

T.C.  
DOKUZ EYLÜL ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI  
YÜKSEK LİSANS TEZİ

**FAHREDDİN RÂZÎ'NİN TEFSİR-İ KEBİR'İNDE  
ALLAH'IN BİRLİĞİ (TEVHİD)**

**Hatice ŞENOCAK**

**Danışman  
Prof. Dr. Mehmet BULUT**

**İzmir – 2007**

## YEMİN METNİ

Yüksek Lisans Tezi olarak sunduğum “Fahredden Râzî'nin ‘Tefsir-i Kebir’inde Allah'ın Birliğı (Tevhid)” başlıklı çalışmamın tarafımdan, bilimsel ahlâk ve geleneklere aykırı düşecek bir yardıma başvurmaksızın yazıldığını ve yararlandığım eserlerin bibliyografyada gösterilenlerden oluştuğunu bunlara atıf yapılarak yararlanılmış olduğunu belirtir ve bunu onurumla doğrularım.

23/01/2007

Hatice ŞENOCAK

## **TUTANAK**

Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsünün .../.../2007 tarih ve .... Sayılı toplantısında oluşturulan jüri, Lisansüstü Yönetmeliğinin..... maddesine göre Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Yüksek Lisans öğrencisi Hatice ŞENOCAK'ın "Fahredden Razi'nin Tefsir-i Kebir'inde Allah'ın Birliği (Tevhid)" konulu tezi incelenmiş ve aday .../.../2007 tarihinde, saat....'da jüri önünde tez savunmasına alınmıştır.

Adayın kişisel çalışmaya dayanan tezini savunmasından sonra .....dakikalık süre içinde gerek tez konusu, gerekse tezin dayanağı olan anabilim dallarından jüri üyelerince sorulan sorulara verdiği cevaplar değerlendirilerek tezin ..... olduğundan oy .....ile karar verildi.

## **BAŞKAN**

**ÜYE**

**ÜYE**

## ÖZET

“Fahredden Râzî'nin ‘Tefsîr-i Kebîr’inde Allah’ın Birliği (Tevhîd)” isimli bu çalışmamızda, İslam dininin temel prensibi olan Tevhîd meselesi, Râzî'nin Kur’ân-ı Kerîm’deki âyetlere getirdiği yorumlar çerçevesinde etraflıca ele alındı.

Bu çalışmada öncelikle Tevhîd ve Tevhîd ile bağlantılı olabilecek âyetler tesbit edildi. Daha sonra Râzî'nin “Tefsîr-i Kebîr”i baştan sona incelenerek doğrudan veya dolaylı bir şekilde konu ile ilgili olabilecek yorumlar değerlendirildi. Aynı zamanda Râzî'nin diğer eserlerinden ulaşabildiklerimiz gözden geçirildi.

Yapılan bu çalışma sonucunda “Allah’ın birliği” meselesi, bir giriş ve iki bölümde detaylarıyla birlikte ele alındı.

Giriş bölümünde, Tevhîd konusunda Kur’ân’a ait iki anahtar kelime olan “ehad” ve “vâhid” kavramları üzerinde durularak tevhîd ile ilgili bazı kavramlar incelendi.

Birinci bölümde, Tevhîd kavramı ile tevhîdi anlama noktasında önem arzeden şirk kavramı ele alındı. Bu noktada Râzî'nin bakış açısıyla Tevhîd’in aklî ve naklî delilleri ortaya kondu. Şirkin bir yansıması olan putperestliğin kaynağı ve sebepleri üzerinde durularak puta tapıcılığın tutarsızlığı gösterilmeye çalışıldı.

İkinci bölümde ise Tevhîd’den ayrılma noktasında İlâhî dinler arasında farklı bir yere sahip olan Hristiyanlıktaki Tevhîd ile alakalı temel meseleler üzerinde duruldu. Hz. İsa’nın ilahlığı hususunda temel Hristiyan inançları değerlendirildi.

## **ABSTRACT**

In this study titled “The Unity of God in ‘The Great Commentary’ of Fahreddin Râzî,” the issue of the unity of God which is the main principle of Islam, is studied in detail by the aspect of Râzî’s comments to the verses of Koran.

In the study, the verses which would be related to the unity of God are determined initially. Then “The Great Commentary” of Râzî is investigated thoroughly and the comments which would be related directly or indirectly with the subject are evaluated. Other available consequences of Râzî are also investigated.

As a result of this preliminary study, “the issue of the unity of God” is studied in detail in an introduction and two following chapters.

In the introduction, the concepts “ehad” and “vâhid,” which are two keywords in the issue of the unity of God, are emphasized and some concepts related to the unity of God are examined.

In the first chapter, the concept of unity, and the concept of polytheism, which is important to comprehend the unity, are studied. In this point, mental and versal evidences of the unity of God are presented by the aspect of Râzî. The origins and grounds of paganism, which is a reflection of polytheism, are emphasized and an attempt is made to to point out the inconsistency of paganism.

In the second chapter, the main issues related with the unity of God in Christianity, which has a different position among other divine religions, are studied. The essential Christian beliefs on the divinity of Christ are evaluated.

## ÖNSÖZ

İslam inancına göre, ilk insan ve ilk Peygamber Hz. Adem'den son Peygamber Hz. Muhammed'e kadar bütün peygamberlerin mesajlarının odak noktasını "Tevhîd" prensibi oluşturmuştur. Şirkin hâkim olduğu bir ortamda nâzil olan Kur'ân-ı Kerîm'in de en temel tezi, evrensel İslam öğretisinin ve vahiy geleneğinin temeli olan "Allah'ın Birliği" (Tevhîd) ilkesidir.

Kur'ân-ı Kerîm'de de ifade edildiği üzere (Mü'minûn, 23/84-89) gerek müşrik Arapların gerekse diğer din mensuplarının zihinlerinde bir ilah inancı zaten vardı. Bu nedendir ki, Kur'ân'ın temel hedefi; insanoğlunun yaratılışı gereği ruhunda var olan bir ilah fikrini ortaya koymaktan çok, onların bu konudaki yanlış düşüncelerini düzeltmek, Allah'ı gerçek anlamda dosdoğru bir şekilde tanıtmak olmuştur. Dolayısıyla Kur'ân'da Allah'ın varlığı, O'nun birliğine paralel olarak anlatılmıştır.

Türkçede "Allah'ın birliği" şeklinde tecüme edilen Tevhîd, aslında sayısal birliği ifade etmekten çok daha geniş anlamlar ihtiva etmektedir. Tevhîd, Allah'ın zâtında, sıfatlarında ve fiillerinde hiçbir ortağının olmaması demektir. Tevhîdin özü; Allah'ı, tek mutlak, Yüce, Yaratıcı, her şeyin sahibi ve Yöneticisi, tek hâkimi olarak kabul etmektir. Tevhîd prensibine gönülden bağlanan bir insan herhangi bir varlığın, ilâhî varlığı temsil etmesi, kişileştirmesi ya da bir şekilde ifade ettiği imkânını reddettiği gibi, evreni yönetmesi ve hükmetmesinde de herhangi bir ortağı reddeder. Dolayısıyla burada tevhîdi anlama noktasında şirk kavramını da bir arada değerlendirmenin önemi ortaya çıkmaktadır. Şunu da belirtmeliyiz ki, Allah'ın mutlak Hâkim olması, O'nun doğrudan ve kişisel olarak her şeyin sebebi, her olayın vasıtasız fâili olduğu anlamına değil, O'nun diğer fâiller ve nedenler vâsıtasıyla olayları vücûda getiren mutlak Fâil olduğu anlamına gelir.

Kur'ân-ı Kerîm'de ortaya konulan Tevhîd anlayışı, kelâmcılar tarafından çeşitli biçimlerde sistematize edilmiştir. Buna göre Tevhîd; Tevhîd- İlmî (Tevhîd-i ullûhiyyet) ve Tevhîd-i amelî (Tevhîd-i irâdî) olmak üzere iki kısımdır. Tevhîd-i ilmî;

Allah'ta bulunması zorunlu nitelikleri kabul etmek, tenzîhi zorunlu olan eksik nitelikleri de reddetmektir. Tevhîd-i amelî ise ortağı olmayan tek Allah'a ibadeti, O'na sevgi, tevekkül ve samimiyet ile bağlanmayı , yalnız O'ndan yardım istemeyi, hiçbir konuda O'na eş tutmamayı gerektir. İslâm'ın öngördüğü Tevhîd , ancak İlmî Tevhîd ile Amelî Tevhîd'in birleşmesi ile gerçekleşebilir. Tevhîd ile ilgili bir diğer sınıflandırma da Zât'ta birlik, sıfatlarda birlik ve fiillerde birlik şeklinde yapılmıştır.

Tevhîd meselesi, gerek Mutezile'nin beş temel esasından biri olan Tevhîd prensibini korumaya gösterdiği hassasiyetten dolayı Ehl-i Sünnet ile Mutezile arasında, gerekse özellikle Hıristiyanların Hz. İsa'yı "Tanrı'nın oğlu" şeklindeki yorumları nedeniyle Ehl-i Kitâp ile Müslümanlar arasında önemli bir tartışma konusu olagelmıştır. Bunun neticesinde Allah'ın varlığı ve birliği meselesi Kelâmın en çok tartışılan konularından biri olmuştur. İşte hem kelâmî hem de felsefî yönü olan böyle önemli bir konunun, felsefeyi çok iyi bir şekilde anlayarak onu kelâmın ayrılmaz bir parçası haline getiren ve kelâm tarihinde ayrı bir yere sahip olan Fahreddîn er-Râzî'nin bakış açısıyla değerlendirmenin Tevhîd'i anlamamıza yardımcı olacağını düşündük.

Tam adı, Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer b. Hüseyin olan Fahreddîn Râzî (544-606/1149-1209) olan bilginimiz, Muteahhirîn dönemi Eş'arî kelâmcılarından. Mantığı Sünnî geleneğin ayrılmaz bir parçası haline getiren Gazzâlî (ö. 505/1111) ile başlayan felsefe-kelâm münasebeti, Râzî ile zirveye ulaşmıştır. Râzî, kelâm kitaplarını yeni bir anlayışla düzenleyerek felsefî bahisleri kelâma aktarmakla kalmamış, aynı zamanda kelâmın geleneksel konularını felsefî bir tahlil ve yoruma tâbi tutmuştur. Böylece kelâmı felsefleştirmiş bir bakıma felsefeyi kelâmlaştırmıştır. Felsefeyi kelâmın hizmetine sunarak getirdiği yenilikler nedeniyle kelâm ilminde haklı bir ün kazanan Râzî aynı zamanda Tefsir, Fıkıh, Felsefe, Mantık, Astronomi, Tıp ve Tabiî İlimlerde derin bilgi sahibi, çok yönlü bir âlimdir.

Tersîr-i Kebîr'i farklı kılan özellik, onun gerek naklî gerekse aklî ilimlere vâkıf olan bir âlim tarafından tamamen aklî bir metotla yazılmış olmasıdır. Çok farklı meseleleri içerdiğinden dolayı Râzî'nin tefsiri hakkında "Tefsirden başka her şeyi ihtiva eder" denilmiştir. Râzî de böyle bir tefsiri yazmaktaki gayesinin, aklî kanunlar ışığında Kur'ân'a gelecek olan saldırıları durdurmak olduğunu söylemiştir.

Kelâm ilminin tarihî süreci içerisinde Fahreddin Râzî'nin eserlerine yeterince müracaat edilmemesi ve günümüzde sık sık telaffuz edilen dinler arası

diyalog sürecinde Allah'ın birliği meselesinin öneminin gittikçe artması, bizi, Fahreddin Râzî'nin Kur'ân-ı Kerîm'deki âyetlere getirdiği yorumlar çerçevesinde bu konu üzerinde araştırma yapmaya sevketmiştir.

Çalışmamızın bir Yüksek Lisans tezi sınırlarında olması ve “Tefsîr-i Kebîr” in de oldukça hacimli bir eser olması nedeniyle araştırmamızı “Tefsîr-i Kebîr” ekseninde sınırlandırmayı uygun gördük. Bu bağlamda çalışmamızda Râzî'nin “Tefsir-i Kebîr” ini temel almakla beraber zaman zaman O'nun felsefe ve kelâm ile ilgili diğer eserlerinden de yararlandık. Mantık, felsefe ve ahlak ile ilgili olan “el-Mebâhisu'l-meşrikiyye fi İlmî'l-İlâhiyyât ve't-Tabiiyyât”, kelâm ve ilahiyat konularından bahseden ancak felsefî niteliği ağır basan “el-Metâlibu'l-Âliye”, Kelâmî konuları içeren “el-Muhassal” ve “Esâû't-Takdîs”, Allah'ın isimleri ve sıfatlarından bahseden “Levâmiu'l-Beyyinât Şerhu Esmâullâhi Teâlâ ve's-Sıfât” ile Mezhepler ve Dinler Tarihi ile ilgili bir eser olan “İ'tikâdâtü fıraki'l-Müslimîn ve'l-Müşrikîn” adlı eserler, çalışmamızın elverdiği ölçüde yararlandığımız Râzî'ye ait eserlerdir.

Yaptığımız bu çalışma bir giriş ve iki bölümden oluşmaktadır.

Giriş kısmında, Kur'ân'a ait iki anahtar kelime olan “ehad” ve “vâhid” kavramları üzerinde durarak Tevhîdi ve onunla bağlantılı diğer kavramları ele aldık.

Birinci bölümde, Tevhid kavramı ile Tevhîdi anlama noktasında önem arzeden “şirk” kavramını inceledik. Bu bağlamda Râzî'nin bakış açısıyla şirkin İslam öncesi Arap toplumunda bir yansıması olan putperestliğin kaynağı ve sebepleri üzerinde durarak puta tapıcılığın tutarsızlığını göstermeye çalıştık.

İkinci bölümde ise Tevhîd'den ayrılma noktasında ilâhî dinler arasında farklı bir yere sahip olan Hristiyanlıktaki Tevhîd ile ilgili temel meseleler üzerinde durduk. Hz. İsa'nın ilahlılığı hususunda temel Hristiyan inançlarını değerlendirdik.

Bu çalışmanın gerçekleşmesinde yardımlarını esirgemeyen ve yol gösterici tavsiyelerine sıkça müracaat ettiğim değerli hocalarım Prof. Dr. Mehmet Bulut'a, Prof. Dr. Osman Karadeniz'e, Prof. Dr. İbrahim Emiroğlu'na ve Prof. Dr. Ömer Dumlu'ya şükranlarımı sunarım.

23/01/2007

Hatice ŞENOCAK



## İÇİNDEKİLER

YEMİN METNİ.....	II
TUTANAK.....	III
ÖZET.....	IV
ABSTRACT.....	V
ÖNSÖZ.....	IV
İÇİNDEKİLER.....	IX
KISALTMALAR.....	XI

### GİRİŞ

#### TEVHİD İLE İLGİLİ TERİMLERE GENEL BİR BAKIŞ

I-EHAD VE VÂHİD KAVRAMLARI.....	1
1-Sözlük Anlamları:.....	2
2- Terim Anlamları:.....	3
a- Ehad Kavramı:.....	3
b- Vâhid Kavramı:.....	4
3- “Kul Huwallahu Ehad” Âyetinin Tasavvûfî Boyutu:.....	5
II- ZÂT- SIFAT İLİŞKİSİ AÇISINDAN VAHDET.....	6
III- VÂCİBU’L- VÜCUD KAVRAMI.....	7
IV- SAMED KAVRAMI.....	10

### BİRİNCİ BÖLÜM

#### TEVHİD VE ŞİRKİN MAHİYETİ

I-TEVHİD KAVRAMI.....	12
1- Tevhîd’in Kısımları:.....	14
2- Tevhîd-İbadet İlişkisi:.....	16
3- Tevhîd’in Delilleri:.....	17
a- Aklî Deliller:.....	18
aa-Temanu Delili.....	20
abTevarüd Delili.....	22
ac-Tevhidin Diğer Delilleri.....	23
b- Naklî Deliller:.....	27

ba- Kur'ân'da Tevhid Delilleri.....	27
bb- Kur'ani Delillerin Özellikleri:.....	30
bc- Bazı Peygamberlerin Tevhid İle İlgili Delilleri:.....	31
c- Evrendeki Bazı Durumların Tevhîd'e Delâleti .....	35
ca-Tevhidin Gökyüzündeki Delilleri.....	36
cb-Tevhidin Yeryüzündeki Delilleri.....	38
<b>II-ŞİRK KAVRAMI.....</b>	<b>44</b>
1- Şirk Ve Kısımları.....	45
2- Allah'a Ortak Koşan Fırkalar.....	46
3- Şirk Ve Putperestlik.....	48
a- Putperestliğin Kaynağı.....	48
b- Puta Tapıcılığın Nedenleri.....	49
c- Putlara Tapmanın Tutarsızlığı.....	51
4- Şirke Karşı Peygamberlerin İzledikleri Yöntem.....	53
5- Allah'a Evlat İsnad Edenler Ve Gani Kavramı.....	54
<b>II.BÖLÜM</b>	
<b>TEHİDDEN AYRILANLARA ELEŞTİRİLER.....</b>	<b>57</b>
<b>I- EHL- İ KİTABA YÖNELTİĞİ ELEŞTİRİLER.....</b>	<b>57</b>
1- Yahudilik.....	59
2- Hıristiyanlık.....	61
a- Kur'ân'da Hz. İsa.....	63
aa-"Allah'ın Kelimesi" Olması.....	63
ab-"Allah'tan Bir Ruh" Olması.....	64
b- Hristiyanların Hz. İsa İle İlgili Tevhîde Aykırı İnançları.....	65
ba-Teslis İnanıcı.....	65
bb-Hulul İnanıcı.....	66
bc-İttihad İnanıcı.....	67
c- Hz. İsa'nın İlahlığı Meselesi.....	68
ca- Hz. İsa'nın Tanrısallaştırılma Süreci.....	68
cb- Hz. İsa'nın İlahlığını İddia Edenlerin Delilleri.....	69
cc- Hz. İsa'nın İlah Olamayacağıının Delilleri.....	71
<b>SONUÇ.....</b>	
<b>74BİBLİYOGRAFYA.....</b>	

## KISALTMALAR

a.g.e.	: Adı geçen eser
a.g.m.	: Adı geçen makale
a.y.	: Aynı yer
b.	: Bin, İbn
bkz.	: Bakınız
çev.	: Çeviren, çevirenler
d.	: Doğum, doğumu
h.	: Hicrî
Hz.	: Hazreti
haz.	: Hazırlayan
İSAM	: İslam Araştırmaları Merkezi
krş.	: Karşılaştırınız
a.	: Milâdi
i.	: Madde, maddesi
msl.	: Mesela
nşr.	: Neşreden, neşriyat
ö.	: Ölümü
s.	: Sayfa
şrh.	: Şerh eden, şerh edenler
tahk.	: Tahkik eden
trc.	: Tercüme, tercüme eden, tercüme edenler
ts.	: Tarihsiz
ün.	: Üniversite, üniversitesi
vb.	: ve benzeri
vr.	: varak
vs.	: ve saire
yay.	: Yayınları, yayıncılık

# GİRİŞ

## TEVHÎD İLE İLGİLİ TERİMLERE GENEL BİR BAKIŞ

### I- EHAD VE VÂHİD KAVRAMLARI

Kur'ân-ı Kerîm'de Allah'ın birliği anlatılırken kullanılan anahtar terimler 'ehad' ve 'vâhid' kavramlarıdır. Bunlardan 'Ehad' ismi Kur'ân-ı Kerîm'de elli üç yerde müfred (tekil), ve yirmi bir yerde mürekkep (bileşik) olmak üzere toplam yetmiş dört âyette kullanılmıştır.<sup>1</sup> Ancak, bu âyetlerin sadece birinde 'ehad' kavramı Allah'ı nitelendirmektedir: "De ki: O Allah tektir."<sup>2</sup> 'Vâhid' ismi ise Kur'ân'da otuz yerde geçmektedir. Bu ayetlerin yirmi ikisinde 'vâhid' Allah'ı nitelendirmektedir.<sup>3</sup>

'Ehad' lafzının Kur'ân-ı Kerîm'de sadece bir âyette, 'vâhid kelimesinin ise tam yirmi iki âyette Allah'ı nitelerken kullanılması dikkat çeken bir husustur. 'Ehad' sıfatının geçtiği İhlâs sûresinin nüzûl sebebi hakkındaki farklı rivâyetlerin tamamının ortak noktası; Hz. Peygamber'e Allah'ın zâtının mahiyeti ve keyfiyetinin sorulmuş olmasıdır. Müşrikler, Yahudiler ya da Hıristiyanlar Allah'ın zâtının altın, gümüş, yakut veya başka bir kıymetli nesneden mi oluşup oluşmadığını sormaları üzerine<sup>4</sup> cevap olarak İhlâs sûresi inmiştir: "De ki: O Allah birdir. Allah sameddir. O doğurmamış ve doğmamıştır. Hiçbir şey O'na eş ya da denk değildir."<sup>5</sup>

<sup>1</sup> 'Abdülbâkî M. F., el-Mu'cemü'l-müfehres li Elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm, İstanbul 1982, s. 15-16.

<sup>2</sup> İhlâs 112 / 1.

<sup>3</sup> 'Abdülbâkî, a.g.e., s. 745.

<sup>4</sup> Râzî, Fahreddin, **et-Tefsîru'l-Kebîr** (Mefâtihu'l-Gayb), I-XXXII, Tahran ts., XXXII, 175; **Tefsîr-i Kebîr**, (Çev. Komisyon), I-XXIII, Ankara 1990, XXIII, 555.

<sup>5</sup> İhlâs, 112/ 1-4.

## 1-Sözlük Anlamları:

'Ehad' ve 'vâhid' kavramları sözlükte aynı anlamı ifade etmektedir. Her ikisi de 'yalnız ve tek olan' anlamına gelmektedir.<sup>6</sup> Filologlar, bu iki kelimenin birbiriyle ilişkisi ve nüansları hakkında detaylı açıklamalar yapmışlardır.

'Ehad' kelimesi hakkında iki farklı görüş bulunmaktadır:<sup>7</sup>

1- Birinci görüşe göre 'ehad', 'vâhid' anlamında kullanılmaktadır. ez-Zeccâc<sup>8</sup> ve el-Halîl<sup>9</sup> 'in kabul ettiği bu görüşe göre 'ehad'ın aslı 'vâhid'dir. Fakat, 'vav' hafiflik, kolaylık olsun diye hemzeye dönüştürülmüştür. Nitekim, Arap dilbilimcileri vucûh, ucuh (yüzler), visâde, isâde (yastık) gibi ötreli ve kesreli kelimelerde bu yöntemi sıkça kullanmışlardır.

2- İkinci görüşe göre, 'vâhid' ve 'ehad', eş anlamlı iki isim değildir. el-Ezherî<sup>10</sup> " Allah'tan başka hiçbir varlık 'ehad' olarak nitelendirilip de <sup>درهم</sup> <sup>يحل</sup> <sup>أحد</sup> yeya <sup>درهم</sup> <sup>يحل</sup> <sup>أحد</sup> formu kullanılamaz. Ama, <sup>درهم</sup> <sup>يحل</sup> <sup>أحد</sup> <sup>وأحد</sup> formu kullanılabilir. Zira, 'Ehad', Allah'ın kendi zâtı için seçtiği sıfatlarından. Dolayısıyla, bu sıfatta hiçbir şey O'na ortak olamaz"<sup>11</sup> demiştir.

Râzî, alimlerin 'ehad' ile 'vâhid' arasındaki farklar hakkında çeşitli izahlarda bulduklarını belirterek bunları şu şekilde sıralamaktadır:<sup>12</sup>

1- 'Vâhid', 'ehad'a dahildir ama 'ehad' 'vâhid'e dahil değildir. Yani, 'ehad', 'vâhid'i kapsar, ancak 'vâhid' 'ehad'ı kapsamaz.

2- 'Vâhid', sayıların ilk rakamının, yani 'bir'in ismidir. Arap dilinde sayı saymaya başlanırken 'vâhid' / 'bir' diye başlanılır. Fakat, 'ehad' kelimesiyle başlanmaz.<sup>13</sup>

3- 'Vâhid' kelimesi, müspet (olumlu) için, 'ehad' kelimesi ise menfî (olumsuz) için kullanılır: Mesela, olumlu manada, " <sup>لرأيتكُملاً وأحد</sup> Bir adam gördüm"

<sup>6</sup> Ebu'l-Bekâ, Eyyûb b. Mûsâ el-Kefevî, **Külliyât**, Bulak 1253, s. 18.

<sup>7</sup> Râzî, **a.g.e.**, XXXII, 178; (XXIII, 560).

<sup>8</sup> ez-Zeccâc, **İ'râbu'l-Kur'ân**, (tahk. İbrahim el-Ebyârî), Kahire 1963, III, 881.

<sup>9</sup> el-Halîl, İbn Ahmed, **Kitâbu'l-'Ayn**, (tahk. Mehdi el-Mahzumî - İbrahim es-Sâmîrî), Beyrut 1988, III, 282.

<sup>10</sup> el-Ezherî, Ebû Mansur Muhammed b. Ahmed, **Tehzîbü'l-Luğa**, (tahk. 'Abdüsselam Muhammed Harun), Mısır 1964, V, 197.

<sup>11</sup> Râzî, **a.g.e.**, a.y.

<sup>12</sup> Râzî, **a.g.e.**, a.y.

<sup>13</sup> İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükrim, **Lisânu'l-Arab**, Beyrut 1988, I, 82-83; Râzî, Fahreddin, **Levâmiu'l-Beyyinât Şerhu Esmâillâhi Teâlâ ve's-Sifât**, Mısır 1905, s. 230; Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed, **Kitâbü't-Tevhîd**, (tahk. Fethullah Huleyf), İstanbul 1979, s. 19.

denilir; olumsuz manada ise, “ مَا رَأَيْتُ أَحَدًا / Hiçbir kimse görmedim”, şeklinde kullanılır.

‘Ehad’ kelimesi olumsuzluk ifade etmede, ‘vâhid’ den daha kapsamlıdır<sup>14</sup>. ‘Ehad’, kendisiyle birlikte belirtilen bütün sayıları nefyeder.<sup>15</sup> Mesela, “ مَا فِ الدَّارِ وَاحِدٌ بَلْ ”/ Evde bir değil iki kişi var” şeklindeki kullanım doğru olur fakat, aynı cümlede ‘ehad’ kelimesinin kullanılması ( مَا فِي الدَّارِ أَحَدٌ بَلْ فِيهَا اِثْنَان ) yanlış olur.<sup>16</sup> Çünkü, ‘ehad’ kelimesiyle genel bir olumsuzluk ifade edilmiş ve evde hiç kimsenin bulunmadığı vurgulanmıştır.

4- Vâhid kelimesi istenilen herhangi bir şeye sıfat olarak verilebilir. Mesela, “ ثَوْبٌ وَاحِدٌ / bir elbise”, “ رَجُلٌ وَاحِدٌ / bir adam” denilebilir. Ancak, olumlu anlamda başka hiçbir şey ‘ehad’ kelimesiyle vasıflandırılmaz.

Sonuç olarak Allah, ‘ehad’ lafzını müspet manada sadece kendine has bir sıfat kılmıştır. Onun için bu kelime mutlak vasıf olarak kullanıldığında, sadece Allah için kullanılabilir.<sup>17</sup> Dolayısıyla, bu kelime Râzî’nin de ifade ettiği gibi<sup>18</sup>, kendiliğinden ma’rife/belirli olacağından ayrıca lâm-ı ta’rifle ma’rife yapılmasına gerek yoktur.<sup>19</sup> Ayrıca, ‘ehad’ in çoğulunun bulunmaması da onun bir diğer özelliğidir.<sup>20</sup>

## 2- Terim Anlamları:

### a- Ehad Kavramı:

Ehl-i Sünnet’e göre ‘ehad’, Allah’ın zât ismi olup, isimlerinin ve sıfatlarının çokluğuyla beraber, O’nun bir olduğunu ifade eder.<sup>21</sup> Allah’ın ‘ehad’ olması demek O’nun cevher, cisim, ‘arâz olmaması, bir mekân ve cihette bulunmaması, zıddı ve dengi olmaması demektir.

Fahreddin Râzî de ‘ehad’ın tarifini yaparken aynı sonuca varmakla beraber subûfî ve selbî sıfatlardan hareket ederek meseleyi daha ayrıntılı olarak ele alır.

<sup>14</sup> Râzî, **a.g.e.**, a.y.

<sup>15</sup> İbn Manzûr, **a.g.e.**, I, 82.

<sup>16</sup> Râzî, **a.g.e.**, a.y.

<sup>17</sup> el-İsfahânî, Ebu’l-Kâsım el-Huseyn b. Muhammed er-Râğıb, **el-Müfredât fi Ğaribi’l-Kur’ân**, Mısır 1904, s. 12, 515.

<sup>18</sup> Râzî, **a.g.e.**, a.y.; krş., İbn Manzûr, **a.g.e.**, I, 82.

<sup>19</sup> İbn Manzûr, **a.g.e.**, a.y.; Zebidî, Muhammed Murtazâ, **Tâcü’l-‘Arûs**, Beyrut 1966, II, 526.

<sup>20</sup> el-Fîrûzâbâdî, Mecdüddîn Muhammed b. Ya’kûb, **el-Kâmûsu’l-muhit**, Beyrut 1993, s. 338.

<sup>21</sup> Cürcânî, Seyyid Şerif, **Kitâbu’t-Ta’rifât**, (çev. Arif Erkan), İstanbul 1997, s. 7.

Ona göre, Allah'ın sıfatları ya izâfîdir ya da selbîdir. İzâfî olanlar âlim, kâdir, mürid, hallâk gibi sıfatlardır. Selbî olanlar da cevher, cisim, 'arâz değildir şeklinde ifade edilen sıfatlardır. Mahlûkât önce subûtî sonra da selbî sıfatlara delalet eder. 'Allah' lafzı, bütün izâfî sıfatlara delalet eder. 'Ehad' lafzı da bütün selbî sıfatlara delalet eder. Dolayısıyla, 'ehad' lafzıyla O'nun cevher, cisim veya 'arâz olmadığını ifade ettiğimiz gibi, cisimlere ait özellikler olan mütehayyiz olma (boşlukta yer kaplama) ve mekân tutma gibi durumlardan da uzak olduğunu ifade etmiş oluruz.<sup>22</sup>

### **b- Vâhid Kavramı:**

Vâhid kavramı terim olarak iki manayı ifade etmektedir:

1- Vâhidin birinci manası bölünmeyi, cüzlere ayrılmayı kabul etmemektir.<sup>23</sup> Bu demektir ki, birçok şeyin bir araya gelmesiyle oluşmamıştır.<sup>24</sup> O'nun mürekkep bir varlık olması imkânsızdır. Çünkü Allah'ın zâtının farklı parçaların bir araya getirilip birleştirilmesiyle ortaya çıkmış olabileceğini kabul edersek bu bazı sakıncaları ortaya çıkarır. Bu sakıncalardan biri bu parçaları bir araya getiren gücün ya da zâtın kim olduğu sorusudur. Böyle bir şeyin Vâcip li-zâtihi hakkında düşünülmesi imkânsızdır. İkincisi, Allah'ın parçalara bölünebildiğini kabul ettiğimizde, her parça kendi nefsiyle kâim, âlim, kâdir, hayy olur ki bu, parçalar sayısınca ilahın varlığı anlamına gelir.<sup>25</sup> Ancak, burada açıklanması gereken bir husus vardır ki, o da, cevher-i ferde vâhid denilip denilemeyeceği hususudur. Fakat Râzî'nin vâhid ile ilgili, "kendisinde azaltma ve çoğaltmanın yapılamayacağı"<sup>26</sup> şeklindeki tarifi bu benzerliği ortadan kaldırmaktadır. Çünkü cevher-i ferd parçalara ayrılmayı kabul etmez, ancak ona benzerleri ilave edilmek suretiyle mürekkep hale getirilebilir.

2- Vâhid'in ikinci manası ise dengi, benzeri, eşi ve ortağı bulunmamaktır ki, Allah'ın Vâcibul'-vücûd olması hususunda, ilminde ve kudretinde O'na denk veya ortak olan hiçbir şeyin bulunmadığını<sup>27</sup> ifade etmektedir. Bu anlamda 'vâhid', 'ikilik kabul etmeyen şey' demektir.<sup>28</sup> O'nun hiçbir şekilde eşi ve benzeri yoktur. Kur'ân-ı Kerîm'in, "Hiçbir şey O'na benzemez"<sup>29</sup> ifadesi, O'nun var olan veya olabilecek her

<sup>22</sup> Râzî, **Tefsir**, XXXII, 180; (XXIII, 562); krş., Râzî, **Levâmi'**, s. 232.

<sup>23</sup> Râzî, **Levâmi'**, s. 229

<sup>24</sup> Râzî, **Tefsir**, IV,170; (IV, 123).

<sup>25</sup> Cüveynî, **el-İrşâd ilâ Kavâti'il Edilleti fi Usûli'l-İ'tikâd**, (nşr. M. Yûsuf Mûsâ- A. Abdulmun'im Abdulhamîd), Mısır 1369/1950, s.52.

<sup>26</sup> Râzî, **Levâmi'**, s. 225.

<sup>27</sup> Râzî, **a.g.e.**, s. 230; Râzî, **Tefsir**, IV, 170; (IV, 123).

<sup>28</sup> Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed, **el-Maksadu'l-Esnâ fi Şerhi Esmâillâhi'l-Hüsna**, Beyrut ts. s.103.

<sup>29</sup> Şûrâ, 42/11.

şeyden yahut insanların tahayyül edip tanımlayabilecekleri şeylerden mutlak manada farklılık taşıdığına işaret etmektedir.

### 3- “Kul Huwallahu Ehad” Âyetinin Tasavvûfî Boyutu:

Çok yönlü bir âlim olan Fahreddin Râzî, İhlâs sûresinin tefsirinde tasavvufî bir yaklaşımla ‘ehad’ kavramının içerdiği anlam üzerinde durur. O, “ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ ” De ki: O Allah birdir”<sup>30</sup> âyetinin Allah’ın üç ismini ihtiva ettiğini, bu isimlerin her birinin kulların makamlarından birini gösterdiğini belirtmiştir. Tevhidi anlama noktasında değişik derecelere işaret eden Râzî’nin, kendine has üslubuyla kelâm ile tasavvufu mezceden bu değerlendirmesine göre, bu âyet üç makama işaret etmektedir:

Birinci makam, mukarreblerin makamıdır: Bu, Allah’a seyr-u sülûk edenlerin ve her eşyaya ve hakikate, eşya ve hakikat olduğu için bakanların mertebesi olup, en yüce mertebedir.<sup>31</sup> Dolayısıyla bunlar, Allah’tan başka hiçbir mevcut (varlık) görmezler. Çünkü Hak zâtı gereği Vâcibu’l-vücûd olandır. O’nun dışındaki varlıklar da zâtı gereği mümkün olan varlıklardır. Mümkün varlıklar bir anlamda ‘yok’ hükmündedir. İşte bu makamda olanlar, Hak Subhânehû ve Teâlâ’dan başka gerçek varlık görmezler. Bu âyetteki ‘هُوَ / O’ lafzı da mutlak bir işarettir. İşaret edilen varlık da muayyen (belli) bir varlık olunca, bu mutlak lafız muayyene ait olur. Dolayısıyla هُوَ kelimesi mukarreb kimselerin, Hak Teâlâ’ya yaptıkları bir işaret olur. Bu kimseler başka herhangi bir temyize (ayırt edici ifadeye) ihtiyaç duymazlar.

Çünkü bir mümeyyize ihtiyaç duymak, ancak ortada iki varlık bulunduğu zaman söz konusu olur. Halbuki yukarıda da açıkladığımız gibi, bu kimseler akıl gözleri ile sadece bir tek varlık görmekte ve tanımaktadırlar. İşte bu sebepten dolayı, هُوَ lafzı, bu kimseler için ma’rifetullah (Allah’ı tam bir bilgi ile tanıma)’ın oluşması için yeterli gelmektedir.

İkinci makam, Ashâb-ı yemînin makamıdır: Bu birinci makamın aşağısındadır. Çünkü, ikinci makamda olanlar Hak Teâlâ’yı bir mevcut (varlık) olarak bilip tanıdıkları gibi, halkı da bir varlık olarak görmektedirler. Dolayısıyla bunlar için varlıklarda çokluk, birden fazlalık söz konusudur. Şüphesiz bu durumda, ‘هُوَ’ kelimesi Hak Teâlâ’yı işaret etmek için yeterli olmaz. Aksine burada, Hakk’ın halktan ayrılmasını, halk ile karıştırılmamasını sağlayacak bir ayırt ediciye ihtiyaç

<sup>30</sup> İhlâs, 112/1.

<sup>31</sup> Râzî, **Tefsir**, XXXII, 179; (XXIII, 561); Râzî, **Levâmi**, s. 231.



vardır. Bu nedenle bu makamda olan kimseler için ‘هُوَ’ kelimesine ‘اللَّهُ’ lafzının ilave edilmesi gereği duyulmuştur. Çünkü Allah, diğer varlıkların muhtaç olduğu ve bütün diğer varlıklardan müstağnî bir varlıktır.

Üçüncü makam Ashâb-ı şimâlin makamıdır: Bu, en değersiz ve en aşağı makamdır. Bu makamda olanlar, Vâcibu’l-vücûd varlıkların, yani tanrının birden fazla olabileceği görüşünü benimsemişlerdir. İşte bu görüşü reddetmek ve sözlerinin bâtil olduğunu ortaya koymak için geçen kavramlara ek olarak ‘ehad / bir’ lafzı ilave edilmiş ve “قَوْلُ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ” De ki: O Allah birdir” buyrulmuştur.<sup>32</sup>

## II- ZÂT- SIFAT İLİŞKİSİ AÇISINDAN VAHDET

Mutezile ile Ehl-i Sünnet arasında ciddi tartışmalara yol açan zât-sıfat ilişkisi, kelâm ilminde çok önemli bir yer işgal etmiştir. Bu ilişkiyi izah etmede Mutezilenin temel tutumu, öğretilerinin dayandığı beş prensipten en önemlisi olan Tevhîd ilkesini zedelememe hususundaki hassasiyetlerine dayanmaktadır. Ehl-i Sünnet âlimleri bu meseleyi tartışmaya, Mu'tezile'nin konuyu tartışma alanına çekmesiyle başlamıştır.<sup>33</sup> Belki de Mutezile'nin kendilerini ehl-i Tevhîd olarak görmeleri, Ehl-i Sünnet âlimlerini bu konuya daha fazla önem verme noktasında tetiklemiş olabilir. Ehl-i Sünnet'e göre Allah'ın sıfatları zâtının aynı olamaz. Sıfatları zâtle aynılaştırmak, sıfatları inkâra götürdüğü gibi, ayrıca izâhı mümkün olmayan bir durum ortaya çıkar. Çünkü Allah'ın zâtı tek, sıfatları ise çoktur.<sup>34</sup>

Ehl-i Sünnet'in güçlü isimlerinden olan Râzî de zât-sıfat ilişkisini, özellikle vahdet sıfatının zâta ilave subûfî bir sıfat olduğunu delilleri ile açıklamıştır. Ancak, biz burada genel anlamda zât-sıfat ilişkisini bir tarafa bırakarak vahdet sıfatının zâta ilave bir sıfat olup olmadığı hususunda Râzî'nin öne sürdüğü delilleri aktaracağız.

Râzî, zât-sıfat ilişkisi hususunda kendi görüşünü ifade etmeden önce, vahdetin zâta ilave bir sıfat olduğunu ileri süren bazı bilginlerin delillerini aktarmıştır:

1- ‘Cevher birdir’ dendiğinde onun cevher oluşundan anlaşılan şey, bir oluşundan anlaşılan şeyden ayrıdır. Bir olduğu düşünülmezsiniz cevherin cevher olduğu düşünülebilir.

2- O'nun bir oluşu cevher oluşuyla aynı olsaydı ‘cevher birdir’ sözüyle ‘cevher cevherdir’ sözü aynı olurdu. Ayrıca, cevherin karşıtı ‘arâz, birin karşıtı ise

<sup>32</sup> Râzî, *Tefsir*, XXXII, 179-180; (XXIII, 562).

<sup>33</sup> Huleyf, Fethullah, *Mâturidî'nin Kitâbü't-Tevhîd Mukaddimesi*, İstanbul 1979, s. 19-21.

<sup>34</sup> Eş'arî, *el-İbâne 'an Usûli'd-Diyâne*, Kahire 1385, s. 46.

çokluktur. O'nun bir olmasından anlaşılan, ya selbî veya subûtfî olmasıdır. Selbî olamaz. Çünkü O selbî olsaydı, o zaman kesreti selbetmiş olurdu. Kesret de ya selbî olur ya da subûtfî. Buna göre eğer kesret selbî olur, vahdet de kesreti selbederse, vahdet selbi selbetmiş olur. Selbin selbi ise subûttur. O halde vahdet subûtfîdir ki, elde edilmek istenen sonuç da budur. Kesretin subûtfî olduğunu, vahdetin ise selbî olduğunu kabul edersek bütün yoklukların mevcut olduğunu söylememiz gerekirdi ki bu imkânsızdır.

3- Bir olduğu söylenen şeyin, zihnî, farazî ve îtibârî olarak bulunmadan önce de bir olduğunu kesin olarak biliriz. Bu durum da bize vahdet sıfatının zâta ilave subûtfî bir sıfat olduğunu göstermektedir.<sup>35</sup>

Râzî, kendisinin de benimsediği bu delilleri aktardıktan sonra, Allah'ın sıfatlarıyla zâtının aynı olduğu fikrinin yanlışlığını şu şekilde açıklar:

1- Bu sıfatların her birini düşünmeden Allah'ın zâtını düşünmek mümkündür.

2- Eğer bu sıfatlar zât ile aynı olsalardı, 'O âlimdir' veya 'âlim değildir' sözü ile 'zât zâttır' veya 'zât değildir' sözü aynı olurdu.

3- Eğer bu sıfatlar zât ile aynı olsalardı bu sıfatların mercii tek bir şey olmuş olurdu. Bu durumda O'nun kâdir olduğuna delil getirdiğimizde, O'nun âlim olduğuna veya hayy olduğuna delil getirmeye gerek kalmazdı. <sup>36</sup> Fahreddin Râzî'ye göre Allah'ın sıfatları zâtının aynı olursa iki ihtimal ortaya çıkar: Bu durumda, sıfatlar ya zâtın tamamı veya cüz'ü (bir parçası) olurlar. Zâtın tamamı kabul edilirse, o zaman zât ile sıfat bir tek şey olur ve bu tek şey hem zât hem de zâtın sıfatı olmuş olur ki, akıl bunu kabul etmez. İkinci ihtimale binaen, sıfatlar zâtın parçası olurlarsa Allah'ın zâtının mürekkep olması gerekir ki, bu bâtıldır. O halde Allah'ın sıfatları zâtı üzerine zâiddir.<sup>37</sup>

### III- VÂCİBU'L- VÜCUD KAVRAMI

Allah'ın birliğini anlama noktasında anahtar kavramlardan olan Vâcibu'l-vücut, varlığı zâtının gereği olan ve varlığında bir başkasına muhtaç olmayan demektir. Vâcip yokluğu asla kabul etmez. Yokluğu kabul etmeyişi zâtından dolayı ise Vâcip li-zâatihî, kendinden dolayı değil de başkası sebebiyle ise Vâcip li-gayrihî

<sup>35</sup> Râzî, **a.g.e.**, IV, 169; (IV, 122).

<sup>36</sup> Râzî, **a.g.e.**, IV, 170; (IV, 124).

<sup>37</sup> Râzî, **Levâmi'**, s. 43-44, krş., Râzî, Fahreddin, **el-Metâlibu'l-Âliye**, (tahk. Ahmed Hicâzî es-Sekâ), Beyrut 1987, III, 223 vd.

adını alır. Allah, varlığı kendinden kaynaklandığı için vâcip li-zâtihî olan tek varlıktır. Allah'ın sıfatları ise vâcip li-gayrihî'dir. Ayrıca, varlığı zorunlu olan ile varlığı O'na bağlı, var edilen arasında mahiyet yönünden büyük bir farklılık vardır. Bu fark temelde birincisinin Sâni', diğerinin ise masnû' oluşuyla ifade edilmektedir.

Râzî, felsefî niteliği ağır basan 'el-Muhassal' adlı eserinde Vâcibu'l-vücut'un özelliklerini ayrıntılı bir şekilde açıklamıştır:

1- Bir nesne hem özünden hem de başkasından dolayı zorunlu olamaz. Çünkü varlığı başkasına bağlı olan, onun yok olması ile yok olur. Özünden dolayı zorunlu olanın varlığı ise başkasına bağlı değildir. Varlığı zatının gereği olduğu için varlığında asla bir başkasına muhtaç değildir.

2- Zâtı gereği zorunlu olan cüzlerden oluşmuş değildir. Çünkü mürekkep (birleşik) olan birtakım parçalardan meydana gelmiştir. Mürekkep olan her şey varlığında cüz'üne muhtaçtır. Cüz'ü ise kendisinden başkadır dolayısıyla her mürekkep olan başkasına muhtaçtır. Başkasına muhtaç olan her nesne zâtı gereği mümkündür. Zâtı gereği mümkün olan da zorunlu varlık olamaz.

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

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

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

6- Zâtı gereği zorunlu olan yok olmaz. Yani, zorunlu olan bâkîdir. Eğer yok olacak olsaydı varlığı, yokluğunun sebebinin yok olmasına bağlı olurdu. Varlığı başkasına bağlı olan ise zâtı gereği zorunlu olamaz.

7- Zâtı gereği zorunlu olanın varlığından önce yokluk diye bir şey söz konusu değildir. Onun yok olduğu bir an, bir zaman söz konusu değildir, yani başlangıcı yoktur, kadîmdir.<sup>38</sup>

Râzî tefsirinde Vâcibu'l-vücûd kavramını açıklarken onun iki temel özelliğini vurgulayarak bunu, Allah'ın 'kayyûm' sıfatı ile ilişkilendirir. Yukarıda da belirttiğimiz gibi Allah'ın Vâcibu'l-vücûd olması, her şeyden önce O'nun cüzlerden mürekkep olmadığını ifade eder. Bu noktada 'Vâcibu'l-vücûd' ; 'varlık âleminde, zâtı gereği iki şey yoktur' anlamında tektir. Ayrıca, O'nun cüzlerden oluşmamış olması, O'nun bir mekanda bulunmasını da imkânsız kılar.<sup>39</sup>

Vâcibu'l-vücûd kavramının ifade ettiği diğer bir mana ise, O'nun Kayyûm olmasıdır. Çünkü cüzlerden oluşmamış bir varlık olan Allah'ın temel niteliklerinden ve O'nun güzel isimlerinden olan 'Kayyûm', 'zâtı itibariyle kâim olan ve gerek mahiyetleri gerekse varlıkları itibariyle kendisinin dışında kalan her şeyi ayakta tutan' demektir.<sup>40</sup>

Allah'ın bi-zâtihî kâim olması, dolayısıyla kayyûm olması tevhide anlama noktasında önemli bir aşamadır ki, O'nun bu özelliği şu hususları kabul etmemizi gerektirir:

1- Allah sonradan meydana getirilmiş bir şeyde, 'arâz bir maddede sûret olmayıp bir mahalle hulûl etmiş olamaz. Çünkü bir mahalde bulunan o mahalle muhtaçtır. Başkasına muhtaç olan ise zâtıyla kayyûm olamaz.

2- Allahın kayyûm olması, bütün yarattıklarının sorumluluğunu üzerine alan bir varlık olarak, O'nun bütün mâlumâtları bilmesini gerektirir.

3- Allah, zâtı dışındaki bütün şeylerin kayyûmu, ayakta tutanı olunca, O'ndan başka her şeyin muhdes olması gerekir.

4- Allah bütün mümkün varlıklar için kayyûm olunca, bütün varlıkların vasıtalı ya da vasıtasız olarak O'na istinâd etmesi gerekir.<sup>41</sup>

Her şey ve herkes varlığını Allah'a borçludur. Onlar Allah'ın dilemesiyle var olmuşlardır. Varlıklarını Allah ayakta tutmaktadır ve dilediği an yok edip ortadan kaldırabilir. O, bütün varlıkların kendi kendine yeterli yegane kaynağıdır. Yani,

<sup>38</sup> Bkz., Râzî, Fahreddin, **Kelâma Giriş / el-Muhassal**, (çev. Hüseyin Atay), Ankara 1978, s. 63-66.

<sup>39</sup> Râzî, **Tefsîr**, VII,5; (V, 408).

<sup>40</sup> Râzî, **a.g.e.**, VII, 4; (V, 405).

<sup>41</sup> Râzî, **a.g.e.**, VII, 4-5; (V, 406-407).

evrendeki her şey O'nun koyduğu kurallar çerçevesinde oluşmaktadır. Dolayısıyla kainat O'nun 'kayyûm' sıfatı sayesinde ayakta durmaktadır.

#### IV- SAMED KAVRAMI

Allah'ın birliğinin en özlü bir şekilde ifadesini bulduğu İhlâs sûresinde Allah'ın güzel isimlerinden iki tanesi zikredilmektedir. Bunlardan biri 'ehad', diğeri ise 'samed' ismidir. Bu bağlamda samed kavramı üzerinde durmamız, Tevhîdi anlama noktasında önem taşımaktadır.

Râzî, İhlâs sûresinin tefsirinde samed kavramını geniş bir şekilde ele alarak, filologların bu kavramı iki şekilde açıkladıklarını kaydeder:

1- 'Samede' (صَدَدٌ), 'feale' vezninde olup ism-i mef'ûl manasındadır ve 'ona yöneldi' anlamına gelmektedir. 'Samed' ise 'bütün ihtiyaçlar konusunda, kendisine yönelinen, başvuru alan efendi, büyük' manasındadır.<sup>42</sup> İbn Abbas'tan rivayet edildiğine göre, İhlâs sûresi nâzil olduğunda Sahabe, Hz. Peygambere 'samed nedir?' diye sormuş, Hz. Peygamber: 'O ihtiyaçlar hususunda kendisine başvuru alan efendidir,' şeklinde cevap vermiştir.

2- 'Samed'in ikinci manası ise, 'içinde boşluk olmayan' dır. Sert olan, yumuşaklığı, gevşekliği olmayan şeye de 'musammed' denir<sup>43</sup>. Sonraki dil âlimleri ise, 'samed' kelimesinin; 'toz tutmayan, kendisine hiçbir şeyin işlemediği ve ondan küçük bir parçanın bile kopartılmadığı, düz ve pürüzsüz taş' anlamına geldiğini söylemişlerdir. Râzî, 'samed'in bu ikinci manasından yola çıkarak Müşebbihe'nin Allah'ın cisim olduğuna delil getirdiklerini söylemiştir. Ona göre, âyetin öncesinde geçen Allah'ın ehad oluşu O'nun cisim olma imkanını ortadan kaldırır. Bu durumda 'samed' kelimesinin bu ikinci manasını mecaz manaya hamlederek 'Allah'ın Vâcibu'l-vücûd olup, varlığında, bekâsında ve bütün sıfatlarında değişmenin imkansızlığına bir işaret' olduğunu belirtir.<sup>44</sup>

Râzî, müfessirlerin 'samed' kelimesinin yukarıda belirttiğimiz iki manasından yola çıkarak bu kavramı tahlil ettiklerini ifade ederek bu görüşleri üç kısımda ele almaktadır:

1- Samed ismini izâfî sıfatlarla ilgili görenler: Buna göre samed, Allahın, bütün ihtiyaçları yerine getirme hususunda kendisine başvuru alan bir efendi olduğu manasına gelmektedir.

<sup>42</sup> İbn Manzûr, a.g.e., VII, 404.

<sup>43</sup> el-Firuzâbâdî, a.g.e., s. 375.

<sup>44</sup> Râzî, a.g.e., XXXII, 181; (XXIII, 563-564).

2- Samed ismini selbî sıfatlarla ilgili görenler: Buna göre samed ‘Allahın zâtı ve sıfatları açısından vâcibu’l-vücud olup, bu ikisinde değişmenin imkansız olduğu’ anlamına gelmektedir.

3- Hem izâfî hem de selbî sıfatlarla ilgili görenler: Bu görüşte olanlara göre samed kelimesini bütün bunlara hamletmek mümkündür. Çünkü kelime Allahın zâtının Vâcibu’l- vücûd oluşuna delâlet etmesi açısından bütün selbî sıfatlara; her şeyin yaratıcısı olduğuna delâlet etmesi açısından da bütün izâfî sıfatlara delâlet etmektedir.<sup>45</sup>

Üzerinde durulması gereken önemli bir konu da Râzî’nin de belirttiği gibi Allah’tan başka hiçbir varlığa samed denilemeyeceği hususudur. Çünkü gerek ‘her türlü ihtiyaç konusunda kendisine başvurulana’ manasında gerekse ‘zâtında değişiklik kabul etmeyen, değişmesi mümkün olmayan’ manasında kabul edilsin, varlıklar âleminde, Allah’tan başka bu şekilde hiçbir varlık yoktur.<sup>46</sup> Nitekim, Samed (İlk Sebep ve Öncesiz – Sonrasız Mutlak Varlık) kavramı Kur’ân-ı Kerîm’de bir defa geçmekte ve yalnızca Allah’ı nitelemektedir.

Sonuç olarak “لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ / Allah birdir” âyeti, Allah’ın zâtında hiçbir şekilde terkip ve telif olmadığı manasında birliği; “اللَّهُ الصَّمَدُ / Allah, Öncesiz ve Sonrasız, Bütün Var Olmakta Olanların Sebepsiz Sebebi’dir” âyeti ise eşi, benzeri, zıddı olmadığı manasında birliği güçlü bir şekilde vurgulamaktadır.

## I. BÖLÜM

### TEVHÎD VE ŞİRKİN MAHİYETİ

<sup>45</sup> Râzî, a.g.e., XXXII, 181-183; (XXIII, 564-566).

<sup>46</sup> Râzî, a.g.e., XXXII, 182; (XXIII, 566).

## I-TEVHİD KAVRAMI

'Tevhîd' kelimesi, Arapça 'vhd' kökünden türemiş tef'îl vezninde bir mastardır. Türkçedeki tam karşılığı ise birlemek, bir kılmaktır. Kelimenin mastar kipi Kur'ân-ı Kerîm'de hiç yer almadığı gibi, 'vhd' maddesi fiil olarak da Kur'ân'da geçmemektedir. Kur'ân'da Allah'ın birliği anlatılırken ya vâhid, ehad, vahde gibi kelimenin çeşitli versiyonları kullanılmış ya da daha farklı şekillerde izah edilmiştir.

Sözlükte ise, 'bir şeyi diğerinden ayırarak tek kılmak, birlemek, bir kılmak'<sup>47</sup> anlamlarına gelen 'Tevhîd', Fahreddin Râzî'nin ifadesiyle: 'Bir şeyin bir olduğuna hükmetmek, onu bir olarak bilmektir.'<sup>48</sup> Fahreddin Râzî, 'Levâmiu'l-Beyyinât' adlı eserinde Tevhîdi bu şekilde tarif ederken, felsefi niteliği oldukça ağır basan 'el-Mebahisu'l-Meşrikiyye' adlı eserinde Tevhîd kelimesinin türevlerinden olan vahdet / birlik kavramı hakkında uzun felsefî izahlarda bulunur ve bu kavramı tarif etmenin zorluklarından, hatta imkansızlığından bahseder. Zira bu durumda, o şeyi ya kendisiyle tarif etmiş oluruz ya da zıddıyla tarif ederiz ki bu durumda devir gerekir.<sup>49</sup>

Bir terim olarak 'Tevhîd', ilk olarak Allah'ın cüzlerden mürekkep olmadığını yani, birçok şeyin bir araya gelmesiyle meydana gelmediğini, ikinci olarak da O'nun var oluşta, Vâcibu'l-vücûd olması ve bütün varlıkların başlangıcı olması hususunda O'nun ortağı ve benzerinin olmadığını ifade etmektedir.<sup>50</sup>

Ancak, burada hemen belirtmeliyiz ki Allah'ın birliğinden kastedilen O'nun sayı bakımından bir olması değildir. Çünkü kendisine 'bir' denilen şeyler, bir oluşta ortak oldukları halde mahiyetleri hususunda farklı olurlar.<sup>51</sup> Burada Râzî 'mahiyetleri' sözüyle, eşyanın cevher, 'arâz veya cisim oluşlarını kastetmektedir. Dolayısıyla O'nun birliğini sayı yönünden anlatmak, gerçek Tevhîd'i ifade etmede yetersiz kalır. O, bütün birlerin kendisine muhtaç olduğu sayı üstü birdir.<sup>52</sup>

Allah'ın varlığını ve birliğini ifade eden Tevhîd, İslâm'ın ve İslâmî olan her şeyin ilkesidir. Tek ilah, O'dur, 'samed' dir, hiçbir şey O'na benzemez. Eyleminde ortağı olmayan tek Yaratıcı'dır. Hak'tır ve bütün gerçeklerin, iyiliklerin, güzelliklerin kaynağı O'dur. İnsan daima O'nun birliğinin şuurunda, ulûhiyetini ve rubûbiyetini

<sup>47</sup> Cüveynî, İmâmu'l-Haremeyn 'Abdumelik b. 'Abdullah, **eş-Şâmil fi Usûli'd-Dîn**, (nşr. Ali Sami en-Neşşâr-F. B. Avn-S. M. Muhtâr), İskenderiye 1969, s. 351.

<sup>48</sup> Râzî, Fahreddin, **Levâmiu'l-Beyyinât**, s. 233; krş. Cürcânî, **a.g.e.**, s. 48.

<sup>49</sup> Râzî, Fahreddin, **el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye fi İlmi'l-İlâhiyyât ve't-Tabi'iyât**, (thk. Muhammed el-Mu'tasım Billah el-Bağdâdî), Beyrut 1990, s. 174.

<sup>50</sup> Râzî, **Tefsîr**, V, 170; (IV, 123).

<sup>51</sup> Râzî, **a.g.e.**, IV, 169; (IV, 122).

<sup>52</sup> Özler, Mevlüt, **İslâm Düşüncesinde Tevhîd**, İstanbul 1995, s. 57.

ikrar ile tasdik ederek yaşmalıdır. Bu tür bir yaşamayı gerçekleştirebilen insan, her şeyin ilk ve nihâf ilkesinin Tevhîd olduğunun bilincine sahiptir.<sup>53</sup>

Metafizik, tarihî, siyâsî, ilmî, estetik ve mistik bir ilke olarak Tevhîd, insan hayatının her alanına nüfûz etmiştir. Metafizik bir ilke olarak Tevhîd, zorunlu olarak tabiatta Allah'ın yanı sıra herhangi bir başka etkin gücün dışlanması anlamına gelir. Bu anlamda Allah, fiiliyatı her şeyde ona uygun bir mekanizmayla vuku bulan, hayat sahibi aktif bir tanrıdır. O, tek başına bütün olayların mutlak Fâil'i, bütün varlığın Nedeni'dir.<sup>54</sup> Bilginin ilkesi olarak Tevhîd, Allah'ın gerçek (el-Hakk) ve Tek olduğunun bilinmesidir. Hakikatin gerçekten bilinebilir olduğunu ve insanın ona ulaşmaya muktedir bulunduğunu tanımdır.<sup>55</sup> Ahlâkî bir ilke olarak Tevhîd, Tek olan Allah'ın insanı kendisine ibadet etsin diye en güzel şekilde yarattığını tasdik etmektedir.<sup>56</sup> Allah insanı bu büyük göreve hazırlamak için duygular, akıl ve anlayışla donatmış ona kendi ruhundan üfleyerek kusursuz bir biçimde yaratmıştır.<sup>57</sup>

Yukarıda yapılan tespitler ışığında Tevhîd, bir düşünce biçimi ve bir metodoloji olarak ortaya çıkmaktadır. Tarihin, hayatın ve bilginin birliğini bu çerçevede iddia etmek, madde-mânâ, dünya-ahiret, akıl-vahiy gibi ayırımların kategorik olduğunun bilincinde olmak demektir. Mevcut ırkî, siyâsî ve bölgesel farklılıkların kategorik ayırımlar olduğunu bilerek, bunların aykırılığa dönüştürülmemesi, tevhîdin/birliğin barışçıl bir şekilde sağlanması gerekmektedir.<sup>58</sup>

### 1- Tevhîd'in Kısımları:

Râzî, Ehl-i Sünnet âlimlerinin Tevhîd'i zât, sıfat ve fiil bakımından olmak üzere üç kısımda incelediklerini ifade ederek bunları şu şekilde açıklar:

1- Allah, zâtında birdir, yani cüzlerden mürekkep (parçalardan oluşmuş) değildir. Eğer Allah cüzlerden mürekkep bir varlık olmuş olsaydı, meydana gelmesi için her bir cüz'ünün meydana gelmesine ihtiyaç duyardı. Onun cüzlerinden her biri de ondan başka olurdu.<sup>59</sup> Dolayısıyla buradan mürekkep bir varlığın kendisinden başkasına muhtaç olduğu sonucunu çıkarabiliriz. Başkasına muhtaç olan her varlık, zâtı itibariyle mümkün, başkası itibariyle de vâciptir. Bu durumda o, kendisinden başkasına muhtaç ve zâtı mümkün olan bir varlık olurdu. Allah da böyle bir varlık

<sup>53</sup> Uyanık, Mevlüt, **İslam'a Giriş**, (Tevhid: Kâinatın Dili), Diyanet Yay., Ankara 2006, s. 142.

<sup>54</sup> Farukî, İsmail R., **Tevhid**, (çev. Dilaver Yardım- Latif Boyacı), İstanbul 1995, s.68.

<sup>55</sup> Farukî, **a.g.e.**, s.57.

<sup>56</sup> Farukî, **a.g.e.**, s.77.

<sup>57</sup> Bkz. Beled, 90/7-10; Hicr, 15/29.

<sup>58</sup> Uyanık, Mevlüt, **a.g.e.**, s. 143.

<sup>59</sup> Râzî, Fahreddîn, **el-Metâlibu'l-Âliye**, s. 119.



olmadığına göre cüzlerden mürekkep bir varlık da olamaz. Kısacası Allah'ın hakîkati teklik ve birlik hakîkati olup, Onun hakîkatinde ne bir sayısal çokluk ne de manevî bir çokluk vardır.<sup>60</sup>

Râzî, 'O, Allah'tır.' sözüyle kastedilen zât için iki durumun söz konusu olduğundan yola çıkarak bu zâtın ya kendisinden başka bir şahısta bulunacağını ya da bulunmayacağını belirtmiştir. Eğer birinci durum olursa diyor Râzî, O'nun kendi muayyen zâtının başka bir manadan ayrılmasının (imtiyazının), fazladan bir kayıtla olması gerekir ki, bu durumda o kendi nefsinde, kendisiyle hem müşterekliğin hem de ayrılmanın meydana geldiği şeyden mürekkep olmuş olur. Bu takdirde de mümkün, ma'lûl (bir sebeple meydana gelmiş) ve başkasına muhtaç bir varlık olmuş olur ki, bu imkânsızdır. Birinci durum imkânsız olduğuna göre Allah'ın cüzlerden oluşmadığı ve zatında 'tek' (vâhid) olduğu ortaya çıkmış olur.

2- O, sıfatlarında birdir, yani O'nun bir benzeri yoktur. Allah'ın sıfatlarında bir olması, hiçbir varlığın sıfatlarında O'na benzer ve denk olmaması demektir.<sup>61</sup> Allah'ta bulunan bazı sıfatlara insanların da sahip olmaları, Yaratıcı ile yaratılan arasında mahiyet itibariyle bir benzerlik meydana getirmez. Ebû Hanîfe'nin de dediği gibi Allah'ın hiçbir sıfatı yaratılmışların sıfatlarına benzemez. O'nun ilmi bizim ilmimiz, kudreti bizim kudretimiz gibi değildir.<sup>62</sup>

Allah'ın sıfatlarını diğer varlıkların sıfatlarından ayıran bazı temel hususiyetler vardır. Râzî bu temel farklılıkları dört maddede açıklamıştır:

a- Allah'ın dışındaki bütün varlıklar fânidir. Bu fâni varlıkların sıfatları ise kendi zatlarından olmayıp, başka bir varlığın sebebiyle meydana gelmiştir. Allah'ın sıfatları ise başkasının sebebiyle meydana gelmemiş olup, kendi zâtındandır.

b- Allah'tan başka varlıkların sıfatları, herhangi bir zamana bağlıdır, çünkü bu sıfatlar hâdistir (sonradan meydana gelmedir). Allah'ın sıfatları ise herhangi bir zamana bağlı değil, ezeli ve ebedîdir.

c- Allah'ın bu sıfatlarla nitelendirilmesi, bu sıfatların O'nun zâtına hulûl ettiği, zâtının da bu sıfatlara mahal olduğu anlamına gelmez. Allah'ın zâtı bu sıfatların mebde'idir. Eğer Allah'ın zâtı bu sıfatlarla tamamlanmış olsaydı, mebde' zâtından dolayı eksik ve zâtı itibariyle mümkün olan şeylerle tamamlanmış olurdu ki, bu

<sup>60</sup> Râzî, **a.g.e.**, IV, 170; (IV, 123-124).

<sup>61</sup> el-Mâturîdî, **a.g.e.**, s.119; Abduh, Muhammed, **Tevhîd Risâlesi**, (çev. Sabri Hizmetli), Ankara 1986, s. 100-101.

<sup>62</sup> Ebû Hanîfe, Numan b. Sâbit, **el-Fıkhu'l-Ekber**, İstanbul 1307, s. 8-9.

imkansızdır. Aksine Allah'ın zâtı, zâtından dolayı tamdır ve kemâl sahibidir. Bu zâtî tamlığın gereklerinden birisi de, kemâl sıfatlarının onunla beraber bulunmasıdır.

d- İnsan aklı Allahın zâtını kavrayamayacağı gibi, O'nun sıfatlarını da tam olarak kavrayamaz. Çünkü Allah'ın ilmi ile ilgili olarak bildiğimiz tek şey, yarattığı varlıklarda ortaya koyduğu sanat ve inceliklerdir. O'nun ilminin şu idrâk edilen (algılanan) âlemin varlığı için şart olduğudur.

Allah zâtında ve sıfatlarında eşsizdir. Mutlak kemâl ifade eden sıfatlar yalnız Allah'a mahsustur. Hiçbir varlık Allah'ın sıfatlarını taşımaya layık değildir.

3- O, fiillerinde birdir, yani O'nun ortağı yoktur. Varlıklar ya Vâcibu'l-vücûd ya da Mümkinü'l-vücûttur. Vâcibu'l-vücûd olan ancak O'dur, Mümkinü'l-vücûd olan ise O'nun dışındaki her şeydir. Mümkin olan bir şeyin meydana gelmemesi de mümkündür. Bütün bunlardan anlaşılmaktadır ki, Allah'tan başka her şey Allah'ın milki, mülkü, tasarrufu, ezici gücü, kudreti ve hükümrânlığı altındadır.<sup>63</sup> Varlık âleminde görülen mükemmel düzen, her şeyin belli bir program dahilinde meydana gelmesi, Allah'ın fiillerinde eşsiz olduğuna delâlet etmektedir.

Kur'ân-ı Kerîm'de ortaya konulan Tevhîd anlayışı, kelâmcılar tarafından çeşitli biçimlerde sistematize edilmiştir. Buna göre Tevhîd; Tevhîd- ilmî (Tevhîd-i ullûhiyyet) ve Tevhîd-i amelî (Tevhîd-i irâdî) olmak üzere iki kısımdır. Tevhîd-i ilmî; Allah'ta bulunması zorunlu nitelikleri kabul etmek, tenzîhi zorunlu olan eksik nitelikleri de reddetmektir. Yani ilmî Tevhîd bir anlamda Allah'ı bilgi ve söz düzeyinde birlemektir. Tevhîd-i amelî ise ortağı olmayan tek Allah'a ibadeti, O'na sevgi, tevekkül ve samimiyet ile bağlanmayı, yalnız O'ndan yardım istemeyi, hiçbir konuda O'na eş tutmamayı gerektir. İslâm'ın öngördüğü Tevhîd , ancak İlmî Tevhîd ile Amelî Tevhîd'in birleşmesi ile gerçekleşebilir. Fahreddin Râzî her ne kadar terim olarak böyle bir sınıflandırma yapmamış olsa da ibadetin ancak her türlü nimeti veren ve her şeye gücü yeten Yüce Allah'a yapılabileceğini vurgulayarak tevhîd-i amelî'ye işaret etmektedir.<sup>64</sup>

## 2- Tevhîd-İbadet İlişkisi:

Yukarıda da belirttiğimiz gibi İslâm'ın Tevhîd anlayışının temeli, ilmî ve amelî olarak Allah'ı birlemektir. Amelî Tevhîd, ibadeti sadece Allah'a has kılmayı gerektirir. O'nun zâtından başka ibadete layık hiçbir varlık yoktur. Bütün peygamberler özellikle bu hususu vurgulamışlardır: "Oysa kendilerine yalnızca

<sup>63</sup> Râzî, a.g.e., IV,172-173; (IV, 127-129).

<sup>64</sup> Râzî, a.g.e., XX, 184; (XIV, 443).

Allah'a ibadet etmeleri, bütün içtenlikleriyle yalnız O'na iman ederek bâtil olan her şeyden uzak olmaları, namazlarında dikkatli ve devamlı olmaları ve karşılıksız harcamada bulunmaları emrolunmuştu. Çünkü bu, doğruluğu kesin ve açık olan bir ahlâkî değerler sistemidir.<sup>65</sup>

Fahreddin Râzî, Kur'ân-ı Kerîm'de ifade edilen<sup>66</sup>, İsrailoğullarının Hz. Musa'dan diğer putperestlerinki gibi, O'nun da kendilerine bir tanrı yapmasını istemeleri konusunu yorumlarken ibadetin tevhid ile ilişkisini ortaya koymuştur.

Bu noktada Râzî ibadetin, Allah'a saygı ve ta'zimin doruk noktası olduğunu vurgulamıştır<sup>67</sup>. Ta'zim ise nimet ve ikramları veren kimseye layıktır. Her türlü nimeti veren, her şeye gücü yeten varlık Yüce Allah olduğuna göre, ibadetin de sadece O'na yapılması uygun olur.<sup>68</sup>

İsrailoğullarının veya diğer putperestlerin putlara, Allah'a yaklaştırmaları gibi masum bir istekle tapmaları mazur görülemez. Çünkü ibadetin amacı, Allah'ın zikrini gönüllerde sağlamlaştırarak, ruhun mesud ve mutlu olmasını sağlamaktır. Dolayısıyla insan, Allah'tan başkasına ibadetle meşgul olduğunda bu, onu Allah'ı zikretmekten alıkoyar. Oysa yukarıda da ifade ettiğimiz gibi ibadetin maksadı, ma'rifetullahın yani, Allah'ı tanımanın kalpte kök salmasını temin etmektir.<sup>69</sup>

### 3- Tevhîd'in Delilleri:

İlahi olan bütün dinlerde Allah'ın varlığı ve birliği, inanılması gereken temel esas olmuştur. Ancak, bu temel prensip, zamanla, diğer ilahi dinlerde farklı yorumlarla değişikliklere uğramıştır. İslamiyet öncesi cahiliye Araplarında da temelde tek bir Allah inancı olmakla birlikte, putları O'na ortak koştuklarını görüyoruz. İşte bu sebeplerden dolayı, Kur'ân-ı Kerîm'de Allah'ın varlığından çok, Allah'ın birliği meselesi önemli bir yer tutmuştur. İslam âlimleri de sahabe devrinden itibaren, gerek Kur'ân-ı Kerîm'i merkez alarak gerekse felsefenin metotlarını kullanarak Allah'ın varlığının ve birliğinin delillerini ortaya koymaya çalışmışlardır.

Genelde İslam alimlerince, Allah'ın varlığını ispat amacıyla vahiy, akıl ve keşif metotları kullanıldığı halde, kelâm ilminde daha çok akfî istidlal metoduna yer verilmiştir.<sup>70</sup> İlk dönem selef alimleri ise iknâf açıklamalarla yetinmişlerdir. Bu süreç içerisinde, kelim düşünceyi büyük ölçüde etkileyen Gazali ve Râzî'nin ayrı bir

<sup>65</sup> Beyyine, 98/5.

<sup>66</sup> A'raf, 7/138-139.

<sup>67</sup> Râzî, a.g.e., XIV, 223; (XI, 40).

<sup>68</sup> Râzî, a.g.e., XX, 184; (XIV, 443).

<sup>69</sup> Râzî, a.g.e., XIV, 224; (XI, 42).

<sup>70</sup> Özervarlı, M. Sait, **Kelamda Yenilik Arayışları**, İSAM, İstanbul 1998, s. 78.

önemi vardır. Gazali, yer yer kelâm ve felsefenin yanlışlığı ve yetersizliği üzerinde dursa da, filozofların alet ilmi durumundaki mantığın hararetli savunucusu olmuştur.<sup>71</sup> Mantık ilmini Sünnî geleneğin ayrılmaz bir parçası haline getirmiştir. Razî ise Aristo geleneğindeki felsefeyi en iyi bir şekilde anlayarak onu, kelâmın ayrılmaz bir parçası haline getirmiştir. Bu durum, kelâm ilminin felsefileşmesine, bir bakıma, felsefenin kelamlaşmasına yol açmıştır.

Râzi, Allah'ı bilmenin yolunun ancak tefekkür ve istidlâl yolu olduğunu ifade ederek kelâm ilminin öneminden bahseder. Bir şeyin değerinin ya konusu ile, ya ona olan ihtiyaca göre ya da aklî delillerinin kuvveti ile ölçülebileceğini söyler. Kelâm ilmi ise bütün bunları içerir. Çünkü kelâm ilminin konusu Allah'ın zât ve sıfatlarıdır, ki bu en şerefli konudur. Kelâm ilmine olan ihtiyaç hem dînî hem de dünyevî anlamda çok fazladır. Dini anlamda inanç esaslarını bilmek, öğrenmek her Müslüman için gereklidir. Dünyadaki düzen de ancak bu inanç esaslarını bilerek ve inanarak gerçekleşir. Ayrıca, Râzî Kur'ân'da şer'î hükümlerle ilgili ayetlerin daha az olduğunu, kalan ayetlerin ise Tevhid, nübüvvet, putperestliğin reddi ve müşriklerin çeşitleri ile ilgili olduğunu belirterek kelâm ilminin önemini vurgular.<sup>72</sup>

Allah'ın varlığına ve birliğine dair birçok delil getirilebilir; zira evrendeki gerçekler daima Allah'ı hatırlatmaktadır. Aklî ve naklî deliller şeklindeki ayırım bizâtihtâ bilginin değil, değerlendirmede kolaylık göstermesi açısından bilginin kaynaklarına dair kategorik bir sınıflandırmadır.<sup>73</sup> Kur'an açısından bakıldığında "aklî" ve "naklî" ayırımını da bütünlük içinde görüp anlamak gerekir. Naklî olan her şey aynı zamanda ve en geniş anlamda aklîdir.<sup>74</sup>

#### **a- Aklî Deliller:**

Râzî, kâinatın cevher ve arazlardan oluştuğunu ifade etmektedir. Ona göre, Allah'ın varlığını ve birliğini isbâta giden yol ya imkân ya hudûs ya da her ikisidir. Bunların hepsi ya cevherlerde ya da arazlardadır. Râzî, Allah'ın varlığına ve birliğine delâlet eden yolları şu şekilde tasnif etmektedir:

a- Zâtların mümkün olduklarına istidlâl etmek. Buna Kur'ân-ı Kerim'de, "Allah Ganî (hiçbir şeye ihtiyacı olmayan)'dir, siz ise muhtaç varlıklarsınız"<sup>75</sup> âyetiyle işaret edilmiştir. Yani, Allah her yönüyle zengindir. Sahip olduğunuz mallara ne bu

<sup>71</sup> Gölçük, Serafettin, **Kelâm Tarihi**, Konya, 1992, s. 157.

<sup>72</sup> Râzî, **a.g.e.**, II, 88; (II, 85).

<sup>73</sup> Uyanık, Mevlüt, **a.g.e.**, (Tevhid: Kâinatın Dili), s. 146.

<sup>74</sup> Aydın, Mehmet S., "Allah'ın Varlığına İnanmanın Aklîliği", **İslâmî Araştırmalar Dergisi**, sayı, 2, s.20.

<sup>75</sup> Muhammed, 47/38.

dünyada ne de öte dünyada ihtiyacı vardır. Eğer mallarınızı kendi yolunda harcamanızı istiyorsa, bunu bireysel ve toplumsal yarar için talep etmektedir.

b- Sıfatların mümkün olduklarına istidlâl etmek. Buna da, “Allah gökleri ve yeri yarattı”<sup>76</sup> âyetiyle işaret edilmiştir. “Göklerde, yerde ve bunlar arasında bulunan canlı cansız çeşitli varlıkların yaratılması, Allah’ın varlığının, birliğinin ve yüceliğinin belgelerindedir. İnanmak niyetinde ve düşüncesinde olan insan için gökler, yer ve bu ikisi arasındaki her şey Allah’ın varlığını, birliğini ve büyüklüğünün anlamaya, kavramaya sebep olur. Bütün mesele, bunlara ibret gözüyle bakabilmektir”.<sup>77</sup>

c- Cisimlerin hadis olduklarına istidlâl etmek. Buna Kur’ân-ı Kerim’de geçen, Hz. İbrahim’in: “Ben batıp kaybolanları sevmem”<sup>78</sup> sözüyle işaret edilmiştir. Burada, Şirk’in egemen olduğu bir çevrede doğup büyüyen Hz. İbrahim, Allah’ın birliği hakkında herhangi bir şey öğrenme imkanı bulamasa da, gerçekliğe ulaşabildiği ortaya konmaktadır. Tek şart, kişinin tabiattaki olguları doğru olarak gözlemleyip onlar üzerinde düşünmesi ve mantık silsilesiyle gerçeğe ulaşmak için aklını kullanmasıdır.<sup>79</sup>

d- Arazların hadis olduklarına istidlâl etmek. Bu, insanların anlayışına en yakın olan yoldur ve iki şekilde ortaya çıkar:

da- Enfüsî deliller: İnsanın, kendisinin önceden mevcut değilken sonradan var olduğu, yoktan sonra var olan her şeyin mutlaka bir yaratıcıya ihtiyaç duyduğu önermelerinden yola çıkarak yaratıcının var olduğu sonucuna ulaşmasıdır. “Bu âlemde mevcut her şey, Allah’ın varlığını, birliğini, yüceliğini ve kudretini haykırmaktadır. Ama, bunlar içinde Allah’ın varlığını ve birliğini en açık ve kesin şekilde bildiren, insanın varlığıdır. Yüce Yaratıcı’nın varlığını ve birliğini anlamak, bilmek için uzaklara bakmak gerekmez. İnsan kendi varlığını; gerek fiziki yapısını, gerekse rûhî yapısını iyi inceler ve araştırırsa, Allah’ın varlığını ve birliğini kolayca anlayabilir”.<sup>80</sup>

db- Afâki deliller: Dış alemde meydana gelen gök gürlemesi, şimşek çakması, rüzgarın esmesi, bulutların yağmura dönüşmesi, gecelerin gündüzü takip etmesi ve mevsimlerin değişmesi gibi çeşitli durumlardır.<sup>81</sup> Yüce Yaratıcı bu âlemde her şeyi öyle düzenli, tertipli, yerli yerinde yaratmıştır ki O’nun yaratışının

<sup>76</sup> En’am, 6/1.

<sup>77</sup> Bkz., Bulut, Mehmet, **Kur’ân’da Allah’ın Varlığı**, İzmir ts., s. 121.

<sup>78</sup> En’am, 6/76.

<sup>79</sup> Mevdudi, Ebu’l-Alâ, **Tefhimu’l-Kurân**, (çev., Komisyon), İnsan Yay., İstanbul 1991, I, 568.

<sup>80</sup> Geniş bilgi için bkz., Bulut, Mehmet, **a.g.e.**, s. 31-40.

<sup>81</sup> Râzî, **a.g.e.**, II, 98; (II, 104).

mükemmelliği, akli olan herkesin kabul ettiği bir gerçektir.<sup>82</sup> Bütün bu olgular O'nun varlığının ve birliğinin apaçık belgeleridir.

Burada Râzî'nin felsefeye dayanan bu delilleri Kur'ân-ı Kerim'den âyetlerle temellendirdiğini, dolayısıyla felsefeyle kelâmı bir anlamda mezcetmiş olduğunu açık bir şekilde görebiliyoruz.

Allah'ın birliğini aklî açıklamalarla kuvvetlendirmek amacıyla gerek kelâmcılar gerekse İslam filozofları tarafından Tevhîd ile ilgili çeşitli deliller ileri sürülmüştür. Ancak, bu deliller içerisinde en meşhur olanları Temânu' ve Tevârüd delilleridir. Şimdi temânu' ve tevârüd delilleri hakkında kısa bir bilgi verdikten sonra, Râzî'nin bu delilleri nasıl kullandığını ortaya koymak istiyoruz.

#### **aa-Temânu' Delili:**

Kelâmcıların burhân-ı temânu' diye adlandırdıkları bu delil, "Yer ve gökte Allah'tan başka ilahlar olsaydı, bunların düzeni bozulurdu"<sup>83</sup> âyetine dayanmaktadır.<sup>84</sup> Temânu' delilinin özü, varlığı düşünülen ilahlar arasındaki irade uyumsuzluğudur. Buna göre birden fazla ilahın varlığı farzedilerek, alemin bu ilahlar tarafından ortak bir şekilde yaratılmış olması düşünülür ve bunun mümkün olamayacağı ortaya konarak Allah'ın birliği ispatlanmaya çalışılır.<sup>85</sup> İrade çatışmasına dayanan bu delil şu şekilde ifade edilir:

Âlemde her bakımdan birbirine eşit iki ilahın var olduğunu farzetsek, bunlardan biri bir şeyin olmasını, diğeri olmamasını irade edebilir. Çünkü ilah hür bir iradeye ve tam bir kudrete sahiptir. Böyle bir durumda üç ihtimal ortaya çıkar:

1. Ya her iki ilahın dilediği olacaktır. Bu ihtimal bâtıldır. Çünkü aynı anda bir şeyin hem olması hem de olmaması içtia-ü nâkızeyn, iki zıddın, çelişğin birleşmesi demektir ki, bu imkânsızdır.

2. Veya her iki ilahın da dilediği olmayacaktır. Bu ihtimal de bâtıldır. Çünkü dilediği olmayan âcizdir, âciz ise ilah olamaz.

<sup>82</sup> Geniş bilgi için bkz., Bulut, Mehmet, **a.g.e.**, s. 202-212.

<sup>83</sup> Enbiyâ, 21/22.

<sup>84</sup> Taftazânî, Sa'düddin Mesud b. Ömer, **Şerhu'l-Akâid**, İstanbul 1991, s. 17.

<sup>85</sup> Özler, Mevlüt, **a.g.e.**, s. 88.

3. Yahut ilahlardan birinin dilediği olacak, diğerininki olmayacaktır. Bu ihtimal de bâtıdır. Çünkü dilediği olmayan âcizdir, âciz ise ilah olamaz. Öbür ilah da her bakımdan buna eşit olduğundan, onun da âciz olması, dolayısıyla ilah olmaması gerekir. Bu durumda âlemin yaratıcısının iki ilah olması imkânsız olunca, ilahın bir tek olma zarureti ortaya çıkar. Âlemdeki düzenin devam edişi ve âlemin varlığı da bunu gösterir.<sup>86</sup>

Temânu' delili Ebû'l-Muîn Neseffî' nin de belirttiği gibi Ehl-i Tevhîd'in en meşhur delilidir.<sup>87</sup> Temânu' delilinin esasları Ehl-i Sünnet'in iki büyük imamı, İmam Eş'arî (v. 324/936) ve İmam Mâturidî (v. 333/944) 'nin açıklamalarında görülmektedir.<sup>88</sup> Kelâmcılar söz konusu delili işlerken, yukarıda bu delilin temelini oluşturduğunu ifade ettiğimiz Enbiyâ sûresinin 22.âyetine ilaveten şu iki âyetten de yararlanmışlardır: “ De ki: Eğer söyledikleri gibi Allah ile birlikte başka ilahlar da bulunsaydı, o takdirde bu ilahlar, Arş'ın sahibi olan Allah'a ulaşmak için çareler arayacaklardı”<sup>89</sup>; “Allah evlat edinmemiştir. Onunla beraber hiçbir tanrı da yoktur. Aksi takdirde her tanrı kendi yarattığını sevk ve idare eder ve bir gün mutlaka onlardan biri diğerine galebe çalardı. Allah onların (müşriklerin) yakıştırdıkları şeyden münezzehtir.”<sup>90</sup>

İmam Mâturidî âlemin yaratıcısının birden fazla olması durumunda ilahlardan birinin bir şeyin olmasını isterken diğerinin olmamasını isteyeceğini ve böylece ilahlar arasında bir çekişme ve uyuşmazlığın meydana geleceğini ifade etmektedir.<sup>91</sup> Mâturidî bu açıklamasını daha da anlaşılır hale getirmek amacıyla melikler arasında bile mûtâd olan şeyin, kendisinin tam olarak hâkimiyetini ve üstünlüğünü sağlamak ve sadece kendi iradesinin geçerliliğini temin etmek için diğerlerinin hâkimiyetine son vermek olduğunu belirtmektedir. İşte eğer Allah'tan başka ilahlar olsaydı, böyle bir durum meydana gelecek, âlem fesâda uğrayacaktı. Böyle olmadığına göre Allah birdir.<sup>92</sup>

İzah şeklini ve esaslarını Mâturidî'de gördüğümüz Temânu' delili, Ehl-i Sünnet'in diğer imamı İmam Eş'arî tarafından da kullanılır. O da “el-Luma' “ adlı eserinde Allah'ın birliğini temânu' delili ile isbat eder.<sup>93</sup> Ebu'l-Muîn Neseffî ise Allah'ın

<sup>86</sup> Gölçük, Şerafettin-Toprak, Süleyman, **Kelam**, Konya 1988, s.200.

<sup>87</sup> Neseffî, Ebu'l-Muîn, **Tabîratü'l-Edille**, Yazma, Kayseri, Râşid Efendi Kütüphanesi, No: 496, vr.28 a.

<sup>88</sup> Eş'arî, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail, **Kitâbu'l-Luma' fi'r-Reddi alâ Ehli'z-Zeyği ve'l-Bida'**, Mısır 1955, s.20-21; Mâturidî, **a.g.e.**, s.20 vd.

<sup>89</sup> İsrâ, 17/42.

<sup>90</sup> Mü'minûn, 23/91.

<sup>91</sup> Mâturidî, **a.g.e.**, s. 19.

<sup>92</sup> Mâturidî, **a.g.e.**, s. 20-21.

<sup>93</sup> Bkz., Eş'arî, el-Luma', s. 20-21.

birliğini ispat etmeye çalışırken, âlemin aslının cevher ve âraz olmak üzere iki unsurdan meydana geldiğini dikkate alarak biri cevherin, diğeri de ârazın yaratılmasında “Temanu’ “ olmak üzere delilini iki şekilde izah eder.<sup>94</sup> İmam Mâturidî'nin yakın bir takipçisi olan Neseff, Tevhîd'i ispat konusunda Mâturidî'nin kullanmış olduğu “Temânu’ “ delilini daha da detaylandırarak muhtemel bir takım itiraz ve sualleri cevaplandırmıştır.

Fahredden Râzî de “el-Metâlibü'l-Âliye” adlı eserinde kelâmcıların en kuvvetli delili olarak nitelendirdiği “Temânu’ “ delilini, ortaya çıkabilecek itirazları da cevaplandırarak ayrıntılı bir şekilde izah etmiştir.<sup>95</sup> Ancak Râzî “Tefsîri-i Kebîr” inde Temânu delilini kullanmakla beraber adını zikretmemiştir.<sup>96</sup> Râzî her türlü mimkinâta kâdir iki ilahın varlığı farzedildiğinde, birisinin bir cismin hareketini, diğerinin ise sükûnunu irade etmesiyle üç ihtimalin ortaya çıkacağını ve bunların hepsinin bâtil olduğunu ifade etmektedir. Birinci ihtimalde yani her iki ilahın iradesinin gerçekleşmesi durumunda cismin aynı anda hem hareketli hem de sâkin olması gerekir ki bu, imkânsızdır. Diğer iki ihtimalde ise ilahlardan birinin âciz olması gerekir ki, böyle bir durum bir ilah için mümkün değildir. Ayrıca Râzî buradaki engelin sadece diğer ilahın kâdir olmasından kaynaklanmadığını, diğer ilahın aksi yönde ki iradesinin de etkili olduğunu vurgulamaktadır. Burada Râzî'nin, Ebu'l-Muîn Neseff'in yolundan giderek meseleyi ar'azların yaratılması açısından ele aldığını görüyoruz.

Temânu' delili, “Tevhîd”i, âlemdeki düzen ve nizamdan hareketle ispat etmeye alışan “Nizam Delili”nin bir parçasıdır. Buna göre, dünyanın düzeni dahil tüm evrendeki sistem, evrensel bir kanun (sünnetullah)'a göre işlemektedir. Çeşitli gler ve sayısız eşya arasında uyum, ahenk, denge ve işbirliği olmasa bu sistem bir an bile işleyemez. Bu da g ve varlıkların birbiriyle mkemmell bir denge ve uyum ile işbirliği içinde olmalarını gerektiren evrensel ve her şeye hakim bir düzenin var olduğunun apaçık delilidir. Böyle bir düzenin olması başlı başına, tüm evreni yöneten ve düzenleyen bir Hâkim, her şeyi yöneten bir Efendinin varlığını ortaya koymaktadır. Bunun aksi düşünülecek olursa, değil birbirinden uzak binlerce yıldızı içeren evren, bir tek kurum veya ev bile iki efendi olduğunda gereği gibi düzgün bir işleyiş içinde olamaz.<sup>97</sup>

### **ab-Tevârüd Delili:**

<sup>94</sup> Geniş bilgi için bkz., Neseff, **a.g.e.**, vr., 26 a, 27 a, 27 b.

<sup>95</sup> Bkz., Râzî, **el-Metâlibü'l-Âliye**, s.135-144.

<sup>96</sup> Râzî, **Tefsîr**, XXII, 152-154; (XVI, 111-114).

<sup>97</sup> Mevddî, **a.g.e.**, III, 303.



Burhân-ı Tevârüd adı verilen bu delilde hareket noktası; âlemin, birden çok ilah tarafından ya kısımlara ayırarak ya da birinin kudretini icra ettikten sonra diğerinin de yeniden aynı şey üzerinde kudretinin tesirini göstermesi yoluyla yaratılıp yaratılamayacağı varsayımıdır.<sup>98</sup> Tevârüd delili, kudret çatışması esasına dayanır. İrade çıkışması şeklinde de ifade edilen Tevârüd delili şu şekilde izah edilmektedir:

Eğer yerde ve gökte birden fazla ilah olsaydı, bu âlem:

1.Ya bütün ilahların müşterek kuvvet ve kudretiyle var olmuştur. Buna göre ilahlardan hiçbirinin güç ve kudreti eşyayı tek başına yaratmaya yeterli olamamış, âlemi müştereken var etmişlerdir. Bu ise hepsinin acizliğini gösterir, ulûhiyetle bağdaşmaz ve hiç biri ilah olamaz.

2. Veya âlem bu ilahların her biri tarafından müstakil olarak, ayrı ayrı yaratılmıştır. Bu durumda eser, eksiksiz ve tam iki müessirden meydana gelmiş olur. Yani bir malul üzerine iki illetin tevârüdü, birlikte oluşu gerekir ki, bu da imkânsızdır. İlahlardan biri tarafından âlem yaratılmışsa diğeri gereksiz olur.

3. Yahut eşya, ancak birinin irade ve kudretiyle vücut bulmuştur. Eğer âlem, ilahlardan birinin irade ve kudretiyle meydana gelir, diğerlerinin yaratmada hiçbir tesiri olmazsa, müreccihsiz tercih gerekir, bu bâtıldır.<sup>99</sup>

Yukarıda da belirttiğimiz gibi Temânu' delili irade çatışmasına, Tevârüd delili ise kudret çatışması temeline dayanmaktadır. İrade ve kudret Allah'ın subûfî sıfatlarından olup, bu iki sıfatı birbirinden tamamen koparmak mümkün değildir. Bu nedenledir ki kelâmcılar bu iki delili tek bir delilmiş gibi ifade etmişlerdir. Nitekim Ebû'l-Muîn Neseî "Tabsiratü'l-Edille " adlı eserinde izah ettiği metodun Temânu' delili diye adlandırıldığını bizzat ifade etmiş<sup>100</sup>, kudret açısından ortaya çıkan uyumsuzluğun irade açısından da söz konusu olduğunu belirterek Tevârüd delilinden hiç bahsetmemiştir. Zaten bu iki delil arasında öze taalluk eden esaslı bir farklılık olmadığından dolayı kelâmcılar arasında Tevârüd delili pek fazla kullanılmamıştır.<sup>101</sup>

Râzî'nin Enbiya sûresinin 21-22. âyetlerinin tefsirini yaparken temânu' deliline atıfta bulunur. Buna göre, eğer iki ilahın var olduğunu kabul edersek, bu durumda onların her birinin ayrı ayrı bütün makdûrâta kâdir olmaları gerekir. O zaman onların her biri Zeyd'i hareket ettirmeye veya durdurmaya kâdir olurdu. Onlardan birinin Zeyd'i hareket ettirmeyi, diğeri de onu durdurmak istediğini farz

<sup>98</sup> Özler, Mevlüt, a.g.e., a.y.

<sup>99</sup> Gölçük, Şerafettin-Toprak, Süleyman, a.g.e., s.201.

<sup>100</sup> Neseî, a.g.e., vr. 27 b.

<sup>101</sup> Özler, Mevlüt, a.g.e., s.88.

edersek, bu durumda, ya her ikisinin isteği meydana gelir ki bu imkânsızdır; çünkü iki zıttı birleştirmek muhaldir. Ya da onlardan birinin isteği yerine gelmez ki, bu da mümkün değildir.<sup>102</sup>

### **ac- Tevhîd'in Diğer Delilleri:**

Fahredden Râzî'nin Allah'ın birliğini binden fazla (bin yirmi) delille ispat ettiği aktarılmaktadır.<sup>103</sup> Onun bu gayreti, Tevhide verdiği önemi açıkça ortaya koymaktadır.

Râzî tefsirinde Tevhidin on dört delilini şöyle sıralamaktadır:

1- Râzî, en kuvvetli delil olarak nitelendirdiği Vâcibü'l-vücûd delilini şöyle izah etmektedir: Şayet, zâtları gereği Vâcibü'l-vücûd olan iki varlığın bulunduğunu kabul edersek, bu durumda onların mutlaka, varlık bakımından müşterek olduklarını da kabul etmemiz gerekir. Onlardan her birinin, bizzat kendi sebebiyle diğerinden ayrılması gerekir. Halbuki müşterek olduğu nokta ile farklılığın olduğu nokta birbirinden ayrıdır. Böylece o, sayesinde diğerine müşterek olduğu şeylerle, yine sayesinde diğerlerinden ayrılmış olduğu şeylerden mürekkep olan bir varlık olmuş olur. Her mürekkep varlık, cüz'üne / parçalarına muhtaçtır. Halbuki cüz'ü kendisinden başkadır. O halde her mürekkep varlık başkasına muhtaçtır. Başkasına muhtaç olan her varlık da zâtı gereği mümkün varlıktır. Sonuç olarak zâtı gereği Vâcibü'l-vücûd olan, zâtı gereği mümkünü'l-vücûd olmuş olur ki bu bir hulf'tur. O halde Vâcibü'l-vücûd sadece Allah'tır. O'nun dışında kalan her şey ise mümkün varlıktır ve O'na muhtaçtır. Varlığı hususunda başkasına muhtaç olan muhdestir. O halde Allah'ın dışında kalan her şey hâdistir.

2- İki ilâhın varlığı kabul edildiği takdirde onlardan her birinin uluhiyette diğerine müşterek olması gerekir. İki ilâh arasında farklı bir noktanın olması gerekir ki ikilikten bahsedilebilsin. Bu farklılığın meydana geldiği şey hakkında iki ihtimal söz konusudur. Bu ya kemâl sıfatı olur ya da olmaz. Eğer bu kemâl sıfatı olursa, bu vasfı taşımayan taraf kemâl vasfından uzak olmuş olur. Bu durumda noksan olur ki noksan olan ise ilâh olamaz.

3- İki ilâhın bulunduğu farz edilirse, o ikisi arasında mutlaka onları birbirinden ayırt edecek bir farklılığın bulunması gerekirdi. Râzî'ye göre bu farklılık da ancak ya mekan, ya zaman, ya Vâcibü'l-vücûd olma veya mümkünü'l-vücûd olma açısından meydana gelir. Bütün bunlar ise, ilâh hakkında imkânsızdır.

<sup>102</sup> Râzî, a.g.e., XXII, 150; (XVI, 109).

<sup>103</sup> Ebu'l-Bekâ, a.g.e., s. 371.

Bu delilin bir benzerinin Râzî'den önce İmâmü'l-Haremeyn Cüveynî (v.478/1085) tarafından kullanıldığını görüyoruz. Cüveynî bu delili şu şekilde izah etmektedir: İlah mekân tutan cisimlere benzemez ve mekân işgal etmez. Şimdi biz, yer işgal eden iki ilah düşündüğümüz zaman, her ne kadar bunlar mekân işgal etme vasfında müşterek olsalar da iki ayrı varlıktırlar, çünkü her biri kendi mekânıyla diğerinden ayrılmaktadır. Halbuki ezeli mevcut, mekân işgal etmez, öyleyse bunlar mekân işgal ettikleri için ilah olamazlar. Varlığını düşündüğümüz bu iki ilahtan hiç biri mekân işgal etmiyorsa, mekân mefhumundan münezzehe olmakta birbirlerine eşittirler. Bu durumda onlardan biri diğerinden bir mekânla ayrılmadığı gibi, biri diğerine, sıfatın mevsûfuna ait olması gibi, ona ait de olmaz. Dolayısıyla, iki varlık birbirinden ne bir mekânla ayrı, ne de biri öbürünün sıfatı imiş gibi ona has ve ait olmayınca burada bir ikilik söz konusu olamaz.<sup>104</sup>

Cüveynî, bu delilinde, birbirine benzer iki varlığın arasında bir farklılığın olabilmemesini, onların her birinin iki ayrı mekân tutmalarına bağlamaktadır. Cüveynî'den sonra gelen İmam Gazzâlî ise, hocasından farklı olarak deliline bir de zaman unsuru ilave etmiş ve iki şey arasındaki farklılığı belirlemede zamanın da belirleyici bir unsur olduğunu vurgulamıştır.<sup>105</sup> Fahreddin Râzî ise bu delili daha da geliştirerek iki ilah arasında farklılıktan söz edebilmemiz için mekân ve zaman unsuruna ek olarak vâcibü'l-vücut veya mümkünü'l-vücut olma konusunda bir farklılık olması gerektiğine dikkat çekmiştir.

4- İki ilâhtan biri âlemi idare etmede ya yeterli olur ya da olmaz. Eğer yeterli olursa ikincisi gereksiz ve kendisine ihtiyaç duyulmayan olmuş olur ki bu, bir noksanlıktır. Noksan olan ise ilâh olamaz.

5- İki ilâh'tan biri kendisine delâlet eden, başkasına delâlet etmeyen bir delili kendisine tahsis etmeye ya muktedir olur ya da olmaz. Çünkü yaratıcıya delalet edecek delil ancak muhdesler ile sağlanır. Halbuki muhdeslerin meydana gelmesinde, diğerine delâlet edecek delil yoktur. İkincisi de muhaldir, çünkü bu, O'nun bizzat kendisini tanımaktan ve izhâr etmekten aciz olduğu sonucuna götürür. Aciz olan ise ilâh olamaz.

6- Akıl, muhdes varlıkların bir fâile muhtaç olmasını gerektirir. Tek bir fâilin bütün alemin müdebbiri olmasında bir imkansızlık yoktur. Ama bu Bir'in ötesinde olması düşünülebilen fâil ve müdebbirlere gelince, bu hususta herhangi bir rakamla

<sup>104</sup> Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn, **el-Akîdetü'n-Nizâmiyye**, (nşr. M. Zâhid el-Kevserî), Kahire 1367/1948, s.29.

<sup>105</sup> Bkz. Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, **el-İktisâd fi'l-İ'tikâd**, (nşr. İbrahim Agâh Çubukçu- Hüseyin Atay), Ankara 1962, s. 74- 75.

başka bir rakam arasında fark yoktur. Bu da sonsuz sayıda ilâhların var olabileceği sonucuna götürür ki bu imkânsızdır.

7- İki ilâh'tan biri, yaptığı işlerden herhangi birisini gizlemeye ya kadir olabilir veya olmaz. Eğer kâdir olursa, o zaman kendisinden gizlenen taraf, cahil olmuş olur. Eğer kâdir olmazsa aciz olması gerekir.

8- İki ilâhın var olduğunu farz etsek, o ikisinin kudretinin toplamı, yalnız başına her birinin kudretinden daha güçlü olur. Her birinin de kudreti sonlu olduğuna göre hepsi de sonlu olur.

9- Sayı, bire muhtaç olduğu için noksanıdır. Cinsinde noksanı sayı bulunan bir ise, eksiktir. Çünkü sayı, birden fazladır. Nâkıs olan ise ilâh olamaz. O halde ilâh mutlaka tektir.

10- Varlığı mümkün olan bir 'yok' farz edilirse, sonra da iki ilâhın varlığı kabul edildiğinde; onlardan birisi, o varlığı mümkün olan 'yok'u yaratamazsa, o zaman onlardan her biri aciz olmuş olur. Aciz olan ise ilâh olamaz. Eğer onlardan biri kâdir olsa, diğeri olmasa, kâdir olan ilâh olur. Eğer her ikisinin de kâdir olduğunu varsayarsak iki ihtimal söz konusudur. Birinci ihtimal onu yardımlaşarak var etmiş olmalarıdır. Bu durumda onlardan her biri diğerrinin yardımına muhtaç olmuştur. İkinci ihtimal ise onlardan birinin yalnız başına onu var etmeye kâdir olup, diğerrinin de onu var etmeye kâdir olmasıdır ki bu, imkânsızdır.

11- İki ilâhtan biri, herhangi bir cisimde hareketi diğeri ise sükûnu ya da bunun aksini yapmaya kâdir olabilir mi? Eğer kâdir olamazlarsa aciz olurlar. Şayet kâdir olurlarsa, bu durumda onlardan biri, o cisimde hareketi yarattığında, ikincisinin onda sükûnu yaratması imkansız olur. Bu durumda o ilâh olamaz. Râzî'nin burada tevârüd delilini kullandığını ancak, bu delilin adını zikretmediğini görüyoruz.

12- İki ilâh da bütün malûmatı bildiklerinde, o zaman her birinin ilmi, bizzat diğerrinin ilmi olmuş olur. Böylece iki ilmin denk olması gerekir, iki denklikten birisini kabul eden zât, diğerr denkliği de kabul eder. O halde bunlardan her birine o sıfatı tahsis eden bir muhassisin olması gerekir.

13- Yeryüzüne baktığımızda kralların bile ortaklıktan uzak olduklarını görüyoruz. O halde Allah'ın mülkü için de bir ortaklık düşünülemez.

14- İki ilâhın bulunduğunu var sayarsak, bu durumda onlardan her biri ya diğerrine muhtaç olur ya da her biri diğerrinden müstağnî olur, muhtaç olmaz veya onlardan biri diğerrine muhtaçken diğeri ona muhtaç olmaz. Birinci durumda her biri

de noksan olmuş olur, çünkü muhtaç olan noksandır. Eğer ikinci ihtimal söz konusu olursa yani her biri diğerinden müstağnî olursa, her iki ilah da kendisine ihtiyaç duyulmayan varlıklar olurlar. Kendisine ihtiyaç hissedilmeyen ise noksandır. Halbuki ilah olan, kendisinden istifade edilen ve kendisinde müstağnî olunamayandır. Üçüncü ihtimalde ise yani onlardan birinin muhtaç olması durumunda, kendisine muhtaç olunan ilah olmuş olur.<sup>106</sup>

Râzî'nin tefsirinden aynen aktardığımız bu delillere bakıldığında, Tevhid ile ilgili delillerin temelde temanü ve tevârüd deliline dayandığını, ancak bunların farklı şekillerde ifade edildiklerini söyleyebiliriz. Râzî kendinden önce gelen âlimlerin çokça kullandıkları temânu' ve tevârüd delillerini kullanmakla beraber bu delilleri daha geliştirmiş ve Allah'ın birliği'ni farklı deliller kullanarak izah etmeye çalışmıştır.

### **b- Naklî Deliller:**

Fahreddin Râzî her ne kadar filozofların yöntemlerine işlerlik kazandırmak suretiyle aklî delillere ehemmiyet verdiyse de, kaynağını Kur'ân'dan alan naklî delillere de ayrı bir önem vermiştir. O, bir yaratıcının varlığına önce yaratma, sonra da hidayet meselesi ile istidlâl etmenin İlahi mesajın değişmez kuralı olduğunu vurgulayarak bu delil ile ilgili Kur'ân-ı Kerim'den âyetler nakleder: Yüce Allah Hz. İbrahim'in bu delile başvurarak, "Beni yaratan ve bana hidayet eden Allah'tır"<sup>107</sup> dediğini; Hz. Musa'nın da aynı şekilde, "Bizim Rabbimiz her şeye gerçek özünü ve biçimini veren, sonra da her şeyi kendi doğasının gerektirdiği yola yöneltendir"<sup>108</sup> dediğini nakletmiş, sonra da Hz. Muhammed'e bunu emrederek, "Rabbinin o yüce adını tesbih et. O ki, yaratıp düzene koyandır, bütün varlığın tabiatını belirleyen ve onu hedefine doğru yöneltendir"<sup>109</sup> buyurmuştur. Râzî'nin çok önemli olarak nitelendirdiği bu delil, temelde, yukarıda bahsettiğimiz 'arâzların hadis olmalarına yani, hudûs deliline dayanmaktadır. Buraya kadar Râzî'nin Kur'ânî delillere bakış açısını kısaca yansıtmaya çalıştık. Şimdi Râzî'nin ön plana çıkardığı Tevhîd ile ilgili bazı âyetlere yer vermek istiyoruz.

### **ba- Kur'ân'da Tevhîd Delilleri:**

Allah'ın birliği hususu Kur'ân'ın en temel konusu olduğundan dolayı, pek çok âyette bu konuya vurgu yapıldığını görüyoruz. Râzî de tevhîdin naklî delillerini şu âyetlerle ortaya koymaktadır:

<sup>106</sup> Râzî, **a.g.e.**, XXII, 152-154; (XVI, 111-114).

<sup>107</sup> Şuarâ, 26/78.

<sup>108</sup> Tahâ, 20/50.

<sup>109</sup> A'lâ, 87/1-3.

1- “O, hem evveldir, hem ahirdir, hem zâhirdir, hem bâtıdır.”<sup>110</sup> Evvel, ilk ve tek olandır. Bir şeyin ilk olmasının şartı tek olmasıdır. R’âzî bunu şöyle bir örnekle izah etmektedir: Şayet bir kimse “İlk alacağım köle hürdür” dese, sonra da iki köleyi birden alırsa, ikisi de hür olmuş olmaz. Çünkü ilk (evvel) olmanın şartı, tek olmaya bağlıdır. Burada ise teklik şartı gerçekleşmemiştir. Bundan sonra, bir köle de alsa o yine azâd edilmez. Çünkü “evvel” olmanın bir şartı da önce olmaktır. Bu kölede ise bu şart gerçekleşmemiştir.<sup>111</sup> Bu örnekten de anlaşıldığı üzere “evvel” olmanın şartı “tek” olmaktır. Dolayısıyla, Allah kendisini “evvel” olmakla nitelendirince, O’nun tek olması, ortağının bulunmaması gerekir.

2- “Gaybın anahtarları O’nun yanındadır. Kendisinden başkası bunları bilmez.”<sup>112</sup> Bu âyet, O’na hiçbir şeyin ortak olmamasını gerektirir. Çünkü “Gaybın anahtarları O’nun yanındadır” cümlesi, “hasr” ifade eder. Yani “başkasının değil, ancak O’nun yanındadır” demektir. Şayet “vâcibü’l-vücut” olan bir başka varlık daha olsaydı, o zaman “gaybın anahtarları” onun yanında da mevcut olurdu. Bu durumda “hasr” manası bâtil olur, bozulurdu.<sup>113</sup> Dolayısıyla eğer O’nun ortağı olmuş olsaydı, onun da gaybı bilmesi gerekirdi. Ayrıca Râzî eserlerin, neticelerin ve sanatların bilgisini elde etmenin başlangıcının “müessir”i bilmek olduğunu vurgulayarak âyeti aklî bir delille temellendirmektedir. Her türlü mümkinât hakkında ilk müessir, Hak Teâlâ’dır. O halde bütün mümkinâtı bilmenin ilk anahtarı, Cen’ab-ı Hakk’ı bilmek, tanımaktır. Ne var ki, O’nu bilmek ancak O’ndan ötürüdür. Çünkü O’nun dışında kalanlar eserdir. Eseri bilmek ise müessiri bilmeyi ifade etmez.<sup>114</sup> Sonuç olarak gaybın anahtarlarının ancak Yüce Allah’ın yanında olduğu ortaya çıkmış olur.

3- Yüce Allah, Kur’ân-ı Kerîm’in 37 yerinde, “لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ /Allah’tan başka ilâh yoktur”<sup>115</sup> cümlesini zikretmiş, pek çok yerinde de: “Sizin ilâhınız tek bir ilâhtır”<sup>116</sup>, “De ki: Allah Birdir”<sup>117</sup> âyetlerinde olduğu gibi vahdaniyetini açıkça belirtmiştir. Allah’tan başka ilâh tanımamak ve yalnızca O’na ibadet etmek tüm semâvî dinlerin ortak hedefidir. En güzel ifadesini “Kelime-i Tevhîd”de bulan bu husus, ehemmiyetine binaen, hem Kur’ân-ı Kerîm’de, hem de Rasûlüllah (s.a.s.)’ın hadislerinde çokça zikredilmiştir. “Kelime-i Tevhîd”; düşünce ve davranışlarda, şirkin her türlü

<sup>110</sup> Hadîd, 57/3.

<sup>111</sup> Râzî, a.g.e., XXIX, 213; (XXI, 287).

<sup>112</sup> En’âm, 6/59.

<sup>113</sup> Râzî, a.g.e., XIII, 11-12; (IX, 467-468).

<sup>114</sup> Râzî, a.g.e., XIII, 12; (IX, 468).

<sup>115</sup> Bkz., Bakara, 2/255; Âl-i İmran, 3/2, 18; Nisâ, 4/87; En’am, 6/102; Tevbe, 9/129; Hûd, 11/14; Ra’d, 13/30; Meryem, 19/8; Mü’minûn, 23/116; Neml, 27/26; Kasas, 28/70, 88; Zümer, 39/6; Mü’min, 40/3, 62, 65; Duhân, 44/8; Muhammed, 47/19; Haşr, 59/22; Teğâbün, 64/13.

<sup>116</sup> Bakara, 2/163.

<sup>117</sup> İhlâs, 112/1.

pisliğinden arınmayı, sadece Allah'ın emirlerine boyun eğerek her türlü ortağı reddetmeyi gerektirir.

4- “O'nun zâtı hariç, her şey yok olacaktır.”<sup>118</sup> Yani O'nun zatından başka herşey, her mevcut aslında, yok demektir. Çünkü O'ndan başka her şeyin varlığı kendinden değil, Allah Teâlâ'ya dayandığından her an yok olmayı kabul edici ve yok olmaya hazır olmakla aslında yok demektir veya yok olacaktır.<sup>119</sup> Buna göre, Allah'tan başka her şey yok olacaktır. Var olduktan sonra yok olan kadîm olamaz. Kadîm olmayan da ilâh olamaz.

5- “Eğer gökte ve yerde Allah'tan başka tanrılar olsaydı, onların ikisi de muhakkak ki harap olup gitmişti.”<sup>120</sup> Kelâmcılar arasında ‘Temânû’ olarak adlandırılan delilin temeli bu âyete dayanmaktadır. Temânû delilinin özü, varlığı düşünülen ilâhlar arasındaki irade uyumsuzluğudur.<sup>121</sup> Ayrıca, “... bir kısım, bir kısmına galip gelirdi...”<sup>122</sup> ve “... o zaman onlar arşın sahibine elbet bir yol ararlardı”<sup>123</sup> âyetleri de aynı vurguyu yapmaktadır. Yerdeki ve göklerdeki mükemmel düzen kâdir-i mutlak bir tek ilahın varlığını adeta haykırmaktadır.

6- “Eğer Allah sana bir zarar dokundursa onu, yine O'ndan başka kaldıracak yoktur ve eğer sana bir hayır dilese O'nun keremini de geri çevirecek yoktur”<sup>124</sup> ; “De ki: o halde bana haber verin; Allah bana herhangi bir zarar dilerse, sizin Allah'ı bırakıp da taptıklarınız O'nun zararını giderebilirler mi? Yahut bana bir rahmet dilerse, onlar O'nun bu rahmetini engelleyebilirler mi?”<sup>125</sup> Allah, sana bir zarar dokunduracak olursa, onu O'ndan başka giderecek yoktur. Ve eğer sana bir hayır dilerse, o zaman da O'nun hayrını engelleyebilecek kimse yoktur. O, lütfunu dilediği kuluna nasip eder. Allah çok merhametlidir.

7- “Söyleyin bana, eğer Allah işitme duyunuzu ve gözlerinizi alsaydı, kalplerinize de mühür vursa, Allah'tan başka hangi tanrı bunları size iade edebilir?”<sup>126</sup> Râzî bu âyette hür, irade sahibi ve hakîm bir yaratıcının varlığına delil olacak hususların zikredildiğini ifade etmektedir. Çünkü insanın en değerli uzuvları kulak, göz ve kalptir. Kulak, duyma yeteneğinin; göz, görme gücünün; kalp ise, hayat, akıl ve ilmin yeridir. Bundan dolayı eğer bu uzuvlar özelliklerini kaybederlerse insan en

<sup>118</sup> Kasas, 28/88.

<sup>119</sup> Yazır, Elmalılı M. Hamdi, **Hak Dini Kur'ân Dili**, İstanbul ts., VI, 206.

<sup>120</sup> Enbiyâ, 21/22.

<sup>121</sup> Râzî, Fahreddin, **el-Metâlibü'l-Âliye**, s. 135-137.

<sup>122</sup> Mü'minûn, 23/91.

<sup>123</sup> İsrâ, 17/42.

<sup>124</sup> Yunus, 10/107.

<sup>125</sup> Zümer, 39/38.

<sup>126</sup> En'âm, 6/46.

temel ihtiyaçlarını karşılayamaz hale gelir. Halbuki insanda bu kuvvetleri yaratmaya ve onları çeşitli âfetlerle korkulardan korumaya sadece Allah'ın kâdir olduğu açık ve kesin olarak bilinmektedir. Bu durumda, bu yüce nimetleri ve güzellikleri veren de Allah olmuş olur. Dolayısıyla ta'zîme, övgüye ve kulluğa layık olan da ancak O'dur.<sup>127</sup>

8- "Allah her şeyin yaratıcısıdır."<sup>128</sup> O'ndan başka yaratıcı yoktur. O ilahlık ve rablıkta tektir. Her şeyden üstündür. Her şey O'nun gücü ve kudreti altındadır. Eğer Allah'ın bir ortağı olmuş olsaydı O, yaratıcı olamazdı.<sup>129</sup>

Kur'ân'da Allah'ın birliği ile ilgili âyetler bunlarla sınırlı değildir. Biz burada, Râzî'nin ön plana çıkardığı ayetlere yer verdik. Yoksa Kur'ân'ın pek çok âyeti doğrudan ya da dolaylı olarak Allah'ın birliğine işaret etmektedir; insanın mikro ve makro kozmos da denilen, kendi küçük dünyasına (yaratılışına) ve evrene ibret gözüyle düşünerek bakması tavsiye edilmektedir.

### **bb- Kur'ânî Delillerin Özellikleri:**

Râzî, 'arâzların hudûsundan yola çıkarak ortaya koyduğu hudûs delilinin insanların anlayışına en yakın yol olduğunu ifade etmiştir.<sup>130</sup> Hudûs delilinde âlemin mümkün varlık olması dolayısıyla hâdis olduğu kabul edilerek, buradan, Allah'ın varlığının isbâtına gidilmektedir. Bu delili ilk defa kullanan, Ca'd b. Dirhem (ö. 118/736)'dir. Ancak İslâm âleminde sistemli bir şekilde ilk olarak bu delilden bahseden el-Kindî (ö. 252/866) olmuştur.<sup>131</sup> Bu delil özellikle enfüsî ve afâkî delillere dayanır. Kur'ân-ı Kerîm şu iki sebepten dolayı bu tür delilleri çokça kullanır:

1- Kur'ân-ı Kerîm bütün insanlığa hitap ettiğinden dolayı, Kur'ân'da zikredilen delillerin avâm ve havâstan herkesin istifade edebileceği, fazla ince düşünmeyi gerektirmeyen ve kolay anlaşılır olması gerekir.

2- Kur'ânî delillerin maksadı, mücadele etmek değil, kalplerde gerçek inançları meydana getirmektir. Bu tür deliller ise, diğer yöntemlerden daha güçlüdür. Çünkü bunlar, yaratıcının varlığını bilmeyi ifade ettikleri gibi, O'nun insanlara sunduğu nimetlerini de hatırlatır. Allah'ın bize sunduğu en büyük nimet ise bizi yaratması, var etmesidir. Sunulan nimetleri hatırlatmak O'nu sevmeyi, O'na karşı isyanı bırakmayı ve O'na boyun eğmeyi gerektirir.

<sup>127</sup> Râzî, **Tefsîr**, XII, 227; (IX, 436)

<sup>128</sup> Ra'd, 13/16.

<sup>129</sup> Râzî, **a.g.e.**, XXII, 154; (XVI, 114-115).

<sup>130</sup> Râzî, **a.g.e.**, a.y.

<sup>131</sup> Geniş bilgi için bkz. Topaloğlu, Bekir, **İslâm Kelâmcılarına ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı** (İsbât-ı Vâcib), Ankara 1992, s. 135-136.



“Göğsün açılması”<sup>132</sup> ve dolayısıyla imanla dolması için Kur’an, insanı iç ve dış dünyasında şahit olduğu her veri üzerinde düşünmeye ve ölüm- kalım meselesi demek olan inanma konusunda kararını öylece vermeye çağırır.<sup>133</sup> Çok sık tekrar edilen bir âyet-i kerîmede şöyle buyrulur: “ Göklerin ve yerin yaratılışında, gece ile gündüzün gelip gidişinde elbette akıl sahipleri için ibret verici deliller vardır.”<sup>134</sup> Yine çok sık iktibas edilen başka bir âyette ise “Biz onlara ufuklarda (dış dünyada) ve kendi nefislerinde (insanın iç dünyasında) âyetlerimizi göstereceğiz ki, Kur’ân’ın gerçek olduğu onlara iyice belli olsun” buyrulurak insanın hem kendi iç dünyasına ve hem de dış dünyada olup biten olaylara ve varlıklara bakması ve onlar üzerinde düşünmesi istenmektedir. Zira insan kendisine baktıkça âlemi, âleme baktıkça da kendisini daha iyi anlamaya çalışır.<sup>135</sup> Râzî’nin Kur’ânî delillerle ilgili olarak tespit ettiği önemli bir husus ise, genellikle enfûsî delillerin afâkî delillerden önce zikredilmiş olmasıdır.<sup>136</sup> Çünkü, insanın kendi varlığı ile ilgili durumları bilmesi, başka şeyleri bilmesinden daha açık ve nettir.

### **bc- Bazı Peygamberlerin Tevhid İle İlgili Delilleri:**

Çalışmamızın temelini, Kur’ân-ı Kerîm’in Tevhid mesajını, Râzî’nin perspektifinden anlamak ve ortaya koymak oluşturmaktadır. Kur’ân-ı Kerîm’de Peygamberimizin, o gün itibariyle, Cahiliye Araplarına ve bütün insanlığa karşı yürüttüğü Tevhid mücadelesini içerdiğinden dolayı, ‘Peygamberimizin Tevhid delilleri’ diye ayrı bir başlık oluşturmaya gerek duymadık. Ancak, Kur’ân’ı Kerîm’de önceki peygamberlerin vermiş oldukları Tevhid mücadelesi de önemli bir yer tutmaktadır. İnsanların çoğu, âlim ve kâdir bir ilâhın varlığını kabul edip insanlar da, felekî ruhlar suretinde putlar edinip, onlara ibadet ederek, fayda ve zararı onlardan bekleyince, şüphesiz Peygamberlerin çoğunun gayreti putlara ibadet etmekten alıkoyma hususunda yoğunlaşmıştır.<sup>137</sup> Bundan dolayı, Râzî’nin de ön plana çıkardığı bazı Peygamberlerin Tevhid delillerine yer vermek istiyoruz.

#### **a- Hz. İbrahim’in Tevhid Delilleri:**

Bütün milletler, Hz. İbrahim’in üstünlüğünü kabul etmişlerdir. Mesela müşrikler Hz. İbrahim’in üstünlüğünü itiraf edip, kendilerinin onun soyundan geldiğini

<sup>132</sup> İnşirah, 94/1.

<sup>133</sup> Aydın, Mehmet S., **a.g.m**, s. 18.

<sup>134</sup> Âl-i İmran, 3/187.

<sup>135</sup> Aydın, Mehmet S., **a.g. m**, s. 20.

<sup>136</sup> Râzî, **a.g.e.**, II, 101-102; (II, 111-112).

<sup>137</sup> Râzî, **a.g.e.**, XVIII, 140; (XIII, 238).

kabul etmişlerdir. Yahudiler, Hıristiyanlar ve bütün Müslümanlar ona saygı duyar ve onun üstünlüğünü itiraf ederler.<sup>138</sup>

Kur'ân-ı Kerim'de Hz. İbrahim hakkında "Hakikaten İbrahim, başlı başına bir ümmetti; Allah'a itaatkârdı ve muvahhid bir müslümandı"<sup>139</sup> buyrulmuş, Allah da Peygamberi Hz. Muhammed'e Müslüman ve hanif olan İbrahim'in dini üzere olduğunu müşriklere açıklamasını istemiştir: "De ki: Rabbim beni doğru yola iletti. Dosdoğru dine, Allah'ı birleyen İbrahim'in dinine. O, (İbrahim hiçbir zaman Allah'a) ortak koşanlardan olmamıştır."<sup>140</sup> Bundan dolayı Hz. İbrahim'in peygamberler arasında ayrı bir yeri ve önemi vardır.

Hz. İbrahim'in kavmine karşı vermiş olduğu Tevhid mücadelesi Kur'ân-ı Kerim'in pek çok yerinde ifade edilmiştir. Râzî, Hz. İbrahim'in Rabbini bulma sürecini birkaç merhalede incelemektedir:

#### 1- Hz. İbrahim'in Kendi Kendine İstidlâli:

Kur'ân-ı Kerim; Hz. İbrahim'in İlâh arayışını sürdürürken geçirdiği ilk merhaleyi şu âyet-i kerime'de ifade eder: "İşte o, üstünü gece bürüyüp örtünce bir yıldız görmüş. 'Bu mu benim Rabbim?' demiş, o yıldız kaybolunca, 'Ben böyle sönüp batanları (Rabb diye) sevmem' demiştir."<sup>141</sup> Râzî bunun kelâmcıların, âlemin değişir olmasından hareketle, onun sonradan yaratıldığına delil getirme yollarından olan, hudûs delilinin bir ifadesi olduğunu belirtmiştir. Hz. İbrahim'i bu sonuca ulaştıran şey, değişikliğe uğrayan cisimlerin hâdis oluşu ve O'nun anlayışındaki ilâhî tecellînin ise, doğup batmayan, kaybolmayan yani hâdis olmayan; kısacası, dâim ve kadîm olan bir varlık olmasıdır. İşte o da Yüce Allah'tır. Yüce Allah Hz. İbrahim'i bu istidlâlden dolayı methederek, "İşte bunlar, kavmine karşı, İbrahim'e verdiğimiz hüccetlerimizdir"<sup>142</sup> buyurmuştur. Ancak Mehmet Aydın, burada Hz. İbrahim'in dilinden felsefî ve kelâmî manada bir delil öne sürülmediğini ifade etmektedir. Hz. İbrahim burada kelâmî-felsefî bir arayış içinde olmaktan ziyade dînî bir arayış içerisindedir. Buna rağmen Hz. İbrahim'in bu delilinde kelâmcıların 'hâdis' ini, filozofların 'mümkün' ünü görmeyen yanlış olduğunu belirtir.<sup>143</sup>

#### 2- Hz. İbrahim'in babasına karşı istidlâli:

<sup>138</sup> Râzî, a.g.e., XIII,34; (IX, 503).

<sup>139</sup> Nahl, 16/120.

<sup>140</sup> En'am, 6/161.

<sup>141</sup> En'âm, 6/76.

<sup>142</sup> En'âm, 6/83.

<sup>143</sup> Aydın, Mehmet S., **Din Felsefesi**, Selçuk Yay., Ankara 1992, s. 44.

Bu, Allah'ın: "Babacığım, işitmeyen, görmeyen ve sana hiçbir şey kazandırmayacak olan şeylere niçin tapıyorsun?"<sup>144</sup> âyetinde bahsettiği istidlâldir. Burada Hz. İbrahim putların ilah olmadığını gösterecek üç sıfatla nitelemiştir: Duymamaları, görmemeleri ve hiçbir fayda vermemeleri. Buna göre Hz. İbrahim babasına sanki 'Bilakis ulûhiyyet sadece benim Rabbime aittir. Çünkü O duyar, duâ edenin duâsına icabet eder ve görür' demek istemiştir.<sup>145</sup>

### 3- Onun bazen sözle, bazen de fiilen kavmine karşı olan istidlâli:

Sözle istidlâli "Taptığınız bu heykeller nedir?"<sup>146</sup> âyetinde bahsedilen husustur. Hz. İbrahim'in kavmi, insan veya başka biçimlerde olan, belli bazı şekillerde olan putlara tapıyorlardı. Bundan dolayı Hz. İbrahim onların öne sürecekleri şüpheleri görmek ve o şüphelerini ortadan kaldırmak için sözüne böyle bir soruyla başlamıştır.<sup>147</sup>Fiilen istidlâli ise "Derken o, putları parça parça etti. Belki ona müracaat ederler diye, onlara büyük olan putu bıraktı"<sup>148</sup> âyeti ile anlatılan durumdur. Hz. İbrahim onların o büyük puta müracaat etmeyeceklerini bildiği halde, onlarla alay etmek için bunu söylemiştir. Çünkü kendisine secde edilen ve ibadete ehil ve lâıyk görülen kimse normalde, problemlerin halli konusunda kendisine müracaat edilen kimse olur.<sup>149</sup>

### 4- O'nun zamanın kralına karşı istidlâli:

Kur'ân-ı Kerîm'de bu durum "İbrahim: 'Benim Rabbim hem diriltir, hem öldürür' deyince o, 'ben de diriltir ve öldürürüm' dedi. İbrahim, 'Allah güneşi doğudan batıya getirir, haydi sen onu batıdan getir' deyince, inkâr eden o adam şaşırıp kaldı. Allah zalim toplumu doğru yola iletmez"<sup>150</sup> ayetinde ifade edilir. Râzî, tıpkı bu ayetlerde yapılan istidlâl gibi kelâm ilminin amacının da bu delilleri ortaya koymak olduğunu belirtir.

### b- Hz. Musa'nın Tevhid İle İlgili Delilleri:

Hz. Musa'nın Firavun'a karşı vermiş olduğu tevhid mücadelesinde de kullandığı deliller temelde Hz. İbrahim'in delillerine dayanır.<sup>151</sup> Kur'ân-ı Kerîm'de bu durum şu âyetle anlatılmıştır: "Firavun, 'o halde Musa, sizin Rabbiniz kim?' dedi. O

<sup>144</sup> Meryem, 19/42.

<sup>145</sup> Râzî, a.g.e., XXI, 224; (XV, 357).

<sup>146</sup> Enbiyâ, 21/52.

<sup>147</sup> Râzî, a.g.e., XXII, 180; (XVI/159).

<sup>148</sup> Enbiyâ, 21/58.

<sup>149</sup> Râzî, a.g.e., XXII, 184; (XVI/164).

<sup>150</sup> Bakara, 2/258.

<sup>151</sup> Râzî, a.g.e., II, 89; (II, 88).

da: ‘Bizim Rabbimiz her şeyi yaratan, sonra da doğru yolu gösterendir’ dedi.”<sup>152</sup> Bu, Hz. İbrahim’in: “O beni yaratıp, bana hidayet edendir”<sup>153</sup> âyetinde zikredilen delilinin aynısıdır. Yine, Şuâra sûresinde Hz. Musa: “O, sizin ve sizden önceki atalarınızın da Rabbidir”<sup>154</sup> demiştir. Bu, Hz. İbrahim’in “Rabbim hem diriltir hem öldürür”<sup>155</sup> sözünün aynısıdır.

Firavun bütün bunlarla yetinmeyip, ondan başka bir delil isteyince, Hz. Musa şöyle demişti: “O, doğunun ve batının Rabbidir.”<sup>156</sup> Bu da Hz. İbrahim’in “Allah güneşi doğudan batıya getirir, haydi sen onu batıdan getir” sözünün aynısıdır. Bütün bunlar, kelâm ilminin de temelini oluşturan istidlâl metodunun aslında peygamberlerin sanatı olduğunu göstermektedir.

### c- Hz. Yusuf’un Tevhid İle İlgili Delilleri:

Râzî, Hz. Yusuf’un kavmini putlara tapmaktan alıkoymak üzere ileri sürdüğü delilleri şu şekilde açıklar:

1- Hz. Yusuf’un “Darmadağınık bir çok düzme tanrılar mı hayırlıdır, yoksa hepsine ve her şeye gâlip, kahrhâr olan bir tek Allah mı?”<sup>157</sup> şeklindeki sözüdür. Daha önce de “Eğer göklerde ve yerde Allah’tan başka tanrılar olsaydı onların ikisi de muhakkak ki harap olup gitmişti”<sup>158</sup> âyetiyle de ifade ettiği gibi, ilâhların çok olması, bu âlemin fesâdını ve altüst olmasını gerektirir. Dolayısıyla ilâhların çok olması, bozukluğa ve karışıklığa sebebiyet verir; ilâhın tek olması ise intizamın ve güzel bir düzenin meydana gelmesini sağlar.<sup>159</sup> Burada Râzî, Kelâmcıların sıkça kullandığı gaye ve nizâm delillerine işaret etmektedir.

2- Bu putlar yapılmış olup, yapıcı değil, makhûr (hükmedilen) olup, kâhir (hükmeden) değillerdir. Çünkü İnsan bunları, kırıp yok etmek istediği zaman, bunlara güç yetirir. Dolayısıyla onlar, hiçbir güç ve tesiri olmayan, kendilerine güç yetirebilen ve kendilerinden hiçbir menfaat veya zararın olması beklenilmeyen varlıklardır. Âlemin gerçek ilâhı ise, fâal ve kahrhâr (her şeyi yapabilen ve her şeye hükmeden), hayırlara ulaştırmaya ve kötülükleri savuşturmaya muktedir olan, kâdir bir varlıktır.<sup>160</sup> Râzî, Hz. Yusuf’un bu söz ile ‘Makhur ve zelil ilâhlara tapmak mı hayırlıdır, yoksa tek

<sup>152</sup> Taha, 20/49-50.

<sup>153</sup> Şuarâ, 26/78.

<sup>154</sup> Şuarâ, 26/26.

<sup>155</sup> Bakara, 2/258.

<sup>156</sup> Şuarâ, 26/28.

<sup>157</sup> Yusuf, 12/39.

<sup>158</sup> Enbiyâ, 21/22.

<sup>159</sup> Râzî, a.g.e., XVIII, 140; (XIII, 238).

<sup>160</sup> Râzî, a.g.e., XVIII, 140; (XIII, 239).

ve kakhâr olan Allah'a ibadet etmek mi?' manasında Allah'ın tek olduğunu vurgulamak istediğini belirtmiştir.

3- Allah'ın bir oluşu, O'na ibadet etmeyi gerektirir. Çünkü O'nun bir eşi olsaydı, biz, bizi yaratanın ve rızıklandırmanın, bizden kötülükleri ve belâları savuşturanın, onlardan hangisi olduğunu bilemezdik. Böylece de şuna mı, ötekine mi tapacağımızdan şüphe ederdik. Dolayısıyla ibadete bunun mu şunun mu daha layık olduğu hususunda bir şüphe ortaya çıkar. Ama ma'bud tek olunca, böylesi bir şüphe ortadan kalkar, ibadete ancak onun müstehâk olduğu ve bütün mahlukât ile kâinat için yegâne ma'budun O olduğu hususunda kesin bir inanç meydana gelir.

4- Râzî putların hiçbir fayda ve zarar veremeyeceğinin apaçık bir bilgi olduğunu ifade ederek, Allah'ın her şeye kâdir olduğunu ve mutlak manada kakhâr olduğunu vurgular. O'nun kudreti ile meşfeti kayıtsız şartsız bütün mümkinâtta müessirdir.

5- Kakhâr olmanın şartı, kendisinden başka hiçbir varlığın onu kahr-u galebe altına alamaması, ancak O'nun kendisi dışındaki her varlığı kahrı ve kudreti altına alabilir olmasıdır. Bu durum ise ilâhın zâtı gereği Vâcibü'l-vücûd olmasını gerektirir. Çünkü eğer mümkün bir varlık olsaydı kâhir olmaz makhûr olurdu. Yine ilâhın tek olması gerekir. Çünkü varlık âleminde Vâcibü'l-vücûd iki varlık bulunmuş olsaydı, onlardan her biri, kendisi dışındaki her şeyi kahrı ve kudreti altında bulundurmuş olmazdı. Râzî, bütün bu ihtimallerin sonucunda ilâhın, ancak zâtı gereği Vâcibü'l-vücûd ve tek olduğu takdirde kakhâr olacağını özellikle vurgular.<sup>161</sup>

### **c- Evrendeki Bazı Durumların Tevhîd'e Delâleti :**

Fahreddin Râzî, Allah'ın Kur'ân'da, ilk olarak göklerin ve yerin yaratılmasıyla, ikinci olarak da güneş ve ayın halleriyle, üçüncü olarak da gece ve gündüzün değişmesinden meydana gelen faydalarla, dördüncü olarak da göklerde ve yerde yaratmış olduğu her şey ile birliğine istidlâl ettiğini tespit ederek bu âlemde meydana gelen halleri dört kısımda incelemiştir:

1- 'Enâsır-ı erbaa' (dört unsur): Hava, su, toprak ve ateşte meydana gelen haller. Gök gürültüsü, şimşek, bulut, yağmur ve kar ile ilgili durumlar; denizler, med ve cezir, yıldırım, zelzele vs. ile ilgili haller.

2- Madenlerin halleri.

3- Bitkilerin farklı farklı halleri.

<sup>161</sup> Râzî, a.g.e., XVIII, 140-141; (XIII, 238-240).

#### 4- Canlıların çeşitli durumları.<sup>162</sup>

Râzî, bir başka yerde, genel bir sınıflandırma ile tevhidin delillerini semavî ve ârzî olarak iki kısma ayırmıştır.<sup>163</sup> Allah'ın varlığını ve birliğini gösteren delillerin sayılamayacak kadar çok olması, bu konuda belli bir sınıflandırma yapmayı zorlaştırmaktadır. Bu nedenle, Râzî'nin de Tefsîr-i Kebîr'inde yer yer farklı sınıflandırmalar yaptığını görüyoruz. Günümüz âlimleri de Allah'ın varlığına ve birliğine delâlet eden Kur'ân âyetlerini çeşitli kategorilerde sınıflandırmışlardır.<sup>164</sup> Biz burada özellikle Râzî'nin üzerinde durduğu semavî (Gökyüzü ile ilgili) ve ârzî (yeryüzü ile ilgili) delillere temas etmek istiyoruz.

#### ca- Tevhid'in Gökyüzündeki Delilleri:

Kur'ân'da yer alan tevhid ile ilgili âyetlere baktığımızda, bu âyetler, göklerde, yeryüzünde ve bunların arasında bulunan canlı, cansız çeşitli varlıkların yaratılmasından söz ederler. Allah'ın varlığı ve birliğinin çok önemli delilleri olarak mütâlaa edilen söz konusu âyetlerde bu durumun sıkça vurgulandığı görülmektedir: “Şüphesiz göklerde ve yerde, inananlar için bir çok âyetler (deliller, belgeler) vardır.”<sup>165</sup> İnsanoğlunun bu açık gerçeği anlayabilmesi için ibret nazarıyla bakması ve tefekkür etmesi yeterli olacaktır; “Allah gökleri ve yeri yaratandır, gökten su indirip onunla, size rızık olarak türlü mahsuller ve meyveler çıkarandır. Buyruğuyla denizde akıp gitmesi için gemileri emrinize vermiştir. Sürekli olarak (seyir ve aydınlanma) görevlerini yapan güneşi ve ay'ı emrinize veren O; geceyi ve gündüzü size musahhar kılan yine O'dur. O size istediğiniz şeylerin hepsinden verdi. Eğer Allah'ın nimetlerini saymak isterseniz sayamazsınız. (Buna rağmen) yine de insan çok haksızlık edendir, çok nankördür.”<sup>166</sup>

Râzî, bu âyetlerde Allah'ın varlığı ve birliğini gösteren on delilin bulunduğunu ifade ederek bu delilleri şu şekilde sıralamıştır:

1- Göklerin yaratılışı.

2- Yerin yaratılışı. Allah bu iki duruma, Kur'ân-ı Kerîm'de pek çok âyette geçen “Allah gökleri ve yeri yarattı,”<sup>167</sup> sözüyle işaret etmiştir. Bundan sonra

<sup>162</sup> Râzî, a.g.e., XVII, 30; (XII, 299).

<sup>163</sup> Râzî, a.g.e., XIX, 168; (XIV, 75).

<sup>164</sup> Bkz. Topaloğlu, Bekir, a.g.e., s. 23; Bulut, Mehmet, a.g.e., s. 20-30.

<sup>165</sup> Câsiye, 45/3.

<sup>166</sup> İbrahim, 14/32-34.

<sup>167</sup> A'râf, 7/54; Yunus, 10/3; Hûd, 11/7; İbrahim, 14/19, 32; Nahl, 16/3; İsrâ, 17/99; Furkân, 25/59; Secde, 32/4; Yâsîn, 36/81; Zümer, 39/5; Ahkâf, 46/33; Hadîd, 57/4; Teğâbün, 64/3.

sıralayacağımız delillerin hepsi, temelde bu iki delile dayandığı için, âyetin başında göklerin ve yerin yaratılmasına vurgu yapılmıştır.

3- “Gökten su indirip onunla size rızık olarak türlü mahsuller ve meyveler çıkarması...”<sup>168</sup>

4- “Emri ile gemileri denizde yüzmek üzere size amade kılması.”<sup>169</sup>  
Şeklindeki dördüncü delile gelince, bunun bir benzeri de şu âyette geçmektedir: “Denizde dağlar gibi akıp giden gemiler de O’nun işaretlerindedir.”<sup>170</sup>

5- Akan suları yine size musahhar kılması.<sup>171</sup>

6- Güneşi, (7) Ay’ı, (8) Geceyi, (9) Gündüzü ve (10) İsteddiğiniz şeylerin hepsini vermesi.<sup>172</sup>

Yukarıda geçen güneşin ve ayın durumları ile ilgili pek çok âyet vardır, bunlardan birkaçını zikredelim: “Allah onların içinde ayı bir nur yapmış, güneşi de bir kandil olarak asmıştır”<sup>173</sup>; “Güneş de, ay da hesap iledir”<sup>174</sup>; “Güneşi bir ışık, ayı da bir nur yapan Allah...”<sup>175</sup>; “Yücedir O Allah ki gökte burçlar yaptı ve orada bir kandil ve aydınlatıcı bir ay var etti.”<sup>176</sup>

Gökte burçların yaratılması da Kur’ân-ı Kerim’de Allah’ın varlığı ve birliğinin delilleri olarak pek çok yerde ifade edilmiştir. Bununla ilgili olarak şu âyetleri örnek gösterebiliriz; “And olsun biz, gökte burçlar yaptık. Ve onu bakanlar için süsledik”<sup>177</sup>; “And olsun burçlara sahip olan göğe.”<sup>178</sup> Râzî, bu âyetlerin tefsirinde burçların her birinin farklı karakterde olduklarını belirterek gezegenlerin farklı farklı parçalardan mürekkep olduğunu ifade eder. Her mürekkep için de mutlaka iradesi ve hikmetiyle o cüzleri bir araya getirecek bir terkip edicinin bulunması gerekir. Böylece göğün burçlardan meydana gelmiş olmasının, hür ve irade sahibi bir Fâil-i Muhtâr’ın varlığına delâlet ettiği ortaya çıkmış olur.<sup>179</sup>

Gece ve gündüzün yaratılışı da âyetlerde sıkça ifade edilen Allah’ın varlığının ve birliğinin belgelerindedir. Bu duruma; “Geceyi örtü kıldık, gündüzü

<sup>168</sup> İbrahim, 14/32.

<sup>169</sup> İbrahim, a.y.

<sup>170</sup> Şûrâ, 42/32.

<sup>171</sup> İbrahim, 14/32.

<sup>172</sup> Râzî, **a.g.e.**, XIX, 126; (XIV, 12).

<sup>173</sup> Nuh, 71/16.

<sup>174</sup> Rahman, 55/5.

<sup>175</sup> Yunus, 10/5.

<sup>176</sup> Furkan, 25/61.

<sup>177</sup> Hicr, 15/16.

<sup>178</sup> Burûc, 85/1.

<sup>179</sup> Râzî, **a.g.e.**, XIX, 168; (XIV, 75).

maîşet vakti yaptık”<sup>180</sup>; “O, geceyi içinde sükûn ve istirahat etmeniz için, gündüzü ise aydınlık olarak yaratandır”<sup>181</sup> ayetlerinde değinilmiş, gece ve gündüzün insanların istifadelerine sunulmuş olması, Allah’ın varlığı ve birliğini ispatlayan bir delil olarak vurgulanmıştır.

Son olarak, bir başka âyette ifade edilen bir diğer tevhid delili de Allah’ın insanlara sunmuş olduğu sayısız nimetlerdir. Ki bu durum âyetin devamında, “Eğer Allah’ın nimetini birer birer saymak isteseniz sayamazsınız”<sup>182</sup> şeklinde belirtilmiştir.

### **cb- Tevhidin Yeryüzündeki Delilleri:**

Kur’ân-ı Kerim’in pek çok âyetinde ifade edildiği gibi, “Gökleri, yeri ve ikisinde yaydığı canlıları yaratması, Allah’ın varlığının delillerindedir.”<sup>183</sup> Yeryüzü, insanın yaşaması için en mükemmel ve en elverişli bir biçimde yaratılarak insanın hizmetine sunulmuştur. Fahreddin Râzî de Allah’ın birliği konusuna delil getirirken yeryüzündeki sayısız delillerin bir kısmına tefsirinde değinmiştir. Hicr sûresi 19-20. âyetlerinde ifade edildiği üzere yeryüzündeki delilleri şu şekilde sıralamıştır:<sup>184</sup>

1- “Yeryüzünü de yaydık.”<sup>185</sup> âyetinin ifade ettiği husus: Yeryüzüne baktığımızda, yeryüzünün ölçülerinin daha fazlasının ve daha noksanının düşünülebilmesine rağmen, belli bir sınırla sınırlandırılmış olduğunu görürüz. Bu durumda bunun, bir tahsis edenin takdiri ile olmuş olması gerekir ki, o da Yüce Allah’tır.

2- “Onda sabit dağlar yerleştirdik.”<sup>186</sup> âyetinin ifade ettiği husus: Bununla ilgili olarak başka bir âyette de şu ifade yer almıştır: “Biz yeryüzünü bir döşek (beşik), dağları da birer kazık yapmadık mı?”<sup>187</sup> Dağların kazık olması, âyette döşek olarak ifade edilen yeryüzünün konumunu sağlamlaştırmak içindir. Dağlar olmasa o döşekte oturma imkânı olmayacak ve huzur kalmayacaktır. Yeryüzünün yaşamaya uygun bir şekilde meydana gelmesi için yerçekiminin merkezden çevre yüzüne doğru yayılması ve içten gelen püskürmelere karşı dayanıklılık sağlanması gerekir.<sup>188</sup>

3- “Oralarda ölçülmüş her şeyden nebatlar bitirdik.”<sup>189</sup> âyetinin ifade ettiği husus: Râzî, bitkilerin insanlar açısından faydalarını iki yönden değerlendirmektedir.

<sup>180</sup> Nebe, 78/10-11.

<sup>181</sup> Yunus, 10/67.

<sup>182</sup> İbrahim, 14/34.

<sup>183</sup> Şûra, 42/29.

<sup>184</sup> Râzî, a.g.e., XIX, 170; (XIV, 78).

<sup>185</sup> Hicr, 15/19.

<sup>186</sup> Hicr, a.y.

<sup>187</sup> Nebe’, 78/6-7.

<sup>188</sup> Bulut, Mehmet, a.g.e.,

<sup>189</sup> Hicr, 15/19.



a- Yeme ve bizzat istifade etme.

b- Ticaretini yapma.

Bu âyette ifade edilen manayı sadece bitkilerle sınırlandırmanın doğru olmadığını kaydeden Râzî, yeryüzünde biten şeyleri madenler ve bitkiler şeklinde ikiye ayırarak insan için bunların öneminin altını çizer.

4- “Hiçbir şey hariç olmamak üzere hepsinin hazineleri bizim nezdimizdedir”<sup>190</sup> âyetinin ifade ettiği husus: Râzî, müfessirlerin hazine sözcüğünü, yağmurlar şeklinde açıkladıklarını nakleder. Ancak kendisi, burada hazine kelimesini yağmur manasına almanın delilsiz bir zorlama olduğunu vurgular.<sup>191</sup> Râzî’ye göre, bununla, bütün mümkün varlıkların, Allah’ın takdir edip yarattığı ve istediği biçimde yokluktan varlığa çıkardığı mülkleri olduğu manası kastedilmektedir.

Dolayısıyla “Hiçbir şey hariç olmamak üzere, her şeyin hazineleri bizim nezdimizdedir”<sup>192</sup> tabiri Allah’ın makdûratının / güç yetireceği şeylerin sonsuz olduğuna; “Biz onları malum bir miktar dışında indirmeyiz.”<sup>193</sup> ifadesi de, o sonsuz şeylerden varlık alemine girenlerin / var edilenlerin sınırlı olduğuna bir işarettir. Bu durumda onlardan var edilmeyenler sonsuz olunca, hiç şüphesiz, var olan şeylerin o vakitten önce veya sonra başka bir zamanda meydana gelmesi mümkün olduğu halde, mukadder bir vakitte meydana gelir. Yine, başka mekânlarda meydana gelmesi mümkün olduğu halde, belli bir mekânda ve aklen kendi sıfatları yerine başka sıfatların meydana gelmesi mümkün olduğu halde, belli ve muayyen sıfatlarla meydana gelir. Râzî, imkân delilini kullandığı bu delille; bu sonsuz şeylerin, belli bir vakit, belli bir mekan ve zıdları yerine o belli sıfatlarla tahsis edilmesinin mutlaka bir Muhassisin tahsis etmesi ve de takdir edenin takdiriyle olması gerektiği, bu zâtın da Yüce Allah olduğu sonucuna ulaşır.<sup>194</sup>

5- “Biz aşıl原因an rüzgârlar gönderdik”<sup>195</sup> âyetinin ifade ettiği husus: الرِّيح : Rüzgar veya hareket eden hava demektir.<sup>196</sup> Hareketsiz iken havanın hareket etmesinin, mutlaka bir sebebi bulunması gerekir. O sebep ise, havanın bizzat kendisinin hava olması, onun zâtının gerekli özelliklerinden bir şey olmaz. Aksi halde, havanın hareketi, onun zâtının devam etmesiyle sürmüş olur ki bu

<sup>190</sup> Hicr, 15/21.

<sup>191</sup> Râzî, a.g.e., XIX,174; (XIV, 83).

<sup>192</sup> Hicr, a.y.

<sup>193</sup> Hicr, a.y.

<sup>194</sup> Râzî, a.g.e., a.y.

<sup>195</sup> Hicr, 15/22.

<sup>196</sup> İbn Manzûr, a.g.e., V, 355.

imkansızdır. Geriye sadece ‘ o hava, hür ve irade sahibi bir Fâil-i Muhtâr’ın hareket ettirmesiyle hareket ediyor’ denilmesi kalmaktadır.

Bununla ilgili olarak şunu ifade etmeliyiz ki yeryüzündeki bütün tabii olayların, Allah’ın koyduğu kanunlar (sünnetullah) çerçevesinde, belli bir sebep-sonuç zinciriyle meydana geldiği ve dolayısıyla da gerçek fâilin Allah olduğu hususu vurgulanmak istenmiştir. Kur’ân-ı Kerîm bir tabiat olayının açıklamasını yaparken tabi’ı illiyeti inkâr etmez. İslâm’ın inkâr ettiği şey, tabiî illetin nihâî illet olarak görülmesidir.<sup>197</sup> Bugün tabiat olaylarını açıklarken sıraladığımız sebep-sonuç zincirlerinde herhangi birini reddetmemizi isteyen dinî bir hüküm mevcut değildir.

6- “Muhakkak ki hayatı bahşeden de, ölüme hükmeden de Biziz”<sup>198</sup> âyetinin ifade ettiği husus: Canlıların dünyaya gelmesi ve ölmesi, hür ve irade sahibi kâdir bir İlâh’ın varlığını gerekli kılar. Canlıları yaratmaya, Allah’tan başka hiçbir şeyin kâdir olamayacağı kesin olunca, hür ve irade sahibi bir İlâh’ın varlığı da kesin bir delille ortaya çıkmış olur.<sup>199</sup>

7- “And olsun, biz insanı kuru bir çamurdan, süzölmüş özlü bir balçıktan yarattık. Cinleri de, daha önce çok zehirleyici ateşten yarattık”<sup>200</sup> âyetinin ifade ettiği husus: Bu âyette ifade edildiği gibi insanın yaratılışı, Allah’ın varlığının ve birliğinin en temel delillerindendir.<sup>201</sup>

Râzî bu alemde, kainatta dikkate değer bir tertip olduğunu ve bu düzenin de Allah’ın varlığı ve birliğinin göstergesi olduğunu belirterek, gaye ve nizam deliline atıfta bulunur. Enbiya 30-33. âyetlerinde belirtildiği üzere, Allah’ın kudretinin altı delilini Râzî şöyle ifade etmektedir:

1- Göklerin ve yerin bitişik iken ayrılması: Kur’ân-ı Kerîm’de göklerin ve yerin önce bitişik iken sonra ayrıldığı, “İnkâr edenler görmediler mi ki göklerle yer bitişik idi, biz onları ayırdık”<sup>202</sup> âyetiyle belirtilmiştir. Bu âyet, evrenin sürekli genişlediğini ifade eden “Evreni (yaratıcı) güc(ümüz) ile inşâ eden Biziz, ve, şüphesiz, Biziz onu istikrarlı bir şekilde genişleten”<sup>203</sup> âyetiyle birlikte değerlendirildiğinde günümüzdeki bilimsel araştırmaların ulaştığı, evrenin ve dünyanın oluşum sürecini açıklayan Bing-Bang teorisi (büyük patlama) ile

<sup>197</sup> Aydın, Mehmet S., **a.g.m.**, s. 17.

<sup>198</sup> Hicr, 15/23.

<sup>199</sup> Râzî, **a.g.e.**, XIX, 177; (XIV, 88).

<sup>200</sup> Hicr, 15/26-27.

<sup>201</sup> Râzî, **a.g.e.**, XIX, 170-177; (XIV, 77-90). İnsanın yaratılışı ile ilgili geniş bilgi için bkz. Bulut, **a.g.e.**, s. 31-121.

<sup>202</sup> Enbiyâ, 21/30.

<sup>203</sup> Zâriyât, 51/47.

ilişkilendirilmektedir. Ancak Muhammed Esed, Kur'ânî ifadeleri, bugün doğru gibi görüldüğü halde yarın yeni bir buluş ya da teoriyle pekâla yanlışlığı ortaya konabilecek olan 'bilimsel buluş ya da teorilerle' açıklamaya, yorumlamaya çalışmanın boş ve yararsız olduğu görüşündedir.<sup>204</sup>

Bununla birlikte Kur'ân'da deyimsel olarak "gökler ve yer" diye ifade edilen evrenin başlangıçta bir bütün, tek bir kütle olduğunu dile getiren yukarıdaki yanılmaz atıf, evrenin başlangıçta tek bir elementten, yani hidrojenden meydana gelen bir bütün, tek bir kütle olduğunu ve bütünsel kütlelerin sonradan merkezî çekim yüzünden büzüşüp muhtelif noktalarda yoğunlaştığını ve böylece zaman içinde müferit nebula, galaksi ve güneş sistemlerine ve bunlardan da giderek yıldızlara, gezegenlere ve onların uydularına dönüştüğü yolundaki bugün hemen hemen bütün astrofizikçilerin paylaştığı görüşü şaşırtıcı bir biçimde doğrulamaktadır.<sup>205</sup>

Râzî'nin yaşadığı dönemdeki ilmî bilgiler bugünkü seviyeye ulaşmadığından dolayı söz konusu âyeti yorumlarken âlimler, farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Ayette geçen "ratk" kelimesi, "tıkamak, tutmak, bendlemek" demektir.<sup>206</sup> "Fetk" ise "bitişik-yapışık iki şeyin arasını, yarıp ayırmak" tır.<sup>207</sup> Râzî bu konudaki yorumları aktardıktan sonra en doğru görüşün Cenâb-ı Allah'ın yaratmasının "fetk", yaratmazdan önceki durumun ise "ratk" şeklinde ifade edildiği şeklindeki görüş olduğunu belirtmiştir. Ona göre yokluk (adem) sırf yokluktur. Yoklukta, birbirinden ayrılan ve birbirine zıt olan zâtlar (varlıklar) ve cevherler yoktur. Aksine sanki hepsi birbiri içinde, birbirine benzer tek bir şeydirler. Dolayısıyla eşya meydana geldiğinde, varlık ve oluşum gerçekleştiğinde, bunlar birbirinden seçilir ve birbirlerinden ayrı olurlar. İşte bu şekilde "ratk" kelimesini "yokluk" manasına, "fetk" kavramını ise "var oluş" manasına mecaz kılmak daha güzel olmuştur.<sup>208</sup>

2- Her canlının sudan yaratılmış olması:<sup>209</sup> Allah "Her canlıyı sudan yarattı"<sup>210</sup> ifadesi, bugünün bilim dünyasının evrensel olarak kabul ettiği bir gerçeği son derece özlü bir biçimde dile getirmektedir. Bu Kur'ânî ifade üç boyutlu bir anlam ortaya koymaktadır. (1) Su ve özellikle deniz, tüm canlı türlerinin ilk örneğinin ortaya çıktığı ortamdır; (2) Var olan ya da tasarlanabilen tüm sıvılar içinde yalnızca su, hayatın ortaya çıkıp tekâmül etmesi için uygun ve gerekli özelliklere sahiptir; (3)

<sup>204</sup> Esed, Muhammed, **Kur'ân Mesajı**, (Çev. Cahit Koytak, Ahmet Ertürk), İstanbul 1999, II, 651.

<sup>205</sup> Esed, Muhammed, **a.g.e.**, a. y.

<sup>206</sup> Râzî, **a.g.e.**, XXII, 162; (XVI, 128). Ayrıca bkz. İbn Manzûr, **a.g.e.**, V, 132; Firuzâbâdî, **a.g.e.**, s. 1143.

<sup>207</sup> Râzî, **a.g.e.**, a.y., Ayrıca bkz. İbn Manzûr, **a.g.e.**, X, 175-176; Firuzâbâdî, **a.g.e.**, s.1182-1183.

<sup>208</sup> Râzî, **a.g.e.**, XXII, 163; (XVI, 129).

<sup>209</sup> İnsanın sudan yaratılması hakkında geniş bilgi için bkz. Bulut, Mehmet, **a.g.e.**, s. 35-67.

<sup>210</sup> Enbiyâ, 21/30.

Hayvansal ya da bitkisel, canlı her hücrenin fiziksel temelini oluşturan ve içinde hayat olgusunun belirebileceği yegane madde ortamı olan protoplazma büyük ölçüde sudan ibarettir ve bütünüyle suya dayanmaktadır. Evrenin başlangıçta fiziksel birliğine işaret eden önceki ifadeyle canlı âlemin elementer birliğini işaret eden bu ifadenin birlikte ele alınması, tüm yaratılış olgusunun dayandığı tek bir planın, tek ve tutarlı bir yaratma eyleminin ve buna bağlı olarak da tek bir yaratıcının varlığına götürmektedir.<sup>211</sup>

3-Yeryüzüne sabit dağlar yerleştirmesi: Bu ifade dağların oluşumlarını yer kabuğunun maruz olduğu tedricî dengeleme ameliyesine borçlu olduğunu ima etmektedir. Söz konusu ameliye, arzın yüzeyinden, muhtemelen magmadan ve belki de gazlardan oluşan, arzın merkezine doğru ilerleyen soğuma ve katılaşmadan ileri gelen tazyik ve sıkışmaların sonucudur. Öyle görünüyor ki iç kısımda bulunan bu sıvı gaz karışımı, ancak yukarıdaki tabakaların, katı kütlelerin – ki bunların en göze çarpan kısmını dağlar meydana getirmektedir- muazzam basıncıyla dengede tutulmaktadır.<sup>212</sup> Bu durum âyette “Ve (görmüyorlar mı ki) onları sarsmasın diye arz üzerine sapasağlam dağlar yerleştirdik”<sup>213</sup> şeklinde ifade edilmiştir. Bu denge yer sarsıntıları ve volkanik patlamaların gösterdiği gibi, mutlak bir denge olmamakla birlikte, yine de arz üzerinde hayatın devamına imkân veren şey, yer altındaki akıcı ama kararsız tabakalara karşı direnç gösteren katı yer kabuğunun varlığıdır. Muhtemelen söz konusu âyette geçen “sizi sarsmasın diye” ifadesiyle anlatılmak istenen şey budur.<sup>214</sup>

4-Yeryüzünde geniş yollar yaratması: Bu ifadeden kasıt Allah'ın dağlar arasında geniş vadiler ve yollar açarak insanların istifadesine sunmuş olmasıdır. Bu sayede yeryüzü insanlar için yaşanır bir hale getirilmiştir ki bu durum, böylesine mükemmel bir planlamanın ancak kudret sahibi tek bir yaratıcının eseri olabileceğini göstermektedir.

5- Gökyüzünü korunmuş bir tavan yapması: Kur'ân-ı Kerîm'de bir çok âyette<sup>215</sup> ifade edilen bu durum herhangi bir destek, dayanak olmaksızın göklerin yükseltildiği anlamına gelmektedir. Yüce Allah “Göğü (düşmekten) korunmuş bir tavan yaptık; yine de onlar (yaratılışın) bu açık işaretlerine inatla sırt çeviriyor”<sup>216</sup> buyurarak bu durumun insanlar için önemli bir delil olduğunu vurgulamaktadır.

<sup>211</sup> Esed, Muhammed, **a.g.e.**, II, 651.

<sup>212</sup> Esed, Muhammed, **a.g.e.**, II, 531.

<sup>213</sup> Enbiyâ, 21/30; Nahl, 16/15; Lokman, 31/10.

<sup>214</sup> Esed, Muhammed, **a.g.e.**, II, 532.

<sup>215</sup> Hac, 22/65, Rum, 30/25; Fâtır, 35/41; Bakara, 2/255.

<sup>216</sup> Enbiyâ, 21/32.

“Semâ” ismi, “başka bir şeyin üstündeki şey” anlamına gelmektedir.<sup>217</sup> Semâ, yere nispetle, tıpkı evin tavanı gibi olduğu için, ona “sakf” (tavan) denilmiştir.<sup>218</sup> Kur’ân-ı Kerîm’de “semâ” ismi daha çok “semâvât” çoğul formuyla; (1) görünebilir gökleri (bazen de bulutları), (2) yıldızların, güneş sistemlerinin ve galaksilerin kendi yörüngelerinde seyrettikleri kozmik uzayı ve (3) kaynak olarak Allah’a varan ( çünkü O, kelimenin mecâzî anlamıyla var olan her şeyin “üstündedir”) soyut güç ve kudret kavramını ifade etmek için kullanılır. Ancak yukarıdaki âyette kastedilen, “semâvât” teriminin bu üç anlamından ikincisidir; yani, içinde geçen gezegen, yıldız, nebûla ya da galaksi türünden madde kümelenmelerinin, merkezkaç kuvvetlere ve karşılıklı kütleçekimlere dayanarak durmadan hareket eden bir sisteme bağlı olarak boşlukta “asılmışçasına” yer tuttuğu kozmik ya da uzaysal evrendir.<sup>219</sup>

Râzî bahsedilen âyette geçen “mahfûzen” (korunmuş) ifadesiyle ya “semâ, diğer tavanlar için söz konusu olabilen düşmekten ve çökmekten korunmuştur” ya da “şeytanlardan korunmuştur” anlamlarına gelebileceğini ancak burada birinci anlamın daha kuvvetli olduğunu, çünkü âyeti bu manaya hamletmenin, bu nimete yücelik vasfını kazandıracaklarını belirtmiştir.<sup>220</sup>

6- Geceyi, gündüzü, güneşi ve ayı yaratması.<sup>221</sup> Eğer Allah, gökyüzü ile yeryüzünü yaratıp, sayelerinde gece ile gündüzün ve sıcaklıkla soğukluğun her birini izlemesi gibi bir takım faydaları ortaya çıkarmak için güneş ile ayı yaratmasaydı, Allah’ın kulları üzerindeki nimeti tamamlanmış olamazdı.<sup>222</sup> “Geceyi, gündüzü, güneşi, ayı yaratan O’dur. (Bunların) her biri bir yörüngede yüzmektedir”<sup>223</sup> âyetinde bütün gök cisimlerinin bir felekte (belli bir yörüngede) yüzmekte oldukları ifade edilmektedir. Kur’ân indiği sırada ilim çevrelerine hâkim olan Batlamyus teorisine göre güneş ve ayı hareket ettiren felektir. Halbuki âyet, bunların felekte yüzdüklerini söylemekle o teoriyi yıkmıştır. Nitekim bugünün ispatlanmış bilgisine göre de bu varlıkların her biri bir yörüngede yüzmektedirler. Fahreddin Râzî ise bu konuda felsefecilerin ve astronomların görüşlerini aktardıktan sonra en doğru yolun, göklerin vasıflarını bilmenin yolunun ancak nakilden geçtiğini belirterek bu konuda suskun kalmayı tercih etmiştir.<sup>224</sup>

<sup>217</sup> İbn Manzûr, **a.g.e.**, VI, 378.

<sup>218</sup> Râzî, **a.g.e.**, XXII, 165; (XVI/133).

<sup>219</sup> Esed, Muhammed, **a.g.e.**, II, 484.

<sup>220</sup> Râzî, **a.g.e.**, a.y.

<sup>221</sup> Râzî, **a.g.e.**, XXII, 161-168; (XVI, 127-138).

<sup>222</sup> Râzî, **a.g.e.**, XXII, 166; (XVI, 135).

<sup>223</sup> Enbiyâ, 21/33.

<sup>224</sup> Râzî, **a.g.e.**, XXII, 168; (XVI, 137).

## II-ŞİRK KAVRAMI

Şirk Arapça'da "ortaklık" anlamına gelmektedir.<sup>225</sup> Şirk, İnsanın Allah'ın yanında başka ma'bûd veya ma'bûdlar edinmesi demektir.<sup>226</sup> Dinî anlamda şirk; Allahın ortağı olduğunu kabul etmek ve Allah'tan başkasına ibadet etmektir. Bu da putlara, ağaçlara, hayvanlara, kabirlere, semâvî cisimlere, tabiat kuvvetlerine, ruhânî varlıklara ve insanlara ulûyyet vererek tapınmaktır.<sup>227</sup> Daha geniş anlamda ise şirk, herhangi bir şeyi veya herhangi bir kimseyi ya da herhangi bir kavramı, önem verme, değer verme, üstün tutma, tercih etme bakımından Allah'la eşit veya ileri bir düzeyde görmek ve bu çarpık bakış açısıyla hareket etmektir. Kuran-ı Kerîm bu tutumu "Allah'tan başka ilah edinmek" olarak tanımlar. Müşrik kelimesi ise, Kur'ân dilinde ifade ettiği mana itibariyle biri zâhirî, diğeri hakiki anlamda olmak üzere iki şekilde kullanılmaktadır. Zâhirî anlamda müşrik, açıktan açığa Allah'a ortak koşan, birçok ilaha inanan; hakiki anlamda müşrik ise, görünüşte tevhîd iddiasına rağmen gerçekte Allah'a ortak koşandır.<sup>228</sup>

Kur'ân'ın temel mesajı ise Allah'tan başka ilah olmadığıdır. Bu mesaj, Kur'ânî ifadeyle, "Lâ ilâhe illallah"tır. Bu ifade Kuran'da otuz yedi yerde tekrarlanır<sup>229</sup> ve imanın birinci şartı olarak vurgulanır. Yine Kur'ân'a baktığımızda, bu temel gerçeğin aksine bir inanç, tutum ve davranışın şirk olduğunu görürüz. Bu nedenle şirki en genel anlamda, "Lâ ilâhe illallah" gerçeğinin aksine, Allah'tan başka ilah olduğu gibi yanlış bir tavır ve anlayışa saplanmak şeklinde tanımlayabiliriz.

Kur'ân bize Allah'ı birçok sıfatıyla tanıtmış ve O'ndan başka ilah olmadığını bildirmiştir. Buradan da anlaşılmalıdır ki ilah, Allah'ın Kur'ân'da bildirilen bu sıfat ve özelliklerine sahip olan varlıktır. Dolayısıyla yegâne ilah Allah'tır. Allah'ın sıfatlarına veya herhangi bir sıfatına sahip olan başka hiçbir varlık yoktur ve olamaz. Bu yüzden Allah'ın herhangi bir sıfatına başkasının sahip olduğunu iddia etmek, 'Allah'tan başka ilahlar edinmek', diğer deyimle 'şirk koşturmak' anlamına gelir.

<sup>225</sup> İbn Manzûr, **a.g.e.**, VII, 99.

<sup>226</sup> Râzî, **a.g.e.**, XVI, 329; (XI, 479); İbn Manzûr, **a.g.e.**, VII, 100.

<sup>227</sup> Macit, Nadim, Kur'ân ve Hadise Göre Şirk ve Müşrik Toplum, Konya 1992, s.18.

<sup>228</sup> Macit, Nadim, **a.g.e.**, s.19.

<sup>229</sup> Bkz. Bakara, 2/163,255; Âl-i İmran, 3/2, 18; Nisâ, 4/87; En'am, 6/102; Tevbe, 8/129; Hûd, 11/14; R'ad, 13/30; Meryem, 19/8; Mü'minûn, 23/116; Neml, 27/26; Kasas, 28/70, 88; Zümer, 39/6; Mü'mün, 40/3, 62,65; Duhân, 44/8; Muhammed, 47/19; Haşr, 59/22, 23; Teğâbün, 64/13.

## 1- Şirk Ve Kısımları:

Allah'ın birliği insanoğlu tarafından zaman zaman kabul edilmemiş, O'nun yanında başka tanrılara yer verilmiştir. Şirk, ortak koşma iki türlü olur:

1- Allah'ın yanında herhangi bir varlığı tanrı kabul etmek; insan, hayvan, taş, ağaç vb. şeyler,

2- Ameller ve ibadetlerde Allah'a eş, ortak koşmak. Amellere riyâ, gösteriş karıştırmak buna örnektir.<sup>230</sup>

Kur'ân-ı Kerim'de şirk ile ilgili olarak kullanılan bir diğer kavram da النِّدَّة Nidd kavramıdır. Nidd; tartışan, münazaa eden muâriz demektir.<sup>231</sup> Nidd kelimesi, “ نَفَرَ / nefret etti” manasında olmak üzere; وَدًا يَتَدُّ - نَدَّ kelimesinden türetilmiştir. Sanki iki ortaktan her biri, diğerinden nefret edip onunla inatlaşıyor gibidir. Râzî bu şekilde müşrikleri, o putlara ibadet edip, putların Allah'la tartışmaya ve çekişmeye girmeye muktedir ilâhlar olduğunu söyleyen kimselerin durumuna benzetmiştir.<sup>232</sup>

Râzî'nin önemle vurguladığı husus, putperestliğin en eski din olduğu hususudur.<sup>233</sup> Buna göre, Hz. Adem'den sonra detaylı bir şekilde tarihleri bize kadar ulaşan en eski peygamber, Hz. Nuh'tur. Hz. Nuh'un da gönderiliş amacı; şu âyetle ifade edildiği üzere “Sakin taptıklarınızı bırakmayın. Hele Ved'den, Suvaa'dan, Yeğus'tan, Ye'ûk'tan ve Nesr'den zinhar vazgeçmeyin dediler”<sup>234</sup> putperestliği reddetmektir. Bu ifadeden putperestliğin Hz. Nuh'tan önce de bulunduğu anlaşılmaktadır.

Ayrıca Râzî, âlemde varlığı, kudreti, ilmi ve hikmeti bakımından Allah'a denk olabilecek bir ortağı Allah'a ispata çalışan hiç kimsenin olmadığını, ancak Seneviyye'nin iki ilâhın varlığını iddia ederek bunu ileri sürdüklerini ifade eder. Allah'a ortak koşmanın daha çok Allah'tan başka mâ'bûd edinme şeklinde tezâhür ettiğini belirtir.<sup>235</sup>

<sup>230</sup> Gölçük, Şerafettin, **İslam Akâidi**, s.75.

<sup>231</sup> İbn Manzûr, **a.g.e.**, XIV, 89.

<sup>232</sup> Râzî, **a.g.e.**, II, 112; (II, 133).

<sup>233</sup> Râzî, **a.g.e.**, XIII, 35; (IX, 505).

<sup>234</sup> Nûh, 71/23.

<sup>235</sup> Râzî, **a.g.e.**, II, 112; (II, 133).

## 2- Allah'a Ortak Koşan Fırkalar:

Kur'ân-ı Kerîm, Tevhîde, nübüvve ve ahirete dair delillerden sıkça bahseder. Hz. Peygamber sadece putlara tapan müşrik Araplarla değil, kendi zamanında mevcut ve günümüzde de devam eden veya yeni ortaya çıkmış bütün yanlış düşüncelere sahip insanlarla mücadele etmiştir. Râzî Tefsîr-i Kebir'inde Hz. Muhammed'in mücadele ettiği kâfir fırkaları altı kısımda incelemiştir:<sup>236</sup>

1- "Bizi ancak zaman helâk eder"<sup>237</sup> diyen Dehriyye.

2- İrade ve ihtiyar sahibi, her şeye kâdir zât-ı ilâhiyyeyi inkâr edenler: günümüzdeki ateist ve materyalist bakış açısını yansıtan bu düşünceye sahip olan kimselerin iddiaları Râzî'nin de belirttiği şekilde aynı tabii ve dış etkilere mâruz kaldığı halde çok farklı türlerde bitki ve hayvanın varlığı ile çürütülmüş olur. Çünkü bütün bu zenginlik Allah'ın varlığının en önemli delilidir.

3- Allah-u Teâla'ya ortak koşanlar: Bunların da ortak koştukları varlık ya ulvîdir ya da süflîdir. Ulvî olan ortağa tapanlar, yıldızların bu âlemde müessir olduğunu söyleyenlerdir. Râzî bunların da iki kısma ayrıldıklarını belirtir:

a-Yıldızların zâtları gereği vâcibü'l-vücûd olduklarını söyleyenler.

b-Yıldızların zâtları gereği mümkünü'l-vücûd, mukaddes ve onların yaratıcısının Allah-u Teâla olup bununla beraber, süflî âlemin idaresini O'nun bu yıldızlara havale ettiğini söyleyenler.<sup>238</sup> Sabiîler olarak adlandırılan bu kimselere göre âlemi yöneten işte bu yıldızlardır. Bundan dolayı yıldızlara ibadet etmeleri gerektiğini düşünürler.<sup>239</sup>

Süflî olan ortağa tapanlar ise; Hz. İsa'nın İlâh olduğunu söyleyen Hıristiyanlar, Uzeyr'in Allah'ın oğlu olduğunu söyleyen Yahudiler<sup>240</sup> ve putların ilâh olduğunu iddia eden putperestlerdir.

4- Nübüvve karşı çıkanlar; Bunlar da iki kısma ayrılır:

a- Nübüvvetin aslına karşı çıkanlar: Bunlar Allah'ın "Allah bir insan mı peygamber olarak gönderdi?"<sup>241</sup> dediklerini naklettiği kimselerdir.

<sup>236</sup> Râzî, a.g.e., II, 90; (II, 89-90).

<sup>237</sup> Câsiye, 45/24.

<sup>238</sup> Râzî, a.g.e., XIII, 112; (X, 69).

<sup>239</sup> Râzî, a.g.e., II, 112; (II, 133).

<sup>240</sup> Râzî, a.g.e., XXI, 77; (XV, 101) ; II, 112; (II, 133).

<sup>241</sup> İsrâ, 17/94.



b- Nübüvveti aslında kabul eden, fakat Hz. Muhammed'in peygamberliğine karşı çıkanlar: Bunlar da Yahudiler ve Hıristiyanlardır.

5- Haşır ve neşir hususunda tartışan kimseler.

6- Bazen, faydasızdır diye mükellef tutmaya karşı çıkanlar.

Razî, bunlardan başka, iki ilâhın bulunduğunu söyleyen Seneviyye'nin varlığından bahsederek, onların düşüncesine göre bu iki ilâh'tan birisinin hayır işlerde bulunan 'hikmetli tanrı', diğerinin ise şerleri yapan, meydana getiren 'hikmetsiz tanrı' olduğunu nakleder.<sup>242</sup> Razî Mecûsîlerin de aynı şekilde Ehrimen ve Yezdân olmak üzere iki ilâha inandıklarını aktarır.<sup>243</sup> Buna göre, Yezdân her türlü hayrın yaratıcısı, Ehrimen ise bütün kötülüklerin yaratıcısıdır. Bunların da bir kısmı, Ehrimen'in muhdes (sonradan yaratılmış) olduğu inancında olmakla beraber, bir kısmı da Ehrimen'in kadîm ve ezelf olduğunu söyler. Her iki durumda da Mecûsîler Ehrimen'i Yezdân'a (Allah'a) ortak koşmuş olurlar.

Râzî'nin de sıklıkla vurguladığı gibi, Allah'a ortak koşan gruplar temelde; puta tapanlar, Yıldızlara tapanlar, Mecûsîler ve Allah'ın oğulları ve kızları olduğunu iddia edenler olmak üzere dört kısımdır.<sup>244</sup>

### **3- Şirk Ve Putperestlik:**

#### **a- Putperestliğin Kaynağı:**

Râzî, insanların şirke düşmelerine, putları Allah'a ortak koşarak onlara ibadet etmelerine kaynak teşkil eden hususları şu şekilde izah etmektedir:<sup>245</sup>

1- Çin ve Hintlilerin birçoğu Allah'ın, meleklerin var olduğunu söylüyor, Allah'ın bir cisim ve mümkün olabilecek en güzel şekle sahip olduğuna inanıyorlardı. Onlara göre meleklerin de çok güzel şekilleri vardı. Meleklerin, araya gökyüzünün girmesi ile bize görünmediklerine, kendilerine düşen görevin ise, ilâh ve meleklerin şekli olduğuna inandıkları bir şekil üzere, güzel görünüşlü ve hoş manzaralı heykeller yapıp, Allah'a ve meleklerle yaklaşmak amacıyla onlara ibadete devam etmek olduğuna inanıyorlardı. Dolayısıyla onların putlara ibadet etmelerinin sebebi, putların Allah'a ve meleklerle benzediğine inanmalarıdır.

2- İnsanların bir kısmı bu âlemin durumlarının değişmesinin, yıldızların durumunun değişmesine bağlı olduğuna inanmışlardır. Ayrıca, bu dünyada meydana

<sup>242</sup> Râzî, a.g.e., XIII, 35; (IX, 505) ve XIII, 112; (X, 69).

<sup>243</sup> Râzî, a.g.e., XIII, 113; (X, 70).

<sup>244</sup> Râzî, a.g.e., XIV, 232; (X, 244-245).

<sup>245</sup> Râzî, a.g.e., II, 112-113; (II, 134-135).

gelen mutluluk ve mutsuzlukların, yıldızlardaki talihlerine bağlı olduklarına inanmışlardır. Bu düşüncede olanların bir kısmı yıldızların varlıklarının zâtları gereği olduğuna, bu âlemleri de onların yarattığına inanmışlardır. Diğer bir kısmı ise, bu yıldızların en büyük ilâhın mahlûkâtı olduğuna, bu yıldızlarında âlemin yaratıcısı olduğuna inanmışlardır.<sup>246</sup> Sonuç olarak birinciler, bu yıldızların gerçekte ilâh olduklarına, ikinciler de onların, Allah ile insanlar arasında vâsita olduklarına inanarak onlara ibadet ve bağlılıkla meşgul olmuşlardır. Daha sonra yıldızların çoğu zaman gözlerden gizli olduklarını görünce, onlar namına bazı putlar edinerek, bu putlara ibadete yönelmişlerdir.

3- Bir kısım insanlar “Allah katında duası kabul, şefâatı makbûl” diye inandıkları büyük bir adam öldüğünde, bu insanın kıyamet günü Huzur-u İlâhî’de kendilerine şefâati olacağına inanarak, onun şeklinde, kendisine ibadet edecekleri putlar yaptılar. Kur’ân-ı Kerîm’de de pek çok yerde bu duruma atıfta bulunulur; “Bunlar, Allah yanında bize şefâat edecek olanlardır.”<sup>247</sup>

4- Bu konuda bir başka ihtimal de insanların bu putları namazları ve ibadetleri için mihrap gibi kabul ederek, ibadet kastıyla olmaksızın onlara doğru secde etmeleridir. Uzun bir süre bu durum devam edince cahil insanlar putlara ibadet etmenin vacip olduğuna inanmaya başladılar.

5- Bazı insanlar da Allah’ın cisim olduğunu düşünerek Allah’ın bu putlara hulûl edebileceğine inanarak o putlara ibadet etmeye başlamış olabilirler.

Birçok tarihçi de putperestliğin, şirkin kaynağını Amr b. Lühay’a dayandırır.<sup>248</sup> Buna göre, Amr b. Lühay Kâbe’nin hizmetini üzerine aldığı zaman Belkâ beldesine bir yolculuk yapmıştır. Orada putlara ibadet eden bir topluluk görmüş, onlara putlar hakkında sorduğunda onlar: “Bunlar kendilerinden yardım istediğimizde bize yardım eden, yağmur istediğimizde bizi yağmurla sulayan Rablerdir” demişlerdir. Bunun üzerine İbn Lühay bu putlardan birini kendisine hediye etmelerini istemiş, onlar da “Hubel” adı ile bilinen putu ona vermişlerdir. Daha sonra Amr onu Mekke’ye getirip Kâbe’ye koymuş ve insanları o puta ibadet etmeye çağırmıştır.

Allah’a ortak koşan gruplar arasında Yahudiler ve Hıristiyanların ayrı bir yeri vardır. Çünkü onlar Allah’ın evlât edinebileceğini öne sürmekteydiler. Râzî bu konu da biraz daha ileri giderek, puta tapanların küfrünün, Hıristiyanların küfründen daha

<sup>246</sup> Râzî, a.g.e., XIII, 36; (IX, 506).

<sup>247</sup> Yunus, 10/136.

<sup>248</sup> Râzî, a.g.e., II, 114; (II, 136-137).

hafif olduğunu iddia eder.<sup>249</sup> Çünkü puta tapan “Bu put, âlemin yaratıcısı ve ilâhıdır” demiyor, aksine onu Allah’a ibadetine vasıta yapıyor. Ama Hıristiyanlar Allah hakkında hulûl ve ittihadı kabul etmektedirler ki Râzî’ye göre bu son derece çirkin bir küfürdür.

### **b- Puta Tapıcılığın Nedenleri:**

Kur’ân-ı Kerîm’de pek çok âyette ifade edildiği gibi putlara tapanlar aslında tek bir Allah’a inanmaktaydılar, fakat putlara şefâatçi olmaları için taptıklarını söylemekteydiler. “Onlar Allah’ın dışında, kendilerine ne bir zarar, ne bir fayda veremeyecek olan şeylere taparlar. Bir de, “Bunlar Allah yanında bizim şefâatçilerimizdir, derler. De ki: Siz Allah’a göklerde ve yerde bilmeyeceği bir şeyi mi haber veriyorsunuz? Haşâ O, şirk koştüğünüz şeylerden çok yüce ve merhametlidir.

<sup>250</sup>

Yunus sûresi 31-33.âyetlerinde de şöyle buyrulur;

“De ki: size gökten ve yerden rızık veren kimdir? O, kulaklara ve gözlere mâlik olan kim? Ölüden diriye kim çıkarıyor? Diriden ölüyü kim çıkarıyor? İşleri kim yönetiyor? Onlar hemen derler ki; Allah! De ki: O halde ittikâ etmez misiniz? İşte sizin gerçek Rabbiniz olan Allah, bunları yapandır. Artık haktan (ayrıldıktan sonra) dalâletten başka ne kalır? O halde nasıl olup da döndürülüyorsunuz? (Haktan) çıkmış olanlar için Rabbinin şu sözü de öylece sabit olmuştur. Hakikaten onlar iman etmezler.”

Râzî âyetin başında Allah’ın bu âlemdeki sonsuz düzenlemelerinden sadece bazılarının ayrıntılı açıklamalarının yapıldığını ve sonrasında genel sözlerin zikredildiğini belirtmiştir.<sup>251</sup>

Allah, bu âlemdeki bazı durumlardan bahsetmiş ve peygamberlerin bu halleri yönetenin kim olduğunu o müşriklere sorduğunda onların “Allahdır” diyecekleri şeklinde bir açıklamada bulunmuştur. Bu söz, müşriklerin Allah’ın varlığını kabul ve ikrar ettiklerini gösterir. Onlar, putlara ibadet etmeleri hususunda “O putlar bizleri Allah’a daha fazla yakınlaştırır ve onlar Allah katında bizim şefâatçilerimizdir” derler. Puta tapanlar âlemin ilâhının çok yüce ve münezzeh olduğunu, bundan dolayı kendilerinin ancak yıldızlara ve putlara ibadet edebileceklerini düşünürler. Yıldızlar ve putlar ise en büyük ilâha taparlar. Râzî,

<sup>249</sup> Râzî, a.g.e., XVI, 32; (XI, 479).

<sup>250</sup> Yunus, 10/18.

<sup>251</sup> Râzî, a.g.e., XVII, 87; (XII, 370).

onların bu düşüncelerini; makam ve mevki bakımından aşağıda olan insanların, ancak padişahın katındaki büyük ve şerefli kimselere hizmet edebilecekleri, o büyük kimselerin de padişaha hizmet edecekleri genel kanısına dayandırdıklarını nakleder.<sup>252</sup>

Dolayısıyla müşriklerin dünya ve ahiretteki her türlü hayrın, ancak Allah'ın rahmet ve ihsanından kaynaklandığını ve putların ne fayda ne de zarar veremeyeceklerini kabul etmelerinin yanı sıra, bu putları ibadetlerinde Allah'ın eşi ve ortağı tutmaktan sakınmaları gerektiği, özellikle vurgulanmıştır.

Kur'ân-ı Kerîm'de müşriklerden özellikle şu iki nokta nakledilmiştir:

1- Putlara ibadet ettikleri.

2- "Bunlar, Allah'ın yanında bizim şefâatçılarımızdır"<sup>253</sup> dedikleri.

Râzî bu iki düşüncenin de bâtil olduğunu şu şekilde izah etmiştir:

1- Müşrikler, putlara ibadet etmeseler bile, putlar onlara zarar veremez. Yine onlar, putlara tapsalar da, putlar onlara bir fayda veremez.

2- İbadet olunan mutlaka, kudret bakımından, kendisine ibadet edenden daha mükemmel olmalıdır. Bu putların ise kesinlikle ne fayda ne de zarar vermeleri söz konusu değildir. Ama o kâfirler, putlar üzerinde, bazen düzeltmek bazen de bozmak şeklinde tasarrufta bulunabilmektedirler. Buna göre, tapan tapılandan daha güçlü ve mükemmel durumda olunca onlara ibadet etmek bâtil olmuş olur.<sup>254</sup>

3- Daha önce de belirttiğimiz gibi ibadet, saygı ve ta'zim çeşitlerinin en ileri derecesidir. Dolayısıyla ibadetin, nimet çeşitlerinin en büyüğünün sâdır olduğu zâta yapılması gerekir. Bu nimetler ise hayat, akıl, kudret ve gerek dünya, gerek ahiretle ilgili olarak kulların menfaatine olan her şeydir. Şu halde, menfaat ve zararların hepsi, Allah'tan sudûr ettiğine göre, ibadetin de ancak Allah'a mahsus olması gerekir.

### **c- Putlara Tapmanın Tutarsızlığı:**

Putlara tapmanın aklen tutarsızlığını ifade etmek üzere Kur'ân-ı Kerim'de şöyle buyrulur; "Kendileri yaratılmış oldukları halde, hiçbir şeyi yaratamayanları, Allah'a şirk mi koşuyorlar? Hâlbuki bunlar, onlara hiçbir sûrette yardım edemeyecekleri gibi kendilerine bile, yardım edemezler. Eğer bunları hidayete

<sup>252</sup> Râzî, a.g.e., XX, 83; (XIV, 293).

<sup>253</sup> Yunus, 10/18.

<sup>254</sup> Râzî, a.g.e., XVII, 59; (XII, 331).

çağırırsanız, size uymazlar. Onları hidayete ha çağırmışsınız, ha susmuşsunuz, sizin için aynıdır. Ey kâfirler, Allah'ı bırakıp taptığınız şeyler de sizin gibi kullardır. Eğer sâdık iseniz haydi onları çağırın da size icabet etsinler.”<sup>255</sup>

Râzî'nin de belirttiği gibi, bu âyetin amacı putlara tapmanın tutarsızlığını ortaya koymaktır. Putlar, hakka davet etmeye de, doğruya ulaştırmaya da hiçbir tesiri bulunmayan cansız nesnelere dir.<sup>256</sup> Böylece dünya ve âhiretteki bütün hayırlara ulaştırmanın ruh ve bedendeki mükemmelliklerin tamamına irşâd edenin Allah olduğu; putların ise bu hususta hiçbir tesiri ve etkisi olmadığı ortaya çıkmış olur. Râzî, bu durumda putlara ibadetle meşgul olmanın katıksız bir cehalet ve sırf bir akılsızlık olduğunu vurgular.<sup>257</sup> Bir başka âyette ise, “Onların yürüyecekleri ayakları mı, yoksa tutacakları elleri mi yahut görecek gözleri mi, yoksa işitecekleri kulakları mı var?”<sup>258</sup> buyrulur. İnsanın pek çok yönden putlardan üstün olduğu ifade edilmiştir.<sup>259</sup>

Kur'ân-ı Kerîm'de şirki çürütmek üzere putların ilâh olamayacağına dair pek çok delil öne sürülmüştür. Râzî, bu konudaki delilleri şöyle sıralar:

1- Putlar, eşyanın yaratıcısı değildirler. Halbuki ilâhın yaratmaya ve yoktan var etmeye kâdir olması gerekir.

2- Putların kendileri mahlûktur, yaratılmıştır. Mahlûk olan ise muhtaç demektir. Halbuki ilâhın, hiç bir şeye muhtaç olmaması gerekir.<sup>260</sup> Kur'ân-ı Kerîm'de bu durum “Kendileri yaratılmış oldukları halde, hiç bir şeyi yaratamayanları, Allah'a şirk mi koşuyorlar?”<sup>261</sup> ifadesiyle dile getirilir.

3- Putlar kendilerine bile fayda ve zarar veremezler.<sup>262</sup> Böyle olan başkasına daha nasıl faydalı olabilir? Öyleyse böyle bir varlığa ibadet etmenin hiçbir anlamı yoktur. Yukarıda geçen âyetin devamında “Halbuki bunlar onlara hiçbir sûrette yardım edemeyecekleri gibi kendilerine bile yardım edemezler. Eğer sâdık iseniz, haydi onları çağırın da size ibâdet etsinler”<sup>263</sup> buyrulur. Râzî'nin de belirttiği gibi âyette putların kendilerine tapanlara yardım edemedikleri, kendilerine isyan edenlerden de intikam alamadıkları vurgulanmıştır. Onlar kendilerine gelen bir

<sup>255</sup> A'râf, 7/191-194.

<sup>256</sup> Râzî, **a.g.e.**, XV, 91; (XI, 203).

<sup>257</sup> Râzî, **a.g.e.**, XVII, 90; (XII, 375).

<sup>258</sup> A'râf, 7/195.

<sup>259</sup> Râzî, **a.g.e.**, XV, 92; (XI, 205).

<sup>260</sup> Râzî, **a.g.e.**, XXIV, 48; (XVII, 176).

<sup>261</sup> A'râf, 7/191.

<sup>262</sup> Furkân, 25/3; Yunus, 10/18,106.

<sup>263</sup> A'râf, 7/193-195.

kötülüğü bile gideremezler. Mesela, onları kırmak isteyen bir insana engel olamazlar.<sup>264</sup>

4- Putlar öldürmeye, hayat vermeye ve öldükten sonra diriltmeye kâdir değillerdir.<sup>265</sup> Yani, onlar teklif zamanında (bu dünyada) diriltmeye ve öldürmeye kâdir olamadıkları gibi, mücazât zamanında (kıyamette) yeniden diriltmeye de kâdir değillerdir.<sup>266</sup>

5- Putlar insandan daha üstün varlık değillerdir. Bu husus Kur'ân-ı Kerîm'de "Onların yürüyecekleri ayakları mı, yoksa tutacakları elleri mi, yahut görecekları gözleri mi, yoksa işitecekleri kulakları mı var? De ki; Çağırın ortaklarınızı, sonra bana istediğiniz tuzağı kurun da şöyle bir göz bile açtırmayın bana"<sup>267</sup> şeklinde ifade edilir. Râzî'nin de belirttiği gibi burada insan için son derece önemli olan ayaklar, eller, gözler ve kulaklardan bahsedilerek putların acizliği ortaya konmuştur.<sup>268</sup>

6- Kur'ân-ı Kerîm'de bazı âyetlerde ise darb-ı mesel yoluyla putların ilâh olamayacağı vurgulanmıştır.<sup>269</sup> Bu ayette putlar ile her şeye gücü yeten Allah'ın durumu; hiçbir şeye gücü yetmeyen kendisine başkasının sahip olduğu köle ile kendisine Allah tarafından güzel bir rızık nasip edilen ve ondan gizli-açık harcıyı duran hür bir kişiye benzetilmiştir.<sup>270</sup> Âyetin devamında ise her ikisi de insan olma açısından eşit olmalarına rağmen, dilsiz ve âciz olan kimsenin, fazilet ve şeref açısından kâdir, kâmil, konuşan bir kimseye denk olamayacağının açık olduğu ve bundan dolayı cansız varlıkların âlemlerin Rabbine denk olamayacağı belirtilmiştir.<sup>271</sup>

#### **4- Şirke Karşı Peygamberlerin İzledikleri Yöntem:**

Kur'ân-ı Kerîm'de peygamberlerin kavimlerine karşı mücadelelerini içeren kıssalar çok önemli bir yer tutmaktadır. Bu kıssalarda vurgulanan temel ilke ise Tevhid prensibidir. Konunun öneminden dolayı, önceki bölümde bazı peygamberlerin Tevhid ile ilgili delillerini açıklamıştık. Peygamberimizin Allah'ın birliği ile ilgili delillerinin temelinde Hz. İbrahim'e dayandığını ifade etmiştik.

Bütün peygamberler bir yaratıcının varlığına, önce yaratma, sonra da hidayet meselesi ile istidlâl etmişlerdir. Kur'ân-ı Kerîm'de buna bağlı olarak Hz.

<sup>264</sup> Râzî, a.g.e., XV, 91; (XI, 202).

<sup>265</sup> Furkân, 25/3.

<sup>266</sup> Râzî, a.g.e., XXIV, 48; (XVII, 176).

<sup>267</sup> A'râf, 7/195.

<sup>268</sup> Râzî, a.g.e., XV, 929; (XI, 204-205).

<sup>269</sup> Nahl, 16/75-76.

<sup>270</sup> Râzî, a.g.e., XIV, 294; (XX, 83).

<sup>271</sup> Râzî, a.g.e., XX, 86; (XIV, 298).

İbrahim'in, bu delile başvurarak, "Beni yaratan ve bana hidayet eden Allah'tır"<sup>272</sup> dediği; Hz. Musa'nın da aynı şekilde, "Bizim Rabbimiz her şeye hilkatini veren, sonra da doğru yolu gösterendir"<sup>273</sup> dediği nakledilmişti. Peygamberimize de bu emredilerek, "Rabbinin o yüce adını tesbih et ki O, yaratıp düzenine koyandır. Takdir eden, yol gösterendir"<sup>274</sup> buyrulmuştur.<sup>275</sup> Râzi yaratıcının varlığına beden ve ruh durumlarıyla istidlâl etmenin çok kıymetli bir yol olduğunu belirterek beden durumunun yaratma, ruh durumunun ise hidayet olduğunu vurgulamıştır.

Peygamberlerin kavimlerine karşı verdikleri Tevhid mücadelesinde mucizeler de ayrı bir önem taşımaktadır. Örnek olarak Kur'ân-ı Kerim'de İsrailoğullarının, Allah'ın Firavun'a karşı Hz. Musa'ya verdiği açık ve kesin mucizeleri, Firavun'u ve ordusunu imha ettiğini, kendilerine ise çeşitli ihsan, lûtf ve alâmetler verdiğini gördükleri ifade edilmiştir.<sup>276</sup> Ancak, bütün bu apaçık mucizelere rağmen, putlara ibadet eden bir kavme rastlayınca her şeyi unutarak ve dinlerinden dönerek, Hz. Musa'ya "Bize de, bunların putları gibi bir tanrı yap" demişlerdir. Hz. Musa ise, onların bu isteklerini büyük bir şaşkınlıkla karşılayarak, "Allah, sizi âlemlere üstün yapmış iken size Allah'tan başka bir tanrı mı arayayım?"<sup>277</sup> şeklinde cevap vermiştir.

Hz. Musa Allah'ın İsrailoğullarını diğer milletlere üstün kıldığını ve Allah'ın onlara verdiği nimetleri tekrar tekrar hatırlatmıştır. Aynı şekilde diğer peygamberler de şirke karşı mücadelelerini ısrarla devam ettirmişlerdir.

### **5- Allah'a Evlat İsnad Edenler Ve Gani Kavramı:**

Râzî'nin de ifade ettiği gibi, tarih boyunca Allah'a evlad isnad edenleri üç gruba ayırmak mümkündür:<sup>278</sup>

1- Meleklerin Allah'ın kızları olduğunu söyleyen kâfir Araplar; bir bakıma Arapların putları Allah'ın kızları olarak görmeleri ve dolayısıyla putlara verdikleri isimlerin dışı isimler olması nedeniyle puta tapanları da bu grupta değerlendirebiliriz.

2- Hz. İsa'nın Allah'ın oğlu olduğunu söyleyen Hristiyanlar.

3- Uzeyr'in Allah'ın oğlu olduğunu söyleyen Yahudiler.

<sup>272</sup> Şuarâ, 26/78.

<sup>273</sup> Tâhâ, 20/50.

<sup>274</sup> A'lâ, 87/1-3.

<sup>275</sup> Râzî, a.g.e., XVII, 89-90; (XII, 374).

<sup>276</sup> Râzî, a.g.e., XIV, 222; (XI, 39).

<sup>277</sup> A'râf, 7/140.

<sup>278</sup> Râzî, a.g.e., XXI, 77; (XV, 100-101).

Allah'ın ganî olması; göklerde ve yerde bulunan bütün şeylerin de sahibi olması, O'nun çocuğunun olmasının mümkün olmadığını gösterir. Kur'ân-ı Kerîm'de ifade edildiği gibi, Allah mutlak manada ganîdir, müstağnîdir.<sup>279</sup> Fahreddin Râzi bu ayetten yola çıkarak O'nun evlat edinmesinin mümkün olmadığını kendine özgü üslubuyla şu delillerle mantıksal bir zemine oturtur:<sup>280</sup>

1- Eğer Allah ganî olmasaydı yani muhtaç olsaydı, bir başka yaratıcıya muhtaç olurdu ki bu imkânsızdır. Ganî olan biri cüzlerden, parçalardan oluşmuş olamaz. Bu durumda böyle bir varlığın bir parçasından herhangi bir parçanın ayrılması mümkün olmaz. Oysa çocuk; insanın parçalarından ayrılan bir parça, sonra da o parçadan kendisi gibi bir varlığın meydana geldiği bir varlık demektir. İşte Allah için bu imkânsız olunca O'nun Ganî olmasının evlat edinmesine mani olduğu ortaya çıkmış olur.

2- Allah müstağnîdir. Müstağnî olan bir varlık kadîm, ezeli, bâkî ve ebedî olur. Yani sonu olmayan bir varlıktır. Halbuki çocuk sona eren ve son bulan bir şey için meydana gelir, böylece onun yerini tutmuş olur.

3- Allah müstağnîdir. Müstağnî olanın şehvet veya lezzet duyma gibi özellikleri olamaz. Bu da onun çocuğunun olamayacağını gösterir.

4- Çocuk edinmek, faydalı veya zararlı şeyler hususunda yardımcı olsun diye, ancak muhtaç kimseler için düşünülebilir. Bu nedenle müstağnî olan bir varlığın çocuğunun olması mümkün değildir.

5- Canlıların yavrularına baktığımızda, onların tabiat ve hakikat itibariyle ebeveynlerine denk olduklarını görürüz. Oysa bu Allah için imkânsızdır. Çünkü Allah mutlak müstağnîdir, mutlak müstağnî olan, zâtı gereği Vâcibu'l-vücûttur. Vâcibu'l-vücûdun bir çocuğu olacak olsaydı, çocuğunun da Vâcibu'l-vücûd olması gerekirdi. Ancak, O'nun Vâcibu'l-vücûd olması, başkasından doğmasına engeldir. O halde başkasından doğmayınca çocuk da olamaz.

6- Allah müstağnîdir. Müstağnî olanın annesinin ve babasının olması imkânsızdır. Anne ve babadan münezzehe olan bir varlığın evlattan da münezzehe olması gerekir.

7- Allah mutlak olarak müstağnîdir. Mutlak olarak müstağnî olanın, eşyayı var etmede başkasına muhtaç olması imkânsız olur.<sup>281</sup>

<sup>279</sup> Yunus, 10/68.

<sup>280</sup> Râzî, a.g.e., XVII, 132-133; (XII, 432-433).

<sup>281</sup> Râzî, a.g.e., XVII, 133; (XII, 433).



Râzî, Allah'ın ganî olmasının O'nun evlat edinmesine engel olduğunu bu delillerle ifade ettikten sonra, bu çocuğun kadîm veya hâdis olabileceği ihtimallerini öne sürerek bunun imkânsızlığını şu şekilde vurgular: Bu çocuk ya kadîm olur ya da hâdis. Eğer kadîm olursa zâtı gereği Vâcibu'l-vücûd olur. Çünkü eğer mümkünü'l-vücud olsaydı o zaman bir müessire muhtaç olurdu. Halbuki, kadîm olan bir varlığın müessire muhtaç olması düşünülemez. O, zâtı gereği Vâcibu'l-vücûd olunca, başkasının çocuğu olamaz, aksine kendi başına müstakil bir varlık olur. Ancak, bu çocuk hâdis olur, Hak Teâlâ da mutlak müstağnî olursa bu durumda O, onu bir başkasını ortak koşmadan doğrudan doğruya yaratmaya kâdir olur. Bu durumda da zaten mutlak manada kul olmuş olur.

Bütün bu açıklamalar bize göstermektedir ki, Allah'ın ganî olması, O'nun çocuğunun olmasının imkansız olduğunu ortaya koymaktadır.

Kur'ân-ı Kerim'in Allah'ın evlat edindiğini iddia eden kimselere cevabı şu şekilde olmuştur: "O'nun hakkında ne atalarının ne de kendilerinin doğru bir bilgisi vardır, ne ağır bir söz ağızlarından çıkan! Yalandan başka bir şey söylemiyorlar."<sup>282</sup>

---

<sup>282</sup> Kehf, 18/6.

## II. BÖLÜM

### TEVHİDDEN AYRILANLARA ELEŞTİRİLER

Daha önceki bölümlerde de ifade ettiğimiz gibi, Araplar arasında temelde bir ilâh fikri zaten var olduğu için Kur'ân'ın mesajı Allah'ın birliği hususunda yoğunlaşmıştır. Ayrıca, kutsal kitaplar zincirinin son halkasını oluşturan Kur'ân-ı Kerîm'in en önemli özelliği, kendinden önceki kitapları doğrulayıcı olmasıdır. Ancak, zaman içerisinde Hristiyanlar ve Yahudiler Tevhid çizgisinden ayrılarak şirke düşmüşlerdir. Bu durum, Kur'ân-ı Kerîm'in Hristiyanlara ve Yahudilere, onların ilâh anlayışına ayrı bir önem vermesini gerekli kılmıştır.

Kur'ân-ı Kerîm'in muhatabı sadece putperestler ya da Ehl-i kitap değildir. İslam öncesi Araplar arasında, az da olsa, var olmayı tabii bir oluşa, ölmeyi de 'dehr' e, zamana bağlayarak yaratıcıyı inkâr eden ve 'Dehriyye' diye isimlendiren bir grup da vardır. Günümüzde bu inancın karşılığı, her şeyi tesâdüflere bağlayarak yaratıcı bir ilâh fikrini reddeden materyalist, ateist eğilimlerdir. Kur'ân-ı Kerîm'de Allah'ın varlığı ve birliği ile ilgili tüm âyetler bu tür düşünce sistemlerinin yanlışlığını ortaya koymaktadır.

Râzi Tefsîr-i Kebîr'inde Ehl-i Kitap'ın ilâh anlayışına özellikle de Hristiyanların ilâh anlayışına ayrı bir önem vermiştir. Bu nedenle biz de bu son bölümde Râzi'nin Ehl-i Kitap ile ilgili görüşlerine yer vermeyi uygun gördük.

#### I- EHL- İ KİTABA YÖNELTİĞİ ELEŞTİRİLER

Kur'ân-ı Kerîm'de Ehl-i Kitap'a yani Hristiyanlara ve Yahudilere hitap edilerek "Ey Ehl-i Kitap size kitaptan gizlemekte olduğunuz bir çok şeyi açıklayan, bir çoğunu da affeden peygamberimiz gelmiştir. Size, Allah'tan bir nur ve apaçık bir

kitap gelmiştir. Allah, rızasına uyanları, onunla selâmet yollarına hidayet eder ve onları izni ile karanlıklardan aydınlığa çıkarıp, sırât-ı müstakim'e ulaştırır"<sup>283</sup> buyrulmuştur. Âyette Kur'ân-Kerîm'in bütün insanlık için bir rehber ve yol gösterici özelliği vurgulanmıştır. Yüce Allah gönderdiği kitaplarla delilleri izah etmiş, şüpheleri gidermiş, kendilerine kitap verilenler ise ancak kendi kusurları sebebiyle inkâra sapmışlardır<sup>284</sup>. Peygamber efendimizin de Ehl-i Kitab'a "De ki; Ey Kitap ehli, bizimle sizin aranızda müsâvî olan bir kelimeye yani şuna gelin: Allah'tan başkasına tapmayalım"<sup>285</sup> diyerek onları Tevhide davet etmesi istenmiştir.

Daha sonra Kur'ân-ı Kerîm'de Ehl-i Kitab'ın kendi aralarında düştükleri ihtilaflardan bahsederek, "Kitap verilenler, kendilerine ilim geldikten sonra, sırf aralarındaki hasetten dolayı ihtilafa düştüler. Kim Allah'ın âyetlerini inkar ederse, (bilsin ki) Allah hesabını pek çabuk görendir"<sup>286</sup> buyrulmuştur. Râzî, ihtilaf edenler ile ihtilaf edilen hususlar hakkında üç görüş belirtmektedir. Buna göre:

1- Burada bahis konusu olanlar Yahudilerdir. Yahudilerin ihtilafı ise şudur: Hz. Musa'nın vefatı yaklaştığı zaman, Tevrat'ı yetmiş âlime teslim eder. Onları da Tevrat'ın bekçileri yapar. Yûşa'yı halef tayin eder. Aradan birkaç nesil geçince, bu yetmiş âlimin oğulları, kendilerine ilim geldikten sonra, aralarındaki kıskançlık ve ihtiras sebebiyle Tevrat hakkında ihtilafa düşerler.

2- Burada söz konusu olanlar Hıristiyanlardır. Onların içine düştükleri anlaşmazlık ise, Allah'ın kulu ve elçisi olduğuna dair kendilerine ilim geldikten sonra, Hz. İsa'nın durumu hakkındaki ihtilaflarıdır.

3- Burada kastedilenler Yahudi ve Hıristiyanlardır. Bunların ihtilafları ise, Yahudilerin 'Uzeyr Allah'ın oğludur' demesi; Hıristiyanların ise, 'İsa Mesih Allah'ın oğludur' demesi, böylece Hz. Muhammed'in peygamberliğini inkar etmeleridir. Ayrıca onlar kendilerinin peygamberliğe Kureyş'ten daha layık olduklarını, çünkü Arapların ümmî, kendilerinin ise kitap sahibi olduklarını iddia ediyorlardı.<sup>287</sup>

<sup>283</sup> Mâide, 5/15-16.

<sup>284</sup> Râzî, **a.g.e.**, VII, 209; (VI, 214).

<sup>285</sup> Al-i İmran, 3/64.

<sup>286</sup> Al-i İmran, 3/19.

<sup>287</sup> Râzî, **a.g.e.**, VII, 209, VIII, 85; (VI, 214, 379).

## 1- Yahudilik

En eski ilâhî kaynaklı din olan Yahudilikte en önemli iman esası, Allah'ın varlığına ve birliğine inanmaktır. O'nun birliği, yaratılmamışlığı, evvelinin-sonunun bulunmayışı, her şeyi bilmesi, bütün varlıkların Yaratıcısı olması gibi özellikleri İslâm dininin Tevhîd anlayışı ile paralellik arz etmektedir. Halbuki Kur'ân-ı Kerîm'de "Yahudiler: 'Üzeyr , Allah'ın oğludur' dediler. Hıristiyanlar da 'Mesih Allah'ın oğludur' dediler. Bu onların ağızlarıyla geveledikleri sözleridir. (Sözlerini), önceden inkâr etmiş olanların sözlerine benzetiyorlar. Allah onları kahretsin, nasıl da (haktan bâtila) çevriliyorlar"<sup>288</sup> buyurularak Yahudilerin ve Hıristiyanların Allah'a oğul isnâd ettikleri ifade edilmektedir.

Hıristiyanların Hz. İsa ile ilgili inançları konusunda Kur'ân'ın verdiği bilgilerde tartışma doğuracak herhangi bir husus bulunmamaktadır. Hıristiyanlık tarihi boyunca, sapkın kabul edilen birkaç küçük mezhebin dışında, Hıristiyanlar Hz. İsa'nın Allah'ın oğlu olduğuna inanmışlardır. Bu inanç Hıristiyanlığın temelini oluşturmuştur. Hıristiyan inancının temelini oluşturması dolayısıyla Kur'ân'ın verdiği bu bilgi konusunda herhangi bir eleştiri yoktur. Ancak Yahudilerle ilgili kısım hakkında aynı şeyi söylemek zordur. Eski Ahit'te, Mişna'da, Talmud'da ve Yahudilikte otorite kabul edilen diğer kaynaklarda böyle bir bilgi yoktur. Bilinen hiçbir Yahudi mezhebinde, Hıristiyanlıkta olduğu anlamda Allah'a oğul isnâd etme inancına rastlanmamıştır. Öte yandan Yahudiliğin teolojik esasları böyle bir inanca izin vermemektedir. Zira geleneksel Yahudi teolojisine göre, Tanrı mutlak olarak birdir. Onun bir şekli yoktur; ne bir şekle bürünmüş ne de bürünecektir. Hiçbir beşer O'na benzemez ve tanrısal sıfat kazanamaz. Peygamberler de buna dahildir. Peygamberler sadece Tanrı'nın sözünü tebliğ eden kişilerdir.<sup>289</sup> Hatta Yahudi bilginleri bu yüzden Hz. İsa'nın Tanrı'nın oğlu olduğuna inanan Hıristiyanları eleştirmişler ve Yahudilik açısından Tanrı'nın İsa'da bir insan şeklini almasının mümkün olmadığını ileri sürmüşlerdir.

Yahudiliğin tanrı anlayışındaki genel durum böyle olmakla birlikte, Kur'ân, Hıristiyanlar gibi Yahudileri de Allah'a oğul isnâd etmekle suçlamaktadır.<sup>290</sup> Kur'ân'ın verdiği bilgiye göre Yahudilerin Allah'ın oğlu olarak kabul ettikleri kişi Üzeyir'dir. Kur'ân-ı Kerîm'de Üzeyir'in kimliği hakkında açıklayıcı bir bilgi verilmemektedir. Bazı

<sup>288</sup> Tevbe, 9/30.

<sup>289</sup> Adam, Baki, Yahudilik ve Hıristiyanlık'ta Kur'ân'ın Tartışmalı Konuları, İstanbul 2003, s.33-34.

<sup>290</sup> Bkz. Tevbe, 9/30.

bilginler onu peygamber olduğunu ifade ederken bir kısmı da Üzeyr'in hikmet sahibi Salih bir kul olduğunu söylemişlerdir.

Burada söz konusu olan Üzeyr (a.s) hakkında çeşitli rivâyetler vardır. En meshuru İbn Abbas'ın rivâyetidir. Buna göre, Yüce Allah İsrâiloğullarının elinde bulunan Tevrat'ı onlardan aldı. Tevratın içinde bulunduğu sandığı kaybettiler. Aynı zamanda Tevrat zihinlerinden de silindi. İsrailoğulları buna çok üzüldüler. Bilhassa Üzeyr (a.s) Allah'a çok ibâdet etti; O'na yalvarıp yakardı. Allah'tan inen bir nur, onun kalbine girdi. Unutmuş olduğu Tevrat'ı hatırladı. Ondan sonra Tevrat'ı yeniden İsrailoğullarına öğretti. Daha sonra Tevrat'ın içinde bulunduğu sandık bulundu. Bunun üzerine Üzeyr (a.s)'in öğrettiğinin aslına uygun olduğunu gördüler. Bunun üzerine Üzeyr (a.s)'i çok sevdiler. Fakat bu hususta asırı gittiler. "O, olsa olsa Allah'ın oğludur" dediler.<sup>291</sup>

Bu rivayette adı geçen Üzeyr, Yahudilik tarihinde önemli bir yere sahip olan Ezra'yı hatırlatmaktadır. Ezra bir peygamber değildir, fakat Yahudilikte peygamberden de öte bir konuma sahiptir. Ezra Allah'ın lütfuna mazhar olmuş ve Tevrat'ı yeniden yazmış olan kişidir.

Fahreddin Râzî ise Yahudilerin Üzeyr'in Allah'ın oğlu olduğuna inandıkları şeklindeki ifadeyle ilgili olarak üç görüş aktarmaktadır:

1-Bu sözü ismi Fenhâs İbn Azûra olan bir tek Yahudi söylemiştir.

2-İbn Abbas'tan nakledildiğine göre bir grup Yahudi Hz. Peygambere geldiler. Bunlar Selam İbn Müşkim, Nu'mân İbn Evfâ ve Mâlik İbn es-Sayf idi. Onlar şöyle dediler: "Sen kıblemizi terk ettiğin ve Üzeyr'in Allah'ın oğlu olduğunu kabul etmediğin sürece, sana nasıl ittiba ederiz." İşte bunun üzerine bu âyet nâzil oldu.

Söz konusu iki görüşe göre de bu mezhebi, itikâdı benimseyenler Yahudilerin bazısıdır. Ancak ne var ki, cemaat ismini müfred, tek kimse hakkında kullanma hususunda Arapça'da geçerli uslûba binâen bu sözi (bu kimselere değil de) bütün Yahudilere izafe etmiştir. Nitekim Arapça'da, belki de ömründe sadece bir ata binmiş olan birisi hakkında "falanca atlara biniyor"; yine, belki de tek bir sultanla bir mecliste oturmuş birisi hakkında "Falanca sultanlarla oturup kalkar" denilmektedir.

<sup>291</sup> Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed ibn Cerîr, Câmiu'l-Beyân an Te'vili Âyi'l-Kur'ân, Mısır 1373/1954, X/111.

3-Belki de bu inanç onlar arasında yaygındı, sonradan kesintiye uğradı Yüce Allah da onların daha önce yaygın olan bu itikâdını nakletti.<sup>292</sup>

Görüldüğü üzere bugün Yahudilikte böyle bir iddia kabul edilmemektedir. Ancak başka kaynaklarda yer almadığı için Kur'ân'ın bu ifadesinin doğruluğunu tartışmak söz konusu olamaz. Genel Yahudi din tarihinde Yahudilerin Allah'a oğul isnâd ettiklerine ilişkin bir bilgi olmamakla birlikte, tarihte iz bırakmamış bir Yahudi grubun böyle bir inanca sahip olduğunu söylemek, salt Kur'ân'ı doğrulama amacıyla girişilmiş bir çaba olarak görülmemelidir. Bilindiği gibi Kur'ân, indiği çevredeki dinî grupların inanç ve davranışlarından söz eder ve onları eleştirir. Kur'ân'ın geçmişteki İsrail peygamberleri döneminde yaşayan Yahudilerden söz eden âyetlerinin dışındaki âyetler Hz. Muhammed zamanındaki Hicaz bölgesi Yahudilerini muhatap alır. Yahudi tarihinde pek fazla önemi olmayan Hicaz Yahudileri, Yahudi kaynaklarında hiç yer almamıştır. İslam kaynakları dışında onlardan bahseden başkaca kaynak yoktur.<sup>293</sup> Meseleye bu çerçeveden bakacak olursak Kur'ân'ın verdiği bu bilginin o dönemde yaşayan Hicaz Yahudileri ile ilgili olduğunu söyleyebiliriz.

## 2- Hıristiyanlık

Şirk kavramını izah ederken şirkin, insanın Allah'ın yanında başka ma'bud veya ma'budlar edinmesi anlamına geldiğini belirtmiştik. Râzî Yahudi ve Hıristiyanların Allah'a oğul nisbet ettiklerinden dolayı, gerçekte ilâhı inkar etmiş gibi olduklarını ifade eder<sup>294</sup>. Dolayısıyla puta tapanlarla Mesih'e veya başkasına tapanlar arasında bir fark yoktur. Hatta Râzî'ye göre puta tapanların küfrü Hıristiyanların küfründen daha hafiftir. Çünkü puta tapanlar "Bu put, âlemin yaratıcısı ve âlemin ilâhıdır" demiyor, aksine onu Allah'a ibadetine vasıta yapıyor. Hıristiyanlar ise Allah hakkında hulûl ve ittihadı kabul ediyorlar ki, er-Râzî bunu çok çirkin bir küfür olarak nitelendirir. Allah'ın Ehl-i kitaptan cizyeyi kabul etmesi ise onların kendilerini Hz. Musa ve Hz. İsa'ya mensup saymaları, Tevrat ve İncil ile amel ettiklerini iddia etmelerinden dolayıdır. İşte Allah bu iki büyük peygamber ve kitaplarının hürmetine onlardan cizyenin kabul edilmesi hükmünü vermiştir.<sup>295</sup>

Kur'ân-ı Kerîm'de Hıristiyanların müşrik sayılmalarının sebepleri "De ki: Ey Ehl-i Kitap! Hepiniz bizimle sizin aranızda müsâvî olan bir kelimeye gelin. Allah'tan başkasına tapmayalım, O'na hiçbir şeyi eş tutmayalım, Allah'tan başka birbirimizi

<sup>292</sup> Râzî, **a.g.e.**, XVI, 33; (XI/480).

<sup>293</sup> Adam, Baki, **a.g.e.**, s.43.

<sup>294</sup> Râzî, **a.g.e.**, XVI, 32; (XI, 479).

<sup>295</sup> Râzî, **a.g.e.**, a.y.

rab edinmeyelim..."<sup>296</sup> âyetinde ifadesini bulmuştur. Buna göre Hıristiyanlar özellikle şu üç husustan dolayı müşrik sayılmışlardır:

- Allah'tan başkasına tapmaları,
- O'na başkasını eş tutmaları,
- Allah'ı bırakıp da birbirlerini rab edinmeleri.

Râzî Hıristiyanların Hz. İsa'ya ibadet ettiklerini, 'Allah şu üç şeydir: Baba, Oğul ve Kutsal ruh' diyerek Hz. İsa'yı O'na eş tuttuklarını ifade etmiştir. Onlar böyle söyleyerek kadîm ve eşit üç varlığın mevcut olduğunu iddia etmişlerdir. Hıristiyanlara göre 'kelime' unvunu Mesih'in beşerlik vasfına, 'Kutsal ruh' unvunu da Meryem'in beşerlik vasfına bürünmüştür. Râzî bu iki unvunun müstakil iki zât olduklarını, aksi takdirde babanın zâtından ayrılıp İsa ve Meryem'in beşerlik vasfına bürünmelerinin mümkün olamayacağını belirterek, Hıristiyanların müstakil üç ayrı zâtın varlığını kabul etmekle müşrik olduklarını belirtir<sup>297</sup>. Ayrıca, Râzî buradaki birbirlerini Rabb edinmelerinin hangi sebeplerden ileri geldiğini şöyle sıralamıştır:

- 1- Helal ve haram kılma konusunda din bilginlerine itaat etmeleri.
- 2- Din bilginlerine secdeye kapanmaları.
- 3- Riyâzât ve mücâhede konusunda olgunlaşmış olan herkeste ilahîlik vasfının hulûl ettiğine inanmaları.
- 4- Günahlar konusunda din bilginlerine itaat etmeleri.

İşte bütün bunlar onların birbirlerini rab edindiklerini göstermekte ve bundan dolayı da müşrik sayılmaktadırlar.<sup>298</sup>

Râzî, Hıristiyanların Hz. İsa hakkındaki düşüncelerinin dört ihtimale dayandığını belirterek bunların hepsinin bâtil olduğunu ve şirke yol açtığını ifade etmiştir. Buna göre:

1-Hıristiyanlar, Allah'ın veya O'nun bir sıfatının Mesih'in (İsa'nın) bedeni ile, yahut nefsi (ruhu) ile birleşmiş olduğuna inanmaktadırlar (İttihad).

2-Allah'ın veya O'nun bir sıfatının Mesih'in bedenine veya nefesine (ruhuna) hulûl ettiğine inanmaktadırlar.

<sup>296</sup> Âl-i İmran, 3/64.

<sup>297</sup> Râzî, a.g.e., VIII, 86; (VI, 381).

<sup>298</sup> Râzî, a.g.e., VIII, 86-87; (VI, 382).

3-Ya da onlar ne böyle bir ittihadı (birleşmeyi) ne de hulûlu (iç içe geçmeyi) kabul etmeyerek Allah'ın Hz. İsa'ya cisimleri yaratma kudreti verdiği, ona hayat ve kudret bahsettiğini ve böylece de onun ilâh olduğuna inanmaktadırlar.

4- Son olarak bunların hiç birini söylemeden, Allah'ın tıpkı Hz. İbrahim'i şereflendirmek için 'Halilullah' edinmesi (Allah'ın dostu) gibi Hz. İsa'yı da aynı maksatla oğul edindiğine inanmaktadırlar.

İşte bütün bu ihtimallerin bâtil olduğu bu bölümde delilleriyle birlikte ortaya konulacaktır. Râzî Hz. İsa'nın ilâhlığı konusunda ileri sürülebilecek ihtimalleri bu dört madde ile özetleyerek bunların hepsinin bâtil olduğunu ayrıntılı bir şekilde açıklamıştır.

### **a- Kur'ân'da Hz. İsa**

Kur'ân-ı Kerîm'de yaklaşık yüz âyette, Hz. İsa, Hristiyanlık ve Meryem yer almaktadır. Bunların 25 tanesinde Hz. İsa, 11'inde Mesih, 34'ünde Hz. Meryem, 12'sinde İncil ve 14'ünde Hristiyanlardan söz edilmektedir<sup>299</sup>. Kur'ân-ı Kerîm'e ve İslam inancına göre Hz.İsa, Allah'ın kulu ve peygamberidir. Ancak Hz. İsa'nın diğer peygamberler arasında farklı bir yeri ve özelliği vardır ki, o da babasız olarak dünyaya gelmiş olmasıdır. "Ey Meryem; Allah kendinden bir kelimeyi sana müjdeliyor. Adı İsa, lakabı Mesih..."<sup>300</sup> âyetinde ifade edildiği gibi Hz. İsa vasıtasız ve nutfе bulunmadan, Allah'ın emri ve kelimesi ile vücut bulmuştur<sup>301</sup>. Kur'ân-ı Kerîm'de Hz. İsa'nın bu durumu Hz. Adem'e benzetilerek "Gerçekten Allah katında İsa'nın durumu Adem'in hali gibidir. Allah Onu (Adem'i) topraktan yarattı. Sonra ona 'ol' dedi, o da oluverdi"<sup>302</sup> şeklinde ifade edilmiştir. Hristiyanlar, Kur'ân'ın da Hz. İsa için kullandığı 'Kelimetullah' ve 'Ruhun minhu' ifadelerini de kaynak göstererek Hz. İsa'nın ilah olduğunu iddia etmişlerdir. Bu noktada Râzî'nin bu kavramları nasıl yorumladığı önem taşımaktadır.

### **aa- "Allah'ın Kelimesi" Olması:**

Kur'ân-ı Kerîm'de "Ve O'nun kelimesidir. O kelimeyi Meryem'e bırakmıştır, O, Allah tarafından gelen bir ruhtur"<sup>303</sup> âyetinde belirtildiği üzere Hz. İsa "Allah'ın bir kelimesi" ve Allah'tan gelen bir ruh" tur.

<sup>299</sup> Öktem, Niyazi, "Kur'ân'da Hz. İsa", *İslâmiyât Dergisi*, cilt, III, sayı, IV, Ankara 2000, s. 171.

<sup>300</sup> Âl-i İmran,3/ 45.

<sup>301</sup> Râzî, **a.g.e.**, XI, 115; (VIII, 426).

<sup>302</sup> Âl-i İmran,3/ 59.

<sup>303</sup> Nisâ, 4/171.



Râzî, Hz. İsa'ya kelime denmesinin muhtemel sebeplerini şu şekilde açıklamıştır:

1- Allah, Hz.İsa'yı bir baba vasıtası olmaksızın کُن / ol kelimesi ve emriyle yaratmıştır. Yaratılışı sırf Allah'ın kün / ol kelimesi ile olduğu ve baba ile tohum vasıta kılınmaksızın yaratıldığı için 'mahluk' (yaratılmış) şeyin 'halk' (yaratma); 'makdûr' (güç yetirilen şeyin 'kudret' (güç) diye adlandırılması gibi, Hz. İsa da 'kelime' diye adlandırılmıştır. Bu, Arapçada yaygın bir kullanım şeklidir.

2- Çocukluğunda konuşup, ona daha çocuk iken Allah kitap vermiştir. Böylece o, konuşma konusunda büyük bir dereceye ulaşmıştır. Bundan dolayı o, kelime diye isimlendirilmiştir.

3- 'Kelime' nin mana ve hakikatleri ifade edişi gibi, Hz. İsa da hakikat ve ilahî sırları anlattığından dolayı ona 'kelime' denmiştir.

4- Hz. İsa'nın geleceği, kendinden önceki peygamberlerin kitaplarında müjdelenmiştir. O, peygamber olarak geldiğinde 'İşte bahsedilen o 'kelime' budur.' denilmiştir. Râzî'nin de belirttiği gibi dilde bu tarz bir kullanım vardır. Örneğin, birisi bir şeyin olacağını haber verdiğinde ve o şey de meydana geldiğinde 'Sözüm çıktı, ben dememiş miydim?' der. Yani söylemiş olduğum ve konuştuğum şey gerçekleşti demektir.

5- İnsan bazen 'fazlullah' (Allah'ın fazlı) ve 'lütfullah' (Allah'ın lütfu) diye adlandırılır. Tıpkı bunun gibi H.İsa'nın alem ismi de 'Kelimetullah' (Allah'ın kelimesi) ve 'Rûhullah' (Allah'ın ruhu) tır.<sup>304</sup>

### **ab- "Allah'tan Bir Ruh" Olması:**

Kur'ân-ı Kerîm'de Hz. İsa için kullanılan diğer bir ifade ise ruhun minhu/ Allah'tan gelen bir ruh ifadesidir. Râzî bu ifadenin Hz. İsa için şu sebeplerden dolayı kullanılmış olabileceğini ifade etmiştir:

1- Bir şeyi, son derece temiz ve nezih olmakla nitelendirecekleri zaman, insanların âdeti 'O bir ruhtur' demektir. Hz. İsa ise babanın nutfesinden oluşmayıp, Cebrail'in üflemesinden meydana geldiği için Ona 'ruh' denilmiştir. 'minhu' ifadesi Ona bir üstünlük ve şeref kazandırmaktadır.

2- Hz. İsa dinî hayatları bakımından insanların hayat bulmalarına vesile olduğundan dolayı Ona 'ruh' denilmiştir.

<sup>304</sup> Râzî, a.g.e., VIII, 35-36; (VI, 291-292).

3- 'Allah'tan gelen bir ruh' ifadesinin anlamı 'O, O'ndan bir rahmettir' demektir. Hz. İsa dinleri ve dünyaları konusunda faydalarına olan şeylere iletip götürmesi yönüyle, Allah tarafından gönderilmiş bir rahmettir ve tabîî olarak 'O'ndan bir ruh' olarak isimlendirilmiştir.

4- Arapçada ruh kelimesi, üflemek manasına gelir<sup>305</sup>. Buna göre ruh, Cebrail'in üflemesinden ibaret olup 'minhu' (O'ndan) sözü de Cebrail tarafından yapılan bu üfleminin Allah'ın emri ve izniyle olduğunu gösterir.

5- Ruh kelimesi tenvinli olup buradaki tenvin, ta'zim ifade eder. Buna göre mana 'Kudsî, yüce ve şerefli ruhlardan bir ruh' şeklinde olur.<sup>306</sup>

Görüldüğü üzere Hz. İsa için Kurân-ı Kerîm'de kullanılan gerek 'Allah'ın kelimesi' ifadesi gerekse 'Allah'ın ruhu' ifadesi Râzî'nin de tespit ettiği gibi, Hz. İsa'ya Müslümanların bakış açısını yansıtması açısından önem taşımaktadır.

## **b- Hristiyanların Hz. İsa İle İlgili Tevhîde Aykırı İnançları**

### **ba- Teslis İnancı:**

İlk defa M.S.325 tarihindeki İznik Konsili'nde Hıristiyanlığın temel inanç esası olarak kabul edilen teslis inancı, 'Baba, Oğul ve Kutsal Ruh' şeklindeki Hıristiyan inancını ifade etmektedir. Kur'ân-ı Kerîm'de de sık sık Hıristiyanların bu yanlış ilah anlayışına atıfta bulunulmuş ve Tevhid prensibi vurgulanmıştır. Bu konuda bir âyette "Allah hakikaten, için üçüncüsüdür diyenler and olsun, kâfir olmuştur. Halbuki bir tek tanrıdan başka hiçbir tanrı yoktur. Eğer söylemekte oldukları bu sözlerinden vazgeçmezlerse, içlerinden o kâfir olanlara, mutlaka elim bir azap dokunacaktır"<sup>307</sup> buyrulmuştur.

Râzî, 'O, için üçüncüsüdür' sözünü açıklarken Hıristiyanların üçlü ilah anlayışı ile neyi kastettikleri hususunda iki görüş nakletmiştir:

1- Bazı müfessirlerin görüşüne göre Hıristiyanlar bu sözleri ile Allah, Meryem ve Hz. İsa'nın üç ayrı ilah olduğunu kastetmişlerdir. Cenâb-ı Allah'ın Hz. İsa'ya "Ey Meryem oğlu İsa, insanlara 'Allah'tan başka beni ve anamı iki tanrı edininiz ' diyen sen misin?'<sup>308</sup> şeklinde sorması bu görüşü güçlendirmektedir. Buna göre 'üçün üçüncüsü' ifadesi, üç ilahın birisi veya üç ilahtan birincisi anlamına gelir.

<sup>305</sup> İbn Manzûr, **a.g.e.**, V, 355.

<sup>306</sup> Râzî, **a.g.e.**, XI, 115-116; (VIII, 427).

<sup>307</sup> Mâide, 5/ 73.

<sup>308</sup> Mâide, 5/116.

2- Kelamcılar ise Hıristiyanların şöyle dediklerini aktarmışlardır: Cevher tek, uknumları (unsurları) ise üçtür. Baba, Oğul ve Kutsal Ruh... Bu üçü tek bir ilahtır. Nitekim güneş, hem kurs'u (daireyi), hem ışığı hem de ısıyı kapsamaktadır. Buna göre Hıristiyanlar 'baba' kelimesi ile tanrının zâtını; 'oğul' ile kelimesini; 'ruh' ile de hayatını kastetmişler, zât, kelime ve hayatın varlığını kabul ederek bunu şöyle açıklamışlardır: 'Allah'ın sözü olan kelime, suyun içkiye ve süte karışması gibi Hz. İsa'nın bedenine karışmıştır.'<sup>309</sup> Onlar babanın bir ilah, oğulun bir ilah, ve ruhun bir ilah ve hepsinin birlikte tek bir ilah olduğunu iddia etmişlerdir.<sup>310</sup>

Râzî bu görüşleri aktardıktan sonra bunların bâtıl olduğunu ifade ederek üçün bir olamayacağını, birin de üç olamayacağını vurgulamıştır.

### **bb- Hulûl İnancı:**

Râzî 'hulûl' teriminin anlamını din bilginlerinin şu üç şekilde açıkladıklarını ifade etmiştir:

1- Hulûl, gülsuyunun gülde; yağın susamda; ateşin kömürde bulunuşu gibi, bir şeyin başka şeyde olması demektir.

2- Hulûl, tıpkı cisimlerdeki rengin o cisimde bulunuşu gibi, bir şeyin bir şeyde bulunmasıdır.

3- Hulûl, bir şeyin, tıpkı zâtlara nispet edilen sıfatların o zâtlarda bulunması gibi, bir şeyde bulunmasıdır.<sup>311</sup>

Râzî, 'Hulûliyye' denilen bir grubun Allah'ın, bazen belli bir insanın bedenine veya ruhuna hulûl ettiğine inandıklarını aktarmıştır. Hıristiyanlar da Allah'ın veya bir sıfatının İsa'nın bedenine veya ruhuna geçtiğini ifade eden hulûl inancını benimsemişlerdir. Ancak Hıristiyanlar bizzat Allah'ın zâtının değil, fakat kelime uknûmunun Hz. İsa'nın bedenine hulûl ettiğini iddia etmişlerdir<sup>312</sup>. Râzî kelime uknûmunun ya zât ya da sıfat olabileceği ihtimalinden yola çıkarak, zât olması durumunda Allah'ın zâtının Hz. İsa'ya hulûl etmiş ve bu durumda Hz. İsa'nın ilah olmuş olacağını belirtir. Ki bunun mümkün olmadığını delilleriyle birlikte açıklamıştık. Eğer bu uknûmun sıfat olduğunu kabul edersek, sıfatın bir zâttan başka bir zâta geçmesi gerekir ki bu da mümkün değildir.<sup>313</sup>

<sup>309</sup> Râzî, Fahreddîn, **İtikâdâtü Fırakî'l-Müslimîn ve'l-Müşrikîn**, Mısır ts., s. 132-133.

<sup>310</sup> Râzî, **Tefsîr**, XII, 60; (IX, 173).

<sup>311</sup> Râzî, **a.g.e.**, XXI, 210; (XV, 331-332).

<sup>312</sup> Râzî, **a.g.e.**, XI, 191; (IX, 5-6).

<sup>313</sup> Râzî, **a.g.e.**, a.y.

Hristiyanlar ‘kelime’ ile Allah’ın ilmini kastederler<sup>314</sup>. Râzî Allah’ın ilminin Hz. İsa’ya geçmiş olmasının farzedilmesi durumunda da iki ihtimalin söz konusu olduğunu belirtir. Ya o ilim Allah’ın zâtında kalır ya da kalmaz. Birinci ihtimal olursa tek bir sıfatın iki ayrı yerde bulunması gerekir, ki bu imkânsızdır. İkinci ihtimal söz konusu olduğunda da Allah’ın zâtı ilimden hâli olmuş olur. Alim olmayan da ilah olamayacağına göre Hz. İsa ilah olmuş olur ki, bu da kabul edilemez.<sup>315</sup>

### **bc- İttihad İnancı:**

Hulûl teriminin ifade ettiği manaya yakın olmakla birlikte ittihad; Hristiyan inancına göre Allah’ın veya O’nun bir sıfatının İsa’nın bedeni ile ya da ruhu ile birleşmiş olduğunu ifade etmektedir. Râzî bunun kesinlikle bâtil olduğunu belirterek, ittihadın mümkün olamayacağını mantıksal olarak açıklar. Çünkü iki şey birleştiğinde, birleştikleri sırada ya ikisi de vardır, ya ikisi de yoktur, ya da biri vardır biri yoktur. Eğer her ikisi de mevcut iseler, bu durumda onlar birleşmiş olmalarına rağmen bir değil ikidirler<sup>316</sup>. Eğer her ikisi de yok olup ortada bir üçüncü şey varsa bu da ittihad olmaz. Aksine o iki şeyin yokluğu, üçüncü bir şeyin varlığı söylenebilir. Ya da onlardan birisi mevcut, diğeri yok ise yok olanın mevcut olanla birleşmesi imkânsızdır. Bütün bu aklî delillerden ittihadın bâtil olduğu ortaya çıkmış olur.<sup>317</sup>

Ayrıca, Allah’ın kelimesinin Hz. İsa ile birleştiği veya ona hulûl ettiği kabul edilirse, aynı şekilde Allah’ın kelimesinin Zeyd’e, Amr’a, kediye, köpeğe ya da herhangi bir varlığa hulûl edebileceğinin de kabul edilmesi gerekir. Râzî bu görüşünü de ‘delilin yokluğunun medlûlün de yokluğuna delâlet etmeyeceği’ prensibine dayandırır. Bu hulûl ve ittihad Hz. İsa hakkında gerçekleşebildiğine göre Zeyd veya Amr hakkında da gerçekleşebilir. Çünkü delilin bulunmaması medlûlün bulunmadığını göstermez. Dolayısıyla ittihad ve hulûl kabul edildiği sürece, bunu herkes hakkında hatta her bir canlı ve her bir bitki hakkında kabul etmek gerekir<sup>318</sup>. Kısaca, ittihad ve hulûl hiçbir şekilde mümkün değildir.

### **c- Hz. İsa’nın İlahlığı Meselesi**

#### **ca- Hz. İsa’nın Tanrısallaştırılma Süreci:**

İslam inancına göre Hz. İsa Allah tarafından insanlara gönderilmiş bir peygamberdir. Bu durumda Hz. İsa ve havarilerinin, insanları Baba-Oğul inancına

<sup>314</sup> Râzî, **a.g.e.**, XXI, 212; (XV, 334).

<sup>315</sup> Râzî, **a.g.e.**, XI, 191; (IX, 6).

<sup>316</sup> Râzî, Fahreddin, **el-Mebâhisü’l-Meşrikiyye**, s. 181.

<sup>317</sup> Râzî, **Tefsîr**, XXI, 210; (XV, 331).

<sup>318</sup> Râzî, **a.g.e.**, XXI, 212; (XV, 335).

davet etmekten uzak olmaları gerekmektedir. Peki bu yanlış inanış nasıl olmuş da Hıristiyanların temel âkidesi haline gelmiştir?

Günümüzde Hıristiyanlık ve Hz. İsa ile ilgili yapılan ilmî araştırmalarda İsa ile ilgili kaynaklarda sunulan bilgiler iki kısma ayrılmıştır: Tarihsel (insan) İsa ile ilgili bilgiler ve Easter sonrası, yani çarmıh hâdisesinden sonra dirilip göklere çıkışının ardından Kilise'nin İsa hakkında yaptığı yorumlar<sup>319</sup>. Râzî, Hz. İsa'nın göğe kaldırılmasına kadar Hz. İsa'ya tâbi olanların hak üzere oldukları konusunda müfessirlerin hemfikir olduğunu naklederek<sup>320</sup>, Hz. İsa'nın ilâhlaştırılma sürecinde bir dönüm noktası olan şu olaydan bahseder: Buna göre Hıristiyanlarla Yahudiler arasında bir savaş olmuş, Yahudilerin arasında bulunan ve adı Pavlus olan biri, Hz. İsa'nın taraflarının bir çoğunu öldürmüştür. Pavlus sonra Yahudilere dönerek, "Eğer hak İsa ise biz kâfir olduk. Varacağımız yer cehennemdir. Eğer onlar cennete, biz cehenneme girsek mahvolduk gitti! Dolayısıyla ben bir çare düşündüm: Hile kurup onları saptıracağım" dedi.

Atını eğledi ve yaptığı şeylerden ötürü pişmanmış gibi görünerek ve pişmanlığını belirtmek için başına topraklar atmaya başladı: "Bana gökten, sen Hıristiyan olmadığın müddetçe tevben kabul değil" diye ses geldi. "Ben tevbe ettim" dedi. Bunun üzerine Hıristiyanlar onu kiliseye aldılar ve o orada hiç çıkmadan bir yıl kalarak, İncil'i öğrendi. Böylece Hıristiyanlar ona inandılar ve onu sevdiler. O daha sonra Beyt-i Makdis'e gitti ve yerine Nastûr isminde bir adamı bıraktı. Nastûr'a, İsa, Meryem ve İlâh'ın üç (esas) olduğunu öğretti. Oradan da Rum diyarına gitti. Oradaki Hıristiyanlara da Lahût ile Nâsût'u öğreterek, "Hz. İsa ne insandır, ne cisimdir, o ilâhtır." dedi. Adı Yakup olan bir adama da bunu öğretti. Sonra adı Melk olan birini çağırdı ve ona "ilâh zâil olmaz İsa da zâil olmadı" (ölmedi) dedi. Sonra da bu üç adamı birden davet ederek "her biriniz benim halifemsiniz. İnsanları (her biriniz) kendi İncil'ine çağırın. And olsun ki Hz. İsa'yı rüyamda gördüm. O benden razı idi. Ben yarın kendimi, Hz. İsa'nın rızası için keseceğim" dedi ve mezbahaya girerek kendini öldürdü. Râzî bu olaydan sonra Hıristiyanlar arasında Hz. İsa'nın ilâh olduğu fikrinin yerleşmiş olabileceğini ifade eder<sup>321</sup>. Râzî'nin sunduğu bu bilginin bugün tespit edilen ilmî sonuçlarla da paralellik arz ettiğini görmekteyiz.

<sup>319</sup> Aydın, Mahmut, "Yahudi Bir Peygamberden Gentile Tanrıya: İsa'nın Tanrısallaştırılma Süreci", İslamiyât Dergisi, cilt, III, sayı, IV, Ankara 2000, s. 49.

<sup>320</sup> Râzî, a.g.e., XVI, 34; (XI, 481).

<sup>321</sup> Râzî, a.g.e., XVI, 34; (XI, 481).

Bilindiği gibi Pavlus<sup>322</sup> Hıristiyanlık tarihinde önemli bir yere sahiptir. Aslında kendisi Hz. İsa'nın havarisi değildir. Hıristiyan kaynaklarının da doğruladığı bir bilgiye göre Pavlus, İsa'nın ölümünden sonra Şam yolunda gördüğü bir vizyon sonucu İsa'nın kendisini "milletler havarisi" olarak tayin ettiğini iddia etmiş ve zamanla kendi görüşlerinin hâkim olduğu bir Hıristiyan dogması oluşturulmuştur<sup>323</sup>. Ayrıca Yuhanna'ya atfedilen Yuhanna İncil'in asıl yazarının Pavlus olduğu ve adı geçen İncilin 'sinoptik İnciller' olarak adlandırılan Matta, Markos ve Luka İncillerinden muhteva açısından pek çok farklılığının bulunduğu da tespit edilen bilgiler arasındadır.<sup>324</sup>

Râzî Hz. İsa için "oğul" kelimesinin kullanılmasının tıpkı "Halil" (dost) kelimesinin Hz. İbrahim için bir şeref payesi olarak kullanılması gibi İncillerde yer aldığını ifade eder. Fakat sonra Hıristiyanlar, Yahudilere olan düşmanlıklarından ve iki tarafında diğer taraf hakkında aşırı taşkınlık ve aleyhtarlığından dolayı, ileri giderek bu "oğul" kelimesini zâhirî olarak 'gerçek oğul' manasına tefsir ettiler. Cahiller de buna inandılar ve bu yanlış inanç, Hz. İsa'nın dinini tâbî olanlar arasında yayıldı<sup>325</sup>. Ayrıca, Hz. İsa'nın ilâh olduğu fikrinin yayılmasında, özellikle putperest kökenli insanların Hıristiyanlığa girmesinin önemli bir etkisi olmuştur.<sup>326</sup>

### **cb- Hz. İsa'nın İlahlığını İddia Edenlerin Delilleri:**

Hıristiyanlar Hz. İsa'yı tanrılaştırmışlar ve Râzî'nin tespitine göre bu konuda şu iki şüpheye dayanmışlardır:

Müşâhedeye dayanan bir takım öncüllerden çıkarılmış şüpheler. Bukonudaki dayanakları iki temel noktada toplanmıştır:

a- İlimle ilgili olan durum; Hz. İsa'nın gaybden haber vermesidir. Mesela bir adama 'Sen evde şunu yedin!' diğesine de 'Sen de evinde şunu yaptın!' diyebiliyordu. Hıristiyanların bu şüphesi ilim ile ilgilidir.<sup>327</sup>

b- Kudret ile ilgili olan durum ise Hz. İsa'nın ölüleri diriltmiş olması, anadan doğma körlerle alacalı hastaları iyileştirmesi, çamurdan kuş gibi şekiller yapıp ona üflemesi ve Allah'ın izniyle kuş olması... gibi hususlara ileri geliyordu.<sup>328</sup>

<sup>322</sup> Geniş bilgi için bkz., Turan, Süleyman, **Misyonerliğin Kurucusu Pavlus**, İstanbul 2006, s. 53-129.

<sup>323</sup> Aydın, Mahmut, **a.g.e.**, s. 53.

<sup>324</sup> Aydın, Mahmut, **a.g.e.**, s. 55.

<sup>325</sup> Râzî, **a.g.e.**, XVI, 34; (XI, 482).

<sup>326</sup> Aydın, Mahmut, **a.g.e.**, s. 66.

<sup>327</sup> Râzî, **a.g.e.**, VII, 163, 164; (VI, 138-139).

<sup>328</sup> Râzî, **a.g.e.**, VIII, 84; (VI, 378).

2- İlzâmî olan bir takım öncüllerden çıkarılmış şüpheler. Bunlar da iki kısma ayrılır:

a- Hıristiyanlar, Müslümanların da Hz. İsa'nın babasının olmadığı konusunda aynı görüşte olduklarını ifade ederek Onun, Allah'ın oğlu olması gerektiğini ileri sürüyorlardı. Bu konuyla ilgili Kur'ân-ı Kerîm'de Hz. İsa'nın bu durumunun, Hz. Adem'e benzetilerek, Allah'ın kudretinin Hz. İsa'yı baba ve tohum vasıta kılınmaksızın yaratmaya yeteceğini daha önce belirtmiştik.

b- Hıristiyanlar, Kur'ân-ı Kerîm'in ve dolayısıyla Müslümanların Hz. İsa'nın Allah'ın kelimesi ve ruhu olduğunu kabul ettiklerini belirterek bu durumun, Hz. İsa'nın Allah'ın oğlu olduğuna delâlet ettiğini iddia ediyorlardı.

Râzî Hıristiyanların söz konusu delillerini bu şekilde sınıflandırdıktan sonra bunların her birini âyetlerle ve mantıksal yollarla çürütmüştür. O, Hıristiyanların 'Hz. İsa gaybden haber vermiştir. Bundan dolayı ilah olması gerekir' şeklindeki sözlerine Kur'ân-ı Kerîm'in "Şüphe yok ki ne yerde ne de gökte hiçbir şey Allah'a gizli kalmaz"<sup>329</sup> âyetiyle cevap verdiğini belirterek Hz. İsa'nın gaybla ilgili bazı şeyleri bilmesinin Onun ilah olmasını gerektirmediğini vurgulamıştır. Çünkü O, bunları ancak Allah'ın kendisine vahyetmesi ve Ona bunları öğretmesi ile bilebilir. Onun gaybla ilgili diğer bazı şeyleri bilememesi, Onun ilah olamayacağını gösterir. İlah ise, yerde ve gökte hiçbir şeyin kendisine saklı kalamayacağı Zâttır. Hz. İsa'nın ise bütün bilgileri ve gaybı bilmediği ortadadır. Eğer O, bütün gaybı bilmiş olsaydı kavminin kendisini yakalayıp öldürmek istediklerini, ona eziyet edip acılar tattıracaklarını bilir ve böylece de, onlar kendisini yakalamadan önce onlardan kaçardı.<sup>330</sup>

Hıristiyanların, Hz. İsa'nın ölümleri diriltmesinin Onun ilah olduğunu gösterdiği yolundaki iddialarına ise Kur'ân-ı Kerîm'in cevabı "Analarınızın rahminde sizi nasıl dilerse öyle şekillendiren O'dur"<sup>331</sup> şeklinde olmuştur. Buna göre bazı şekil ve suretlerde, onun sözüne uygun olarak öldürüp diriltmenin bulunması Hz. İsa'nın ilah olduğunu göstermez. Çünkü ilah nutfenin en küçük parçasından hayranlık uyandıran bir varlığı yaratmaya kâdir olan Zâttır. Hz. İsa'nın ise bu tarz bir diriltmeye kâdir olmadığı bilinen bir gerçektir. Ki eğer buna gücü yetseydi onu yakalayıp öldüren kimseleri aksine o öldürürdü.

Hıristiyanların, Hz. İsa'nın babası olmadığına göre, Allah'ın oğlu olması gerektiği şeklindeki şüphelerine de yine aynı âyetle karşılık verilmiş, "Analarınızın

<sup>329</sup> Âl-i İmran, 3/5.

<sup>330</sup> Râzî, a.g.e., VIII, 84; (VI, 379).

<sup>331</sup> Âl-i İmran, 3/6.

rahminde sizi nasıl dilerse öyle şekillendiren O'dur" denmiştir. Çünkü âyette bahsedilen şekillendirme işi Allah'a ait olunca, Allah ister onu bir babanın nutfesi vasıtasıyla şekillendirir, isterse bir baba olmaksızın doğrudan doğruya şekillendirir.<sup>332</sup>

Ayrıca, Hıristiyanlar Kur'ân-ı Kerîm'de, "Hz. İsa Allah'ın kelimesi ve ruhudur"<sup>333</sup> şeklinde yer alan nitelendirmeyi de gerekçe göstererek, Hz. İsa'nın ilah olduğunu iddia etmişlerdir. Hz. İsa'nın Allah'ın kelimesi ve ruhu olmasının hangi anlamlara gelebileceğini daha önce ayrıntılarıyla ele almıştık. Râzî burada Kur'ân-ı Kerîm'in "Sana Kitabı indiren O'dur. Ondandır bir kısım âyetler muhkemdir ki, bunlar kitabın anası (esas)ıdır. Diğer bir kısmı da müteşâbihlerdir..."<sup>334</sup> âyetinin de ifade ettiği üzere Hz. İsa için kullanılan bu tabirlerin müteşâbihâtından olduğunu belirtir.<sup>335</sup>

### **cc- Hz. İsa'nın İlah Olamayacağını Delilleri:**

Râzî Tefsir-i Kebîr'inde, Harzem'de iken bir Hıristiyan bilgin ile karşılaşmasından ve onunla yaptığı tartışmadan söz etmektedir. Hıristiyan bilgin Râzî'ye Hz. Muhammed'in peygamberliğinin delillerini sormuş, O da bunun en büyük delilinin, nasıl ki Hz. İsa, Hz. Musa ve diğer peygamberler mucizeler göstermişlerse Hz. Muhammed'in de mucizeler gösterdiğinin tevâtüren nakledilmesi olduğunu söylemiştir. Hıristiyan bilginin "Ben İsa'nın bir peygamber olduğunu söyleyemiyorum, bilakis ben onun ilah olduğunu söylüyorum." şeklinde cevap vermesi üzerine Râzî, Hz. İsa'nın ilah olmayacağını delillerini kendine özgü kelâmî metoduyla şu şekilde sıralamıştır:

1- İlah zâtı gereği Vâcibu'l-vücûd olan bir varlıktır. Bundan dolayı ilahın bir cisim, uzayda yer işgal eden bir varlık ve bir 'arâz olmaması gerekir. Halbuki İsa, yok iken yaratılan, diriyken öldürülen; başlangıçta çocuk, daha sonra gelişip serpilen, daha sonra da delikanlı olan, yiyip içen, ihtiyaç gideren, uyuyup sonra da uyanan cismânî bir beşerdir. Bütün bunlar Hz. İsa'nın kadîm, müstağnî, Vâcibu'l-vücûd olmasına ve dolayısıyla ilah olmasına engeldir.<sup>336</sup>

2- Bütün Hıristiyanlar Yahudilerin Hz. İsa'yı yakalayıp çarmıha gerdiklerini, çarmıh üzerinde diri olarak bıraktıklarını, kaburgalarını paramparça ettiklerini; Onun ise onlardan kaçıp saklanma hususunda çareler aradığını ve işkencelere maruz kalırken, Onun çok şiddetli çılgınlık atmış olduğunu kabul etmektedirler. Eğer Hz. İsa ilah olmuş olsaydı, kendisini onlara karşı müdafaa eder ve hatta onları yok ederdi.

<sup>332</sup> Râzî, a.g.e., VII, 165; (VI, 140).

<sup>333</sup> Nisâ, 4/171.

<sup>334</sup> Âl-i İmran, 3/7.

<sup>335</sup> Râzî, a.g.e., VII, 165; (VI, 141).

<sup>336</sup> Râzî, a.g.e., VIII, 78; (VI, 367).



3- İlah onların iddialarına göre ya cisimdir, ya ilah tamamıyla o cisme hulûl etmiştir, ya da ilahın bir parçası ona hulûl etmiştir ki her üç ihtimal de bâtıldır. Çünkü âlemin ilahı cisim (Hz.İsa'nın bedeni) olsa ve Yahudiler de onu öldürmüş olsa, bu durumda âlem ilahsız kalmış olur. Böyle bir şey de aklen mümkün değildir.

4- Hz. İsa'nın Allah'a ibadet edip O'na itaat hususunda son derece istekli olduğu tevâtüren nakledilmiştir. Eğer Hz. İsa ilah olmuş olsaydı bu, mümkün olmazdı.<sup>337</sup> Kur'ân-ı Kerîm' de bu durum "Ne Mesih ne de mukarreb melekler, Allah'a ibadet etmekten asla kaçınmazlar"<sup>338</sup> âyetiyle ifade edilmiştir. Çünkü mukarreb melekler gerek gaybı bilme ve gerekse kudret bakımından, İsa'dan daha üstündürler. Melekler gerek ilimleri gerekse kudretleri bakımından bu kadar mükemmel olmalarına rağmen, kesinlikle Allah'a kulluktan kaçınmamışken, Allah'ın peygamberi Hz. İsa da O'na kulluktan asla kaçınmaz.<sup>339</sup>

5- Hıristiyanların, Hz. İsa'nın ölüleri diriltip anadan doğma körler ile alacalı hastaları iyileştirmesinin, Onun ilah olduğunu gösterdiğine inandıklarını daha önce belirtmiştik. Oysa sopanın yılanı dönüşmesi, ölünün diriltilmesinden daha uzak ve zor bir ihtimaldir. Çünkü ölünün bedeni ile dirinin bedeni arasındaki benzerlik, sopayla ejderhanın arasındaki benzerlikten daha fazladır. Dolayısıyla sopanın ejderhaya dönüşmesinden Hz. Musa'nın bir ilah ve ilahın oğlu olması gerekmediğine göre, Hz. İsa'nın da ölüleri diriltmiş olmasından ilah olması gerekmez<sup>340</sup>. Çünkü Hz. İsa'ya verilen nimetlerden her biri, Onun bir ilah değil kul olduğuna delâlet etmektedir<sup>341</sup>. Kur'ân-ı Kerîm'de Hz. İsa'ya verilen nimetler bir bir sayılarak şu şekilde ifade edilmiştir: "...Ey Meryem oğlu İsa, hem senin üzerindeki hem de ananın üzerindeki nimetimi hatırla: Hani ben seni Ruhu'l-Kudüs ile desteklemiştim. Beşikte iken de yetişkin iken de sen insanlarla konuşuyordun. Hani sana kitabı, hikmeti, Tevrat'ı ve İncil'i öğretmiştim. Hani benim iznim ile, çamurdan bir kuş suretinin benzerini yapıyordun ve içine üflüyordun, iznim ile o, bir kuş oluveriyordu. Anadan doğma kör olanı ve abrası yine benim iznimle iyi ediyordun. Hani benim iznimle ölüleri diriltiyordun, hani İsrailoğullarının elini senden çekmiştim..."<sup>342</sup>

Kısacası Hz. İsa'nın babasız yaratılması, mucizeler göstermesi, Yüce Allah'ın kelime-ruh demesi onun ilahlığını gerektirmez. Çünkü beşerî tabiat ilah olmaya aykırıdır. Hz. İsa, Allah'ın iradesinin ve kudretinin bir delili olarak ruh ve

<sup>337</sup> Râzî, a.g.e., VIII, 799; (VI, 368).

<sup>338</sup> Nisâ, 4/172.

<sup>339</sup> Râzî, a.g.e., XI, 118; (VIII, 431).

<sup>340</sup> Râzî, a.g.e., VIII, 80; (VI, 369).

<sup>341</sup> Râzî, a.g.e., XII, 124; (IX, 277).

<sup>342</sup> Mâide, 5/110.

kelime ile isimlendirilmiştir. Bu, onun Allah katındaki değerini ortaya koymaktadır. Mucizeler ise her peygamber için vâkî olan hissî ve fevkalâde olaylardır. Allah'ın fiili olup Hz. İsa'nın eliyle gerçekleşmiştir. Hz. İsa'nın söz konusu özelliklere sahip olması, ilah olmasını kesinlikle gerektirmez.

## SONUÇ

Bütün ilâhî dinlerin özünde var olan Tevhîd prensibi her çağda önemini korumaktadır. Tevhîd bütün peygamberlerin gönderiliş gayesi ve ortak çağrısıdır. Allah'ın birliğini kelimelerle ifade etmek gerçek Tevhîd'i ortaya koymada yeterli olmamaktadır. Bu prensibe inanan bir insan, hayatının her anını bu prensip doğrultusunda şekillendirmelidir ki, gerçek anlamda Tevhîd'den söz edebilelim.

Kur'ân-ı Kerîm'in indiği dönemde Araplar arasında var olan Allah inancı, bu gerçeği gözler önüne sermektedir. Onlar İslâm dininin ilah anlayışına yakın bir

şekilde, Allah'ın, dünyanın yaratıcısı olduğuna, yağmuru yağdıran ve yeryüzünde bulunan her şeye hayat veren bir varlık olduğuna inanıyorlardı. Ancak onların ilah anlayışında düzeltilmesi gereken çok önemli noktalar vardı ki, onların bu durum “şirk” kavramı ile ifade edilmektedir.

“Allah’tan başka varlıklara tapınma”, “ortak koşma” şeklinde tanımlanan “şirk”, Cahiliye Arapları arasında son noktasına ulaşmış ve onları Tevhîd’den tamamen uzaklaştırmıştı. Fahrettin Râzî şirkin kaynağı ve sebeplerini bütün ayrıntılarıyla açıkladıktan sonra puta tapanların temelde iki sebebe dayandıkları sonucuna varmıştır. Bunlardan biri, Allah’a yaklaştırmaları amacıyla putlara ibadet etmeleri, diğeri ise putların Allah katında kendilerine şefaathçi olacaklarına inanmalarıdır. Bu da bize günümüzde bir takım insanlar tarafından çok ileriye götürülen türbe ziyaretlerinin, şirke düşme konusunda ihtiyatlı davranılması gereken bir durum olduğunu hatırlatmaktadır.

Kur’ân-ı Kerîm “ehad “ ve “vâhid” kavramlarından hareket ederek Allah’ın birliğini ortaya koymaktadır. Râzî, “ehad” kavramının müspet manada Allah’ın dışında hiçbir varlık için kullanılamayacağını özellikle vurgulamaktadır. Allah’ın birliği ile, sayısal bir birlikten ziyade O’nun hiçbir varlığa benzemediği ifade edilmektedir. Bu bağlamda “ehad” kelimesinin bir tek âyette Allah’ın niteliği olarak zikredilmesi oldukça anlamlıdır.

Kur’ân-ı Kerîm’deki deliller, Allah’ın varlığını ispattan çok, zaten var olan “Bir”i akıl sahiplerinin keşfetmesine ve bulmasına yönelik delillerdir. Razî’nin temelini Kur’ân-ı Kerîm’e dayandırdığı hudûs deliline ayrı bir önem verdiğini görmekteyiz. Bunun yanı sıra Kelamcılar arasında çok meşhur olan temânu’ ve tevârüd delillerini de kullandığını, ancak temelde birbirine çok yakın olan bu iki delili birleştirdiğini görüyoruz. Râzî, Tefsîr-i Kebîrinde söz konusu delillerden isim olarak bahsetmezken “el-Metâlibü’l-Âliye” adlı eserinde temânu’ delili başlığı altında konuyu ayrıntılı bir şekilde ele alır. Ayrıca Râzî İslam filozoflarının delili diye adlandırılan imkân delilini ve kaynağını Kur’an’dan alan gaye ve nizam delilini de kullanır. Râzî Tevhid ile ilgili naklî delilleri ise aklî bir metotla ve kendi çağında ulaşılmış olan bilimsel sonuçlar doğrultusunda açıklar. Ahâd haberlerin kesin bilgi ifade etmediğini iddia ettiğinden dolayı konu ile ilgili hadislere fazla yer vermemiştir.

Râzî’nin önemle üzerinde durduğu Tevhîd ile alakalı diğer bir konu ise Hristiyanların Hz. İsa’nın ilah olduğu şeklindeki iddialarıdır. O Tefsîr-i Kebîr’inde yer yer Hristiyan bilginleriyle yaptığı tartışmalardan bahsederek Hristiyanların küfrünün

Putperestlerin küfründen daha ağır olduğunu vurgulamıştır. Bu, onların Allah hakkında ittihâd ve hulûlu kabul etmelerinden dolayıdır. Râzî Hristiyanların Hz. İsa'nın ilahlığı ile ilgili iddialarını birer birer inceleyerek çürütmüş ve Kur'an- kerîm'de de ifade edilen Hz. İsa'nın gerek ilimle gerekse kudretle ilgili mucizelerinin Onun bir ilah değil, bir kul olduğuna delâlet ettiğini belirtmiştir.

## BİBLİYOGRAFYA

**ABDUH**, Muhammed, **Tevhid Risalesi**, (Çev., Sabri Hizmetli), Fecr Yay., Ankara 1986.

**ADAM**, Baki, **Yahudilik Ve Hristiyanlık Açısından Kur'ân'ın Tartışmalı Konuları**, Pınar Yay., İstanbul 2003.

**ATEŞ**, Süleyman, **Kurân-ı Kerîm Ve Yüce Meâli**, Kılıç Kitabevi, Ankara, ts.

- **Kur'ân Prensipleri**, Yeni Ufuk Nşr., İstanbul 1996.

**AYDIN**, Mahmut, **Yahudi Bir Peygamberden Gentile Tanrıya: İsa'nın Tanrısallaştırılma Süreci**, İslamiyât Dergisi, cilt, III, sayı, IV, Ankara 2000.

- AYDIN**, Mehmet S., **Din Felsefesi**, Selçuk Yay., 3. Baskı, Ankara 1992.
- AYDIN**, Mehmet, **Müslümanların Hristiyanlara Karşı Yazdığı Reddiyeler Ve Tartışma Konuları**, Selçuk Ün. Yay., Konya 1989.
- BİLMEN**, Ömer Nasuhi, **Muvazzah İlmî Kelâm**, Yeni Matbaa, İstanbul 1959.
- BİRGE**, J. K. S. Huri-C.T. Riggs-A. Tietze, **Redhouse Sözlüğü**, (İngilizce-Türkçe), Redhouse Yay., İstanbul 1972.
- BULUT**, Mehmet, **Kur'ân'da Allah'ın Varlığı**, Tibyan Yay., İzmir, ts.  
- **Kelâm Tarihi Ve İtikâdî Mezhepler**, Tibyan Yay., İzmir 2001.
- CEVHERÎ**, Ebu Nasr İsmail b. el-Hammad, (ö. 390/999), **es-Sihâh, Tâcu'l-luga ve sihahu'l-Arabiyye**, (Tahk., Ahmed Abdulgafur Attar), I-VI, Beyrut 1979.
- CÜRCÂNÎ**, Seyyid Şerif, **Kitâbu't-Ta'rifât**, (Çev., - Şrh., Arif Erkan ), Bahar Yay., İstanbul 1997.
- CÜVEYNÎ**, İmamu'l-Haremeyn Abdulmelik b. Abdullah, **eş-Şâmil fi Usûli'd-Dîn**, (Nşr., Ali Sami en-Neşşar-F.B. Avn-S. M. Muhtar), İskenderiye 1969.  
-**el-Akîdetü'n-Nizâmiyye**, (Nşr. M. Zâhid el-Kevserî), Kahire 1367/1948.
- ÇETİN**, İsmail, **John Lock'da Tanrı Anlayışı**, Vadi Yay., Ankara 1995.
- DOĞAN**, D. Mehmet, **Temel Büyük Türkçe Sözlük**, Bahar Yay., İstanbul 1994.
- DUMLU**, Ömer – Hüseyin Elmalı, **Kur'ân-ı Kerim'in Türkçe Anlamı** (Meal), İzmir İlahiyat Fakültesi Yay., İzmir 2004.
- ESED**, Muhammed (ö. 1992), **Kur'ân Mesajı**, (Çev., Cahit Koytak ve Ahmet Ertürk), İşaret Yay., İstanbul 1999.
- EŞ'ARÎ**, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail, **Kitâbu'l-Luma' fi'r-Reddi alâ Ehli'z-Zeyği ve'l-Bida'**, Mısır 1955.  
-**el-İbâne 'an Usûli'd-Diyâne**, Kahire 1385.
- el-EZHERÎ**, Ebû Mansur Muhammed b. Ahmed, (ö. 370/980), **Tehzibu'l-luğa**, (Tahk. Abdusselam Muhammed Harun), I-XV, Kahire 1384/1964.
- FAHRÎ**, Macit, **İslam Felsefesi Kelamı Ve Tasavvufuna Giriş**, (Çev., Şahin Filiz), İnsan Yay., İstanbul 1998.

- FARUKÎ**, İsmail R., **Tevhid**, (Çev., D. Yardım – L. Boyacı), İnsan Yay., İstanbul 1995.
- el-FIRUZABADI**, Muhammed b. Ya'kub, (ö. 817/1414), **Kamusu'l-muhit**, Muessesetu'r-risale, Beyrut 1993.
- GAZÂLÎ**, Ebû Hâmid Muhammed, **el-Maksadu'l-Esnâ fi Şerhi Esmâillâhi'l-Hüsnâ**, Beyrut, ts.  
-**el-İktisâd fi'l-İ'tikâd**, (Nşr. İbrahim Agâh Çubukçu- Hüseyin Atay), Ankara 1962.
- GÖLCÜK**, Şerafeddin, **Kelam Tarihi**, Esra Yay., Konya 1992.  
- **İslam Akaidi**, Esra Yay., Konya 1992.
- GÖLCÜK**, Şerafeddin – Süleyman Toprak, **Kelam**, Konya 1988.
- GÜNDÜZ**, Şinasi, **Din Ve İnanç Sözlüğü**, Vadi Yay., Ankara 1998.
- EBÛ HANÎFE**, Numan b. Sâbit, **el-Fıkhu'l-Ekber**, İstanbul 1307.
- el-HALİL**, İbn Ahmed, **Kitabu'l- 'Ayn**, (Tahk., Mehdi el-Mahzumî ve İbrahim es-Samiri), I-VIII, Beyrut 1988.
- HULEYF**, Fethullah, **Mâturidî'nin Kitâbü't-Tevhîd Mukaddimesi**, İstanbul 1979.
- İBN MANZUR**, Cemaleddin Muhammed b. Mükerrrem el-Ensari, **Lisanu'l-Arab**, I -XVIII, Daru'l-ihyai't-turasi'l-Arabi, Beyrut 1988.
- İLHAMİ**, Güler, **Kur'ân'da İmanın Ve İnkârın Ahlâki Ve Bilişsel Temelleri**, İslâmiyât Dergisi, , cilt, I, sayı, I, Ankara 1998.
- el-İSFEHÂNÎ**, er-Ragıb, (ö. 502/1108), **el-Müfredât fi Garîbi'l-Kur'ân**, Matbaatu'l-Meymuniyye, Mısır 1904.
- İZMİRLİ**, İsmail Hakkı, (ö. 1946), **Yeni İlm-i Kelâm**, (Haz., Sabri Hizmetli), Ankara 1981.
- İZUTSU**, Toshihiko, **Kur'ân'da Allah Ve İnsan**, (Çev., Süleyman Ateş), Yeni Ufuk Nşr., İstanbul, ts.
- el-KEFEVÎ**, Ebu'l-Bekâ Eyyûb b. Mûsâ, (ö. 1093/1682), **Külliyât**, Bulak, 1253.
- KESLER**, M. Fatih, **Kur'ân-ı Kerim'de Yahudiler Ve Hristiyanlar**, Diyanet Yay., Ankara 1995.
- KOMİSYON**, (Türk Dil Kurumu), **İmla Kılavuzu**, Türk Tarih Kurumu,

Ankara 1996.

**LAROUSSE**, (Arap Eğitim Ve Bilim Kurulu), **el-Mu'cemu'l-Arabiyyi'l-esasi**, Alecso 1989.

**MACİD**, Fahri, **İslam Felsefesi Kelam ve Tasavvufuna Giriş**, (Çev., Şahin Filiz), İnsan Yay., İstanbul 1998.

**MACİT**, Nadim, **Kur'ân ve Hadise Göre Şirk ve Müşrik Toplum**, Konya 1992.

**MÂTURÎDÎ**, Ebû Mansûr Muhammed, **Kitâbü't-Tevhîd**, (Tahk. Fethullah Huleyf), İstanbul 1979.

**MEVDUDÎ**, Seyyid Ebu'l-Alâ, **Tehimu'l-Kur'ân, Kur'ân'ın Anlamı Ve Tefsiri**, (Çev., Komisyon), I-VII, İnsan Yay., İstanbul 1991.

- **Kur'ân'ın Dört Temel Terimi**, (Çev., Mahmut Osmanoğlu), Özgün Yay., İstanbul 1993.

**MUTÇALI**, Serdar, **Arapça - Türkçe Sözlük**, Dağarcık Yay., İstanbul 1995.

**NESEFÎ**, Ebu'l-Muîn, **Tabsiratü'l-Edille**, Yazma, Kayseri, Râşid Efendi Kütüphanesi, No: 496.

**ÖKTEM**, Niyazi, **Kur'ân'da Hz. İsa**, İslâmiyât Dergisi, cilt, III, sayı, IV, Ankara 2000.

**ÖZERVARLI**, Sait, **Kelamda Yenilik Arayışları**, İSAM Yay., İstanbul 1998.

**ÖZLER**, Mevlüt, **İslâm Düşüncesinde Tevhid**, Nûn Yay., İstanbul 1995.

**ÖZSOY**, Ömer – İlhami Güler, **Konularına Göre Kur'ân**, Fecr Yay., Ankara 1997.

**PAÇACI**, Mehmet, **İhlâs Sûresi'nin Sami Geleneği Perspektifinden Bir Tefsiri**, İslâmiyât Dergisi, cilt, I, sayı, III, Ankara 1998.

**RÂZÎ**, Muhammed b. Ömer b. el-Hüseyn b. Ali el-Kureşî et-Teymî, el-Bekrî, et-Taberistânî, (ö. 606/1210), **et-Tefsîru'l-Kebîr (Mefâtihu'l-Gayb)**, I-XVI, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Tahran, ts.

- **Tefsîr-i Kebîr**, (Çev., S. Yıldırım, L. Cebeci, S. Kılıç, S. Doğru ), I-XXIII, Akçağ Yay., Ankara 1998.

- **Mebahisu'l-Meşrikîyye fî İlimi'l-İlahiyyât Ve't-Tabiyyât**, (Tahk., Muhammed el-Mu'tasım Billah el-Bağdadî), Beyrut 1990.

- **el-Metalibu'l-Âliye**, (Tahk., Ahmed Hicazi eSekâ), Beyrut 1407/1987.

- **el-Muhassal/Kelama Giriş**, (Çev., Hüseyin Atay), Ankara 1978.

- **İtikâdâtü Fırakî'l-Müslimîn ve'l-Müşrikîn**, (Tahk., Taha Abdurrauf Sa'd), Mısır, ts.
- **Levamiu'l-Beyinat Şerhu Esmailahi Teala Ve's-Sıfat**, Mısır 1905.
- **Esâsu't-Takdîs**, Kahire 1386.
- RAHMAN**, Fazlur, **İslâm**, (Çev., M. Aydın-M. Dağ), Selçuk Yay., Ankara 1993.
- es-SÂBÛNÎ**, Nûreddîn, **Mâtûridiyye Akâidi**, (Çev., Bekir Topaloğlu), Diyanet Yay., Ankara, ts.
- TABERÎ**, Ebû Ca'fer Muhammed İbn Cerîr, **Câmiu'l-Beyân an Te'vili Âyi'l-Kur'ân**, Mısır 1373/1954.
- TAFTÂZÂNÎ**, Sâdedin, **Şerhu'l-akâid**, (Haz. Süleyman Uludağ), Degah Yay., İstanbul 1991.
- et-TEHANEVÎ**, Muhammed Ali el-Farukî, **Keşşafu Istilahati'l-funûn**, Kalkuta 1862.
- TOPALOĞLU**, Bekir, **İslam Kelamcıları ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı**, Diyanet Yay., Ankara 1992.
- **Kelam İlimi**, Damla Yay., İstanbul 1985.
- TUNÇ**, Cihat, **Kelâm**, Erciyes Ün. Yay., Kayseri 1994.
- TURAN**, Süleyman, **Misyonerliğin Kurucusu: Pavlus**, IQ Yay., İstanbul 2006.
- ULUDAĞ**, Süleyman, **Fahrettin Râzî (Hayatı, Fikirleri, Eserleri)**, K.B. Yay., Ankara 1991.
- ULUTÜRK**, Veli, **Kur'ân'da Ehl-i Kitab**, İnsan Yay., İstanbul 1996.
- UNAT**, Faik Reşit, **Hicri Tarihleri Miladi Tarihe Çevirme Kılavuzu**, Yedinci Baskı, Ankara 1994.
- UYANIK**, Mevlüt, **İslam'a Giriş, (Tevhid: Kâinatın Dili)**, Diyanet Yay., Ankara 2006.
- ez-ZEBİDÎ**, Muhammed Murtaza, **Tâcu'l-Arûs**, Beyrut 1966.
- ez-ZECCÂC**, Ebû İshak İbrahim es-Serî, **İ'rabu'l-Kur'ân**, (Tahk. İbrahim el-Ebyarî), I-III, Kahire 1963.