berrak bir su akıntısı gibidir. Bu, Allah'ın şu ayetindeki muradıdır: “ **O, sabahı yarıp çıkaran, geceyi bir sükûnet vakti kılandır.**”⁹²

g- Gece ve gündüz insanların maslahatlarına uygun olarak dengeli bir ölçü içerisinde ayarlanmıştır.⁹³

Gece ve gündüzün değişmesi neticesinde meydana gelen bütün maslahatlar, bu olayların meydana gelmesini sağlayan yüce bir yaratıcının varlığını apaçık bir şekilde ortaya koymaktadır. Bu yaratıcı da her şeyi bilen, her şeye güç yetiren ve her şeye hâkim olan Allah'tan başkası değildir. Nitekim Allah, Kuran'da bu olayların tesadüfî değil birtakım amaçlar neticesinde düzenlendiğini ve insanın hizmetine sunulduğunu belirtmekte, insanların bu durumlara bakarak bunların yaratılmasındaki hikmeti görmelerini ve bunların bir yaratıcısı olduğunu ikrar etmelerini istemektedir.

Gece ve gündüzün varlığının temelinde güneşin bulunduğu herkes tarafından bilinen bir gerçektir. Güneşte bulunan bitmek tükenmek bilmeyen enerjiyi oluşturmaya Allah'tan başka hiçbir varlığın güç yetiremeyeceği ortadadır. Çünkü yeryüzünde bulunan bütün yakıtlar

⁹¹ Kasas 28/71-73; bknz: Âli-İmran 3/190; Yunus 10/6; Mü'minun 23/80; Rum 30/23; Rum 30/80; Lokman 31/29; Fâtır 35/13; Yasîn 36/37; Zümer 39/5; Mü'min 40/61; Fussilet 41/37; Câsiye 45/5; Nebe 78/10-11.

⁹² En'am 6/96.

⁹³Razi, *Tefsîr-i Kebir*, trc., c. IV, s. 161-163.

bir araya getirilse güneşte bulunan enerjinin çok azını oluşturacak bir durum arz edecekleri ortadadır. Yine aynı şekilde coğrafya biliminden de bilinmektedir ki güneş bulunduğu konumdan bir santimetre kadar dünyaya yaklaşacak olsa bütün dünyayı kasıp kavuracak bir sıcaklık meydana getirecek, bir santimetre kadar uzaklaşacak olsa tüm dünyanın bir buz kütlesi haline gelmesine sebep olacaktır. Güneşin belirli bir yörüngede bulunmasını ve daima da o yörüngede kalmasını Allah'tan başka hangi güç ve kudret sağlayabilir?

2- Deniz ve Üzerindeki Gemiler

Gemilerin denizlerde akıp gitmesi ile Allah'ın varlığına şu bakımlardan delil getirilir:

a- Her ne kadar gemiler, insanların yapmış oldukları şeyler ise de bu gemileri yapma imkanı veren aletleri, vasıtaları yaratan Allah'tır. Eğer Allah bu şeyleri insanlar için yaratmamış olsaydı bu mümkün olmazdı.

b- Gemileri hareket ettirmek için muayyen rüzgarlar olmasaydı, gemilerle sağlanacak olan fayda tam olmazdı.

c- Bu rüzgarlar ve onların esmesi olmasaydı ortada gemi falan olmazdı.

d- Bu gemileri yapan kimselerin kalplerini Allah takviye etmiş olmasaydı, maksat tam hasıl olmazdı. Böylece Allah o gemileri bu yönlerden, kulları için bir maslahat ve onların fayda ve ticaretleri için bir vasıta kılmıştır. Nitekim şu ayet bunu ifade etmektedir: **“Gemiler onun içerisinde buyruğuyla akıp gitsin ki, siz O'nun kereminden (nasibinizi) arayasınız da şükredesiniz diye denizi sizin hizmetinize veren Allah'tır.”**⁹⁴

e- Allah âlemin her tarafına muayyen özellikler vermiş ve hepsini böylece birbirine muhtaç kılmıştır. Şayet Allah, âlemin her köşesine muayyen bir özellik vermeseydi ve bunların hepsini birbirine muhtaç kılmasaydı, o insanlar bu gemileri yapmazlardı. Böylece gemici taşıdığı şeyden kâr elde etmek suretiyle, bu malların kendisine getirildiği kimse de, bizzat bu mallardan istifade etmek suretiyle gemilerden faydalanmaktadırlar.

f- Denizlerdeki ilginç durumlardır ki, bu da Allah'ın **“O birbirine komşu olmak üzere iki denizi salıvermiştir; aralarında bir perde olup, birbirlerine karışmazlar.”**⁹⁵, **“Şu deniz tatlıdır, susuzluğu keser, içimi kolaydır, şu ise çok tuzludur, acıdır.”**⁹⁶ ayetleridir. Nitekim Allah, kendi kudretiyle bu denizlerin birbirine karışmasını önlemiştir.

⁹⁴ Câsiye 45/12; Bkz: Rum 30/46; Lokman 31/31; Şûra 42/32.

⁹⁵ Rahman 19-20.

⁹⁶ Fâtır 35/12.

Bütün bu deliller akılları ve gönülleri, bunların bir yöneticisi ve düzenleyicisi olduğu, onları koruyup gözeten bir takdir edicinin varlığına muhtaç olduğu neticesine götürür.⁹⁷

3- Su ve Yağmur

Bir yaratıcının varlığına delalet eden delillerden biri de O'nun **“Allah'ın gökten indirip de, öldükten sonra yeryüzünü kendisiyle dirilttiği suda”**⁹⁸ sözüdür. Bu buyruk birkaç yönden yaratıcının varlığına delalet eder:

a- O cisimler ve o cisimlerde bulunan yoğunluk, nem ve tatlılık vasıflarıdır. Bunları yaratmaya Allah'tan başka hiç kimsenin gücü yetmez. Nitekim Cenab-ı Hak **“De ki, söyleyin bakalım: Eğer sizin suyunuz batarsa, kim size fışkıran bir su verebilir?”**⁹⁹ buyurmuştur.

b- Allah, suyu insan hayatının sebebi kılmıştır. Faydası çok olduğu için de **“Söyleyin bakalım, o içtiğiniz suyu, bulutlardan siz mi indiriyorsunuz, yoksa indirenler biz miyiz?”**¹⁰⁰, **“Biz canlı olan her şeyi sudan yarattık. Onlar inanmazlar mı?”**¹⁰¹ buyurmuştur.

c- Allah, suyu insanın hayatını sürdürmesinin başlıca sebebi kıldığı gibi, rızkının da sebebi kılarak şöyle buyurmuştur: **“Rızkınız ve va'd olduğunuz şeyler göklerde dir.”**¹⁰² **“Görmüyorlar mı biz nasıl suyu kuru, otsuz yere sürüyoruz da onunla ekin bitiriyoruz; ondan hayvanları da kendileri de yiyorlar, görmüyorlar mı?”**¹⁰³

d- Büyük vadileri dolduracak derecede içerisinde su barındıran bulutlar gökte asılı bir şekilde dururlar. Bu da Allah'ın varlığını gösteren büyük delillerdendir.

e- Bulutlardan bu suların, mahlûkâtın ihtiyacı esnasında insanlar dua ettiği zaman menfaatlerine uygun miktarda yağması da Allah'ın varlığını gösteren büyük delillerdendir. Nitekim Allah, Hz. Nuh'tan naklederek şöyle buyurmuştur: **“Ve (onlara) Rabbinizden mağfiret dileyin. Çünkü O, çok bağışlayıcıdır. Böylece size bol yağmur göndersin dedim.”**¹⁰⁴

⁹⁷ Razi, *Tefsîr-i Kebir*, trc., c. IV, s. 167-168.

⁹⁸ Bakara 2/164; Bkz: Rum 30/24; Fâtır 35/27; Yasin 36/33; Zümer 39/21; Fussilet 41/39, Câsiye 45/5.

⁹⁹ Mülk 67/30.

¹⁰⁰ Vâkıa 56/68-69.

¹⁰¹ Enbiya 21/30.

¹⁰² Zâriyât 51/22.

¹⁰³ Secde 32/27.

¹⁰⁴ Nuh 71/10-11.

f- Yüce Allah **“Biz o bulutu ölü bir beldeye sürüp götürdük.”**¹⁰⁵ ve **“Ve yeryüzünü kupkuru görürsün. Fakat biz, ona yağmuru indirdiğimiz zaman o hareketlenir, kabarıp ve her güzel çiftten nice bitkiler bitirir.”**¹⁰⁶ buyurmuştur.

Nitekim bulutlardan yağmurların inmesi, yağmurlardan sonra güneşin çıkmasıyla birlikte buharlaşan suların yeniden gökyüzüne çıkması, sıcak ve soğuk hava kütlelerinin bir araya gelmesiyle birlikte yeniden yağmur olarak yeryüzüne inmesi ancak ve ancak bunların böyle olmasını düzenleyen bir yaratıcıya muhtaç olduklarını gösterir. Bu yaratıcı da Allah'tan başkası değildir. Yukarıda geçen ayetlerde bunu en güzel şekilde dile getirmektedir.¹⁰⁷

4- Ölmüş Olan Yeryüzünün Diriltilmesi

Yüce Allah'ın **“.....ölümünden sonra yeryüzünü diriltmesinde.....”**¹⁰⁸ sözüne gelince, buradaki hayatın birkaç manaya delaleti vardır:

a- Şayet gökten yağmur inip ölümünden sonra yeryüzü diriltilmeseydi, yeryüzünde, canlıların yaşaması mümkün olmayan kuru, yeşil ve benzeri bitkiler biterdi.

b- Kulların rızkı meydana gelmezdi. Bu hususu şu ayet-i kerime desteklemektedir: **“Yeryüzünde bulunan bütün canlıların rızkı Allah'a aittir”**¹⁰⁹

c- Yeryüzünde bulunan bitkilerde renk, tat, koku ve elbiseler için elverişli olan kısımlar bulunmaktadır. Bütün bu şeylere de Allah'tan başka hiç kimse güç yetiremez.

d- Bitkiler sayesinde yeryüzü güzelleşir, manzarası hoş olur, göze hoş görünür ve göz alıcı bir hal alır.

Allah'ın, yeryüzünü, ölümünden sonra diriltmekle nitelemiş olması bir mecazdır. Çünkü; cisim diri olunca, kendisinde bir tür güzellik, göz alıcılık, gösteriş, dirilme ve gelişme gözlenir. İşte bundan dolayı bu şeylerin bulunmasına hayat kelimesi kullanılmıştır. Bu da, kısılalığına rağmen bir çok manaları ihtiva eden fasih bir sözdür.

Ölümünden sonra yerin diriltilmesi birçok bakımdan bir yaratıcının varlığına delalet eder:

a- Biten bitkinin bizzat kendisi... Çünkü; buna hiç kimse güç yetiremez.

b-Bu bitkilerin neredeyse sayılamayacak ve sınırlandırılmayacak kadar çeşitli renklere sahip olmaları.

c- Bitkilerde ve ağaçlardaki muhtelif tatlar.

¹⁰⁵ Fâtır 35/9.

¹⁰⁶ Hac 22/5.

¹⁰⁷ Razi, *Tefsîr-i Kebir*, trc., c. IV, s. 169-170.

¹⁰⁸ Bakara 2/164; Mâide 5/32; Nahl 16/65; Ankebut 29/63; Câsiye 45/5.

¹⁰⁹ Hud 11/6.

d- Hep kendi muayyen zamanlarında bitmeleri.¹¹⁰

Şüphesiz ki bütün bunlar bir yaratıcının varlığını çok açık bir şekilde ortaya koymaktadırlar. Bitkiler âlemine baktığımızda her bir bitkinin son derece mükemmel ve muazzam bir şekilde uyum içerisinde çalışan bir fabrika gibi işlediklerini görmekteyiz. Öyle ki; her bir bitki toprak yoluyla besin kaynağı olan suyu almakta, güneş yardımıyla fotosentez dediğimiz olayı gerçekleştirmekte, yapısında bulunan damarlar yoluyla en uçtaki yaprağa kadar almış oldukları besinler ulaşmaktadır. Ayrıca bütün ağaçlar ağaç olmak bakımında eşit seviyede bulunuyorlarken, her biri farklı birtakım meyveler için yaratılmış ve bu meyveler de lezzet, renk, koku ve şekil bakımından da farklı bir takım özelliklerle donatılmışlardır. Bütün bunların yanı sıra aynı kategoride değerlendirilen bir takım çiçekler farklı renklerde açmaktadırlar. Her çiçeğin kendine has bir kokusu ve yapısı bulunmakta ve her bir bitki doğal bir eczane görevi görmektedir. Tabiatта bunlardan başka sayılamayacak kadar pek çok özellik ve güzellik bulunmaktadır. Bütün bunlara ancak ve ancak her şeyi bilen, her şeye güç yetiren ve her şeye bütün yönleriyle hâkim olan bir yaratıcı güç yetirebilir. O yaratıcı da Allahu Teâlâ'dan başkası değildir.

5- Her Çeşit Canlının Yeryüzüne Yayılması

Nitekim Yüce Allah şöyle buyurmuştur: **“Ve Allah orada her türlü canlıyı yadı.”**¹¹¹ sözüdür. Razi, bu bölümde özellikle insanın bir meniden nasıl teşekkül ettiğine ve insan bedeninin yapısındaki mükemmelliğe dikkat çekmektedir. Nitekim o, şöyle demektedir:

“İnsana gelince, onun meydana gelmesinde bir yaratıcıya muhtaç oluşuna pek çok delalet vardır:

a- Rivayet edildiğine göre birisi Hz. Ömer'in yanında, “Ben satranç oyununa şaşıyorum. Satranç tahtası bir kare şeklindedir. Şayet insan milyon kere satranç oynasa, aynı oyunu ikinci kere tekrarlayamaz” dedi. Bunun üzerine Hz. Ömer: “Bu hususta ondan daha ilginç olanı vardır. O da şudur: Yüzün alanı, bir karış karelik bir alandır ve kaşlar, gözler, burun ve ağız gibi yüzde bulunan uzuvların yerleri de hiç değişmemektedir. Buna karşılık sen, doğuda ve batıda birbirine benzeyen iki kimse göremezsin. Bu küçük küçük tablada sınırsız olan bu yaratılışları meydana getiren hikmet ve kudret ne büyüktür!” dedi.

b- İnsan nutfeden meydana gelmiştir. Nutfenin şekillenmesinde ve meydana gelmesinde müessir olan, nutfede bulunan bir kuvvet midir, yoksa böyle bir kuvvet değil

¹¹⁰ Razi, *Tefsîr-i Kebir*, trc., c. IV, s. 169-170.

¹¹¹ Bakara 2/164; Bkz: Rum 30/20, Şûra 42/29; Câsiye 45/4.

midir? Eğer o nutfede müessir ve şekillendirici bir kuvvet bulunuyorsa, bu enteresan şekli meydana getirebilmesi için bu kuvvetin bir şuuru, idrak gücü, ilmi ve bir hikmeti bulunur veya bu kuvvet böyle olmaz. Aksine bu nutfenin tesiri sırf yapısı ve sebep olması ile olur. Birinci ihtimalin yanlışlığı ortadadır. Çünkü insanın, mükemmel olduğu zaman, ilmi ve kudreti daha hızlıdır. Sonra bu insan, bu ilim ve kudretiyle beraber bir kılı dahi olduğundan başka şeye dönüştürmek istese buna güç yetiremez. O halde son derece güçsüzken, daha bir nutfe halindeyken bütün bu enteresan işlere nasıl güç yetirebilir?

Ama bu kuvvetin, tabiatı itibariyle müessir olması durumuna gelince, bu onun haddi zatında parçaları birbirine benzeyen veya benzemeyen bir cisim olmasıyla olur. Eğer parçaları aynı olursa, bu durumda tabii kuvvet basit maddelerde iş gördüğü zaman, ondan mutlaka aynı fiiller meydana gelir ki bu bir tekrarlaniştir. Böylece insanın aynı şekil üzere olması ve bu tekrar ediliş içinde buldukları varsayılan parçaların tamamının da aynı karakterde olması gerekir. Buna göre nutfenin et, kan ve insan şekline dönüşmesi için mutlaka nutfenin parçalarını, kuvvetini ve yapısını ölçüp biçen bir müdebbirinin bulunması gerektiği gerçeğini ortaya koyar. Bu müdebbir de Allah'tan başkası değildir.

c- Canlıların bedenlerinin anatomisinin çeşitli halleri, yapı ve terkiplerindeki harikuladeliklerdir. Nitekim Hz. Ali'nin şöyle dediği rivayet edilmektedir: “Bir yağ parçası ile insanı gördüren, bir kemik parçası ile işittiren ve bir et parçasıyla onu konuşturan Allah ne yücedir!””

İnsanın beden yapısının hayranlık verici oluşu ile ilgili olarak doğa bilimciler şöyle demişlerdir: “Maddeyi meydana getiren unsurların en üstününün ateş olması gerekir. Çünkü o, sıcak ve kurudur. Yoğunluk bakımından ateşten sonra gelen ise havadır. Daha sonra su gelir. Toprağın ise ağırlığı, yoğunluğu ve kuruluşundan dolayı bunların hepsinin altında olması gerekir. Daha sonra bu âlimler bu önermeyi insan bedenine de uygulamışlardır. Nitekim insanın uzuvlarının en üstte olanı kafatası kemiğidir. Bu kemik ise toprağın yapısındaki gibi serin ve kurudur. Bunun altında beyin bulunur. Bunun yapısı da suyun yapısındaki gibi soğuk ve ıslaktır. Onun da altında can (nefis) bulunur. Bu ise havanın yapısındaki gibi sıcak ve ıslaktır. Hepsinin altında ise kalp bulunur. Kalpte ateşin yapısındaki gibi sıcak ve kurudur. Kudret eliyle yapıları evirip çevirerek, onları dilediği gibi tertip ve terkip eden Allah'ın şanı ne yücedir!”

Bu konuda zikredilebilecek şeylerden biri de şudur: Her usta güzel bir nakış yapar. O nakışı yok etmesin diye sudan, güzelliğini ve latifliğini kaybettirmesin diye havadan, yakmasın diye de ateşten korur. Allah, kendi yaratmasının nakşını eşya üzerine vurup şöyle buyurmuştur:

“Allah katında İsa’nın hali, Adem’in hali gibidir. (Allah) Onu (Adem’i) topraktan yarattı.”¹¹²

“Biz canlı olan her şeyi sudan yarattık.”¹¹³

“(Allah) cinleri de halis ateşten yarattı.”¹¹⁴

Bunlar Allah’ın yaratışının, yapmasının herkesin yapmasından farklı olduğuna delalet eder.

d- Annesinden doğan çocuğun durumuna bir bak! Eğer onun ağzına ve burnuna nefes almasına engel olacak bir bez kapatsan çocuk derhal ölür. Buna karşılık o, nefes almaksızın, daracık ana rahminde uzun bir müddet kalmış ve ölmemiştir. Sonra o annesinden doğar doğmaz, varlıkların en zayıfı ve anlayıştan en uzak olanıdır. İnsan dünyaya yeni geldiğinde varlıkların en cahil ve bilgisizi iken, gelişmesini tamamlayıp kemale erdikten sonra da -bunun kâdir ve alîm olan bir yaratıcının hediyesi olduğunu bilsin diye- anlayış, idrak ve akıl bakımından canlıların en mükemmeli olur. Çünkü; şayet durum yaratılış gereği olsaydı, yaratılışının başlangıcında çok zeki olan her varlığın kemalini tamamladığı zaman daha anlayışlı olması gerekirdi. Durum böyle olmayıp, aksine olunca anlıyoruz ki bütün bunlar yaratıcı ve hâkim olan Allah’ın insana bir ihsanıdır.

e- İnsanların lisanlarının huy ve mizaçlarının farklı farklı oluşu yaratıcının varlığını gösteren en güçlü delillerdendir. Biz, karada yaşayan hayvanların farklı türlerde olduklarını görmekteyiz. İnsanların da yüz şekli bakımından birbirlerinden son derece farklı olduklarını görmekteyiz. Eğer böyle olmasaydı herkes birbirine karıştırılır, insanlar birbirinden ayırt edilemez ve hayat alt üst olurdu.¹¹⁵

Bu hususa şu ayet-i kerime işaret etmektedir: **“Ey insanlar, biz sizi bir erkek ve bir kadından yarattık ve birbirinizi tanımanız için sizi milletlere ve kabilelere ayırdık.”¹¹⁶**

6- Rüzgârların Düzeni

Rüzgârların belirli bir düzen ve intizam içerisinde yaratılmışlardır. Ayrıca Yüce Allah rüzgârları insanlara, hayvanlara ve bitkilere büyük fayda sağlayacak biçimde idare edip çalıştırmaktadır. Bu, birkaç şekilde açıklanabilir:

a- Rüzgâr, canlıdan bir an kesilecek olsa, ölümüne sebebiyet verecek olan havanın maddesidir. Hatta bu hususla şöyle denilmiştir: “En fazla ihtiyaç duyulan nimet, en fazla

¹¹² Âl-i İmran 3/59.

¹¹³ Enbiya 21/30.

¹¹⁴ Rahman 55/15; Bkz: Hicr 15/29; Tahrir 66/12.

¹¹⁵ Razi, *Tefsîr-i Kebir*, trc., c. IV, s. 171-173.

¹¹⁶ Hucurât 49/13.

miktarda yaratılıp en kolay bulunacak durumda kılınmıştır.” İnsanın havaya olan ihtiyacı, ihtiyaçların en büyüğü olduğu halde, havayı elde edişi diğer bütün şeyleri bulmasından daha kolaydır. İnsan havayı elde etmek için herhangi bir çaba harcamaz. Fakat yaşamını devam ettirmek için kendisine lazım olan ihtiyaçlarını gidermek için bir takım çabalar göstermek zorundadır.

b- Şayet rüzgarlar olmasaydı, denizde gemiler hareket edemezlerdi. Bu ise ancak Allah’ın kudretiyle oluşmaktadır.¹¹⁷

Ayrıca rüzgarlar sayesinde çiçeklerde bulunan polenler uçuşarak diğer çiçekler üzerine konmakta ve çiçekler arasında aşılama sağlanmaktadır. Rüzgarlar sayesinde bulutlar hareket etmekte ve bulutların taşıdığı yağmurlar her bölge ve beldeye ulaşmaktadır. Farklı yönlerden esen rüzgarların doğada farklı farklı etkileri olmaktadır.¹¹⁸

7- Bulutlar

Nitekim Allah şöyle buyurmuştur. “.....**Gök ile yer arasında musahhar kılınan bulutlarda...**”¹¹⁹Bulut havada sürüklenmesinden dolayı bu adı almıştır. “*Teshir*” in manası ise zelil kılıp emre âmâde hale getirmektir. Allah birkaç bakımdan bulutu “musahhar” olarak adlandırmıştır:

“a- Suyun karakteri, inmesini gerektiren bir ağırlığa sahip olmasıdır. Bu sebeple onu buna zorlayan birisinin bulunması gerekir. İşte bu sebepten ötürü Allah, onu “musahhar” diye adlandırmıştır.

b- Şayet bulut, devamlı aynı yerde kalsaydı, güneşin ışıkların örteceği, yağmuru ve nemi artıracığı için bütün canlılara zararı büyük olurdu. Hiç bulut olmayıp da yağmur yağmasaydı yine zararı büyük olurdu. Çünkü; bu da kıtlığa, bitki ve ekinlerin bitmemesine neden olurdu. Bu yüzden ki onu belli bir ölçüde tutmak gerekmektedir. İhtiyaç anında getirip ihtiyaç kalmayınca götürdüğü için, Allah’ın emrine âmâde kılınmıştır.

c- Bulut belirli bir yerde durmaz. Bilakis Allah, rüzgarları hareket ettirmek suretiyle, bulutu dilediği yere sevk eder ki, bu da emre âmâde kılmaktır.”¹²⁰

¹¹⁷ Razi, *Tefsîr-i Kebir*, trc., c. IV, s. 173-174.

¹¹⁸ Bkz: Rum 30/46; Şura 42/33; Câsiye 45/5.

¹¹⁹ Bakara 2/164.

¹²⁰ Razi, *Tefsîr-i Kebir*, trc., c. IV, s. 176-177.

8- Kainattaki Düzen ve İntizam

Nitekim Kuran'da Allah şöyle buyurmuştur: “**Şayet göklerde ve yerde Allah'tan başka ilahlar olsaydı, gökler ve yerler bozulurdu.**”¹²¹ ayetinde ifade ettiği gibi kendilerinde herhangi bir bozukluk bulunmadan göklerin ve yerin tam bir nizam ve ölçü içerisinde bulunmaları yaratıcının birliğine delalet eder.¹²² Şöyle ki; ilahın iki olduğunu kabul edersek bunlardan biri bir cisimde hayat yaratmak isterken diğeri aynı cisimde ölümü yaratmayı murat ederse, ya her ikisinin de iradesi gerçekleşir veya birinin iradesi gerçekleşir diğerininki gerçekleşmez. Her ikisinin iradesinin tahakkuk etmesi muhaldir. Birinin iradesi gerçekleşir de diğerininki gerçekleşmezse iradesi muattal olan (gerçekleşmeyen) ilah mağlup olmuş olur, mağlup olan ise asla ilah olamaz.¹²³

Bu delil kelam ilminde “burhân-ı temânu” adını almaktadır.¹²⁴ Teftazânî, *Şerhu'l Akaid*'de bu delili kelamcılar arasında meşhur olan delil olarak belirtmekte ve şu şekilde açıklamaktadır:

“İki ilahın varlığı mümkün olsa temânu'un (irade çatışmasının) da mümkün olması gerekirdi. Meselâ; iki ilahtan biri Ahmet'in hareket, diğeri sükûn halinde olmasını isteyebilir. Zira her iki halde aslında mümkün olan bir şeydir. Aynı şekilde hareketin de sükûnun da irade konusu olması mümkündür. Zira iki ayrı irade bir çelişki meydana getirmez. İki zattan birinin hareketi, diğerin sükûnu irade etmesinde bir tezat yoktur. Burada tezat ve çelişki irade de değil, murat ve irade edilende meydana gelir.

Ya her iki iş hareket ve sükûn, hâsıl olur, bu halde iki zıddın birleşmesi icap eder ki bu imkansızdır. Ya da iki iş meydana gelmez. Bu duruma göre iki ilahtan birinin aciz olması gerekir. Bu ise hudûs ve imkanın alametidir. Zira bu durumda bir ihtiyaç şâibesi ortaya çıkar. Demek ki, birden fazla ilahın mevcut olması, imkânsızlığı gerektiren “**Temânu' İmkanını**” icap ettirmekte, onun için de muhal ve imkansız olmaktadır.

“İki ilahtan biri diğesine muhalefet etmeye kadir olmazsa, aciz olması lazım gelir; buna muktedir olursa, bu sefer de diğerin aciz olması lazım gelir” şeklinde söylenecek sözlerin tafsilatı budur.

“Bir temânu' hali olmaksızın iki ilahın bir şey yapmada ittifak etmeleri caizdir” veya “Bir muhalefet durumunun ortaya çıkması mümkün değildir. Zira bu durum imkansızlığı gerektirmektedir” veya “Tek bir iradenin Ahmet'in hem hareket ve hem de sükûn halinde

¹²¹ Enbiya 21/22.

¹²² Razi, *Tefsîr-i Kebir*, trc., c. IV, s. 177.

¹²³ Sâbûnî, Nurettin, *el-Bidâye fi Usûli'd-Dîn-* (trc: Bekir Topaloğlu) *Matürîdiyye Akaidi*, DİB Yayınları, Ankara, 1978, s. 65-66.

¹²⁴ Gölcük- Toprak, *a.g.e.*, s. 210.

bulunmasını istemesi imkansız olduğu gibi (iki ilaha ait) iki iradenin de bunu istemede birleşmeleri imkansızdır” imkansız olana da irade taalluk etmez şeklinde ileri sürülecek itirazlar, yukarıda verdiğimiz izahatla ortadan kalkar. Zira biz iki ilaha ait iki iradenin bir konuda çatışmasını zarurî değil sadece mümkün görüyoruz, mümkün olan bu ihtimal gerçekleştiği takdirde durum ne olacak diye soruyoruz.”

“Yerde ve gökte iki ilah bulunsaydı âlemin düzeni bozulurdu.”¹²⁵ mealindeki ayet iknâî bir delildir. İki ilahın varlığı ile âlemin nizamının bozulması arasındaki ilgi, âdete ve örfeye dayanan bir hükümdür. Nitekim **“Eğer yerde ve gökte birden fazla ilahlar olsaydı, biri öbürlerine üstün gelirdi.”**¹²⁶ mealindeki ayette buna işaret edilmiştir.¹²⁷

Razi, Allah’ın birliğini ortaya koymak amacıyla yapmış olduğu açıklamalarında - özellikle Muhassal- adlı eserinde önceleri filozofların etkisinde kalmıştır.¹²⁸ Filozoflar, Allah’ın varlığı ile mahiyetinin aynı olduğunu ve Allah’ın mahiyetinin bilinemeyeceğini ileri sürmektedirler. Razi ise varlıkla mahiyetin birbirinden farklı olduğunu ve mahiyetin insanlarca bilinebileceğini savunmuştur.¹²⁹

İslam düşünürleri (özellikle Kelamcılar) Allah’ın varlığı hakkında bir takım deliller geliştirmişlerdir. Bunların bir kısmı halkın anlayabileceği seviyede olmayıp birçok teknik bilgiyi öngörmektedir. Kuran’da Allah’ın varlığının doğrudan bir sorun olarak ele alındığı söylenemez. Çünkü; Kuran’ın doğrudan muhatapları olan müşrikler Allah’a inanıyorlardı. Fakat, Kuran insanların Allah’ı doğru olarak takdir etmelerini ve onların içinde buldukları negatif ahlakî konumdan kurtulmalarını istemektedir.¹³⁰

¹²⁵ Enbiya 21/22.

¹²⁶ Mü’minûn 23/91.

¹²⁷ Teftezânî, Sa’düddin Mes’ud b. Ömer, *Şerhu’l- Akaid-* (hazırlayan ve trc: Süleyman Uludağ) *Kelam İlmi ve İslam Akaidi* Kültür Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1991, s. 141-142.

¹²⁸ Razi, *Muhassal*, trc., s. 67.

¹²⁹ Razi, *el-Metâlibü’l-Âliye*, c. I, s. 91.

¹³⁰ Özsoy, Ömer-Güler, İlhami, *Konularına Göre Kuran (Sistemik Kuran Fihristi)*, Fecr Yayınları, Ankara, 1997, s. 176-177. Allah’ın Varlığı Konusunda Bkz: Bakara 2/164, Âl-i İmran 3/190, Yunus 10/6, Nahl 16/79, Mü’minun 23/80, Rum 30/20-25, Rum 30/46, Şuara 26/7, Neml 27/93, Ankebut 29/19, Ankebut 29/44, Lokman 31/31, Fâtır 35/27, Yasin 36/33-44 Zümer 39/21, Mü’min 40/81, Fussilet 41/39, Fussilet 41/41, Fussilet 41/53, Şuara 42/29, Şuara 42/32-34, Câsiye 45/3-6, Hadid 57/17, Gâşiye 88/17-20.

D) ALLAH'IN BİRLİĞİNİN İSPATI

Allah'ın varlığını bu argümanlarla ortaya koyan Razi, Allah'ın birliği hakkında da ulvî ve süflî âlemdeki varlıkların tamamının Allah'ın birliğinin delili olduğunu, hatta araz namına ne varsa, her şeyin varlığının tevhide tam bir delil olduğunu şu şekilde izah etmektedir:

1. Tevhid'in Aklî Delilleri

“Yoksa onlar, yerden bir takım tanrıları edindiler de, (ölüleri), onlar mı diriltecekler? Eğer gökte ve yerde Allah'tan başka tanrılar olsaydı, onların ikisi de, muhakkak ki harap olup gitmişti. Demek ki, Arşın Rabbi olan Allah, onların niteledikleri şeylerden yücedir, münezzehtir.”¹³¹

“Bu ayetler tevhidin beyanı, Cenab-ı Hakk'ın eşi ve benzerinin bulunmadığı hususundadır. Ayetteki “illa” istisna içindir. Nahivciler şöyle demektedir: Buradaki “illâ”, “gayr” anlamındadır. Buna göre ifadenin anlamı, “Şayet onların idaresini üzerine alan ve onları yöneten, onların yaratıcısı olan o Tek olan Allah'tan başkası olsaydı, her ikisi de muhakkak ki harap olup gitmişti” şeklinde olur. Buradaki illâ'nın istisna anlamında olması caiz değildir. Çünkü biz bunu istisna anlamına alacak olsaydık, o zaman mana, “Şayet o yer ile gökte, yanlarında Allah'ın bulunmadığı ilahlar olsaydı, o zaman o yer ile gök, fesada uğrardı” şeklinde olurdu ki, yanlarında Allah'ın da bulunduğu ilahlar olsaydı, bir fesat meydana gelmezdi, demek olur ki, bu yanlıştır. Çünkü; şayet o yerle gökte başka ilahlar bulunmuş olsaydı, beraberlerinde Allah ister bulunsun, isterse bulunmasın, fesat kaçınılmaz olurdu. Dolayısıyla bu ifadeyi istisna anlamına hamletmek batıl olunca, kastedilenin bizim bahsettiğimiz şey olduğu sabit olmuş olur.”¹³²

İki ilahın bulunması imkansızdır. Kelamcılar şöyle demişlerdir: İki ilahın varlığını kabul etmek, imkansızlığa götürür. Çünkü biz, iki ilahın varlığını varsayacak olsak, bu durumda onların herbirinin, ayrı ayrı, mutlaka bütün makdûrâta kadir olmaları gerekir. Şayet böyle olsaydı, o zaman onların her biri, -Meselâ; Zeyd'i hareket ettirmeye ya da durdurmaya muktedir olurdu. Bu sebeple, az onlardan birinin, Zeyd'i hareket ettirmeyi, diğerinin ise onu durdurmaya istediğini farzetsek, bu durumda, ya her ikisinin isteği yerine gelir ki bu imkansızdır. Çünkü; iki zıddı birleştirmek muhaldir. Veya onlardan birisinin isteği yerine

¹³¹ Enbiya 21/21-22.

¹³² Razi, *Tefsîr-i Kebir*, trc., c. XVI, s. 107-108.

gelmez ki, bu da imkansızdır. Çünkü, onlardan her birinin isteğinin yerine gelmesine mani olan, diğerinin isteğidir. Berikinin isteğinin yerine gelmesinin imkansız olması, ancak diğerinin isteğinin yerine gelmesi durumunda söz konusu olur. Veyahut ta, bunun aksi düşünülebilir. Şayet her ikisinin isteğinin de yerine gelmesi imkansız olsa, o zaman her ikisi de aynı anda bulunmuş olurdu ki, bu imkansızdır. Veya, onlardan berikinin değil de diğerinin isteği yerine gelmiş olur ki, bu da iki sebepten dolayı imkansızdır:

“a- Şayet, onlardan her biri, sonsuz kudrete sahip olsalardı, o zaman, onlardan birinin diğerinden daha muktedir olması imkansız olurdu. Tam aksine, her ikisinin de, kudret açısından mutlaka eşit olmaları gerekir. Onlar, kudret açısından eşit olduklarıdaysa, meydana gelme bakımından, birinin isteğinin diğerinin isteğinden evlâ olması imkansız olurdu. Aksi halde, mümkün olan şeyin, bir müreccihî olmaksızın, tercihi gerekmiş olur.

b- Onlardan birinin isteği yerine gelip, diğerinki gelmediğinde, isteği yerine gelen, kadir; gelmeyen ise, aciz olmuş olur. Acizlik ise noksanlıktır. Böyle bir şeyse, ilah olacak varlık için imkansızdır. Buna göre şayet, bu fesada uğrama (bozulma) onların isteklerinin farklı farklı olması halinde söz konusudur. Siz de, onların isteklerinin farklı farklı olmasının vücutbiyyetini iddia etmiyorsunuz. Tam aksine, sizin iddia ettiğimiz şey, onların isteklerinin farklı farklı olmasının mümkün olduğudur. Böylece “fesat” iradedeki farklılığa bina edilip, farklılık mümkün olup mümkününe bina edilen şey de (zorunlu değil) mümkün olunca, o zaman da fesat zorunlu değil, mümkün olmuş olur.”¹³³

Allah, bu fesadın muhakkak olacağına nasıl hükmetmiştir? denilirse, sorusuna Razi, iki açıdan şöyle cevap vermektedir:

“a- Belki de, Allah Teala aralarında meydana gelebilecek olan baskın çıkma duygusundan dolayı, iki hükümdarın idaresi altında bulunan halkın fesada uğramasının muhakkak olması itibarıyla, durumu zahire bina ederek, olması mümkün olanı, olması muhakkak ve kaçınılmaz olan yerine koymuştur.

b- Biz, iki ilahın varlığını, varsayacak olsaydık, o zaman onlardan her biri, makdûratın tamamına kadir olmuş olurdu. Böylece de bu ise, bir makdûrun, aynı cihetten iki bağımsız kadirten ötürü meydana gelmesi neticesine götürürdü ki, bu imkansızdır. Çünkü; fiilin failine isnadı, onun mümkün olmasından dolayıdır. Bunlardan her biri, yaratma hususunda müstakil olunca, fiil ve iş, meselâ; birinci ilah tarafından meydana geldiği için, meydana gelmesi vacip olur. Bu sebeple o işin, diğerine isnat edilmesi o fiilin her ikisinden meydana gelmesini gerektireceğinden, imkansız olur. Böylece de o fiilin, aynı anda, ya her

¹³³ Razi, *Tefsîr-i Kebir*, trc., c. XVI, s. 109-110.

ikisinden müstağni olması, ve yahutta aynı anda her ikisine muhtaç olması gerekir ki, bu imkansızdır. İşte bu, tevhid meselesinde, tam bir hüccet ve delildir.”¹³⁴

Allah’ın birliğini ortaya koyan başka deliller de bulunmaktadır:

“1- En kuvvetlisi olan bu delile göre şöyle denilebilir: Biz, zatları gereği vacibu’l-vücûd olan iki varlığın bulunduğunu kabul etsek, bu durumda onların varlık bakımından müşterek olmaları gerekir. Yine onlardan her birinin bizzat kendisi sebebiyle, (harici bir şeye ihtiyaç kalmaksızın) diğerinden ayrılması gerekir. Halbuki; kendisi sayesinde müşterekliğin sağlandığı şey, farklılığın edildiği şeyden başkadır. Böylece, onlardan her biri, sayesinde diğerine müşterek şeylerle, yine sayesinde diğerlerinden ayrılmış olduğu şeylerden mürekkebe olan bir varlık olmuş olur. Halbuki; her mürekkebe varlık, cüz’üne, parçalarına muhtaçtır. İki, cüz’ü, kendisinden başkadır. O halde, her mürekkebe varlık, başkasına muhtaçtır. Başkasına muhtaç olan her varlık da zatı gereği mümkün varlıktır. Netice itibariyle, zatı gereği vacibu’l-vücûd olan, zatı gereği mümkün’l-vücûd olmuş olur ki, bu bir “hulf”tur. O halde, vacibu’l-vücûd, sadece Allah’tır.

2- Biz, iki ilahın varlığını kabul etmemiz halinde, o zaman, onlardan her birinin, uluhiyyette diğerine müşterek olması gerekir. Bu durumda da, herhangi bir şey sebebiyle onlardan her birinin diğerinden ayrılması gerekir. Aksi halde, ikilikten bahsedilmez. Dolayısıyla, kendisiyle farklılığın ve seçilmenin meydana geldiği şey, ya kemal sıfatı olur, veya olmaz. Eğer bu, kemal sıfatı olursa, bu vasfı taşımayan (taraf) kemal vasfından uzak olmuş olur. Böylece de nakıs olur. Nakıs olan ise, ilah olmaz. Yok eğer uluhiyyette, bu dikkate alınmazsa, bununla nitelenmek vacip değildir. Böylece bu, bir tahsis ediciye muhtaç olmuş olur. O halde bu demektir ki, bununla tahsis edilmiş olan, başkasına muhtaç olmuş olur.

3- Şöyle de denilebilir: Biz iki ilahın bulunduğunu farzetsek, o ikisi arasında mutlaka, onları birbirinden ayırdedecek bir farklılığın bulunması gerekirdi. Ancak ne var ki, bize göre, bu başkalık, ancak ya mekan, ya zaman, ya vâcibu’l-vücûd olma ve yahutta mümkün’l-vücûd olma açısından meydana gelir. Bütün bunlar ise, ilah hakkında imkansızdır. Böylece, bir başkalığın bulunması imkansız olur.

4- İki ilahtan birisi, âlemi idare etmede ya yeterli olur, veya olmaz. Eğer yeterli olursa, ikincisi gereksiz ve kendisine ihtiyaç duyulmayan olmuş olurdu ki, bu bir noksanlıktır. Noksan olan ise, ilah olamaz.

¹³⁴ Razi, *Tefsîr-i Kebir*, trc., c. XVI, s. 109-111; Razi, *el-Metâlibü’l-Âliye*, c. II, s. 135-136.

5- Akıl, muhdes varlıkların bir faile muhtaç olmasını içerir. Tek bir failin bütün âlemin müdebbiri olmasında bir imkansızlık yoktur. Ama, bu Bir'in ötesinde olması düşünülebilen fail ve müdebbirlere gelince bu hususta herhangi bir rakamla bir başka rakam arasında fark yoktur. Bu da, sonsuz sayıların meydana gelmesi neticesine götürür ki, bu imkansızdır.

6- İki ilahtan biri, kendisine delalet eden başkasına delalet etmeyen bir delili kendisine tahsis etmeye ya muktedir olabilir veya olmaz. Birincisi imkansızdır. Çünkü; yaratıcıya delalet eden delil, ancak muhdesler ile sağlanır. Halbuki, muhdeslerin meydana gelmesinde, berikine değil de bizzat diğerine delalet edecek delil yoktur. İkincisi de muhaldir, çünkü bu, O'nun, bizzat kendisini tanıtmaktan ve izhar etmekten aciz olduğu sonucuna varır götürür. Halbuki; aciz olansa ilah olamaz.

7- İki ilahtan biri, yaptığı işlerden herhangi birisini diğerinden gizlemeye, ya kadir olabilir veya olamaz. Eğer kadir olursa, o zaman kendisinden gizli tutulan taraf, cahil olmuş olur. Eğer kadir olamazsa, aciz olması gerek.

8- Şayet biz, iki ilahın bulunduğu farzetsek, o ikisinin kudretlerinin toplamı, yalnız başına her birinin kudretinden daha güçlü olur. Fakat her birinin kudreti sonludur. Toplam, sonlu olan kudretlerin katlanmış biçimidir. Bu sebeple, hepsi de sonlu olur.

9- Sayı, bire muhtaç olduğu için, noksanıdır. Cinsinden noksan sayı bulunan bir ise, noksanıdır. Çünkü sayı, birden fazladır. Nakıs olan ise, ilah olamaz. O halde ilahı mutlaka tektir.

10- Biz, varlığı mümkün olan bir yok farzedip, sonra da, iki ilahın bulunduğunu varsayarak, bu durumda eğer onlardan birisi, o varlığı mümkün olan yok'u yaratamazsa, o zaman onlardan her biri aciz olmuş olur. Aciz olan ise, ilah olamaz. Eğer onlardan biri kadir olsa, diğeri olamasa, kadir olan, ilah olur. Eğer her ikisi de kadir olursa, bu durumda onlar onu, ya yardımlaşarak var etmişlerdir; bu durumda da demektir ki, onlardan her biri diğerinin yardımına muhtaç olmuşlardır. Yok, eğer onlardan her biri yalnız başına onu icad etmeye kadir olup, onlardan birisi de onu icad ettiğinde, bu durumda ikincisi, onun icad etmeye kadir olmaya devam eder ki bu imkansızdır. Çünkü; mevcut olanı yeniden icad etmek (var etmek) imkansızdır. Eğer beriki, onu icada kadir olmayı sürdüremezse, bu durumda birincisi, ikincisinin kudretini silmiş ve onu acze düşürmüş olur; böylece de onun tasarrufu altında ezilmiş olur Dolayısıyla da ilah olamaz. Razi, bu delili *el-Metâlibü'l-Âliye*'de delil-i temanu' olarak zikretmektedir.¹³⁵ Şayet, “Bir, yaratacağı şeyi icad ettiğinde, kudreti ondan zail olur. Bu durumda da, sizin, onun aciz olduğunu söylemeniz gerekir.” denilirse, biz deriz ki: Bir o

¹³⁵ Razi, *el-Metâlibü'l-Âliye*, c. II, s. 135.

yaratacağı şeyi yarattığında, kudreti olmuş, ona kudreti intikal etmiştir. Kudretin geçmesi ise acizlik olamaz. Ama ortak olana gelince, onun kudreti etkili olduğunda, ortağı için, kesinlikle kudret kalmaz. Tam aksine, birincinin kudretinden dolayı onun kudreti zail olmuş olur. Ve bu karşı tarafı acze düşürme olmuş olur.

11- Biz bu delili bir başka şekilde de şöyle ifade edebiliriz: Belli bir cisim ele alıp diyelim ki: O iki ilahtan birisi, o cisimde hareketi, diğeri ise sukûnu; ya da, bunun aksini yapmaya kadir olabilir mi? Eğer kadir olamazlarsa, aciz olurlar.

12- İki ilah da bütün malûmatı bildiklerinde, o zaman her birinin ilmi, bizzat diğेरinin ilmi olmuş olur. Böylece de, iki ilmin denk olması gerekir, iki denklikten birisini kabul eden zat, diğेर denkliğı de kabul eder. O halde, bunlardan her birine, bedel yoluyla, diğeriyle de vasıflanması mümkün iken, o sıfatın tahsis edilmesi, bunların her birine ilmi ve kudreti, sayesinde bu vasfı tahsis eden bir muhassisin bulunmasını gerektirir. Böylece de bunların her biri fakir, muhtaç ve noksan bir mahluk olur.

13- Bu âlemde ortaklık, kusur ve noksanlık, tek başına bulunma, kendine yetme ise mükemmellik kabul edilir. Nitekim, biz bu âlemde kralların o basit ve sonlu hakimiyetleri hususunda, ortaklıktan alabildiğince uzak durduklarını görmekteyiz. Yine biz hükümdarın, iktidarı ne kadar büyük olursa, ortaklıktan nefret etmesinin de o kadar büyük olduğunu müşahede ediyoruz. O halde, Aziz ve Celil olan Allah'ın mülkü ve melekûtu hakkındaki kanaatin nasıl olabilir? Dolayısıyla, onlardan birisi, bu melikliğı sadece kendisine tahsis etmek istese ve bunu da yapsa, yapamayan, fakir ve aciz olmuş olur ki, böylece de ilah olamaz. Bunu yapamasa, o zaman son derece üzülür ve nefret duygusu içinde olur ki, yine ilah olamaz.

14- Biz, iki ilahın bulunduğunu farzetsek, bu durumda onlardan her biri, ya diğेरine muhtaç olur veya her biri diğेरinden müstağni bulunur (muhtaç olmaz) ve yahut, onlardan biri diğेरine muhtaç olurken, diğeri ona muhtaç olmaz. Bu durumda sen bak, eğer birincisi olursa, her biri de noksan olmuş olur. Çünkü; muhtaç olan noksandır, “Eğer ikincisi olursa, onlardan her biri, kendisine ihtiyaç duyulmayan şeyler olmuş olurlar. Kendisine ihtiyaç hissedilmeyen şeyde noksandır.”¹³⁶

¹³⁶ Razi, *Tefsîr-i Kebir*, trc., c. XVI, s. 111-114.

2. Tevhidin Naklî Delilleri

Kuran'ın anlatımında başlıca üç konunun önplana çıktığını görmekteyiz. Özellikle Mekki sûrelerde tevhid, nübüvvet ve ahiret anlatımı dikkati çekmektedir. Tevhid anlayışı diğer iki anlayışın temelini oluşturmaktadır.¹³⁷

Tevhidin naklî delillerinden bahseden Razi, bu konudaki delillerin çok fazla olduğunu ve bunlardan bir kısmına değinmenin yeterli olacağını söylemekte ve bu delillerden şu şekilde söz etmektedir:

1- Cenab-ı Hakk'ın, **“O, hem evveldir, hem ahirdir, hem zahirdir, hem batındır.”**¹³⁸ ayetidir, “Evvel”, ilk tekdir. Dolayısıyla, Cenab-ı Hak kendisini “ilk” olmakla vasfedince, O'nun ilk-tek olması gerekir. Böylece de O'nun ortağının bulunmaması gerekir.

2- Cenab-ı Hakk'ın, **“Gaybın anahtarları O'nun yanındadır. Kendisinden başkası bunları bilemez.”**¹³⁹ ayetidir. Bu ayet, O'nun dışında, gaybı bilen başka bir kimsenin olmamasını gerektirir. Şayet O'nun ortağı olsaydı, o da gaybı bilirdi. Halbuki; bu durum, bu ayetin ifade ettiğinin aksinedir.

3- Allah Teala, Kuran'da otuzyedinci yerde, **“Lâ ilahe illâ hû”** “O'ndan başka Tanrı yoktur” ifadesini açıkça zikretmiş, pek çok yerinde de, **“Sizin ilahımız, tek bir olan ilahtır.”**¹⁴⁰ **“De ki Allah birdir”**¹⁴¹ ayetlerinde de vahdaniyetini açıkça belirtmiştir.

4- Cenab-ı Hakk'ın, **“O'nun zatı hariç, her şey yok olacaktır.”**¹⁴² ayetidir. Allah, Kendisi dışında kalan her şeyin helak olacağını söylemiştir. Var olduktan sonra yok olan, kadîm olamaz. Kadîm olmayan ise, ilah olamaz.

5- **“Eğer gökte ve yerde Allah'tan başka Tanrılar olsaydı, onların ikisi de muhakkak ki harap olup gitmişti.”**¹⁴³ ayetidir. Bu, Cenab-ı Hakk'ın, **“... bir kısım, bir kısmına üstün gelirdi.”**¹⁴⁴ ve **“... o zaman onlar arşın sahibine elbet bir yol ararlardı”**¹⁴⁵ ayetleri gibidir.

¹³⁷ Bkz: Bakara 2/163, Âl-i İmran 3/18, En'am 6/164, Yunus 10/68, Nahl 16/51, İsra 17/42-43, İsra 17/111, Kehf 18/110, Taha 20/98, Enbiya 21/22, Enbiya 21/25, Enbiya 21/108, Neml 27/59-64, Fâtr 35/3, Saffat 37/1-5, Saffat 37/180, Sad 38/65, Zümer 39/4, Mü'min 40/62, Mü'min 40/65, Zuhuruf 43/45, Zuhuruf 43/81, Zuhuruf 43/84, Duhan 44/8, Zariyat 51/50-51, Müzzemmil 73/9, İhlas 112/1.

¹³⁸ Hadid 57/3.

¹³⁹ En'am 6/59.

¹⁴⁰ Bakara 2/163.

¹⁴¹ İhlas 112/1.

¹⁴² Kasas 28/88.

¹⁴³ Enbiya 21/22.

¹⁴⁴ Mü'minun 23/91.

¹⁴⁵ İsra 17/42.

6- **“Eğer Allah sana bir zarar dokundurursa onu kendinden başka hiçbir giderici yoktur. Eğer sana bir hayır dilerse O'nun fazlını geri çevirici hiçbir (kuvvet) de yoktur”**¹⁴⁶ ayetidir. Cenab-ı Hak bir başka ayetinde de, **“De ki: O halde bana haber verin: Allah bana herhangi bir zarar dilerse, sizin Allah'ı bırakıp da andıklarınız O'nun bu zararını giderebilirler mi? Yahut bana bir rahmet dilerse, onlar O'nun bu rahmetini tutabilirler mi?”**¹⁴⁷ buyurmuştu.

7- **“Bana haber verin: Eğer Allah kulağınızı, gözlerinizi alırsa, kalplerinizin üstüne bir de mühür vurursa, Allah'tan başka onları size getirecek ilah kimdir.”**¹⁴⁸ ayetidir. Buradaki nasr, Cenab-ı Hakk'ın bir ortağının olmadığını gösterir.

8- **“Allah, her şeyin yaratıcısıdır.”**¹⁴⁹ ayetidir. Cenab-ı Hakk'ın şayet bir ortağı bulunmuş olsaydı, O, Hakk, (yaratıcı) olamazdı. Böylece de, bu ayetin bir manası olmazdı.¹⁵⁰

Razi, Kuran'ın uluhiyyeti ispât sadedinde zikrettiği delilleri ya felekî, ya da unsurî olarak nitelemektedir.

Felekî (semavî) deliller şunlardır:

a- Göklerin ve yerin yaratılması. Bunun, kadir bir ilahın varlığına pek çok yönden delalet ettiğini ifade etmektedir.¹⁵¹

b- Gece ve gündüzün hallerinin değişmesi. Bu, şu ayette, **“O, geceyi gündüzün üstüne doluyor, gündüzü de gecenin üstüne doluyor.”**¹⁵² kastedilmiş olandır. Bil ki, Cenab-ı Hak işte bu manayı, hem bu ifadeyle, hem de, **“Geceyi gündüze bürür.”**¹⁵³, **“Geceyi gündüze sokar.”**¹⁵⁴ ve **“O, iyice düşünüp ibret almak arzusunda bulunan kimseler için gece ile gündüzü birbirini ardınca getirendir.”**¹⁵⁵ ayetleriyle açıklamıştır.

c- Yıldızların halleri. Özellikle, güneş ile ayın halleri. Çünkü; güneş gündüzün, ay ise gecenin sultanıdır. Bu âlemin pek çok faydaları bu ikisine bağlıdır.¹⁵⁶

Cenab-ı Hak, işte bu üç çeşit felekî delilden bahsedince, **“Gözünü aç. O, emrinde mutlak galiptir, çok bağışlayandır.”** buyurmuştur ki bu, “Bu büyük kütleleri yaratmak, her

¹⁴⁶ Yunus 10/107.

¹⁴⁷ Zümer 39/38.

¹⁴⁸ En'am 6/46.

¹⁴⁹ Rad 13/16.

¹⁵⁰ Razi, *Tefsîr-i Kebir*, trc., c. XVI, s. 114-115.

¹⁵¹ En'am 6/1.

¹⁵² Zümer 39/5.

¹⁵³ Araf 7/54.

¹⁵⁴ Hadid 57/6.

¹⁵⁵ Furkan 25/82.

¹⁵⁶ Razi, *Tefsîr-i Kebir*, trc., c. XIX, s. 322-323.

ne kadar O'nun aziz, yani kudretinin mükemmel olduğuna delalet ediyorsa da, O, rahmeti, lütfu ve ihsanı büyük ve sonsuz olan, çok affedici bir Rab'dir" demektir.¹⁵⁷

Unsurî (Arzî) delillerden bahsederken **“O, sizi bir kişiden yarattı. Sonra ondan da, eşini meydana getirdi.”**¹⁵⁸ ayetini esas alarak insanın oluşumunun, hür ve irade sahibi bir ilaha delalet ettiğini ortaya koymaktadır.¹⁵⁹

Razi, yukarıda da görüldüğü gibi Allah'ın varlığını ve birliğini, hem akli hem de nakli delillerle apaçık bir şekilde ortaya koymaktadır. Kuran'ın anlatımına uygun bir Allah tasavvuruna sahip olmak, müslüman bireyin ahlakî-dinî yaşamı açısından çok önemlidir. Tenzih gayretiyle haddinden fazla aşkınlaştırılmış bir Allah tasavvuru ferdin duygusal ve düşünsel dünyasını zayıflatır. Halbuki Kuran'a göre O hem göklerde hem de yeryüzünde ilahdır.¹⁶⁰

Vahdaniyet, vâcibü'l-vücûd oluş ve halikiyyet gibi, uluhiyyetin en belirgin hususiyetlerindedir.¹⁶¹ Allah gerek zatı, gerek sıfatları ve gerekse fiilleri bakımından birdir. Zatında bir olması O'nun cüz'ü ve parçalarının bulunmaması, sıfatlarında bir olması O'nun eşi ve benzerinin bulunmaması, fiillerinde bir olması ise yaptıklarında hiçbir kimseye muhtaç olmaması ve şerikinin bulunmaması demektir.¹⁶²

İslamiyetin uluhiyyet anlayışı, bütün dinler arasında en sade ve kolay anlaşılabilen, kısaca Allah'ın varlığı ve birliği (tevhid), O'nun yüceliği (tazim) ile noksanlıklardan berî oluşu (tenzih) esaslarına dayanan ve her şeyiyle mükemmel bir ilah mefhumu ortaya koyan bir anlayıştır.¹⁶³

İslamiyetin tevhid dini olarak tanınması, doğduğu coğrafyada yaygın olan puta tapıcılığı ortadan kaldırmayı hedef almasının yanında, bütün insanlığa hitap etme özelliğiyle, insanlar arasında gerek o çağda bulunan gerekse sonraki dönemlerde ortaya çıkacak olan çok tanrıcı inançlara cephe almak, hatta diğer semavî din mensublarının uluhiyyet anlayışını tashih etmek gibi önemli bir üstlenmesine bağlı olmalıdır.¹⁶⁴

Ve O, insana şah damarından daha yakındır.¹⁶⁵ Yine tenzih uğruna Allah'ı her türlü ahlakî kayıttan bağımsız olarak tasavvur etmek, mutlak anlamda ahlakî zatiyete sahip bir

¹⁵⁷ Razi, *Tefsîr-i Kebir*, trc., c. XIX, s. 137-138.

¹⁵⁸ Nisa 4/1.

¹⁵⁹ Razi, *Tefsîr-i Kebir*, trc., c. XIX, s. 138.

¹⁶⁰ Zuhuruf 43/84.

¹⁶¹ Harpûtî, Abdüllatif, *Tenkîhü'l-Kelam fî Akaid-i Ehli'l-İslam*, İstanbul, 1390, s. 181.

¹⁶² Yurdagür, Metin, *Allah'ın Sıfatları (el-Esmâü'l-Hüsna)*, Marifet Yayınları, İstanbul, 1984, s. 19.

¹⁶³ Özervarlı, M.Sait, *Kelâmda Yenilik Arayışları (XIX. yüzyıl sonu-XX. yüzyıl başı)*, İSAM Yayınları, İstanbul, 1998, s. 77.

¹⁶⁴ Topaloğlu, Bekir, “Allah”, DİA, c. II, s. 477.

¹⁶⁵ Kaf 50/16.

Allah tasavvurunu zayıflatır.¹⁶⁶ Allah'ın varlığının ve birliğinin ispat edilmesinden sonra kelam ilmi içerisinde üzerinde en çok kafa yorulan konulardan biri de Allah'ın sıfatları meselesi olmuştur. Allah'ın varlığını ve birliğini Razi'nin meseleye bakışı çerçevesinde ortaya koyduktan sonra Allah'ın sıfatları meselesine geçmeyi uygun görüyoruz.

¹⁶⁶ Özsoy-Güler, *a.g.e.*, s. 185-186.

İKİNCİ BÖLÜM

ALLAH'IN SIFATLARI

A- İTİKÂDÎ MEZHEPLERİN ALLAH'IN SIFATLARI HAKKINDAKİ GÖRÜŞLERİ

Bu bölümde Allah'ın sıfatlarından özellikle subûti sıfatları üzerinde durulacaktır. Çünkü; kelam ilminin tarihi sürecine baktığımızda hemen hemen bütün tartışmaların subûti sıfatlar üzerinde yoğunlaştığını görmekteyiz. Bu bölümde ilk önce Selefiyye, Mutezile, Eş'arîler ve Maturudîlerin meseleye bakışına kısaca değindikten sonra Razi'nin Allah'ın sıfatları ile ilgili görüşlerini belirtmeye çalışacağız.

1. Selefiyyenin Allah'ın Sıfatları Hakkındaki Görüşleri

Hicri dördüncü asrın başlarından itibaren selef metodunu uygulayan bilginlere, Selefe bağlı kalanlar anlamında Selefiyyûn denmiştir.¹⁶⁷ Selefiyyeden maksat sahabe ve tabiûn devrinde yaşayan müslümanlardır. Bu insanların vefatından sonra da onlara tâbî olan birtakım insanlar olmuştur.

Selefiyye âlimleri itikâdî konularda kendi anlayışlarına göre bir sistem ve metot geliştirmişlerdir. Selefiyye amelî konularda, yani ibadet ve muamelât konularında Kuran ve Sünnet'e uymakla birlikte, Kuran ve Sünnet'in genel hükümleri karşısında yeni olaylar, yeni problemler çıkınca, bunları çözümlmek için reye yani âlimlerin şahsî görüşlerini ileri sürmelerine izin veriyorlardı. Fakat itikâdî konularda akıl ve reye başvurmaya izin vermezlerdi. Kuran ve Sünnet'in açıkladıklarını aynen kabul edip, Allah'ın sıfatları, kader meselesi gibi konularda tartışmaya asla girmezlerdi. Müteşabih ayetlerin yorumuna

¹⁶⁷ Gölcük, *Kelam Tarihi*, s. 59-60.

yanaşmazlar, nassları aynen yani sorgulamadan kabul ederler; bu gibi konularda akıl hüküm veremez, ancak şahitlik eder, derlerdi.¹⁶⁸

Selef, Allah'ın hayat, ilim semi', basar, irade, kudret sıfatlarını ispat ediyordu. Ayrıca el, yüz gibi haberî sıfatları da ispat ediyor, bunları tevil etmiyordu. Tevile yaklaşmayan, teşbihi hedef almayan Seleften Mâlik b. Enes, Arş'a istivâdan sorulduğunda şöyle demiştir: "İstiva malumdur, niteliği meçhuldür, ona iman vaciptir, ondan sual bidattir."¹⁶⁹

Selef akîdesinin esasları; yed, vech, ayn, meci' ve istivâ gibi nasslarda varid olan müteşabihâtı (haberî sıfatları) teccimsiz, teşbihsiz kabul etmek ve bunlardan muradın ne olduğunu Allah'a havale etmek noktasında toplanır. Haberî sıfatlar, Arap dilinde ifade ettikleri zahir ve hakikat manalarında anlaşılırsa teşbih ve teccime düşülür. İşte bu yüzden Allah için kullanıldığında Selef bu sıfatları hakikat manasında almamışlar, tevile gitmemişlerdir. Bu sıfatların keyfiyetinin meçhul olduğunu, onlara imanın vacip, ondan sualin ise bidat olduğunu söylemişlerdir.¹⁷⁰

2. Mutezilenin Allah'ın Sıfatları Hakkındaki Görüşleri

İslam fikir tarihinde kelamın ilk kurucusunun Mutezile olduğu kabul edilir. Mutezilenin doğuşu ve menşei hakkında çeşitli nazariyeler vardır. Mutezilenin ortaya çıkmasındaki en önemli sebep, İslam dünyasında yaşanan siyâsî ve itikâdî ihtilâflardır. İnânc esasları tevhid, adalet, va'd ve vaîd, el-menzile beyne'l-menziyleteyn, el-emru bi'l-marûf ve'n-nehyu ani'l-münker olmak üzere beş tanedir. Bu beş esasa "el-usulu'l-hamse" adı verilmektedir.¹⁷¹

Mutezile mezhebinin sıfatlarla ilgili görüşlerini, mezhebin beş esasından biri olan tevhid ilkesinden öğrenmekteyiz:

Tevhid , Mutezile'nin en önemli prensiplerinden biridir. Mutezileye göre Allah birdir. Eşi ve benzeri yoktur. Allah'ın bir ve kadîm olması O'na mahsus ve özel bir sıfattır. Eğer Allah'ın kıdemi haricinde O'na çeşitli sıfatlar isnat edilirse, bir çok kadîm varlığın mevcudiyeti kabul edilmiş olur. Böylece Teaddüd-i Kudemâ (kadîmlerin çokluğu) ortaya çıkar. Oysa bu durum Allah'ın birliği, tevhidi gerçeğine aykırıdır. Oysa Allah Evvel'dir. O, bu

¹⁶⁸ Tunç, a.g.e, s. 43.

¹⁶⁹ et-Teftezânî, Ebu'l-Vefa, *İlmü'l-Kelam ve Ba'du Müşkilâtihî-* (trc: Şerafettin Gölcük), *Ana Konularıyla Kelam* İstanbul, 2000, s. 143.

¹⁷⁰ Bağgeci, *Kelam İlmîne Giriş*, s. 72.

¹⁷¹ Gölcük-Toprak, a.g.e, s.42-47.

âlemi yok iken yaratmıştır. O, Vacibü'l-Vücut'dur. O'nun sıfatları beşerin sıfatlarına benzemez. Böyle bir benzetme yapılırsa Allah ile kul arasında benzerlik hasıl olur. Bu sebeple Mutezile Allah'a ait diğer zatî sıfatları tevil yoluna gitmiştir.¹⁷²

Mutezileye göre Allah zatı ile hayy, zatı ile âlim, zatı ile kadîm, zatı ile semî'dir. Kuran'da geçen Allah'ın bu sıfatları Allah'ın zatının dışında kabul edilirse kadîmlerin varlığı kabul edilmiş olur. Oysa böyle bir inanç, tevhid sistemine aykırıdır. Allah'ın bir ve kadîm olması O'na mahsus en özel bir sıfattır. Ona başka sıfat verilemez. O'nun sıfatları zatının aynıdır. O zatıyla diri ve canlıdır, zatıyla âlimdir, zatıyla mürididir. Allah hakkında ifade ettikleri manaları O'nun zatına ilave edilmiş sıfatlar kabul etmek bile kadîmlerin çokluğunu gerektirdiğinden tevhide aykırıdır. Halbuki; O'nun zatından başka kadîm yoktur. Buna göre Allah'ın kîdemi hariç diğer zatî sıfatlarını tevil etmek gerekir. Tevhid görüşlerinin gereği olarak Kuran'ın mahluk yani yaratılmış olduğunu iddia etmişlerdir.¹⁷³

Mutezile fiilî sıfatları, hem müspet hem de menfî olarak kullanılabilen sıfatlar diye tanımlamıştır. Mesela; "Allah filan için evlat yaratmıştır da filan için yaratmamıştır" veya "Zeyd'i servet ile rızıklandırmış da Amr'ı rızıklandırmamış" denilebildiği gibi. Buna mukabil nefyin kullanılmadığı sıfatlarda zatî sıfatlardır. Mesela; ilim ve kudret sıfatı gibi. Zira Allah şunu bilmedi, şuna muktedir olmadı denilemez. İrade ve kelam sıfatlarına gelince bunlarda hem müspet hem de menfî kullanılmaktadır. Nitekim Cenab-ı Hak şöyle buyurmuştur: "**Allah size kolaylık ister, güçlük istemez.**"¹⁷⁴ , "**Allah Musa'ya apaçık söyledi.**"¹⁷⁵ , "**Allah kıyamet gününde onlarla konuşmaz.**"¹⁷⁶ Böylece irade ile kelam sıfatlarının fiilî ve hâdis sıfatlardan olduğu anlaşılmış oldu.¹⁷⁷

Mutezile, haberî sıfatları ifade eden ayetlerin ehliyetli âlimler tarafından akla, mantığa ve dinin umûmî esaslarına uygun olarak tevil edilmesi gerektiğini, bu ayetlerin zahirlerinden anlaşılan mananın kastedilmemiş olduğunu belirtmiştir.¹⁷⁸

Görüldüğü gibi Mutezile Allah'ın sıfatlarını kadîmlerin çokluğunu gerektireceği endişesiyle nefyettiğinden dolayı Mutezileye muattıla denilmiştir. Mutezilenin elinde doğan bu kelama karşı o zamanki İslam âlimleri cephe almışlar ve onlara ilk Selefîler denmiştir. Şimdi Mutezilenin ileri sürdüğü görüşlere karşı bir tepki olarak ortaya çıkan Selefîyenin sıfatlar konusuna bakışını ortaya koymaya çalışacağız.

¹⁷² Gölcük, *a.g.e.*, s. 45-46.

¹⁷³ Teftezânî, Sa'düddin Mes'ud b. Ömer, *a.g.e.*, s. 12; Tunç, *a.g.e.*, s. 34.

¹⁷⁴ Bakara 2/185.

¹⁷⁵ Nisa 4/164.

¹⁷⁶ Bakara 2/164.

¹⁷⁷ Sâbü'nî, *a.g.e.*, s. 74.

¹⁷⁸ Teftezânî, Sa'düddin Mes'ud b. Ömer, *a.g.e.*, s. 154.

3. Eş'arîlerin Allah'ın Sıfatları Hakkındaki Görüşleri

Eş'arîlerin sıfatlar konusundaki görüşleri şu şekildedir:

Eş'arîlerin zat ve sıfatlar konusundaki tutumu Mutezile ile Müşebbihe arasında orta bir tutumdur. Eş'arî'nin mezhebi, i'tizal mezhebi olan nefy ile Ehl-i Tecsimin mezhebi olan ispat arasındadır.¹⁷⁹ Eş'arî sıfatlar konusunda aklî bir araştırmada bulunmuş, Allah'ın yaratıklarına benzemesi demek olan tecsimi nefyetmiştir. *Kitâbü'l-Luma*'da şöyle söylemektedir: "Niçin Allah'ın mahlûkâta benzemediğini iddia ediyorsunuz? derlerse şöyle deriz: Şayet Allah mahlûkâta benzeseydi, onun durumu sonradan yaratılmışlar gibi olurdu. Eğer Allah mahlûkâta benziyorsa bu, ya bütün yönlerden, veya bazı yönlerden olur. Bütün yönlerden benziyorsa O'nun da sonradan yaratılanlar gibi bütün yönlerden muhdes olması gerekir. Yok eğer bazı yönlerden hâdis ise O'nun da hâdis olanlar gibi bir kısım yönlerden muhdes olması gerekir. Oysa muhdesin kadîm olması muhaldir. Allah bu konuda **"O'nun benzeri hiçbir şey yoktur."**¹⁸⁰ ve **"Hiçbir şey O'na eş ya da denk değildir."**¹⁸¹ buyurmaktadır."¹⁸²

Eş'arî ayrıca sıfatların kadîm ve Allah'ın zatıyla kâim bulunduğunu belirtmiştir. Ehl-i Sünnetin sıfatlar konusundaki genel görüşü şudur: Allahu Teâlâ kemal ifade eden sıfatlarla vasıflanmıştır. Eksiklik, acz, ve devamsızlık belirten şeylerden de münezzehtir. Onun sıfatları sonradan vücut bulup bilahare yok olan arazlar cinsinden değildir. Bilakis onlar, ezelîdir, ebedîdir, kadîmdir ve zatı ile mevcuttur. O hayy (daima diri olan), âlim (bilen), kâdir (güç yetiren), semi' (işiten), basir (gören). mürid (dileyen) ve mütekellim (konuşan) gibi sonsuz kemal sıfatlara sahiptir. Yine hayat ilim, kudret, semi', basar, irade ve kalam gibi (master şeklindeki) sıfatlar da ona nispet edilmiştir.

Eş'arîler Allah'ın sıfatlarını zatî ve fiilî olmak üzere ikiye ayırmaktadırlar. Zatî sıfatların kadîm ve Allah'ın zatında mevcut olduğunu, fiilî sıfatların ise hâdis olduğunu ve Allah'ın zatı ile kâim olmadığını belirtmektedirler.¹⁸³

Eş'arîlere göre nefy edildiği takdirde zıddı lazım gelen sıfat zatî sıfatlardandır. Çünkü; sen Yüce Allah'tan hayatı nefyedecek olursan ölüm, kudreti nefyedersen acziyet lazım gelir. İlim ile cehil de böyledir.

¹⁷⁹ Teftezânî, Ebu'l-Vefa, *İlmü'l-Kelam ve Ba'du Müşkilâtihî*- (trc: Şerafettin Gölcük) *Ana Konularıyla Kelam*, s. 143.

¹⁸⁰ Şûra 42/11.

¹⁸¹ İhlas 112/4.

¹⁸² Eş'arî, Ebu'l-Hasen Ali b. İsmail, *Kitâbü'l-Luma* (trc: Abdulhakim Beki), Yüksek Lisans Tezi, Basılmamış, Kayseri, 1994, s. 36.

¹⁸³ Sâbûnî, *a.g.e.*, s. 73-74.

Nefyinden zıddı lazım gelmeyen sıfatlar da fiilî sıfatlardandır. Zira sen ihyâ, imâte, halk veya rızkı nefyedecek olursan bundan bir zıddiyet ve mahzur doğmaz. Buna göre Allah'tan irade sıfatını nefyedecek olursan cebir ve ızdırar, kelamı nefyedecek olursan dilsizlik ve sükût lazım gelir. Bu ikisi de Allah'a muhaldir. O halde bu ikisi zatî ve kadîm sıfatlardandır.¹⁸⁴

Bu görüşlerinin bir sonucu olarak, Eş'arîler tekvin sıfatını fiilî sıfat olarak kabul etmekle, hâdis olduğunu ve Allah'ın zatı ile kâim olmadığını ifade etmektedirler. Bu konu ile ilgili ayrıntılı bilgi daha sonra gelecektir.

Eş'arî, Kuran'ın Allah'ın kelamı olduğunu ve yaratılmamış olduğunu belirtmiştir. Çünkü; Allah şöyle buyurmuştur: **“Biz bir şeyin olmasını istediğimiz zaman sözüme ona ol demektir, o da hemen oluverir.”**¹⁸⁵

Kuran mahlûk olsa, Allah'ın sözü olduğu halde Allah'ın ona “ol” demesi lazımdır. Allah'ın sözüne, ol diye söylenilmiş olması muhaldir. Çünkü bu ikinci bir sözü gerektirecektir. Söz, ikinci ve onun taalluk ettiği üçüncü sözde de böyledir. Birinci ve onun gerektirdiği ikinci sözdeki söz gibi. Bu, sözlerin sonunun olmamasını gerektirir ki bu ise muhaldir. Bu batıl olunca Kuran'ın batıl olması da muhal olur.¹⁸⁶

4. Matürîdîlerin Allah'ın Sıfatları Hakkındaki Görüşleri

Matürîdîlerin Allah'ın sıfatları konusundaki görüşlerini kısaca şu şekilde belirtmek mümkündür: Nakil ve akıl, Allah'ın sıfatları olduğunu kabul eder. O, ilim, kudret, hayat vb. sıfatlarla muttasıftır. O'nun zatî ve fiilî sıfatları vardır. Bu sıfatlar olmaksızın O'nu düşünmek imkansızdır.¹⁸⁷

Matürîdîlere göre zatî ve fiilî sıfatların her ikisi de kadîm ve Allah'ın zatı ile kâim bulunurlar. Bu anlayışın bir neticesi olarak da tekvin Allah'ın ezelî ve zatı ile kâim olan bir sıfatı olmaktadır.¹⁸⁸

Matürîdî, *Kitâbü't-Tevhid*'de, bu konu ile ilgili olarak şöyle söylemektedir: “Zatî ve fiilî sıfatlarda nitelendirme açısından bir ayırım yapmanın mantıkî bir sonucu yoktur. Zaten zatî ve fiilî sıfatların mahiyeti, eninde sonunda birleşilen bir noktaya dönmektedir.”¹⁸⁹

¹⁸⁴ Sâbûnî, *a.g.e.*, s. 92.

¹⁸⁵ Nahl 16/40.

¹⁸⁶ Eş'arî, *a.g.e.*, s. 45.

¹⁸⁷ Matürîdî, Ebû Mansur Muhammed b. Muhammed, *Kitâbü't-Tevhid* (trc: Bekir Topaloğlu), İSAM Yayınları, Ankara, 2002, s. 58.

¹⁸⁸ Sâbûnî, *a.g.e.*, s. 92.

¹⁸⁹ Maturudî, *a.g.e.*, s. 65-66.

Matürîdîler, özellikle ilk dönem Matürîdîleri, müteşabih sayılan yedullah, vechullah (Allah'ın eli, Allah'ın yüzü) gibi ifadelerin tevil edilmemesi gerektiğini belirtmişlerdir.

Nitekim Matürîdî *Kitâbü't-Tevhid*'de istivâ bahsini işlerken şunları söylemektedir: **“Rahman arşa istivâ etmiştir.”**¹⁹⁰ ayetini vahyin Allah'a nispet ettiği sıfatlarda benzemeyi kendisinden nefyettiği şekilde anlamak gerekmektedir. Çünkü bu hususta hem vahiy gelmiş, hem de konu aklen sabit olmuştur. Bununla birlikte istivânın tevilinde herhangi bir yorum kesinlikle yapmayız, konu zikrettiğimiz diğer yorumlara müsait olduğu gibi yaratıklara benzeme ihtimali bulunmadığı bilinen türden olmak üzere bize ulaşmayan başka bir yoruma da müsait olabilir. Biz Allah'ın istivâdan muradı ne ise ona iman ederiz. Bunun yanında ru'yetullah ve benzeri konularda olduğu gibi hakkında ilahî beyanın mevcut olduğu her hususta benzerliğin nefyedilip Allah'ın murat ettiğine inanılması ve ihtimallerden birini bırakıp diğerine kesinlik atfedilmemesi gerekir.¹⁹¹

“Ehl-i Sünnetin sıfatlar konusundaki genel tutumu Allah'ın sıfatlarının ezelf olduğu ve zatı ile kâim bulunduğuudur. Ayrıca bu sıfatlar Zat-ı İlahî'nin ne aynıdır, ne de gayrıdır. Yani Allah'ın sıfatları O'nun zatının aynı ve tıpkısı olmadığı gibi zatından başka da değildirler. Çünkü; zatın mefhumu (ifade ettiği mana) başka sıfatların mefhumları yine başka ise de ne zat sıfatsız, ne de sıfatlar zatsız tasavvur olunabilir. Mesela; ilmin mefhumu hayatın mefhumundan başkadır. Halbuki; var olma cihetiyle aynıdırlar. Öyleyse zatsız sıfatların, sıfatlırsız zatın var olmaları tasavvur olunamaz. Mesela; Ahmet'in eli ifade ettiği mana yönünden Ahmet'in aynı değildir. Fakat varlık yönünden Ahmet'ten başka bir şey de değildir. İşte Ehl-i Sünnetin sıfatlar hakkında “Sıfatlar Allah'ın zatının ne aynı ne de gayrıdır” sözünden bunu anlamak gerekir.”¹⁹²

Görüldüğü gibi mütekaddimûn (öncekiler) keliması hem Selefin hem de Mutezilenin kullandığı metodu bir arada kullanmak suretiyle yeni bir usul ve yöntem ortaya koymuştur. Bu dönemin en belirgin özelliği Mutezileye karşı koymak olmuştur. Mutezilenin ortaya koyduğu prensip ve düşünceleri çürütmek asıl gaye olarak göze çarpmaktadır.

Bu dönemde Sünnî keliması muhtevasını kendi iç dinamiğinden, Kuran'dan alırken usul yönünden de kendi metodunu bulma ve geliştirme gayreti içerisinde olmuştur. Sünnî keliması kendi özgür ortamında bağımsız bir disiplin olmanın keyfini sanki mütekaddimûn döneminde yaşamıştır. Mütekaddimûn, keliması fazla karışık olmayan, dış etkilerden etkilenmesi en düşük

¹⁹⁰ Taha 20/15.

¹⁹¹ Matürîdî, *a.g.e.*, s. 94.

¹⁹² Tunç, Cihat, *Sistematik Kelam*, Erciyes Üniversitesi Yayınları, Kayseri, 1994, s. 127; Teftezânî, Sa'düddin Mes'ûd b. Ömer, *a.g.e.*, s. 159-164.

düzye de olan, felsefe ve mantığın etkilerinin hemen hemen hiç görülmediği ve bilhassa temel konuların belirlendiği bir dönemin kelamı olarak, kelam tarihinin en parlak ve daima müracaat edilen, kendisinden asla vazgeçilmeyen bir devrini teşkil etmektedir.

B- RAZİ'YE GÖRE ALLAH'IN SIFATLARI

Razi'nin eserlerini incelediğimizde Allah'ın sıfatlarını selbî, subûtî, haberî, fiilî ve olmak üzere dört ana kategoride değerlendirdiğini görmekteyiz.¹⁹³

1. Selbî Sıfatlar

Razi bu bölümde noksanlık ifade eden bütün sıfatlardan Allah'ı tenzih etmenin gerekliliğinden bahseder. Kıdem, beka, vahdaniyet, muhalefetün li'l-havâdis ve kıyam bi nefsihi selbî sıfatların esasını oluşturmaktadır. Allah cisim değildir, cevher değildir, bir mekanda bulunmaz, mahiyeti bileşik değildir gibi selbiyet ifade eden sıfatlar muhalefetün li'l-havâdis sıfatına izafeten ortaya çıkan selbî sıfatlardandır. Razi, *Mefâtihi'l- Gayb*'da ilim, kudret ve fiile bir takım selbî sıfatlar izafe etmiştir:

İlmin zıddı olan sıfatlar;

a- Uyumayı nefyetmektir. Nitekim Allahu Teâlâ Kuran'da şöyle buyurmaktadır: **“O’nu ne bir uyuklama ne de bir uyku tutar.”**¹⁹⁴

b- Unutmayı nefyetmektir. Nitekim Allahu Teâlâ şöyle buyurmuştur: **“Rabbin unuttur da olmadı.”**¹⁹⁵

c- Cehaleti nefyetmektir. Nitekim Allahu Teâlâ şöyle buyurmaktadır: **“Ne göklerde ne de yerde zerre ağırlığınca bir şey ondan kaçamaz.”**¹⁹⁶

Kudret sıfatına ait selbî sıfatlar;

a- Allah fiillerinde yorgunluk ve bitkinlikten münezzehtir. Nitekim Allahu Teâlâ şöyle buyurmuştur: **“Bize bir yorgunluk da dokunmadı.”**¹⁹⁷

¹⁹³ Razi, *Tefsîr-i Kebir*, trc., c. I, s. 191-193;

¹⁹⁴ Bakara 2/255.

¹⁹⁵ Meryem 19/64.

¹⁹⁶ Sebe 34/3.

¹⁹⁷ Kaf 50/38.

b- O, işlerinde alet edevâta, madde ve zamanın önceden bulunmasına muhtaç değildir. Nitekim Allahu Teâlâ şöyle buyurmuştur: **“Olmasını dilediğimizde bir şeye sözümüz, sadece “ol!” demektir. O da hemen oluverir.”**¹⁹⁸

c- Allah’ın az ve çok iş yapmasının arasında kudret farklılığı yoktur. Nitekim Allahu Teâlâ şöyle buyurmuştur: **“Kıyamet, ancak bir göz kırpma kadardır. Ya da daha yakın.”**¹⁹⁹

d- Kudretinin sonu yoktur ve fakir değildir. Nitekim Allahu Teâlâ şöyle buyurmuştur: **“Andolsun ki Allah, Allah fakirdir, biz ise zenginiz, diyenlerin sözlerini işitmiştir.”**²⁰⁰

Fiillere ait selbe gelince; bu, Allah şöyle yapmaz şeklindedir. Kuran bu tür sıfatlarla doludur. Allah’ın batılı (boş ve hikmetsiz şeyi) yaratmaması, mahlûkâtı eğlence olsun diye yaratmaması, gayesiz, abes iş yaratmamış olması, fiillere ait selbe örnek teşkil etmektedir.

Selbî sıfatların sayısını çoğaltmak mümkündür. Nitekim Razi, selbî sıfatların kısımlarının sonsuz olduğunu belirtmiştir.²⁰¹

2. Subûti Sıfatlar

Bu sıfatlar şöyle tanımlanabilir: Cenab-ı Hakk’ın Yüce zatının gereği olarak ezelde muttasıf bulunduğu, ezeli ve ebedî olarak zatıyla kâim, nasslarla sabit, zatının ne aynı ve ne de gayrı olan vacip sıfatlardır.²⁰² Razi, kudret, ilim, hayat, irade, semi’, basar, kelam sıfatlarından başka vücut sıfatını da Allah’ın zatına zaid kadîm bir sıfat olarak ele almaktadır. Nitekim o, şöyle söylemektedir: “Biz zarûrî olarak biliyoruz ki, ‘şu Allah’ın zatı, zattır’ sözüyle ‘Allah’ın zatı âlim ve kâdirdir’ sözümüz arasında bir fark olduğunu idrak ederiz. Bu da Allah’ın âlim ve kâdir olmasının bizzat o zatın kendisi olmadığına delalet eder.”²⁰³

3. Haberî Sıfatlar

Bu sıfatlar müteşabih sayılan ayetler hakkındadır. Yed, vech, ayn gibi Kuran’da varid olan kelimelerle ilgilidir. Razi, bu türden ayetlerin yoruma tâbî tutulması gerektiği

¹⁹⁸ Nahl 16/40.

¹⁹⁹ Nahl 16/17.

²⁰⁰ Âl-i İmran 3/181.

²⁰¹ Razi, *Tefsîr-i Kebir*, trc., c. I, s. 192-195; Razi, *Muhassal*, trc., s. 114-119; Razi, *el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye*, c. II, s. 477-489.

²⁰² Razi, *Tefsîr-i Kebir*, trc., c. I, s. 185; Tunç, *a.g.e.*, s. 125.

²⁰³ Razi, *Tefsîr-i Kebir*, trc., c. I, s. 182; Razi, *el-Metâlibü'l-Âliye*, c. I, s. 290.

görüştüğüdür. Nitekim haberî sıfatlarla ilgili olarak *Mefâtihi'l-Gayb*'da şu yorumlara yer vermektedir:

Allah'ın **yed'inden** (elinden) maksadın Allah'ın kudreti; Allah'ın **vech'inden** (yüzünden) maksadın Allah'ın zatı; Allah'ın **ayn'mından** (gözünden) maksadın Allah'ın ilmi, koruması ve denetimi olduğunu belirtir.²⁰⁴

4. Fiilî Sıfatlar

Razi, fiilî sıfatları, tahakkukunda failden birtakım eserlerin meydana gelmesi düşünülebilen nisbî şeyler olarak tanımlar. Ona göre fiilî sıfatlar ezelî değil, hâdistir. Ayrıca nefy edildiği takdirde Allah'ın zatında zıddı lazım gelmeyen sıfatlardır. Mesela; ihyâ, imâte, halk, tekvin gibi sıfatları nefy edersen bundan bir zıddiyet ve mahzur doğmaz.²⁰⁵

Fiilî sıfatlarla ve bu sıfatların bu şekilde kabul edilmesinin neticesinde meydana gelen bir takım sonuçlarla ilgili bilgiler tekvin sıfatında ele alınacaktır.

C- ALLAH'IN SUBÛTÎ SIFATLARI

Razi, subûtî sıfatları genel olarak yedi bölüm halinde incelemektedir. Bunlar; kudret, ilim, hayat, irade, semi', basar ve kelam sıfatlarıdır.²⁰⁶ Razi, subûtî sıfatları açıklarken bütün eserlerinde kudret sıfatıyla başlamıştır. Biz de onun bu yöntemini izleyerek sıfatları açıklarken yukarıdaki sıralamayı izleyeceğiz.

1. Kudret Sıfatı

Razi, kudret sıfatını ispat etmeden önce ilk başta kâdirin manasını açıklamıştır. *Kitâbü'l-Erbaîn*'de kâdirin manası ile ilgili olarak şu tarifi yapmaktadır: “Kâdir, muhtelif sebepler neticesinde fiil ve terk kendisinden kaynaklanandır. Mesela; insan dilerse yürür, dilerse yürümez. Her ikisine de güç yetirebilir. Fakat ateşin sıcaklık üzerindeki etkisi böyle

²⁰⁴ Bkz: Yed (el) ile ilgili olarak Fetih 48/10; Âl-i İmran 3/73; Mâide 5/64; Hadid 57/29; Vech (yüz) ile ilgili olarak Bakara 2/115,272; Ra'd 13/22; Rum 30/37-39; İnsan 76/9; Leyl 92/20; Ayn (göz) ile ilgili olarak Taha 20/39.

²⁰⁵ Razi, *Tefsîr-i Kebir*, trc., c. III, s. 477.

²⁰⁶ Razi, *el-Metâlibü'l-Âliye*, c. IV, s. 354.

değildir. Çünkü; ateşten sıcaklığın zuhuru ateşin irade ve illetine bağlı değildir. Bilakis zati gereği zorunlu olan bir durumdur.”²⁰⁷

el-Mesâil'de de kâdirin manası ile ilgili olarak şu tarifi yapmaktadır: “ Kâdirden maksat, kâdirden tesirin ortaya çıkmasının kasıt ve sıhhat yolu üzere olmasıdır. Güneşin tabii ve özelliğinin bir gereği olarak ışığın ortaya çıkmasındaki etkisi gibi ve ateşin tabii ve kendi özelliği gereğince ısı vermedeki etkisi gibi zorunluluk yolu üzere değildir.”²⁰⁸

Razi, kâdirin manasını açıkladıktan sonra kâdirin varlıktaki tesirinin kasıt ve ihtiyar yolu üzere mi, yoksa zorunluluk yolu üzere mi olduğu sorusunu sorar.

Allah'ın âlemin varlığındaki tesirinin zorunluluk yolu üzere değil de kasıt ve ihtiyar yolu üzere oluşunu *Meâlim*'de ve *el-Mesâil*'de şu şekilde açıklamaktadır:

“Allah'ın âlemin varlığında müessir oluşu sabittir. Allah, ya kasıt ve ihtiyar yolu üzere âleme tesir eder ki, o bu durumda fail-i muhtardır. Ya da vucub yolu (zorunluluk) üzere tesir eder ki, o bu durumda mucibü'n bi'z-zat olur.

Mucibü'n bi'z-zat oluşu birkaç yönden yanlıştır:

Birincisi: Âlemin varlığındaki tesiri zorunluluk yolu üzere olsaydı, âlemin, varlığında, müessirden ayrı olmaması gerekirdi. Çünkü; zorunlu olan illet malulden asla ayrılmaz. Bu durumda ya âlemin kıdemi gerekecek, ya da müessirin hudûsu gerekecektir. Hem âlemin kıdemi hem de müessirin hudûsu ise batıldır. Bu yüzdendir ki, mucibü'n bi'z-zat olmaması gerekir.

İkincisi: Cisimlerin tamamı mahiyetlerinde (cisim olmak bakımından) benzerdirler. Özellikleri kabul etmede de benzer olmaları gerekirdi. Fakat böyle olmadığını açıklamıştık. Allah'ın cisim olmadığına ve cisimde bulunmadığına da delil getirmiştik. Şayet böyle olsaydı zatının cisimlerin tamamına nispeti eşit olurdu. Bu durumun aynı zamanda sıfatların hepsinde de olması gerekirdi. Her iki durumun da batıl oluşu açıktır.

Üçüncüsü: Mucibü'n bi'z-zat olsaydı, ya tek malulü gerektirirdi ya da pek çok malulü gerektirirdi. Bu birden başka birin sadır olmasının zorunlu olması dışında birincisi yanlıştır. Durum bütün aşamalar için geçerlidir. Bu durum iki mucidin bulunmasını, ikisinden her birinin diğerinin illeti olmasını gerektirir ki bu batıldır. İkincisi de batıldır. Çünkü; filozoflar birden ancak birin sadır olacağı noktasında ittifak etmişlerdir.

Dördüncüsü: Âlemde birtakım değişikliklerin olduğunu görmekteyiz. Meselâ; bir şeyin yokluktan varlık sahasına çıkması gibi. Nitekim malul değiştiğinde illetinde değiştiği kesinlikle bilinmektedir. Âlem, Allah'ın zatıyla malul olsaydı, âlemde her ne zaman bir şey

²⁰⁷ Razi, *Kitâbü'l-Erbaîn*, s. 174.

²⁰⁸ Razi, *el-Mesâilü'l-Hamsûn*, s. 45.

yok olsa Allah'ın zatında da başkalığın ortaya çıkması gerekirdi. Bu ise muhaldir. Malulün yokluğunun illetin yokluğunu gerektirmesi ise bedîhî olarak bilinmektedir. Bu illetin yokluğu, onun illetinin yokluğunu da gerektirir. Bu yokluklar ilerde Vacibü'l-Vücut li-Zatîhî'de son bulur. Vacibü'l-Vücut'un bir başka şeydeki tesiri zorunluluk sebebiyle olsaydı bu durumların yokluğundan O'nun zatının da yok olması gerekirdi. Bu ise muhaldir.”²⁰⁹

Allah'ın âlemin yaratılmasındaki tesirinin zorunluluk değil kudret ve ihtiyar oluşunu *Kitâbü'l-Erbâîn*'de de şu şekilde açıklamaktadır: “Allah'ın âlemin yaratılmasındaki tesiri zorunlulukla değil kudret ve ihtiyarlardır. Allah mucibü'n bi'z-zat olsaydı, âlemin varlığındaki tesiri ya bir şarta bağlı olmazdı, ya da bir şarla bağlı olurdu. Bir şarta bağlı bulunmazsa Allah'ın kıdeminden âlemin de kıdemi gerekirdi. Ya da âlemin hudûsundan Allah'ın hudûsu gerekirdi. Her iki süz de batıldır. Bir şarta bağlı olmasına gelince, bu şart kadîmse âlemin de kıdemini gerektirir. Hâdisse, Allah'ın hudûsunu gerektirir. Bu ise teselsüle götürür. Teselsül, her hâdisin kendinden önceki diğer hâdisten önce gelmesidir. Bu ise, başlangıcı olmayan hâdisleri kabul etmek demektir ki, batıldır. Allah'ın mucibü'n bi'z zat oluşunu kabul etmek, yukarıda belirttiğimiz batıl kısımlara götüreceğinden, yanlış bir kabul olacaktır. Bunun yanlışlığı sabit olunca Allah'ın fail-i muhtar ve kâdir oluşu sabit olur.”²¹⁰

Allah'ın kudret sahibi oluşunun delili ise kâinatın bir müessire muhtaç olmasıdır. Kainat ya zorunlu olarak vardır ya da mümkün olarak vardır. Yani yok iken sonradan var olmuştur.

Kainatın zorunlu olarak varlığı batıldır. Çünkü; müessirin kainatın var oluşuna tesiri bir şarta bağlı değilse, müessirin öncesizliğinden kâinatın da öncesizliği gerekir. Çünkü; yukarıda da belirttiğimiz gibi zorunlu olan illet malulden asla ayrılmaz. Bu durumda da âlemin kıdemi gerekecektir ki bu batıldır. Şayet bir şarta bağlı ise, bu şart öncesiz ise zorunluluk sabit olur. Eğer bu şart sonradan olmuş ise bu durumda da beraberce olan bir zincirleme meydana gelir ki, bu imkansızdır.²¹¹ Yani ya müessire nispeten âlemin kıdemi gerekecek, ya da âleme nispeten müessirin hudusu gerekecektir. İleriki durum da batıldır.

Kainatın mümkün olarak varlığına gelince bu doğrudur. Kainat yok iken sonradan var olmuştur. Allah bütün mümkünâta güç yetirendir. Buna bütün güç yetirilenlerin bir tahsis ediciye muhtaç olmalarına delalet eder. Şayet mümkünâtın bir tahsis ediciye muhtaç oluşunu kabul etmezsek geriye ya vücup ya da imtina kalır. Hem vücup hem de imtina güç yetirilmeyi men eder.

²⁰⁹ Razi, *Meâlimu Usûli'd-Dîn*, s.41; Razi, *el-Mesâilü'l-Hamsûn*, s. 45-46.

²¹⁰ Razi, *Kitâbü'l-Erbâîn*, s. 182-183.

²¹¹ Razi, *Muhassal*, trc., s. 119.

İşte mümkünâtın bir tahsis ediciye muhtaç olması Allah'ın güç yetirmesinin sıhhatini gerektirir. Bu kadriyetin ortaya çıkmasının zorunluluğu Allah'ın kendine has zatından dolayıdır.²¹²

Allah'ın her şeye güç yetiren olmasıyla ilgili olarak *Muhassal*'daki delili ise şudur: “Güç yetirilen şeylerin Allah'ın gücü altında olmasının sebebi güç yetirilenlerin imkan dahilinde olmasıdır. Çünkü; imkanın dışındaki şeyler ya vücup (gereklilik) ya da imtinadır (imkansızlıktır). Bu ikisi ise güç yetirilmiş olmayı imkansız kılar. Fakat imkan, bütün imkan dahilinde bulunanlar arasında ortak bir niteliktir. Bunun için hepsi, Allah'ın gücünün altında olabilmek bakımından müşterektirler. Eğer Allah'ın kâdir oluşu bir kısmına mahsus olup diğerlerine olmasaydı, bir tahsis edene ihtiyaç duyulurdu. Bu ise yanlıştır. Yüce Allah'ın bütün imkan dahilinde bulunan şeylere güç yetiren oluşu sabit olunca, mümkünâttan hiçbir nesne Allah'ın kudreti olmadan var olamaz.”²¹³

el-Metâlibü'l-Âliye'de Allah'ın kudreti ile ilgili olarak şunları söylemiştir: “Yaratma, takdir (güç yetirme) ve tedbir (düzenleme) olarak tanımlanmaktadır. Gökyüzü ve yeryüzündeki cisimler, cisim olmak bakımından birbirine benzemektedirler. Sahip oldukları özelliklerle ise farklılaşmaktadırlar. Bu cisimlerin farklı bir takım özelliklere sahip olmaları bir zorunluluk neticesinde değil, onların bu özelliklerle donatılmasını düzenleyen ve güç yetiren bir fail-i muhtar neticesindedir. Bu cisimleri en ince ayrıntısına kadar düzenleyen ve buna güç yetiren ise Allah'tan başkası değildir.”

Razi'nin getirdiği bir başka delil de İbrahim (a.s.)'in canlıların dirilmesi ve ölmesiyle ilgili getirdiği “**...Benim Rabbim O'dur ki, yaşatır, öldürür...**” ve güneşin doğuş ve batışıyla ilgili getirdiği “**...Allah güneşi doğudan getirir, sen de onu batıdan getir....**”²¹⁴ ayetidir. Razi, gök cisimlerini ve bir takım doğa olaylarını ve de güneşi hareket ettirenin Allah olduğunu ve bunların hareketleri neticesinde meydana gelebilecek her türlü işin Allah'tan olduğunu belirtir.

Razi'nin getirdiği bir başka delil de, Allah'ın ilk önce “**Allah gökleri ve yeri hak (gerçek) ile yarattı. O, onların ortak koştukları şeylerden yücedir.**”²¹⁵ ayetiyle gökyüzü ve yeryüzündeki mükemmelliğe, daha sonra “**İnsanı nutfeden yarattı...**”²¹⁶ ayetiyle insanın bedeni ve nefsinin mükemmelliğine, “**Hayvanları da yarattı. Onlarda sizin için ısınma(nızı**

²¹² Razi, *Meâlimu Usûli'd-Dîn*, s.43.

²¹³ Razi, *Muhassal*, trc., s. 132-133.

²¹⁴ Bakara 2/258.

²¹⁵ Nahl 16/3.

²¹⁶ Nahl 16/4.

sağlayacak şeyler) ve daha bir çok yararlar vardır.”²¹⁷ ayetiyle de hayvanların durumlarındaki mükemmelliğe, “Gökten sizin için suyu indiren O’dur, içeceğiniz ondandır ve hayvanlarınızı otlattığımız ağaçlar da ondandır. Onunla size ekin, zeytin, hurma, üzümler, her çeşit meyvelerden bitirmektedir. Şüphesiz bunda düşünen bir toplum için (yaratıcının varlığına, kudretine ve hikmetine) işaret vardır.”²¹⁸ ayetiyle bitkilerin yaratılışındaki mükemmelliğe insanların dikkatini çekmiş olmasıdır. Bütün bunlar her şeye gücü yeten fail-i muhtar bir ilahın varlığına delalet eder. ²¹⁹Allah ezelde kudret sahibidir. Çünkü; özü bakımından mümkün olan nesnenin, kendisinden meydana geldiği varlığa kâdir denir. Fiil ise ancak sonradan meydana gelebilir. Şüphesiz Yüce Allah, ezelde, gelecekte olanı yapmaya kâdirdir.²²⁰

Böylece Allah’ın kudret sıfatının varlığı, mucibini bi’z-zat değilde fail-i bi’l-ihiyar olduğu, ezelde kudret sahibi olduğu ve her şeye güç yetirdiği aklî ve naklî delillerle sabit olmuştur.

2. İlim Sıfatı

Allah’ın âlim olduğu hususunda âlimler arasında görüş birliği bulunmaktadır. Tartışma Allah’ın ilmine dair delillerde, bu ilmin zat üzerine zaid mi, yoksa zatın kendisi mi olduğu hususundadır.

Razi, *el-Mebâhisü’l Meşrikiyye*’de ilim sıfatına şunları delil getirmiştir:

“**Birinci delil:** Allah’ın cisim veya cismanî olmadığını önceden açıklamıştık. Cisim ve cismanî olmayan bir varlığın zatı tektir ve soyuttur. Her soyut olanın zatı gereği akıllı olması gerekir. O halde Allah zatı gereği akıllıdır. İleti bilmenin malulü bilmeyi gerektirdiği de açıktır. Allah’ın zatı bütün mümkünâtın varlık sebebidir. Allah’ın zatını bilmesinden diğer mümkünâtı da bilmesi gerekir.

İkinci delil: Her soyut olanın diğer soyut olanlarla birleşmesinin mümkün olduğu, Allah hakkında mümkün olan şeylerin hepsinin ise vacip(zorunlu) olduğu açıktır. O halde Allah’ın zatını diğer mahiyetlerle birleştirmesi gerekir. Nitekim O, kendisinden başka olan mahiyetlerin hepsini bilir. Başkasını bilen biri kendini de bilebilir. Allah’ın zatını bilmesi

²¹⁷ Nahl 16/5.

²¹⁸ Nahl 16/10-11.

²¹⁹ Razi, *el-Metâlibü’l-Âliye*, c. IV; s. 355-359.

²²⁰ Razi, *Muhassal*, trc., s. 122.

mümkündür. Allah hakkında mümkün olan her şey vaciptir. O halde Allah'ın zatını ve bütün malumâtı bilmesi vaciptir.”²²¹

Razi, daha sonra bu görüşünden vazgeçerek ihkam ve itkan delilini esas almıştır: Âlemin yaratıcısı âlimdir. Çünkü O'nun filleri sağlam ve muhkemdir. Gördüklerimiz buna delalet etmektedir. Sağlam ve muhkem bir fiilin failinin âlim olması gerekmektedir. Bu bedîhî olarak bilinmektedir.²²²

Fiillerinin sağlam ve muhkem olmasının açıklamasına gelince; her akıl sahibi ve sıhhatli düşünen herkes, gök cisimlerinin şekilleri, güneş, ay ve yıldızların hareketleri gibi Allah'ın yarattığı harikulade şeylere bakar. Bunlardan her birinin muayyen bir şekil ve hareketle vasıflandığını görür. Aynı şekilde insan bedeninin yapısındaki harikuladeliklere bakar. Bu harikuladelikleri incelemek istediğinde anatomi kitaplarını okumalıdır. Okuduğunda hem ruh, hem de beden bakımından bu yapıdan daha harikulade bir yapı olmadığını görür. Bunu öğrendiğinde Allah'ın fiillerinin sağlam ve muhkem oluşu kendisinde sabit olur.

“Fiilî sağlam ve muhkem olan herkes âlimdir” sözünün açıklamasına gelince; doğru düşünen bir akıl ve sağlam bir düşünce, güzel bir hat yazısı gördüğünde bunu yazanın kesinlikle hat sanatını bildiğine kanaat getirir. Bilgi olmaksızın bu kadarlık bir şeyin varlığı bile akledilemeyeceğine göre, ruhlar, cisimler, afak ve enfüs âlemindeki şaşırtıcı ve harikulade yaratılışın bilgi olmaksızın meydana gelmesi nasıl akledilebilir? Bütün bunlarla Allah'ın âlim oluşu sabit olmaktadır.²²³

Razi, Allah'ın âlim olmasıyla ilgili olarak ihkam ve itkan delilinden başka Allah'ın mucibü'n bi'z-zat değil failü'n bi'l-ihyâr oluşunu delil getirmiştir.²²⁴ Çünkü; muhtar, muayyen bir türü yaratmaya kastedendir. Muayyen bir türü yaratmaya kastetmek bu mahiyetin tasavvuruna bağlıdır. Allah'ın ise mahiyetlerin tasarlayıcısı olduğu sabittir. Mahiyetlerin zatlari muhakkak ki ahkamın varlığı ve yokluğunu gerektirir. Aynı zamanda melzumun tasavvuru da lazımın tasavvurunu gerektirir. Allah'ın bu mahiyetleri bilmesi onların ihtiyaçları ve alametlerini de bilmesini gerektirir. Allah'ın âlim oluşu sabittir.²²⁵

Şüphesiz ki Allah bütün malumâtı (küllî, cüz'î, mevcut, madum, gaip, gaip olmayan) bilmektedir. Şayet Allah, bazısını bilir, bazısını bilmezse, bilinmeyen kısım olmaksızın bilinen kısma dair bilgisi bir muhassisin tahsisiyle olurdu. Oysa ki; bir muhassise muhtaç olan

²²¹ Razi, *el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye*, c. I, s. 491-492.

²²² Razi, *Meâlimu Usûli'd-Dîn*, s. 42; Razi, *el-Mesâilü'l-Hamsûn*, s. 46; Razi, *Kitâbü'l-Erbaîn*, s. 188; Razi, *Muhassal*, trc., s. 123.

²²³ Razi, *el-Mesâilü'l-Hamsûn*, s. 46-47; Razi, *el-Metâlibü'l-Âliye*, c. III, s. 107-108.

²²⁴ Razi, *el-Meâlimu Usûli'd-Dîn*, s. 42; Razi, *el-Metâlibü'l-Âliye*, c. III, s. 117-118.

²²⁵ Razi, *el-Meâlimu Usûli'd-Dîn*, s. 42.

herkes acizdir. Aciz olanın ilahlığının ise salahiyeti yoktur. Âlemin yaratıcısının sonsuz olarak bilinebileceklerin hepsini bilen olduğu sabit olmaktadır.²²⁶

Razi, Allah'ın her şeyi bildiğine *Kitâbü'l-Erbâîn*'de de şu şekilde delil getirmektedir: “Allah diridir. Her diri olanın malumâtın (bilinebilecek şeyler) her birini bilmesi uygundur. Bu bilmeyi zorunlu kılan Allah'ın zatıdır. Zatın bütüne nispeti eşittir. Allah'ın zatının bütünü bir kısmını bilen olmasının gerekliliği, geri kalanları da bilen olmasını zorunlu kılar. Böylece Allah'ın bütün malumâtı bilen oluşu sabit olmaktadır.”²²⁷

Razi, *el-Mesâil*'de, Allah'ın her şeyi tek bir bilgi ile bildiğini belirtir: “Muhakkak ki Allah her şeyi tek bir bilgi ile bilmektedir. Şayet Allah iki bilgi ile âlim olsaydı, iki bilgiden her biriyle bilinen ya malumâtın (bilinebilecek şeyler) tamamı ya da bir kısmı olurdu. Birinci olursa iki ilmin de mahiyet bakımından benzer olması gerekir, iki ilimden her biri diğeri gibi olurdu. Bir tek vakitte iki benzerin bir zatta bulunması ise muhaldir. İkincisi olursa ikisinden birinin bilgisiyle bilinen sonlu olur. O halde iki bilgiyle bilinen de sonlu olur. Çünkü; sonlunun iki katının da sonlu olması gerekir. Bu ise Allah'ın bildiklerinin sonlu olmasını gerektirir. Bu ise muhaldir. Allah'ın sonu olmayan bilgilerle âlim olmasına gelince bu da muhaldir. Çünkü; sonsuz bilgilerin varlığı muhaldir. Böylece Allah'ın bir tek bilgiyle âlim oluşu sabit olmaktadır.”²²⁸

Razi, Allah'ın ilminin hâdis değil, kadîm olduğunu belirtmiş ve şöyle demiştir: Allah'ın ilmi hâdis olsaydı, bu ilmin hudûsundaki müessir ya kendisi ya da bir başkası olurdu. Her iki kısımda batıldır. Bu ilmin varlığındaki müessirin kendisi olmasının mümtenî oluşunun açıklamasına gelince; bu ilmin hudûsunda bir başka ilme muhtaç olur. Bu ise teselsülü gerektirir. Teselsül ise batıldır. Bu ilmin varlığındaki müessirin bir başkası olmasının mümtenî oluşunun açıklamasına gelince; bu başkasının ilmin varlığını gerektirmesi yukarıdaki sözü gerektirir. Bu başkası da bir başkasına muhtaç olur. Bu da devir ve teselsülü gerektirir. Devir ve teselsül ise muhaldir. Allah'ın ilmi ezeldir, kadîmdir.²²⁹

İlim sıfatı üzerindeki asıl tartışma bu sıfatın Allah'ın zatına zaid olup olmadığı hususundadır. Razi bu hususta Eş'arîlerle birlikte hareket eder ve Allah'ın ilminin zatı üzerine zaid bir sıfat olduğunu belirtir.

Allah'ın ilminin zat üzerine zaid olması konusunda şunları söylemiştir: Allah, zatı gereği değil de bir başka şey yüzünden âlim olsaydı, bu başka şey yüzünden olan ilmi, zatından sonra gelerek zatından başka olurdu. Bu ise muhaldir. Çünkü; böyle olunca Yüce

²²⁶ Razi, *el-Mesâilü'l-Hamsûn*, s. 49.

²²⁷ Razi, *Kitâbü'l-Erbâîn*, s. 192.

²²⁸ Razi, *el-Mesâilü'l-Hamsûn*, s. 49-50.

²²⁹ Razi, *el-Mesâilü'l-Hamsûn*, s. 50.

Allah'ın zatı bu ilme yani arazlara konu olmaktadır. Aynı şekilde Allah'ın âlim olması O'nun kemal vasıflarındandır.²³⁰ İlim diye adlandırılan bu izafetin kendi kendine kaim olması imkansızdır. Bu mefhumun sıfatı bulunduğu, kendi kendine kâim bir zat bulunmazsa, bu mefhumun varlığı mümteni olur. Bu sabit olunca bu mefhum, varlığında bir başkasına muhtaçtır. Bunun bir müessiri olması gerekir. Bu müessir ise Allah'ın zatından başkası değildir.²³¹ Şayet ilim sıfatı, zatının gereği olmayıp da bir başkası yüzünden olsaydı, kemaliydi zatının dışında olan başka bir şey yüzünden olurdu. Bu durumda da kendisini tamamlayan kendisinden daha üstün olurdu ki bu muhaldir.²³²

Razi, Allah'ın ilmi ile ilgili olarak aklî delillerin yanında bir takım naklî deliller de getirmiştir:

“O ki, yeryüzünde ne varsa hepsini sizin için yarattı; sonra semaya dönüp onu yedi kat olarak düzenledi. O, her şeyi bilir.”²³³ ayetini delil getirmiştir. Bu ayet Allah'ın yeri, yerdekileri, gökleri ve gökteki harikulade varlıkları yaratmasının ancak onları bildiğine delalet eder. Çünkü; Allah bu âlemi muhkem ve yerli yerinde yaratmıştır. Bu şekilde yapan Yaratıcının yaptığı şeyi mutlaka bütün detayı ile bilmesi gerekir. İşte Allah bu ayette buna işaret ederek gökleri ve yeri yarattığını ve kendisinin âlim olduğunu belirtmiştir.²³⁴

Allah'ın ilminin kapsamı ile ilgili olarak da **“O, göklerde de, yerde de Allah'dır. Sizin içinizi de dışınızı da bilir. Ne kazanacağınızı da bilir.”**²³⁵ ayetini delil getirmiştir. Bu ayetin Allah'ın her şeyi bildiğine işaret ettiğini belirterek, bu ayet ilm-i ilahînin kemaline delalet eder demektir.²³⁶

Allah'ın ilminin zatına zaid olmasıyla ilgili olarak da **“Fakat Allah, sana indirdiğine şahitlik eder; onu kendi ilmiyle indirdi...”**²³⁷ ayetini delil getirmiştir. Bu ayet Allah'ın bir ilminin bulunduğuna delalet eder. Çünkü; bu ayet, ilmi Allah'a izafe ederek, *ilmullahı* demektir.

Eğer Allah'ın ilmi zatının kendisi olmuş olsaydı, o zaman bir şeyin kendi nefsîne izafe edilmiş olması gerekirdi ki bu muhaldir.²³⁸

İlim bahsinde en çok tartışılan konulardan biri de Allah'ın cüz'iyâtı bilmesi meselesidir. Bu konu İslam filozofları ve kelam âlimleri arasında çok geniş bir şekilde ele

²³⁰ Razi, *el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye*, c. II, s. 495.

²³¹ Razi, *Meâlimu Usûli'd-Dîn*, s. 46.

²³² Razi, *el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye*, c. II, s. 495.

²³³ Bakara 2/29.

²³⁴ Razi, *Tefsîr-i Kebir*, trc., c. II, s. 219-221.

²³⁵ En'am 6/3.

²³⁶ Razi, *Tefsîr-i Kebir*, trc., c. IX, s. 325.

²³⁷ Nisa 4/166.

²³⁸ Razi, *Tefsîr-i Kebir*, trc., c. VIII, s. 422.

alınmış ve Allah'ın cüz'iyâtı bilmesi ile ilgili olarak müstakil çalışmalar yapılmıştır. Konunun çok geniş olması ve konu ile ilgili müstakil çalışmalar yapıldığından burada bu konuya girmeyerek Allah'ın her şeyi bildiğinin delillerini belirtmeye çalıştık.

Böylece Allah'ın âlim oluşu, ilim sıfatının bulunması, Allah'ın her şeyi bilmesi, ilim sıfatının kadîm ve zat üzerine zaid bir sıfat oluşu hem aklî hem de naklî delillerle sabit olmuştur.

3. Hayat Sıfatı

Bütün âlimler Allah'ın diri olduğu hususunda ittifak etmişlerdir. Allah'ın diri oluşuna Allah'ın âlim ve kâdir olmasını delil getirmişlerdir. Razi, *Mefâtihi'l-Gayb*'da hayy'ı “en üstün seviyede idrak eden ve faal olan” diye tanımlamıştır.²³⁹ Razi, Allah'ın diri olduğunu belirtir. Çünkü; Allah, âlim ve kâdirdir. Ona göre diriliğin sebebi, her âlimin diri olması gerektiğidir. Hayat, ilim ve kudretin şartıdır.²⁴⁰ Nitekim Razi, *Meâlim*'de hayy'ı, “güç yetirme ve bilme kendisine uygun olandır”²⁴¹ diye tanımlamaktadır.

Şayet Allah hayat ile vasıflanmazsa zıddıyla vasıflanması gerekir ki bu da ölümdür. Ölünün kâdir ve âlim olamayacağı ise apaçık bir şekilde bilinmektedir. Allah'ın diri olması gerekir. Allah buna Kuran'da şu şekilde işaret etmiştir: **“Allah ki, O'ndan başka Tanrı yoktur. O, daima diri ve yaratıklarını koruyup gözetendir.....”**²⁴²

Razi, *Kitâbü'l-Erbâin*'de, ““Hayat, Allah'ın zatı gereği kâim olan bir sıfattır. Hayat gereği bilmek ve güç yetirmek zata mümtenî olamaz.” der ve şöyle devam eder: Zatlar iki kısımdır. Birincisi, bilmek ve güç yetirmek kendisi için uygun olan zat. İkincisi bilmek ve güç yetirmek kendisi için uygun olmayan zat. İkincisi maddedir. Bilmek ve güç yetirmek kendisine uygun olan ve olmayan diye bir ayırım yapılmamış olsaydı böyle bir farklılık ortaya çıkmazdı. Çünkü; her iki kısımda zat olmak bakımından eşittirler. Nitekim Allah'ın zatı diğer zatlardan farklıdır. Onun kendine has olan bir zatı vardır.

Diri olan, bilmek ve güç yetirmek kendisine mümtenî olmayandır. Bu imtinanın nefyine delalet eder. İmtina selbîdir. İmtinanın nefyi selbîn selbîdir. Bu demektir ki dirilik, subûtî bir durumdur. Subûtî olan bu durum zatın kendisi de değildir. Çünkü; mümkünlerin,

²³⁹ Razi, *Tefsîr-i Kebir*, c. I, s. 186-187.

²⁴⁰ Razi, *el-Mesâilü'l-Hamsûn*, s. 47; Razi, *Kitâbü'l-Erbâin*, s. 218; Razi, *Meâlimu Usûli'd-Dîn*, s. 44.

²⁴¹ Razi, *Meâlimu Usûli'd-Dîn*, s. 44.

²⁴² Bakara 2/255.

Vacibü'l-Vücut li-Zatîhî olan bir varlıkta son bulması gerekir. Böylece Allah'ın diri oluşunun zatıyla kâim olan hakiki bir sıfat oluşu sabit olmaktadır.”²⁴³

Hayatın bir sıfat olup olmaması ile ilgili olarak *Muhassal*'da da şu açıklamayı yapmaktadır:

Tüm âlimler Allah'ın diri oluşunda ittifak etmişlerdir. Ancak onlar Allah'ın diri olmasının manasının ne olduğu hususunda ihtilaf etmişlerdir. Filozofların pek çoğu ve Mutezile'den Ebu'l Hüseyin el-Basrî hayatın manasının âlim ve kâdir olmasının muhal olmaması diye tanımlamışlardır. Burada imkansızlığın kalkmasını gerektiren, zattan başka bir nesnenin mevcut olmayışıdır. Eş'arî ve Mutezilenin çoğunluğu diriliğin bir sıfat olduğu görüşünü benimsemişlerdir.

Eş'arîler şöyle delil getirmişlerdir: Eğer, zatın bilmeyi ve kâdir olmayı sağlayacak bir özelliği olmasaydı, bu imkanın meydana gelmesi, gelmemesinden daha uygun olmazdı. Biri şöyle itiraz edebilir: Niçin onun özel hakikati bu imkan için yeterli olmasın? En güçlü delil şöyle söylenilmesidir: İmkansızlık yok olan bir nesnedir. Oysa bu durumda imkansızlığın yok oluşu, yokluğun yok oluşudur. O halde bu sıfatın varlığı sabit olmaktadır (sübütîdir).²⁴⁴

Meâlimu Usuli'd-Din'de de şöyle demektedir: “Âlemin yaratıcısı diridir. Çünkü; biz onun âlim ve kâdir oluşuna delil gelirdik. Hayatın “güç yetirme ve bilme kendisine uygun olandır” dan başka manası yoktur. Bu uygunluğun manası imtinanın nefyedilmesidir. Bilinmekle ki imtina yoklukla ilgili bir sıfattır. Yokluğun nefyi, nefyin nefyi olur. O halde dirilik subûtîdir. Allah'ın diri olmasının sıfat oluşu sabittir.”²⁴⁵ Görülmektedir ki, hayal olmadan herhangi bir varlığın güç yetirmesi ve bilmesi imkansızdır. Güç yetirme ve bilmenin temel şartı diri olmaktır.

4. İrade Sıfatı

Razi, *Muhassal*'da ve *Kitâbü'l-Erbâîn*'de âlimlerin Allah'ın irade sahibi olduğunda ittifak halinde bulduklarını fakat iradenin manasında ihtilafa düştüklerini belirtir:

“Ebu'l Hüseyin Basrî'ye göre irade, yapılan işte var etmeye götüren bir yararlılığın var olduğunu bilmektir.

Ka'bi'ye göre iradenin manası Allah'ın kendi işleri hususunda, onları bilmesi ve başkasının işleri hususunda ise, onları emreden olması demektir.

²⁴³ Razi, *Kitâbü'l-Erbâîn*, s. 218

²⁴⁴ Razi, *Muhassal*, trc., s. 124.

²⁴⁵ Razi, *Meâlimu Usûli'd-Dîn*, s. 44.

Eş'arflere, Ebu Ali ve Ebu Haşim'e göre irade, ilim sıfatı üzerine zaid bir sıfattır.²⁴⁶

Neccar'a göre, iradeli olan zorlanarak ve islemeyerek iş yapmayan demektir. Razi'ye göre bu yanlıştır. Çünkü; mürid olmamasına rağmen madde ve uyuyan istemeyerek iş yapan değildir. Neccar'ın "mürid oluşu zatıdır" sözü de yanlıştır. Delil bu âlemin Vacibü'l-Vücut olan bir varlığa dayanması gerektiğini göstermektedir. Biz ancak onun mürid oluşunu bildikten sonra zatını bilebiliriz. Bilinenin bilinmeyenden başka oluşu açıktır."²⁴⁷

Razi'nin irade sıfatı ve bu sıfatın ilim sıfatına zaid bir durum oluşuyla ilgili delili şudur: Önce olanın sonra gelmesi ve sonra olanın önce gelmesi aklen mümkün olmakla birlikte, Allah'ın işlerinin bazısının önce, bazısının daha sonra geldiğini görmekteyiz. Bu böyle olunca bu öncelik ve sonralık bir müreccih ve muhassise muhtaçtır. Çünkü; belli vakitlerde meydana gelmeleri bir tahsis ediciye ihtiyacı vardır. Çünkü; belli bir vakte has kılınma bir muhassis olmadan olmaz. Bu muhassis kudret olamaz. Çünkü; kudretin özelliği bütün vakitlere nispeti eşit olarak bir nesneyi var etmektir. Bu tahsis edici ilim de olamaz. Zira bilme bilinene tâbîdir. O, bu ilme tâbî olsaydı devir gerekirdi. O halde bu tahsis edicinin kudret ve ilimden başka bir şey olması gerekmektedir. Hayat, kelim, semî ve basar sıfatlarının da bu tahsis için uygun olmadığı açıktır. O halde bu sıfatlardan başka tercih ve tahsis özelliği olan bir sıfatın varlığını kabul etmek gerekir. Bu sıfat iradeden başkası değildir.²⁴⁸ Nitekim Allahu Teâlâ Kuran-ı Kerim'de şöyle buyurmuştur: **"Allah sizin hakkınızda kolaylık diler; zorluk dilemez."**²⁴⁹

Razi, Allah'ın ezeli-kadîm bir irade ile mürid olduğunu belirtir: Her muhdesin (yok iken sonradan var olan) hudûsu (varlık sahasına çıkışı), varlık sahasına çıktığı vakitten önce veya sonra gelmesi aklen mümkün olmakla birlikte muayyen bir vakitle alakalıdır. Bu muayyen vakte tahsisi ancak iradeyle olur. İrade muhdes olsaydı, bu iradenin hudûsu bir başka iradeye bağlı olurdu. Bu ise teselsülü gerektirir. Teselsül ise muhaldir. Böylece Allah'ın iradesinin kadîm ve ezeli oluşu sabit olmaktadır.²⁵⁰

Allah'ın iradesinin muhdes olmasının batıl oluşu ile ilgili bir başka delili de şudur: Allah'ın iradesinin muhdes olması batıldır. Çünkü muhdeslerin varlık sahasına çıkmaları iradeye bağlıdır. Şayet irade muhdes olsaydı, varlığında bir başka iradeye muhtaç olurdu. Bu ise teselsülü gerektirir.²⁵¹

²⁴⁶ Razi, *Muhassal*, trc., s. 124; Razi, *Kitâbü'l-Erbaîn*, s. 208.

²⁴⁷ Razi, *Kitâbü'l-Erbaîn*, s. 216.

²⁴⁸ Razi, *Muhassal*, trc., s. 125; Razi, *Kitâbü'l-Erbaîn*, s. 205-206; Razi, *Meâlimu Usûli'd-Dîn*, s. 44; Razi, *el-Metâlibü'l-Âliye*, c. III, s. 179-180; Razi, *el-Mesâilü'l-Hamsûn*, s. 47-48.

²⁴⁹ Bakara 2/185.

²⁵⁰ Razi, *el-Mesâilü'l-Hamsûn*, s. 52-52.

²⁵¹ Razi, *Kitâbü'l-Erbaîn*, s. 216.

Böylece Allah'ın irade sahibi oluşu, bu iradenin ilim ve kudretten başka oluşu sabit olmaktadır. Razi, tekvin sıfatını başlı başına bir sıfat olarak kabul etmemektedir. Tekvin sıfatının irade sıfatı içerisinde mevcut olduğunu, bi iki sıfatın ayrı ayrı mütalaa edilmesi halinde mükevvenin kadim olması gerekir ki bu da muhaldir, görüşünü şu şekilde izah etmektedir.

Tekvin, lügatte, halk, tahlik, icad, ihdas ve ihtira' manalarına gelmektedir. Istılahta ise, yok olanı yokluktan varlık sahasına çıkarmak diye tarif edilmektedir.

Razi hem *Muhassal*'da hem de *Mefââtihü'l-Gayb*'da²⁵² tekvinin hâdis olduğunu belirtir. Tekvinin hâdis olması ile ilgili olarak *Muhassal*'da şunları söylemektedir: Bir kısım Hanefi fakihleri tekvinin Allah'ın ezelî bir sıfatı olduğuna ve mükevvenin de sonradan olduğuna inanırlar. Biz, onlara “tekvin kadîmdir veya hâdistir” sözü tekvinin mahiyetinin tasarlanmasını gerektirir deriz. Eğer, bundan maksat kudretin, kudret yetirilene müessirliğinden ibaretse, bu görelî bir sıfattır. Görelîlikler ancak görelî nesnelere beraber vardılar, buna göre mükevvenin sonradan olmasından tekvinin de sonradan olması gerekir. Eğer bununla, eserin var oluşuna müessir bir sıfatı kastediyorsanız, o, kudretin kendisidir. Böylece Razi, tekvinin hâdis olduğunu ve kudret sıfatının bir taalluku olduğunu belirtmektedir.²⁵³

Matürîdîler, Allah'ın diğer sıfatları gibi tekvin sıfatının da Allah'ın zatıyla kâim bulunduğunu ve kadîm olduğunu belirtmişlerdir.

Tekvin sıfatı ile ilgili olarak ortaya çıkan bu görüş farklılığının sebebi, Eş'arîlerle Matürîdîlerin Allah'ın zatî ve fiilî sıfatlarına yükledikleri manada yatmaktadır.

Eş'arîlere göre zatî sıfatlar, nefy edildiği takdirde zıddı lazım gelen sıfatlardır. Çünkü; sen, Yüce Allah'tan “hayat”ı nefy edecek olursan ölüm, “kudret”i nefy edecek olursan acizlik, “ilim”i nefy edecek olursan cehalet, “irade” yi nefy edecek olursan cebir ve ızdırar, “kelam”ı nefy edecek olursan dilsizlik ve sükût lazım gelir. Allah hakkında bunların hepsi muhaldir. O halde bunlar zatî sıfatlardandır.

Fiilî sıfatlar, nefyinden zıddının lazım gelmediği sıfatlardır. Zira sen ihyâ, imâte, halk, veya rızkı nefyedecek olsan bundan bir zıddiyet ve mahzur doğmaz. İşte bu yüzdendir ki, tekvin, ilim ve kudret gibi hakiki bir sıfat olmayıp izâfî ve itibarîdir. Diğer fiilî sıfatlar gibi hâdistir, Allah'ın zatı ile kâim değildir. Tekvin sıfatına verilmek istenen rol yaratmaktır.

²⁵² Razi, *Meâlimu Usûli'd-Dîn*, s. 44-45; Razi, *Tefsîr-i Kebir*, trc., c. I, s. 188-189.

²⁵³ Razi, *Muhassal*, trc., s. 139.

Halbuki kudret sıfatına iradenin inzimamı ile aynı netice hasıl olmakta ve başka bir sıfata lüzum göstermemektedir.²⁵⁴

Matürîdîler ise, zatî sıfatlarla fiilî sıfatların her ikisi de kadîm ve Allah'ın zatı ile kâimdir, böyle bir ayrıma lüzum yoktur görüşündedirler. Nitekim Matürîdî, *Kitâbü't-Tevhid*'de, zatî ve fiilî sıfatların mahiyetinin eninde sonunda birleşen bir noktaya döndüğünü, Allahu Teâlâ hakkında nitelendirme açısında ayırım yapmanın mantıkî bir temelinin bulunmadığını belirtir.¹²⁵⁵

Eş'arîlerin tekvin sıfatıyla ilgili bu görüş farklılığını taşımalarının temelinde yatan bir başka sebep de “tekvin müstakil ve ezeli bir sıfat kabul edilirse, mükevven (mahluk) de ezeli olur” düşüncesidir. Çünkü; mahluk (mükevven) olmadan halkı (tekvin) düşünmek mümkün değildir. Yani tekvin mükevvenin aynıdır.²⁵⁶

Tekvinin mükevveni hemen gerektirmesi ile ilgili olarak Razi şu delili getirmiştir: Şayet tekvin mükevvenen (tekvini gerektiren fiilden) başka olsaydı, bu tekvin ya kadîm, ya da hâdis olurdu. Kadîm olursa, tekvinin kıdeminden mükevvenin de kıdemi gerekir. Çünkü; tekvin varlığın ortaya çıkmasıyla gerçeklik kazanır. Tekvin ancak mükevvenin ortaya çıkmasıyla ortaya çıkar. Tekvin kadîm olsaydı, âlemin kıdemi gerekirdi. Bu ise batıldır.²⁵⁷

Görüldüğü gibi Eş'arîler tekvin sıfatının mükevvenle birlikte bulunduğunu kabul etmektedirler. Tekvinin ezeli olması kabul edilirse mükevvenin de ezeli olması gerektiğini belirterek tekvinin hâdis olduğu görüşünde birleşmektedirler. Delilleri şunlardır:

1- Tekvin diye adlandırılan sıfatın oluşun şeyde etkisi ya sıhhat ya da vücup tarzında olur. Eğer birincisi olursa, o zaman bu sıfat kudret sıfatıdır, başka bir şey değildir. Eğer ikincisi olursa, o zaman Cenab-ı Hakk'ın mucibü'n biz-zat olup failü'n bil-ihiyar olmaması gerekir.

2- Tekvin diye adlandırılan bu sıfatın eğer kadîm olursa, bunun kadîm olmasında eserlerinde kıdemi gerekir. Yok eğer muhdes olursa, bunun meydana gelmesi başka birinin meydana getirmesine muhtaç olur ki, böylece teselsül gerekir.

3- Kudret diye adlandırılan sıfatın, ilim ve irade gibi diğer şartların meydana gelmesinde ya tesiri vardır ya da yoktur. Eğer birinci olursa, bu durumda kudret sıfatı, eserin yokluktan varlığa çıkmasında etkili olur. Bu takdirde de diğer bir sıfatı ispat etmeye ihtiyaç

²⁵⁴ Sâbûnî, *a.g.e.*, s. 91-92.

²⁵⁵ Matürîdî, *a.g.e.*, s. 65-66.

²⁵⁶ Sâbûnî, *a.g.e.*, s. 91; Razi, *el-Metâlibü'l-Âliye*, c. III, s. 238.

²⁵⁷ Razi, *el-Metâlibü'l-Âliye*, c. III, s. 238.

kalmaz. Eğer ikincisi olursa, bu durumda kudret sıfatının tesir etme yetkisi olmaz. Böylece de kudret sıfatının kudret olmaması gerekir. Bu da tenakuzu gerektirir.²⁵⁸

Matürîdîler ise, tekvinin ezelf ve kadîm oluşu ile ilgili olarak şu delilleri getirmişlerdir:

Birincisi: Tekvin Şayet hâdis olsaydı, ya Allah'ın onu yaratmasıyla (tekviniyle) var olacaktı. Bu da teselsüle götürür. Teselsül ise imkansızdır. Netice itibariyle âlemin yaratılmasının da imkansızlığı lazım gelir. Halbuki âlemin var olduğunu gözlerimizle görmekteyiz. Ya da böyle bir şey olmaksızın var olacaktı. Bu da hâdisin bir muhdise ve ihdasa muhtaç olmaması manasına gelir. Bu ise, âlem Allah'ın yaratması olmadan var olmuştur, neticesini ortaya çıkarır. Bu ise batıldır.

İkincisi: Tekvin eğer hâdis olsa ya Allah'ın zatında hâdis olacak ki bu yanlıştır. Çünkü; kadîm olan Allah'ın zatının hâdislere mahal olması muhaldir. Hiçbir mahalde bulunmaksızın var olacaktı ki bu da yanlıştır. Zira bir sıfatın hiçbir mahalde bulunmaksızın var olması muhaldir. Şayet tekvin, hiçbir mahalde olmaksızın vücut bulmuş olsaydı, her hangi bir zatın (yani Allah'ın) onunla vasıflanması diğerrinin (Allah'tan başkasının) vasıflanmasına tercih edilmezdi. Ya da tekvin başka bir zatla vücut bulacaktı. Bu takdirde de her cisim kendi kendisinin yaratıcısı ve oluşturucusu olurdu. Bu fikirde de Allah'ı inkar unsuru vardır.

Üçüncüsü: Allahu Teâlâ ezelf olan kelimasında zatını halik diye nitelemiştir. Eğer ezelde yaratıcı olmasaydı, ya bir yalancılık durumunun ortaya çıkması ya da kelimenin hakiki manası bir tarafa bırakılarak Allah gelecekte yaratıcıdır veya yaratmaya kâdirdir şeklinde bir mecaza gidilmesi lazım gelirdi. Halbuki "hâlık" kelimesini hakiki manada kullanmayı imkansız kılacak bir durum söz konusu değildir. Onun için hakiki mananın kastedilmesi imkansız olmadıkça mecaza gidilmez. Ayrıca yaratmaya kâdirdir manasına gelmek üzere Allah'a hâlık adının verilmesi caiz ve mümkün olsaydı, yaratma fiilî gibi, Allah'ın kudretinde bulunan bütün arazların da ona isim olarak verilmesinin caiz olması gerekirdi. Bu durumda da siyahlık ve siyahlığı yaratmak Allah'ın kudreti dahilinde olduğu için Allah'a siyah denmesinin caiz olması gerekirdi ki, bu hiç kimse tarafından kabul edilmemektedir.

Dördüncüsü: Tekvin şayet mükevvenin aynı olsaydı veya mükevvenle kâim bulunsaydı mükevvenin var oluşu kendi kendine gerçekleşecek ve mevcudiyeti için başkasına muhtaç olmayacaktı. Bu takdirde de mükevven kadîm olurdu. Halbuki muarızlarımız yaratıkların kadîm oluşu hatasından korunmak için tekvine kadîm demekten kaçmıyorlardı. Şimdi ise muhal olanı irtikap etmekle beraber kaçındıkları halaya düşmektedirler.²⁵⁹

²⁵⁸ Razi, *Meâlimu Usûli'd-Dîn*, s. 44-45; Razi, *Tefsîr-i Kebir*, trc., c. I, s. 188.

²⁵⁹ Sâbûnî, *a.g.e.*, s. 93-94; Teftezânî, Sa'düddin Mes'ûd b. Ömer, *a.g.e.*, s. 175-176.

Matürîdî, tekvin sıfatının mükevvenden farklı olduğu ile ilgili olarak şunları söylemektedir: Bir mükevven olmaksızın tekvini gündeme getirmek Allah'a acziyet nispet etmektir derlerse şöyle deriz: Acziyet, tekvinin belli bir zamanda gerçekleşmesi planlandığı halde gerçekleşmemesi durumunda söz konusu olur. İrade ve ilim sıfatında da durum aynıdır, gerçekleşmedikleri takdirde bilgisizlik ve cebir gündeme gelir. Buna mukabil, olacağı (planlandığı) zamanda vücut bulması için tekvin çerçevesine girmişse acizlikten söz edilemez, ilim için de aynı şeyi söylemiştik. İştme, görme, lütufkârlık ve cömertlik de böyledir. Allah bunlarla ezelden beri vasıflanmış olmakla birlikte iştirilen görülen ve sözü edilen diğer hususlar hâdistir. İşte yaratılmışlığın işleyişi bu çizgi üzere seyredir. Sıfatla birlikte onun konusu da (mef'ulü, mükevven) zikredildiğinde hemen yanında vaktinde hatırlatılması gerekir ki mükevvenin ezeli olduğu akla gelmesin. Acizlikte de durum aynıdır. Onun da akla gelmemesi için mükevvenin vakte bağlı olduğu belirtilmelidir.

Matürîdîler, tekvinden maksadın mebbe-i tekvin, ma bihi tekvin olduğunu belirtirler. İzmirli bu konuda şunları söylemektedir: Tekvin, Yaratıcının zatıyla kâim olan ezeli bir sıfattır. Yaratmak, madumu ademden vücuda çıkarmak manasına gelen tekvin, bil fiil icadı gösteren bir sıfat-ı cehledir. Tekvinden maksat, mebbe-i tekvin, ma bihi tekvindir. Mükevven ile mükevven arasındaki ilişki demek değildir. Bu ilişki bir emr-i izâfi, manayı izâfi olmakla hâdistir. Mebbe-i tekvin ise bir eserin varlığında müessir olan bir sıfat-ı sübhâniyyedir.²⁶⁰

Böylece tekvin sıfatı ile ilgili olarak iki mezhebin ileri sürdükleri görüşlerin farklı olmasının arkasında yatan sebebin zatî sıfatlarla fiilî sıfatlara yükledikleri mana olduğunu görmekteyiz. Bu anlayış farklılığının bir sonucu olarak da Eş'arîler tekvin hâdistir ve mükevven ile birlikte bulunur derken, Matürîdîler tekvin kadîmdir, Allah'ın zatı ile kâimdir ve tekvin mükevvenden başkadır demişlerdir.

Sonuç olarak Allah'ın sıfatları konusunda şu da söylenmelidir ki; çeşitli mezhep ve düşünce mensuplarıyla birlikte müslümanların benimsediği ilah, fiilen varolan, kainatı yaratıp yöneten, yetkin sıfatlarla nitelenen aşkın bir varlıktır.²⁶¹ Sünnî kelim kitaplarında görülen yaygın tasnif, sıfatları tenzîhî, subûtî ve fiilî olmak üzere üçe ayırmıştır. Tenzîhî sıfatlar, Allah'tan nefyedilmesi gereken ve O'nun aşkını ifade eden sıfatlardır. Subûtî sıfatlar ise, Allah'a nisbet edilmesi gereken ve O'nun yetkinliğini ifade eden sıfatlardır. Birinciye imanın hedefini oluşturan uluhiyyet sıfatları, ikinciye ibadetin hedefini oluşturan rububiyet sıfatları demek mümkündür.²⁶²

²⁶⁰ İzmirli, İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelam*, Matbaa-i Âmire, İstanbul, 1340-1343/1921-1924, c. II, s. 121.

²⁶¹ Topaloğlu, "Allah", DİA, c. II, s. 493.

²⁶² Topaloğlu, "Allah", DİA, c. II, s. 488.

5. Semi' Sıfatı

Semi', işitmek demektir. Allah'ın işitilmek şanından olan her şeyi işitmesi O'nun kemal sıfatlarından. Bunun zıddı olan işitememek, sağırılık bir eksiklik olduğu için, her türlü eksik sıfatlardan münezze olan Allah hakkında muhaldir. Razi, incelediğimiz bütün eserlerinde semi' ve basar sıfatlarını bir arada değerlendirmektedir.

Razi, *Muhassal*'da âlimlerin, Yüce Allah'ın işiten olduğu hususunda ittifak ettiklerini, fakat manasında ihtilafa düştüklerini belirtir. Filozoflar, Ka'bi ve Ebu'l Hüseyin Basrî, Allah'ın işitmesinden maksat, işitilenleri bilmesinden ibarettir, demiştir. Eş'arîlerin çoğunluğu, Mutezile ve Kerramiye'ye göre bu sıfat ilme zaid bir durumdur.²⁶³

Razi, işitme sıfatının ilme zaid bir durum olduğunu belirtmiş ve Allah'ın işiten oluşuyla ilgili olarak şu delili getirmiştir: Allahu Teâlâ diridir. Diri olanın işitme ile nitelenmesi uygundur. Her hangi bir kimsenin bir nitelikle nitelenmesi uygun olur ve onunla nitelenmezse, onun karşıtıyla nitelenmiş olur. Bu yüzdendir ki; Allahu Teâlâ işiten olmazsa, onun karşıtıyla nitelenmiş olur. Bunun karşıtı eksiktir. Eksiklik ise Allah için imkansızdır.²⁶⁴

Razi'nin işitme ile ilgili olarak getirdiği bir başka delil de şudur: "İşiten, işitmeyenden daha mükemmel olduğunu kesinlikle bilmekteyiz. Şayet Allah bu sıfatla muttasıf olmazsa, kulun Rabbinden daha mükemmel olması gerekir. Bu ise, muhaldir."²⁶⁵

Razi, *Kitâbü'l-Erbâîn*'de de Allah'ın işiten oluşuyla ilgili olarak şunları söylemektedir: "İşitme kemâl sıfatlardandır, zıttı olan sağırılık ise noksan sıfatlardandır. Allah noksan sıfatlardan münezzehtir. Allah'ın işiten oluşuna Kuran'da delalet etmektedir"²⁶⁶: **"Korkmayın dedi, Ben sizinle beraberim, işitir ve görürüm."**²⁶⁷ , **"(İbrahim) babasına demişti ki, işitmeyen ve görmeyen ve sana hiçbir yararı olmayan şeylere niçin tapıyorsun?"**²⁶⁸ , **"Gözler O'nu göremez, O gözleri görür..."**²⁶⁹ Bu ayetlerden anlaşılmaktadır ki Allah, işitendir.

²⁶³ Razi, *Muhassal*, trc., s. 127;

²⁶⁴ Razi, *el-Metâlibü'l-Âliye*, c. III, s. 193.

²⁶⁵ Razi, *el-Mesâilü'l-Hamsûn*, s. 48; Razi, *el-Metâlibü'l-Âliye*, c. III, s. 195.

²⁶⁶ Razi, *Kitâbü'l-Erbâîn*, s. 239.

²⁶⁷ Taha 20/46.

²⁶⁸ Meryem 19/42.

²⁶⁹ En'am 6/103.

Razi, işitmenin bilmeden farklı bir durum olmasıyla ilgili olarak şunları söylemektedir: “Biz bir şeyi bildiğimizde ve daha sonra onu gördüğümüzde iki durum arasında apaçık bir farklılık görürüz. Bu işitmenin bilmeden farklı olduğuna delalet eder. Bir takım insanlar işitmenin de hava yoluyla ses dalgalarının işitme kanalına ulaşmasından ibaret olduğunu belirtmişlerdir. Bu, şu yönden yanlıştır: Biz, bir ses duyduğumuzda onun hangi yönden geldiğini biliriz. Bu bizim sesi hariçte algıladığımızı delalet eder. Duvarın arkasında bulunan bir insanın konuşmasını ancak bize ulaştığında duyarız. Duvarın arkasındaki sesleri işitemiz mümkün değildir. Çünkü; bu ses dalgası duvara ulaştığında konuşanın ağzından ilk çıktığı gibi değildir. Bu söylediklerimizle işitme ve görmenin ilimden farklı iki algılama türü oluşu sabit olmaktadır. Nitekim nakil de Allah’ın işiten ve gören olduğuna delalet etmektedir. Akıl da bu iki sıfatın kemal sıfatlardan oluşuna delalet eder. Allahu Teâlâ’nın kemâl sıfatlarla vasıflanması gerekir.”²⁷⁰

İşitmede de durum aynıdır. Biz bir ses duymadan önce sesin hakikatini ve mahiyetini zaten bilmekteyiz. Kulağımızla bir ses duyduğumuzda, sesin ne olduğunu bilmemiz ve duyulan ses arasında apaçık bir fark vardır. Çünkü zihnimizde sesle alakalı olan bilgi başka şeydir, dışarıdan kulağımızla duyduğumuz ses daha başka bir şeydir.²⁷¹

Bu açıklamalardan sonra Allah’ın işiten olduğu ve işitmenin bilmeden farklı bir durum olduğu anlaşılmış olmaktadır.

6. Basar Sıfatı

Basar, görmek demektir. Allah’ın görmek şanından olan her şeyi görmesi O’nun kemal sıfatlarından. Bunun zıddı olan görememek bir eksiklik olduğu için, her türlü eksik sıfatlardan münezzeh olan Allah hakkında muhaldir. Razi, incelediğimiz bütün eserlerinde basar sıfatını semi’ sıfatıyla bir arada değerlendirmektedir.

Razi, *Muhassal*’da âlimlerin, Yüce Allah’ın gören olduğu hususunda ittifak ettiklerini, fakat manasında ihtilafa düştüklerini belirtir. Filozoflar, Ka’bi ve Ebu’l Hüseyin Basrî, Allah’ın görmesinden maksat, görülenleri bilmesinden ibarettir, demiştir. Eş’arîlerin çoğunluğu, Mutezile ve Kerramiye’ye göre bu sıfat ilme zaid bir durumdur.²⁷²

²⁷⁰ Razi, *Meâlimu Usûli’ d-Dîn*, s. 44-45; Razi, *Tefsîr-i Kebir*, trc., c. IXX, s. 431-432.

²⁷¹ Razi, *el-Metâlibü’l-Âliye*, c. III, s. 189.

²⁷² Razi, *Muhassal*, trc., s. 127;

Razi, görme sıfatının ilme zaid bir durum olduğunu belirtmiş ve Allah'ın gören oluşuyla ilgili olarak şu delili getirmiştir: Allahu Teâlâ diridir. Diri olanın görme ile nitelenmesi uygundur. Her hangi bir kimsenin bir nitelikle nitelenmesi uygun olur ve onunla nitelenmezse, onun karşıtıyla nitelenmiş olur. Bu yüzdendir ki; Allahu Teâlâ gören olmazsa, onun karşıtıyla nitelenmiş olur. Bunun karşıtı eksiktir. Eksiklik ise Allah için imkansızdır.²⁷³

Razi'nin görme ile ilgili olarak getirdiği bir başka delil de şudur: Gören, görmeyenden daha mükemmel olduğunu kesinlikle bilmekteyiz. Şayet Allah bu sıfatla muttasıf olmazsa, kulun Rabbinden daha mükemmel olması gerekir. Bu ise, muhaldir.²⁷⁴

Razi, *Kitâbü'l-Erbaîn*'de de Allah'ın gören oluşuyla ilgili olarak şunları söylemektedir: “Görme kemâl sıfatlardandır, zıttı olan körlük ise noksan sıfatlardandır. Allah noksan sıfatlardan münezzehtir. Allah'ın gören oluşuna Kuran'da delalet etmektedir²⁷⁵: **“Korkmayın dedi, Ben sizinle beraberim, iştir ve görürüm.”**²⁷⁶, **“(İbrahim) babasına demişti ki, iştmeyen ve görmeyen ve sana hiçbir yararı olmayan şeylere niçin tapıyorsun?”**²⁷⁷, **“Gözler O'nu göremez, O gözleri görür...”**²⁷⁸ Bu ayetlerden anlaşılmaktadır ki Allah, görendir.

Razi, görmenin bilmeden farklı bir durum olmasıyla ilgili olarak şunları söylemektedir: “Biz bir şeyi bildiğimizde ve daha sonra onu gördüğümüzde iki durum arasında apaçık bir farklılık görürüz. Bu görmenin bilmeden farklı olduğuna delalet eder. Bir takım insanlar görmenin, görülenin suretinin göz bebeğinde iz bırakmasından ibaret olduğunu belirtmişlerdir. Bu, şu açıdan yanlıştır: Dünyanın yarısının dahi çok büyük olduğunu bilmekteyiz. Büyük olan bir şeyin küçük olan bir şeye intibai mümkün değildir. Biz genişlik ve uzunluğu da bilmekteyiz. Bu boyutların göz bebeğinde görünmesi muhaldir.”²⁷⁹

Razi, görmenin bilmeden farklı oluşuyla ilgili olarak *el-Metâlibü'l-Âliye*'de de şunları söylemektedir: “Biz Zeyd'in yüzüne baktığımızda, bu bakışımızla tam bir şekilde bizde onun yüzü hakkında bir bilgi hasıl olur. Daha sonra gözümüzü kapadığımızda, gözümüz açıkken yüzüne baktığımızda meydana gelen durum ve gözümüz kapalı iken zihnimizde meydana gelen durum arasında apaçık bir fark olduğunu görürüz. Bu durum, görmenin bilmeden başka bir şey olduğuna delalet eder.”²⁸⁰

²⁷³ Razi, *el-Metâlibü'l-Âliye*, c. III, s. 193.

²⁷⁴ Razi, *el-Mesâilü'l-Hamsûn*, s. 48; Razi, *el-Metâlibü'l-Âliye*, c. III, s. 195.

²⁷⁵ Razi, *Kitâbü'l-Erbaîn*, s. 239.

²⁷⁶ Taha 20/46.

²⁷⁷ Meryem 19/42.

²⁷⁸ En'am 6/103.

²⁷⁹ Razi, *Meâlimu Usûli'd-Dîn*, s. 44-45; Razi, *Tefsîr-i Kebir*, trc., c. IXX, s. 431-432.

²⁸⁰ Razi, *el-Metâlibü'l-Âliye*, c. III, s. 188.

Bu açıklamalardan sonra Allah'ın gören olduğu ve görmenin bilmeden farklı bir durum olduğu anlaşılmış olmaktadır.

7.Kelam Sıfatı

Âlimler Allah'ın mütakellim oluşunda ittifak etmişlerdir. Müslümanlar ise bu mesele ile uzun süre meşgul olmuşlardır. Bu mesele yüzünden fırkaların arası açılmış, fırkalar birbirine düşman olmuşlardır. Tartışmanın odak noktası Allah'ın kelamının hâdis olup olmaması ve Kuran'ın mahluk olup olmaması ile ilgilidir. Mutezile Allah'ın kelamının hâdis olduğunu belirtirken, Ehl-i Sünnet Allah'ın kelamının ezeli ve zatiyla kâim olduğunu belirtmiştir. Bu tartışmanın sebeplerine ve ne gibi sonuçlar doğurduğuna Razi'nin kelam sıfatıyla ilgili görüşlerini belirttikten sonra değineceğiz.

Razi, Allah'ın ses ve harflerle yapılan konuşma suretiyle konuşan olmadığını ancak kelam-ı nefsi ile konuştuğunu ve kelam-ı nefsinin kadim olduğunu belirtir, insana nispetle kelam-ı nefsi, kalpte dolaşır duran söz demektir, dil onun tercümanıdır. Bu sebeptir ki, dilciler sadece mana ifade eden ibarelere kelam demişlerdir. Kelam-ı nefsi, kağıt üzerine yazılmış, mushafta yazılı lafızlar değildir. Razi, burada kelam-ı nefsi ile bu manayı kastetmektedir.²⁸¹

Razi, kelam-ı nefsiye şairin şu sözünü delil getirmiştir: Konuşma ancak kalptedir, dil sadece kalpte olana delil kılınmıştır.²⁸² Allah'ı Şayet bu sıfatla mevsuf kılmazsak, konuşanın konuşamayandan daha mükemmel olması sebebiyle kulun Rabbinden daha mükemmel olacağını, bunun ise muhal olduğunu belirtmiştir.²⁸³

Razi, Allah'ın ezeli-kadim bir kelamla mütakellim olduğunu, buna hem aklın, hem de naklin delalet ettiğini belirtmiştir:

Nakle gelince; “.....**iyi bilin ki, yaratma ve emir O'nundur**.....”²⁸⁴ Bu ayet yaratma ve emrin birlikte bulunduğu delalet eder.

Akla gelince: Allah muhdes (yok iken sonradan var olan) kelamla mütakellim olsaydı, bu muhdes ya zatiyla kâim olurdu ya da bir başkasıyla kâim olurdu. Birincisi batıldır. Çünkü; bu, Allah'ın zatının hâdislere mahal olmasını gerektirir. Allah'ın zatının hâdislere mahal olması muhaldir. İkincisi de batıldır. Çünkü Allah'ın zatı gereği kâim olmayan bir kelamla

²⁸¹ Razi, *Muhassal*, trc., s. 128; Razi, *el-Mesâilü'l-Hamsûn*, s. 53.

²⁸² Razi, *Muhassal*, trc., s. 130.

²⁸³ Razi, *el-Mesâilü'l-Hamsûn*, s. 53.

²⁸⁴ Araf 7/54.

mütekellim olması mümkün olsaydı, zatından başkasıyla kâim olan cehaletle cahil olması da mümkün olurdu. Bu ise muhaldir. Kelamın muhdes olması muhaldir. Allah'ın kelamının ezeli-kadim oluşu sabit olmaktadır.²⁸⁵

Razi, *Meâlim*'de de Allah'ın kelamının ezeli-kadim oluşuna şu şekilde işaret etmektedir:

“Birincisi: “.....Emir önce de sonra da Allah'ındır.”²⁸⁶ Bu ayetle de Allah'ın emrinin bütün şeylerde önceden geçerli oluşu sabit olmaktadır.

İkincisi: “.....İyi bilin ki, yaratma ve emir O'nundur.”²⁸⁷ Bu söz yaratma ve emrin bir arada bulunduğu delalet eder.

Üçüncüsü: Nebi (a.s.)dan rivayet edilen şu sözdür “Allah'ın her türlü noksanlıktan münezzeh olan kelimelerine sığınırım.”²⁸⁸ Hz. Muhammed bu sözüyle Allah'ın kelamının her türlü noksanlıktan uzak olduğunu belirtmektedir. Yok iken sonradan var olan da ise noksanlık vardır.

Dördüncüsü: Kelam kemal sıfatlardandır. Muhdes olsaydı, Allah'ın zatı kelamın hudûsundan önce kemal sıfatlardan hali olurdu. Kemal bulunmaması noksanlıktır. Noksanlık ise Allah için muhaldir.

Beşincisi: Allah'ın emredici ve nehyedici olması kemal sıfatlarındandır. Bu sıfatlar hâdis olsaydı, Allah'ın zatının hâdislere mahal olması gerekirdi. Bu ise muhaldir.

Altıncısı: Kelam hâdis olsaydı, ya Allah'ın zatiyla ya da bir başkasıyla kâim olurdu. Ya da bir mahalde bulunmazdı. Allah'ın zatiyla kâim olsaydı, zatının hâdislere mahal olması gerekirdi. Bu ise muhaldir. Başkasıyla kâim olması da muhaldir. Çünkü; Şayet bir başkası sebebiyle kâim olsaydı, bu başkası sebebiyle kâim olan kelamla mütekellim, hareketle müteharrik, sükûnetle sakin olurdu. Bu ise muhaldir. Bu kelamın herhangi bir mahalde bulunmadan var olmasının muhal oluşu da ittifakla mümkün değildir. Böylece Allah'ın kelamının ezeli-kadim oluşu sabit olmaktadır.”²⁸⁹

Razi, Allah'ın kelamının ses ve harflerden münezzeh olduğunu belirtir. Bu hususta *el-Mesâil*'de şunları söylemektedir: “Bir kimse “el-hamdü” dediğinde elifi söylemekle meşgul

²⁸⁵ Razi, *el-Mesâilü'l-Hamsûn*, s. 52-53.

²⁸⁶ Rum 30/4.

²⁸⁷ Araf 7/54.

²⁸⁸ Buharî, *Enbiyâ*, H.no: 3191, c. III, s. 1233; Ebû Davud, *Tıp*, H.no: 3899, c. II, s. 406; Tirmizî, *Tıp*, H.no: 2060, c. 4, s. 396; İbn Mace, *Tıp*, H.no: 3525, c. II, s. 1164; Muvatta, *Şa'r*, H.no: 1704, c.II, s. 950; Ahmet b. Hanbel, H.no: 2112, c. I s. 236; Ahmet b. Hanbel, H.no: 6696, c. II s. 181. (Tirmizî, bu hadis hakkında isnadı sahihtir, hasen gariptir, demiştir. Bkz. *Müsned li'l-İmam Ahmed b. Hanbel*, tahkik: Ahmed Muhammed Şakir, Dâru'l-Hadis, Kahire, c.VI s. 246. Ayrıca Hakim, hadis sahihtir, Velid b. Velid'den gelen bir rivayet bunun şahididir, demiştir. Bkz: *Müsned-i İmam Ahmed b. Hanbel*, tahkik: Şuayb Arnavud, Müessesetü'r-Risale, Beyrut, 1997 c. XIII s. 274-275.)

²⁸⁹ Razi, *Meâlimu Usûli'd-Dîn*, s. 48-51.

olduğu vakitte lamı söylemekle meşgul olamaz. Lamı söylediği vakitte de elifin zikri sona ermiştir. Bu mümkün olan bir durumdur.

Mümkün olan her şey muhdestir. Kuran'ın Allah'ın kelamı oluşu sabittir. Kuran'ın bu harf ve seslerden başka olması gerektir.”²⁹⁰

Razi, Allah'ın bir kelamla mütekellim olduğunu, bunun da haber vermek olduğunu belirtir. Bu kelam emir, nehy, haber (ihbar) ve soru sormadır (istihbar). Emrin aslı, yapılması emredilen işin yapılmasının sevabı gerektiren ve terkinin de cezayı gerektiren olduğunu haber vermektir. Nehyin aslı da, yapılması yasaklanan işin yapılmamasının sevabı, yapılmasının da cezayı gerektiren olduğunu haber vermektir. Bu demektir ki, emir ve nehyin aslı haber vermektir.

Allah'ın sonsuz malumâtın tamamını tek bir bilgi ile bilen oluşu mümtenî olmadığına göre Allah'ın sonsuz işlerle alakalı bir tek kelamla mütekellim olması niçin mümkün olmasın?

Bu sözle alakalı bir örnek verecek olursak: Bir adam hizmetçilerinden birine git, filana git; diğerine git, filanla konuşma; bir diğerine git, filan durumu sor (istihbar); bir başkasına da git, filana ait durumdan haber ver (ihbar) demiştir. Hizmetçiler önünde hazır bulunduğu hizmetçilerle ilgili bir tek söz biri hakkında emir, ikinci hakkında nehy, üçüncü hakkındaki soru sorma (istihbar), dördüncü hakkındaki ise haber (ihbar)dir. Dört şahsa nispetle bir emir, emir, nehy, haber (ihbar) ve soru sorma (istihbar) olmaktadır. Allah'ın kelamının da böyle olması imkansız değildir.²⁹¹

Razi, Allah'ın kelamının ezelî ve kadîm oluşunu belirttikten sonra Allahu Teâlâ'nın kelamı olan Kuran'ın mahluk olmadığı noktasında Ehl-i Sünnetle aynı görüşü paylaşmıştır.

Kuran'ın mahluk olup olmaması meselesi temelde Allah'ın kelamının hâdis olup olmaması düşüncesine dayanmaktadır.

Mutezile, Yüce Allah'ın Ehl-i Sünnetin söylediği gibi kelam-ı nefsî ile konuştuğunu inkar eder. Çünkü; onlara göre kelam, bu harf ve seslerden ibarettir. Ayrıca Yüce Allah'ın zatının bununla nitelenmesini de kabul etmez. Bu sıfatı kabullenmeleri halinde onun kadîm olmasını inkar eder ve onun öncesizliğini kabul etmeleri halinde Allah'ın bir olduğunu inkar etmiş olacaklarını belirtir.²⁹² Bu görüşlerinin bir uzantısı olarak Allah'ın kelamının hâdis olduğunu ve Kuran'ın mahluk olduğunu belirtmişlerdir.

²⁹⁰ Razi, *el-Mesâilü'l-Hamsûn*, s. 54.

²⁹¹ Razi, *el-Mesâilü'l-Hamsûn*, s. 55-56.

²⁹² Razi, *Muhassal*, trc., s. 128.

Mutezileye göre Allah'ın kelamı dillerde okunan, mushafta bulunan harfler ve seslerden ibarettir. Bunların tümü de yaratılmıştır. Allah'ın kelam-ı ezelîsi yoktur. Bilakis Kuran ve diğer münzel kitaplar mahluktur.²⁹³ Yine onlara göre Allah'ın kelamı emir, nehiy ve haberlerden ibaret olduğuna göre, Şayet bu kelam ezelî olsa, Yüce Allah'ın ezelde daha Adem ve insanları yaratmadan önce emredici, nehyedici ve haber verici olması gerekirdi ki, bu Allah için abes olurdu. Öyleyse Allah'ın kelamı bunlar yaratıldıktan sonra vaki olmuştur, o halde kelamın hâdis olması gerekmektedir.²⁹⁴

Razi ve Ehl-i Sünnet Allah'ın kelamının ezelî-kadîm olduğunu, bu harf ve seslerden ibaret olmadığını belirtmiştir. Allah'ın kelamının ezelî-kadîm oluşu ve bu ses ve harflerden münezzehe oluşu ile ilgili deliller yukarıda geçmişti.

Matürîdî, *Kitabü't-Tevhid*'de Allah'ın kelamla nitelenmesi gerektiğinin aklî ve naklî delillerle sabit olduğunu²⁹⁵ belirttikten sonra Allah'ın kelamının hâdis olmadığını belirtir ve şöyle der: Allah'ın kelamının hâdis olduğunu kabul edersek, başkalarının kelamı statüsünde bulunmaktan kurtulamaz. Bu durumda da benzeşme ortaya çıkar. Halbuki **“Hiçbir şey O'nun benzeri değildir.”**²⁹⁶ mealindeki ayet gerek sıfatında gerek zatında benzeşme olamayacağını dile getirmektedir. Ayrıca **“Yoksa O'nun yaradığı gibi yaratan ortaklar buldular da yaratma işi onlarca birbirine benzer mi göründü?”**²⁹⁷ mealindeki ayette bunu destekler mahiyette fiil benzerliğinin zat benzerliğini gerektirdiğine işaret etmiştir. Buna mukabil bütün yaratıklar bir araya gelseler Kuran'ın bir mislini meydana getiremeyecekleri yönünde ilahî beyan vardır:

“De ki, and olsun eğer insan(lar) ve cin(ler) şu Kuran'ın benzerini getirmek üzere toplansalar, yine onun benzerini getiremezler. Birbirlerine arka olsalar da (yardım etseler de) (bunu yapamazlar)”²⁹⁸, böylece de misliyet unsuru taşıyan benzerlik ortadan kalkmıştır. Netice olarak zat-ı ilahîyyeye mahsus olan kelamın bütün yaratıklara ait olan kelamdan farklı oluşu sabit olmuştur.²⁹⁹

Razi, Mutezile'nin Allah'ın mütekellim olduğu hususunda kendileri ile aynı görüşü paylaştığını, fakat konuşmanın öncesizliği noktasında kendilerinden ayrıldıklarını belirttikten sonra kelamın kadîm oluşu noktasında şu ifadelere yer verir:

²⁹³ Teftazânî, Sa'düddin Mes'ûd b. Ömer, *a.g.e.*, s. 171.

²⁹⁴ Tunç, *a.g.e.*, s. 134.

²⁹⁵ Matürîdî, *a.g.e.*, s. 73.

²⁹⁶ Şûra 42/11.

²⁹⁷ Rad 13/16.

²⁹⁸ İsrâ 17/88.

²⁹⁹ Matürîdî, *a.g.e.*, s. 74-75.

Konuşan iki çeşit kimsedir. Biri Allah'ın bu konuşma ile nitelendiğini itiraf eder, diğeri onu inkar eder. Konuşmayı itiraf eden herkes, onun öncesiz olduğunu söyler. Çünkü; Mutezile, Allah'ın bu konuşmakla (kadîm olan) nitelenmiş olduğunu kabul etmez. Onlar ses ve harf olan konuşmanın sonradan oluştuğunu söylerler. Bu konuşma (Allah'ın kelamı) sonradan olsaydı, ya Allahu Teâlâ'nın zatında meydana gelir ve Yüce Allah'ın zâtı hâdislere mahal olurdu ki, bu imkansızdır; veya onda meydana gelmez, bu da imkansızdır. Zira Allah'ın konuşan olmasının, onun niteliklerinden olduğunu gösterdik. Bir nesnenin niteliğinin kendisinde bulunmaması imkansızdır. Yoksa cismin başkasında bulunan bir hareket ile hareket etmesi gerekirdi. Bu ise saçmadır.³⁰⁰

Görülmektedir ki Mutezile Allah'ın kelamını bu ses ve harflere benzetmekte, bunun neticesinde de kelamın hâdis olduğunu tevhid prensiplerinin de bir gereği olarak ortaya koymaktadır. Ehl-i Sünnet yukarıda da görüldüğü gibi kelamın kadîm olduğunu, bu harf ve seslerden Allah'ın kelamının münezzehe olduğunu, Kuran'ın mahluk olmadığını belirtmiştir. Çünkü; Ehl-i Sünnet yukarıda da belirttiğimiz gibi Allah'ın kelamından, harfleri ve sesleri değil. Allah'ın zatıyla kâim, nefiste bulunan manayı anlıyorlardı. Bu tür kelama onlar, Kalam-ı nefîs adını veriyorlar, Allah'ın kelamı kadîmdir ve Kuran mahluk değildir diyorlardı.

Kelam sıfatı ile ilgili bir başka mesele de Allah'ın kalam-ı nefîsînin işitilip işitilemeyeceği ile ilgilidir. Eş'arînin tercihi göre var olan her şeyin görülmesi nasıl ki mümkünse işitilmesi de mümkündür. İbn Fûrek, Kuran okuyanın okuyuşu sırasında işitilen iki şey vardır: Okuyanın sesi ve Allah'ın kelamı demiştir. Bakılanî, yüce olan Allah'ın kelamı tabii olarak işitilemez, fakat tabiatüstü bir hâdis olarak Cenab-ı Hak kullarından istediği kimselere kelamını işittirir demiştir.³⁰¹

Biz yukarıdaki söylemleriyle İbn Fûrek'in kalam-ı nefîsîyi kastetmediği kanaatindeyiz. Çünkü; bir kimse Kuran okurken ağzından çıkan sesler kendisine ait olmakla birlikte, okuduğu lafızlar Allah'ın kelamı olması bakımından okuyucunun sesinden başkadır.

Razi, *Muhassal*'da, Eş'arînin söylediklerine muhalefet eder görünmektedir. Allah'ın ezelf kelamının şu anda işitilip işitilememesinin uygun olup olmadığını sorduktan sonra şu ifadelerle yer vermektedir:

“Allah'ın kelamının işitilebilir olup olmadığına bence bir delil yoktur. Çünkü biz, cisim ve ilinti (araz) olmayan nesnenin görülmesini doğru bulduk. Zira biz, cisim ve ilintiyi görünce; ortak bir nedenin gerekliliği ve bu ortak nedenin de ancak varlık olduğunu görmekteyiz. Böyle olunca da her varın elbette görülebileceğini söyledik. Ama bu meselede,

³⁰⁰ Razi, *Muhassal*, trc., s. 137.

³⁰¹ Sâbûnî, *a.g.e.*, s. 89.

işitmek, cisimlere ve seslere bağlanmadı ki, ortak bir nedene muhtaç olsun. Doğrusu işitme, seslerden başkasına bağlı bir durum değildir. Bunun için işitilebilmenin nedeni sadece sesliliktir. Bu durumda da bu söz (kelam) işitilemez.”³⁰²

Matürîdî ise Allah’ın kelamının işitilemeyeceğini, dilerse, kelamı olmayan bir şeyle bize kelamını duyurmasının mümkün olduğunu belirtir ve şöyle der: İnsanlardan dinlenen metne “kelamullah” denmesi, Allah’ın zatıyla kâim bulunan aslına uygunluğu sebebiyledir. Nitekim, (ediplere ve âlimlere ait) risale, kaside ve sözler hakkında da aynı hüküm verilebilir. Bunun delili şudur ki, dinlenen Kuran metni yaratılmış şeylerden biri olup Allah’ın zatına ait bulunması ihtimal dahilinde değildir. Burada işitilen şeyin araz veya cisim olma alternatifi vardır. Arazın da cismin de aynı anda iki mekanda (hem Allah’ın zatında hem de okuyucuda) bulunması imkansızdır. İşitilen şeyin arazda, cisimde olmama alternatifi de söz konusudur. Bu durumda da mekanda bulunması muhaldir. Halbuki mekanda işitilmektedir. Binaenaleyh insanlardan dinlenen metnin Allah'a nispeti andığımız uygunluk kuralına bağlıdır. Şu da var ki, Allahu Teâlâ’nın kendi kelamını, kelamı olmayan bir şeyle bize duyurması mümkündür. Her birimizin kendi kelamını tıpatıp aynısı olmasa bile bir başkasına duyurması ve Cenab-ı Hakkın kendi kudretini, ilmini, yaratıklara olan rubûbiyetini, tıpatıp aynısı olmasa bile bize bildirmesi gibi.³⁰³

Kelamullah konusunda bizce hem Mutezile hem de Ehl-i Sünnet kendi bakış açılarından haklı görünmektedirler. Bu konuya Mutezile ve Ehl-i Sünnetin bakışını şu şekilde belirtmemiz mümkündür. Mutezile mushaflarda yazılı olan Kuran’ı esas almış, kelamın harf ve sesten ibaret olduğunu belirterek Kuran’ın mahluk olduğunu belirtmiştir. Ayrıca tevhid inançlarının bir gereği olarak da Allah’ın kelamının hâdis olduğunu, kelamın Allah’ın zatına zaid olmadığını belirtmiştir, Elimizde bulunan mushafla yazılı olan Kuran’ın mahluk olduğu konusunda Ehl-i Sünnet de hemfikirdir.

Görülmektedir ki Ehl-i Sünnet de elimizde bulunan, mushafta yazılı olan Kuran’ın mahluk olduğunu belirtmektedir. Ancak Ehl-i Sünnet Allah’ın kelamının ses ve harflerden münezzehe olduğunu belirtir. Onlara göre Allah’ın kelamı, kelam-ı nefsîdir. Allah’ın zatına zaidir ve kadîmdir.

Razi, Allah’ın sıfatlarını kelam sıfatı ile bitirmekte ve Allah’ın sıfatlarını yedi olarak göstermektedir. Maturudîler ise tekvini de Allah’ın zatıyla kâim bulunan bir sıfat olarak kabul etmektedirler. Razi ve dolayısıyla Eş’arîler, Maturudîlerle tekvin sıfatı konusunda ihtilafa düşmektedirler. Bu ihtilafın sebebi şudur: Maturudîler tekvin sıfatını Allah’ın zatıyla kâim,

³⁰² Razi, *Muhassal*, trc., s. 139.

³⁰³ Matürîdî, *a.g.e*, s. 75-76.

ezelî bir sıfat olarak görmekte, Eş'arîler ise kudret sıfatının yaratacağı şeylere hâdis olan bir taalluku olarak görmektedirler. Razi'nin bu sıfatı müstakil bir sıfat olarak kabul etmemesi sebebiyle, biz de bu sıfatı diğer sıfatlardan farklı olarak değerlendirmeyi uygun görmekteyiz.

SONUÇ

Razi, hayat hikayesinden de anlaşılacağı gibi bir ilim evinde, ilmin hakim olduğu bir çevrede dünyaya gelmiştir. Hatip ve alim olan babasından ilköğrenimini tamamlayarak çeşitli âlimlerden dersler almak sûretiyle kendini yetiştirmiştir. Sahip olduğu keskin zekası ve mükemmel muhakeme gücü sayesinde döneminin âlimleri arasından çok çabuk sıyrılarak dönemine ve sonrasına damgasını vurmuştur. Bu özelliğini hayatını ve eserlerini araştırırken çok iyi anladık ve gördük.

Bu dönemin âlimlerinin en büyük özelliği ansiklopedik bir bilgiye sahip olmalarıdır. Razi de bu âlimlerden biri olarak hemen hemen her alanda eserler yazmış ve düşüncelerini belirtmiştir. Sadece kelimeler, felsefe, tefsir alanlarında değil, fıkıh, fıkıh usulü, tıp, astronomi, ahlak, mantık, tarih gibi alanlarda da eserler yazdıklarını müşahade ettik.

Böylesine geniş bir bilgi birikimine sahip olan Razi'nin ilgilendiği konulardan biri ve belki de en önemlisi uluhiyyet meselesidir. Razi bu meseleye muhtelif eserlerinde geniş bir şekilde değinmiştir. Uluhiyyet, her dinde mevcut olan ve kısaca ilah anlayışı olarak nitelenebilir. Razi, Allah'ın varlığını, hem kendinden önceki âlimlerin düşüncelerinden hem sosyal bilimlerin verilerinden faydalanmış ve hem de sahip olduğu bilgileri sağlam bir temele oturtturarak ispat etmiştir. Aklî delilleri nakil ile destekleyerek aklı ve nakli mükemmel bir uyum içerisinde kullandığını gördük.

Razi, Allah'ın varlığı konusundaki göstermiş olduğu açıklama tarzını Allah'ın birliği konusunda da göstermiş ve konuyu aklî ve naklî deliller getirmek sûretiyle ortaya koymuştur. Sıfatlar konusu ise Allah'ın varlığından daha karmaşık bir konudur. Çünkü; Allah'ın sıfatları konusunda hem mezhepler arasında, hem de kelimeler âlimleri ile filozoflar arasında hiçbir zaman görüş birliği olmamıştır. Allah'ın sıfatları zatının aynı mıdır, gayri midir? Tekvin Allah'ın ezeli-kadim bir sıfatı mıdır? soruları ki bu soruları çoğaltmak mümkündür, mezhepler arasındaki görüş farklılığını ortaya koyan en temel sorulardır. Allah'ın cüz'iyâtı bilmesi, Allah'ın mucibü'n bi'z-zat (zatının gereği olarak) mı, failün bi'l-ihtiyar (dilediği gibi yapan) mı? oluşu meselesi ve bunun gibi sıfatlarla ilgili diğer meseleler ise kelimeler âlimleri ile filozofların geçmişten bugüne hep tartıştıkları meselelerden olagelmıştır.

Ayrıca sıfatlara baktığımızda her biri diğer sıfatların ispatında şu veya bu şekilde temel teşkil etmektedir. Kudret ve irade sahibi olan bir varlığın hayat sahibi olması gerektiği gibi. Vücut sıfatı ise öteki bütün sıfatların dayandığı temel sıfat durumundadır. Tanrının dilemesi ve yaratması hep bilgisine göre olmaktadır. Razi, eserlerinde açıkça tekvin sıfatının

müstakil bir sıfat olarak değerlendirilmemesi gerektiğini, bu sıfatın kudret sıfatı içerisinde doğal olarak mevcut olduğunu kabul etmekte ve bu görüşünü delilleriyle net bir şekilde ortaya koymaktadır. Bu noktadan hareket etmek sûretiyle bu konu, daha derinlemesine incelenmeye ve bu çerçevede Razi'nin Allah'ın diğer sıfatları hakkındaki görüşleri araştırılmaya değer olduğu kanaatindeyim.

Ayrıca Râzî, sufilerin delili diye adlandırdığı bir başka delilden de bahseder. Sufilerin, Allah'ın varlığını bilmek apaçık (bedîhî) bir bilgidir, dediklerini belirtir. Nitekim sufiler Allah'ın dışındaki her şeyden bakışımızı kesmemizi istemektedirler. Bu keşf ve zevk yoluyla yani kalbî istidlal yoluyla Allah'ın varlığının bilgisine bizi doğrudan ulaştırır. Razi'nin bu tutumu Allah'ı bilmenin delile dayalı olmadığı görüşünü benimsediğini, Allah'ın ispat edilmeye ihtiyaç duyulmayacak kadar açık bir varlık olduğuna inandığını gösterir.

Uluhiyyet konusunda tarihî bir ansiklopedi niteliğinde eserlere sahip ve doyurucu bilgilere haiz eserleri miras bırakan, zamanının aşırı ve yanlış düşüncelerine aklî ve naklî açılardan cevaplar veren Razi, özellikle bu alanda her bir alt konuyla araştırmacılara malzeme oluşturacak kadar geniş ve derindir. Konunun bu kadar geniş olmasının altındaki sebeplerin başında Kuran'ın birçok ayetinin bu konudan bahsediyor olması ve gaybî bir mesele olarak zihinlerde yer etmesi ve inanç sisteminin temelini teşkil ediyor olması gelmektedir.

Sonuç olarak; Razi, kendinden önceki âlimlerin düşüncelerini iyice hazmetmiş, gerek felsefe ve mantık, gerek diğer sosyal bilimlerden edindiği bilgilerle, kelim, tefsir, fıkıh ve diğer sahip olduğu bilgileri çok güzel bir şekilde birleştirerek özellikle felsefe ve mantığı kelim ilmi ile mezmetmiştir. Felsefe ve mantıktan aldığı serbest düşünce gücüyle hem Allah'ın varlığını-birliğini hem de sıfatlarını aklî pek çok delille açık bir şekilde ortaya koymuştur. Aklî delilleri de nakil ile destekleyerek aklı ve nakli mükemmel bir uyum içerisinde kullanmıştır. Müteahhirûn döneminin özelliklerini ve bu dönemi mütekaddimûn döneminden ayıran temel farkları bizzat döneme adeta damgasını vuran şahsiyetlerden birisi olan Razi özelinde incelemek kelim tarihi açısından araştırmacılara katkı sağlayacak niteliktedir. Felsefî kelamın kurucusu ve önderi sayılan Razi, kelim ilminde Gazâlî ile birlikte bir kırılma başlatmış, mütekaddimûn dönemi biterek müteahhirûn dönemine geçilmiştir. Yeni bir dönemin başlangıcını ise kullandıkları usûl ve yöntem oluşturmuştur. Razi, uluhiyyet konusunu dinin temel kaynaklarından yararlanarak aklî temeller üzerine bina etmesini çok iyi başarabilen, bir dönemin kapanarak yeni bir dönemin açılmasını sağlayan ve bundan dolayı şanı şöhreti günümüze kadar gelen büyük bir İslam alimidir.

BİBLİYOGRAFYA

Kuran-ı Kerim

AYDIN, Mehmet S., *Din Felsefesi*, İİFV. Yayınları, İzmir, 1999.

BAĞÇECİ, Muhittin, *Allah'ı Bilmek*, Kayseri, 1999.

_____ *Kelam İlmine Giriş*, Kayseri, 2000.

BUHÂRÎ, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail, *Sahihu'l-Buhârî*, İstanbul, 1310/1892, I-VIII,

BROCKELMAN, Carl, *Geschichte Der Arabischen Litteratur*, (GAL), Leiden, 1943-1949.

EBÛ DAVUD, Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî el-Ezdî, *es-Sünen*, Mısır, 1369/1950, I-VIII.

EŞ'ARÎ, Ebu'l Hasen Ali b. İsmail, *Kitabü'l-Luma* (trc: Abdülhakim Beki), Yüksek Lisans Tezi, Basılmamış, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri, 1994.

HANBEL, Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, Kahire, 1313.

HANBEL, Ahmed b. Hanbel, *Müsned-ü Ahmed b. Hanbel*, (tahkik: Şuayb Arnavud), Müessesetü'r-Risale, Beyrut, 1997.

HANBEL, Ahmed b. Hanbel, *Müsned-ü lil-Ahmed b. Hanbel*, (tahkik: Ahmed Muhammed Şakir), Dârü'l-Hadis, Kahire, 1995.

HARPUTÎ, Abdüllatif, *Tenkîhü'l-Kelam fî Akaid-i Ehli'l-İslam*, İstanbul, 1390.

GÖLCÜK, Şerafettin, *Kelam Tarihi*, Esra Yayınları, Konya, 1992.

GÖLCÜK, Şerafettin- TOPRAK, Süleyman, *Kelam*, Tekin Kitabevi, Konya, 1998.

İBN HALLİKÂN, Ebu'l-Abbas Ahmed b. Muhammed, *Vefeyâtü'l-A'yân*, (tahkik: Dr.İhsan Abbas), Dar-u Sâdır, Beyrut Tarihsiz.

İBN KESİR, Ebu'l-Fidâi İsmail b. Ömer İmâdü'd-Din, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, Mektebetü'l-Maârif, Beyrut, 1411/1990.

İBN MÂCE, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid el-Kazvînî, *es-Sünen*, Mısır, Tarihsiz, I-II.

İZMİRLİ, İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelam I-II*, Matbaa-i Amire, İstanbul, 1340-1343/1921-1924.

KOMİSYON (Yıldız, Hakkı Dursun v.d), *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi*, Çağ Yayınları, İstanbul, 1986.

MALİK b. ENES, *el-Muvatta*, Dâr-ü İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, Mısır,1370/1951, I-II.

MATÜRİDÎ, Ebu Mansur Muhammed b. Muhammed, *Kitabü't-Tevhid*, el-Mektebetü'l-İslamiyye, Beyrut, 1970.

MATÜRİDÎ, Ebu Mansur Muhammed b. Muhammed, *Kitabü't-Tevhid* (trc: Bekir Topaloğlu), İSAM Yayınları, Ankara, 2002.

MATÜRİDÎ. Ebu Mansur Muhammed b. Muhammed, *Te'vilat-ü Ehli's-Sünne*, el-Mektebetü'l-Vataniyye, Kayseri, Raşid Efendi Kütüphanesi, nr: 47.

ÖZERVARLI, M.Sait, *Kelâmda Yenilik Arayışları (XIX. yüzyıl sonu-XX. yüzyıl başı)*, İSAM Yayınları, İstanbul, 1998.

ÖZSOY Ömer- GÜLER İlhami, *Konularına Göre Kuran (Sistemik Kuran Fihristi)*, Fecr Yayınları, Ankara, 1997.

RAZİ, Muhammed b. Ömer b. Hüseyin b. Hasan b. Ali Fahreddin, *el-Metâlibü'l-Âliye mine'l-İlmi'l İlâhiyye*, (tahkik: Ahmed Hicâzî es-Sekâ),Darü'l-Kütübi'l-Arabiyye, Beyrut, 1408/1987.

_____ *Muhassalu Efkari'l-Mütekaddimin ve'l-Müteahhirin mine'l-ulemâ ve'l-hükemâ ve'l-mütekellimîn*, (tahkik: Taha Abdurrauf Sa'd), Darü'l-Fikri'l-Lübnânî,Beyrut, 1992.

_____ *Muhassalu Efkari'l-Mütekaddimin ve'l-Müteahhirin-Kelâm'a Giriş* (trc: Hüseyin Atay), Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 2002.

_____ *Tefsir-i Kebir-Mefâtihü'l Gayb* (trc: Suat Yıdırım, Lütfullah Cebeci, Sadık Kılıç, C. Sadık Doğru), Akçağ Yayınları, Ankara, 1988.

_____ *Esasü't-Takdis*, Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezher, Kahire, 1986.

_____ *Şerhu Esmailahi'l Hüsnâ*, (tahkik: Taha Abdurrauf Sa'd), Dârü'l-Kütübi'l-Arabiyye, Beyrut, 1984.

_____ *İtikadât-ü Firaki'l-Müslimîn ve'l-Müşrikîn*, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1994.

_____ *el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye fî İlmi'l-İlahiyyât ve't-Tabi'iyat*, (tahkik: Muhammed Mutasım-Billah el-Bağdâdî), Dârü'l-Kütübi'l-Arabiyye, Beyrut, 1990.

_____ *Kitabü'l-Erbaîn fî Usûli'd -Din*, Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezher, Mısır, 1982.

_____ *Meâlimu Usûli'd -Din*, Darü'l-Fikri'l-Lübnânî, Beyrut, 1992.

_____ *el-Mesâilü'l-Hamsûn fî Usûli'd-Dîn*, el-Mektebetü's-Sekafî li'n-Neşr, Kahire, 1989.

SABÛNÎ, Nurettin, *el-Bidâye fî Usûli'd-Din* (trc: Bekir Topaloğlu) *Matürîdiyye Akaidi*, DİB Yayınları, Ankara, 1978.

TİRMİZÎ, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevrâ, **es-Sahih**, Mısır, 1350/1931, I-V.

TOPALOĞLU, Bekir, *İslam Kelamcılarına ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığının İspatı (İspat-ı Vacip)*, DİB Yayınları, Ankara, 2001.

_____ *Kelam İlmine Giriş*, Damla Yayınevi, İstanbul, 1981.

_____ "Allah", DİA, İstanbul, 1994.

TUNÇ, Cihat, *Sistemantik Kelam*, EÜ. Yayınları, Kayseri, 1994.

_____ *Kelam İlminin Tarihçesi ve İlk Kelam Okulları*, Kayseri, 2001.

TEFTAZÂNÎ, Sa'düddin Mesud b. Ömer, *Şerhu'l-Akaid-İslam Akaidi* (trc: Süleyman Uludağ), Kültür Bakanlığı Yayınları, 1991.

TEFTAZÂNÎ, Ebu'l-Vefa, *İlmü'l-Kelam ve Ba'du Müşkilâtihi-Ana Konularıyla Kelam* (trc: Şerafettin Gölcük), İstanbul, 2000.

ULUDAĞ, Süleyman, *Razi*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1990.

YAVUZ, Yusuf Şevki, "*Fahrettin Razi*", DİA, İstanbul, 1994.

YURDAGÜR, Metin, *Allah'ın Sıfatları (el-Esmâü'l-Hüsna)*, Marifet Yayınları, İstanbul, 1984.

Ez-ZERKAN, Muhammed Salih, *Fahrüddin er-Razi ve ârâühü'l-kelamiyye ve'l-felsefiyye*, (Baskı yeri ve tarihi yok), Dâru'l-Fikr.

ZİRİKLÎ, Hayrettin, *el-A'lâm*, Kamûsu Terâcime li Eşheri'r-Ricâli ve'n-Nisâi ve'l-Müsta'rebîn ve'l-Müsteşrikîn, Dâru'l-İlim li'l-Melâyîn, Beyrut, 1989.