



ŞIRNAK ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

FAHREDDİN ER-RÂZÎ'DE YARATILIŞ TEORİSİ

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

SEYİTHAN CAN

Tez Danışmanı
Doç. Dr. Hamdi GÜNDOĞAR

Şırnak-2015

ŞIRNAK ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

FAHREDDİN ER-RÂZÎ'DE YARATILIŞ TEORİSİ

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

SEYİTHAN CAN

Tez Danışmanı
Doç. Dr. Hamdi GÜNDOĞAR

Şırnak-2015

TAAHHÜTNAME
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Şırnak Üniversitesi Lisansüstü Eğitim-Öğretim ve Sınav Yönetmeliğine göre hazırlamış olduğum “Fahredden er-Râzî’de Yaratılış Teorisi” adlı tezin tamamen kendi çalışmam olduğunu ve her alıntıya kaynak gösterdiğimi taahhüt eder, tezimin kâğıt ve elektronik kopyalarının Şırnak Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü arşivlerinde aşağıda belirttiğim koşullarda saklanmasına izin verdiğimi onaylarım. Lisansüstü Eğitim-Öğretim yönetmeliğinin ilgili maddeleri uyarınca gereğinin yapılmasını arz ederim.

- Tezimin/Raporumun tamamı her yerden erişime açılabilir.
- Tezim/Raporum sadece Şırnak Üniversitesi yerleşkelerinden erişime açılabilir.
- Tezimin/Raporumun 3 (üç) yıl süreyle erişime açılmasını istemiyorum. Bu sürenin sonunda uzatma için başvuruda bulunmadığım takdirde, tezimin/raporumun tamamı her yerden erişime açılabilir.

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

Seyithan CAN

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ŞIRNAK ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

“Bu belge ile, bu tezdeki bütün bilgilerin akademik kurallara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak toplanıp sunulduğunu beyan ederim. Bu kural ve ilkelerin gereği olarak, çalışmada bana ait olmayan tüm veri, düşünce ve sonuçları andığımı ve kaynağını gösterdiğimi ayrıca beyan ederim. (24/ 08 / 2015)

Tezi Hazırlayan
Seyithan CAN



T.C.
ŞIRNAK ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
YÜKSEK LİSANS TEZ SAVUNMASI SINAV TUTANAĞI

Sayfa : 1/1

TARİH 24/08/2015

Öğrencinin Adı Soyadı
T. C. Kimlik No
Öğrenci Numarası
Enstitü Anabilim Dalı
Enstitü Bilim Dalı
Genel Ağırlıklı Not Ortalaması
Öğretim Yılı/Yarıyılı
Danışman Öğretim Üyesi

Sevithay CAN
21751064910
Temel İslam Bilimleri
20.../20... GÜZ/BAHAR
Doç. Dr. Handi GÜNDOĞAN

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Jürilerimiz/...../ 20... tarihinde Sosyal Bilimler Enstitüsünde toplanarak yukarıda adı geçen öğrenciyi 12/e Maddesi uyarınca Yüksek Lisans Tez Savunma Sınavına tabi tutmuş ve Yüksek Lisans Tez Çalışması hakkında OYBİRLİĞİ/OYÇOKLUĞU ile aşağıdaki karar almıştır.

SINAV JÜRİSİ	ÜNVANI, ADI SOYADI	İMZA	KABUL/RED/DÜZELTME
JÜRİ BAŞKANI	Doç. Dr. Handi GÜNDOĞAN		KABUL
ÜYE	Yrd. Doç. Dr. Mehmet Nurullah AKTAŞ		KABUL
ÜYE	Yrd. Doç. Dr. Abdurrahman ERDOĞAN		KABUL

Oy çokluğu durumunda muhalefet edenin gerekçesi:

Düzeltilme verilmesi halinde :

Adı geçen öğrencinin Tez Savunma Sınavı/...../ tarihinde, saatda yapılacaktır.

Tez adı değişikliği yapılması halinde :

Tez adının şeklinde değiştirilmesi uygundur.

Jüri Başkanı

Jüri Üyesi

Jüri Üyesi

Not: 1- Bu karar enstitü anabilim dalı başkanlığınca tez sınavını izleyen üç gün içinde enstitüye teslim edilir.
2- Tezi hakkında düzeltilme kararı verilen öğrenci Enstitü Yönetmeliğinin 12/d maddesi uyarınca en geç üç ay içinde gereğini yaparak tezini aynı jüri önünde yeniden savunur.

.....tarih ve sayılı EYK kararıyla karar verilmiştir.

ÖZET
FAHREDDİN ER-RÂZÎ'DE YARATILIŞ TEORİSİ

CAN, Seyithan

Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı

Tez Danışmanı: Doç. Dr. Hamdi GÜNDOĞAR

Ağustos-2015, 103 sayfa

İnsanlık tarihiyle başlayan yaratılış meselesine tarihin her döneminde ve günümüzde izahlar getirilmeye çalışılmıştır. Tarihsel süreçte, konuyla ilgili akli ve dini verileri temel alan birçok fikir ortaya atılmıştır. Kuran-ı Kerim, yaratılış olayını tek, yetkin, her şeye gücü yeten bir Allah tasavvuru üzerinde kurar. Allah, her şeyin sebebi ve var edicisidir.

Çalışmamızda, hem bir kelamcı hem de bir filozof kimliğine sahip olan Fahreddin er-Râzî'nin yaratılış konusuyla ilgili düşüncelerini incelemeye çalıştık. Râzî, varlık kavramından görünen, görünmeyen her şeyin kastedildiğini, bu varlıkların tamamının oluşturduğu kavramın âlem olduğunu, âlemi de Allah'ın yarattığını ifade eder ve bunu temellendirmeye çalışır. Bu temellendirmeyi yaparken filozoflar ve kelamcılar; Allah'ın ezeli maddeden mi yarattı yoksa yoktan mı yarattı tartışmalarını ortaya koydukları deliller ile sonuçlandırmaya çalışır. Ayrıca Kur'an-ı Kerimde yer alan insanın yaratılışıyla ilgili ayetleri de insanın yaratılış aşamalarını yorumlayarak bilimsel verilerle mukayesesini yapmaktadır.

Anahtar Sözcükler: Allah, Fahreddin er-Râzî, Yaratılış, Varlık, Âlem, İnsan,

ABSTRACT
FAHREDDIN AR-RÂZÎ'S THEORY OF THE CREATION
CAN, Seyithan
Department Of Basic Islamic Sciences
Thesis Advisor: Associate Professor. Dr. Hamdi GÜNDOĞAR
August-2015, 103 pages

In every period of history and today accounts have been tried to be made about the issue of creation that begins with the history of humanity. During the historical process, many ideas about the subject of creation that are based on mental and religious data have been argued. When we look at the Holy Quran, it presents a unique, mighty Allah profile about the subject of creation. Allah is the cause and agent of everything.

In our research, we have tried to analyze Fahreddin ar-Râzî's thoughts about the subject of creation who has identity both as a theologians and philosopher. Râzî states that the concept of existence refers to everything, visible and invisible, all such existences make the concept of the universe and Allah created the universe, and tries to support those ideas. While trying to support his ideas, he tries to conclude discussions of philosophers and theologians about whether Allah created from the eternal substance or from nothing with the evidence they produced. Also, by interpreting the stages of human creation in the verses about the creation of man in the Holy Quran, he makes a comparison with scientific data.

Key Words: Allah (God), Fahreddin ar-Râzî, the Creation, Existence, the Universe, Man,

İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER	1
KISALTMALAR	3
ÖNSÖZ.....	2

GİRİŞ

1. Konunun Amacı ve Metodu.....	4
2. Kullanılan Kaynaklar	5
3. Yaratılıhta Anlam ve Arayış	5

BİRİNCİ BÖLÜM KUR'AN-I KERİM'E GÖRE YARATILIŞ VE YARATILIŞ KAVRAMLARI

1. KUR'AN-I KERİM'E GÖRE YARATILIŞ.....	10
1.1. Ontolojik Münasebet.....	14
1.2. Haberleşme Münasebeti.....	20
1.3. Rab-Kul Münasebeti	23
2. YARATILIŞ KAVRAMLARI.....	26
2.1. Kudret.....	27
2.2. Rab	28
2.3. Haleka (خلق)	31
2.4. Fetara (فطر)	33
2.5. Evvel (الاول).....	34
2.6. Kun Feyekun (كن فيكون)	36
2.7. İbda- Bedi (بديع).....	38
2.8. İnşa' (إنشاء).....	38
2.9. Sana'e (صنع)	39
2.10. Ahraca (اخرج)	40
2.11. Fe'ale (فعل).....	41

2.12. Enbete (أنبت)	41
2.13. Ce'ale (جعل)	42

İKİNCİ BÖLÜM FAHREDDİN ER-RÂZÎ'YE GÖRE YARATILIŞ

1. VARLIK	43
1.1. Varlığın Tanımı	44
1.2. Varlık Çeşitleri	47
1.2.1. Zatiyla Zorunlu Varlık	49
1.2.2. Zatiyla Mümkün Varlık.....	53
2. ÂLEM VE YARATILIŞI	56
2.1. Âlemin Tanımı	56
2.2. Âlemin Yaratılışı.....	57
2.2.1. Yerin Yaratılışı	65
2.2.2. Göklerin Yaratılışı.....	68
2.2.3. Yerin ve Göğün Yaratılış Önceliği.....	72
2.2.4. Göklerin ve Yerin Altı Günde Yaratılışı	73
2.2.5. Yağmurların Yaratılışı.....	77
2.2.6. Dünyanın Yuvarlak Oluşu.....	78
3. İNSANIN YARATILIŞI.....	80
3.1. Bütün Canlıların Sudan Yaratılışı.....	82
3.2. İnsanın Değersiz Bir Sudan Yaratılışı	83
3.3. İnsanın Yaratıldığı Madde	84
3.4. İnsanın Topraktan Yaratılışı.....	85
3.5. İnsanın Yaratılış Safhaları	86
3.6. Hz. Havva'nın Yaratılışı	88
3.7. İnsanın Ruh-Beden İlişkisi	90
SONUÇ.....	96
KAYNAKÇA	99

KISALTMALAR

AÜ	: Ankara Üniversitesi, Atatürk Üniversitesi
a.g.e.	: Adı geçen eser
a.g.m.	: Adı geçen makale
a. mlf.	: Aynı müellif
AÜİFD	: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
AÜİİFD	: Atatürk Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi
ATAÜİFD	: Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
bkz.	: Bakınız
C.	: Cilt
DEÜ	: Dokuz Eylül Üniversitesi
Der.	: Dergi
DİA	: Diyanet İslam Ansiklopedisi
DİB	: Diyanet İşleri Başkanlığı
ed.	: Editör
FÜİFD	: Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
haz.	: Hazırlayan
İÜİFD	: İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
İFAV	: İlahiyat Fakültesi Vakfı
MÜ	: Marmara Üniversitesi
MÜİFD	: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
MÜİF	: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
s.	: Sayfa
SÜİFD	: Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
S.	: Sayı
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı
Yay.	: Yayınları

ÖNSÖZ

"O'dur ki, O yüce Allah'tır ki bütün göklerde ve bütün yerlerde (hayat olan âlemlerde yarattığı) her şeyi katından sizlerin (insanların) emrine musahhar kıldı. Muhakkak ki bunda düşünen bir kavim için ayetler vardır." (Casiye 45/13) ayetiyle Allah, insana verdiği öneme dikkat çekmiş ve bunun karşılığı olarak insandan tefekkür ve tedebbür etmesini istemiştir. Öyle ki düşünce açısından insana sınır koymamış ve her türlü düşünce yetisini insanda var etmiştir. Bu bakımdan insan, kendisini, çevresini ve en önemlisi var oluş serüvenini anlama, bilme çabası içerisinde olmuştur. İnsanın kendi hayatını anlamlandırma ve değer katma arayışının ilk aşaması, yaratılışı anlamasından geçmektedir. Çünkü yaratılış olgusunu anlamak, hayatın diğer alanlarını anlamının yolu ve gerçeğidir.

İnsanın merak etme ve bilme isteği, onu araştırmaya sevk etse de yaratılış konusunun kapalılığı onu belirli bir düzeyde tutmuştur. Bundan dolayı konuyla ilgili düşünceler, her dönemde önemli olmuş ve farklılıklar arz etmiştir. Zaten tarihsel sürece bakıldığında zaman, insanın ontolojik alandaki ilk arayışlarının da yaratılışla ilgili olduğu görülecektir.

İnsan yaşamının ve düşüncesinin temeli olan yaratılış konusunda, her insanın ontolojik bir fikir ile yaşamını sürdürdüğü görülür. Bu amaçla her dönemde bir yaratıcı algısı oluşturulmuş ve yaşam tarzı bu algı üzerinden şekillendirilmiştir. İnsan için çok hassas olan ve insanın hayatına doğrudan etki eden bir olgu olduğu için Allah, yaratılış konusunda insanı başıboş bırakmamıştır. Her dönemde insanın yaratılış ve gayesini ortaya koyan elçiler göndermiş ve onun doğuştan getirmiş olduğu algıyı yönlendirmiştir. Ancak Allah bu yönlendirmeyi yaparken, insanın merak duygusunu giderme amacı gütmemiş ve belirli gayeleri gözetmiştir.

Yaratılış konusuna genel olarak iki farklı bakış açısı göze çarpmaktadır. Birinci bakış açısı akli refere eden ve akli veriler çerçevesinde hareket eden görüştür. Bu bakış açısına sahip olanlar olarak filozoflar zikredebilir. İkinci bakış açısına sahip olanları ise; yaratılış olayına Tanrı merkezli bakarak, ilahi kaynakların verileri çerçevesinde hareket eden görüştür. Bu bakış açısına sahip olanlar olarak da kelim âlimleri zikredilebilir. Başka bir ifadeyle bu ayrımın birincisine "İnsan merkezli" bakış açısı, ikincisine ise "Tanrı merkezli" bakış açısı denilebilir.

Yaratılış konusu birçok çalışmaya konu olmakla birlikte Râzî'nin bu konudaki görüşleri akademik tez düzeyinde ele alınmamıştır. Bu amaçla çalışmada hem bir kelimacı hem de felsefeci olan Fahreddin er-Râzî'nin yaratılış konusuna yaklaşımı ele alınmaktadır. Bir giriş iki ana bölüm halinde sunduğumuz bu çalışmanın giriş bölümünde, konunun amacı ve metod ile kullanılan kaynaklar hakkında bilgi verildi. Ayrıca yaratılış düşüncesinin tarihi arkaplanı ve tarihsel sürecindeki gelişmeler üzerinde duruldu.

Birinci bölümde, konunun İslami açıdan boyutunu görmek için Kur'an-ı Kerim'in konuyla ilgili bakışını tespit edip Tanrı-insan ilişkisi açısından yansımaları ele alındı. Ayrıca konunun daha iyi anlaşılması için Kur'an-ı Kerimde yer alan yaratılış kavramları ve Râzî'nin bu kavramlara yüklediği anlamlar açıklandı.

İkinci bölümde, varlığın tanımını ve kavramsal boyutu ele alınarak, varlık sınıflandırmasının felsefi ve kelami düşüncedeki boyutu ortaya konuldu. Daha sonra âlemin kavramsal boyutu ve tanımı yapılarak, âlemin yaratılışı ile ilgili felsefi ve kelami tartışmalara değinildi. Râzî'nin bu konuyla ilgili görüşleri kelam-felsefe ilişkisi açısından ele alınıp, konunun günümüz biliminin ortaya koyduğu yaratılış teorileriyle mukayesesi yapıldı. Son aşama da Kur'an-ı Kerimden hareketle Râzî'nin insanın yaratılışı konusundaki görüşlerine yer verildi.

Sonuç bölümünde de Râzî'nin konularla ilgili düşüncelerinin genel bir değerlendirmesi yapıldı.

Bu çalışmayı hazırlamamda bana her konuda destek olan ve daima yol gösteren, değerli fikirlerini benden eksik etmeyen danışman hocam sayın Doç. Dr. Hamdi Gündoğar beye ve diğer hocalarıma teşekkürlerimi sunarım.

Seyithan CAN
Şırnak 2015

GİRİŞ

1. Konunun Amacı ve Metodu

Her dönemde yaratılış olayına getirilmeye çalışılan izahlar, hem felsefi hem de dini nitelik taşımıştır. Allah yeri, göğü ve ikisi arasında bulunan bütün mahlûkatı insanın hizmetine sunmuş, adeta her şeyi insan için yarattığını belirtmiştir. Bu durum insanın yaratılışının bir gayesi olduğunu göstermektedir. Bu gayeye ulaşabilmek için insan, üzerinde yaşadığı dünya ve kendi varlığı ile ilgili arayışlar içerisine girmiştir. İnsanın bu konuda ulaştığı bilgiler onun hayatını da yönlendirmektedir.

Âlemin yaratılmadığını, maddenin ezeli ve asli olduğunu ortaya atan fikirler, ilahi dinlerin temeli olan tevhid telakkisine zarar vermektedir. Ayrıca Kur'an-ı Kerimin de vurgulamış olduğu Allah'ın kusursuz, yetkin ve tek oluşu ilkesine uymaz. İnsan, doğru bir inanç ve anlamlı bir hayat kurmak istiyorsa, yaşadığı çevrenin neden ve nasıl yaratıldığını bilmesi gerekir. Bu çalışma, insanın en önemli arayışı olan yaratılış konusundaki arayışlarına bir cevap oluşturmak için yapılmıştır. Konu Fahreddin er-Râzî'nin fikirleri çerçevesinde şekillense de Râzî'nin felsefi ve kelami yönünün olması, konunun hem akli hem de dini delillerle temellendirilmesini sağladı.

Konunun tarihsel süreçteki kaynağını, seyrini ve fikirsel gelişimini görmek için eski Yunan filozoflarının âlem hakkındaki görüşlerini ortaya koyarak, bu düşüncenin etkisinde kalan ilk İslam filozofları ve kelimcilerin düşüncesiyle şekillenen Allah-âlem ilişkisi incelenecek ve bunların yaratılış konusuyla ilgili ortaya koydukları fikirler ele alınacaktır. Konunun amacına ve hedefine istinaden Kur'an-ı Kerimde yer alan yaratılış ayetlerini Râzî'nin bakış açısıyla ele alarak, Allah-kul münasebeti açıklanacaktır. Râzî'nin varlık tanımlamasını yaparken, filozoflar ve kelimcilerin varlık tanımlamalarına da yer verilecektir. Konunun temelinde yatan yaratılış kavramlarının tahlillerinin ve Arapçada yer alan asli anlamlarıyla ilişkileri çerçevesinde, yaratılışın nasıl anlaşılması gerektiği ortaya konmaya çalışılacaktır. Râzî'nin yaratılış konusundaki düşüncelerine kendi eserlerinden esinlenerek bir sonuca varılmaya çalışılacaktır. Bu çalışmalar yapılırken analitik bir metod izlenecektir. Bundan dolayı yaratılış konusunda görüşler ortaya koyan diğer yazarların eserlerinden de faydalanılacaktır.

2. Kullanılan Kaynaklar

Çalışmada yaratılış konusunun doğru bir şekilde ortaya konması için ilk etapta ana kaynaklardan yararlanılmıştır. Konuya temel teşkil etmesi açısından kavramsal tanımlara ilk eser lügatlere ve kelam âlimlerinin eserlerine başvurulmuştur. Ayetlerin meallerini, Diyanet İşleri Başkanlığının ve Diyanet Vakfının basmış olduğu meallerden faydalandık. Konuyla ilgili kelime ve kavramların açıklaması için Râzî'nin (d. 6 Şubat 1149 - ö. 29 Mart 1210), *Levamiu'l Beyyinat şerhu Esmaulлах* adlı eseri başta olmak üzere, Râğıb el-İsfahânînin (ö. V./XI. yüzyılın ilk çeyreği), *el Müfredat fi Ğaribi'l Kur'an* ile *Mufratedu Elfazi'l Kur'an*'ı, İbn-i Manzur'un (ö. 711/1311), *Lisanu'l Arab*'ı ile günümüzde sıkça kullanılan Serdar Mutçalı'nın *el-Mu'cemu'l Arabiyyi'l Hadis* eserlerine başvurulmuştur. Yaratılış konusunda Râzî'nin birçok eserinden faydalanılmıştır. *Kitabu'n-Nefs ve'r-Ruh ve Şerhu Kuvâhuma*, *el-Erbain fi Usuli'd-Din*, *Mebahisu'l Meşrikiyye*, *el-Mesailu'l Hamsun fi Usuli'd-Din*, ayrıca Hüseyin ATAY'ın Türkçeye çevirmiş olduğu *el-Muhassal*, adlı eserler konuyu oluşturmada faydalandığımız kaynaklardır. Özellikle *Mefatihü'l Ğayb ve el-Metâlibu'l-Aliye*, adlı eserler konu açısından temel kaynakları teşkil ettiler. Aynı zamanda konunun Râzî açısından farklı yansımalarını görmek için Râzî ile ilgili yapılan çalışmalar konunun oluşmasında önemli katkı sağladı.

3. Yaratılışta Anlam ve Arayış

İnsanın âlem hakkındaki görüşü, âlemin bir parçası niteliğinde olan insanın kendisi hakkındaki görüşünü de belirler. Çünkü âlemi Allah'ın kudret ve sanatının eseri olarak gören anlayışın hayat görüşü de Allah'ın isteği doğrultusunda şekillenir.¹ İnsandaki âlem görüşü ise, Allah'ın yaratma fiili ile kendini göstermektedir. Yaratma düşüncesi, insanda var olan diğer tüm düşünce sistemini yönetmekte ve etkilemektedir. Bu etki yaşama, ölüm, hayatın anlamı, ahlak ve daha birçok hususta kendini göstermekte ve yaratılışa verilen anlamlar çerçevesinde, insanda olumlu ve ya olumsuz algılar oluşturmaktadır. Bu aşamada en önemli husus insanın bilme ve merak etme yetisini çalıştırmasıdır. Bu şekilde insanındaki âlem görüşünün ilk etabı nasıl yaratıldı? Sorusunun sorulmasıyla başlar. Bu soru hayatı anlamlandırma açısından çok

¹ Taslaman, Caner, *Evren'den Allah'a*, Etkileşim Yay., İstanbul, 2012, s. 9.

önemlidir. Çünkü nasıl yaratıldım? Sorusu aynı zamanda ne için yaratıldım? Sorusunun cevabı şeklindedir. Bu sorulara verilecek cevaplar insanın dünya yaşantısına bir yön belirleyeceğinden önemlidir. Çünkü Tanrı algısı, insanın yaşama tarzını da belirler. Eksik bir Tanrı algısı insan yaşantısında ve düşüncesinde eksik algılar oluştururken, tam, yetkin, her şeye gücü yeten bir Tanrı algısı da insanın O'na karşı kul olma bilincini güçlendirir.

Yaratılış konusu insanlığın var oluşu ile ortaya çıkan, birçok yönüyle kapalı ve insanın ilgisini çeken bir konudur. Her dönemde bu konuda bir şeyler söylenmiş ve herkes kendi söylemlerine akli ve ya nakli deliller getirmiştir. Ne idim, nasıl oldum, ne oldum ve ne olacağım soruları insan zihnini sürekli meşgul etmiştir. Tarih boyunca her dönemde konuyla ilgili farklı fikirler öne sürülmüş olmasına rağmen, kesin bir bilgiye ulaşılmış değildir. Hatta modern çağımızda bile bu tür sorulara verilecek cevaplar, gizemini hala korumaktadır. İlahi kaynaklarda konuyla ilgili yer alan bilgiler, insanda yaratılış ile ilgili temel bir algı oluşturacak şekilde kısmen yer almaktadır. Ancak bu bilgiler, yaratıcının gayesini gözeterek sunulmuştur. Bu gayede, insan ve âlemin nasıl var olduğundan çok, ne için var olduğu noktası üzerinde durulmuştur. İlahi kitaplardaki yaratılış konularını içeren ayetler, Allah'ın kudreti, birliği ve azameti ön planda tutularak sunulmuştur. Böylece Allah, insanın hem inancını hem de davranışlarını yönlendirmek istemiştir. Bundan dolayı biyolojik bilgiler gerektiren bir mesele olan yaratılış konusunun, doğrudan ilahi kaynaklardan hareketle açıklanması da mümkün değildir. Ancak, ilahi kitaplarda yaratılış konusuyla ilgili olan kısmi bilgiler yaratılış konusunda ayrıntılı bilgi sunmasa da, insanlık tarihinin başlangıcına ışık tutması açısından son derece önemli bilgilerdir.

İnsanın yaşam serüvenindeki en büyük gayesi, kendini tanımak, anlamlandırmak ve konumlandırmaktır. Yaratılış konusu da, insanın hayatını anlamlandırması açısından ortaya koyacağı davranışları yönlendiren temel etkidir. Çünkü insanın davranışlarını yönlendiren ve şekillendiren temel etken inançtır. Bu açıdan yaratılış olayı, insanın inanç boyutunu oluşturmaktadır. Yaşadığı âlemde, tek yetkin varlık olan insanın, üretme, araştırma, irade ortaya koyma, tercih etme, anlama, kavrama gibi özellikleri de onun bu arayışlarının sebebidir. Bir yönüyle bu kadar mükemmel olan bir varlığın diğer bir yönüyle de çok aciz ve zayıf olması da bu tür arayışların temelini oluşturmaktadır. İnsan, kendi acizlik ve zayıflık duygusunu ise,

her daim karşı karşıya kaldığı ve hayatın bir realitesini ifade eden ölüm olgusunda hissetmektedir. Ölmekle yok olmak veya öldükten sonra ne olacağı sorunu, insan tabiatının en çok merak ettiği konuların başında gelir. Bu merakı gidererek hayatı anlamlandırmanın tek yolu, yaratılış ve gayesini anlama ve anlamlandırmaktan geçer.

Bu gayenin insan için hayati öneme sahip olmasının nedeni ise, insanın Tanrı'ya ulaşmak istemesidir. Çünkü bu duygu, insanın tabiatında doğuştan var olan bir duygudur. Genel olarak ifade edilecek olursa; Tanrıya ulaşmak, yaratıcı olanı tanımaktır. Bu amaçla asıl gaye, yaratılışın nasıl olduğundan çok onu ortaya koyan Tanrı'dır.

Yaratılış konusunu daha iyi anlamak için, ilk önce bu konunun tarihsel süreçteki arka planını bilmek gerekir. Çünkü bu konuda felsefi ve kelami ekollerin ortaya koymuş oldukları düşünceler birbirine bağlı ve bağımlı niteliktedir. Bundan dolayı yaratılış olayını anlamaya çalışırken, düşünce tarihinde bu konuyla alakalı fikirleri de bilmek, konuyu kavrama açısından yarar sağlayacaktır. İlk olarak felsefi düşünceyle başlayan bu süreç, zamanla Tanrı-âlem ilişkisi üzerinde kurulmuş ve tartışmalar bu yönde seyir kazanmıştır.

İlk Yunan filozoflarının bu alandaki söylemleri, yaratılış konusundaki ilk tartışma örneklerini oluşturmaktadır. Bu filozoflara göre her şeyin kendisinden çıktığı ve yine her şeyin sonunda kendisine döneceği ilk ilke veya unsur, su, hava veya başka bir madde olabilmektedir.² Yunan filozofları, yaratılışın ana maddesini görünen evrenden yola çıkarak oluşturmuşlardır. Var olan evreni yaratan, idare eden farklı bir yaratıcı algısı oluşturamamışlardır. Ancak Platon ve Aristoteles'in sistemli felsefi yapıları, değişme ve süreklilik konusuyla, evrene daha geniş bir açıdan bakma imkânı sağladı. Bu imkânlardan ilki, ikili bir âlem anlayışı geliştirdi. Whitehead'in dediği gibi, Platon âlemdeki ilahî unsurları görmek için gözlerimizi açmamızı sağladı. Fakat o, Tanrıyı âleme getirmede bir türlü başarılı ve etkin olamadı. Sadece Tanrı'nın bir imajı ve idea'ların kopyaları, var olan âleme dâhil olmaktaydı.³ Aristoteles, değişmezliği Tanrıda buldu. Tanrı, onun felsefe tarihi boyunca kullanılan meşhur ifadesiyle, hareket etmeyen, hareket-ettirici idi. Değişme ve çokluk, Aristoteles'e göre reeldir. Her çeşit

² Erdem, Hüsamettin, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, Hü-Er Yay., Konya, 2000, s. 78-85; Etienne Gilson, Tanrı ve Yunan Felsefesi, Çev., Mehmet Aydın, Ankara Üniv. Der. s. 107.

³ Aydın, Mehmet, *Süreç Felsefesi Işığında Tanrı-Âlem İlişkisi*, Ankara Üniv. Der. C:27, Sayı:1, s. 32.

değişme, güç (kuvve) halinden fiil haline geçiş demektir.⁴ Platon, Aristoteles ve Plotinus'un fikirleri, yeni bir takım unsurları da içine alarak, İslam düşüncesine girdi. Meşşai felsefesi dediğimiz bu oluşumla birlikte İslam dünyasında, Farabi–İbn-i Sina geleneğine bağlı olan filozoflar, İslami fikirlerle Yunan felsefesinden aldıkları fikirleri bir terkip içinde sunmaya çalıştılar. Farabi, Tanrı İlk sebeptir, basittir, mutlak'tır, v.s. örnekleriyle Tanrı hakkında konuşurken, Kur'an tasvirlerinden çok felsefenin oluşturduğu terimleri kullanıyordu.⁵ Farabi'den sonra onun da etkisinde kalarak İslam felsefesi kurulmuş ve metafizik konuları içinde İslam akaidini ilgilendiren görüşler ortaya konulmuştur. Farabi ve İbn-i Sina ile oluşan ve gelişen meşşai İslam felsefe düşüncesi, büyük oranda Yunan düşüncesinin etkisinde kalmıştır.⁶ Felsefenin etkisiyle İslam âleminde metafizik konularda ortaya çıkan tartışmalar Hicri II. asırda ortaya çıkan mutezile kelamını doğurdu, mutezile kelamının metafizik konularda takındığı akli yöntemler, selef olarak kabul edilen âlimlerin tepkisini çekmiştir. Böylece Mu'tezile dışında, hem akli hem de nakli kullanan, metafizik konularda dini literatüre ve anlayışa nakli delillerle uygun olabilecek sistemin geliştirilmesi zorunluluğu doğmuştur.

İbn Küllab el-Basri ve Haris el-Muhasibi ile başlayan Ehl-i Sünnet kelamı, felsefenin getirmiş olduğu sorunlara çözüm üretmeye başladı. Eş'ari ve Maturidi kelamının oluşmaya başlamasıyla, aklın yanına vahyi de hareket noktası olarak koyan Ehl-i Sünnet kelamı dediğimiz ekol doğmuştur. Böylece, sırf akla dayanan söylemlere karşılık nakli de ön planda tutan ve İslam akidesini oluşturan geleneğin ortaya çıkması sağlanmıştır. Bu süreçten sonra, İslam düşünce tarihinde sürekli tartışılabilen felsefe-din ilişkisi sistematik bir yöntem kazanmıştır. Felsefinin İslam dünyasına girmesiyle, hem dini hem de felsefi konularda ciddi tartışmalar yaşanmıştır. Cereyan eden tartışmalardan dolayı, bu düşünceye karşı çıkan İslam düşünürleri olduğu kadar, felsefeyi din ile birleştiren birçok düşünür de olmuştur. Felsefi düşüncenin İslam âlemine soktuğu en önemli tartışma konuları, ilkçağ Yunan felsefesi ve daha sonraki süreçte sürekli tartışılabilen Tanrı-âlem ilişkisinin yansıma boyutu olmuştur.

⁴ Aydın, Mehmet, a.g.e., s. 33.

⁵ Aydın, Mehmet, a.g.e., s. 32-33.

⁶ Topaloğlu, Bekir, *Kelam İlmine Giriş*, Damla Yayınevi, İstanbul, 2013, s. 31.

Tanrı'nın maddeye etkisi veya maddenin durumu gibi tartışmalar, beraberinde varlık-mahiyet ilişkisi, âlemin kıdemi, ilk madde gibi sorunları da beraberinde getirmiştir.

İnsanın kendi varoluşunu anlamlandırma çabasının ürünü olan bu tarihi süreç, aklın yanında İslam dininin nakli kaynaklarının da kullanılmasıyla, Müslümanlar için akidevi bir sorun telakki edilmiş ve dini bir boyut kazanmıştır. Böylece Müslüman düşünürler, Kur'an temelli bir düşünce sistemi oluşturarak, Kur'an'ın ayetlerini tevil yoluna gitmişlerdir. Çünkü Kur'an-ı Kerimde yaratılış ayetleri, yaratıcıya yansıtılmak istediği ve insanın ön planda olduğu tarafıyla vaz edilmiştir. Bundan dolayı Tanrı-âlem ilişkisi ve bunun ontolojik yansımasını, Kur'an temelli yapmak, İslam dininin bu konularla ilgili anlayışını da ortaya koyacak ve dine bu alanda yapılan saldırılar bertaraf edilecektir.

Bazı İslam âlimleri, bir yandan kelam ile ilgili görüşler ortaya koyarken bir yandan da felsefeyi reddeden tavırlar sergilemişlerdir. Ancak her ne kadar felsefeye karşı tavır alsalar da, felsefe dini boyutuyla İslam dünyasında kendine yer edinmiştir. Hatta o kadar yer ediniyor ki, felsefeye karşı bariz bir tavır sergileyen âlimler bile, felsefe yapar duruma gelmişlerdir. Bunların başında ise, Gazzali gelmektedir. O, filozofları birçok noktada ağır bir şekilde eleştirmiş olmasına rağmen, felsefi bahisleri de İslam'a o sokmuştur. Ayrıca tamamen felsefe ile ilgili olan mantık ile ilgili eserler vermiştir. Gazzali'nin bu sürecinden sonra felsefe ve kelamı bir araya getirme çabaları daha çok artmıştır. Bunu daha açık bir şekilde ortaya koyan âlimlerin başında Fahreddin er-Râzî, gelmektedir. Büyük bir kelam ve felsefe âlimi olmakla beraber müfessir, edip, fakih ve şair olan Râzî, çeşitli alanlarda birçok eser vermiştir.

BİRİNCİ BÖLÜM

KUR'AN-I KERİM'E GÖRE YARATILIŞ VE YARATILIŞ KAVRAMLARI

1. KUR'AN-I KERİM'E GÖRE YARATILIŞ

İnsan bir yönüyle şeytani, diğer bir yönüyle de ilahi özellik taşıyan ben-bilinçli, yaratıcı ve meraklı bir varlıktır. İnsandaki bu özellik, onu araştırmaya, keşfetmeye, üretmeye sevk eder. İnsanı, araştırmaya, keşfetmeye sevk eden bu dürtü, onun çevresinde gördüğü her şeyi tanımak ve cereyan eden birçok şeyin sebebinin ve amacını öğrenmek istemesinden kaynaklanmaktadır. Ancak, sınırlı bir algıya sahip olan insanın, bu özellikleriyle gerçek gayeyi ortaya koyması mümkün değildir. Bundan dolayı, insanı yönlendirmesi gereken bir varlığın olması kaçınılmazdır. Bu varlık, aynı zamanda insanın yaratılış olayını anlama sürecinde öncelikle cevap aradığı en önemli sorusu olan, bizi kim yarattı? Sorusunun cevabıdır. Bu soruya cevap verdikten sonra, yaratılışın nasıl olduğu ve amacının ne olduğu soruları ard arda gelmeye başlar.

Yaratılış konusunu işlerken birinci planda ilahi metinlerin konu hakkındaki bakışını tespit ederek, okuyucuya bir bakış açısı kazandırmaktır. Yaratılış konusunda yapılan tartışmaların, ilahi değerler çerçevesinde değerlendirmesini sağlayarak, yapılan bu tartışmaların odak noktasında ilahi metinlerin olduğunu ortaya koymaktır.

İlahi metinlerin, yaratma konusunda özellikle vurguladığı en önemli husus, bir ve yetkin tek yaratıcının varlığıdır. Kur'an-ı Kerim bu hususu, tevhidin temelini oluşturacak şekilde; tek yaratıcı, sıfat ve isimlerinde eşsiz bir Allah inancı üzerinde kurar. Bu inançla Allah, aynı zamanda insanı da var edendir. O, âlemi var etmenin amacını da vahiy yoluyla seçtiği kişilerle (insanlara) bildirip, insanın deney ve gözlem ile ulaşamayacağı bilgiler sunmuştur. Bundaki maksat ise, Allah'ın, insanda kendisiyle ilgili bir varlık bilinci oluşturmak istemesidir. Allah, ilahi iletişim ile insanı yaratılış gayesine doğru yöneltirken, insanın ontolojik olarak var olması ile başlayan hayat serüvenini de anlamlandırır. Bu anlamlandırma tarihi süreçte toplumdan topluma ilahi kitaplar ile aktarılmıştır. Ancak ilahi mesajın getirmiş olduğu bilgiler, insana herhangi bir konu hakkında sistematik bilgi verme amacı gütmemektedir. Bunlardaki asıl amaç insanoğlunu esrarını ve illetini henüz çözemedikleri üzerinde düşünmeye ve araştırma yapmaya sevk etmektir.

Kur'an-ı Kerimde yer alan ve varlık âlemine ait olan bazı bilgiler vardır ki, bunların bir kısmını anlamak kolay olmakla birlikte; aynı varlık âlemine ait başka bilgiler de vardır ki, bunları öğrenmek ve anlamlandırmak için yoğun bir şekilde çalışmak, tüm bilgi vasıtalarını devreye sokmak gerekir.⁷ Allah, insandan kendisine bahsettiği ve o'nu diğer varlıklardan ayıran akıl ve duyularını kullanmak suretiyle yaratılışı ve gayesini bulmasını istemiştir. *"Kendi içlerinde hiç düşünmediler mi ki, Allah göklerde, yerde ve bu ikisi arasında bulunan her şeyi hak ile ve belirtilmiş bir süre ile yaratmıştır?"*⁸, *"Onlar ayakta, oturarak ve yanları üzerinde yatarken Allah'ı anarlar, göklerin ve yerin yaratılışı üzerinde düşünürler: Rabbimiz bunu boş yere yaratmadın, Sen yücesin, bizi ateş azabından koru, derler?"*⁹, *"O yedi göğü birbiri üzerinde yarattı. Rahman'ın yaratmasında bir aykırılık, uygunsuzluk görmezsin. Gözü döndür de bak, bir bozukluk görüyor musun? Sonra gözü iki kez daha döndür, (bak) ..."*¹⁰, *"Üstlerinde kanatlarını açıp yumarak uçan kuşları görmüyorlar mı? Onları (havada) Rahman'dan başkası tutmuyor..."*¹¹ ayetleriyle Allah, insanı bakmaya, araştırmaya, düşünmeye ve gözlem yapmaya yöneltmiştir. Kur'an-ı Kerim, insana zaman zaman varlık âlemiyle ilgili bazı çarpıcı örnekler vererek yol göstermektedir. Kur'an'ın verdiği ve insanların dikkatini çeken çarpıcı örnekler, yaratılış ve bu amaca yönelik gayeyi taşır.¹² Kur'an'ın sözünü ettiği bu örnekler, kıssalar, tamamen ibret ve öğüttür; Kur'an, muhatapları bunlar üzerinde düşündürerek, Allah'ın varlığına ve birliğine inanmaya sevk etmeyi amaçlamaktadır. Ayrıca Kur'an, insanlara maddi hayatın çeşitli varlıkları üzerinde oyalanıp kalmalarını istemez, onların durumları üzerinde düşünmeye, akıllarını kullanmaya ve böylece tecrübe ve deneylerini akıl yardımı ile ilim ve bilgiye çevirmeye ve ondan gereği gibi faydalanmaya çağırır.¹³ O, Allah katından indirilen ve insanoğluna Yüce Allah'ın varlığını göstermeyi hedeflemektedir; tek gayesi insanoğlunu Allah'a iman noktasında tatmin ve ikna etmektir.¹⁴ Bundan dolayı Kur'an-ı Kerim, evrenle ilgili bir yaratılış modeli ortaya

⁷ Aydar, Hidayet, Bazı Kur'an Ayetlerinin Işığı Altında "İnsan Eliyle Yaratmak ve Öldükten Sonra Dünya Hayatında Diriltmek" Meselesine Bakış, *İÜİFD.*, Sayı:3, 2001, s. 108.

⁸ Rum:30/8.

⁹ Al-i İmran:3/191.

¹⁰ Mülk:67/3-4.

¹¹ Mülk:67/19.

¹² Aydar, Hidayet, a.g.e., s.110.

¹³ Atay, Hüseyin, "Kur'an'da Bilgi Teorisi", *AÜİFD.*, 1968/XVI, s.171.

¹⁴ Aydar, Hidayet, a.g.e., s. 109-110.

koyma amacında olmadığı gibi, felsefi ve bilimsel bir model ortaya koyma amacında da değildir. İlahi kitaptır, dolayısıyla ilahi hedefleri gözetir.¹⁵ Allah'ın insan için gözettiği ilahi hedefi de yaratılış ve gayesidir. Yaratılış ve gayesini anlayan insan, Allah'ın kudretini istidlal edecek ve nimetini hatırlayacaktır. Yaratılış ile ilgili bu ayetlerin Allah'ın varlığına iman etmek, onun vahdaniyetini, kudretini tanımak gayesi taşıdığı ve aynı zamanda nimetlerine karşılık şükür etme amacı güttüğünü Kur'an-ı Kerim bildirmiştir.

Kur'an-ı Kerimde yer alan yaratılış ayetleri Kur'ani deliller olarak anılır. Bu ayetlerin maksadı insanların yanlış inançlarıyla mücadele etmektir. Allah'ın istediği inancı kalplere geçirerek doğru inançları oluşturmaktır. Çünkü akli deliller, insanları ikna konusunda diğer usullerden daha güçlüdür. Bu tür deliller, yaratıcının varlığını bilmeyi ifade ettikleri gibi aynı zamanda onun bizlere olan nimetini de hatırlatır. Çünkü hayat sahibi olmak, Allah'ın insana verdiği en büyük nimetlerdendir.¹⁶ Kur'an-ı Kerimdeki bu ayetlerin önemli bir noktası da, yaratılışın nasıl olduğundan çok, yaratılışın gayesi ve hedefidir. Bu amaçla ilahlığın en temel ön niteliği olarak zikredilen yaratma, insan zihninde tevhid telakkisinin oluşturulması için kullanılan bir argümandır. Bundan dolayı, Kur'an'da Allah'ın her şeyin yaratıcısı olduğu, Allah dışındaki varlıkların yaratıcı olmadığı ve yaratmanın bir takım üstün nitelikleri beraberinde getirdiği ortaya konunca, bu hususta Allah'ın tek oluşu, belirgin bir şekilde de vurgulanmış olur. Kur'an-ı Kerim'in bu bağlamına paralel bir şekilde kelami ve felsefi düşüncede yaratma olgusu, Allah'ın varlığını ispat için kullanılan temel delillerden birisi haline gelmiştir.¹⁷ Çünkü ilahlığın olmazsa olmaz şartı, yaratıcı olmaktır ve bu niteliğe sahip olan tek varlık Allah'tır. O, var olan her şeyin yaratıcısıdır. Yaratıcı olmanın doğal sonucu olarak, insanın yönelmesini istediği hedefi de Kur'an-ı Kerimde geçen; *“Doğrusu Allah benim de sizin de Rabbinizdir. O'na kulluk edin, bu doğru yoldur.”*¹⁸ ayetiyle, açık bir şekilde vurgular. Ayette geçen Rab

¹⁵ Efil, Şahin, *İslam ve Batı Düşüncesinde Yaratılış Modelleri*, Pınar Yay., İstanbul, 2002, s.79, Güler, İlhami, *Dine Yeni Yaklaşımlar*, Ankara Okulu Yay., Ankara, 2014, s. 32-33.

¹⁶ Yücedoğru, Tevfik, *Geçmişten Günümüze İlim ve Din Açısından Yaratılış*, Emin Yayınları, Bursa, 2006, s. 18-19.

¹⁷ Öge, Sinan, *Allahtan Âleme İlahi Fiiller*, Araştırma Yay., Ankara, 2009, s. 130-132.

¹⁸ Meryem:19/36.

ismiyle, Allah'ın hem yaratan, hem de yetiştiren özelliğine vurgu yapılmıştır. Allah'ın ayette nitelenen özellikleri, aynı zamanda O'nun mabud olmasını gerekli kılmıştır.¹⁹

Allah, hidayet ve din kitabı olarak ilahi bilgiyi insanlığa sunarken tabiatıyla insanlık anlayış ve kültüründe var olan beyan ve üslupları ilahi beyan ve üsluba yakıştır en güzel ve harika şekillerde kullanmıştır. Bu hususa bizzat Kur'an-ı Kerim; insanlar gerçeği daha iyi anlansın daha iyi ders ve ibret alsın, ilahi mesaj ve hidayet yolunu daha kolay kavrasın diye çeşitli beyan ve üslup şekillerini kullandığını, çeşit çeşit örnekler ihtiva eden ayetleri açıkladığını önemle vurgulamaktadır.²⁰ “Allah O'dur ki gökleri, sizin de görüp durduğunuz gibi, direksiz yükseltti. Sonra da arşının üstünde kuruldu. Güneşi ve ayı hizmet etmeleri için sizin emrinize verdi. Bunlardan her biri belirli bir vakte kadar dolaşmaktadır. Bütün işleri O yönetir. Ayetleri size açıklar ki Rabbinize kavuşacağınıza iman edesiniz.”²¹ ayetinde gökler, ay ve güneş ile ilgili bilgiler, muhataplarına bilgi vermek maksadıyla değil, Allah'ın varlığını ve kudretini ortaya koymak içindir. Bunların herkes tarafından anlaşılabilir tarzda olması da bunun bir göstergesidir.

Konuyla ilgili olarak, Bakara suresinde geçen; “Ey insanlar! Sizi ve sizden öncekileri yaratan Rabbinize kulluk ediniz ki, O'na karşı gelmekten korunmuş olabilesiniz. O, yeryüzünü size bir döşek ve göğü de bir bina kıldı. Gökten su indirip onunla size rızık olmak üzere ürünler meydana getirdi; artık Allah'a, bile bile eş koşmayın.”²² ayetini yorumlayan Râzî, bu gibi ayetlerin amacının; ‘Allah'ın, insanların hemen yanındaki eşyaya bakarak, varlığını bulmalarını istemesidir’ diye yorumlamıştır.²³ Bu yoruma iki sebebi şöyle sayar: Birinci sebep; bu yol insanların anlayışına en sade ve yatkın yoldur. İkinci sebep ise; Allah'ın varlığını, birliğini, kudretini, anlamak için Kur'an'da zikredilen bu delillerin, avam ve havastan herkesin istifade edebilmeleri için bu şekilde vaz edildiklerini ifade eder. Bundan dolayı fazla ince düşünmeyi gerektirmeyen ve hemen anlaşılabilir cinsten olmaları gerekmiştir.²⁴

¹⁹ Öge, Sinan, a.g.e., s. 131.

²⁰ Şengül, İdris, *Kur'an Kıssalarının Tarihi Değeri*, IV. Kur'an Sempozyumu, Fecr Yay., Ankara, 1998, s.172.

²¹ Ra'd:13/2.

²² Bakara:2/21-22.

²³ Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, Akçağ Yay., Çev., Cebeci, Lütfullah, Kılıç, Sadık, Cafer, İstanbul, II/105-108.

²⁴ Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, II/105-108.

İşte bunun için Allah; “*Bu, doğruluğu şüphe götürmeyen ve Allah'a karşı gelmekten sakınanlara yol gösteren Kitap'tır.*”²⁵ ayetiyle Kur'an'ın hemen başında bu hususu zikretmiştir.

Allah, insanın aklına ve kalbine yaratıcı olarak inanılması gereken tek varlık olma yönüyle seslenmiştir. Bu sesleniş karşılık insanın hedefi ve görevi, Allah'a iyi bir kul olabilmektir. Çünkü Allah, insanı yaratırken onu her yönüyle mükemmel yaratan ve ihtiyaçlarını giderendir. Yaratılan varlıklara bu bilinçle bakıldığı zaman, var olmanın anlamlı sebebini ve duygusunu yoğun bir şekilde yaşayacak olan insanın, kul bilinciyle hareket etmesi daha kolay olacaktır. Dini metinlerde de üzerinde durulan Tanrı-insan arasındaki ontolojik ilişki, temelde buna dayanır. Tanrı-insan münasebetinin ilk evresi ontolojik münasebet olup bir başlangıç safhasıdır. Daha sonra bu münasebeti haberleşme ve Rab-kul münasebetleri takip eder.

1.1. Ontolojik Münasebet

Allah ile insan arasındaki bu münasebet, yaratan-yaratılan münasebetini ifade eder. Yaratan Allah Rab, yaratılan insan ise kul olmaktadır. Ontolojik ilişki boyutunda, insanın Allah'ı tanınması ve O'nun var olan her şeyi yaratma gücüne sahip olduğunu bilmesi önemlidir. Bu münasebet yaratan tarafından herhangi bir kayda bağlı olmaksızın ortaya konulur. Çünkü O, varlık dünyasının merkezidir. “*Allah her şeyin yaratandır. O her şeye vekil'dir.*”²⁶ ayeti, her şeyi yaratanın O olduğu gibi, her şeyin idaresini sağlayanın O olduğunun vurgusu yapılmıştır. Bundan dolayı bütün varlıklar, yaratılan olarak bütün yönleriyle yaratanın alt seviyesinde yer alırlar.

Allah yaratıcı olmakla beraber, insan yaşamının içinde bilfiil etkin olarak insana yaratılmışlık duygusunu hissettirir. Bu noktada tanrısal olana dair bilgi elde etmemize zemin hazırlayan anahtar kavramlar, yaratma ve vahiydir. Yaratma simgesi olgusal olarak, yaratılan her şeye sinmiştir. Bunlara dayalı olarak Tanrı'nın varlığı hakkında konuşmak, tanrısal olana ait bilgiye sahip olunduğunun göstergesi olarak algılanabilir. Vahiy ve yaratma ile Tanrı kendisini âlemle öyle ilişkilendirir ki, kendisine dair bilgiyi, istidlâli, mantıksal yolla elde edilebilir hale getirir.²⁷ “*Böylece*

²⁵ Bakara:2/2.

²⁶ Zümer: 39/62.

²⁷ Düzgün, Şaban Ali, *Kelam El Kitabı*, Ankara, 2012, s.194.

sen, batıl olan her şeyden uzaklaşarak yüzünü kararlı bir şekilde (hak olan) dine çevir ve Allah'ın insan bünyesine nakşettiği fitrata uygun davran: (ki,) Allah'ın yarattığında bir bozulma ve çürümeye meydan verilmesin: bu, sahih (bir) din(in gayesi)dir; ama çoğu insanlar onu bilmezler.”²⁸ ayetinde Allah, insan için kendi varlığının bilinmesi açısından bir kodlama yaptığını beyan etmiştir. Bu kodlama ile ontolojik ilişki insan açısından başlamış olur.

Ontolojik düzlemde fitrat, Allah'a içsel yönelişin kodu ve kavramsal adıdır. İnsanın hakikati bulmada dayanacağı kaynaklardan biri bu fitrat'tır. Zira fitrat; insanın kendisine göre yaratıldığı ilk model olup, bu da insanın kapasitesini ve sınırlarını göstermektedir. İnsanın bu varlıksal yapısının çerçevelediği alanda iş görmesi ise, ancak bilişsel bir yapının, zihinsel bir ön hazırlığın ve bilincin varlığıyla mümkün olabilmektedir.²⁹ Bu anlamda fitrat; her türlü dış müdahalelere ve telkinlere açık, çeşitli dini muhtevalar kazanabilen, sosyalleşme süreci içinde zamanla geliştirilebilen, tezahürü engellenebilse de hiç bir zaman insan yapısından yok edilemeyen, doğuştan mevcut mutlak inanma ve bağlanma gücüdür.³⁰ Bu bakımdan Allah, varlığını yeterli akla ve kapasiteye sahip her insanın bilmesini zorunlu kılmıştır. Böylece her insan, Allah'ın varlığını içinde hisseder. İnkârın doruğunda bile bir felaketle karşılaşıldığında taşta toprağa veya ağaca sığınılan kimse görülmemiştir. Bu bakımdan, yaratıcı olarak Allah'ın bilinmesi ve sadece onun yaratıcı olarak bilinmesi, insan türü için bir yaratılış özelliği olarak kılındığını ve bunun değiştirilemeyeceğini haber verir.³¹ “*Rabbin, insanoğlunun sulbünden soyunu alıp devam ettirmiş, onlara: Ben sizin Rabbiniz değil miyim' demiş ve buna kendilerini şahit tutmuştu. Onlar da: 'Evet şahidiz' demişlerdi. Bu, kıyamet günü, 'Bizim bundan haberimiz yoktu' dersiniz veya 'Daha önce babalarımız Allah'a ortak koşmuşlardı, biz de onlardan sonra gelen bir soyuz, bizi, boşa çalışanların yaptıklarından ötürü yok eder misin?' dersiniz diyerdir.*”³² Sözleşme (Misak) ayeti olarak anılan bu ayet, Allah Teâlâ'nın tüm insan zürriyetlerinden aldığı söz gereği, insanoğlunun Allah'ın varlık ve birliği şuuruna sahip olarak yaratıldığına

²⁸ Rum: 30/30.

²⁹ Düzgün, Şaban Ali, *Kelam El Kitabı*, s.195.

³⁰ Akçay, Mustafa, "İmanın Oluşumunda Fitratın Rolü", *SÜİF.*, Der., 1996, Sayı:1, s. 289.

³¹ Topaloğlu, Bekir, *Allah İnancı*, İSAM Yay., İstanbul, 2010, s.33.

³² Araf:7/172-713.

işaret eder. Allah'ın varlığı ve birliği şuuru, insan olmanın gereklerindedir ve insanı insan yapan zatî vasıflarındandır.³³

İnsanın, ilk yaratılıştan itibaren onu yaratanın Allah olduğunu bilmesi ve bunun üzerine söz vermesi, insanın bilişsel düzeyde Allah'ın varlığını bilmesinde bir ilahi esintinin göstergesidir. İnsan doğası, bu yönelime uygun bir şekilde yaratılmıştır. Ancak bazı sosyal, kültürel veya maddi, manevi eksiklikler insanın bu doğal yapısından uzaklaşmasına sebep olabilmektedir. Bunu Kur'an-ı Kerim ayetiyle Allah şu şekilde bildirir; *“İnsanın başına bir sıkıntı gelince, Rabbine yönelerek O'na yalvarır. Sonra Allah kendisinden ona bir nimet verince, önceden yalvarmış olduğunu unuttur. Allah'ın yolundan saptırmak için O'na eşler koşar. (Ey Muhammed!) De ki: Küfürle biraz eğlenedur; çünkü sen, muhakkak cehennem ehline mensupsun.”*³⁴ Bu ayet sıkıntılı ve zor anlarda insanın kendi içinde bulunduğu sosyal, dini ve kültürel çevrenin etkilerinden sıyrılarak içten gelen bir dürtüyle adeta içgüdüsel olarak yüce bir kudrete yöneldiğini açıkça ortaya koymaktadır. İnsanı böyle bir tutum almaya yönlendiren, şuur düzeyinde öğretilmiş bir inançla biçimlendirilen ve bu olumsuz çevre şartlarıyla şuur altına itilen; ancak zor anlarda otomatik olarak şuur düzeyine çıkan, doğuştan gelen, yaratıcının varlık ve birliği şuuru, yani fitrat'tır. Bilindiği üzere hayatın fevkalade nazik, ciddi ve tehlikeli anlarında hemen herkes her türlü sebep ve vesileleri terk ederek doğrudan Allah'a sığınır, O'ndan yardım diler.³⁵ İnsanın yaratılışıyla birlikte bir yaratıcının varlığına inanma kodlaması, insanın yaratılış gayesine ulaşmasında önemli bir noktadır. Kur'an-ı Kerim'deki yaratma ayetlerinde, sadece insana yönelik gayeden bahsedilmektedir ve asıl hedef de insanın yaratılış gayesidir.³⁶

İnsanın yaratılış sürecine ilişkin Kur'an'da göze çarpan iki temel boyut bulunmaktadır. Bunlar; insanın bedeni yapısı ve bu yapıya hareket, akletme, yapma kabiliyeti veren ruh. Ancak bu yaratılış maddeleri yani beden ve ruh yapısı düalist bir anlayış içermez. İnsanı tek bir yapı, yani; 'can' olarak ifade eder. *“Nefsi yaratıp şekil verene ve o nefse iyiliklerini ve kötülüklerini bildirene yemin olsun ki!”*³⁷ ayetinde

³³ Akçay, "Mustafa, İnsanlığın Ortak Dini Temeli: Fitrat", *SÜİF. Der.*, Cilt: XIII, Sayı: 23 (2011/1), s. 148-149.

³⁴ Zümer:39/8.

³⁵ Topaloğlu, Bekir, 'Allah', *DİA*, II, s. 475.

³⁶ Öge, Sinan, *Allahtan Âleme İlâhi Fülleri*, s. 173.

³⁷ Şems:91/78.

'nefs' kavramıyla ifade edilen yapı, insanın bütüncül yapısıdır. Bu yönüyle insan, ne sadece ruhtur ne sadece bedendir. Bu iki boyut önemsenen ve birbirinden bağımsız düşünülme bir şekildedir. Bedenin ve ruhun bütünsel yapısı insanın ontik yapısını oluşturur. Beden ve ruhun bir bütün olarak insanın tesviyesinden³⁸ sonra, duyu organları dediğimiz akletme, kavrama, anlama, yorumlama, irade ve tercih etme gibi özelliklerin verildiğini görürüz. "De ki: "Sizi gökten ve yerden kim rızıklandırıyor? Ya da o kulak(lar)ın ve gözlerin sahibi kimdir? (Onları yaratıp yöneten kimdir?) Ölüden diriyi, diriden ölüyü kim çıkarıyor? Kim buyruğumu yürütüyor (kâinatı yönetiyor?)" "Allah" diyecekler. De ki: "O halde O'nun azabından korunmuyor musunuz?"³⁹ ayetiyle Allah, insanlara nesnelere apaçık görmeleri, kör gibi yaşamamaları için gözler verdiğini, sesleri dinlemeleri, sağırlar gibi yaşamamaları için de kulaklar verdiğini bildirmiştir. Allah tarafından yaratılan ve insanda var olan bütün bu yetilerin, O'nun sonsuz gücüne ve Tanrılık vasfına istinaden, azamet göstergesi olarak vurgulandığı apaçıktır. Bu yetilerin verilme hikmetinin ve bir gayesinin olduğunu da şu ayet bildirir: "Doğrusu biz insanı, imtihan etmek için karışık bir nutfeden yarattık ta onu işitici, görücü yaptık."⁴⁰ Sebep sonuç ilişkisi açısından bakıldığı zaman, bu yetilerin verilmesinin amacı, insan varlığının imtihan edilmesidir. Yaratılış gayesi olarak telakki edilmesi gereken bu sonuç, insanın asıl amacına işaret eder. Böylece ontolojik münasebetin temelinde yaratılış gayesinin de yattığı anlaşılabilir olur.

Ontolojik münasebette, yaratılış sürecinde ortaya çıkan iki temel boyutun sonucu niteliğinde olan, Kur'an-ı Kerim'in üzerinde durduğu ve değer verdiği, insanın psikolojik ve duygusal yapısı da vardır. "Nefse ve onu şekillendirene, ona bozukluğunu ve korunmasını (isyanını ve itaatini) ilham edene yemin olsun ki; (Allah'tan başkasına tapmayarak) nefsinin yücelten iflah olmuş, (yaratıklara taparak) onu alçaltan da ziyana uğramıştır."⁴¹, "Eğer biz insana, bizden bir rahmet tattırsak da sonra onu kendisinden çekip alsak, hemen o, umutsuzluğa düşer, nankör olur. Ve eğer kendisine dokunan bir zarardan sonra ona bir nimet tattırsak, mutlaka: "Kötülükler benden gitti" der, sevinir, övünür."⁴² ayetiyle insanın bu yönüne işaret edilmiştir. Yaratılış gayesinde

³⁸ Hicr:15/29.

³⁹ Yunus: 10/31.

⁴⁰ İnsan: 76/2.

⁴¹ Şems: 91/7-10.

⁴² Hûd: 11/9-10.

yöntem olarak Allah'ın bir amacı da, insanların duygusal ve bilişsel yönlerini eğitip yetiştirmektir. Bundan dolayı Kur'an-ı Kerim, insanın ruhu ve psikolojik yapısı hakkında fazla ve geniş bilgi verir.⁴³ Bunun sebebi ise insanın, iç dünya veya dış dünyanın etkileriyle farklı davranışlar sergilemeye müsait bir varlık olmasıdır. Allah, insanın içine düştüğü zor durumlarda gösterdiği bu taşkın ve menfi tutumların disipline edilerek, bu duyguların kendisine ve başkalarına zarar vermeyecek sınırlar içinde tutulması gerektiğine dikkat çekmiş ve bu durumun düzeltilmesinin ancak iyi bir eğitim ve kontrolle mümkün olacağı gerçeğini vurgulamıştır. Ancak Kur'an-ı Kerim, insanın içsel güçlerini, duygu ve eğilimlerini ayrıntılı bir şekilde analiz etmez. Bu güçlerin sebep oldukları davranışa bir değer atfederek davranışları yönlendirir; iyi/kötü güzel/çirkin veya helal/haram gibi bildirimlerde bulunur. Bundan dolayı eğilimlerin; duyguların kendisi değil yaptıkları işlerin yönü ve maksatları dikkate alınır.⁴⁴ Bu durum ontolojik münasebetin insan açısından yansıma boyutunu ifade eder. Yaratıcıya olan bağlılık ve inanç bu şekilde insan davranışlarını yönlendirmiş olur.

Allah, bütün insanların yaratıcısı olmakla beraber, kendisiyle ilgili bilginin imkânını da yarattıklarına ulaştırır. O, her zaman yarattıklarıyla beraber ve ilişkilidir. Âlemle, sürekli bir düzen ve koyduğu sistematik kurallarla iletişim halinde olurken, insanla vahiy ve Allah'ın ayetleri⁴⁵ dediğimiz insanın çevresinde var olan her şey ile iletişim ve etkinlik halindedir. “*İnsan, kendisinin başıboş bırakılacağını mı sanır!*”⁴⁶ ayetiyle hem bir hesap sorucu-gözetici hem de yarattıklarıyla sürekli iletişim halinde olduğunu bildirir. Allah, insanların farkındalığını sağlamak amacıyla âlemi, kendi ayeti ve Allah'ı hatırlatan bir işaret olarak sunar. Bu işaretlerin anlam kazanabilmesi için de insanın Allah'a karşı bir yöneliş niyetinin olması zorunludur.

Ontolojik ilişkinin sağlıklı oluşabilmesi için insanın yaratılıştan getirmiş olduğu Allah'a yöneliş yetisini çalıştırması gerekir. Allah, insanlardaki yaratma mefhumunu sürekli canlı tutmak için fiziksel ve psikolojik olarak kendisine yönelimi sağlayan etkinlikler koymuştur. Bunlar; dinde ibadet dediğimiz etkinliklerdir. Bu

⁴³ İnsanın psikolojik yapısını ifade eden ayetler için bkz; Yunus: 10/21, Zümer: 39/8, Rum: 30/36, İsrâ: 17/67, Mearic: 70/19-21.

⁴⁴ Olguner, Fahrettin, *İnsan ve İslam*, Ötüken Yay., İstanbul, 2010, s. 28-29.

⁴⁵ Şura:42/29.

⁴⁶ Kıyame:75/36.

ibadetler, Yaratıcı anlayışını canlı tutan ve insanın manevi tatminini sağlayan etkinlikler olarak karşımıza çıkar. “*Bunlar, iman edenler ve gönülleri Allah'ın zikriyle sükûnete erenlerdir. Bilesiniz ki, kalpler ancak Allah'ı anmakla huzur bulur.*”⁴⁷ ayetiyle Allah, bunu açık bir şekilde ifade etmiştir. Allah, insanlara yaratılmışlık hissini vermiş ve tek yaratıcı olarak kendisine yönelik şekillerini bildirmiştir. Böylece Allah, kendisine olan inancın, canlı ve aktif bir şekilde sürdürülebilirliğinin yöntemini sunmuştur.

İnsan için yaratılma inancı ve Allah'ın kabulü ontolojik açıdan ne kadar önemli ise, nasıl bir Allah'a inanılması noktası da ontolojik münasebetin sağlıklı oluşabilmesi için o kadar önemlidir. Çünkü Allah, kendi vasıfları ve tanımlamalarını kendisi yapmaktadır. Ayrıca ilahi dinlerin üzerinde durduğu ve yaratıcı inancı kadar önemli olan bir diğer husus tek Tanrı inancıdır. Her şeyin sahibi, yaratıcısı, devam ettiricisi, hayata getiren, öldüren, sınırsız güç sahibi olan tek Tanrı anlayışı, ontolojik münasebetin olmazsa olmazıdır. Bu bilinçle insanın, her davranışında Allah'ın emir ve hâkimiyetine girmesi, her yönüyle hayatının tamamını, Allah'ın emir ve iradesine göre düzenlemesi gerekir. Fiil ve davranışlarını onun iradesine uydurması, onun adına onun için hareket etmesi demektir.⁴⁸ Çünkü insan tabiattaki diğer varlıklardan farklı olarak özgür bir iradeye, bilme, kavrama ve karar verme yeteneğine sahiptir. Bundan dolayı, yeryüzü halifesi⁴⁹ olarak nitelendirilmiştir. İnsanın halife oluşu, onun otonom bir yapıya sahip olduğunu gösterse de insan, aynı zamanda bağlı ve bağımlı bir varlıktır. Zira insan, varlık olarak; insanlara, tabiata ve tabiatüstü bir varlığa bağlıdır. Bu bağlılık, bütün varlık tarzlarının temel karakteridir ve kendini her yerde gösterir. Olayların ve varlıkların birbirine bağlı oluşu, varlıkların bir bütün olarak ortak bir hedefe yönlendirildiklerini gösterir. Bütün varlığa sinen bu ‘birlik’ tek bir planlayıcı fikrinin tesisidir.⁵⁰ Allah, yaratma olgusuyla her şeyi sahiplenirken, insanların onu nasıl bilmeleri ve bilmemeleri bilgisini de onlara sunar.

⁴⁷ Ra'd:13/28.

⁴⁸ Olguner, Fahrettin, *İnsan ve İslam*, s. 82.

⁴⁹ Araf:7/69, Bakara:2/30.

⁵⁰ Düzgün, Şaban Ali, *Allah, Tabiat ve Tarih*, Lotus Yay., Ankara, 2005, s. 147-148.

1.2. Haberleşme Münasebeti

Haberleşme münasebeti, Allah ile bütün yarattıklarının karşılıklı iletişim münasebetidir. Allah, canlı-cansız yarattığı bütün varlıklarla iletişim halindedir. Bu iletişim hali, dil ve işaret (Allah'ın ayetleri) yoluyla olmaktadır. Bu bağlamda iletişimin Allah-insan boyutu üzerinde durmamız uygun olacaktır.

Haberleşme, karşılıklı olarak doğru anlamının yoludur. Bu bakımdan haberleşme münasebetinin sağlıklı olması için kaynak ve hedefin karşılıklı olarak birbirlerini doğru anlamaları gerekir. İnsanı diğer varlıklardan ve meleklerden üstün kılan temel özelliği, haberleşme münasebetini karşılıklı olarak yapabilesidir. Bu münasebetin karşılıklı olarak yapılmasına iletişim, iletişim aracına ise dil denir. Allah *“Ve Âdem'e isimlerin hepsini öğretti, sonra onları meleklerle gösterip: “Haydi davanızda sadıksanız şunların isimlerini bana haber verin” dedi, Melekler dediler ki: “Seni tenzih ederiz. Senin bize öğrettiğinden başka bizim hiçbir bir bilgimiz yoktur. Şüphesiz ki sen âlim ve hakîmsin.” Allah-u Teâlâ şöyle dedi: “Ey Âdem! Onları isimleriyle bunlara haber ver.” Bu emir üzerine Âdem onları isimleriyle meleklerle haber verince Allah-u Teâlâ şöyle dedi: “Ben size, ben göklerin ve yerin gaybını bilirim, sizin açıkladığınızı da, içinizde gizlediğinizi de bilirim” dememiş miydim?”*⁵¹ ayetiyle insan ırkının üstün tarafının dil'e sahip olduğunu vurgulamıştır. Dil, haberleşme aracı olarak insanın hem yaratan ile olan ilişkisinde hem de toplum ve çevre ile olan ilişkisinde en temel unsurdur. Varlıkların kendini ifade etmesinin yolu olup, onların anlama, kavrama ve anlamlandırma çabasının da ifadesidir. Allah da bütün insanlığa dil ile iletişime geçmiş ve yüceliğini o şekilde ifade etmiştir.

Allah, her şeyden önce kendini iletişim yani dil yoluyla anlatmak istemiştir. Bu münasebetin Allah'tan insana olan yönüyle, karşımıza vahiy çıkmaktadır. Vahiy, İslam'da Allah'ın konuştuğu, kendisini dil aracılığıyla ifşa ettiği yoldur. Allah, bu yöntemi seçerken beşeri olmayan, gizemli bir dil ile değil, açık ve anlaşılır bir beşeri dil ile yapmıştır.⁵² Çünkü haberleşme münasebetinin temelinde ve gayesinde insanın Allah'ı anlaması vardır. Bu münasebetin insanda sonuçlanan adı yani vahyin sonucunda oluşan, değer Kur'an'dır. Kur'an-ı Kerimde her ne kadar Allah'ın, farklı varlıklarla iletişim halinde olduğu vurgulanmışsa da bu iletişimin (vahyin) gayesinde

⁵¹ Bakara:2/32-33.

⁵² Toshihiko Izutsu, *Kur'an'da Tanrı ve İnsan*, Pınar Yay., Çev., Kürşad Atalar, İstanbul, 2012, s. 232.

Allah-insan iletişimi yatmaktadır. Çünkü insan, ontolojik münasebetin gayesidir ve doğal olarak da haberleşme münasebetinin doğrudan gayesi haline gelmektedir.

Vahiy, Allah'ın insana doğrudan veya dolaylı bir şekilde iletide bulunmasıdır. Bu münasebet Allah'ın insanla iletişime geçmesi ve insanın zorunlu olarak muhatap alınmasıdır. İletişimin yöntem keyfiyeti sadece Allah'a bağlı olmakla birlikte, vahyin içeriği de Allah'ın gaye ve hedefine göre şekillenir. Allah, insanlarla olan bu iletişimde mesajın birliği ve evrenselliği açısından aynı mekân ve zamanda sadece bir insanı muhatap seçer. Peygamberlik diye ifade edilen bu muhataplık Allah-birey-toplum-âlem şeklinde kendini gösterir *“Allah bir insanla ancak vahiy suretiyle veya perde arkasından konuşur yahut bir elçi gönderir; izniyle, dilediğini vahyeder. Doğrusu O yücedir, Hâkim'dir.”*⁵³ ayetinde Allah'ın doğrudan yapılan bir ileti veya elçi vasıtasıyla yapılan bir ileti ile iletişim kurduğunu görmekteyiz. Kur'an'ı Kerimde, peygamberler dışındaki insanlara vahiy gönderildiği⁵⁴ hatta insan dışındaki varlıklara da vahiy gönderildiği⁵⁵ belirtilmiştir. Ancak bu vahyin, peygamberlere gönderilen vahiy niteliği taşımadığı kesindir. Çünkü iletişim münasebeti olarak vahiyden maksat, belli nitelikleri taşımasıdır. Bu nitelikler akıllı bir varlık tarafından algılanmalı ve anlaşılmalıdır. Çünkü bu münasebet yaratıcı olan varlığın kendini tanımasıdır. Bu tanıma faaliyetinde birebir muhatap, kendisine bu imkân ve kabiliyet verilen insandır. Ayrıca yaratıcı bilincinin, gerçek ve doğru oluşması için haberleşme münasebetinin doğru varlık ve kişiyle yapılması şarttır. İnsan dışındaki varlıklarla iletişim hali bu bakımdan bir ibret ve yüce bir varlığın göstergesi olmakla beraber insan için yapıldığını Allah, bu ayetiyle bildirir; *“O (Allah) ki; yeryüzündeki şeylerin hepsini sizin için yarattı, sonra (kudret ve iradesiyle) göğe yönelip, onları da yedi (kat) gök olarak düzenledi. O, (her şeyi bilen) Âlim'dir.”*⁵⁶ ayetinde her şeyin araç olarak insan için yaratıldığını ve insanın, Allah için merkez konumda olduğunu açıklar. Bu bakımdan Allah-insan veya diğer varlıklar ile iletişimdeki temel gaye insandır. Çünkü Allah'ın diğer varlıkları yaratma gayesi insanın amacına matuftur.

⁵³ Şura:42/51.

⁵⁴ Maide:5/12, Kasas:28/7.

⁵⁵ Enfal:8/12, Nahl:16/68.

⁵⁶ Bakara:2/29.

Genel anlamda bir bildirim biçimi, özel olarak Allah'ın sözlü ya da sözsüz kelamını yarattıklarına doğrudan ya da dolaylı olarak iletmesinin sonucu da oluşan Kur'an-ı Kerim'in en temel konusu; Allah'ın bütün azameti, kudreti, birliğiyle bildirmek ve bu bilinçle hareket eden insan prototipini oluşturmaktır. Bunun gerçekleşebilmesi için, Allah-insan arasındaki diyalogun ortaya çıkmasını sağlamak gerekir. Fahreddin er-Râzî, bu diyalogun gerçekleşebilmesinin beş temele dayandığını belirtir:

1. Kaynak: Vahiy gönderen ve vahyin kendisine izafe edildiği Zat (Allah).

2. Mesaj: Gönderilen şey (Vahiy).

3. Araç: Vahyin peygamberlere ulaşmasını sağlayan vasıta (Melek).

4. Hedef: Vahyin gönderildiği kimseler (Peygamberler ve insanlar).

5. Amaç: Peygamberler vasıtasıyla insanları manevî âleme yöneltmek.⁵⁷

Yukarıda yer alan vahiy olgusu için de, vahyedici bir otorite olarak Allah, aracı olarak ilahi kelam, konu olarak insanların dünyevi ve uhrevi saadeti, alıcı olarak Hz. Muhammed ve sonuç olarak tüm insanlığın ilahi istek doğrultusunda yetiştirilmesidir.⁵⁸ Allah'ın insan tarafından bilinmesi, Allah'ın kendini insana bildirmesiyledir. Bu bildirimde Allah, kulun her durumunu da açıklar. Bu şekilde kulun her durumunun Allah tarafından bilinmesi ve insana açıklanması, Allah-insan ilişkisinin temel noktalarından birini oluşturur.⁵⁹ Dolayısıyla insanın Allah ile ilişki kurması ve bu ilişkinin doğurduğu Allah bilincini doğru bir şekilde kesintisiz olarak yaşamak, dinin özünü oluşturmaktadır.

İnsanın, Allah ile olan sözlü diyalogu da ibadete dönüşmüş dil vasıtasıyla gerçekleşir. Bu gerçeği Kur'an-ı Kerimde; “*Eğer dualarınız (ibadetiniz) olmazsa Rabbim size ne diye değer versin?*”⁶⁰ Şeklinde beyan edilmiştir. Bu şekliyle kulluğun en önemli unsuru olmasından dolayıdır ki, Kur'an-ı Kerimde de birçok ayette geçen ve dua kökünden türeyen fiillerin, ibadet kavramı yerine geçecek şekilde kullanıldığı görülür. Kişinin yaratıcısıyla iletişim kurması anlamında dua, tek yönlü olmayan,

⁵⁷ Gümrükçüoğlu, Süleyman, "Kur'an'da Allah ve İnsan Arasındaki İletişim Kodları", *The Journal of Academic Social Science Studies International Journal of Social Science* ,Volume 6 Issue 4, p. 837-862, April 2013, s. 843.

⁵⁸ Öge, Sinan, *İlahi Kelamın Yapısı*, İnsan Yay., İstanbul, 2008, s. 177-178.

⁵⁹ En'âm:6/73, Enfâl:8/47, Ra'd:13/9, Fussilet:41/54.

⁶⁰ Furkân:25/77.

yaratıcı ile kul arasındaki haberleşmedir. Bu bakımdan vahiy Allah'tan insana, dua ise insandan Allah'a yönelik iletişim münasebetidir. Kur'an'ın ortaya koyduğu iletişim, tek boyutlu, sadece maddî varlık alanını kapsayan bir süreç olmayıp, bilakis çok boyutludur. Çünkü bu iletişim hakka ve hakikate bağlı, barışa ve iyiliğe yönelik bir iletişim olup insanın kendisini ve çevresini anlamlandırmasının yoludur. Fahreddin er-Râzî, vahiy (iletişim) kelimesi ile ilgili; özellikle Allah, insan iletişimini kendi varlık bilincini oluşturmak için kurmaktadır şeklinde tanımlar. Çünkü bu, kalbin bir ilham kaynağıdır ve aniden ortaya çıkmaktadır diye ifade eder.⁶¹ Dolayısıyla insan ve onun iletişim alanı, ilahi mesajların varlık alanını da oluşturmaktadır.

Yaratan ve yaratılan arasında iletişim sürecinin başlaması ve gelişmesi, sözel veya sözel olmayan unsurlarla sağlanır. Bu sürecin ana hedefi ise, Allah-insan ilişkisinin Rab-kul ilişkisine dönüşmesini sağlamaktır. Bunun sağlanması, Allah-insan arasında sağlıklı bir iletişim düzeninin ve ortamının kurulması ile mümkündür.⁶² Bu şekilde Allah, insan ile olan iletişimini sürekli ve aktif bir şekilde çift yönlü olarak ortaya koymuştur.

1.3. Rab-Kul Münasebeti

Bu münasebet, Allah açısından "halik" sıfatının gereği olarak yaratma olayı gerçekleştikten sonra kendini göstermeye başlar. Bu ilk aşamadan sonra insanın Allah'ı Rab, kendisini de kul olarak tanıyıp, bu bilinçle hareket etmeye başlamasıyla yani; haberleşme münasebetinin sonucunda başlamış olur. Bu bakımdan Allah'ın Rab olması, dolayısıyla izzet celal ve kudret sahibi olmasını gerektirirken, insanın kul olması dolayısıyla mütevazı ve itaatkâr olmasını gerektirir. Bu münasebet sonuçsal bir münasebet olup davranış ve yöneliş gerektirir.

Allah, yarattıklarının bilincinde, rububiyet sıfatını her daim aktif tutmak ister. Dilsel iletişim ile bunun algısal boyutunu sağlarken, Rab-kul münasebeti de ilahi yöne çevrilmiş davranışların nasıl olması gerektiğini açıklar. Sergilenen davranışlara Allah'ın anlam kazandırdığı ve ilahi yönün bu davranışları sembolize ettiğini

⁶¹ Râzî, *Mefatihü'l Ğayb*, XXVII/188.

⁶² Gümrukçüoğlu, Süleyman, "Kur'an'da Allah ve İnsan Arasındaki İletişim Kodları", Akademik Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi, 2013, s. 844.

Kur'an'ın beyanında görmekteyiz. “Artık Allah’a secde edin ve (O’na) kul olun”⁶³, “Ve Ben, insanları ve cinleri ancak Bana kul olsunlar diye yarattım.”⁶⁴ ayetleriyle Allah, açık bir dille bu hususu dile getirmektedir. Ayetten çıkarılacak önemli bir sonuç da insanın Rabbine karşı kul olmak için yaratıldığıdır. Bundan dolayı bu münasebet, ‘Rububiyet’ ve ‘Ubudiyet’ kavramları arasında cereyan etmektedir.

Rab kelimesi sözlükte; sahip, efendi, anlamlarına gelir.⁶⁵ Mücerret olarak; bir şeyi yetkinlik noktasına varıncaya kadar kademe kademe inşa edip geliştirmek manasında olup, mübalağa ifade etmek üzere daha çok sıfat gibi kullanılır.⁶⁶ Bu isim, Allah’ın hem insanları terbiye etmesini hem de onlar üzerinde yönetici ve otorite olmasını ifade eder. Lafzi anlamı itibarıyla; eğitmek, çocuğu büyütmek, terbiye etmek, yetiştirmek demektir.⁶⁷ Bu manada çocuk büyüten, çocuk bakıcısı ve mürebbisi olan kadınlara rabbe denir. Babaya da rab denilmektedir. Bunun nedeni ise, büyütmek, yetiştirme, koruma, muhafaza etme, ihtiyaçlarını giderme ve çocukluk devresini aşana kadar onu başıboş bırakıp zayi olmasına meydan vermemesinden dolayıdır.⁶⁸ Rab kelimesi, canlı cansız, şuurlu şuursuz, mü’min münkir her varlığı kapsamaktadır. Allah, kâinatı ve insanı sürekli ve yeniden yaratmakta ve onları idare etmektedir. Bu ilişki Allah’ın bir lütfu olarak insana yönelik gerçekleşmektedir. Allah’ın Rab olması, şefkatli, merhametli, affedici, ihsan edici, adaleti davranması demektir. Bunun karşılığı olarak insandan iman, şükür, itaat, ibadet gibi davranışlar sergilemesini ister.

Ubudiyet; Allah’ın insan üzerindeki ontolojik hâkimiyetin bilincinde olması ve buna karşılık olarak, insanın ahlaki davranışlar sergilemesidir. İnsan, Allah’a kul olarak, varlık âlemi içerisinde en mükemmel şekilde yaratılan, yaratıcıya muhatap kılınacak kadar yüceltilen, dünyada kendisine en çok yetki verilen, bunun gereği olarak sorumlu kılınan, kendisine verilen bu görevleri başarabilmesi için gerekli olan akıl ve irade gibi yeteneklerle donatılan yüce bir varlıktır.⁶⁹ İnsan, yüceliğini kendi yaratılmışlık özünde kalarak elde edebilme imkânına sahiptir. Rab-kul münasebetinde bu öz’ün yansımaları ise insanın Allah için ortaya koymuş olduğu ibadetleridir. Çünkü

⁶³ Necm:53/62.

⁶⁴ Zariyat:51/56.

⁶⁵ İbn Manzur, *Lisânü’l Arab*, Darul Maarif, Kahire, III/1546.

⁶⁶ Topaloğlu, Bekir, Çelebi, İlyas, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, İstanbul, 2010, s.256.

⁶⁷ Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredat fi Ğaribi’l Kur’an*, Daru’l Maarif, Beyrut, 1902, s. 336-337.

⁶⁸ Atay, Hüseyin, *Kur’an’da İman Esasları ve Kader Sorunu*, Atay Yay., Ankara, 2009, s. 43-44.

⁶⁹ Elik, Hasan, *İnsan Eksenli Din*, İFAV Yay., İstanbul, 2012, s. 87.

ibadet sadece Allah'a olan şükranın ifadesi olarak karşımıza çıkmamakta ve aynı zamanda ona kul olmanın bilinciyle hareket edildiğinin göstergesidir.

İbadet kavramı; kulluk, kölelik, tapma, tapınma anlamlarına gelmektedir.⁷⁰ Kul-köle olması anlamına bakıldığı zaman, bireyin her türlü durumunun ve davranışının kul veya köle olduğu zat'ın isteğine göre ayarlanması demektir. Bu şekilde ortaya konan tapınma ne kadar davranışsal olsa da, manevi ve psikolojik boyutu da ifade eden bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır.

İbadetler Allah'a yönelişleri bakımından; ilahi metinlerde belirlenmiş şekilleri olmakla beraber, bunlar kadar önemli olan ve kutsal metinlerde tam olarak sınırları belirlenmeyen ibadetler de vardır. Burada önemli olan nokta, insanın her davranışının ibadete dönüştürme çabası içinde olması gerektiğidir. Bunun da yolu her şeyi Allah adına ve onun için yapma niyetini taşımaktır. "*Rahman ve Rahim olan Allah'ın adıyla...*"⁷¹ Ayeti bu amaç için sergilenen davranışın yöntemidir ve Allah için işe başlama şifresidir. Bu ayet ile Allah, insanın her davranışını ibadete çevirme amacı gütmüştür. Bu durum manevi ve psikolojik yönelişin izahını ifade ederken, Allah'ı hayata katmanın güveni ve samimiyeti içerisinde, yaratıcı inancını gerçek ve doğru bir şekilde anlamlı kılmış olur. İnsanın Allah katında anlam ve değer kazanması, onun nitelikli ve bilinçli davranışlarıyla gerçekleşir. Dinin temel değerleri olarak telakki edilen ibadetlerin hepsinde bireysel yön olmakla beraber toplumsal yön de bulunmaktadır. Allah, kendisine yapılan her yönelişte bireyi ve toplumu doğrudan veya dolaylı olarak bu yönelişe katar. Mesela Namaz, Hac, zekât ve Oruç'un gibi ibadetler toplumsal açıdan birlik ve beraberliği; tevhid bilinci altında ifade ederken, toplumsal yönü göz ardı edilemez derecede yüksektir. Hatta Allah'a yönelik yapılan bu ibadetlerin temelinde toplumsal yapının amaçlandığı gözden kaçmamaktadır. Öyle ki kendisine inananların birbirlerine karşı yardımlaşmalarını bile kendisi için borç sayan bir Allah; "*Allah'a, kat kat karşılığını arttıracacağı güzel bir ödünç takdiminde kim bulunur? Allah hem darlaştırır, hem bolluşturur; O'na döneceksiniz.*"⁷² ayetiyle açık bir şekilde ifade etmiştir.

⁷⁰ Topaloğlu, Bekir, Çelebi, İlyas, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, s. 138.

⁷¹ Besmele olarak bilinen "*Bismillahirrahmanirrahim*" lafzı, Kur'an'da Tevbe sûresi hariç 113 sûrenin başında yer almaktadır. Bundan başka bir de Neml sûresinin 31. âyetinde de besmele zikredilmiştir.

⁷² Bakara:2/245.

Bu açıdan rab kavramında, sevginin, merhametin, şefkatin ve sahiplenmenin insana yansıyan tarafı görülürken, kul kavramında şükür, ibadet ve ahlak'ın Allah'a yansıyan tarafı görülür.

2. YARATILIŞ KAVRAMLARI

İlahi kitaplar ve özellikle Kur'an-ı Kerim tam, yetkin, her şeye gücü yeten bir Tanrı algısı üzerinden hareket eder. İslam'da bu algının adına Tevhid denir. İnsanın her halinde onunla etkin bir şekilde var olan ve her şeye gücü yeten Tanrı algısı, insanda; O'na layık olma güdüsünü geliştirir. Bu da Tanrı'nın emir ve yasaklarının insan için bir anlam ifade etmesi demektir. Çünkü insanın en önemli karakteristik özelliği onun her şeyi anlamlandırma yeteneğine sahip olmasıdır. Allah, onu bu yeti ile yaratmış hatta insanın bu yönünü kullanması için Kur'an-ı Kerimde vurgular yapmıştır.⁷³

Allah'ın, insana yaratma ile sunmak istediği mesajı anlamının ilk yolu, yaratılış ve amacını ifade eden kavramları anlamakla olur. Bu amaçla Kur'an-ı Kerimde yaratılış ifade eden birçok kelime bulunmaktadır. Bu kelimelerin bir kısmıyla yer ve göklerin yaratılışı, bir kısmıyla da canlı ve cansız varlıkların yaratılışı dile getirilmiştir.⁷⁴ Allah'ın Kur'an-ı Kerimde yaratma ile ilgili kullanmış olduğu her kavram, O'nun azametine ve kudretine ithaftır. Çünkü yaratma mefhumu sadece var etmekten ibaret değildir. Gerek kavramın içeriğinde var olan 'bir ölçüye göre takdir etme' anlamı, gerekse kâinat ve unsurlarının yaratılışını anlatan ayetlerde yer alan 'tedbir' ve 'takdir' ifadeleri, yaratılışın bir ölçü ve plana göre gerçekleştiğini göstermektedir. Yaratma mefhumu bir olgunun ötesinde, ilahi nizam, hikmet güç ve iyilikten meydana gelerek Allah'ın bir lütfu haline dönüşmektedir.⁷⁵ Bu bakımdan yaratılış ve kavramları genel olarak fiziksel özellikler çerçevesinde Yaratıcının kudretini ortaya koyan fiiller değildir. Bu fiilleri ifade eden kavramlara bakıldığı zaman O'nun belirli özelliklerini kapsayan ve yaratılışın çeşitli yönlerine vurgu yapan kavramlar olarak karşımıza çıkmaktadır. İlk önce bu kavramların yaratılış sürecinde

⁷³ Akletme ve düşünme ile ilgili Kur'an-ı Kerimde geçen bazı ayetler; Bakara:170-171-141, Yunus:10/16, Hud:11/51, Yusuf:12/1-2-109, Şura:13/4, Nahl:16/12-67, Maide:36/62, Mü'min:40/67.

⁷⁴ Yücedoğru, Tefvik, *Geçmişten Günümüze İlim ve Din Açısından Yaratılış*, Emin Yay., Bursa, 2006, s.27.

⁷⁵ Öge, Sinan, *Allah'tan Âleme İlahi Fiiller*, s.132.

kazandıkları ve Râzî'nin bu kavramlara yüklediği anlamları ortaya koymamız uygun olacaktır.

2.1. Kudret

Sözlükte “gücü yetmek, bir işi ölçülü ve planlı bir şekilde yapmak, planlamak, kıymetini bilmek, bir şeyin niteliğini, niceliğini ve şeklini belirlemek, rızkını daraltmak” manalarındaki kudret (kadr) kelimesi, Allah’a nispet edildiğinde “dilediğini eksigi ve fazlası olmaksızın hikmet çerçevesinde yapmak” anlamına gelir.⁷⁶ Kudretin zıddı “bir fiili gerçekleştirilememesi” anlamındaki acz’dir. Kudret kavramı, Kur’an-ı Kerim’in 103 ayetinde Allah’a nispet edilmektedir. Bunların yetmişten fazlası isim, diğerleri fiil şeklindedir ve genellikle “güç yetirmek, ölçülü ve planlı yaratıp düzenlemek” gibi manalara gelmektedir. Allah’a izafe edilen kudret kavramlarından bir kısmı “takdir” sığısıyladır. Râğıb el-İsfahânî, takdirin iki şekilde gerçekleştirilebileceğini söyler. Biri Allah’ın kudret vermesi, diğeri şeyleri hikmet çerçevesinde belli miktar ve biçimde meydana getirmesidir. Buna bağlı olarak ilâhî fiillerin de iki kategoride tecelli ettiğini belirtmek gerekir.⁷⁷ Birincisi tek icatla yarattığı şeyler olup bunlarda artma veya eksilme yoluyla miktar değişikliği olmaz. Bu tür nesnelere ancak O’nun iradesi dâhilinde değişir veya yok olur. Örneğin; Gök cisimleri gibi. İkincisi var oluş prensiplerini bi’l-fiil, kendilerinden türeyecek nesnelere de bi’l-kuvve kıldığı şeylerdir; meselâ hurma çekirdeğinden elma veya zeytin değil hurmanın oluşması, sperminden diğer canlılar değil de insanın üremesi gibi.⁷⁸ Kudret kavramı, çeşitli hadis rivayetlerinde hem fiil kalıpları hem isim şeklinde (kader, kâdir, kadîr) Allah’a nispet edilmiş ve genellikle “güç yetirme, planlayıp takdir etme” manalarında kullanılmıştır. Kudret, “güç yetirmek, ölçüp biçerek planlamak; bir şeyi muhkem ve sağlam yapmak” anlamlarıyla naslarda kula da nispet edilmektedir. Bundan başka kuvvet, takat, vüs’ kavramları da ona izafe edilmiştir.⁷⁹

Kudret sıfatı, Allah için kullanıldığında mübalağa sığısıyla ‘kadir’ kalıbında kullanılır. Allah’ın 99 ismi arasında yer almamakla birlikte Kur’an-ı Kerimde çokça

⁷⁶ İbn Manzur, *Lisânü’l Arab*, V/3546.

⁷⁷ Râğıb el-İsfahânî, *el-Müfredat fi Ğaribi’l Kur’an*, s.658.

⁷⁸ Râğıb el-İsfahânî, a.g.e., s.394-395.

⁷⁹ Topaloğlu, Bekir, "Kudret", *DİA*, İstanbul, 2002, XXIV/316-317.

geçmektedir. Kadir sıfatı, ‘k-d-r’ sıfatının mübalağa şekliyle gelmiş halidir.⁸⁰ Bu durum Allah’ın var olan her şeyi iradesi çerçevesinde yapabilecek güce sahip olduğunu ve bunu takdir ettiği zaman yetkinliğinin olduğunu ifadesidir. Kudret, Allah’ın kadim bir sıfatı olup O’nun yaratma eyleminin gereğidir. Çünkü var olan her şeyin taalluk ettiği ve yapılabirliğini gösteren sıfat, bu sıfattır. Bunun için var olanlar açısından bu durum imkânla olan şeydir. Bu imkânla var olan her şey mümkün kavramını ifade eder.⁸¹ Bu bakımdan kudret kavramı, Allah’ın gökleri ve yeri yarattığını fiilen ifade eder.

Kudret kavramının her şeyi yaratan Allah’a ait olduğunu söyleyen Râzî, yaratıcılık hususundan başka hiçbir varlığın ortaklığının kabul edilmeyeceğini ve yaratıcı kudretin sadece Allah’a ait olduğunu belirtir.⁸² Kadir olan varlık, çeşitli fiilleri yapmada özgürdür. Bu fiiller yapabilmeyi kapsadığı gibi yok edebilmeyi de kapsar. Bu açıdan Kudret kavramı, her yönüyle ortaya koyma ve ortadan kaldırma kapasitesini içine alır. Nasıl ki insanların, yerin, göğün yaratılması bir kudretin ifadesi ise, bunların yok edilmesi de aynı oranda bir kudretin ifadesidir. Yani bir insanın yürümek istemesi ve yürümek istememesi gibi. Bu açıdan kadri olan varlığın seçme ve irade etme gücünü içerdiği açıktır. Kudretin cansız veya irade yeteneği olmayan varlıklarda olması söz konusu olamaz. Ateşin yakmak isteyip istememesi onun irade ve isteğine göre değildir. Ateşin yakması bir kudretin gereği olmakla birlikte bu iradeyi gösteren Allah’tır.⁸³ Bundan dolayı Allah’ın kudreti âlemde sürekli kendini gösteren, âlemdeki mekanizmanın etkin ve düzenli bir şekilde devamını sağlayan; aynı zamanda yok etme, ortadan kaldırma anlamı taşıyan bir kavram olduğunu söyleyebiliriz. Bu anlamda kudret dilediğini yapma ve planlama anlamını da kapsamış olur.

2.2. Rab

Rab kelimesinin, şeddeli ‘b’ (ب) harfi ile asıl manası ‘terbiye’dir.⁸⁴ Sonra bundan tasarruf, taahhüt, ıslah etme, tamamlama, kemale erdirme, manaları çıkmıştır.

⁸⁰ Râzî, *Levamiu’l Beyyinat Şerhu Esmallah*, Mısır, 1906, s.236-237, Duğaym, Semih, *Mevsua’tu Mustalahatu Fahreddin er-Râzî*, Beyrut, 2001, s. 567.

⁸¹ Duğaym, Semih, *Mevsua’tu Mustalahatu Fahreddin er-Râzî*, s.567.

⁸² Gündoğar, Hamdi, *Fahreddin er-Râzî’de İnsan Fiilleri*, Çıra Yay., İstanbul, 2010, s.118-119.

⁸³ Râzî, *el-Erbain fi Usuli’d-Din*, Daru’l Kutubu’l İlmiyye, Beyrut, 2009, s. 122.

⁸⁴ Râğıb el-İsfahânî, *el-Müfredat fi Ğaribu’l Kur’an*, s. 184.

Bütün bunlardan da yücelik, riyaset, malik olmak ve efendilik gibi manalara gelen kelimeler doğmaktadır. Arap dilinde kelimenin değişik anlamlarda kullanımına ait misaller vardır.⁸⁵ Bu misallerdeki en çok kullanım, bir şeyi düzenleme ve iyileştirme anlamındadır. Ancak bu kavrama, zâtı ve sıfatı ile bir şeyi ortaya çıkarma manası yüklenemez. Öyle ki bu konuda denilir ki, Allah bu âlemi ezeli madde ile yarattı ve düzenini yaptı bundan dolayı da kendini âlemi düzenleyen olarak tanıtır. Allah kendini rab diye isimlendirmiş, Rab kelimesi de terbiyeden oluşturulmuş bir sıfat olup, özellikle şefkat ve rahmete delalet eder.⁸⁶ Kelimenin somut manasına bakıldığı zaman; eğitmek, çocuğu büyütmek, terbiye temek, yetiştirmek anlamlarına gelmektedir. Dini mücerret manasına baktığımızda ise; rızık veren, şansları mahlûkat arasından taksim eden anlamlarına gelir. Rab kavramı, terbiyeden türeyen bu isim olarak, terbiye etmek büyütmek, yetiştirmek manasında Rabbin terbiye eden, yetiştiren ile sıkı sıkıya ilgisi vardır. Bir mürebbi küçüğü büyütürken, yetiştirip terbiye ederken onunla inceden inceye alakadar olur. Halini, hareketini, bütün tavırlarını ve gelişmesini kontrol eder. Uygun olmayanları ıslah edip düzenler nasıl hareket edeceğini gösterir ve öğretir. Mürebbi kelimesi, öğretmeyi, doğruyu göstermeyi ve bunları yaparken merhametli olmayı ihtiva etmektedir. Bundan dolayı terbiye manasında rab, hidayet ve rahmetle alakalıdır. Allah da, Rab olması bakımından yarattıklarını terbiyece ıslah ederek, idare etmektedir. Rab kelimesinin merhamet, rahmet, sıfatlarını ihtiva etmesi, insanların ruhlarına ümit vermekte ve bu rabbe karşı sevgi ve saygı duymanın gerektiğini ifade temektedir.⁸⁷

Rab ismi ile üzerinde durulması gereken nokta, Allah'ın kâinatı yaratıp kendi haline bırakmadığıdır. Özellikle Aristo'dan etkilenen Farabi ve İbn-i Rüşd gibi bir takım Müslüman filozoflar, Allah'ın Muharrik-i evvel yani ilk hareket ettirici, olduğunu öne sürmüş, yaratılıştan sonra kâinatın içindeki varlıklarla birlikte fitratından taşıdığı melekelerle, hareket etmekte olduğunu ileri sürmüşler. Yani Allah, kâinatı yarattı ve bıraktı gibi yanlış bir anlayışa düşmüşlerdir. Bu yanlış anlayış sonunda, insanlar peygamber olmadan filozofların koyacakları, kurullarla da yeryüzünde ilahi bir hükümet kurulabilir düşüncesine varmışlar. Oysa Kur'an,

⁸⁵ Mevdudî, *Kur'an'a Göre Dört Terim*, Çev. Osman Cilacı, Beyan Yay., 2012, İstanbul, s. 35.

⁸⁶ Duğaym, *Mevsua'tu Mustalahatu Fahreddin er-Râzî*, s. 345-346.

⁸⁷ Atay, Hüseyin, *Kur'an'da İman Esasları ve Kader Sorunu*, s. 43-48.

muharriki evvel anlayışına karşıdır.⁸⁸ “*İnsan başıboş bırakılacağını mi sanır.*”⁸⁹ ayetiyle Allah’ın kâinatın yaratılış amacına yönelik vurgusu ortaya çıkmaktadır. Allah’ın rab ismiyle temelde vurgulanan esas şudur: Doğumdan ölüme var olan bütün kâinat düzeni aktif bir şekilde Allah tarafından idare edilmektedir. Allah, Rab olarak kâinatta mutlak tasarruf sahibidir. Bu tasarrufu Kur’an-ı Kerim’in birçok ayetinde dua ve yaratana karşı istekten görebiliyoruz. “*Ve rabbiniz dedi ki bana dua edin kabul edeyim çünkü bana ibadeti bırakıp büyüklük taslayanlar aşağılanarak cehenneme gireceklerdir.*”⁹⁰ ayeti ile “*Kullarım beni sana sorduğunda (onlara söyle):ben çok yakınım bana dua ettiği vakit dua edenin dileğine karşılık veririm halde kullarımda benim davetime uysunlar ve bana inansınlar ki doğru yolu bulalar.*”⁹¹ ayetlerinde Allah, insanların yaratıcı ile ilişkilerinin zaman ve mekân sınırı olmaksızın olabileceğini, kulların bu durumuna sınır koymayan bir yaratıcının, kâinattaki her şeyle doğrudan ilişki içerisinde olduğuna dikkat çeker.

Rab ismi, Kur’an-ı Kerimde 962 yerde Allah’a nispet edilmiştir.⁹² Bu kullanımdan hareketle Rab isminin, Allah’ın nasıl bir yaratıcı olduğunu ve genel özelliklerinin nasıl olduğunu yansıtan bir kullanıma sahip olduğu söylenebilir. Bu ismin içerisinde Allah’ın diğer sıfatları da dolaylı olarak yer almaktadır. Çünkü yetiştiren bir yaratıcıda doğal olarak güç ve kudretin olması zorunludur. Allah’ın diğer sıfatlarında baktığımızda Rab ismi, bunların genel bir ifadesi şeklinde hepsini kapsayıcı bir nitelik arz etmektedir. Bundan dolayı Allah, her şeyin Rabbi, insanların Rabbi, âlemlerin Rabbi, gibi isimleri Kur’an-ı Kerim de çokça kullanılmaktadır.⁹³ Kur’an’da geçen Rab kelimelerinin neredeyse tamamı, Yüce Allah’ın adlandırılması ve mutlak Rubûbiyyetinin ön plana çıkarılması amacıyla kullanılmıştır. Ancak bu kavram, Allah dışındaki varlıklarla karşılaştırma tarzında Kur’an-ı Kerimde bir yöntem olarak kullanılmıştır. Rab kavramı, gerekliliğini yerine getiremeyen varlıklardan yola çıkılarak; rab denilince akla sadece Allah’ın geleceğini ve başka varlıkların bu kavramla nitelenemeyeceğini ortaya koymaktadır.

⁸⁸ Ünal, Ali, *Kur’an’da Temel Kavramlar*, Işık Yay., İzmir, 2014, s. 126.

⁸⁹ Kıyame:75/36.

⁹⁰ Mu’min:40/60.

⁹¹ Bakara:2/186.

⁹² Topaloğlu, Bekir, Çelebi, İlyas, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, İSAM Yay., İstanbul, 2010, s. 256.

⁹³ Rab kelimesinin Kur’an’daki kullanımı için Bkz. Aykan, Recep, *Kelime ve Konularına Göre Alfabetik Kur’an Fihristi*, Pınar Yay., İstanbul, 2012, s. 755.

2.3. Haleka (خلق)

Kur'an-ı Kerim'e bakıldığı zaman, yaratma kavramının bir fiil ve bir eylem, bir oluş olduğu görülür. Kur'an'da Allah'ın yaratma fiilini ifade etmek için birçok kavram kullanılmakla birlikte, en çok kullanılan kavram 'halk' sözcüğüdür.⁹⁴ Göklerle yerin yaratılışından bahsedilirken de, 'haleka' ve türevleri kullanılmaktadır.⁹⁵ Lügate; yokluktan icat etme, yaratma çıkarma, ana maddesi ve örneği olmadan nesnelere icat etme, anlamlarına gelir.⁹⁶ *Lisanu'l Arab*, gibi lügatlerde 'halk' kelimesinin normal kullanışlarında daima bir örneğe göre yapmak veya takdir etmek, ölçmek manalarının varlığına işaret edilmektedir.⁹⁷ Kavramdaki diğer bir özellik ise; bir asıl ve misal olmadan var etme anlamıdır. Bundan anlaşılması gereken var ediş, ya da takdir edişteki özgünlüktür.

Allah, herhangi bir prototipi örnek almaksızın ilim ve iradesine göre nesnelere var etmektedir. Ancak kavramın bu tanımından aslında Kur'an'da doğrudan doğruya zikredilmeyen fakat sonraları yaratma anlamını içeren ilahi fiillere yüklenen 'yoktan yaratma' mefhumu tebarüz etmiştir.⁹⁸ Kur'an-ı Kerimde yer alan 'onu topraktan yarattı',⁹⁹ 'cinleri ateşten yarattı'¹⁰⁰ gibi pek çok ifade de yaratmanın bir asıldan gerçekleştirildiğini gösterir. Bazı âlimler de 'halk' kelimesinin Kur'an-ı Kerimde açıkça yoktan yaratma anlamında kullanıldığını belirtmişlerdir. Ancak kelimenin lügat anlamı ve Kur'an-ı Kerimdeki kullanışlarından yola çıktığımız da 'halk' kavramı, misalsiz yaratmayı ifade etse de, ilk maddesiz yani yoktan var etmeyi ifade etmez.¹⁰¹

Yaratma, eserin yaratıcıya ihtiyacı sonrasıdır. Varoluşun olabilmesi için ilk önce bir yaratma olayının olması gerekir. Eserin ihtiyacı ise sebebinden, sebebin parçasından ve şartından sonra oluşur.¹⁰² Bu bakımdan kavrama verilen bir diğer mana da 'takdir etme'dir. 'Halk' kelimesini takdir etme, olma manasında kullanan Râzî,

⁹⁴ Efil, Şahin, *İslam ve Batı Düşüncesinde Yaratılış Modelleri*, s. 83.

⁹⁵ Şimşek, Sait, *Yaratılış Olayı*, Beyan Yay., İstanbul, 1998, s. 11.

⁹⁶ Râğib el-İsfahânî, *el-Müfredat fi Ğaribu'l Kur'an*, s.157.

⁹⁷ İbn-i Manzur, *Lisanu'l Arab*, Daru'l Maarif, Kahire, 1922, II/1244, Halife Keskin a.g.e., s. 162.

⁹⁸ Aydın, Hüseyin, *İlim Felsefe ve Din açısından Yaratılış ve Gayelilik*, DiB. Yay., Ankara, 2012, s. 69.

⁹⁹ Ali İmran:3/59.

¹⁰⁰ Rahman:55/15.

¹⁰¹ Öge, Sinan, a.g.e., s.137.

¹⁰² Râzî, *Mealimu Usuli'd-Din, İslam İnançının Ana Konuları*, Çev., Nadim, Macit, Erzurum, 1996, s.32.

Kur'an-ı Kerim'in ayetlerinden yola çıkarak bu görüşünü şu şekilde temellendirmeye çalışır.¹⁰³

a) “İsa'nın örneği Allah'ın katında âdemin örneği gibidir onu topraktan yarattı ve ona ol dedi oldu.”¹⁰⁴ Bu ayetle ‘künfeyekün’ ile yoktan yaratma durumunu ifade eden Allah, halk kelimesi ile yaratma olayından önce bunu takdir ettiğini vurgular.

b) “Emir ve yaratma onun değil midir?”¹⁰⁵ Ayetinde yaratma anlamına gelen ‘halk’ kelimesinin ‘takdir etme’ anlamında kullanıldığını belirtir. Çünkü ayetteki anlamsal bütünlük bu şekilde sağlanmıştır. Eğer ‘halk’ kelimesi ‘takdir etme’ anlamında kullanılmazsa anlamsal bütünlük bozulmuş olur. Anlamsal bütünlükten yola çıkarak kendi görüşünü ispat etmeye çalışan Râzî, ‘halk’ kelimesin ‘ilk takdir etme’ anlamında olduğunu vurgular.¹⁰⁶ Allah'ın takdiri Râzî'nin ifadesiyle onun tüm kâinatı ve mümkünatı kapsayan külli ve cüziler hakkında geçerli olanın ilminden ibarettir. Aşağıda zikredilecek olan ‘fitr’ kavramı ise yaratması ve icad etmesinden ibarettir. Dolayısıyla Allah'ın halik olması ilim sıfatına, ‘fâtır’ olması da kudret sıfatına işaret etmektedir. Bu ayırımın en önemli sonucu, ‘halk’ kavramının ilim manasında olmasından dolayı, bu kavramın oluşması esnasında, nesnelere fiilen varlığını gerektirmemesidir.¹⁰⁷ Râzî'nin bu kavramla ilgili görüşlerine bakıldığı zaman, bu kavrama yaratma ve var etme anlamının verilemeyeceği gerçeğidir. Çünkü ona göre ‘halk’ kelimesi yoktan yaratmayı ifade etmiş olsaydı, ‘onu topraktan halk etti sonra ona ol dedi’¹⁰⁸ ayeti de Allah'ın olmuş bir şeye tekrar ol emrini vermesi, gibi muhal bir sonuç ortaya çıkarmış olacaktı. Böylece Râzî, ‘halk’ kavramının yoktan var etmeyi değil, bir şeyi var edeceğine hükmetme ve bunu gerçekleştirecek olma anlamında ‘takdir etme’yi ifade ettiği sonucuna ulaşır. Kur'an-ı Kerim’de yer alan bu kavrama bakıldığı zaman, özellikle birçok âlimin ‘halk’ fiiline yoktan yaratma anlamı verdiği görülür. ‘Halk’ kelimesi takdir manasında anlaşılınca, haklı olarak ‘her şeyi yarattı, sonra takdir etti’ ayetinin ‘her şeyi takdir etti, sonra takdir etti, şeklinde bir tekrarı, ihtiva ettiği sonucu çıkmaktadır. Çözüm mahiyetinde Râzî, ayetteki ‘halk’ kavramının

¹⁰³ Râzî, *el-Metalibu'l-Aliye*, Darul Kitabu'l Arabi, Beyrut, 1987, IV/29.

¹⁰⁴ Ali İmran:3/59.

¹⁰⁵ Araf:7/54.

¹⁰⁶ Râzî, *Şerhu Esmallah*, s.102-105.

¹⁰⁷ Öge, Sinan, a.g.e., s. 136.

¹⁰⁸ Ali İmran:3/59.

canlı ya da cansız varlıkların, mevcut mütenasip yapılarını, ifade eden bir takdirle var edilmelerini; takdir kavramının ise; sonraki süreçte, insanların dini dünyevi, sorumlulara ehil, tarzda oluşlarını, cansızların da bir iş ve maslahata elverişli kılımlarını, ifade ettiğini belirtir. Bu yoruma göre 'halk' varoluşsal, 'takdir' ise; varoluş sonrası, yaşamsal bir içeriğe sahiptir.¹⁰⁹

2.4. Fetara (فطر)

"Fetara" kelimesi, lügatte; yarmak, ayırmak, yaratmak, vücuda getirmek anlamına gelir. "Fatr" kelimesi ise yaratıcı anlamında kullanılmaktadır.¹¹⁰ Dilciler "fâtur" lafzının lügat anlamının "yarmak" olduğunu söylerler; nitekim devenin azı dışı (damağını yarıp) çıkmaya başladığındaki durum için "fetara" kavramı kullanılır. Yani "onu yardım, o da yarıldı" manasında da kullanılır. Yeryüzünde bitkilerin çıkması, ağacın dalları, yaprakların çıkması ile âdetta yarık olduğunda, bu şekilde denilir. Kelimenin Arapçadaki kök manası budur. Daha sonra bu kelime, var etme ve yaratma manasına kullanılmıştır. Çünkü var edilen o şey, yok iken sanki bir karanlık içinde imiş de, yaratılmak sureti ile o yokluk ve karanlık yarılmış ve içinden o çıkmış gibi olur. Bu kelime bazen, bahsettiğimiz şeklinin delil oluşu ile bir şeyi sırf yokluktan meydana getirme manasına geldiği sanılmıştır. Ama gerçekte bu, buna delil değildir. Bunun böyle olduğunu şunlar gösterir:¹¹¹

a) Allah; "*Hamd, göklerin ve yerin fâtırı olan Allah'a mahsustur*"¹¹² buyurmuş; daha sonra da o gökleri ve yeri; "*Sonra (Allah) buhar halinde (duhân) olan göğe yöneldi.*"¹¹³ Diyerek, onları buhardan yarattığını beyân etmiştir. Binâenaleyh bu ifade, "fâtur" lafzının, Allah'ın onları sırf yokluktan yarattığı manasına gelmediğine delâlet eder.

b) Allah Teâlâ, insanları topraktan yarattığı halde, "*Yüzünü Allah'ın fitratına çevir ki. O, insanları bunun üzerine yaratmıştır.*"¹¹⁴ Demiştir. O, "*Sizi ondan (topraktan) yarattık, yine ona döndüreceğiz. Sizi bir kere daha ondan (topraktan) çıkaracağız.*"¹¹⁵

¹⁰⁹ Öge, Sinan, a.g.e., s.136-138.

¹¹⁰ Râğıb el-İsfahânî, a.g.e., II/494-495.

¹¹¹ Râzî, *Mefatihü'l Ğayb*, XVIII/222.

¹¹² Fatır:35/1.

¹¹³ Fussilet:41/11.

¹¹⁴ Rum:30/30.

¹¹⁵ Taha:20/55.

Buyurur. Bu ayetlerden anlaşıldığına göre *'fâtır'* kelimesi yokluktan yaratma anlamına gelmemektedir.

c) Bir şey, maddesi ve sureti (şekli) bulunduğu zaman, meydana gelir. Mesela bir sürahiyi ele alalım. Bu ancak, o belli madde, o belli özelliğe sahip olduğu zaman, mevcut olur, meydana gelir. O suret bulunmadığı zaman, bunların toplamı (demek olan sürahi) meydana gelmez. Bu sureti var eden, o sürahiyi icad etmiş sayılır. Binâenaleyh Onun madde olarak kâinatı icad etmesinin, sürahi maddesini icad etmesini gerektirmediğini anlarız.¹¹⁶ Böylece sabit olur ki "*fâtır*" lafzı, Allah Teâlâ'nın göklerin ve yerin kendisinden meydana geldiği parçaları var ettiğini ifade etmez. Allah Teâlâ'nın bu parçaların yaratıcısı oluşu Kur'an'ın zahirî manaları ile değil, akli deliller ile sabittir. Ayetteki, "*Gökleri ve yerin yaratan*" ifadesi, 'vav' edatının tertip (sıra) ifade ettiğini söyleyenlere göre, Allah'ın gökleri, yerden önce yarattığı zannını uyandırmaktadır. Akıl da bunu destekler. Çünkü bir daireyi meydana getirmek, mutlaka onun için bir merkez belirlemeyi gerektirir. Ama merkezi belirlemek, mutlaka daireyi meydana getirmeyi gerektirmez. Çünkü tek bir merkez ile sayısız daireler çizilebilir. Fakat bir dairenin, ancak bir tek merkezi vardır.¹¹⁷

"*Fetara*" kavramı, Kur'an-ı Kerimde müştaklarıyla birlikte 20 defa geçmektedir. Diğer fiiller insan veya başka varlıklar için mecaz veya acz anlamında kullanılıyorken bu fiilin faili sadece Allah olup, mefulü ise gökler, yer ve insanlardır.¹¹⁸ Râzî, bu kavramın ne kadar yoktan yaratma anlamı ifade etmediğini belirtse de, bu anlamda âlemi oluşturan maddenin ezeli ve kadim olmasını da gerekli olmayacağını da belirtir. Sonuç olarak; Râzî'ye göre *'fâtır'* kavramı yoktan yaratan veya oluşturan anlamı taşımaz.¹¹⁹

2.5. Evvel (الاول)

Bu kelime 'başkası yokken var olmak' anlamını taşımaktadır. "Evvel" demek ezeli olarak her şeyden önce var olmaktır, evvel olan varlık, icad etme ve yaratmayı sağlayan varlık anlamını taşır. "Evvel" demek, var olan her şeyin öncesi demektir.

¹¹⁶ Râzî, *Mefatihü'l Ğayb*, XVIII/222.

¹¹⁷ Râzî, *Mefatihü'l Ğayb*, XVIII/222-223.

¹¹⁸ Ulutürk, Veli, *Kur'an-ı Kerimde Yaratma Kavramı*, Pınar Yay., İstanbul, 1995, s. 26.

¹¹⁹ Râzî, *el-Metalibu'l-Aliye*, IV/29.

Bunun zıddı ise ahir; sonda olmakla var olan her şeyin sonuncusu olmak demektir.¹²⁰ Bu açıdan bakıldığında “evvel” ve “ahir” kavramları, Allah’ın varlıksal bütünlük içerisinde, hem ezeli hem ebedi boyutunu ifade eder. “Evvel” Allah’ın zatının gereği iken, “ahir” kavramı ise Allah’ın sıfatının gereğidir.¹²¹ Bu lafız ezelde Allah’la birlikte hiçbir varlığın olmadığını gösterir.¹²²

Râzî, “evvel” kavramına klasik anlayışların vermiş olduğu anlamı vermez. *Mefatihü'l Ğayb* adlı eserinde bu konuya değinen Râzî, ilk önce bu kelimeye yüklenen anlamları sıralar, daha sonra bunları kendi delilleriyle eleştirir; “evvel” kelimesine beş anlamın yüklendiğini belirtir;

- a) Tesir bakımından öncelik: parmağın hareketinin, üzerindeki yüzüğün hareketinden önce olduğunu düşünebiliyoruz. Dolayısıyla bu öncelikten (evvelikten), önce olanın, sonra olana tesiri kastedilmiştir.
- b) İhtiyaç bakımından öncelik: Her ne kadar bir’in, iki için illet olmadığını biliyor isek de, ikinin bir’e muhtaç olduğu kesindir bununla da ifade edilmek istenen budur.
- c) Şeref bakımından öncelik: Hz. Ebû Bekir (r.a)’in, Hz. Ömer (r.a)’den önce gelişi gibi.
- d) Rütbe bakımından öncelik: Bu da, ,imamın cemaate önceliği gibi, maddî bir başlangıçtan dolayı olan öncelik yahut da aklî bir başlangıçtan olan önceliktir.
- e) Zaman bakımından öncelik: önceki zamanda mevcut olanın, sonraki zamanda mevcut olandan önceliğidir.¹²³

Bu açıklamalardan sonra Râzî, öncelik ve sonralığa dair, akıl erbabının ortaya koyabildiği kısımları saydıktan sonra bir başka öncülün olduğunu belirtir. Bu öncülde de, ortaya konacak her türlü delil’in, “evvel” kavramının açıklaması için yetersiz olacağını ifade eder. Allah’ın "el-evvel" oluşu, mücmel olarak malumdur, ama bunun tafsilatı ve o evveliyetin (önceliğin) özünü kuşatma, mahlûkatın akıllarının gücünün yetmediği bir şeydir. Binâenaleyh bunlar, "takaddüm", "evveliyet" ve "ezeliyet" gibi şeylerin hakikatini ortaya koyma hususunda, kapalı ve anlaşılması zor konulardır. Bu kapalılık ise, insan aklının, ezeliyet ve evveliyet mahiyetinin göz kamaştırıcı azameti

¹²⁰ Râzî, *Şerhu Esmallah*, s.230.

¹²¹ Râzî, *Şerhu Esmallah*, s.122.

¹²² Muhammed Salih Zerkan, *Fahreddin er-Râzî ve Arahu'l Kelamiyye ve'l Felsefiyye*, Daru'l Fikr, Kahire, 1963, s. 366.

¹²³ Râzî, *Mefatihü'l Ğayb*, XXIX/211-212.

ve parlaklığı önünde hayrete düşmesi sebebiyledir. Çünkü akıl, bir şeyi, onu ancak çepeçevre kuşattığında bilip anlayabilir. Aklın bulup getireceği, düşünebileceği her şey ise, çepeçevre kuşatılabilen şey demektir. Çepeçevre kuşatılan şey ise, sonludur. Hâlbuki ezeliyyet, bunun ötesindedir. O halde Allah, "evvel" oluşu hususunda, hem "zâhir"dir (açıktır), hem "bâtın" (gizli) dır. Zira akıllar, muhdes varlıkların, kendilerinden önce olan bir mucîde (varediciye) varıp dayandığını görmektedir. O halde Allah'ın "evvel" oluşu, işte bu açıdan açık olan her şeyden daha açık ve nettir. Bundan dolayı evveliyyetin hakikatini bilmeyi isterse de insan âciz olur. Zira aklının ve ilminin kuşatabildiği her şey, aklının ve ilminin kuşatıp sınırladığı şeydir, dolayısıyla da sonludur, sınırlıdır. Böylece "evveliyyet", bunun ötesinde olmuş olur. Binâenaleyh Allah'ın "evvel" oluşu, düşünebileceğin her açıdan, her bâtın (gizli) olandan, daha bâtın (gizli) bir evveliyyettir.¹²⁴

2.6. Kun Feyekun (كُن فَيَكُون)

"Bir şeyi dilediği zaman, O'nun buyruğu sadece, o şeye 'ol' demektir, hemen olur."¹²⁵ ayetinde 'ol' kavramının, Allah'ın mutlak manada yoktan yaratmasını ifade etmek üzere kullanıldığı belirtilmiştir.¹²⁶ 'Kun' yani 'ol' kavramı, Allah'ın eşyaları kendi kudretiyle yaratması anlamı taşır. Bununla Allah'ın istediği her şeyi oluşturma gücünü ifade ettiği bildirilir.¹²⁷ Bu kavramlardan yola çıkarak Râzî, âlemin kadim hadis boyutunu ortaya koymaya çalışırken, ilahi kitaplar yani; Tevrat ve Kur'an'da bu konuyla ilgili herhangi bir bilgi olmadığının da altını çizer. Bu açıdan konunun zorluğuna değinen Râzî, lugavi tahlillerle düşüncesini oluşturmaya çalışır. Klasik anlamda Allah'ın yaratması olarak tanımlanan bu kavramı farklı yorumlar. Allah'ın, "Ancak ona "ol" der o da oluverir" ayetinden kastın, "Allah'ın olmasını istediği o şeye bizzat "ol" dediği ve o anda o şeyin meydana geldiği" manası değildir dedikten sonra bu görüşüyle ilgili delilleri şu şekilde sıralar:¹²⁸

¹²⁴ Râzî, *Mefatihü'l Ğayb*, XXIX/211-212-213.

¹²⁵ Yasin:36/82.

¹²⁶ Pala, İskender, "Kün", *DİA*, 2002, XXIV/552-553.

¹²⁷ Râzî, *el-Metalibu'l-Aliye*, IV/32.

¹²⁸ Râzî, *Mefatihü'l Ğayb*, IV/29.

1- Allah'ın, "ol" sözü ya öncesiz (kadim) ya da sonradan (muhtes) dır. Her iki ihtimal de fâsiddir. Böylece eşyanın meydana gelmesinin, (ol) sözüne dayandığını iddia eden görüş bâtil olur. 'Ol' sözünün bazı bakımlardan dolayı kadim olması caiz değildir.

2- Allah Teâlâ, mahlûkata, ya onlar henüz var olmazdan önce veya varlık âlemine girerlerken, (ol) demiştir. Henüz onlar yok iken onlara, demiş olması görüşü bâtildir. Çünkü mevcut olmayana, mevcut olmadığı zamanda hitap etmek akılsızlıktır. İkinci ihtimal de bâtildir, çünkü bunun neticesi de, Allah'ın mevcut olan varlıklara, mevcut olmalarını söylemiş olduğu neticesine götürür ki, bunun manası yoktur.

3- Yarattılmış olanların bazıları cansızdır. Cansız mükellef tutmak ise abestir. Onlara 'ol' demek hakîm olan Allah'a yakışmaz.

4- 'Ol' lâfzının, şayet yaratmada (tekvin) de bir tesiri olsaydı, biz de bu kelimeyi söylediğimizde, aynı tekvini tesirin, meydana gelmesi gerekirdi. Biz bu hususun fesadını (bozukluğunu) açıkça bildiğimiz için, bu kelimenin yaratmada bir etkisi olmadığı ortaya çıkmış oluyor.

5- Allah: "*Muhakkak ki Allah indinde, İsa'nın hâli, Âdem'in hâli gibidir. Allah o Âdem'i topraktan yarattı. Sonra ona "ol" dedi o da oluverdi*"¹²⁹ buyurmuş ve "ol" deyişinin, Hz. Âdem'i yaratmasından sonra olduğunu göstermiştir. Çünkü bir şeyden sonra olan, kendinden öncekinde müessir (etkili) olamaz. Böylece biz bir şeyin meydana gelmesinde Allah'ın, sözünün bir etkisi olmadığını anlamış oluyoruz. Bu sebeple de, bu izahlara göre, bu görüşün yanlışlığı ortaya çıkmış oluyor. Râzî, Allah'ın "ol" demesinden maksadın, eşyanın yaratılmasında kudret-i İlahi'nin süratle nüfuz ettiğini göstermesidir, der. Bu ifade, Allah'ın eşyayı düşünmeksizin, yardım olmaksızın ve denemeksizin yarattığını gösterir.¹³⁰ Bunun bir benzeri de, Allah'ın gökleri ve yeri yaratılışını anlattığı şu sözüdür: "*Allah o (göğe) ve arza "ister isteyerek, ister istemeden (kerhen) gelin " dedi. Onlar da "İsteyerek geldik" dediler.*"¹³¹ ayetinde onların söylediği bir söz olmadığı halde, o yer ile göğün yaratılmasında ilâhî kudretin, hiçbir mâniayla karşılaşmaksızın süratli bir şekilde nüfuz edişini göstermektedir. Müellif, klasik düşünce sisteminde yoktan yaratılış kavramı olarak algılanan '*Kün feyekun*' kavramının yoktan yaratma ifade etmediğini, aksine var olan maddeye etki

¹²⁹ Ali imran:3/159.

¹³⁰ Râzî, *Mefatihü'l Ğayb*, IV/29-30.

¹³¹ Fussilet:41/11.

ve tesirin olduğunu ifade eder. Bu anlayışıyla Râzî, ezeli madde anlayışına açık kapı bırakmış oluyor.

2.7. İbda- Bedi (بديع)

Bedi' kavramı sözlükte bir örneğe bakmadan veya özgün bir şekilde yapmak demektir. Allah için kullanıldığında, zaman, mekân, araç ve madde olmadan ortaya koyan anlamına gelir. Bu özellik sadece Allah'a ait bir özelliktir.¹³²

Râzî, *bedi'* ismini misali bulunmaksızın, bir şeyi var etmekten ibaret olduğunu belirtir. Bu sebepten dolayı, herhangi bir bilim dalında, daha önce benzeri bulunmayan herhangi bir yol, metot ortaya koyan kimse hakkında, 'ebdea' "*bunu ilk kez, o kimse buldu*" denilir. İşte bu sebepten ötürü insanlar daha önce olmayan bir şeyi söyleyen veya yapan kimseye "*mübtedî*", bidatçı demişlerdir. Herhangi bir örneği olmadan bir şeyi oluşturmak anlamına verilecek en güzel örnek; Hz. İsa'nın yaratılışında bir *ibda'*nın söz konusu olmasıdır. Çünkü insanın doğması için sperm gerekirken, Allah 'ibda' sıfatı ile spermsiz olarak Hz. İsa'yı yaratmıştır.¹³³ "*İbda*" daha önce benzeri olmayan bir şeyin yaratılmasıdır, "*Göklerin ve yerin eşsiz yaratıcısıdır. O'nun eşi olmadığı halde nasıl çocuğu olabilir! Her şeyi O yaratmıştır ve her şeyi hakkıyla bilen o'dur.*"¹³⁴ ayetinde Allah'ın yerin ve göklerin *bedi'*i olduğu vurgusuyla tasarımı, yaratılışı ve her haliyle ilahi olduğunun vurgusunu görmekteyiz.

"*Bedî*" ve "*mübdî*" aynı manaya gelir. "*Bedi*" kavramı normal şeklin bırakılıp, *Bedi* sıfatına geçildiği için bir mübalağa manası vardır. Çünkü "*Bedî*" kelimesi, Allah bir şeyi yapmazken de, yaratmanın onun şanından olup bu sığata müstahak olduğunu gösterir.¹³⁵

2.8. İnşa' (إنشاء)

Kur'an-ı Kerimde yaratılışla ilgili kavramlardan biri de 'ne-şe-e' fiil kökünden gelen 'inşa' kavramıdır. 'İnşa' kelimesinin fiil hali 'en-şe-e'; yaratmak, yapmak, meydana getirmek, terbiye etmek, çıkarmak, yetiştirmek, dikmek, büyütme, yazmak,

¹³² Rağib el-İsfahani, *el-Müfredat fi Ğaribi'l Kur'an*, s.38.

¹³³ Râzî, *Mefatihü'l Ğayb*, XIII/119.

¹³⁴ En'am:6/101.

¹³⁵ Râzî, *Mefatihü'l Ğayb*, IV/28.

kurmak, bina etmek anlamlarına gelir. 'İnşa' kavramı da yaratma, ortaya çıkarma, ilk kez yapma, yapılandırma, dikme, inşa etme, imal etme, üretme anlamlarına gelir.¹³⁶ Bu fiil varlığı meydana getirdikten sonra, onun gelişimi de içine alır. "O, sizi daha iyi bilir, sizi yerden inşa ettirdiği zaman..."¹³⁷ ayetinde geçen "inşa" kavramı insanlar, bitkiler, kavimler, için de kullanılır.¹³⁸ Bu kavramın en önemli özelliği ilk oluşumdan itibaren büyüüp yetişme dönemleri de dâhil olmak üzere, gelişmenin tamamlandığı noktaya kadar uzanmasıdır. Bu kavram Türkçede en güzel 'inşaat' kelimesi ile açıklanabilir. Bilindiği gibi, 'inşaat' yapılarla ilgili olarak kullanılır ve temelin atılmasından yapının tamamlanmasına kadar geçen dönemi içine alır.¹³⁹ Bu bakımdan inşa kavramı, ilk yaratma ile birlikte yetiştirmek ve terbiye etmek aşamalarının hepsini kapsamaktadır.¹⁴⁰

2.9. Sana'e (صنع)

Kelime olarak; bir şeyi yapmak, düzenlemek, düzene koymak, üretmek, imal etmek, çalıştırmak, işletmek, yaratmak anlamlarına gelir.¹⁴¹ Bir fiilin ve işin hakkıyla ortaya konmasının karşılığıdır. Bu anlamda her *sun* ' bir fiil olmakla birlikte her fiil, *sun* ' değildir. Fiil'in iyi ve güzel olmasını ifade ederken, mübalağalı olarak bir şeyin en iyi şekilde ortaya konmasıdır.¹⁴² "Sen dağları görürsün de, onları yerinde durur sanırsın. Oysa onlar bulutların yürümesi gibi yürümektedirler. (Bu,) her şeyi sapasağlam yapan Allah'ın sanatıdır. Şüphesiz ki O, yaptıklarınızdan tamamıyla haberdardır."¹⁴³ Bu ayette "sane'e" fiili ile Allah'ın yaratmış olduğu işlerin estetik yönüyle birlikte yerli yerinde, sapasağlam, güzel olduğunu gösterir. Fiillerin güzel olması anlamı, bu fiilleri ortaya koyan varlığın da akıl irade ve kudrete sahip olmasını gerekli kılar.

¹³⁶ İbn Manzur, *Lisanü'l Arab*, VI/4418.

¹³⁷ Necm:53/32.

¹³⁸ En'am:6/14, Enbiya:21/11.

¹³⁹ Ünal, Ali, a.g.e, s.161.

¹⁴⁰ Rağıb el-İsfahani, *el-Müfredat fi Ğaribu'l Kur'an*, s. 494.

¹⁴¹ Rağıb el-İsfahani, *el-Müfredat fi Ğaribu'l Kur'an*, II/375-376, Mutçalı, Serdar, *el-Mu'cemu'l Arabiyyi'l Hadis*, s. 533.

¹⁴² Rağıb el-İsfahani, *el-Müfredat fi Ğaribu'l Kur'an*, s.287.

¹⁴³ Neml:27/88.

2.10. Ahraca (اخرج)

Kelime olarak; dışarı çıkarmak, getirmek, boşaltmak, tahliye etmek, yaymak saçmak, dışa doğru çıkarmak, ortaya koymak, meydana getirmek anlamlarına gelir.¹⁴⁴ “Allah sizi annelerinizin karnından bir şey bilmez halde çıkarmıştır. Belki şükredersiniz diye size kulak, göz ve kalp vermiştir.”¹⁴⁵ ayetinde kullanılan bu kavram yaratılış anlamında meydana getirmek anlamıyla kullanılmıştır. Kavramın kendisinden hareketle yaratma anlamı çıkmazken, Allah için kullanıldığı zaman yaratma anlamını alır. *O Rabbin ki, mer'ayı çıkardı.*¹⁴⁶ Ayetinde meraların çıkarılması bir yaratma olayına atıftır. Kur'an-ı Kerimin birçok ayetinde de otlar ve yerden bitenler için “çıkardı”(ahraca) kavramı kullanılmaktadır.¹⁴⁷

Canlıların doğrudan yaratıldığı anlamında da kullanılmıştır; “Şüphesiz Allah, tohumu ve çekirdeği çatlatandır, ölüden diriye çıkarıcı, diriden de ölüyü çıkarandır. İşte Allah budur. O halde (haktan) nasıl dönersiniz.”¹⁴⁸ ayetinde canlıların çıkarılması tabiri, doğrudan bir yaratma olayının olduğunu ve bu kavramın canlıların yaratılması anlamına geldiğini gösterir. Allah bu kavramla, yaratılış olayında insanların algısının oluşturabileceği imkânsızlık ölçüsünü yok etmeye çalışır. İnsanların doğal hayatta karşılaştıkları doğa olaylarının ve faydalandıkları nimetleri yaratanın kim olduğu vurgusunu yansıtırken, bitkiler ve canlılar gibi insanların yaratılmasının benzer bir durum olduğunu anlatır. Râzî bu ayetin yorumunda ayette geçen “tohumu ve çekirdeği çatlatandır..” sözünün , “ölüden diriye çıkarıcı, diriden de ölüyü çıkarandır..” cümlesinin adeta bir beyânı ve tefsiri olduğunu vurgular. Çünkü bitki ve büyüyen ağacı bitirmek için taneyi ve çekirdeği çatlatmak, ölüden canlı çıkarma cinsindedir. Çünkü "büyüyen", canlı hükmündedir. Allah'ın, "arzi, ölümünün ardından, O canlandırıyor."¹⁴⁹ ayetinde de aynı durumun ifade edildiğini söyler.¹⁵⁰

¹⁴⁴Rağib el-İsfahani, *el-Müfredat fi Ğaribu'l Kur'an*, s.192-193, Mutçalı, Serdar, *el-Mu'cemu'l Arabiyyi'l Hadis*, s.256.

¹⁴⁵ Nahl:16/78.

¹⁴⁶ A'la:87/4.

¹⁴⁷A'raf:7/32, Bakara:2/22, İbrahim:14/32, Lokman:87/4, Neml:27/57, Taha:20/53, Zümer:39/21, Nisa:4/6, Fetih:48/24.

¹⁴⁸ En'am:6/95.

¹⁴⁹ Rum:19/19.

¹⁵⁰ Râzî, *Mefatihü'l Ğayb*, XIII/98.

2.11. Fe'ale (فعل)

Kelime olarak; yapmak, etkisi olmak anlamlarına gelir.¹⁵¹ Allah, bu fiili zati için Fa'al kalıbı ile kullanılır. Bu kalıp hem devamlılık hem de mübalağa ifade eder. İçerisinde hem çokluk hem de mastar vurgusu vardır. Buna göre fa'al sonsuzca her daim mükemmel bir şekilde yapan manasına gelir. "Dilediği şeyleri mutlaka yapandır."¹⁵² ayetinde 'Fa'alun lime yurid' ismi şerifi Allah'ın her işinde ve yaratmasında hür olduğunu, yarattıklarına asla tabi olmadığını, her zamanda ve halen dilediğini, dilediği kadar ve hikmetine göre yapmakta ve yaratmakta olduğunu belirtir. Onun kullar gibi mes'ul olmadığını ve her an bir işte olduğunu, zaman ve mekâna bağlı olmadan hareket ettiğini ifade eder. Ayrıca bütün varlıkları yaratanın O olduğu, onların birer mahlûk olduklarını ve bunlardan bağımsız olduğunu vurgular.¹⁵³ Râzî, *Mefatihü'l Ğayb* adlı eserinde ayetteki bu manaya Kaffal'ın bu vasfa şu manayı verdiğini belirtir; "Allah, dilediğini, dilediği şekilde yapandır. O'na itiraz edilemez ve hiçbir güç O'nu mağlup edemez. Binâenaleyh O, kendi dostlarını cennete sokar ve buna kimse mani olamaz. Düşmanlarını cehennemine sokar, düşmanlarına, Allah'a rağmen kimse yardım edemez. Asi kimselere, cezalandıracağı vakte kadar, dilediği kadar mühlet verir; işlediğinde de, kimisini hemen cezalandırır, dolayısıyla da kimisine dünyada, kimisine de ahirette azap eder. Bütün bu şeyleri ve bunun dışında kalanları dilediği gibi yapar."¹⁵⁴

2.12. Enbete (أنبت)

Ne-be-te fiili; bitmek, çıkmak, filizlenmek, bitkili olmak, ekmek, dikmek, büyütme anlamlarına gelir.¹⁵⁵ Nebt, nebat ister ağaç gibi gövdesi olsun, ister ot gibi kökü üzerinde olsun yerden çıkan şeye denir. Ancak örfte gövdesi olmayan bitkiler hakkında özelleşmiş bir kavram haline gelmiş olup bu hayatta hayvanların yediği otlara tahsis edilmiş bir mana taşımaktadır. "İnbat" kavramı, gerçekte ise bitki, hayvan ve insan yani her büyüyen hakkında kullanılır.¹⁵⁶ "(Onlar mı hayırlı) yoksa gökleri ve

¹⁵¹ İbn Manzur, *Lisânü'l Arab*, V/3438.

¹⁵² Buruc:85/16.

¹⁵³ Ulutürk, Veli, *Kur'an-ı Kerimde Yaratma Kavramı*, İnsan Yay., İstanbul, 1995, s. 54-55.

¹⁵⁴ Râzî, *Mefatihü'l Ğayb*, XXXI/124.

¹⁵⁵ Mutçalı, Serdar, *el Mu'cemu'l Arabiyyi'l Hadis*, s.886.

¹⁵⁶ Rağib el-İsfahani, *el-Müfredat fi Ğaribu'l Kur'an*, s.480, Ulutürk, a.g.e, s.58.

yeri yaratan, gökten size su indiren mi? O suyla, bir ağacını bile bitirmeye gücünüzün yetmediği güzel güzel bahçeler bitirdik. Allah'tan başka bir tanrı mı var! Doğrusu onlar sapıklıkta devam eden bir güruhtur.”¹⁵⁷ “Enbete” kavramının bitkiler ve yerden yetişenler için bir var etme, yaratma olduğu açıkça görülür. Ancak bu kavram; “*Rabbi Meryem'e hüsnü kabul gösterdi; onu güzel bir bitki gibi yetiştirdi. Zekeriya'yı da onun bakımı ile görevlendirdi. Zekeriya, onun yanına, mabede her girişinde orada bir rızık bulur ve «Ey Meryem, bu sana nereden geliyor?» der; o da: Bu, Allah tarafındandır. Allah, dilediğine sayısız rızık verir, derdi.*”¹⁵⁸ ayetinde olduğu gibi güzelliği ve saflığı ifade etmek için mecaz anlamında da kullanılmıştır. Allah sizi yerden bitirdi.¹⁵⁹ Ayetinde insanın bir bitki gibi bitirilişinin ifade edildiğini görüyoruz. Râzî; ‘Sizi arzdan bitirdi, yani babanızı hepimizi yerden bitirdi demekten maksadın; Allah’ın bizleri nutfelerden, nutfeleri nebattan, onu da arzdan yaratmasıdır’ diye yorumlar.¹⁶⁰

2.13. Ce’ale (جعل)

Sözlükte; yapmak, yaratmak, oluşturmak yerine koymak, yerleştirmek, sebep olmak, hâsıl etmek, anlamlarına gelir.¹⁶¹ Kur’an-ı Kerimde ise; bir şeyi bir şeyden yaratıp onu oluşturma anlamı taşımaktadır. “*Ve Allah, sizin için sizin nefsinizden zevceler (eşler) ve sizin için zevcelerinizden oğullar ve torunlar kıldı.*”¹⁶² ayeti buna örnek olarak gösterilebilir.¹⁶³ Râzî, “*cea’le*” lafzının, yaratmak, yapmak, inşa etmek, hâsıl etmek gibi anlamlara geldiğini belirtir. Ayrıca kelimenin gramatik yapısını inceleyen Râzî, iki fiil ile muteaddi olduğu zaman manasının; ‘hâline getirdi’ şeklinde olduğunu söyler.¹⁶⁴ “*haleka*” ve “*cea’le*” fiilleri arasında fark olduğunu, “*haleka*” fiilinin ‘takdir etme’ olduğunu “*cea’le*” fiilinin ise; bir şeyden başka bir şeyi çıkarıp yaratma ve bir şeyi başka bir şey haline dönüştürme, çevirme gibi manası olduğunu açıklar.¹⁶⁵

¹⁵⁷ Neml:27/60.

¹⁵⁸ Ali imran:3/37.

¹⁵⁹ Nuh:71/17.

¹⁶⁰ Râzî, *Mefatihü'l Ğayb*, XXX/140.

¹⁶¹ Rağıb el-İsfahani, *Mufratedü Elfazi'l-Kur'an*, s.122-123, Mutçalı, Serdar, *el-Mu'cemu'l Arabiyyi'l Hadis*, s.157.

¹⁶² Nahl:16/72.

¹⁶³ Rağıb el-İsfahani, *Mufratedü Elfazi'l-Kur'an*, s. 197.

¹⁶⁴ Gündoğar, Hamdi, *Fahreddin er-Râzî'de İnsan Fiilleri*, s.173.

¹⁶⁵ Gündoğar, Hamdi, a.g.e. s.174.

İKİNCİ BÖLÜM

FAHREDDİN ER-RAZİ'YE GÖRE YARATILIŞ

1. VARLIK

İslam kelamı ve felsefesinin temel konusu varlıktır. 'Varlık' kelimesi Yunanca 'on', Latince 'esse' Fransızca 'etre' İngilizce 'being', Almanca 'sein' fiillerinin karşılığıdır. Bu kelimeler anılan dillerde hem fiil, hem de isim olarak kullanıldığı halde, Türkçede 'varlık' yalnızca isimdir. Yunan felsefesinin soyut bir ürünü olan "varlık" kavramı, Arapçada da yoktu. Öte yandan bu kelimenin asıl ifade edeceği fiil Arapça ve Rusça bazı dillerde bulunmamaktadır. Türkçede ise, 'dır' eki tam olarak var olma halini gösterir.¹⁶⁶

Arap dilinde olmayan bu kavram, İslam düşünce dünyasına girince, düşünürler Arap dilinde bunun karşılığını aramak zorunda kaldılar. Bu kavramla ilgili olarak karşılıklarına iki uygun kelime çıktı. Bunlardan biricisi 'kane', 'kevn' fiiliydi. Fakat bu fiil, Yunan filozoflarının soyut varlık kavramının tam karşılığı olmaktan uzaktı. Çünkü bu fiil olmak ya da 'olmuş olmak' manasını taşıyordu. Fakat bu kelimenin mana yapısında 'olma' nın önemli bir unsuru vardı. Bu önemli unsur; sadece olmak değil, bir şeyin zamanla doğup büyümesi yahut değişmesi şeklinde olmayı ifade ediyordu. Ancak "varlık" kavramı, varlığa geliş fikrini ifade ediyordu, sade, statik olma fikrinden ziyade olmanın dinamik yöntemini sergiliyordu. "Varlık" kelimesini, Arapçada ifade edecek bir diğer kelime ise 'vecd' kökü idi. Bunun esası bulmak demektir. Bu kök mana özellikle edilgen manasında bulunmuş olmak, şeklinde anlaşılabilir Yunanca 'einainin' Arapça karşılığı haline gelmiştir. Burada dışarıdan bir kuvvetin Arapçaya baskı yaptığı, onu bu felsefi manalara zorladığı açıktır. Nitekim vücut kelimesine verilen bu felsefi mana uzun süre genel kullanım dışında kalmıştır.¹⁶⁷

Doğal olarak varlık kavramı, İslam felsefesine girince çeviri daha ziyade 'genesis'¹⁶⁸ kelimesinin tercümesi olmuştur ki, bu kelime Aristo ontolojisinde önemli bir teknik terim olarak kullanılmıştır. Felsefeye ilgi duyan ve oradan aktarma yapan

¹⁶⁶ Ülken, Hilmi Ziya, *Varlık ve Oluş*, Doğu Batı Yay., İstanbul, 2014, s. 124.

¹⁶⁷ Ateş, Süleyman, *Kur'an'da Allah-İnsan İslam Düşüncesinde Islah*, Yeni Ufuklar Neş., İstanbul, s. 79.

¹⁶⁸ Genesis, Kelimesi İngiliz dilinde, Yaratılış, Başlangıç, Köken Kaynak Oluşum, anlamlarına gelir bkz. Redhouse, s. 116.

Müslüman bilginler, Yunancada karşılığı bulunan ‘varlık’ kelimesinin, fiil kullanımını Arapçaya aktararak ihtiyacı hissetmişlerdir ve bulunmak anlamına gelen ‘vücut’ kelimesine fiil anlamı yüklemişlerdir. Bu doğrultuda, Arapça ’da varlık karşılığında ‘vücut’; özel ve tekil olanlar karşılığında ise mevcudat kavramları kullanılmıştır.¹⁶⁹

Arapça ’da varlık karşılığında kullanılmaya başlanan ‘vücut’ kavramı, Râzî’de ortak olarak iki anlama delalet etmektedir. Birincisi epistemolojik anlamda, “bulma/algılama/hissetme” anlamına, ikincisi ise ontolojik anlamda, “bir şeyin bizzat mevcut, sabit ve gerçek olduğu” anlamına delalet etmektedir. Birinci anlam kastedildiğinde, “mevcut ” demek “algılanan / hissedilen şey” demek olup, ikinci anlam kastedildiğinde ise, “a’yânda (dış âlemde) var-olan meydana gelen şey” demektir. Diğer bir ifadeyle, epistemolojik anlamdaki varlık “zihnî varlık” ; ontolojik anlamdaki varlık ise zihnin dışında bizzat varlığı bulunan “hâricî varlık” tır. Şu halde, bir şeyin dış âlemde (a’yânda) meydana gelmiş olduğunun bilinmesi, o şeyin bizatihi var olmasına dayanır. Ama bir şeyin, bizatihi var olması, o şeyin dış âlemde meydana geldiğinin bilinir olmasına dayanmaz.¹⁷⁰

1.1. Varlığın Tanımı

Varlık” kavramının tanımlanması konusunda farklılıklar olmuştur. Bu felsefi kavram, âlimlerin düşünceleri çerçevesinde şekillenmiş olup bundan dolayı farklı görüşler ortaya çıkmıştır. Ancak genel tanımlar çerçevesinde varlık kavramının en genel ve tamamlanamaz bir kavram olduğu, tasavvurların ilki olduğu konusunda filozoflar, aynı düşünceye sahiptirler.¹⁷¹

Fahreddin er-Râzî, varlık kavramını, bütün var olanların ortaklaşa taşıdıkları bir nitelik olarak algılar. Bu kavram, hem düşüncenin hem bilginin temelini oluşturur. Çünkü insanın elde ettiği her türlü dini ve tecrübeye dayalı bilginin temelinde varlık vardır. Her türlü bilgi varlığın bilgisidir. Bilgi; varlıkla başlar ve varlık bilgidен öncedir.¹⁷² Bu açıdan bilginin kavranması, varlığa dair zorunlu bilginin bir

¹⁶⁹ Ülken, Hilmi Ziya, *Varlık ve Oluş*, s. 124.

¹⁷⁰ Râzî, *el-Erbain fi Usuli'd-Din*, s. 9.

¹⁷¹ Râzî, *Mefatihü'l Gayb*, I/136, *el-Metalibu'l-Aliye*, I/65, *İslam İnancının Ana Konuları*, Çev., Nadim Macit, s. 30.

¹⁷² Atay, Hüseyin, *İbn-i Sina'da Varlık Nazariyesi*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 2001, s. 25.

parçasıdır.¹⁷³ Yani bir şeyin varlığının niteliklerini bilmek, o şeyin varlığını bilmeye bağlıdır. Böylece Râzî, bilginin temeline varlığı yerleştirir.¹⁷⁴

Râzî, varlığın tanım ilkelerine göre tanımlanamayacağını belirtir. O'na göre varlık kavramından daha açık bir kavram olmadığı için varlık kavramının cins, fasıl vs. ayrımları yapılamaz. Bu nedenle varlık, gerçek tanım ile tanımlanamaz. Eğer varlıkla ilgili bir tanım yapılmış ise bunun tam tanım olamayacağını, ancak tenbîhî bir tanım olacağını, bunun da başka ifadelerle varlığın hatırlatılmasından başka bir şey olmayacağını söyler.¹⁷⁵ Böylece varlık kavramından tüm var olanların, ortak olarak anlaşıldığını ifade eder.¹⁷⁶ Bu, insanın bedihi olarak tasavvur ettiklerinin mantıksal sonucudur. Çünkü insan akli zorunlu olarak şeylerin ya var olduklarına ya da var olmadıklarına ilişkin bir hüküm verme durumundadır.¹⁷⁷

Varlık kavramının tanımlanamayacağını vurgulayan Râzî, bunun üç açıdan imkânsız olduğunu belirtir: .¹⁷⁸

1- İnsan kendi varlığını bedihi/apaçık olarak bilir. Kendi varlığını bildiğine göre, insan önce varlığın ne olduğunu bilmesi gerekir. Bu durumda “varlık” insanın kendi varlığından bir parça/cüz olmuş olur. Parçayı bilmek parçaların oluşturduğu bütün/kül'ü bilmekten daha önce olduğuna göre, varlığı bilmek kendi varlığını bilmekten daha önce ve apaçık olmaktadır.

2- İki zıttın aynı yerde bulunmalarının da, bulunmamalarının da muhal olduğu apaçık bir doğrulama/tasdiktir. Bir şeyin hem var hem de yok olarak yaratılmış olması imkânsızdır. Mutlaka bunlardan birisi ile vasıflanmış olması gerekir. Bu kuralı bilebilmek için bir kimsenin varlık, yokluk, vucub, imtina gibi kavramları bilmesi gerekir. Ayrıca varlığın, yokluğun zıttı olduğunu önceden bilmesi gerekir. Bu da göstermektedir ki bu kavramlar/tasavvurlar daha önceden bilinmektedir.

¹⁷³ Râzî, *el-Muhassal, Kelama Giriş*, Çev. Hüseyin Atay, AÜ. Yay., No:140, Ankara, 1978, s. 144-145.

¹⁷⁴ Bozkurt, Mustafa, "Fahredden er Râzî'nin Varlık Anlayışı", *IÜFD.*, 2009, Sayı:14/2, s. 113.

¹⁷⁵ Semih Duğaym, *Mavsua'tu Mustalahatu Fahreddin er-Râzî*, s. 864.

¹⁷⁶ Râzî, *Mealimu Usuli'd-Din* çev. Nadim Macit, s. 28, *el-Meseili'l Hamsun fi Usuli'd-Din*, Kahire, 1999, *el-Mebahisu'l-Meşrikiyye fi'lmi'l-İlahiyyat ve't-Tabiiyyat*, Daru'l maarif En-Nizamiyyetül Kâinat, Haydarabad, 1964, I/19.

¹⁷⁷ Kaya, Veysel, *İslam düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*, İSAM Yay., İstanbul, 2013, s. 453.

¹⁷⁸ Râzî, *el-Muhassal*, s.47, Bozkurt, Mustafa, *Fahredden Râzî'de Bilgi Teorisi (Basılmamış Doktora Tezi)*, A.Ü. Sosyal Bilimler Ens., Ankara, 2006, s. 26-27.

3- Varlığın kendisi ile tanımı, muhal olduğu gibi onun cüzleri ile tanımı da muhaldir. Çünkü eğer cüzlerin tamamı zikredilirse bu, o varlığın kendisi demektir. Böylece bir şey yine kendisi ile tanımlanmış olur. Eğer cüzlerden birisi ile tanımlanacak olursa, bu cüzler o şeyi eksik ifade edeceğinden bir şeyin cüzü ile tanımlanması da muhaldir.

Varlığın algılanması durumu, insanın kavrama yeteneğiyle ilgilidir. Sınırlı bir algı kapasitesine sahip olan insanın, varlık algısı da anlamsal kapasitesine göre olacaktır. Bu anlamda duyu organlarıyla tanımlanan varlık, insan için görünen veya algılanandan ibaret olmak zorundadır. Algısal olarak herkes için değişebilecek olan varlığın ortak bir tanımından bahsetmek, bu bakımdan çok zor olmaktadır. Dış âlemde var olan her şey duyularımızla sezindiğimiz durumlardır ve bunlar, idrak eden kimsenin zihni durumuna göre değişiklik gösterebilir. ‘Gök mavidir’, dediğimiz zaman bunun anlamı göğün benim zihnimde mavi duyumumu uyandırdığını söylemiş olmamdır. Bu da esasında mavi denilen olgunun gökte bulunan bir özellik olduğunu da ifade etmez. Bu durum dış âlemde var olan objektif eşyanın inkârı da demek değildir. Gerçekte biz duyumsasak ta duyumsamasak da eşyanın var olduğunu ve bu varlığın gerçek bir varoluş olduğunu belirtmemiz gerekir. Şunu da ifade etmek gerekir ki eşyanın varlığının gerçek olması, mekanikçilerin dediği gibi eşyanın mutlak olduğu anlamına gelmemelidir.¹⁷⁹

Düşünürlerin büyük bir çoğunluğunun da kabul ettiği gibi varlık, insan aklının ulaşabildiği en genel kavram olduğu için tanımı yapılamaz. Zira mantıkta tanım, yakın cins ile yakın ayırımdan / fasıldan oluşur. Hâlbuki “varlık” mefhumunun cinsi de yakın ayrımı da yoktur. Ayrıca varlık ifadesinden daha genel bir ifade ve daha tümel bir cins bulunmadığına göre, varlığın tanımının olmaması gerekir. Çünkü varlık kavramı, başka herhangi bir kavramın içine girmeyecek kadar geniş ve genel anlam ifade eder. Dolayısıyla varlık kavramı, hiçbir tanımın mahiyetini teşkil edecek unsur değildir. Varlık kavramı, öyle açık, seçik ve öyle herkes tarafından kolayca anlaşılabilir bir mefhumdur ki, ondan daha genel anlamlı başka bir kelime de bulunamaz.¹⁸⁰ İslam felsefesine dair pek çok eserde ‘varlık’ konulu tartışmaların; varlığın tanımı, varlığın mahiyeti, varlığın çeşitleri, varlık-mahiyet ilişkisi vb. hususlar etrafında şekillendiğini

¹⁷⁹ Yılmaz, Faruk, *İslam'da Varlık Düşüncesi*, Berikan Yay., Ankara, 2011, s. 18.

¹⁸⁰ Yazıcı, Muhammed, "Sünni Kelamcılara Göre Varlık Kategorileri", *ATAÜİFD.*, Sayı:28, Erzurum, 2007, s. 205.

görmekteyiz. Görüşlerini ortaya koymaya çalıştığımız Râzî'nin de bu geleneksel şekle uygun olarak varlık konusundaki tartışmalara katıldığını söyleyebiliriz.¹⁸¹

1.2. Varlık Çeşitleri

İslam filozoflarının varlık anlayışlarında, dikkat çeken ilk husus, onların varlığı “zorunlu, mümkün ve imkânsız” şeklinde üçe ayırmalarıdır. Birbirine sıkı sıkıya bağlı bu üç kavram, ancak birbirleriyle tarif edilebilir. Bu kavramlar her ne kadar filozofların ‘var olması açısından varlık’ anlamında metafizik anlayışlarını incelemek için ayrı bir hareket noktası teşkil etse de, kavramlar hakkında yeteri kadar kapsamlı tahlil yapılmaması, bu kavramların ‘hareket noktası’ olup, ötesinde sahip oldukları derin anlamların ve kavramsal ilişkilerin göz ardı edilmesine de yol açmaktadır.¹⁸²

Klasik kelimeler geleneği, ‘bilinir’lerin’ (ma’lum) ‘var olan’ dan daha genel bir mantıksal çerçeve sunduğu prensibini göze alarak, doğrudan veya dolaylı bir şekilde Aristo külliyyatından aldığı ilhamla, üçlü bir tasnife girmiştir. Buna göre bilinirler üçe ayrılmaktadır: zorunlu (vacip, zaruri) mümkün (mümkün, caiz) ve imkansız (mümteni, muhal)’dır. Bu üç kavram kelam için aklın herhangi bir şey hakkında verdiği genel hükümler açısından bir mantıksal ayırım sunduğu gibi, özellikle belli bir dönemden sonra ontolojik planda da işlerlik kazanacaktır. Örneğin Allah’ın zorunlu varlık diğer varlıkların da mümkün varlıklar olarak isimlendirilmesi gibi. Zorunlu (vacip), her hal ve durumda var olması gereken şeylere verilen bir yargıdır. Mümkün (caiz) var olması da olmaması da eşit ihtimalde olan şeyler için verilen bir hükümdür. Önceden yok iken sonradan ortaya çıkan bütün mevcutlar bu kapsam dâhilindedir. İmkânsız (mustahil) ise, hiçbir şekilde varlığa gelmesi imkân dâhilinde olmayan durumlara verilen isimdir. Mesela iki zıddın bir araya gelmesi, bir cismin aynı anda iki farklı mekânda bulunması, imkânsızdır. Râzî’nin de benimsediği ve desteklediği bu anlayışa göre, zorunluluk kategorisi kaçınılmaz olarak Allah’ın zatını karşılamakta iken, Allah dışındaki bütün yaratılmışlar mümkün varlığı ifade etmektedir.¹⁸³ İslam kelamında, kadim ve hadis

¹⁸¹ Bozkurt, Mustafa, "Fahredden er Râzî'nin Varlık Anlayışı", *İÜİFD.*, 2009 S:14/2, s.110.

¹⁸² Kaya, Cüneyt, *Varlık ve İmkân*, Klasik Yay., İstanbul, 2011, s. 15.

¹⁸³ Türker, Ömer, Demir, Osman, *İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*, İSAM Yay., İstanbul, 2013, s. 454-456.

varlık olarak nitelendirilen bu varlıklardan kadim varlık Allah, hadis varlık ise Allah dışındaki her şey olarak görmek gerekir.

Râzî, eserlerinde varlıkların, kadim-hadis, vacip-mümkün olarak iki farklı şekilde taksim edildiğini ve özellikle kadim-hadis ayırımının kelamcılara ait olduğunu belirtir.¹⁸⁴ Ayrıca varlık alanı ile ilgili olarak, zihni ve harici varlık ayırımını yapmaktadır. Zihinde varlık alanını daha geniş tutan Râzî, dış dünyada bulunan varlıkların, her ne kadar dış dünyadaki varlıklarından farklı da olsa, zihinde birer tanımlamalarının olabileceğini belirtmektedir. Fakat zihinde kendisine varlık verdiğimiz her varlığın ise hariçte mutlaka olmasının gerekmediğini belirtir. İmkânsız olan varlıkların malum yani bilinen olduğunu, bilinen şeylerin ise bir varlığının olduğunu belirten Râzî, bu varlıkların hariçte bir varlıklarının olmasının imkânsız olduğunu vurgular. Bunlar için sadece zihinde bir varlık olduğunu, görünür âlemde bir varlıklarının olmadığını ısrarla vurgular.¹⁸⁵

Râzî, varlığı kendisinde yokluk olmayan ve yok olabilen diye iki 'ye ayırır. Bu varlıklardan birincisi; "Vâcip li-zâtihi" dir ki bu varlığın hakikati, yokluğa manidir. Yani kendisine yokluk arız olmayan bir hakikattir. İkincisi: "Mümkün li-zâtihi" dir ki bu varlığın hakikati, yokluğa mani değildir. Yani kendisine yokluk arız olabilmesi imkân dâhilinde olanıdır. "Mümkün varlık," varlık alanına çıkması da çıkmaması da imkân dâhilinde olan varlık demektir. Bu varlık için mümkün olan bu iki durumu tercih eden bir başka varlığa ihtiyaç zorunludur. Yani mümkün varlığın bir başka varlık tarafından tercih edilen olması zaruridir. İşte mümkün varlık için bu tercihi yapan "zorunlu varlıktır". Eğer bu tercihi yapan zorunlu varlığın dışında mümkün bir varlık olsa o zaman o mümkün varlığı da imkân sahasına çıkaran başka bir varlığa ihtiyaç duyulurdu. Bu durum teselsül ve devir gerektirdiğinden muhal olan bir konu olarak kalırdı. İşte bu tercih edenin "vâcibü'l-vücut" olması, devir ve teselsülü ortadan kaldırdığı için, konuyu çözüme ulaştırmaktadır.¹⁸⁶ Yokluğa tekabül eden varlık ise "mümkünü'l-vucûd" diye tarif edilir. Bu tanımdan yola çıkarak Allah-âlem münasebetini incelediğimizde ortaya iki varlık çıkmaktadır. Bunlardan birincisi İslam

¹⁸⁴ Râzî, *Muhassa'l Efkaru'l Mutekaddimin ve'l Muteahhirin*, Mektebetü Kulliyetu'l Ezheriyye, Kahire, s. 68, Râzî, *el-Erbain fi Usuli'd-Din*, s. 9, *el-Meseili'l Hamsun fi Usuli'd-Din*, Tahkik, Ahmed Hicazi, Beyrut, 1990, s. 61.

¹⁸⁵ Bozkurt, Mustafa, "Fahreddin Râzî'nin Varlık Anlayışı", *FÜİFD.*, 14/2, 2009, s.117.

¹⁸⁶ Yazıcı, Muhammed, 'Sünni Kelamcılara Göre Varlık Kategorileri', s. 211.

filozoflarının ve muahhar dönem kelamcılarının vacip olarak isimlendirdikleri kadim olan Allah, diğeri ise sonradan yaratılmış, hadis varlıklardan ibaret olan kâinat.¹⁸⁷ Vücudun hem vacip hem de mümkün zait bir sıfat olduğunu vurgulayan Râzî'nin bu görüşü, genel olarak kelamcıların görüşünü ifade eder. Ayrıca her türlü belirlenimden bağımsız olarak mutlak anlamda varlığın olduğunu vurgular.¹⁸⁸

İbn-i Sina'nın iyi bir takipçisi olan Râzî,¹⁸⁹ onun etkisinde kalmasına rağmen birçok konuda da onu eleştirmiş ve farklı fikirler öne sürmüştür. İbn-i Sina, varlığı, zatiyla zorunlu varlık ve başkasıyla zorunlu varlık olmak üzere iki kısma ayırır. Zatiyla zorunlu varlık yokluğu düşünülme ve mevcudatın varlık vericisi olan Allah'tır. Zorunlu olarak ondan taşan mümkün varlıklar ise varlıklarını, ondan almalarından dolayı zorunludur. Böylece onlar başkasıyla zorunludur (vacip biğayrihi).¹⁹⁰ Râzî'nin de kabul etmiş olduğu genel varlık görüşü, İbn-i Sina'nın varlık anlayışına bağlı olarak gelişmiş olsa da, farklılık arz etmiştir. İbn-i Sina'nın oluşturmuş olduğu varlık tanımlamasından hareket ederek Râzî'nin bu konudaki görüşlerini açıklamamız uygun olacaktır. Bu noktada iki önemli kavramdan hareket edilecektir. Birincisi 'zatiyla zorunlu varlık' ikincisi ise 'zatiyla mümkün varlık'tır.¹⁹¹

1.2.1. Zatiyla Zorunlu Varlık

Fahreddin er-Râzî'nin İbn-i Sina'nın felsefesinden ödünç aldığı en açık terimlerden biri, küçük değişikliklere rağmen "zorunlu varlık" ya da "vacibu'l-vucud" terimidir. Ancak, Râzî'nin varlık varsayımı, özünde İbn-i Sina'nınkinden farklıdır. Çünkü İbn-i Sina'da varlık, Râzî'deki malumat gibi benzer hal, tarz olarak tanımlanmıştır. İbn-i Sina'nın varlık düşüncesi hissedilebilir dünyada, onun varlığına bakılmaksızın anlamlı bir mefhumu içerirken, Râzî'nin varlık anlayışında ise, bizim duyularımızla fark edilebilir bir varlık ile sınırlandırılması bir anlam ifade etmez. *Mefatihü'l Ğayb*'te, varlığı kendinden olması sebebiyle, zorunlu varlığın manasının şöyle olduğunu söylemektedir: Onun mahiyeti ve hakikati, varlığını zorunlu

¹⁸⁷ Keskin, Halife, *İslam Düşüncesinde Allah Âlem İlişkisi*, Beyan Yay., İstanbul, 1996, s. 278.

¹⁸⁸ Karataş, Çağfer, *Kelam Düşüncesinde Evren ve İnsan*, Emin Yay., Bursa, 2011, s. 14.

¹⁸⁹ Râzî, İbn-i Sina'nın *el-İşarat ve 't-Tenbihat* adlı eserini şerh etmiştir.

¹⁹⁰ Altaş, Eşref, *Fahreddin er-Râzî'nin İbn-i Sina Yorumu ve Eleştirisi*, İz Yay., İstanbul, 2009, s. 351-352

¹⁹¹ Altaş, Eşref, a.g.e., s. 350.

kılmaktadır. Böylece bu tanımla varlığı kendinden olan zorunlu varlıktan mevcut olmama ve yok olma istisna edilmiştir.¹⁹² Râzî, zorunlu varlığın özelliklerini şu şekilde sıralar:

1- Bir nesne hem zatından dolayı ve hem başkasından ötürü zorunlu olamaz. Çünkü başkası ile olan, o başkasının yok olması ile yok olur. Ancak özden ötürü olan, başkasının kalkması ile kalkmaz. Bundan dolayı ikisini bir araya getirmek imkânsızdır.

2- Zatı ile gerekli olan, başkasından birleşik olmaz. Zira her bileşik olan cüz'üne muhtaçtır. Cüz'ü ise kendisinden başkadır ve her bileşik olan başkasına muhtaçtır. Başkasına muhtaç olan her nesne, zatı bakımından mümkündür. Özü bakımından mümkün olan, özü bakımından gerekli (vâcib) olamaz.

3- Zatiyla zorunlu kavramı, sübuti değildir. Aksi halde mahiyetin tümünü, ya bir parçasını ya da onun dışında bir şeyi ifade ederdi.¹⁹³

4- Özünden ötürü gerekli olanın varlığı, mahiyeti üzerine artık olamaz. Çünkü o varlık, mahiyetten müstağni ise, varlık onun niteliği değildir, o mahiyetten müstağni değilse, özüne göre mümkün ve bir müessire muhtaç olur. Eğer o müessir mahiyetten başka ise, özünden ötürü gerekli olan başkası ile gerekli olmuş olur. Eğer o müessir bu mahiyet ise, o gereklilik (vucüb) varlığı gerektirirken ya a) vardır veya b) yoktur. Birincisi (a) muhaldir, zira mahiyet bu varlıkla var olsa, tek varlık kendisinin şartı olur. Eğer, mahiyet varlıktan başkası ile var ise, mahiyet iki defa var olmuş olur. Sonra bu varlığa dair söylenen söz, birinciye dair olan sözün aynıdır ve bunun için zincirleme gerekir. (b) Eğer var değilse, bu da muhaldir. Çünkü eğer yok olanın varlığa müessir olmasını uygun görürsek, Allah fâilliği ile kendi varlığına delil getirmek bizim için mümkün olmaz. Çünkü yok 'un var'a tesiri açıkça bâtıldır. Bunun itirazı, varlık şartı olmadan, mahiyet için ona müessir olamaz, sonra varlığın göz önünde bulundurulmamasından yokluğun mahiyete girmesi gerekmez. Çünkü mahiyet, mahiyet olarak ne vardır ve ne de yoktur. Bu, olurluda (mümkün) dedikleri gibidir. Onun mahiyeti, başka bir varlık şart olmadan, varlığa kabiliyetlidir. Yoksa zincirleme meydana gelir ve varlığa kabiliyeti olanın yok olması da gerekmez. Tersine bir

¹⁹² Küfrevi, Selahattin, *Fahreddin er-Râzî'nin Teoloji Felsefesinde Zorunlu Varlık Düşüncesi*, Çev., Muhammed Yazıcı, Dini Araştırmalar Dergisi, Mayıs-Ağustos, 2008, C:11, s. 240.

¹⁹³ Râzî, *İslam İnancının Ana Konuları*, Çev., Nadim Macit, s. 30-33.

nesnenin bir anda hem yok ve hem de var olması gerekir. Varlığı gerekli olanın, varlığının mahiyeti üzerine artık olduğuna delil, varlığının bilinen ve mahiyetinin bilinmeyen olmasıdır. Zira bilinen bilinmeyenden ayrıdır.¹⁹⁴

5- Özünden dolayı gerekli olanın (vâcib bizatihi) gerekliliği kendi üzerine artık olmaz. Çünkü eğer gereklilik varlığı gerektiriyorsa fer'i olan, asıl olana asıl olur ki, bu muhaldir. Eğer, varlık tabi ise, özü bakımından mümkün olan başkasıyla gerekli olur ve özü ile gerekli olan özü ile olurlu (mümkün) olmuş olur ve bu durumda özü bakımından gerekli olanın özü bakımından mümkün olması daha uygundur. Aynı şekilde, bu gereklilik, müessirinin gerekliliğinden ötürü gerekli olur ya bu gereklilikten önce sonsuza giden başka bir gereklilik (vucûb) ortaya çıkar ve imkânsız olan zincirleme lazım gelir.¹⁹⁵

6- Özü ile gereklilik iki nesne arasında ortak olmaz. Yoksa bu, ikisinden birinin öbüründen ayrıldığı nesneye aykırı düşer ve böylece her biri, ortak oldukları nesne ile ayrıştıkları nesneden bileşmiş olurlar. Eğer bu iki cüz arasında bir bağıllık (mülâzemet) yoksa her ikisinin bileşmesi ayrı olan bir nedenin sonucu olur ki, bu çelişiktir. Eğer, aralarında gereksinme varsa ve eğer hüviyet gerekliliği lüzumlu kılıyorsa, gereklilik, başkasının nedenlisi olur. Bu yanlıştır. Eğer bu gereklilik o hüviyeti lüzumlu kılıyorsa, her gerekli (vacib) olan onun aynısı olacak ve aynısı olmayan gerekli olamayacaktır. Bunun üzerine, gerekliliğin (vucub) sabit olan bir nitelik olduğu söylenmiştir. Bu da yanlıştır. Mahiyete giren veya dışında kalan bir nitelik olurdu ki, ikisi de yukarda geçtiği gibi doğru değildir. Çünkü sabit bir nitelik olsaydı sabit olmakta diğer mahiyetlere eşit ve özelliğinde onlara aykırı olurdu. Zira kendi varlığı mahiyetinden başkadır. Eğer varlığı ile mahiyetinin nitelenmesi gerekli ise, gerekliliğin sonsuza kadar gidecek başka bir gerektiren olacaktır. Eğer nitelenmesi gerekli değilse olurludur (mümkün). Öyle ise, özü bakımından gerekli olanın mümkün olması, haydi haydi uygun olur, ama bu çelişiktir. Varlığı gerekli olan, var olmakta mümkün'e eşit olup, gereklilikte ondan ayrılır. Varlığı ile gerekliliği birbirinden başka şeydir. Bu bölümün baş tarafında zikredilen bölümlere yeniden başlar. Orada, varlığın. Gereклиye (vâcib) ve olurluya (mümkün) sadece sözde ortaklaşa söylendiğinden başka bir cevabımızın

¹⁹⁴ Râzî, *Kelama Giriş, el Muhassal*, Çev., Hüseyin Atay, AÜ., Yay., Ankara, 1978, s. 64

¹⁹⁵ Râzî, *Kelama Giriş, el Muhassal*, a.g.e., s. 64.

olmadığını söylemiştik. Durum öyle ise, özü bakımından gereklilik sırf sözde ortaklaşarak, iki gerekliye söylenmesi de niçin doğru olmasın?¹⁹⁶

7- Gerekli (vâcib) sözünün özü ile gerekliye ve başkası ile gerekliye söylenmesi, sözde ortak olma yoluylaadır. Yoksa özü ile gerekli olan bileşik bir nesne olur ve o da ancak mümkün olur. Çünkü ortak olan miktar başkasından müstağni ise, o başkası yolu ile olan gerekliliğin mahiyetinin tümü başkasına arız olmazdı, bu ise çelişiktir. Eğer ortak olan miktar başkasına muhtaç ise, özü bakımından olan gerekliliği mahiyetinin tümü başkasından müstağni bulunmamış olur. Buna şöyle itiraz edilmiştir. "Gereklilik denilen nesnenin, özü ile gerekli ve başkası ile gerekli olana ayrılması mümkündür. Bölünen nesne, şüphesiz ki, bölümler arasında ortak olan nesnedir. "Biri şöyle delil getirebilir. Gereklilik sabit olan bir nitelik değildir. Zira sabit olan bir nitelik olsaydı, ya özü ile gerekli olana ve başkası ile gerekli olana manaca ortaklaşa veya sözde ortaklaşa söylenirdi. Yukarıda geçtiğine göre bu ikisi de batıldır. Öyle ise gereklilik sabit olan bir nitelik değildir.¹⁹⁷

8- Özünden dolayı gerekli olanın (vâcib bizatihi) gerekliliği kendi üzerine artık olmaz. Çünkü eğer gereklilik varlığı gerektiriyorsa fer'i olan, asıl olana asıl olur ki, bu muhaldir. Eğer, varlık tabii ise, özü bakımından mümkün olan başkasıyla gerekli olur ve özü ile gerekli olan özü ile olurlu (mümkün) olmuş olur ve bu durumda özü bakımından gerekli olanın özü bakımından mümkün olması daha uygundur. Aynı şekilde, bu gereklilik, müessirinin gerekliliğinden ötürü gerekli olur, ye bu gereklilikten önce sonsuza giden başka bir gereklilik (vucûb) Ortaya çıkar ve imkânsız olan zincirleme lazım gelir. Bu şu şekilde itiraza uğradı: Gereklilik ile olamazlık konuların yüklemelere nispet edilmelerinde birer niceliklerdir. Bunun için konulardan ve yüklemelerden başka olup, onlara tâbidirler.¹⁹⁸

9- Özünden dolayı gerekli olan yok olamaz. Eğer bu doğru olsaydı, o zaman, varlığı, yokluğunun sebebinin yok olmasına bağlı olurdu. Başkasına bağlı olan özü bakımından mümkün olur.

10- Özü bakımından gerekli olan, özünün gerektirdiği bir takım niteliklerle nitelenebilir. Önce olan gereklilik yalnız o hüviyetin bir niteliği hissesi olur ve öbür

¹⁹⁶ Râzî, *Kelama Giriş, el Muhassal*, a.g.e., s. 65.

¹⁹⁷ Râzî, *Kelama Giriş, el Muhassal*, a.g.e., s. 65.

¹⁹⁸ Râzî, *Kelama Giriş, el Muhassal*, a.g.e., s. 66.

nitelikler, bu hüviyetin gerekliliğinden ötürü gerekmiş bulunur. Bu hüviyet, hüviyet oldukça, "birlik" onun bir "hissesi" niteliği olur. Eğer (bu hüviyet) birlik ile beraber alınırsa geride "bir" kalmaz.¹⁹⁹

Râzî'nin İbn-i Sina sisteminden hareketle zorunluluk hakkında ortaya konulan bu ilkelerin hepsi, zorunluluk hali zatından gelen bir şeyin, mutlak olarak ihtiyaçtan beri olduğu ilkesi çerçevesinde ortaya konmaktadır. Bu anlayışla mümkünü vacipten ayıran şey mümkün 'ün ihtiyaç durumunda olmasıdır.²⁰⁰

1.2.2. Zatiyla Mümkün Varlık

Zatiyla mümkün varlık, zorunlu olan varlığın zıt özelliklerini barındıran varlık düşüncesidir. Mümkün varlıkta en önemli unsur müessire ihtiyaç duymasındır. Yokluğu veya varlığını kendinden değil de zorunlu olandan alır. Yani kendisine yokluk arız olabilmesi imkân dâhilinde olandır. "Mümkün varlık," varlık alanına çıkması da çıkmaması da olan varlık demektir. Bu varlık için mümkün olan bu iki durumu tercih eden bir başka varlığa ihtiyaç zorunludur. Yani mümkün varlığın bir başka varlık tarafından tercih edilen olması zorunludur.

1-Zatiyla mümkün olan hem varlığının hem de yokluğunun eşit ağırlıklarda yüklenilebilmesi gerekir.

2- Mümkün ayrı başka bir sebep olmadan var ve yok olamaz. Çünkü varlık ve yokluk mahiyete göre eşit olunca, tercih eden bulunmadan bir tarafı tercih etmek imkânsızdır.

3- Mümkün olanın etkileyene olan ihtiyacı mümkün olmak içindir sonradan var olmak için değildir.²⁰¹

4- Mümkün, mümkün kaldıkça müessirden müstağni değildir. Çünkü ihtiyaç nedeni mümkündür.²⁰²

5- Mümkün, mümkün kaldıkça müessirden bağımsız değildir. Çünkü ihtiyaç nedeni mümkünlüktür. Mümkünlük, mümkün olanın mahiyetine zorunlu olarak gereklidir. Bunun için bu mahiyet daima muhtaçtır. Varlığı süresince var olmaya daha elverişli olur denemez. Zira eğer tercih edenden müstağni olan bu elverişlilik oluş halinde

¹⁹⁹ Râzî, Kelama Giriş, *el Muhassal*, s. 63-67.

²⁰⁰ Türker, Ömer, Demir, Osman, a.g.e., s. 463.

²⁰¹ Râzî, *İslam İnançının Ana Konuları*, s. 30-33.

²⁰² Râzî, Kelama Giriş, *el-Muhassal*, s. 68-70.

meydana gelmiş ise, oluş halinde müessirden müstağni olması gerekir. Eğer oluş halinde meydana gelmiş değilse, o sürekliliği halinde meydana gelen bir nesne olur. Bu olmasa, süreklilik meydana gelmez. Bir nesne, süreklilik halinde bile tercih edene muhtaçtır.²⁰³

Allah dışındaki bütün varlıklar, mümkün varlık kategorisine girer. Mümkün olan varlığın ontolojik özelliklerini belirttikten sonra yaratılmış (Mümkün) olan bu varlıkları da görünür âlemdeki durumlarına göre de sınıflandırır. Râzî, akıl merkezli bir ayırım yaparak dört çeşit varlıktan bahseder:

a) Kendilerinde akıl ve hikmet bulunup, kendileri için bir tabiat ve şehvet olmayan varlıklar. Râzî, bunların melekler olduğunu, özelliklerinin ise Allah'ın emirlerine isyan etmemek olduğunu açıklayarak ne ile emir olunmuşlarsa onu eksiksiz olarak yerine getirdiklerini belirtir.

b) Kendileri için akıl ve hikmet olmayan fakat bir tabiat ve şehvete sahip olan varlıklar. Bunlar insan dışındaki hayvanlardır.

c) Kendileri için akıl, hikmet, tabiat ve şehvetten hiçbirisi olmayan varlıklardır. Bunlar cansız varlıklar ve bitkilerdir.

d) Kendisinde akıl, hikmet, tabiat ve şehvetin tamamı bulunan yaratılmış varlık, bu varlık da insandır.²⁰⁴

İlk dönem kelmacıların en önemli hedefleri, İslam'a yönelen ve bu amaçla dine karşı zararlı fikirler oluşturan akımlara karşı ezeli bir yaratıcı inancını ispatlamaktır. Bu amaçla âlemin, zamansal olarak sonradan yaratıldığı fikri ispat edilirse, âlemi yaratan bir yaratıcının olduğu inancı da aklın zaruri olarak kabul edeceği bir husus olur şeklinde düşünmüşlerdir.²⁰⁵ Böylece, Allah'ın, ne zatı, ne de selbi ve sübutî sıfatlarından herhangi birisi hususunda başkasına muhtaç olmadığı sabit olmuştur. Yaratıcı varlığın, var oluş niteliği zatıyla zorunluluk şeklindedir. O'nun dışında kalan her şey, O'na muhtaçtır ve onun tesiriyle var olmaktadır. Bundan dolayı da, O'nun dışında kalan her şey, mümkün varlıktır. Mümkün varlık ta birden çoktur. Ancak vâcibü'l-vücûd, birden fazla olamaz. Vâcibü'l-vücûd tek olandır. Bu demektir

²⁰³ Râzî, *Kelama Giriş, el-Muhassal*, s.75-76.

²⁰⁴ Râzî, *Kitabun-Nefs ver-Ruh ve Şerhu Kuvamiha*, Tahkik, Muhammed Sağır Hasan el Masum, İslamabad, 1968, s. 3-4.

²⁰⁵ Türker, Ömer, Demir, Osman, a.g.e., s. 468.

ki, O'nun dışında kalan her şeyi ister cevher ister araz olsun, o cevher ister ruhanî (manevi) isterse maddî olsun, O'na muhtaçtır.²⁰⁶ Mümkün varlıkların ona muhtaç olması ve onun tesiriyle varlığa gelmeleri; âlemi yaratanın özgür ve kudreti buna yeten fail-i muhtar bir varlık olduğudur.²⁰⁷

²⁰⁶ Râzi, *Mefâtihu'l-Ğayb*, Akçağ Yay., XXI/278-280, *el-Mebahisu'l Meşrikiyye*, I/122.

²⁰⁷ Râzi, *İslam İncasının Ana Konuları*, Çev., Nadim Macit, s.43.

2. ÂLEM VE YARATILIŞI

2.1. Âlemin Tanımı

Âlem, kavram olarak duyular ve akıl yoluyla kavranabilen, varlığı düşünülebilen, yaratıcı olan Allah'ın dışındaki varlıkların tamamından oluşur. Bütün mahlûkat veya feleklerin ihtiva ettiği cevher ve arazların tamamıdır. A-l-m (ا ل م) sülalesinden ismi alettir.²⁰⁸ Âlem terimi kelim kaynaklarında Allah'ın dışındaki her şey diye tarif edilir. Allah'ın ve sıfatlarının dışındaki her şey olan bu âlem, bir mekânda kendi başına durabilen (hayyiz), kendi başına durabilen atomlar (cevheri ferd) ile bu atomlara bağlı olarak durabilen arazlardan meydana gelmiştir. Bu ifadelerle Allah'ın bölünmesi ve parçalara ayrılması tasavvur edilemeyen varlığına karşılık, âlemin parçalı yapısı dikkat çekicidir. Birbirinden ayrılabilen atom parçacıklarından oluşan bir varlığın kendi kendine birleşerek bütün ya da bütünler oluşturması imkânsızdır.²⁰⁹ Bu tariftan anlaşılacağı üzere kelim ilim sisteminde karşımıza iki varlık çıkmaktadır; birincisi her şeyi yaratan Allah, ikincisi ise; Allah tarafından yaratılan ve Allah'ın dışındaki her şey olarak tanımlanan âlem. Kelim âlimleri baştan beri bu ayrımı kabul etikleri için mevcudu da temelde ikiye ayırırlar; birincisi, öncesiz ve sonrasız anlamında kadim, ikincisi ise öncesi ve sonrası bulunan anlamında hadistir. Allah kadim varlığı, onun dışındaki mevcutların toplamını ifade eden âlem ise, hadis varlığı temsil eder.²¹⁰

Fahrettin Râzî, âlemi “Allah'ın dışında kalan her şey manasına getirmekle birlikte, özellikle cin melek ve insanlar gibi bütün mükelleflerinde bu tanımın içerisinde olduğunu belirtir.²¹¹ Âlem, Allah dışındaki her varlıktır.²¹² Genel tanım bu olmasına rağmen, İslam âlimleri arasında bazı noktalarda ihtilaf olmuştur. İslam düşüncesinde, Allah-âlem ilişkisi genelde yaratıcı-yaratılan kavramları bağlamında ele alınmıştır. Kelamcılara göre Allah dışındaki her şey yaratılmıştır. Yaratılışın yegâne faili muhtarı Allah'tır. O, zaman ve mekânda bulunmayan öncesi sonrası olmayan,

²⁰⁸ Keskin, Halife, *İslam düşüncesinde Allah-Âlem İlişkisi*, Beyan Yay., İzmir, 1995, s. 69.

²⁰⁹ Karataş, Çağfer, *Bakillani'ye Göre Allah ve Âlem Tasavvuru*, Arasta Yay., Bursa, 2003, s. 38.

²¹⁰ Karataş, Çağfer, *Kelim Düşüncesinde Evren ve İnsan*, s.32, Taftazani, *Şerhu'l Akaid*, Haz., Süleyman Uludağ, İstanbul, 1999, s.123.

²¹¹ Yazıcı, Muhammed, *Sünni Kelamcılara göre varlık Kategorileri*, s. 214.

²¹² Râzî, *el-Erbain fi Usuli'd-Din*, s. 9.

varlığı kendinden ve kendisine ihtiyaç duyulan, hadis varlıkların bulunduğu hiçbir özelliği taşımayan yaratıcıdır. İslam âlimleri, Allah'ın yaratıcı olduğu konusunda herhangi bir fikir ayrılığında olmamakla beraber yoktan yaratma, maddenin ezeliliği, yani; yaratılışın nasıl ve ne zaman olduğu konusunda farklı görüşler ortaya koymuşlardır.²¹³

2.2. Âlemin Yaratılışı

Her insanın ilgisini çeken ve ilahi dinlerde yer alan yaratılış konusundaki en önemli ortak nokta, yaratıcının Allah oluşunun kabul edilmesidir. Ancak, yaratıcının Allah olmasının kabulü, aradaki ihtilafları gidermemiştir. Düşünüler arasında ortak noktalar bulunmasına rağmen, temel tartışmalar yaratılışın nasıl olduğu konusunda olmuştur. Eski Yunan felsefesinin İslam âlemine tercüme edilmeye başlanması ve yaratılış konularının İslam âleminde tartışılmaya başlanmasıyla, konular itikadi bir boyut kazanmıştır. Bu süreçte İslam felsefesi kendi düşünce sistemini oluşturmaya başlarken İslam'ı doğrudan etkileyen konulara da açıklık getirmeye çalışmıştır. Bu aşamada İslam felsefi düşüncesi, Yunan düşüncesinin bir anlamda gölgesinde kalmış ve etkilenmiştir. Yunan düşüncesi, varlığın yoktan meydana gelmesinin mümkün olmadığını, böyle bir düşüncenin saçma olacağı, yoktan ancak yokluğun meydana geleceği, düşüncesine sahiptir. Yunan felsefesinde, 'ilk madde' vardır ve bu madde kadimdir. Her şeyin kaynağı olan bu maddede yokluk söz konusu değildir. Yunan filozofları arasında ilk maddenin ne olduğu konusunda farklı görüşler olmasına rağmen, bu maddenin tam bir tanımının yapılamayacağı da vurgulanır. İslam felsefesi de, oluşum çağında bu felsefeden etkilenerek kadim varlık düşüncesini benimsemiş ve İslam filozofları ve kelamcılar arasında ki en şiddetli tartışmalar âlemin kıdemi ve hudüsü konusunda olmuştur.²¹⁴

Aristo felsefesini İslam anlayışıyla şekillendiren Farabi, Allah ve madde ikililiğini ortadan kaldırır. Ona göre madde zaruriyetini Allah'tan alır. Allah'tan külli aklın sudur ettiğini ve derece derece âlemin inkişaf ettiğini söyler. Kelamcılar ile Farabi arasındaki en temel tartışma konularından biri de, Farabi'nin Allah'ta varlık ve

²¹³ Akgün, Tuncay, *Gazali ve İbni Rüşd'e Göre Yaratma*, Akçağ Yay., Ankara, 2013, s. 15.

²¹⁴ Aydın, Hüseyin, *Yaratılış ve Gayelilik*, s. 53-54.

zâtın aynı olduğu görüştür. Farabi'nin felsefî alanda açtığı yolda ilerleyen İbn-i Sina'da da Tanrı'nın yaratma olayı, baştanbaşa rasyonel bir zorunluluktur. Ancak Kelamcılara göre zât ile vucud mümkünde de vacipte de birbirine sonradan katılmıştır.²¹⁵ Yani âlem yoktan yaratıldıktan sonra bir birleşme meydana gelmiştir. İbn-i Sina, dünyanın Tanrıyla birlikte ezeli olduğunu kabul eder. Çünkü ona göre hem madde hem de form Tanrı'dan ezeli olarak taşar. Bu anlayışa bakıldığı zaman, İbn-i Sina evrenin ezeliğini iddia eder gibi görünmüştür ancak; Ona göre evren, öz (zât) itibariyle Tanrı'dan sonradır. Dahası o, Tanrı'nın yaratma eyleminin ezeli sudur veya dünyadaki yaratılış sırası anlamına geldiğini ifade eder.²¹⁶ Yani; Tanrı sebepler zincirinin ilk halkasıdır. Kendisi ilk sebep olan Tanrı'nın âleme önceliği de sebebin sonuca önceliği şeklindeki varlıksal bir önceliktir. Bu öncelik tarzında, Tanrı'nın âleme zamansal olarak önceliği söz konusu olamamaktadır. Tanrı, varlık olarak âlemi öncelemektedir, ancak âlem zaman açısından O'nunla birlikte yani ezeldir. Buna rağmen klasik anlayışta ifade edilen ezeli madde tasavvurunda madde'nin zamansal ve varlıksal olarak Tanrı ile bir olduğu şeklidir. Bu da İbn-i Sina felsefesinin tam olarak anlaşılmadığını gösterir. Kelamcılar açısından ise bu tür bir öncelik Tanrı'nın iradesini sınırlandırdığı ve ezelilerin çokluğuna (teaddüdü kudemâ) yol açtığı gerekçesiyle kabul edilemez olarak değerlendirilmektedir.²¹⁷

Yunan filozofları ile İslam filozoflarının ortak düşünce noktası âlemin kadim oluşu veya ilk madde ile başlayan bir yaratılışın olmasıdır.²¹⁸ İbn-i Sina ve Farabi'yle devam eden süreçte en önemli noktalardan biri filozofların 'birden ancak bir çıkar' anlayışı üzerinde oturtulan anlayışın temellendirilmesidir. Ayrıca Tanrı tabiatın illetidir. Ona ilk hareketi verendir. Bunu da zorunlu olarak yapar. Zira kendi aktöresinin neticesinde varlıklar sırasıyla ondan sudur ederler.²¹⁹ Ancak kelamcılarının savunmuş olduğu anlayışa göre âlemin yokken, sonradan var olması anlamına gelen hudûs kavramı ve bu kavramla irtibatlı olarak ortaya çıkan âlemin ne şekilde varlığa geldiği sorundur.

²¹⁵ Ülken, Hilmi Ziya, *İslam Düşüncesi*, Ülken Yay., İstanbul, 2005, s. 184.

²¹⁶ Mohammed Noor Nabi, "Plotinus ve İbn-i Sina'nın Felsefî sistemlerinde sudur Nazariyesi", Çev., Osman Elmalı, H.Ömer Özden, *ATAÜİFD.*, Sayı:33, Erzurum 2010, s. 226.

²¹⁷ Muhammed Salih zerkan, a.g.e., s.334.

²¹⁸ Akgün, Tuncay, *Gazali ve İbn-i Rüşd'e Göre Yaratma*, s.29.

²¹⁹ Atay, Hüseyin, *Farabi ve İbn-i Sina'ya Göre Yaratma*, Ankara, 1974, s. 103.

Âlemin ezeliyeti ve zamansallığı, klasik metafiziğin temel meselelerinden birini oluşturmaktadır. Tanrı-âlem ilişkisi ve buna bağlı olarak âlemin ezeliyeti ile zamansallığı tartışmaları ise felsefe tarihinin en kadim sorunlarından birini teşkil eden “ontolojik ilke” probleminin yansımaları olarak karşımıza çıkmaktadır. Âlemin yoktan yaratıldığını iddia edenler ma’dumun ‘şey’ olmadığını; âlemin ezeli bir maddeden yaratıldığını söyleyenler ise ma’dumun bir ‘şey’ anlamına geldiğini iddia ederler.²²⁰ Ma’dum’un şey olmadığı söyleyen âlimler, âlemin yokken sonradan var olması anlamındaki hudûs kavramını kullanırlar. Bu kavram bütün kelamcılarının, âlemin varlığını açıklamak üzere başvurdukları temel kavramlardan biridir. İslam kelamcılarının neredeyse tamamı, âlemin yoktan (‘adem) varlık kazandığını savunmuşlar ve âlemin, yokluk tarafından zamansal olarak öncelenmesi sebebiyle hâdis olarak nitelendirilmesi gerektiği sonucuna varmışlardır.

Varlık anlayışı ile birlikte Râzî’nin âlem anlayışı erken dönem kelami anlayıştan çok, İslam filozoflarının düşüncelerine yakın bir yerde oluştuğunu görürüz. Râzî, âlemin yaratılışını yorumlarken kelamcılarının anlayışından uzaklaşmış, İbn-i Sina’nın etkisinde kalmış ve onun anlayışına yaklaşmıştır. Râzî öncesi kelamcılar, Tanrı’yı tek ezeli varlık olarak tasvir ederken, âlemin sonradan, yoktan ve bir başlangıcının olması gerektiğini savunmuşlardır. Bu yaratılış mütekellimlerin dediği şekilde ilk maddeden değil, yoktan bir yaratmadır.²²¹

Râzî, yaratma problemini tartışırken hudus (Âlemin yokken sonradan var olması) kavramı üzerinde yoğunlaşmıştır. Bu kavramı diğer kelamcılardan farklı olarak algılar. İbn-i Sina gibi muhdes (sonradan var olan) kavramını, yokluğu varlığını önceleyen şey olarak tanımladıktan sonra, Allah’ın âleme illiyet yönünden zat yönünden, şeref yönünden önceliği olduğunu, fakat zaman bakımından önceliğinin zorunlu olmadığını söyleyerek ezeli yaratma anlayışına kapıyı kapatmaz.²²²

Kur’an-ı Kerimde yer alan ayetlerde, âlemi yaratmanın mahiyeti ve onun yaratma tarzı konusundaki ifadeler tek bir anlama işaret etmez. Bu yüzden Müslüman âlimler, Kur’an’da yaratma fikri konusunda farklı sonuçlara ulaşmışlardır.

²²⁰ Düzgün, Şaban, Ali, *Nesefti ve İslam Filozoflarına Göre Allah-Âlem ilişkisi*, Akçağ Yay., Ankara, 1998, s. 170.

²²¹ Muhammed Salih Zerkan, a.g.e., s.369.

²²² Râzî, *el-Metalibu'l-Aliye*, IV/13, Akgün, Tuncay, *Gazali ve İbn-i Rüşd’e Göre Yaratma*, s. 49.

Çünkü yaratma mefhumu sadece var etmekten ibaret değildir. Gerek kavramın içeriğinde ‘var olan bir ölçüye göre takdir etme’ anlamı gerekse, kâinat ve unsurlularının yaratılışını anlatan ayetlerde yer alan tedbir ve takdir ifadeleri, yaratılışın bir plan ve ölçüye göre gerçekleştiğini göstermektedir.²²³ Râzî, âlem maddesi ve suretiyle kesinlikle muhdestir iddialarının ilahi kitaplara dayanılarak açık bir şekilde ispatının mümkün olmadığını da belirtmektedir. Bu çerçevede Râzî, kelamcılarının hudus öğretilerinin dayanağı olarak kullanılan ve Kur’an’da Allah-âlem ilişkisini anlatan rab, halk, fatır, ganiy, el evvel, kün feyekün gibi kavramlarla, âlemin yoktan yaratıldığına dair sonucun çıkarılmayacağını belirterek, âlemin yaratılışı konusunda kelamcılarını eleştirir. Müslüman, Yahudi ve Hristiyanların çoğunluğuna göre âlem maddesi ve formu ile mutlak yokluktan yaratılmıştır. Ancak Râzî’ye göre böyle bir öğreti ne Tevrat’ta ne de Kur’an-ı Kerimde bulunmaz.²²⁴ Fahreddin er-Râzî’nin, yoktan yaratma düşüncesinin, Kur’an’dan çıkarılmayacağı ile ilgili fikirlerinin İbn-i Rüşd’ün bu konuda ki fikirleriyle benzerliği dikkat çekicidir. Gazali’nin âlemin yaratılması fikrinden hareketle filozofları tekfir etmesinden sonra, Gazali’ye karşı çıkan İbn-i Rüşd; kelamcılarının yoktan yaratılma düşüncesine, ayetlerin zahirine uyararak değil, kendi yorumlamalarıyla ulaştıklarını belirtir.²²⁵ Allah’ın salt yoklukla birlikte bulunduğunu gösteren bir ayetin bulunmasının mümkün olmadığını, olmayacağını ifade eder. Râzî’de evrenin yoktan yaratıldığı düşüncesi, filozofların ezeli âlem düşüncesi gibi Kur’an’ın belli bir yorumuna dayanarak yapıldığı kanaatindedir. Bu nedenle hem kelamcılarının âlemin hudusu, hem de filozofların ezeli Tanrı’nın ezeli fiiline dayanan ezeli âlem düşüncesini, dini ve akli kabul edilebilirlik açısından eşit derecede bulmaktadır.²²⁶ Bu söylemleriyle Râzî, klasik kelamcılarının anlayışından farklı olarak; İbn-i Sina’nın anlamış olduğu tarzda bir ezeli âlem anlayışına yöneldiği ve âlemi mümkün varlık kategorisine koyduğu görülür. O’nun bu yaklaşımının sonucu olarak; âlemin mümkün varlık olması sebebiyle bir sebebe ihtiyaç duyduğunu belirtmektedir.²²⁷ Bu durumda âlem ezeli bile olsa var olmak ve varlığını devam ettirmek için Tanrıya bağımlıdır der.

²²³ Öge, Sinan, *Allah’tan Âleme, İlahi Fiiller*, s. 132.

²²⁴ Türker, Ömer, Demir Osman, a.g.e., 493.

²²⁵ Altaş, Eşraf, a.g.e., s. 472.

²²⁶ Altaş, Eşraf, a.g.e., s. 473.

²²⁷ Râzî, *el-Metalibu’l-Aliye*, IV/232-234.

Râzî âlemin yaratılışı ile ilgili üç görüşün olduğunu vurgular;

1- Madde ve suretiyle fiziksel âlemin sonradan yaratılmış(muhdes) olması: Bu görüşü savunanlar Müslüman, Hristiyan, Yahudi ve Mecusi din adamlarının çoğunluğu oluşturur.

2- Fiziksel âlemin madde ve suretinin ezeli olması; bu görüşü savunanlar ise Aristo ve onun mutekaddimin ve muteahhirinlerden olan takipçileri; bunlarda Farabi ve İbn-i Sina'dır.

3- Maddenin ezeli suretin sonradan yaratılmış olması: Bu görüş temelde ilk maddenin ne olduğu üzerine kuruludur. İlim ehlinde olan cumhurun çoğunluğu bu görüştedir.²²⁸

Âlemin yoktan yaratıldığına dair oluşturulan delillerden en önemlileri, Tanrıdan hareketle; onun sıfatlarından yola çıkarak oluşturulan delillerdir. Filozoflar, Tanrı'nın ezeli tabiatı gereği, âlemi de ezeli olarak yaratması gerektiğini vurgularlar. Çünkü Tanrı'nın âlemi yaratması için var olan bütün şartlar ve özellikler Tanrıda ezeldir. Her yönü ile ezeli olan bir varlıktan hadis bir varlığın oluşması mümkün değildir. Kelamcılar, filozofların öne sürmüş olduğu bu yaratılış teorisini reddeder. Râzî, bu konuda kelamcıların oluşturdukları çürütme tezlerini kayda değer bulmazken, filozofların oluşturmuş olduğu anlayışı eleştirir ve reddeder. Hem kelamcılarının hem de filozofların görüşlerini eleştiren Râzî, yeter ve sebebin oluşması, eserin olmasını gerektirmez diyerek, Tanrı'nın bu şekilde olması onun da mümkün varlık olmasını gerektireceğini belirtir. Tanrı'nın varlığının, eserlerinin varlığını gerektirmeyeceğini ifade ettikten sonra filozofların ortaya koydukları Tanrı'nın zorunlu yaratma düşüncesinin uygun olmadığını vurgular. Eğer böyle olsaydı, yeniden oluş ve bozuluşa maruz varlıkların olmaması gerektiğini söyler.²²⁹ Bize göre Râzî, bu düşünceleriyle ne kadar filozofları eleştirirse de ezeli madde konusunda onlara daha yakın bir yerde durur.

Allah'ın âlemi nasıl yarattığıyla ilgili üzerinde durulması gereken başka bir nokta da; O'nun âlemi yaratma eylemini zorunlu mu yoksa faili muhtar olarak mı ortaya koyduğudur. Bu mesele, aynı zamanda Allah'ın sıfatları ile ilgili olan bir meseledir. Müslüman âlimler, sıfatların ezeli olduğunu kabul ederler. Ancak bu ezelilik, âlemin ezeli olmasını gerektirmez derken, filozoflar tam aksi bir görüşle, sıfatların ezeli olması, âlemin ezeliğini gerektirir diye ifade etmişlerdir. Bu sıfatlar,

²²⁸ Râzî, *el-Metalibu'l-Aliye*, IV/19-20.

²²⁹ Râzî, *el-Metalibu'l-Aliye*, IV/55.

Allah'ın kudret, irade ve ilim sıfatlarıdır. Filozoflara göre bunlar ezeli ise, âlem de ezelidir. Ancak kelamcılar bu sıfatlara farklı anlamlar yükleyerek; kudreti, “fiil işleme” veya “işlememe yeteneği”, iradeyi belirleyici olmadan “iki şeyden birini seçme” şeklinde tanımlarlar. Kelamcıların yapmış olduğu bu tanımlara, filozoflar ancak bu tanımların insan için geçerli olabileceği eleştirisini yapmışlardır. Filozoflar, Tanrı'nın kudret ve iradesinin daimi olduğunu, bunun da âleme ezeli olarak yansıdığını belirtirler.²³⁰

Allah, âlemi düzenledi, sonra onu gök vasıtasıyla yarattı. Allah bunu külli nefis ile yapmıştır ki bu nefis, diğer nefislerin ondan türediği nefistir. Bu anlamda Allah, gerçek müessirdir. Âlemin cisimlerini bölümlerini en büyük gök olan arştan yaratmaya başlamış ve bu süreci Allah, külli nefsi veya bu nefsin unsurlarıyla yapmıştır.²³¹ Bu bakımdan, âlemin yaratılışında Allah dışında ulu ruh, alçak ruh, nefis, akıl, gök, yıldız gibi Allah'ın dışındaki herhangi bir şeyin âlemi yaratması kesinlikle mümkün değildir.²³² Müellif, dış âlemde görünen failer ile Tanrı'nın fail olmasının farklı olduğunu söyler. Dış âlemde var olan yaratma durumu, sebeplik ilkesi çerçevesinde devam eder. Ancak iradesi özgür olan failer şartlar değiştiğinde farklı eserler meydana getirebilirler. Ayrıca özgür failer ortaya koyacakları eserin bilgisi ve kudretine de sahiptirler. Râzî'ye göre Tanrı, eserinin meydana getireceğinin şuur, bilgi ve kudretine sahip bir faili muhtardır.²³³

Râzî, âlemin kıdemi ve zorunlu varlık konusunu illet malul ilişkisi çerçevesinde ele alır. İlet olduğu anda malul de olacaktır ifadesi, Tanrı'nın varlığının âleme önceliğinin ontolojik bir öncelik olması gerektiğini vurgular. Kendisiyle zorunlu varlık, kadimdir ve varlığı âleme takaddüm etmektedir. Âlem ise varlığı bakımından kadim değil kadim olanın fiilidir.²³⁴ Râzî, Gazali'nin Tanrı'nın her yönüyle özgür iradesine dayanan fiili olan evren anlayışına karşı itirazlarını nakletmekte ve Tanrı'nın sıfatları konusunda görünür âleme kıyasla hüküm vermenin doğru olmadığını, bunun bir başka tarzda olması gerektiğini belirtir. İbn-i Rüşd'ün filozofların tanırının ilim, irade ve kudretini inkâr etmedikleri, ancak onun sıfatlarının

²³⁰ Türker, Ömer, Demir, Osman, a.g.e., s. 497.

²³¹ Muhammed Salih Zerkan, a.g.e., s.356.

²³² Râzî, *el-Metalibu'l-Aliye*, II/443.

²³³ Râzî, *el-Metalibu'l-Aliye*, IV/113.

²³⁴ Kutluer, İlhan, *İbn-i Sina Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, İz Yay., İstanbul, 2002, s. 97-104.

görünür dünyada bir karşılığının olmasının yanlış olduğunu söylemelerinin, kelamcılar tarafından göz ardı edildiğini ve onun ezeli fiillere sahip olması bakımından âlemin ezeliğinin başka bir tarzda açıklanabileceğini belirtmesi ile Râzî'nin bu görüşleri paraleldir.

Râzî, âlemin parçalanmayan cüzlerden meydana geldiğini vurguladıktan sonra parçalanmayan cüzlerin icadının ise, ancak bir defada mümkün olabileceğini söyler. Çünkü o cüz'ün bir süre içinde meydana geldiği farz edilirse, bu süre hiç şüphesiz birbirini takip edip izleyen anlara bölünür. Binâenaleyh, o ilk anda bu icada dair bir şey meydana gelmiş midir, gelmemiş midir? Onu belirlemek gerektiğini söyler. Eğer, o ilk anda, ona dair herhangi bir şey meydana gelmemişse, bu icad süresinin dışında kalır. Yok, eğer o anda bir şey icad edilmiş, ikinci anda da başka bir şey icad edilmişse, bu durumda, bunlar parçalanmayan o cüzden meydana gelmiş iki cüz iseler, bu durumda parçalanmayan o cüz, parçalanmış olur ki, bu imkânsızdır. Yok, eğer başka bir şey ise, bu durumda, parçalanmayan cüz'ün icadı, ancak tek bir anda ve tek bir defada olmuş olur. Bütün cüzlerin icad edilmesi hususundaki görüş bu yöndedir. Böylece Allah'ın bütün âlemi, tek bir defada yaratmaya kadir olduğu sabit olmuş olur. Keza Allah'ın, bütün âlemi tedricî olarak yaratmaya kadir olduğunda da şüphe yoktur.²³⁵ O'na göre tabii âlemde doğal sebepler süreklilik arz eder. Her zaman aynı sonuçları verirler. Fakat özgür failer şartlar değiştiğinde farklı eserler meydana getirebilirler. Tabii âlemde şartlar sürekli değişim halindedir. Yine doğal şartlar kendilerinden meydana gelen eserlerin bilgisine sahip değilken faili muhtar olanlar eserlerini ilim ile meydana getirilirler. Râzî'ye göre Tanrı'nın zâtı ve sıfatlarında bir değişiklik olmayacağına göre O, bu ikinci özellik sebebiyle faili muhtar olarak isimlendirilir.²³⁶ Râzî'nin bu yorumla vurgulamak istediği husus; Tanrı'nın tabii âlemdeki gerek doğal gerekse ihtiyari faillerden farklı bir faili muhtar olduğudur. Faili muhtar olan bir varlığın eseri muhdestir ve var olan bütün her şey faili muhtar olan varlığının bir eseridir. Bundan da yola çıkarak bütün cisimler muhdestir denilebilir.²³⁷

Âlem cisimlerden oluştuğuna göre âlemin sonlu bir yapısının olduğu kanaatine varılabilir. Râzî'ye göre âlimlerin âlemin başlangıcı olduğuna dair ürettikleri delillerle,

²³⁵ Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, Akçağ Yay., XII/263-264.

²³⁶ Râzî, *el-Metalibu'l-Aliye*, IV/113.

²³⁷ Râzî, *el-Metalibu'l-Aliye*, IV/314.

kesin olarak bu durumu ispatladıklarını söylemek zordur. Aynı şekilde filozofların âlemin ezeliğine dair ortaya koydukları delillerin de onların iddiasını tam anlamıyla desteklediği söylenemez. Fakat Râzî, Tanrı'nın zatı ve sıfatlarından hareketle âlemin ezeliğine dair üretilen delilleri, oldukça güçlü bulmaktadır.²³⁸

Genel olarak erken dönem kelimcileri yaratmayı daha önce yok iken varlığa getirmek olarak anlarlar. Bundan dolayı ezeli âlem anlayışını dine aykırı görürler. Felsefe ile birlikte kendi düşüncelerini felsefe ile zenginleştirmeye çalışan kelimciler, bu yaygın anlayışın dışına çıkmışlardır. Bu bağlamda Râzî, yaratmanın zaman içinde anlaşılabilirliği gibi, yoktan bir yaratma şeklinde de anlaşılabilir diye düşünmektedir. Ona göre ezeli yaratma Tanrı'nın faili muhtar olmasına engel değildir.²³⁹ Yukarıda saydığımız fikirleri çerçevesinde Râzî, yoktan yaratılış anlayışından çok ilk maddeden yaratma anlayışına daha yakındır. Ancak filozoflardan farklı olarak ilk maddeye tesir eden Allah, ilk yaratıcı konumundadır. İlk madde veya yoktan yaratmanın işlevsel olarak Allah'ın yaratıcılığını ortaya koyması açısından pek bir şey değiştirmez. Fail-i muhtar Allah'ın âlemin yaratılışını, O'nun kudret ve azametinin timsali olarak görmek gerektiğini vurgular. Râzî, bu konuda yapılan yorumların kesin bir delile dayandırılmayacağını ve bedihi olarak ortaya konan bu delillerin kesinlik ifade etmesinin de mümkün olmadığını söyler. Âlem olarak tek bir âlemin varlığını kabul ederken başka âlemlere yönelik herhangi bir delil olmadığını vurgular. Dünyanın oluştuğu elementleri yer, ateş, hava, su ve gökyüzü olarak saydıktan sonra başka âlemler var olsa bile, bu âlemler için gerekenlerin yine bu elementler olduğunun altını çizer.²⁴⁰

Sonuç itibarıyla Râzî, âlemin ezeli olması ya da sonradan yaratılması, Tanrı'ya dayandırılması şartıyla akli bakımdan aynı derecede savunulabilecek ve dini bakımdan aynı ölçüde meşru kabul edilebilecek iki alternatiftir.²⁴¹ Ancak Allah'ın âlemi yoktan var ettiğini, kâinatın yaratılışı ve idare edilmesinde arşı vasıta kıldığını söylemekle beraber, yaratılış meselesini kesin bir çözüme kavuşturmanın beşerî gücü aştığını da kabul etmektedir.²⁴²

²³⁸ Türker, Ömer, Demir, Osman, a.g.e., s. 499.

²³⁹ Türker, Ömer, Demir, Osman, a.g.e., s. 500-502.

²⁴⁰ Râzî, *Mebahisu'l Meşrikiyye*, II/147.

²⁴¹ Altaş, Eşraf, a.g.e., s. 483.

²⁴² M. Salih Zerkân, a.g.e., s. 364-372.

2.2.1. Yerin Yaradılışı

Âlemin yaratılışına tefsirinde ayrıntılı bir şekilde açıklama yapan Râzî, yerin yaratılışını da ayrıntılı bir şekilde ele almaktadır. Kur'an-ı Kerimde göklerle yerin yaratılışı genelde birlikte zikredilmektedir. Yerin yaratılışını İlahi kudretin azametinin bir delili olarak ele alan Râzî, Allah'ın bu ayetlerle yaratılış ve gayesini ortaya koymaya çalıştığını belirtir. Yerin yaratılışıyla ilgili ayetlere bakıldığı zaman farklı amaçlar taşıdıkları görülmektedir.²⁴³ Râzî, bu ayetlerin yorumlanmasına büyük önem vermiş ayetlerin yorumlanmasında farklı rivayetleri de kullanmıştır. “*Sonra duman halinde olan göğe yöneldi ona ve yeryüzüne; isteyerek veya istemeyerek buyruğuma gelin dedi ikisi de: isteyerek geldik dediler.*”²⁴⁴ ayetinde Râzî, Tevrat'tan alınan şu rivayeti nakletmiştir; "Gökleri ve yeri yaratmadan önce, Allah Teâlâ'nın arşı suyun üzerinde idi. Derken o suda, bir hararet hali meydana getirdi. Bunun peşinden, o sudan bir köpük ve bir buhar yükseliverdi. Köpük su yüzünde kaldı. Allah, onda kuruluşu, kuruluktan da yeri meydana getirdi. Duman ise, kabararak yükseldi; derken, Allah Teâlâ bundan da gökleri yarattı. “Bu rivayetin Kur'an-ı Kerimde yer almadığını belirtir. Ancak bu rivayetin doğru ve sağlam bir delilinin olması durumunda kabul edilebileceği; aksi halde ispatlanmış olamayacağını da ifade eder. Bu rivayetin; Yahudilerin, Tevrat olduğunu iddia ettikleri kitabın başında bulunduğunu, ayrıca bu kitapta "Allah'ın gökleri, karanlık parçalardan yaratmıştır" ifadesinin yer aldığını belirtir. Tevrat'taki bu yorumun akli deliller dâhilinde kabul edilebileceğini söyler. Çünkü akli meselelerle ilgili, zulmetin, karanlığın, olumlu (îcabî) bir keyfiyet olmadığını ifade eder. Çünkü bir insan, kandilin ışık alanı içinde otursa, bir başkası da karanlık alan içinde otursa; ışığın alanı içinde oturan kimse, karanlığın içinde oturanın yerini göremez ve o hava ve yeri karanlık görür. Ama karanlığın içinde oturan kimse ise, ışığın alanı içinde oturanı gördüğü gibi, o havayı da aydınlık görür. Şayet karanlık, "hava" ile kaim olan, (onunla var olan) bir sıfat olsaydı, anlatılan bu haller, bakan kimselerin durumlarının farklılığına göre, farklı farklı olmazlardı. Böylece zulmetin, "ışsızlık, nursuzluk" olduğu sabit olmuş olur. Allah Teâlâ, bölünmeyen cüzleri yaratınca, onlarda ışık keyfiyetini yaratmadan önce, onlar nursuz ve karanlık idi. onları

²⁴³ Bakara:2/117, En'âm:5/14-73-101, Neml:27/88, Yâsîn:36/40, Nebe':78/6, Hacc:22/65, Mülk:67/15, Nâziât:79/30.

²⁴⁴ Fussilet:41/11.

bir araya getirdi ve onları, gökler, yıldızlar, güneş ve ay olarak yaratarak, bunlarda ışık sıfatını halk etti, işte o zaman bunlar aydınlanmış oldu. Böylece Allah Teâlâ'nın, onlardan gökleri, güneşi ve ayı yaratmayı kastettiğinde, o cüzlerin karanlık olduğu sabit olmuş olur. Bu anlamda onlara, "duhân-duman, buhar" vasfının verilmesi yerinde olmuş olur. Çünkü "duhân"ın manası, "Bu birine bitişmemiş, ışıksız, ayrı ayrı parçalar" şeklindedir.²⁴⁵ Râzî, yerin yaratılışını; *"Göklerle yer ikisi bitişik bir halde iken, bizim onları birbirinden yarıp ayırdığımızı ve her canlıyı sudan yarattığımızı o kâfirler bilmezler mi, hala inanmayacaklar mı? Yeryüzü onları çalkalar diye, sabit sabit dağlar yarattık ve aralarında bol bol yollar açtık, ta ki maksatlarına ersinler. Biz, gökyüzünü de korunmuş bir tavan yaptık. Onlar ise, bunun ayetlerinden yüz çevirirler. O, geceyi gündüzü, güneşi ve ayı yaratandır ve bunlardan her biri kendi yörüngesinde yüzmektedirler."*²⁴⁶ ayetinde yaratılışı kelime tahlili üzerinden izah etmeye çalışır. Bu ayette geçen "ratk", kelimesine, tıkamak, tutmak, bendlemek" anlamını verir. Nitekim "O şeyi tıkadım, o da tıkanı" manasında denilir. "Fetk" ise, bitişik-yapışık iki şeyin arasını, yarıp-ayırmaktır. Müfessirlerin, "ratk" ve "fetk" ile ne kasd edildiği hususundaki düşünceleri şu şekilde sıralar;

- 1- Gök ve yer birbirine yapışık iken Allah onları yarıp ayırdı. Göğü yerine kaldırıp yeri o şekilde bıraktı.
- 2- Yerle gök bitişikken Allah Onların her birini yedi tabaka olarak yaratmıştır.
- 3- Yerle gök herhangi bir çatlak olmaksızın katı halde idiler. Sonra Allah gökten yağmuru yağdırmak, yerden de bitkiler bitirmek için onları birbirinden ayırmıştır.
- 4- Ayetteki "fetk" ile yaratıp ortaya koyma manası kastedilmiş olabilir. Binaenaleyh Allah, yaratmasını "fetk" ile yaratmadan önceki durumu da "ratk" ile ifade etmiştir.
- 5- Gök ve yer ilk önce karanlıktı sonra Allah onları aydınlatan gündüzü ortaya koymak suretiyle birbirinden ayırmıştır.

Bu izahlardan ilk izahı, açıklamaların en iyisi olarak kabul eden Râzî, bütün izahların hepsini, yaratıcının varlığına ve birliğine delil olarak getirmekte ve şunları aktarmaktadır: Bu izahların, bir yaratıcının varlığına ve onun birliğine delalet ettikleri, açıktır. Çünkü hiç kimse böyle bir şeye muktedir olamaz. Doğruya en yakın olan şöyle denilmesidir; Allah yer ile göğü meleklerin maslahatı ve faydası için bitişik olarak

²⁴⁵ Râzî, *Mefatihü'l Ğayb*, XXVII/102-107.

²⁴⁶ Enbiya:21/30-33.

yaratmış; sonra da yeryüzündekileri orada iskân ettireceği ve kullarının menfaatinin olacağı şekilde onu düzenleyerek, gök ile yeri birbirinden yarıp ayırmıştır.²⁴⁷ Râzî, Allah'ın yeri ve göğü bitişik yarattıktan sonra ayırdığını vurgulamaktadır. Bu ayırım, modern fizik biliminde büyük patlama (Big Bang) olarak bilinen teoriyle bir paralellik arz etmektedir. Big Bang, evrenin tek bir noktadan çok yoğun ve çok sıcak bir şekilde oluşmaya başladığını; evrenin sürekli genişlediğini ve bu genişlemeyle, evrendeki sıcaklığın ve yoğunluğun düştüğünü, buna bağlı olarak evrendeki tüm aşamaların gerçekleştiğini, bu aşamalarda atom altı dünyadan yıldızlara kadar tüm oluşumların meydana geldiğini söyleyen teoridir.²⁴⁸

Râzî'nin belirtmiş olduğu bitişikken Allah göğü ve yeri ayırdı ifadesi, bu teoriyi andırmaktadır. Râzî, bütün varoluşların amacının Allah'ın kudretine ve varlığına delalet etmek olduğunu da vurgular. Big Bang teorisinde yerin sürekli genişlediği vurgusu Kur'an-ı Kerim'in birçok ayetinde geçmektedir. Kur'an-ı Kerim'de kâinatın genişlemesine açık olarak işaret edilmiştir. Zâriyat Suresi'nin 47. ayetinde mealen şöyle buyrulmaktadır: "*Semayı azametle Biz kurduk ve ona durmadan vüs'at veriyor ve genişletiyoruz.*" Ayette kâinatın genişlemesine "mûsiûn" kelimesi ile işaret edilmiştir. Fakat burada asıl önemli olan nokta, kelimenin kullanılış şeklidir. Müfessirlere göre âyette geçen "*ve innâ lemûsiûn*" bir isim cümlesidir ve Arapçada isim cümleleri sebat ve süreklilik ifade eder. Dolayısıyla "*ve innâ lemûsiûn*" cümlesine "devamlı ve sürekli olarak durmadan genişletiyoruz." manası verilebilir. Büyük patlama modeline göre de kâinat doğduğu ândan itibaren sürekli genişlemektedir. Bu ayetle Kur'an, yol gösterici olarak vazifesini yerine getirmekte ve "genişletiyoruz" ifadesi ile genişlemenin kendi kendine değil, bizzat Allah'ın kudretiyle gerçekleştirildiği vurgusunu yapıyor.

Râzî, bu ayetler ile ilgili olarak tefsirinde, yeryüzü ve gökyüzünün bina edilmesinin belirtildiğini ve bu aşamanın kıyamet kopuncaya kadar kendisinden hiçbir şey düşmeden ve hiçbir parçası yok olmadan devam edeceğini anlatır. Ama yer ise, devamlı bir değişme ve tebeddül içindedir. Binâenaleyh bu demektir ki; yeryüzü

²⁴⁷ Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, Akçağ Yay., XVI/128-130, Bayram, Enver, Râzî'nin Kur'an'daki Yeryüzü Ayetleriyle ilgili Tefsiri Kebirdeki Yorumları: Modern Jeoloji Biliminin Verileriyle Kısa Bir Mukayese, Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları Der. No:1, Karabük, 2012, s. 154.

²⁴⁸ Taslaman, Caner, *Big Bang ve Tanrı*, İstanbul Yayınevi, İstanbul, 2013, s. 7.

yayıp serilen, dürölüp taşınan bir yatak, gök de, devamlı aynı durmak üzere yapılmış bir bina gibidir.²⁴⁹ Râzî'nin görüşlerinden de anlaşılacağı üzere evrenin sürekli bir değişim ve gelişim süreci yaşadığı anlaşılır. Râzî'nin yer ile ilgili olarak ifade ettiği önemli bir diğer husus da yerin, üç tabakadan oluştuğunu belirtmesidir. Birisi, sırf yer (toprak) tabakası; diğeri, salt toprak olmayan çamur tabakası; üçüncüsü de, bir tarafı denize, bir tarafı da karaya açılan tabaka ki, işte, mamur ve meskûn olan tabakadır der. Günümüz modern jeoloji bilimin ulaştığı veriler dünyanın üç tabakadan oluştuğunu belirtmektedir. Bunlar; çekirdek, Manto, Yer kabuğu şeklindedir.²⁵⁰

Bu veriler ile Râzî'nin belirtmiş olduğu veriler arasında sayısal yönden bir benzerlik olsa da, bilimsel yönden farklılık arz etmektedir. Özellikle yaratılış ve gayesi üzerinde duran Râzî, yaratılan ve var edilen her şeyin, Allah'ın bir maslahatı ve iyiliği sonucunda olduğunu belirtir. Bu gibi ayetlerin Allah'ın kudretine ve birliğine delâlet ettikleri açıktır, dedikten sonra şöyle devam eder; çünkü hiç kimse, böyle bir şeye muktedir olamaz. Doğruya en yakın olan şöyle denilmesidir: Allah, yerle göğü, meleklerin maslahatı ve faydasına olduğu için bitişik olarak yaratmış; sonra da Allah, yeryüzündekileri, orada iskân ettireceği ve kullarının menfaati de bu şekilde olduğu için, gökle yeri birbirinden yarıp ayırmıştır.²⁵¹

2.2.2. Göklerin Yaratılışı

Allah, yeri ve yerdekileri nasıl yarattığını izah edince, bunun peşinden gökleri nasıl yarattığını açıklar. "*Sonra, gök bir buhar halinde iken, göğe yöneldi...*"²⁵² ayetiyle ilgili yorumunda Râzî, yerlerin yaratılışından sonra hemen göklerin ifade edilmiş olması, Allah'ın iradesinin herhangi bir şarta bağlı olmaksızın, yaratılış gayesini yerine getirdiğini belirtir. *Mefâtihu'l Ğayb* adlı eserinde rivayet ashabının bu ayetle ilgili olarak; göklerin yaratılışı, dumanın kabararak yükselmesi ve Allah'ın bu dumana yönelmesi ile oluştuğunu belirten görüşlerine yer verir.²⁵³ Fussilet suresinin 11. Ayetinde geçen buhar (duhan) kelimesi üzerinde tahlil yapan Râzî, bu kelimeye 'birine bitişmemiş, ışıksız, ayrı ayrı parçalar' anlamını verir. Bu anlam üzerinden yola çıkan

²⁴⁹ Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, Akçağ Yay., XX/384, *Mefâtihu'l Ğayb*, XXII/163.

²⁵⁰ <http://tr.wikipedia.org/wiki/Yerküre> 20.01.2015.

²⁵² Fussilet:41/11.

²⁵³ Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, Akçağ Yay., XIX/356-357.

Râzî, göklerin yaratılışını özellikle karanlık ve nursuzluk şeklinde ifade eder. Allah'ın, onlardan gökleri, güneşi ve ayı yaratmayı kastettiğinde, o cüzlerin karanlık olduğunu böyle olunca da onlara, "duhân-duman, buhar" vasfının verilmesi yerinde olmuş olur diyerek, göklerin yaratılışını aydınlık ve zulmetin bir örneği şeklinde ifade eder.²⁵⁴ Râzî'nin, bu görüşü ile Tevrat'ta geçen anlatımın yakınlığı dikkat çekicidir. Bu da Râzî'nin, Tevrat'ta yer alan anlatımların etkisinde kaldığını ve göklerin yaratılışını, bu çerçevede açıklamaya çalıştığının bir ifadesidir.

Göklerin yaratılışı genel olarak 'duhan' kavramı üzerinden oluşturulmuştur. 'Duhan' kelime olarak 'tütmek, dumanı çıkmak' anlamındaki dahn kökünden türemiş bir isim olup duman manasına gelir.²⁵⁵ ayette 'duhan' halinde olan göğe yönelme durumu yerin yaratılışı konusunda açıklamış olduğumuz Big Bang teorisinin Kur'an'a uygunluğu açısından önemlidir. Big Bang ile gerçekleşen büyük patlamanın ardından çok yoğun miktarda toz bulutları açığa çıkmıştır. Milyarlarca seneye ifade edilebilecek zaman dilimleri içinde bu gaz ve toz bulutları belli yerlerde yoğunlaşmaya, büzüşmeye ve yoğunlaşmanın çok güçlü olduğu yerlerde kendi etraflarında dönmeye başlamışlardır. Bu yoğunlaşmalar ve dönüşler sonucu uzayın derinliklerinde milyarlarca galaksi ve yıldız sistemleri meydana gelmiştir.²⁵⁶ Bu büyük hadise ve ilk yaratılış, "İnkâr edenler, gökler ve yer yapışıkken onları ayırdığımızı ve bütün canlıları sudan meydana getirdiğimizi bilmezler mi? İnanmıyorlar mı?"²⁵⁷ ayetinde geçen "onları arıydık" cümlesi ile her şeyin, hatta henüz yaratılmamış olan gökler ve yerin, tek bir noktadayken ayrıldıklarını ifade eder. Bu ayrılma olayının olması büyük patlama ile olabileceğini akla getirmektedir. Big Bang teorisinde de evrenin büyük bir patlama ile ayrılarak bugünkü şeklini meydana getirdiği açıklanmıştır. Bu şekilde ayette geçen 'ratk' ve 'ftek' kavramlarının Big Bang (Büyük patlama) teorisi ile uyum içinde anlam kazandıklarını görürüz.

Allah, yeri iki günde yarattığını beyan etmiş, üçüncü günde ise, oranın üstünden baskılar yaptığını; onda hareketler yaratıp, Onda gıdalar takdir ettiğini beyan etmiştir.²⁵⁸ Bütün bu durumların meydana getirilebilmesi için, yerin yayılıp döşenmiş

²⁵⁴ Râzî, *Mefâtiḥul Ğayb*, XXVII/105, *Mefâtiḥu'l-Ğayb*, Akçağ Yay., 19/357.

²⁵⁵ Topaloğlu, Bekir, Çelebi, İlyas, *Kelam Terimleri sözlüğü*, s. 71, *DİA.*, C:IX, 1994,s.546-548.

²⁵⁶ Ayrıntılı bilgi için bkz. Caner Taslaman, *Big Bang ve Tanrı*, İstanbul Yayınevi, İstanbul, 2013.

²⁵⁷ Enbiya:21/30.

²⁵⁸ Fussilet:41/10.

olması gerekir. Çünkü yeryüzünde dağları yaratma işi, ancak, yerin yayılıp döşenmiş olmasından sonra mümkün olur. Allah'ın bu ayetteki, buyruğu da, ağaçların, bitkilerin ve hayvanların, o yeryüzünde yaratılması şeklinde tefsir edilmiştir. Bu ise, ancak aynı şekilde yerin yayılıp döşenmiş olmasından sonra mümkün olur.²⁵⁹ Daha sonra Allah; "*Sonra... Göğe yöneldi*" buyurmuştur ki, bu da, göğün yaratılmasının, yerin yaratılmasından ve o yerin, yayılıp döşenmesinden sonra olmasını iktiza eder. Allah, "*Sonra, o gök bir buhar halinde iken, göğe yöneldi, ona ve yeryüzüne, "ikiniz de, isteyerek veya istemeyerek gelin"* ²⁶⁰ dedi. Bu cümle göklerin ve yerin yaratılmasını dile getiren bir ifadedir. Binâenaleyh şayet, göklerin yaratılması, yerin yaratılmasından önce olmuş olsaydı, o zaman Allah'ın, "ikiniz de, isteyerek veya istemeyerek gelin." emri, var olanın yeniden var edilmesini gerektirirdi. Hâlbuki bu abestir.²⁶¹ "*Ona ve yeryüzüne, İkiniz de, isteyerek veya istemeyerek 'gelin...'*" ifadesinde bir inceliğin olduğunu söyleyen Râzî, bundan maksadın, Allah'ın kudretinin mükemmelliğini ortaya koymak olduğunu belirttikten sonra, yukarıdaki cümlede söylenmek istenenin, "*Bunu istesenez de istemesenez de, geliniz*" şeklinde olacağıdır. Bu tıpkı, zorba bir kimsenin eli altındakine "istesen de istemesen de, bunu yapacaksın" demesi gibidir. Yine bu kimsenin, "sen bunu, ister istemez yapacaksın" demesi gibidir. Râzî, *Mefatihü'l Ğayb* adlı eserinde şöyle devam eder; Onlarda, "Biz bunu, istemeyerek değil, isteğimizle yaparız, geliriz" dediler. Allah, önce göğü, daha sonra da yeri zikretmiş, bunun peşinden de, önce "istemeyi" sonra da, "istememeyi" zikretmiştir. Binâenaleyh itaat halini, göğ'e; istememeyi de, yere hamletmek gerektiğini vurgular. İtaati, semaya tahsis etmenin sebeplerini ise şu şekilde sıralar:²⁶²

1- Sema, hareketini, değişmez bir tarzda, aynı metot üzere devam ettirdiği için, Allah'a itaat eden bir canlıya benzemiş olur. Yer ise böyle değildir. Çünkü yerin halleri değişik değişikdir. Bazen sükûnet içinde, bazen de birbirine girmiş hareketler içinde olur.

2- Sema, her şeyinde, mükemmellikle vafedilmiştir. Çünkü o, renklerin en güzelini taşımaktadır ki, bu aydınlık olmasıdır. Onun sebebi, yine en üstün şekildir ki, bu da, yuvarlak oluşlarıdır. Onun yeri, yerlerin en üstünüdür ki, bu da yüksekte ve yüce

²⁵⁹ Râzî, *Mefatihü'l Ğayb*, XXVII/104.

²⁶⁰ Fussilet:41/11.

²⁶¹ Râzî, *Mefatihü'l Ğayb*, XXVII/105-107.

²⁶² Râzî, *Mefatihü'l Ğayb*, XXVII/105.

olmasıdır. Kütleleri de, kütlelerin en üstünüdür ki, bu da onların, inciler kakılmış yıldızlar olmalarıdır. Ama yeryüzü böyle değildir, çünkü yer, karanlıklar ve yoğunluklar mekânıdır. Halleri farklı farklıdır. Zâtları ve sıfatları başka başkadır. İşte bu sebeple hiç şüphesiz, semânın itaat içinde olduğu, yerin ise, bu işe istemeyerek boyun eğdiği ifade edilmiştir. Yerin yaratılmasının illeti onun isteksiz olmasına varıp dayanınca; yerdekiler de, hep isteksizliği, sıkıntıyı, kahr ve adaletsizliği gerektiren şeyler ile tavsif edilmişlerdir.²⁶³

Ehl-i eser, Allah Teâlâ'nın yeryüzünü, pazar ve pazartesi günlerinde, yerdeki şeyleri salı ve çarşamba gününde, gökleri ve göktekileri perşembe ve cuma gününde yarattığını, cuma gününün son saatinde, hepsinin yaratılışını tamamladığını ve bu son saatte Hz. Âdem (a.s)'i yarattığını söylemişlerdir. Bu görüşte yaratmanın zamansallığına takılan Râzî, yevm (gün), kavramı üzerinden görüşünü ifade eder. "Yevm" kelimesinin bir gece ve gündüzün toplamı olduğunu, bunun ise ancak güneşin doğması ve batmasıyla meydana gelebileceğini söyler. Ancak yaratılıştaki zamanın gökler, güneş ve ay hareketlerine bağlı olduğu için bunların yaratılmadan zamandan nasıl bahsedilebileceği sorununu da ortaya koyar. Bu, eğer ortada bir gezegen ve güneş bulunmuş olsaydı, bu yaratma müddeti, bir günlük bir miktar olurdu" demek olan, bir zaman dilimi manasınadır. Nahiv ilminde, bir şeyin bir şeye izafe edilmesi (nispet edilmesi) için, ufaklık bir sebebin yeterli olacağı hükmü vardır.²⁶⁴

*"Yeryüzünde ne varsa hepsini siz (insanların faydasına) yaratan, sonra göğe yönelip de onları yedi gök halinde düzenleyen O (Allah)tır. O her şeyi hakkıyla bilendir."*²⁶⁵ Râzî, bu ayetle ilgili olarak semada yedi gök bulunduğunu ifade eder. İslâm astronomları, güneşle ay dâhil yedi gezegenin hareketini açıklamak üzere iç içe geçmiş yedi saydam halka tasavvur etmişler. Kur'an, bu ayet ile "yedi gök" bulunduğunu göstermiştir. Astronomlar, bize en yakın olan semanın, Ay küresi; onun üzerindeki semanın Utarit küresi; sonra Zühre küresi; sonra Güneş küresi; sonra Merih küresi, sonra Müşteri küresi, daha sonra da Zühal küresi olduğunu söylemişlerdir. Râzî, yedi gök kavramıyla yedi gezegenin varlığını kabul eder ve bu konuda astronomlara katıldığını belirtir. Bazı fizikçilerin ortaya koymuş olduğu dokuz

²⁶³ Râzî, *Mefatihü'l Ğayb*, XXVII/105-109.

²⁶⁴ Râzî, *Mefatihü'l Ğayb*, XXVII/104-110.

²⁶⁵ Bakara:2/29.

gezegen iddiasını kabul etmez. Ayetteki yedi gök kavramının gerçeği yansıttığını herhangi bir mecaz anlam taşımadığını böylelikle ifade eder.²⁶⁶

2.2.3. Yerin ve Göğün Yaratılış Önceliği

Râzî, tefsirinde gökler ve yerlerden hangisinin daha evvel yaratıldığına dair düşüncelerini de söylemiştir. “*O, ondan sonra yerküreyi döşedi*”²⁶⁷ ayetinin, zahiren yerin gökten önce yaratıldığını belirtir. Ancak “*Sonra duman halinde olan göğe yöneldi.*”²⁶⁸ Ayetinin de zahiren, göğün yerden sonra yaratılmış olmasını gerektirdiğini ifade etmekte ve buradaki çelişki gibi görünen durumu açıklığa kavuşturmaktadır. Râzî, âlimlerin bu mesele hususunda ihtilaf ettiklerini belirtir. Allah’ın, önce yeri, ikinci olarak da göğü yarattığını, üçüncü olarak da yeryüzünü yayıp döşediğini ifade etmiştir. Bunun böyle olası gerektiğini; çünkü gök ilk önce top bir küre halinde iken daha sonra Allah’ın onu uzatıp yaydığını ifade eder.²⁶⁹

Râzî, Allah’ın yeri iki günde yarattığını,²⁷⁰ yerde yarattığı şeyleri de dört günde ıslah ettiğini, daha sonra da gökleri iki günde yarattığı belirtir. Bu günlerin toplamda sekiz ettiğini, ancak bunun göklerin ve yerin altı günde yaratıldığını belirten ayetlerle²⁷¹ çeliştiği gibi görünmekle birlikte bunun bir çelişki olmadığını söyler. Daha sonra, çelişkili gibi görünen bu durumu şöyle açıklar:

1- Allah yeryüzünde, yeryüzündekilerinin azıklarını, ilk iki gün ile birlikte, dört günde takdir etmiştir. Bu tıpkı bir kimsenin Basra’dan Bağdada on günde, Kufe’ye de on beş günde gittim demesi gibidir. Bu son cümlesi ile Basra-Bağdat ve Bağdat-Kufe mesafelerini kastederek böyle söylemiştir. Yine bir kimsenin başka bir kimseye ben sana bir ayda bin, iki ayda binlerce para lira verdim deyip binler ifadesinin içine; Ay’ı da, aylar ifadesinin içine sokması onun içinde mütalaa etmesi gibidir. Görüldüğü gibi Râzî, yerin yaratılış noktasında zıt gibi gözükten ayetleri yorumlamış ve ayetler arasında herhangi bir çelişkinin olmadığını ifade etmiştir.²⁷²

²⁶⁶ Râzî, *Mefatihü'l Ğayb*, II/170-171.

²⁶⁷ Naziat:79/30.

²⁶⁸ Fussilet:41/11.

²⁶⁹ Râzî, *Mefatihü'l Ğayb*, XXVII/106.

²⁷⁰ Fussilet:41/9.

²⁷¹ Araf:7/54, Yunus:10/3.

²⁷² Râzî, *Mefatihü'l Ğayb*, XXVII/104.

2- Allah, yeri iki günde yarattığını beyan etmiş, üçüncü günde ise, oranın üstünden baskılar yaptığını; onda hareketler yaratıp, ... Onda, gıdalar takdir ettiğini beyan etmiştir. Bütün bu durumların meydana getirilebilmesi için, yerin yayılıp döşenmiş olması gerekir. Çünkü yeryüzünde dağları yaratma işi, ancak, yerin yayılıp döşenmiş olmasından sonra mümkün olur. Allah'ın bu ayetteki, buyruğu da, ağaçların, bitkilerin ve hayvanların, o yeryüzünde yaratılması şeklinde tefsir edilmiştir. Bu ise, ancak, aynı şekilde yerin yayılıp döşenmiş olmasından sonra mümkün olur. Daha sonra Allah, "*Sonra... Göğe yöneldi*" buyurmuştur ki, bu da, göğün yaratılmasının, yerin yaratılmasından ve o yerin, yayılıp döşenmesinden sonra olmasını gerektirir. Yerin bizzat kendisinin iki günde; yerde bulunan diğer şeylerin, diğer iki günde ve göklerin de, bir diğer İki günde yaratılmış olduğu söz konusu olunca, bunların toplamı altı gün eder. Binâenaleyh, yerin yayılıp döşenmesi işi bundan sonra meydana gelecek olsa, bu döşenme işi, altı günden sonraki bir başka zamanda olmuş olur. Bu durumda da göklerin ve yerin yaratılması, altı günden daha fazla bir zamanda olmuş olur ki, bu bâtıldır, olamaz.²⁷³ Râzî, yerin yaratılışıyla ilgili olarak bütün ayetlerin ifade ettiği manadan yola çıkarak ayetler arasında herhangi bir zıtlığın olmadığını ifade etmiştir.²⁷⁴

2.2.4. Göklerin ve Yerin Altı Günde Yaratılışı

Kur'an'da, göklerin ve yerin altı günde yaratılması ifadesi sekiz defa geçmektedir. Bunların dördünde "göklerin ve yerin altı günde yaratıldığı", diğer ayetlerde ise "göklerin, yerin ve ikisi arasındakilerin altı günde yaratıldığı" ifade edilmekte olup toplam yedi tanesinde altı gün ifadesi zikredilmiştir. Fakat bu altı günde yaratılışın nasıl olduğu hakkında herhangi bir detaylı bilgi verilmemiştir. Bu yedi ayet dışında Kur'an'da yaratılışın süresi ile ilgili açıklama, Fussilet suresinde yer almaktadır. Burada biraz daha detaylı bir şekilde, "yer" in iki günde yaratıldığı, dört günde oradaki rızıkların takdir edildiği, semanın da iki günde, yedi sema olarak düzenlendiği ifade edilmektedir.²⁷⁵ Râzî, altı günde yaratma ayetlerini yorumlarken

²⁷³ Râzî, *Mefatihü'l Ğayb*, XXVII/102-107.

²⁷⁴ Bayram, Enver, Râzî'nin Kur'an'daki Yeryüzü Ayetleriyle ilgili Tefsiri Kebirdeki Yorumları: Modern Jeoloji Biliminin Verileriyle Kısa Bir Mukayese, s. 154.

²⁷⁵ Özdemir, İsmail, Genç Akademisyenler İlahiyat Araştırmaları Sempozyumu, İstanbul, 2009, s. 56.

altı gün kavramını maddenin özelliklerine bağlı olarak yorumlar. Bununla ilgili açıklamalarını Secde Suresi 4'üncü ayetinde şöyle yapmıştır; "altı günde" lafzının, düşünen kimselere göre, altı duruma işaret olduğudur; "gökler", "yer" ve "bunların arasında" tabirlerinin üç ayrı şey olduğunu söyler. Bunların her biri için zat ve sıfatlar söz konusudur. O halde Allah'ın göklerin zatını (kendini) yaratması bir hal, onun sıfatlarını yaratması bir başka haldir. Yine yerin zatını yaratması bir hal; sıfatlarını yaratması bir başka haldir. Keza Allah'ın, bunların arasında bulunan şeylerin zatlarını yaratması bir hal, onların sıfatlarını yaratması bir başka haldir. Böylece bu üç şey, altı hal üzere olan, altı şey olmuş olur. Allah, burada "gün" tabirini kullanmıştır.

Gün, Arapça 'da güneşin doğumundan batımına kadar, yeryüzünün üzerinde durmasından ibarettir. Çünkü insan, Allah'ın yaratmasına bakıp, onu düşündüğünde, bunu bir fiil olarak görür. Fiilin zarfı ise zamandır. Günler de, zamanların en meşhurdur. Eğer böyle kabul edilmezse bu anlaşılmaz. Çünkü gökler yaratılmadan önce gece ve gündüz diye bir şey yoktur.²⁷⁶ Günlerin oluşması göklerin yaratılmasından sonra olacağı için bunların yaratılması esnasında zamandan bahsetmek abes olur.

Râzî, yaratma esnasında zaman kavramından bahsedilemeyeceği için 'yevm' kelimesinin zamansal bir anlam ifade etmesinin de mümkün olmadığı görüşündedir. Allah, her yönüyle zamandan ve mekândan münezzehtir. Bu bakımdan 'yevm' kelimesini ayetlerin anlam bütünlüğü ile bağlantılı olarak yorumlamıştır. Kur'an-ı Kerimdeki kullanımlarına baktığımızda, 'yevm' kelimesinin farklı zamanlar için kullanılabileceğini ve zamansal değerinin izafi olduğunu da Kur'an ayetlerinden anlamaktayız. Böylece "yevm" kavramı insanların anlamış oldukları sabit bir zaman algısından farklı bir zaman algısı olduğunu görürüz. Secde suresi 5. Ayeti kerimesinde Allah, "...sizin ölçülerinize göre bin senedir." der. Ayrıca Mearic suresi 4. Ayetinde; "*Melekler ve Cebrail o derecelere miktarı ellibin yıl olan bir günde yükselirler.*" ayetinde de aynı durumun hâkim olduğunu görürüz. Zaman kavramının izafi olduğunu ve insanların hayal gücünden yaşamın kontrol alınmasından öte bir anlam ifade etmediği bu kullanımlardan görülmektedir. Bundan dolayı Kur'an-ı Kerimde geçen 'yevm' kelimesini sadece zamansal değer olarak gün ile anlamlandırmak pek isabetli

²⁷⁶ Râzî, *Mefatihü'l Ğayb*, XXV/169.

görünmemektedir. Günümüz biliminin elde etmiş olduğu sonuçlar zamanın izafiliği ve yaratılmışlığı ile ilgili Râzî'nin ortaya koymuş olduğu düşünceleri destekler niteliktedir. XX. yüzyılın hemen başlarına kadar Newton fiziğinin oluşturduğu mutlak bir evren ve zaman anlayışı hâkimdi. Einstein, 1905 yılında Newton fiziğinin açıklayamadığı çok hızlı hareket eden cisimlerin hareketleri ile madde ve enerjinin karşılıklı dönüşümünü gösteren bir teori ortaya koydu. İzafiyet teorisi dediğimiz bu teoriyle, madde ve enerji birleştirildiği gibi uzay ve zaman da birleştirildi. Böylece evrenin, hiç olmadığı kadar bütünleşmiş, dinamik ve her şeyin irtibatlı olduğu bir tablosu ortaya çıktı. Bunun sonucunda, Aristo ve Newton'un fiziklerindeki mutlak ve kendi içinde oluşan olaylardan etkilenmeyen 'bağımsız zaman' kavramı; hız ve kütle çekimden etkilenen 'elastiki zaman' kavramıyla yer değiştirdi. Bu teorinin sonuçlarını göstermek için en sık kullanılan örneğe göre; eğer ikiz kardeşlerden biri, ışık hızına yakın bir hızla uzay yolculuğuna çıkar ve kardeşi dünyada kalırsa; geri döndüğünde ikizini kendisinden daha yaşlanmış bulur. Bu, her insanın 'kendine özel' zamanı bulunduğu, önceden zannedildiği gibi evrendeki zamanı gösterebilecek 'evrensel bir saat'in olamayacağı anlamını taşır. Bu teoriye göre, eğer ışık hızına yakın seyahat etmeyi becerebilseydik; bizim geçirebileceğimiz birkaç yıllık seyahatin sonunda dünyaya dönüşümüzde, dünyamızın birkaç yüzyıl sonrasına tanıklık edebilirdik.²⁷⁷ İzafiyet teorisine dayanılarak, evrenin başlangıç anının sadece maddi evrenin değil aynı zamanda 'zaman'ın da başlangıcı olduğu söylenebilir. İzafiyet teorisine göre uzay ve zaman ayrılmaz bir bütündür; genişlemekte olan uzayı başlangıcına doğru geri götürürsek, bütün evrenin tek bir noktada çöküşüyle" karşılaşırız. Bu noktada uzay yok olduğundan, artık zamandan bahsetmenin de bir anlamı kalmaz. Bu yüzden evrenin başlangıcını evrenin 'yaratılış anı', bu anın zamanın da başlangıcı/yaratılış olduğunu ortaya koymuş oluyor.²⁷⁸

Râzî, “*Andolsun biz gökleri, yeri ve ikisi arasındaki şeyleri altı günde yarattık. Bize (bundan dolayı) bir yorgunluk da dokunmamıştır.*”²⁷⁹ ayetinde “altı gün” ifadesini şu şekilde yorumlar; Allah Teâlâ, gök ile yer arasında bulunan şeylerin zatlarını ve çeşitlerini yaratmıştır. Allah, bütün bunları, altı devre içinde yarattığına işaret ettiği

²⁷⁷ Taslaman, Caner, "İzafiyet Teorisi, Değerler ve Tanrı-Evren İlişkisi", *MÜİFD.*, s. 7.

²⁷⁸ Taslaman, Caner, a.g.e., s. 14.

²⁷⁹ Kaf:50/38.

için, "altı günde yarattık" demiştir.²⁸⁰ Altı gün ifadesinin altı evre olduğunu vurgulayan Râzî, Kur'an-ı Kerimde yer alan bazı ayetlerin bu durum ile görünürde çelişir gibi görüldüğünü, ancak herhangi bir çelişkinin olmadığını da açıklar. "*Ve bizim emrimiz, birdir, bir göz kırpması gibidir*"²⁸¹ ayetinin varlıkların her birini yaratma ve onlardan her birini yok etme manasına geldiğini söyleyerek, varlığı yaratma ve yok etme farklı farklı zamanlarda olmaz diye açıklar. Onları yapmak bir defaya mahsustur. Bu aşamadan sonra varlığın ortaya çıkması belli bir zaman diliminde veya kendisine tanınan mühlet ile sonuçlanır. Göklerin ve yerin yaratılması ifadesi, o ikisi arasında kalanların yaratılmasını da ihtiva etmektedir. Kaf suresi 38. ayeti kerimede Allah bu durumu izah etmiştir. Allah, her ne kadar bütün şeyleri bir anda yaratmaya kadir ise de, O, her şeye muayyen bir sınır ve zaman tayin etmiştir. O, o şeyleri varlık âlemine, ancak bu tarzda sokar. O, kendisine itaat edenlere mükâfatlarını o anda ulaştırmaya; günahlarını da ceza, aynı anda yetiştirmeye kâdir ise de, ancak ne var ki O, bu iki şeyi belirli ve muayyen bir zamana erteler. Bu erteleme işi, Allah Teâlâ'nın, kullarını ihmal ettiğinden dolayı değil, aksine O'nun her şeyi, meşîetinin önceliğinden dolayı muayyen bir vakte tahsis etmesiyle alakalıdır.

Günümüz biliminin elde ettiği bilgiler neticesinde kâinatın oluşum süreci altı aşamadan ibarettir. Şimdi bu aşamaları açıklayarak Râzî'nin bu konuda günümüz bilimine ne kadar yakın bir fikir ortaya koyduğunu görmüş olacağız. Dünya ilk önce hiçbir şey yokken, mutlak boşluk içerisindeyken büyük bir patlama olmuştur. Bu yaratılıştaki ilk kademedir. Bu patlama neticesinde ortaya çıkan enerji ile atom parçacıkları oluşmaya başlamıştır. Elektronlar, nötronlar, nötrinolar, fotonlar... Bunların karşıtları ve ikizleri de oluşmuştur. Hep birlikte boşlukta düzenli bir şekilde dağılmışlardır. Bu yaratılıştaki ikinci kademedir. Belirli bir zamandan sonra üçüncü kademedeki oluşmaya başlar bu kademedeki protonların etkisiyle çekirdek oluşmaya başlar. Proton artı elektrikli olup eksi elektrikli olan antiproton da bu aşamada oluşur. Ana parçacığı teşkil edecek olan elektron, pozitif proton ile anti maddeyi teşkil edecek olan pozitron birbirinden ayrılmışlardır. Ancak bu arada birbirlerini aramaya başlamışlardır. Dördüncü kademedeki bunlar birbirlerini bulmuş ve atomlar oluşmaya başlamışlardır. Atomlar teşekkül ettikten sonra çekirdekler birbirini çektiği için

²⁸⁰ Râzî, *Mefatihü'l Ğayb*, XXVIII/183-184.

²⁸¹ Kamer:54/50.

sıkışmalar başlamıştır. Bunun sonucunda atomların birleşerek enerji çıkarması meydana gelmiş ve yıldızlar oluşmuştur. Yıldızlar oluştuktan sonra patlar ve içindeki bütün maddeleri boşluğa çıkarmıştır. Bunlar yaratılışın beşinci aşamasında gerçekleşen durumlardır. Boşluğa çıkarılan maddeler güneş sisteminin toparlanmasını sağlamıştır. Bu da son aşamayı ifade eder.²⁸²

2.2.5. Yağmurların Yaratılışı

Kur'an'ı Kerimdeki ayetlerde canlıların yaşam kaynağı olduğu için üzerinde en çok durulan nimet, su 'dur. Allah, insanın hizmetine sunduğu her şeyi su ile devamını sağlamakta hatta her şeyi, sudan yarattığını ifade etmiştir.²⁸³ Râzî, yağmurların yaratılışı ve suyun önemi ile ilgili açıklamalarında çeşitli ayetlerde fikirlerini belirtir. Allah'ın *"Ve gökten bir yağmur indirdi"*, cümlesiyle sanki yağmurun gökten indirildiği gibi bir düşünce oluştuğunu belirtir. Râzî'ye göre durum böyle değildir. Çünkü yağmur, ancak yerden yükselen buharlardan ve bu buharların soğuk hava tabakasına kadar yükselip, orada, soğuktan ötürü bir araya gelerek, bundan sonra da yere inmesinden oluşur ki, işte bu yağmurdur der.²⁸⁴ Bu görüşlerinin temellendirmesini şu şekilde yapar;

a) Gökyüzü, yüksek olduğu için "sema" diye isimlendirilmiştir. Buna göre, insanın üzerinde olan her şeye, "semâ" denilir. Bu açıklamaya göre, yağmur buluttan yağınca bu olaya, "yağmur gökten yağmıştır" denilir.

b) Muharrık, cüzleri nemli olan yeryüzünün derinliklerinden bu nemli unsurları harekete geçirdiği için, Allah, "Gökten bir su indirdi" buyurmuştur.

c) Allah'ın sözü, en doğru olandır. Allah da, yağmuru gökten indirdiğini haber vermiştir. Biz de, bununla beraber, yağmurun buluttan indiğini bildiğimize göre, onun önce semadan buluta, sonra da buluttan yere indiğini söylememiz gerekir.²⁸⁵

"Rahmetin önünde müjdeleyici olarak rüzgârları gönderen O'dur. Ağır bulutları yüklediği zaman onu ölü bir beldeye sevk ettik. Ve de ondan su indirdik. Bu şekilde onunla bütün ürünlerden çıkardık. İşte bunun gibi ölüleri çıkarırız. Böylece tezekkür

²⁸² Babuna, Cevat, *Bilimden İmana*, Babıali Kültür Yay., İstanbul, 2001, s. 87-88.

²⁸³ Enbiya:21/30, Rum:30/30.

²⁸⁴ Râzî, *Mefatihü'l Ğayb*, II/170.

²⁸⁵ Râzî, *Mefatihü'l Ğayb*, II/122.

edersiniz.”²⁸⁶ ayetinde "ağır ağır bulutları" tabiriyle, "su ile ağırlaşmış bulutlar" şeklinde anlayan Râzî, "sehab" kelimesini de, sehabe kelimesinin çoğulu diye anlar. Buna göre anlam "Bu rüzgârlar, içindeki sularla ağırlaşmış olan bulutları yüklenip taşıdığı zaman..." şeklinde olur. Böylece taşıdığı büyük sular sebebiyle yoğun ve yaygın bulutlar, havada asılı kalırlar. Havada asılı kalan bu bulutları hareket ettirip çeşitli yerlere sürükleyip orada da yağmurun yağmasını Allah'ın, hikmeti ile olduğunu vurgular. Rüzgârlardaki bu şiddetli hareketler vasıtasıyla da, pek çok faydalar olduğunu şu şekilde belirtir:

- 1- Bulutların parçaları birbirine eklenir, üst üste gelir, teraküm eder ve böylece de yoğun ve yağmur yağdıracak bulutlar oluşur.
- 2- Sağa ve sola doğru hareket eden rüzgârlardaki bu şiddetli hareketler sebebiyle, su yüklü bu parçaların inmesi mümkün olmaz; böylece de onların havada asılı kalmaları gerekir.
- 3- Rüzgârların bu hareketleri sebebiyle bulutlar, bir yerden başka bir yere giderler; bu başka yer ise, Allah'ın, insanların yağmur yağdırılmasına muhtaç olduklarını ve yağmurdan faydalanmaları gerektiğini bildiği yerdir.
- 4- Rüzgârların hareketleri bazen, bulutların parçalarını bir araya toplar, onları birbirine bitişirir derken böylece, kesif ve yoğun bulutlar meydana gelir; bazen da, bulutların parçalarını dağıtır, onları ortadan kaldırır.²⁸⁷ Yukarıdaki açıklamalardan anlaşılacağı üzere Râzî, günümüz biliminin varmış olduğu yağmur oluşumuna yaklaşıp, bulutların rüzgârlarla birlikte hayatın her alanında Allah'ın hikmeti gereği suyu yeryüzüne indirdiğini belirtmiştir.

2.2.6. Dünyanın Yuvarlak Oluşu

Allah, "üstlerindeki göğe bakmadılar mı? Onu nasıl bina ettik, onu (yıldızlarla) nasıl donattık? O göğün hiçbir gediği de yok."²⁸⁸ ayetiyle insanları, gökleri nasıl bina ettiği hususunda düşünmeye sevk etmiştir. Allah'ın bu gökleri nasıl bina ettiği ve her birini nasıl yarattığı hususunda tefekkürde bulunup, bununla ilgili bilgiler ortaya çıkarmak insanların ortaya koyacağı bilimsel araştırmalarla ortaya çıkar. Bu anlamda

²⁸⁶ Araf:7/57.

²⁸⁷ Râzî, *Mefatihü'l Ğayb*, XXIV/145-146.

²⁸⁸ Kaf:50/6.

ayette geçen “üstlerindeki göğe bakmadılar mı?” cümlesiyle boş ve amaçsız bir bakamdan bahsetmez. Aksine araştırmaya incelmeye teşvik eder. *"Göklerin ve yerin yaratılışı insanların yaratılışından elbet daha büyüktür. Fakat insanların çoğu (bunu) bilmezler."*²⁸⁹ ayetiyle de gök cisimlerinin yaratılışındaki hayranlık verici hususlar ile insanı hayrete bırakan harikulade hallerin, insanların bedenlerindeki hallerden daha çok, daha büyük ve daha mükemmel olduğunu beyan etmiştir. Allah, daha sonra *"kendi nefislerinizde dahi (nice ayetler var) bunları görmüyor musunuz?"*²⁹⁰ ayeti ile insanları, kendi bedenleri üzerinde tefekkürde bulunmaya teşvik etmiştir. Bu sebeple, durumu bakımından daha yüce, delil olarak kendisinden daha üstün olan şeye gelince, onun halleri hakkında düşünmenin ve Allah'ın onda yaratmış olduğu güzellikler ile hayranlık verici şeyleri bilmenin gerekli olması öncelikle anlaşılmalıdır. Râzî, bu ayetlerden yola çıkarak akli kullanmanın gerekliliği üzerinde durmuş ve akli verilerin kabul edilebileceğinin yönünü çizmiştir. Bundan dolayı da kendinden önce veya zamanında yapılmış olan araştırmaları kayda değer bulur ve onları referans olarak kullanır.

Dünyanın şekli ile ilgili tartışmalara değinen Râzî, geometrik delillerin, yerin küre biçiminde olduğunu gösterir diye ifade etmiştir. Hatta yerin yaratılışının başlangıcından itibaren küre şeklinde olduğunu ve şu anda da, aynen küre biçiminde bulunduğunu söyler. Bu durumundan dolayı da yer, yaratıldığı andan itibaren, yayılıp döşenmiştir.

Râzî, dünyanın yaratılıştan itibaren küre olmadığını, sonradan küre haline geldiği söyleyenlerin olduğuna dikkat çekmiş ve bunun kabul edilmesi halinde; "o, bundan önce yayılıp döşenmişti daha sonra, bu sıfat (küre halinde) ondan giderildi denilmesi gerektiğini vurgular. Ancak böyle bir düşüncenin de kabul edilemez olduğunu söyler.²⁹¹ Râzî, bu konuyla ilgili görüşler ortaya konulurken dikkat edilmesi gereken en önemli hususun, bilim adamlarının yani astrofizik ilmiyle uğraşan kişilerin ortaya koymuş oldukları bilgilerdir diye ifade eder. Böylece teoloji (metafizik) konuları ile astrofizik konularının birbirinden farklı olduklarını ifade etmeye çalışır. Bu konuların enine boyuna ele alınması gerektiğini belirttikten sonra kendi görüşlerini

²⁸⁹ Mü'min:40/57.

²⁹⁰ Zariyat:51/21.

²⁹¹ Râzî, *Mefatihü'l Ğayb*, XXVII/102-107.

şu şekilde izah eder; Batıdaki memleketlerde gecenin başlangıcında bir ay tutulması olduğunu farz ettiğimizde, bu ay tutulması, doğu memleketleri için gündüzün başlangıcında olmuş olur. Böylece biz, batı memleketlerindeki gecenin başlangıcının, doğu memleketlerinde gündüzün başlangıcına tetabuk (tekabül) ettiğini anlamış oluruz. Bu, ise ancak yerin doğudan batıya doğru tam yuvarlak olmasıyla mümkün olur. Kuzeye doğru yöneldiğimizde, ne kadar ilerlesek, kuzey kutbunun yüksekliği de o nispette artar; kuzey kutbunun yükseldiği oranda da, güney kutbu alçalmış olur. Bu da yerin, kuzeyden güneye doğru tam yuvarlak olduğuna delalet eder. Bu iki hususun toplamı da, yeryüzünün küre şeklinde olduğunu gösterir.²⁹² Ayrıca “*Ardından yeri düzenlemiştir.*”²⁹³ ayetinde geçen “dehaa” (دحاهها) kelimesinin “ed-dahv” kelimesiyle yakın bir anlam ifade ettiğini;²⁹⁴ “ed-dahv” kelimesinin devenin yuvası şeklinde bir anlamı olduğunu, dolayısıyla yeryüzünün şeklinin yumurtaya benzer bir yapıda olduğu gerçeğine bu kelimeyle de işaret edildiğini belirtir.²⁹⁵

3. İNSANIN YARATILIŞI

Yaratılış, insanın sürekli üzerinde durduğu, merak ettiği ve sürekli araştırdığı bir konudur. İnsan var oldukça bu düşüncenin peşinden koşmaktan da sıkılmayacaktır. İnsanın ilk yaratılışı ve ölümünden sonraki hayat, insan için gizemini sürekli korumuştur. Asırlar boyunca yapılan ilmi araştırmalar, insan denilen varlığın yaratılışını, yapısını, nereden gelip nereye gittiğini, bütün ayrıntıları ile aydınlatıp ortaya koymaya çalışsa da, henüz her bakımdan tatmin edici bir seviyeye ulaşamamıştır. İhtiyaç duyduğu her şeyde, kendi kendini tatmin etmek imkânlarını araştırmak kudretine sahip bulunan insan, bu alanda da en güzel tatmin imkânlarını, Allah’ın lütfu ile Kur’an-ı Kerim’de bulmakta, bu suretle de zihninde beliren meçhulleri çözüp, yaratıcısına karşı olan vazifelerini öğrenerek O’na yönelmektedir.²⁹⁶

Kuran-ı Kerimde evrenin yaratılış hikmeti ile insanın yaratılış hikmeti arasında doğrudan bir ilişki vardır. Bundan dolayı evrenin yaratılış hikmetini beyan eden “O,

²⁹² Râzi, *Mefâtihu'l-Ğayb*, Akçağ Yay., 10/412-416.

²⁹³ Naziat:79/30.

²⁹⁴ Râzi, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XXXI/47.

²⁹⁵ Okuyan, Mehmet, *Kısa Surelerin Tefsiri*, Düşün Yay., İstanbul, 2013, C:2, s. 156,

²⁹⁶ Karakılıç, Celaleddin, "Kur'an-ı Kerim'e Göre İnsanın Yaratılışı ve Görevleri", *DİB.*, Dergisi, C: 11, sayı:3 1972, s. 157.

yeryüzündeki her şeyi sizin için yaratmıştır.”²⁹⁷ ayeti, insanın yaratılış hikmetini belirten “O ki, hanginizin daha güzel davranacağını sınamak için ölümü ve hayatı yaratmıştır. O, mutlak galiptir, çok bağışlayıcıdır.”²⁹⁸ Şeklinde açıklanabilir. Bu bakımdan en güzel şekilde yaratılan insanoğlunun yeryüzünde var oluş sebebi imtihandır.²⁹⁹ Bu varoluşsal süreçte cevabı en çok aranan soru ise insanın nasıl yaratıldığı ve hayat serüveninin nasıl başladığıdır. Gözünü kendisine çevirdiği zaman insan kendisinin bir takım madde ve parçalardan oluştuğunu anlayabilmektedir. Ancak bu küçük parçaların kendiliğinden bir araya gelip böyle bir varlık oluşturamayacağını da en azından sezmektedir.³⁰⁰ Çünkü insan, yapısında anlamlandırma, kavrama, işitme, görme, akletme, çıkarsama yapabilen ve çevresinde var olan bütün durumları mantıksal bir algıyla temellendirme yeteneği olan bir varlık olarak bunu sezmesi de doğaldır. Bu yeteneğin yanında insanın ikincil eğilimlerini oluşturan şefkat, merhamet, adalet, zulüm, düşmanlık, kin, nefret gibi duygular da bulunmaktadır.³⁰¹

Kur’an-ı Kerim’e bakıldığı zaman insan, yaratılışın son ve önemli halkasını oluşturmaktadır. Çünkü yaratılan her şeyin onun hizmetine sunulması,³⁰² yaratılışın amacında insanın olduğunun göstergesidir. Kur’an’ın bütünü gözden geçirilince görülür ki Allah, ilk önce insanı yaratacağını söyler.³⁰³ İnsanın yaratılışının ana maddesi ve aşamaları hakkında bilgi verirken belirli bir sistem ve kanunun varlığına da işaret eder. Allah insanı sudan, topraktan (turab)³⁰⁴ ve toprağın geçirdiği çeşitli aşamalardan, kuru çamurdan (salsal),³⁰⁵ kara balçıktan (hamein mesnun),³⁰⁶ çamurdan (tin),³⁰⁷ balçık mayasından (sulaletin min tin),³⁰⁸ ateşte pişmiş kuru bir çamurdan (salsalin kel-fahhar) yapışkan cıvık çamurdan (tinin lazib),³⁰⁹ yarattığını buyurmuştur. Bu aşamalar maddenin insan olana kadar ki aşamaları ifade eder. Aynı zamanda ilk

²⁹⁷ Bakara:2/2.

²⁹⁸ Mulk:67/2.

²⁹⁹ Alper, Hülya, *İmam Mâturîdî’de Akıl-Vahiy İlişkisi*, İz. Yay., İstanbul, 2009, s. 152.

³⁰⁰ Olguner, Fahrettin, *İslam ve İnsan*, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 2010, s. 13.

³⁰¹ Olguner, Fahrettin, *İslam ve İnsan*, s. 29.

³⁰² Bakara:2/29, Casiye:45/13.

³⁰³ Bakara:2/ 30, A’raf:7/10-11, Hicr:15/28, Sad:38/71 -72.

³⁰⁴ Hacc:22/5, Mu’minun:23/67.

³⁰⁵ Hicr: 15/26-28-33.

³⁰⁶ Hicr: 15/ 26-28-33.

³⁰⁷ En’am:6/2, Araf:7/11, Secde:32/7, Sad:38/71-76.

³⁰⁸ Mu’minun:23/12.

³⁰⁹ Saffat:37/11.

insan olan Hz. Âdem'in, yaratılışını açıklar. Daha sonra nutfeden,³¹⁰ alaka (Rahme asılmış embriyo),³¹¹ mudğa (Bir çiğnem et)'dan,³¹² yarattığını haber verir. Bu ikinci aşama ise diğer bütün insanların yaratılış sürecini ifade eder. Ayetlerde görüldüğü üzere insanın yaratılmasında su ve toprak en önemli iki unsur olarak karşımıza çıkmaktadır. Kuru topraktan tutunuz da, onun su ile yoğrulup en cıvık halinden, ateşte pişirilmiş hale gelinceye kadarki durumu, insanın kendiliğinden mevcut bir kadim, bir anda yaratılmış basit bir mahlûk da olmadığına işaret etmektedir. Bu açıdan insanın yaratılış olayına O, yaratılışının başlangıcında devir devir, tavır tavır yaratılmış, ilahi kimya laboratuvarında nice şeylerin kudret süzgecinden süzülüp terbiye edile edile, bir takım evsaf ve hususiyetler kazanan, insanın fiziki bünyesi meydana gelmiş ve yaratıcının, "*iki ellerimle yarattığım*",³¹³ dediği bu insanoğlunun heykeline kendinden bir nefis, ruh, akıl üfürülerek,³¹⁴ en yüksek mertebeye eriştirmiştir.³¹⁵ Bu bakımdan insan, genel olarak beden ve ruhtan mürekkep bir varlık olarak tanımlanmaktadır. Râzî de bu genel görüşe katıldıktan sonra insanın hakikatini oluşturmada ruha daha çok atıfta bulunur.³¹⁶

3.1. Bütün Canlıların Sudan Yaratılışı

*"O inkâr edenler görmüyorlar mı ki, (başlangıçta) göklerle yer, birbiriyle bitişik iken, biz onları ayırdık ve her canlı şeyi sudan yarattık. Yine de onlar inanmayacaklar mı?"*³¹⁷ ayetinde Allah, bütün canlıların sudan yaratıldığını buyurmuştur. Ayette su'dan yaratılması lafzı ne kadar açık bir şekilde beyan edilmiş olsa da, ayetin anlaşılmasında farklılıklar olmuştur. Bazı âlimler bütün canlılardan kastın sadece insan ve hayvanlara nispet edildiğini söylerken bazıları da bitki ve ağaçların da bu ayetin kapsamına girdiğini belirtmişlerdir. Çünkü bitki ve ağaçların yetişmesinde su en önemli etkidir. Râzî'ye göre ayetin lafzı her ne kadar umumi ise de, ne var ki burada, ayetin bu umumiliğini tahsis edecek karineler mevcuttur. Çünkü

³¹⁰ Nahl:16/4, Mu'minun:23/14, Yasin:36/77, Dehr:76/2.

³¹¹ Mü'minûn:23/14.

³¹² Mü'minûn:23/14.

³¹³ Sad:38/75.

³¹⁴ Secde:32/9, Hicr:15/29, Sad:38/22, Enbiya/91.

³¹⁵ Cerrahoğlu, İsmail, "Kur'an'da İnsanın Yaratılış Sahnesinin Düşündürdükleri", *AÜİFD.*, C: XX, s. 88.

³¹⁶ Mert, Muhit, *İnsan Nedir?* Ankara Okulu Yay., Ankara, 2004, s.19.

³¹⁷ Enbiya:21/30.

delilin maksada daha yakın olabilmesi için mutlaka, görülür ve hissedilir cinsten olması gerekir. İşte bu izahla, melekler, cinler, Hz. Âdem ve Hz. İsa'nın durumu ayetin bu umumiliğinin dışında kalır demiştir. Bazı âlimler Allah'ın, ayette geçen sudan yaratılma ifadesine; cin, bitkiler ve ağaçlar da girer; çünkü bunlar da su sayesinde büyüyor ve bunlardaki nem, yeşillik, tomurcuk ve meyveler de sudandır" demişlerdir. Bu görüş kastedilen manaya daha uygundur. Buna göre Allah, sanki yağmur yağdırmak ve o yağmurdan yeryüzündeki bitki vs. şeyler gibi her şeyi canlı kılmamız için semayı, yerden yarıp ayırdık" demek istemiştir.³¹⁸ Canlıların hayatlarını devam ettirebilmeleri manasını da kabul eden Râzî, müfessirler tarafından ortaya atılan bu görüşü de kabul eder.

3.2. İnsanın Değersiz Bir Sudan Yaratılışı

Kur'an-ı Kerimde geçen önemli kavramlardan biride 'mein mehin' kelimesidir. Râzî, bu kelimeyi önemsiz bir su olarak yorumlar. İnsanın önemsiz bir sudan yaratılması ile ilgili "*Biz, sizi, önemsiz bir sudan yaratmadık mı?*"³¹⁹ ayetinde geçen 'mein mehin' kelimesinin "nutfe"nin karşılığı olarak kullanıldığı ve bunun da meni olduğunu belirtir.³²⁰ Önemsiz bir sudan yaratılan insan, Allah'ın Rab sıfatıyla yüce bir makama ulaşır. Başka ayetlerde ifade edilen "alaka" kelimesi adi bir şeyi anlamını da barındırır. Önemsiz kelimesinden ise mertebe olarak insanın kıymet edecek bir durumda olmadığını belirtir. Bu durumda "alaka"dan olan insanın hallerinin sonu ise, nesnelere hakikatlerini bilir bir duruma erişmesidir ki, işte bu, mahlûkatta bulunması gereken mertebelerin en kıymetlisidir. Buna göre Allah adeta, "Sen bu en düşük mertebeden en üst mertebeye geçtin. Binâenaleyh, senin için, seni bu bayağı mertebeden o kıymetli duruma taşıyan ve geçiren, kudret sahibi bir müdebbirin olması gerekir" demiş ve bunu da yaratıcı olarak kendisinin olduğunu vurgulamıştır. Ayrıca bu ifadede, ilmin, insanda bulunması gereken sıfatların en kıymetlisi olduğuna dair bir tenbihat bulunmaktadır. Buna göre Allah sanki "yoktan var etmek, can vermek, güç

³¹⁸ Râzî, *Mefatihü'l Ğayb*, XXII/164.

³¹⁹ Murselat:77/20.

³²⁰ Râzî, *Mefatihü'l Ğayb*, XXX/272.

kuvvet sahibi kılmak, rızık vermek, keremdir ve rubûbiyettir” ama "ekrem" olan ise, sana ilim verendir. Çünkü ilim, sonsuz bir şereftir" demek istemiştir.³²¹

3.3. İnsanın Yaratıldığı Madde

İnsanın yaratılışı Kur'an-ı Kerim'in birçok ayetinde belirli aşamalar şeklinde ifade edilmiştir. İnsanın yaratılış aşamalarına geçmeden önce Râzî'nin insanın yaratıldığı madde konusunda ki görüşlerini ortaya koymamız uygun olacaktır. Rahman suresinde yer alan “*Allah insanı pişmiş çamura benzeyen bir balçıktan yarattı.*”³²² ayetinde geçen ‘salsal’ kelimesi üzerinde farklı yorumlar yapılmıştır. Ayette açık bir şekilde ifade edildiği gibi insan ‘salsâl’den yaratılmıştır. Ancak Kur'an-ı Kerim'in diğer bazı ayetlerine göre, onun topraktan, tîn (kil)den, balçıktan, değersiz bir sudan (meniden) ve benzeri şeylerden yaratıldığı da belirtilmiştir. Râzî, ayetlerdeki farklı bilgilerin farklı aşamalar ve farklı kişiler için olduğunu ifade etmiştir. Onun bir kez topraktan, diğer defasında ise, önemsiz bir sudan (meniden) yaratılmış olması, ayrı iki şahıs (yaratılış) itibariyledir. Çünkü Hz. Âdem (a.s), salsâl, balçık, kil olan topraktan; çocukları ise önemsiz bir su olan (meniden) yaratılmıştır. Eğer Âdem (a.s) yaratılmamış olsaydı, çocukları da yaratılmamış olurdu. Kur'an'daki, yapışkan çamur, balçık ve benzeri ifadeler ise, Âdem (a.s)' in, ilk önce topraktan yaratılıp, sonra o toprak kil olmuş, sonra kokuşmuş balçık, daha sonra yapışkan, özlü çamur olduğuna işaret eder, buna göre, Âdem, şundan, berikinden, ondan yaratıldı denilmiş gibi olur. Ayetteki, “fehâr” kelimesi ise, ateşte pişmiş çamur olup, tuğla, kiremit manasıdır. Binâenaleyh burada, hakiki lügat manası üzere kullanılmış olur. O halde "fehâr", “fâhr” kelimesinin, mübalağa sığası olup, tıpkı, "allâm" kelimesinin, "âlim"in mübalağası olması gibidir. Çünkü un ufak olma özelliğindeki o toprak, suyu ve sıvıları içinde tutabilecek (bir çömlek) haline gelip, ufalanmayıp, yanılmayıp, içindikileri sızdırmayacak bir hal alınca, sanki hem cinslerine karşı fahretmiş (öğünmüş) gibi olur.³²³ Kur'an-ı Kerimdeki yaratılış ayetlerine bakıldığı zaman farklı ayetlerde geçen farklı maddeler Râzî'ye göre farklı aşamaları belirtir. Ayrıca ilk insan olan Hz. Âdem ile onun soyundan gelen insanların ilk maddelerinin farklı olduğunu belirtir. “*Şüphesiz*

³²¹ Râzî, *Mefatihü'l Ğayb*, XXXII/15.

³²² Rahman:55/14.

³²³ Râzî, *Mefatihü'l Ğayb*, XXIX/98.

Biz, insanı, karışık bir damla sudan yarattık. Onu imtihan ediyoruz. Bu sebeple onu işitici, görücü yaptık..."³²⁴ ayetinde erkeğin nutfesinin (menisinin), kadının nutfesi (menisi) ile karışımı olduğunu, bunun da erkeğin beyaz ve kalın suyunun kadının sarı ve ince suyu ile karışmasıdır. Bu iki su birbiriyle karışır ve bundan çocuk meydana gelir. Binâenaleyh sinirler, kemikler ve çocuktaki güç, kuvvet, erkeğin suyundan (menisinden), et ve kan ise kadının menisinden oluşur" İbn-i Abbas'ın bu görüşünü yansıtan Râzî, bu görüşü kabul edilebilir olarak ifade eder.³²⁵

3.4. İnsanın Topraktan Yaratılışı

İnsanın topraktan yaratılışının ve fitratının oluşunda geçirdiği evreler Kur'an-ı Kerim de ifade edilmiştir. Bu evreler yedidir. Ancak insanın neyden yaratıldığı vurgusu da Kur'an-ı Kerimde en çok rastlanılan ifadelerden birisidir. Kur'an-ı Kerim'in ifadesiyle insanın hammaddesi topraktır. Allah, insanı topraktan yaratmış olup, topraktan oluşum evresi, yaratılış evresinde insanın geçirmiş olduğu ilk aşamayı ifade eder. İlk insanlardan sonra bu yaratılış yine Allah'ın kudreti ve iradesiyle insanların üreme fonksiyonlarıyla gerçekleşmiştir. Bundan dolayı insanın yaratılış boyutuna iki açıdan yaklaşabiliriz; birinci aşama, inorganik yaratma, ikinci aşama ise organik yaratma olarak karşımıza çıkmaktadır.³²⁶ *"Celalim hakkı için Biz, insanı çamurdan bir hulâsadan yarattık. Sonra onu, sarp ve metin bir karagâhta bir nutfe yaptık. Sonra o nutfeyi bir alaka hâline getirdik. Sonra o alakayı, bir çiğnem et yaptık. O bir çiğnem eti de, kemikler hâline getirdik ve kemiklere et giydirdik. Sonra onu bir başka yaratışla inşâ ettik, yaratıcıların en güzeli olan Allah'ın sânu ne yücedir! Sonra siz, bunun arkasından hiç şüphesiz ölümler olacaksınız."*³²⁷, *"And olsun Biz, insanı çamurdan bir hulâsadan yarattık."*³²⁸ ayetlerindeki anahtar kavram 'sülale' kavramı olup ve bu kavram öz anlamına gelmektedir. Çünkü o bulanıklığın içinden süzülüp çıkan şey anlamına gelmektedir. Ayetlerle ilgili farklı yorumlar olduğuna dikkat çeken Râzî, insan kelimesiyle kimin kastedildiği noktasında ihtilaflar olduğunu vurgulamıştır. Hz. Âdem'in kastedildiğini vurgulayan âlimler olduğu gibi, bu kavramla

³²⁴ İnsan:76/2.

³²⁵ Râzî, *Mefatihü'l Gayb*, XXX/236.

³²⁶ Yakıt, İsmail, "Kur'an'da İnsanın Yaratılışı ve Evrimi", *SDÜİFD.*, 1998, Sayı:15, s. 15.

³²⁷ Mü'minun:23/12-16.

³²⁸ Mu'minun:23/12.

Âdem'in zürriyetinin kastedildiğini söyleyenlerde olmuştur. Ayette geçen 'tin' kavramının Âdem'in adı olduğunu "sülâle" ile de, menî keseciklerinde toplanıp bir araya geldiklerinde 'menî' olan ve uzuvlara saçılmış olan çamur zerrelere olduğuyla ilgili yorumlar da Râzî'nin ilgisi çekmiş ve bu yorumun ayetlerle uygunluk ifade ettiğini belirtmiştir. Hatta bu yorumun secde suresi 7 ve 8. Ayetlerine uygun olduğunu ifade eder. *"Yarattığını Güzel Yaratan ki O, yarattığı her şeyi güzel yapan ve insanı yaratmaya da çamurdan başlayandır."*³²⁹ Râzî, bu ayetin yorumunda Allah'ın kudretine ve birliğine delaleti öne çıkarır. Her şeyi yerli yerinde yaratan ve güzel yaratabilen tek varlığın Allah olduğunu vurgular. Var olan her şeye, eşyaya bakıldığı zaman onların olması gerektiği biçimde bulunmasını Allah'ın güzel işlerine örnek olarak verir. Toprağın sertliğinin, bitkilerin tutunması için olduğu gibi, havanın akıcılığının da, teneffüs edilebilmesi için olduğunu ifade eder. Ateşin hareketi, hep yukarıya doğru olması, ateşin, su gibi, sağa sola hareket edip önüne gelen her şeyi yakmamasının yine Allah'ın bir lütfü olarak görür. Allah, "insanı yaratmaya da çamurdan başladı" buyurmuştur. Çünkü o, çamurdan yaratılmıştır. Çamur, su ve topraktan mürekkeptir. İnsanoğlunun aslı da, menidir. Meninin aslı, gıdadır. Gıdalar da, ya hayvansal ya da bitkisel olur. Hayvansal gıdalar da, netice itibarıyla, bitkisel gıdalara varıp dayanır. Bitkinin varlığı, çamur demek olan, su ve toprağa dayanır.³³⁰ Böylece Râzî'nin ayetlerden yola çıkaracak belirtmiş olduğu gibi insanın insan şekline gelişi muhtelif merhalelerden sonra olmuştur. İlk merhale olarak inorganik oluşum yani toprak oluşumu yedi merhale ile gerçekleşmiştir. Su, toprak (turâb), çamur (tin), cıvık ve kokulu çamur (hama'in mesnûn), yapışkan çamur (tin lâzib), pişmiş tuğla gibi olmuş çamur (salsal ke'l fahhâr) ve son olarak da çamurdan süzülen öz çamur (sulâle min t'in) olarak karşımıza çıkmaktadır.³³¹

3.5. İnsanın Yaratılış Safhaları

"Sonra O, onun zürriyetini, hakir bir sudan meydana gelen bir tohumdan yapmıştır. Sonra onu düzeltip tamamladı, içine ruhundan üfürdü. Sizin için kulaklar,

³²⁹ Secde:32/6-7.

³³⁰ Râzî, *Mefatihü'l Ğayb*, XXV/184-185.

³³¹ Cerrahoğlu, İsmail, "Kur'an'da İnsanın Yaratılış Sahnesinin Düşündürdükleri", *AÜİFD.*, XX/86.

gözler, gönüller yarattı. Ne az şükredersiniz."³³² ayetinin insanın ilk yaratılış safhasının Hz. Âdem ile başladığını, Hz. Âdem'in, çamurdan; onun zürriyetinin ise, "hakîr bir sudan meydana gelen tohum olan nutfedir. Allah yaratma işine, insanın yaratılmasındaki maddeyi zikrederek başlamış ve insanın yaratılma işine, çamurdan başlamıştır. Bu insanın yaratılışının birinci mertebesini ve aynı zamanda inorganik safhasını teşkil eder. Yani birinci mertebe inorganik safhayı kapsamakla birlikte, organik safhanın ilk mertebesidir. Bu durumda inorganik safhadan sonra organik safhanın ikinci mertebesine geçilir. Bu mertebe "*Sonra onu, sarp ve metin bir karargâhta bir nutfeye yaptık.*"³³³ ayetinin ifade ettiği husustur. Allah'ın insanı nutfeye yapmasının anlamı şudur: O, insan cevherini önce çamur olarak yaratmış, bundan sonra da bu cevheri, babaların sulblerinde nutfeye kılmış, derken bu sulbler, cima etmek suretiyle, o nutfeyi kadınların rahimlerine atmıştır. Böylece o rahim, bu nutfenin, "sarp ve metin bir karargâhı" olmuştur. Ayetteki "karâr" kelimesiyle, karar kılınacak yer anlamında olan "müstekarr" kelimesi kastedilmiştir. Böylece Allah, rahim kelimesi ile de, insanın anasının rahmini kastetmiştir. Çünkü kendisinden çocuğun yaratıldığı şeyin aksine, anasının rahmetinde kalması ve orada karar kılması gerekir. "*Malum bir vakte kadar...*"³³⁴ ayetiyle de, o çocuğun anasının rahminde, doğum vaktine kadar kalması kastedilmiştir. Bu vakit ise, başkasına değil, Allah'a malumdur.³³⁵ Üçüncü mertebe, Allah'ın "*Sonra o nutfeyi bir alaka haline getirdik.*"³³⁶ Ayetinin ifade ettiği husus olup, bu, yani; "biz, o nutfeyi, üzerinde bulunduğu halden, soğuk, pıhtı görünümündeki kan demek olan, "alaka" haline çevirdik" demektir. Dördüncü mertebe, Allah'ın, "*Sonra o alakayı, bir çiğnem et yaptık.*"³³⁷ ayetinin ifade ettiği husus olup, bu da, "biz, o soğuk, pelte halindeki alakayı mudğaya, yani bir çiğnem miktarı olan et parçası yaptık" demektir. Allah bu çevirme işine, "halk, yaratma" demiştir; çünkü Allah, o "alaka"nın bazı vasıflarını yok edip, onların yerine diğer başka vasıflar yaratmıştır. Böylece de, vasıfları oluşturma işini, (cevheri) yaratma olarak adlandırmıştır. Buna göre Allah sanki o "mudğa" da, yeni cüzler, yeni unsurlar yaratmış gibidir. Beşinci Mertebe: "*O*

³³² Secde:32/8-9.

³³³ Mu'minun:23/13.

³³⁴ Murselat:77/22.

³³⁵ Râzî, *Mefatihü'l Ğayb*, XXX/272.

³³⁶ Mu'minun:23/14.

³³⁷ Mu'minun:23/15.

bir çiğnem eti de, kemikler haline getirdik" ayetinin ifade ettiği husus olup, "biz onu bu hale getirdik" demektir. Altıncı merteye, ayetteki "ve o kemiklere et giydirdik" kısmının ifade ettiği husustur. Bu böyledir, zira et, kemikleri örtmektedir. Bundan dolayı, o eti, kemiklerin kisvesi ve giysisi gibi addetmiştir. Yedinci merteye, ayetteki "sonra onu bir başka yaratılışla inşa ettik" cümlesinin ifade ettiği husus olup bu, "Biz onu, ilk yaratılışından çok farklı olan bir başka yaratılışla yarattık, inşa ettik" demektir. Çünkü Allah onu, cansızken, canlı, konuşmazken, konuşur; duymazken, duyar ve görmezken görür hale getirmiş, onun hem içini hem de dışını, güzelce yapmıştır. Hatta onun her uzvu ve her parçasını vafedenlerin nitelemelerinin ve şerh edenlerin de açıklamalarının tam olarak kuşatamayacağı, bir yaratış harikası ve hikmetin eşsiz bir eseri olarak yaratmıştır.³³⁸ Düzeltip tamamlama işi, zürriyeti bir tohumdan kılma, meydana getirme işinden sonra olmuş olur ki, bu Hz. Âdem (a.s)'in yaratılmasından sonradır. Yani organik safha, Hz. Âdem'in yaratılmasından sonraki sureci ifade eder. Organik aşama, insanın biyolojik evresini de içerir buda insanda bulunan kuvveleri ifade eder. İnsanın sırasıyla kuvvelerin gelişme sırası kulaklar, gözler ve gönüller ifadelerindeki tertip, hikmete göredir. Zira insan, ilk önce, ana-babasından veya diğer insanlardan birtakım şeyler duyar, akabinde bunları anlar; sonra da onda, bu sayede bir görme (basiret) ve anlama kabiliyeti gelişir. Böylece de meseleleri görür de, onları icra eder. Daha sonra, bu sayede onda, tam bir anlayış ve mükemmel bir zihin gelişir. Böylece artık, olaylar onun tarafından çıkarılır, ortaya konulur. *Mefatihü'l Ğayb* adlı eserinde İbn-i Abbas'tan gelen rivayetleri de nakleden Râzî, rivayetlere herhangi bir itirazda bulunmamakla birlikte farklı görüşlerinin de kabul edilebileceğini vurgular.³³⁹

3.6. Hz. Havva'nın Yaratılışı

İnsanın yaratılışı konusunda üzerinde en çok konuşulan ve üzerinde ihtilaf olunan konulardan biri de Hz. Havva'nın nasıl yaratıldığı ve hangi maddeden yaratıldığıdır. "*O, sizi tek bir nefisten yarattı ve kendisiyle sükûn bulması (durulup-yatışması) için ondan eşini var etti. Onu (eşini) örtüp-bürüyünce, o da bir yük yüklendi de bununla (bir süre) gezindi. Nihayet (yükü) ağırlaşınca ikisi de Rableri olan Allah'a*

³³⁸ Râzî, *Mefatihü'l Ğayb*, XXIII/84-86.

³³⁹ Râzî, *Mefatihü'l Ğayb*, XXIII/7.

"Eğer bize salih (bir çocuk) verirsen, andolsun şükredenlerden olacağız" diye dua ettiler."³⁴⁰ ayetinden yola çıkarak âlimlerin çoğunun kabul ettiği klasik anlayış, İbn-i Abbas'tan rivayet edilen şu görüştür; bu ayette geçen 'bir can' kelimesiyle Hz. Âdem; "bundan da... Eşini yapan..." kelimesiyle de Hz. Havva murad edilmiştir. Yani, Allah Teâlâ, Hz. Havva'yı eziyet vermeksizin, Hz. Âdem (a.s)'in kaburgasından yaratmıştır. Âdem, Hz. Havva'yı bürüyünce, Hz. Havva, hafif bir yük yüklendi (Hamile kaldı). Çocuk onun karnında ağırlaşınca, İblis, bir adam suretine girip Havva'nın yanına gelerek şöyle dedi: "Ey Havva, bu nedir? Ben, bunun bir köpek ya da herhangi bir hayvan olmasından korkuyorum. Onun, nereden çıkacağını nereden bileceksin? Arkandan mı çıkıp seni öldürecek, yoksa karnımı mı yaracak?" Bunun üzerine Hz. Havva endişelendi ve bunu, Hz. Âdem'e anlattı. Böylece de Hz. Âdem ile Hz. Havva, hep bunun endişesi ve hüznünü taşıdılar. Daha sonra o İblis, Hz. Havva'ya gelerek şöyle dedi: "Eğer Allah'tan onu, tıpkı senin gibi kusursuz ve hilkatı tam bir kimse yapmasını ve onun, senin karnından çıkmasını istersen, sen O'na Abdu'l-Hâris adını verirsin..." Melekler arasında, İblis'in adı el-Hâris idi. İşte bu, Allah'ın "*Allah onlara düzgün bir çocuk verince, kendilerine verdiği bu çocuk hakkında ona ortak koşmaya başladılar.*"³⁴¹ ayetinde ifade edilen husustur. Yani, "Allah onlara, düzgün ve kusursuz bir çocuk verince, Âdem ile Havva, O'na ortak koşmaya başladılar" demektir. İşte, buradaki koşulan şirk ile Haris (iblis) kastedilmiştir. Anlatılan kıssada, Hz. Âdem ile Hz. Havva'nın durumunun yaratılışının ilk evresinde insanlığın çoğaldığı durumu izah eder durumdadır. Ancak Râzî, burada zikredilen rivayeti çok ağır bir şekilde eleştirir. Allah Teâlâ, Hz. Âdem'i doğrudan doğruya yaratmaya kadir olduğuna göre, bizi "Allah, Hz. Havva'yı, Âdem'in cüzlerinin birinden yarattı..." demeye sevk eden şey nedir? Diye sorar. Biz niçin, "Allah Teâlâ, Hz. Havva'yı da doğrudan doğruya yarattı." demiyoruz. Hem, insanı tek bir kemikten yaratmaya kadir olan, onu doğrudan doğruya yaratmaya niçin kadir olamasın? Allah'ın, buyruğundaki 'min' harf-i cerriyle kastedilen nedir?" sorusuna Râzî, bir şeye bazen o şeyin şahsına, bazen de türüne göre işaret edilebildiği şeklinde cevap verir.³⁴² Râzî'nin Allah'ın kudretini ve azametini odak noktasına koyarak yapmış olduğu bu eleştiri ve yorum dikkate değerdir. Yoktan

³⁴⁰ Araf:7/189.

³⁴¹ Araf:7/190.

³⁴² Râzî, *Mefatihü'l Ğayb*, XV/89.

yaratmaya gücü yetenin Hz. Havva'yı, Hz. Âdem'in kaburga kemiğinden yaratmasının hiçbir nedeni olmayacağını vurgular. Bu şekilde âlimlerin çoğunun kabul ettiği görüşü kabul etmez.

3.7. İnsanın Ruh-Beden İlişkisi

İnsanın yaratılış amacına uygun olarak hareket edebilmesi için ilk önce kendini tanımlaması gerekir. İnsan, kendini tanımladıktan sonra yaratılış sürecinde; ilk önce yaratıcının kim olduğuna daha sonra yaratıcı-yaratılan arasındaki münasebete bakar. İnsanın kendisi hakkında ne olduğuna dair oluşturduğu düşünceler anlam arayışının sonucudur. Çünkü kendini tam anlamıyla tanımlamayan bir varlığın özüne göre doğru hareket etmesi de düşünülemez. Bu anlam arayışının sonucu, insana yöneleceği Tanrı tasavvurunu da belirleyecektir.

İnsanın mahiyeti konusu, tarihsel süreçte tartışılmış ve insan nedir? Sorusuna cevap oluşturacak fikirler öne sürülmüştür. Bu soru ontolojik münasebet açısından Allah, insanı ne olarak yarattı? Sorusunun da cevabını teşkil etmektedir. Allah'ın insanla ilişkisinin genel amacına bakıldığı zaman temanın insan olduğunu görürüz. Bu açıdan Allah, insanın ilk önce özellikleriyle nasıl bir varlık olduğunu açıklar.³⁴³ Ancak insanın mahiyeti konusu (Ruh-Beden ilişkisi) tartışılan bir konudur. Burada kelamcılarının yaklaşımları ve Râzî'nin konuyla ilgili görüşlerini açıklamaya çalışacağız.

Kelamcılarının insanın mahiyeti ve hakikati üzerine yapmış oldukları tartışmalardan anlaşıldığına göre karşımıza üç ana görüş çıkmaktadır:

- 1-İnsan sadece bedendir.
- 2-İnsan bedeni olmakla birlikte sadece ruhtur.
- 3-İnsan beden ve ruhtan mürekkeptir.

Kelamcılar insan mahiyet ve hakikati konusunu, ruh-beden münasebeti çerçevesinde ele almışlardır. Pek çok problemde olduğu gibi Râzî, bu problemde de tek bir görüşe sahip olmamıştır. Yazdığı eserlerde hitap ettiği kesimleri dikkate alarak farklı görüşler sergilemiştir. *Kitabu'l-İşarat*'da çoğu kelamcılarının savunduğu görüşü

³⁴³ Kur'an-ı Kerim'de insanın özellikleriyle ilgili ayetler için bkz. Abese:80/17, Maide:5/30 31, Nisa:4/28, Fussilet:41/49, İsrâ:17/11-100, Enbiya:21/37, İbrahim:14/34, Ahzap:33/72, Mearic:70/1921, Fecri:89/20, Alak:96/6, Araf:7/179.

savunmuş ve insanın şu bedende bozulmayan ve değişmeyen asli parçalardan ibaret olduğunu söylemiştir. *Kitabu'l-Erbain*'de de benzer şeyler söyledikten sonra bu görüşleri muhakkik kelamcılarının görüşleri olarak açıklamıştır. Bu açıklamalarını, ahirette Allah'ın insanları yeniden yaratmasını (haşr ve neşr) inkâr edenlerin şüphelerine yanıt olması için savunmuş ve Allah'ın insanlara emretmesinin, yasaklamasının, sevap takdir etmesinin ve cezalandırmasının ömrün başından sonuna kadar baki olan bedendeki unsurlar dağıldıktan sonra da kaybolmayan bu asli cüzlerle olduğunu bildirmiştir. Yani insanın ölümsüzlüğü kaybolmayan asli cüzler vasıtasıyla devam etmektedir.³⁴⁴

Ahirette insanın bedeni, asli cüzlerle birlikte Allah tarafından yeniden bir araya getirilip bütünleşecek, böylece hak ettiği ödülle ödüllendirilecek veya müstahak olduğu azapla cezalandırılacaktır.³⁴⁵ Râzî, insanın bedenden ve ruhtan mürekkep bir varlık olarak tanımladığı halde insanın hakikatini oluşturmada ruha daha çok atıfta bulunur. Bundan dolayı Râzî, yukarıda saydığımız ikinci gruba girmektedir.³⁴⁶ Hem bedeni hem de ruhu kabul ettiğini, insanın ruh ve beden olmak üzere birbirinden ontolojik olarak ayrı iki farklı cevherden yaratılmış olduğunu, ruh da beden de sonradan yaratıldığını söylemiştir.³⁴⁷ Ancak insanın özünün esasen ruhtan ibaret olduğunu vurgular. Ona göre insan algılanan bu bedenden ibaret olmayıp onun hakiki varlığını ruh oluşturmaktadır. Bu görüşünü temellendirmek için şu akli delilleri ortaya koyar:

1-İnsan önemli gördüğü olaylardan birine yoğun özen gösterdiği zaman, şöyle söyledim şöyle yaptım şöyle emrettim gibi ifadeler kullanır. Buralardaki ben zamiri, insana ait ruha yöneliktir. Böyle durumlarda kişi kendini bizzat özüyle bilir. Ne var ki tüm iç ve dış organlar bundan gafildir. Bilinen ise bilinmeyende farklıdır.³⁴⁸

2-İnsanın bütün iç ve dış organları bozulma ve erime eğilimindedir. Zira insan bünyesi, işlevsel-araç-organlardan mürekkeptir. Bunlar da basit organlardan oluşur. Basit organlar ise, sıcaklık ve nemdir. Sıcaklık, nemli bir cisme etki ettiğinde o cisimden

³⁴⁴ Coşkun, İbrahim, "Fahreddin er-Râzî ye Göre Nefs (Ruh)'in Mahiyeti ve Ölüm Sonrası Durumu", *DÜİF.*, Der., II/6.

³⁴⁵ İbrahim, Coşkun, a.g.e., s. 7.

³⁴⁶ Mert, Muhit, *İnsan nedir?* s.19.

³⁴⁷ Fahreddin er-Râzî, *el-Mebahisu'l Meşrikiyye fi'l'İlmi'l İlahiyyat ve't-Tabiiyyat*, Daru'l Maarif en-Nizamiyyetü'l Kâinat, Haydarabad, 1964, II/ 399.

³⁴⁸ Râzî, *İslam İncasının Ana Konuları*, Çev. Nadim Macit, s. 103.

büyük ölçüde buharlanma ortaya çıkar. Bu sebeple canlı, bozulan parçaların yerine geçmek üzere bir takım gıdalara ihtiyaç duyar. Bu böyle olunca şöyle diyebiliriz: Tüm insan bedeninin cüzleri ve organları değişim içerisindedirler. Herkesin kendine ait ruhu ise; ömrün başlangıcından sonuna kadar kalıcıdır. Kalıcı olan kalıcı olmayandan farklıdır.³⁴⁹

3-Kuşkusuz insan bir şeyin rengini görünce, onun nasıl bir tadı olacağını akli bir zorunluluk olarak bilir. İki şey hakkında hüküm veren için hüküm konusu şeylerin hazır olması gerekir. Oysa burada tek şey vardır. O da tüm dış duyuyla algılanan şeydir. Yine biz bir objenin formunu hayal edip sonra onu gördüğümüzde, bu görülen formun hayal edilen form olduğuna hükmederiz. Bu durumda görülen ve hayal edilen formları algılayan tek bir şeyin olması gereklidir. Zira iki şey hakkında hüküm veren için hükme konu olan şeylerin hazır olması gerekir. Yine biz özel formlar hayal edip sonra özel manalar algıladığımızda –düşmanlık ve dostluk gibi- bu formlar ile anlamlar arasında bir terkip yaparız. Böylece hem formları hem de anlamları algılayan tek bir şeyin bulunması gerekir ki, bir bölümü diğer bir bölümle birleştirme sağlansın. Aksi halde bir şeyle diğer bir şey hakkında hüküm konusu şeylerin ikisini birlikte algılaması gerekir ki bu muhaldir. Biz belli bir insanı gördüğümüz zaman onun bir insan olup, asla at olmadığını biliriz. Bu tikele tümel bir ifadeyle hükmedenin her ikisini de algılamış olması gerekir.³⁵⁰ Anılan bu delillerle ortaya çıkan şudur: insanda tüm algılama çeşitleriyle algılanabilecek şeylerin hepsini algılayan bir gücün - müdrikenin- bulunması gerekir. İnsanda sadır olan seçimlik fiil-eylem hür bir eylemdir. Hür bir eylem ise, kişinin bir şeyin daha yararlı oluşu inancından kaynaklanır. Bu inançtan doğan eğilim esas kudrete güce eklenir. Dolayısıyla bu eğilim bütünü söz konusu fiile ilişkin güç ile birlikte gerektirici etken olur. Durum böyle olunca eylemi yapanın algılayıcı olması gerekir. Zira algılayıcı olamaz ise eylemde seçimlik olmaktan çıkar. Sonuç olarak insanda tüm algılama türleri ile algılanabilen her şeyi algılayan tek bir şeyin bulunması gerekir. Bu algı, tüm fiil türlerin yapandır. İnsanın yukarıda anılan nitelikleri tezimiz için kesin bir delil oluşturur. Bu durumun tespitinden sonra şunu belirtebiliriz. Bedenin bütünü ya da

³⁴⁹ Râzî, *İslam İncasının Ana Konuları*, s. 103.

³⁵⁰ Râzî, *İslam İncasının Ana Konuları*, s. 104.

organlardan herhangi bir organ işarete konu olduğu için ruh-nefsi natika olarak nitelendirilemez. Dolayısıyla insan, beden ve organlardan daha başka şeydir.³⁵¹

Râzî, bu görüşünü temellendirmek için Kur'an'ı Kerim ve hadislerden de örnekler verir:

a) “*Allah Yolunda Öldürülenleri ölüler sanma; hayır,-onlar-diridirler, Rableri katında rızıklandırılmaktadırlar.*”³⁵² Bu ayetin yorumunda Râzî, insanın öldükten sonra diri olduğunu, oysa algı-aktı-duyular-ceset-öldürüldükten sonra bir ölü olduğunu söyler. O halde insanın bu cesetten başka bir şey olması gerektiğini söyler.³⁵³

b) Nebi (s.a.v)'nin bazı hutbelerinde şöyle dediği rivayet olunmuştur: ‘Ölü tabutuna konduğunda ruhu tabutun üzerine çıkarak, şöyle der: Ey yakınlarım, dünya benimle oynadığı gibi sakın ha sizinle de oynamasın.’ Bu metin bedenın ölümünden sonra diri, düşünen bir cevherin –özün-kaldığını göstermektedir. İşte bu durumların hepsi insanın görünen cesedinin dışında bir şey olduğunu anlatır.³⁵⁴

Râzî, bedenın ölümünden sonra ruh'un ölmediğini *Metalibu'l-Aliye* adlı eserinde de akli delillerle temellendirmeye çalışır:

1-Nefis manevi bir cevherdir. O ne cisimdir ne de cismin içindedir. Bedenle onun arasında nefsin bedeni yönetmesi ve onu vasıta olarak kullanmasının haricinde hiçbir ilişki yoktur. Bu bir evde oturan kişinin durumuna benzer. Evde oturan her türlü tasarrufta bulunur ve o evi idare eder. Bu ev yıpransa, güvenli olma vasfını yitirse o evde oturan kimsenin ölmesi gerekmez. İşte beden ile ruh arasında böyle bir ilişki vardır. Bu örnekten de anlaşılmalıdır ki bedenın ölümünden sonra ruh ölmemektedir.³⁵⁵

2-Bedeni yönetecek ve koruyacak bir idareciye ihtiyaç olunca onun da nefis olduğu anlaşılmalıdır. Nefsin bedene velayet etmesi onun canlı, bilici ve kudretli olmasındandır. Öyle olunca bu bedenın varlığını sürdürmesi, hayat, ilim ve kudret sahibi nefsin ona hükmetmesine bağlıdır. Şayet bu sıfatların devamı bedenın

³⁵¹ Râzî, *İslam İncasının Ana Konuları*, s. 104.

³⁵² Ali İmran:3/169.

³⁵³ Râzî, *İslam İncasının Ana Konuları*, s. 105.

³⁵⁴ Râzî, *İslam İncasının Ana Konuları*, s. 104-105.

³⁵⁵ Râzî, *el-Metalibu'l-Aliye*, VII/ 213.

sağlamlığına bağlı olsa devr-i fasit (kısır döngü) söz konusu olur. Devr-i fasit ise batıldır.³⁵⁶

3-Nefis bedenın ölümüyle ölmüş olsa, onun bedenın zayıflamasıyla da zayıflaması gerekir. Eğer bedenın zayıflamasıyla zayıflamıyorsa o halde bedenın ölümüyle de nefis ölmüyor demektir. Her şey ilgili olduğu şeyin bozulmasıyla bozulur. Çünkü onun zatı başkasına muhtaçtır. Başkasına ihtiyaç duyan her şey ona ihtiyaç duyma durumunda zayıflar. Nefis bedenın zayıflamasıyla zayıflamış olsaydı, bedende ortaya çıkan bir eksiklik sırasında nefiste de noksanlık meydana gelirdi. Hâlbuki işin böyle olmadığı açıktır. Şöyle ki;

a) Derin düşüncelere dalmak ve buna devam etmek, bedende şiddetli rahatsızlıklara sebep olur; fakat bu durum, bedenın aksine nefiste olgunluğa sebep olur.

b) Riyazet, nefsi aç bırakmayı ve maddi varlıklarla uğraşmaktan uzak durmayı gerekli kılar. Bu durum bedenın zayıflamasına sebep olurken nefsin güçlenmesini sağlar.

c) Uyku, bedenın halini pasif konuma getirir. Ondaki işitme, görme hislerini ve gelme gitme yeteneğini giderirken nefsin kemalini sağlar. Beden uykuda iken nefis, gayb âlemi ile iletişim kurabilir.

d) İhtiyarlık döneminde bedendeki organlar zayıflamaya ve yıpranmaya başlarken, akıl ve manevi güçler eksilmez ve zayıflamaz; bilakis artar ve çoğalır. Onun içindir ki devlet tecrübesine sahip olan ulusların yöneticileri, önemli görevlere 40-50 yaş arasındaki insanları atarlar. Nefis bedenın ölmesiyle ölseydi, bedenın zayıflamasıyla birlikte onun da zayıflaması ve birtakım noksanlıklarının ortaya çıkması gerekirdi. Hâlbuki bedendeki noksanlıklardan dolayı nefiste noksanlıklar zuhur etmemekte, bilakis bedende ortaya çıkan, yukarda saydığımız eksiklikler, nefsin olgunlaşmasına vesile olmaktadır. Bunlar, bedenın ölmesiyle nefsin ölmediğini gösterir.³⁵⁷

Râzî'nin Ruh-beden ilişkisine ruh'un ölümsüzlüğüne dayalı bir fikir beyan ettiği görülür. Bu fikirleri savunmak için hem akli hem de nakli deliller öne sürmüştür. Ruh-beden ilişkisindeki düalizme bakıldığı zaman, batı felsefesinde Descartes'ten sonra insanın mahiyeti hakkında yeni görüşlerin ortaya çıkmasıyla etkisini gösterdiğini görürüz. Descartes'e ait olduğu belirtilen Kartezyanizm adı ile de bilinen bu görüş, insanın iki ayrı cevherden meydana geldiğini iddia eder. Asıl olan insanın ilk cevheri

³⁵⁶ Râzî, *el-Metalibu'l-Aliye*, VII/214.

³⁵⁷ Râzî, *el-Metalibu'l-Aliye*, VII/214.

yani ruhtur ve ruhun en önemli özelliği de düşüncedir. Nitekim düşünceye bağlı olarak şuur, sevgi, nefret vs. gibi tüm özellikler ruha aittir. Maddiyat, yer kaplama yani; zaman ve mekânda olan tüm özellikler ise insanın diğer cevherine aittir. Bu cevher ise, maddi şeylerden meydana gelen bedendir. Şunu da belirtmek lazımdır ki Kur'an-ı Kerim'in ruh-beden ayrımını ileri süren bir düalizmi açık bir şekilde tasdik ettiği söylenemez. Aslında insanın iki farklı cevherden oluştuğu fikri bir tarafa, onun birbirinden ayrı, ruh ve beden gibi iki ayrı cevherden meydana geldiğini söyleyen bir ibareyi Kur'an'da bulmak zordur. İslam düşüncesinde ki bu fikir özellikle Gazali sonrasında ve ağırlıklı olarak onun düşüncesinin etkisiyle bu görüşün benimsendiği görülür.³⁵⁸ Ruh-beden ilişkisindeki bu tartışmaların üzerinde yoğunlaştığı kavram "Nefs" kavramıdır. Kur'an'da sık sık kullanılmakta olup ³⁵⁹ 'kişi veya kendi' anlamlarına gelmektedir.³⁶⁰ "Ey inananlar, mallarınızı aranızda bâtıla (doğru olmayan yollarla, haksız yere) yemeyin. Kendi rızânızla yaptığımız ticaret olursa başka. Canlarınızı da öldürmeyin. Doğrusu Allah, size karşı çok merhametlidir."³⁶¹ ayetinde "Nefs" kavramı can anlamında kullanılmıştır. Bu anlamda ruh-beden düalizminden çok *Can* dediği hem bedensel hem de inançsal ve duygusal yöne vurgu olduğu görülür.³⁶²

³⁵⁸ Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, Çev. Alparslan Açıkgenç, Ankara Okulu Yay., Ankara, 2000, s.49-50.

³⁵⁹ Bakara:2/48-72-110-123-233-281-286, Ali imran:3/25-30-145-161-185, Nisa:1/4, Maide:5/32-45, Nefs kelimesinin geçtiği diğer ayetler için bkz. Aykan, Recep, *Kelime ve Konularına Göre Alfabetik Kur'an Fihristi*, s. 707.

³⁶⁰ Mutçalı, Serdar, *el-Mu'cemu'l Arabiyyi'l Hadis*, s. 927.

³⁶¹ Nisa:4/29.

³⁶² Râzî, *Mefatihü'l Ğayb*, X/74.

SONUÇ

Fahreddin er-Râzî, hem kelim hem de felsefî geleneğin önemli temsilcilerinden birisidir. Kelam yönü kadar felsefî yönünün de güçlü olması, onun farklı fikirler ortaya koymasını sağlamıştır. Felsefî gelenekte özellikle İbn-i Sina'nın etkisinde kalmıştır. Râzî'yi diğer âlimlerden ayıran en önemli özelliği, felsefeyi kelam ilmiyle birleştirmiş olması ve Kelam ile felsefenin birleştirilmiş devrini başlatmış olmasıdır. Temel problemleri ele alışı ve yöntemi herhangi bir fikre veya akıma dayalı değildir. İbn-i Sina'nın takipçisi olmuş ve bazı görüşlerini benimsemekle beraber onu birçok konuda da eleştirmiştir. Hatta kelamcılarının üzerine ittifak ettiği bazı konularda filozoflara yakın tavır sergilemiş, aklın verilerinin anlama, kavrama açısından önemini vurgulamıştır.

Eski Yunan felsefesinin etkisiyle ilk madde söylemleri ile ortaya çıkan ve daha sonra Tanrı-âlem ilişkisi tartışmaları ile devam eden süreç, İslam âlemini de etkilemiş ve burada farklı yansımalar bulmuştur. Bu açıdan felsefe, İslam filozofları için aklın verilerinin kullanıldığı bir alan olarak görülmüştür. Buna karşılık olarak, aklın yanında naklin de kullanılmaya başlanması ile ortaya çıkan kelam ilmi, tartışmaların dini-itikadi boyutunu oluşturmuştur. İbn-i Sina'nın hem okuyucusu hem de takipçisi olan Râzî, bazı konularda farklı fikirler oluştursa da İbn-i Sina'nın etkisinden sıyrılamamıştır. Fikirlerini kelam-felsefe çerçevesinde ele alan Râzî, bazı konularda felsefesi yaklaşımaları kabul ederken bazı konularda da kelamcılarının ortaya koyduğu fikirleri benimser. Ancak hakkında kesin olarak nass bulunmayan konularda ise herkesin fikirlerinin kabul edilebilirliğinin eşit olduğunu vurgular. Fikirleri kabul etmenin yolunun ise, delilleri daha iyi ortaya koymakla alakalı olduğunu belirtir. Kur'an-ı Kerimde yer alan yaratılış ile ilgili ayetlerin, bütün muhatapların kabul edebileceği bir özellikte olduğunu, belirli bir amacı güttüğünü, bundan dolayı da bilimsel bir veri ortaya koymadıklarını ifade eder. Çünkü Kur'an-ı Kerimde ayetlerin en önemli noktası yaratılışın nasılığında çok gayesi ve hedefidir. Bundan dolayı herhangi bir konuda sistematik bilgi sunmak amacıyla indirilmediği noktasına değinen Râzî, ayetlerin özellikle, Allah'ın varlığını, birliğini, kudretini, anlamak için Kur'an'da zikredildiklerini belirtir. Ayrıca bu ayetlerin Allah'ın varlığına ilişkin delillerin avam ve havastan herkesin istifade edebilmeleri amaçlandığı için fazla ince düşünmeyi gerektirmeyen ve hemen anlaşılabilir cinsten olduklarını vurgulamıştır.

Allah-âlem ilişkisinin başlangıç noktası ontolojik münasebettir. Bu münasebet Allah tarafından şartsız ve sualsiz olarak ortaya konulur. Ontolojik süreçten sonra Allah-insan-âlem ilişkisi, Rab-kul münasebetine dönüşerek insanın en yüce duruma ulaşmasının da Allah'ı rab bilmesinden geçtiğini açıklayan Râzî, bu açıdan insanın yaratıcısına olan kulluk bilincinin davranış olarak yansımalarının ibadet olduğunu ifade eder. Allah dışındaki her şeyin yaratılmış olduğunu, var olan her şeyi Allah'ın yarattığını belirtir.

Râzî, varlık kavramından, bütün var olanların anlaşıldığını söyler. Bundan dolayı varlığın tanım ilkelerine göre tanımlanamayacağını belirtir. O'na göre varlık kavramından daha açık bir kavram olmadığı için varlık kavramının cins, fasıl vs. ayrımları yapılamaz. Bu nedenle varlık, gerçek tanım ile tanımlanamaz. Eğer varlıkla ilgili bir tanım yapılmış ise bunun tam tanım olamayacağını, ancak tenbîhî bir tanım olacağını, bunun da başka ifadelerle varlığın hatırlatılmasından başka bir şey olmayacağını söyler. Varlığı, zatiyla zorunlu varlık ve Zatiyla mümkün varlık olarak ikiye ayıran Râzî, zorunluluk kategorisi kaçınılmaz olarak Allah'a atfederken, Allah dışındaki bütün yaratılmışlar ise mümkün varlık kategorisini ifade etmektedir.

Râzî, âlemi Allah'ın dışında kalan her şey manasına getirmekle birlikte, bu kavramın özellikle yaratılan bütün varlıkları ve bütün mükellefleri de ifade ettiğini vurgular. Âlemin yaratılışı problemini tartışırken, Allah'ın âleme illiyet yönünden zat yönünden ve şeref yönünden önceliği olduğunu, fakat zaman bakımından önceliğinin zorunlu olmadığını söyleyerek ezeli yaratma anlayışına kapıyı kapatmaz. Bu düşüncesiyle Râzî'nin âlemin yaratılışı konusunda filozoflara daha yakın bir yerde durduğunu söyleyebiliriz.

Allah'ın yeri ve göğü bitişik yarattıktan sonra ayırdığını vurgularken, modern fizik biliminde büyük patlama (Big Bang) diye bilinen teoriye yakın bir teori ortaya koyduğu görülür. Râzî'nin belirtmiş olduğu gibi Allah, göğü ve yeri bitişikken ayırdı ifadesi, bu teoriyi andırmaktadır. Râzî, bütün bu varoluşların amacının, Allah'ın kudretine ve varlığına delalet ettiğini de vurgular. Yerin ve göğün yaratılması ile ilgili ayetleri yorumlayan Râzî, ayetler arasında herhangi bir uyumsuzluğun olmadığını, ayetlerin toplamından hareketle ortaya çıkan günlerin fazlalığının anlamsal yönden değerlendirilmesi gerektiğini belirtir. Allah'ın yeri iki günde yarattığını, yerde yarattığı şeyleri de dört günde ıslah ettiğini, daha sonra da gökleri iki günde yarattığı

belirttikten sonra, bu günlerin toplamda sekiz ettiğini, ancak Allah'ın gün kavramından altı günde tamamının yaratıldığını, kalan iki günün ise altı günün içerisinde olan bir zaman olduğunu ifade eder.

Yaratılış kavramlarını geleneksel anlayıştan farklı olarak yorumlayan Râzî, klasik anlayışın yoktan yaratma diye yorumladığı kavramlara, yoktan yaratma anlamı vermez. Özellikle “takdir etme” anlamını tercih eder. Allah'ın kudret ve azametinin O'nun sadece yoktan yaratmasına bağlı olmadığı, her türlü yaratmanın onun azametini ve kudretini sınırlamayacağı kanaatini taşır. Özellikle, kelamcıların yoktan yaratma ile filozofların ezeli maddeden yaratmasını karşılaştıran Râzî, her iki düşüncenin kabul edilebilirliğinin aynı derecede olduğunu açıklar. Konunun akli bir konu olduğunu bundan dolayı akli delilleri daha iyi ortaya koyanın teorisinin daha kabul edilebilir olduğunu belirtir.

Kur'an-ı Kerimde geçen her şeyin sudan yaratıldığı konusuna da değinen Râzî, Allah'ın, bu ayetiyle her şeyin sudan yaratılması durumunun, yaşama, yetişme anlamlarına gelebileceğini, canlıların hayatlarını devam ettirebilmeleri manasının da olabileceğini söyler. İnsanın da önemsiz bir sudan yaratıldığını ve bu önemsiz suyun meni olduğunu söyler. Hz. Havva'nın yaratılması konusunda geleneksel anlayışın ortaya koymuş olduğu düşüncüyü de şiddetli bir şekilde eleştirir. İnsanı, tek bir kemikten yaratmaya kadir olanın, onu doğrudan doğruya yaratmaya niçin kadir olamasın? Sorusuyla Hz. Havva'nın yaratılmasının klasik yorumuna katılmaz. Yoktan yaratmaya gücü yetenin Havva'yı, Hz. Âdem'in kaburga kemiğinden yaratmasının hiçbir nedeni olamayacağını vurgular.

Râzî, insanı bedenden ve ruhtan mürekkep bir varlık olarak tanımladığı halde insanın hakikatini oluşturmada ruha daha çok atıfta bulunur. Hem bedeni hem de ruhu kabul ettiğini, insanın ruh ve beden olmak üzere birbirinden ontolojik olarak ayrı iki farklı cevherden yaratılmış olduğunu, ruh'un da bedeninin de sonradan yaratıldığını söylemiştir. Ancak insanın özünün esasen ruhtan ibaret olduğunu vurgular. Ona göre insan algılanan bu bedenden ibaret olmayıp onun hakiki varlığını ruh oluşturmaktadır.

KAYNAKÇA

- Akçay, Mustafa, "İmanın Oluşumunda Fıtratın Rolü", *Sakarya Üniv. İlahiyat Fak. Der.*1996, Sayı:1
-"İnsanlığın Ortak Dini Temeli: Fıtrat", *Sakarya Üniv. İlahiyat Fak. Der.* Cilt: XIII, Sayı: 23 (2011/1)
- Aydın, Mehmet, "Süreç Felsefesi Işığında Tanrı-Âlem İlişkisi", *Ankara Üniv. Der.* C:27, Sayı:1
- Akgün, Tuncay, *Gazali ve İbni Rüşd'e Göre Yaratma*, Akçağ Yay., Ankara, 2013
- Altaş, Eşref, *Fahreddin er-Râzî'nin İbn-i Sina Yorumun ve Eleştirisi*, İz Yay., İstanbul, 2009
- Alper, Hülya, *İmam Mâturîdî'de Akıl-Vahiy İlişkisi*, İz. Yay., İstanbul, 2009
- Atay, Hüseyin, *Kur'an'da İman Esasları ve Kader Sorunu*, Atay, Yay., Ankara, 2009
-*İbn-i Sina'da Varlık Nazariyesi*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 2001
-*Farabi ve İbn-i Sina'ya Göre Yaratma*, Ankara, 1974
- Ateş, Süleyman, *Kur'an'da, Allah-İnsan*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul, Tarihsiz
- Aydar, Hidayet, 'Bazı Kur'an Ayetlerinin Işığı Altında "İnsan Eliyle Yaratmak Ve Öldükten Sonra Dünya Hayatında Diriltmek" Meselesine Bakış', *İstanbul Üniv. İlahiyat Fak. Der.* Sayı:3
- Aydın, Hüseyin, *İlim Felsefe ve Din açısından Yaratılış ve Gayelilik*, DiB. Yay., Ankara, 2012
- Aykan, Recep, *Kelime ve Konularına Göre Alfabetik Kur'an Fihristi*, Pınar Yay., İstanbul, 2012
- Babuna, Cevat, *Bilimden İmana*, Babıali Kültür Yay., 4.Baskı, İstanbul, 2001
- Bayram, Enver, "Râzî'nin Kur'an'daki Yeryüzü Ayetleriyle ilgili Tefsiri Kebirdeki Yorumları: Modern Jeoloji Biliminin Verileriyle Kısa Bir Mukayese", *Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları Der.* No:1, Karabük, Mart, 2012
- Bozkurt, Mustafa, "Fahreddin er Râzî'nin Varlık Anlayışı", *İnönü Üniv. İlahiyat Fak. Der.* 2009, S:14/2
- Bozkurt, Mustafa, *Fahreddin Râzî'de Bilgi Teorisi* (Basılmamış Doktora Tezi), A.Ü. Sosyal Bilimler Ens., Ankara, 2006

-"Fahreddin Râzî'nin Varlık Anlayışı", Fırat Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi/14:2, 2009
- Cerrahoğlu, İsmail, "Kur'an'da İnsanın Yaratılış Sahnesinin Düşündürdükleri", *A.Ü. İlah. Fak. Der.*, Cilt, XX
- Coşkun, İbrahim, "Fahredin er-Râzî'ye Göre Nefs (Ruh)'in Mahiyeti ve Ölüm Sonrası Durumu", *Dicle Üniv. İlah. Fak. Yay. Der.* VII, Sayı: II
- Duğaym Semih, *Mavsua'tu Mustalahatu Fahreddin er-Râzî*, Beyrut, 2001
- Düzgün, Şaban Ali, *Kelam El Kitabı*, Ankara, 2012
- *Allah Tabiat ve Tarih*, Lotus Yay., Ankara, 2005
- *Nesefî ve İslam Filozoflarına Göre Allah Âlem ilişkisi*, Akçağ Yayınları, Ankara, 1998
- Erdem, Hüsametdin, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, Hü-Er, Yayınları, Konya, 2000
- Etienne Gilson, *Tanrı ve Yunan Felsefesi*, çev. Mehmet Aydın, Ankara Üniv. Der.
- Efîl, Şahin, *İslam ve Batı Düşüncesinde Yaratılış Modelleri*, Pınar Yay., İstanbul, 2002
- Elik, Hasan, *İnsan Eksenli Din*, İFAV Yay., İstanbul, 2012
- Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, çev. Alparslan Açıkgenç, Ankara Okulu Yay., Ankara, 2000
- Güler, İlhami, *Dine Yeni Yaklaşımlar*, Ankara Okulu Yay., Ankara, 2014
- *İman Ahlak İlişkisi*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2010
- Gümrükçüoğlu, Süleyman, "Kur'an'da Allah ve İnsan Arasındaki İletişim Kodları", *The Journal of Academic Social Science Studies International Journal of Social Science* Volume 6 Issue 4, p. 837-862, April 2013
- Gündoğar, Hamdi, *Fahreddin er-Râzî'de İnsan Fiilleri*, Çıra Yay., İstanbul, 2010
- <http://tr.wikipedia.org/wiki/Yerküre> 20.01.2015
- Izutsu, *Kur'an'da Tanrı ve İnsan*, Pınar Yay. Çeviren, Kürşad Atalar, İstanbul, 2012
- İbn Manzur, *Lisanu'l Arab*, , Darul Maarif, Kahire, 1922
- İslam Ansiklopedisi, Diyanet İşleri Başkanlığı, C:26, 2002
- Karataş, Çağfer, *Kelam Düşüncesinde Evren ve İnsan*, Emin Yayınları, Bursa, 2011
- Karakılıç, Celaleddin, 'Kur'an-ı Kerim'e Göre İnsanın Yaratılışı ve Görevleri', *DİB Dergisi*, Cilt: XI, sayı:3, 1972
- *Bakillaniye Göre Allah ve Âlem Tasavvuru*, Arasta Yay., Bursa, 2003
- Kaya, Cüneyt, *Varlık ve İmkân*, Klasik Yay., İstanbul, 2011

- Kaya, Veysel, *İslam düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*, İSAM Yay., İstanbul, 2013
- Keskin, Halife, *İslam Düşüncesinde Allah Âlem İlişkisi*, Beyan Yay., İstanbul, 1996
- Kutluer, İlhan, *İbn-i Sina Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, İz Yayınları, İstanbul, 2002
- Küfrevi, Selahattin, 'Fahreddin er-Râzî'nin Teoloji Felsefesinde Zorunlu Varlık Düşüncesi', Çev. Muhammed Yazıcı, *Dini Araştırmalar Dergisi*, Mayıs-Ağustos, 2008
- Mert, Muhit, *İnsan Nedir?* Ankara Okulu Yay., Ankara, 2004
- Mevdudi, *Kur'an'a Göre Dört Terim*, çev. Osman Cilacı, Beyan Yay., İstanbul, 2012
- Muhammed salih zerkan, *Fahreddin er-Râzî ve Erahü'l Kelamiyye ve'l Felsefiyye*, Darul Fikr, Kahire, 1963
- Mohammed Noor Nabi, Plotinus ve İbn-i Sina'nın Felsefî sistemlerinde sudur Nazariyesi, çev. Osman Elmalı, H.Ömer Özden, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı:33, Erzurum, 2010
- Mutçalı, Serdar, *el-Mu'cemu'l Arabiyyi'l Hadis*, Dağarcık, İstanbul, 2008
- Okuyan, Mehmet, *Kısa Surelerin Tefsiri*, Düşün Yay., İstanbul, 2013
- Olguner, *Fahrettin, İnsan ve İslam*, Ötüken Yay., İstanbul, 2010
- Öge, Sinan, *Allahtan Âleme İlahi Fiiller*, Araştırma Yay., Ankara, 2009
- *İlahi Kelamın Yapısı*, İnsan Yay., 2008
- Ömer Türker, Osman Demir, editörlüğünde, *İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*, İSAM Yayınları, İstanbul, 2013
- Özdemir, İsmail, Genç Akademisyenler ilahiyat araştırmaları Sempozyumu, İstanbul, 2009
- Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredat fi Ğaribu'l Kur'an*, Darul Maarif, Beyrut, Lübnan, 1902
- *Mufratedu Elfazi'l Kur'an*, Beyrut, 4. Baskı, 2009
- Râzî, Fahreddin, *Mefatihü'l Ğayb*, Darul fikr, Beyrüt, Lübnan, 1981
- *Kitabu'n-Nefs ve'r-Ruh ve Şerhu Kuvâhuma*, Tahkik, H. Ma'sumi, İslamabad, 1968
- *el-Muhassal Râzî, Kelama Giriş*, Çev. Hüseyin Atay, AÜNİ. Yay., No:140, Ankara, 1978
- *el-Erbain fi Usuli'd-Din*, Darul Kitabu'l İlmîyye, Lübnan, 2009

- *el-Metalibu'l-Aliye*, Darul Kitabu'l Arabi, Beyrut, 1987
- *Mealimu Usuli'd-Din, İslam İnancının Ana Konuları* Çev. Nadim Macit. İhtar Yay., Erzurum, 1996
- *el-Mesailu'l Hamsun fi Usuli'd-Din*, Kahire, 1999
- *Mebahisu'l Meşrikiyye*, Dairatu'l Maarif En-Nizamiyyetül'l Kainat, Haydarabad, 1965
- *el-Mesailu'l Hamsun fi Usuli'd-Din*, Tahkik, Ahmed Hicazi, Beyrut, 1990
- *Levamiu'l Beyyinat Şerhu Esmallah*, Şeyh Şerif Musa, Kahire, 1906
- *el-Mebahisu'l-Meşrikiyye fi 'İlmi'l-İlahiyyat ve 't-Tabiiyyat*, Daru'l Maarif En-Nizamiyyetül Kâinat, Haydarabad, 1964
- *Muhassa'l Efkaru'l Mutekaddimin ve'l Muteahhirin*, Mektebetü Kulliyetu'l Ezheriyye, Kahire, Tarihsiz
- Taslaman, Caner, *Big Bang ve Tanrı*, İstanbul Yayınevi, İstanbul, 2013
-, "İzafiyet Teorisi, Değerler ve Tanrı-Evren İlişkisi", M.Ü. İlahiyat Fak. Der.200/2
- Taslaman, Caner, *Evren'den Allah'a*, Etkileşim Yay., İstanbul, 2012
- Topaloğlu, Bekir, "Allah", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, cilt II
- *Kelam İlmine Giriş*, Damla Yayınevi, İstanbul, 2013
- *Allah İnancı*, İSAM Yay., İstanbul, 2010
- Şimşek, Sait, *Yaratılış Olayı*, Beyan Yay., İstanbul, 1998
- Topaloğlu, Bekir, Çelebi, İlyas, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, İSAM Yay., İstanbul, 2010
- Türkeri, Mehmet, Fahreddin Râzî'nin, '*Kitabu'n-Nefs ve'r-Ruh*'undaki Ahlak Vurguları, Yıldırım Beyazıt Üni. Uluslararası 13. Yüzyılda Felsefe Sempozyumu Bildirileri, 2010
- Türkgülü, Mustafa, "İslam Ahlakı ve Kur'an'ın Ahlak Öğretisi Üzerine Bir İnceleme", Fırat Üniv. Dergisi, Elazığ, 1996
- Uludağ, Süleyman, *Fahrettin Râzî*, Harf Yayınları, Ankara, 2014
- Ulutürk, Veli, *Kur'an-ı Kerimde Yaratma Kavramı*, Pınar Yay., İstanbul, 1995
- Ülken, Hilmi Ziya, *Varlık ve Oluş*, Doğu Batı Yay., İstanbul, 2014
- *İslam Düşüncesi*, Ülken Yay. İstanbul, 2005
- Ünal, Ali, *Kur'an'da Temel Kavramlar*, Işık Yay., İzmir, 2014

Yakıt, İsmail, "Kur'an'da İnsanın Yaratılışı ve Evrimi", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Der.*, 1998

Yavuz, Yusuf Şevki, Fahreddin er-Râzî, *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, Yıl: 1995, C:12

Yazıcı, Muhammed, "Sünni Kelamcılara Göre Varlık Kategorileri", *Atatürk Üni. İlahiyat Fak. Der.*, Sayı:28, Erzurum, 2007

Yılmaz, Faruk, *İslam'da Varlık Düşüncesi*, Berikan Yay., Ankara, 2011

Yücedoğru, Tefvik, *Geçmişten Günümüze İlim ve Din Açısından Yaratılış*, Emin Yay., Bursa, 2006