ALLAH’IN VARLIĞI

Prof.Dr.Şaban Ali Düzgün

1. **VARLIĞIN İDRAK/KAVRAMA DERECELERİ**

Varlıklardan bir kısmının ismi anılınca hemen imgesi/imajı zihnimize düşer. Bunlar somut varlıklardır. At, ağaç, vs. böyledir. Bazı varlıkların ismi anıldığında ise zihnimizde hiçbir imge/imaj oluşmaz. Bunlar ise soyut varlıklardır. Allah, melek gibi. Varlık tarzları farklı olduğu için bu varlıkları idrak etme ve bilme yolları da farklılaşmaktadır. İnsanda görünen bilgi edinme yolları (dokunma, duyma, görme, koklama, tatma) görünen varlıkları algılarken, görünmeyen yeti (akıl) ise görünmeyen varlıkları kavramaya çalışır. Aklın görünmeyeni mutlak idraki mümkün değildir. Eğer bir idraktan bahsedilecekse bu ancak bilgisel bir idrak olabilir. Hz.Ebu Bekir’e atfedilen idrakla ilgili şu söz, durumu özetler mahiyettedir:

“*El-‘aczü ‘an derki’l-idrâki idrâkün /العجزعن درك الإدراك إدراك /İdrak, Allah’ı idrak etme acziyetinin farkında olmaktır*” (Ebû Nasr es-Serrâc 1914: 36).

Allah, *yaratma* ve *vahiy* yoluyla yarattıklarıyla ilişki kurar. Âlem, O’nun her zaman her yerde oluşuna şahitlik eden simgelerle/işaretlerle/ayetlerle donatılmıştır. Bu simgeler, sürekli olarak Allah hakkındaki farkındalığımızı ve bilgimizi geliştirir. Akaid metinlerinde çok sık geçen ‘*hakâikü’l-eşyâi sâbitetün/varlığın gerçekliği vardır*’ ifadesi, yaratılmış varlıkların yaratıcılarına şahitlik eden bir varlık ve bilgi kaynağı olarak iş gördüğünü dile getirmektedir. Bu gerçeklikler, kendi gerçekliklerinde Tanrı’ya götüren işaretler taşırlar. Kur’an bunlara münâdi (Allah’a çağıran işaretler) adını vermektedir (Âl-i İmrân 3/193).

*Yaratma* ve *vahiy* ile Allah kendisini alemle öyle ilişkilendirir ki, kendisine dair bilgi, istidlali (varlığın delil olarak kullanılması) veya mantıksal (akıl yürütme) yolla elde edilebilir hale gelir. Ancak bu istidlali ve mantıksal çıkarım bir ön hazırlığı; varlıksal ve bilişsel olarak bir varoluş durumunu gerektirir. Başka bir ifadeyle, alemden hareket ederek Tanrı’ya ulaşma, önce ilgi sonra da bu ilgiyi takip eden bilgi ile mümkün hale gelebilir. Her akıl sahibinin bu bağlantıyı kurması mümkün olmayabilir. Onun için Kur’an aklın doğru bir şekilde işletilip doğru sonuçlara ulaşmasını, bilgi ile donatılmasına bağlamıştır:

“*Ancak bilgi sahipleri aklını doğru bir şekilde kullanabilir*” (Ankebût 29/43).

Benzer şekilde Kur’an, Allah hakkında doğru bilgi edinmeyi mümkün kılan istidlal ve mantıksal çıkarımın insandaki temeli olarak fıtratı öne çıkarır:

 “***Hakka*** *yönelen bir kimse olarak yüzünü dine çevir. Allah’ın insanları üzerinde yarattığı Allah’ın* ***fıtratına*** *sımsıkı tutun* ” (Rum 30/30).

İnsanın hakikati bulmada dayanacağı nirengi noktası, insanın önyargılarla ve içine doğduğu çevreyle bozulmamış *fıtrat*ıdır. Bu fıtrat, insanın bozulmamış doğasını temsil etmesi yönüyle *hanif*liğe denktir. Hz. İbrahim’in akıl yürüterek, Allah hakkında istidlallerde bulunması/varlıkta gizlenen delilleri okuyabilmesi, *haniflik* niteliği ile mümkün olmuştur. Fıtrat; insanın kapasitesini ve sınırlarını gösterir. Sınırlarını bilen insan, verili yapısıyla neleri bilebileceğini, neleri de bilemeyeceğini bilir. İnsan fıtratının izin verdiği kadarıyla her düzeydeki varlık hakkında bilgi edinebilir. *Fıtrat,* aynı zamanda, Allah ile insanlar arasındaki farklılığın zeminidir. Rum Suresinin 30. ayetinde, ‘*Allah’ın insanları üzerine yarattığı Allah’ın fıtratı*’ ifadesinde, terimin kök anlamı, Allah ve insan arasındaki farklılığa işaret etmektedir: فطر Zira kök olarak ayırmak suretiyle yeni bir şey meydana getirmek anlamındadır. Bu da, Allah’ın kendi mahiyetinden farklı olarak meydana getirdiği ve kendilerine özgü kuralları yapılarına yerleştirdiği varlık alanı demektir. Bu farklı fıtratlara sahip olma durumu, bütün varlıklar için geçerlidir.

İnsanın varlığı keşfetme yeteneğine işaret eden bir diğer Kur’anî kavram da *hidayet*tir. Hidayet, insana verilen bilme yeteneği/iç ışıktır (*lumière naturelle*). Bu yeteneğin irtibat kurup keşfedeceği varlıktaki nitelik ise *hakk*’tır (Yunus 10/36). *Hidayet* genel anlamıyla sezginin, duyuların ve aklın rehberliği, *hakk* ise varlıkların ortak niteliğidir. İlahi irade yaratılanlara ihtiyaçlarına uygun bir yaşam verdiğinde, yollarında şaşmadan yürümeleri için onları doğal gereçlerle donatmaktadır. Bunun örneklerini şu ayetlerden takip edelim:

*“Bizim Rabbimiz, her şeye varlık ve özelliğini (****fıtrat****) veren, sonra da doğru yolu bulacak yeteneklerle (****hidayet****) donatandır”* (Tâ-Hâ 20/50).

*“Hem, bize yollarımızı göstermiş olduğu (hidayet ettiği) halde, ne diye biz, Allah’a dayanıp güvenmeyelim?”* (İbrâhim 14/12).

Kur’an’ın *hidayet* ile beraber kullandığı ve aralarında bir ilişki kurduğu terimlerden biri de *takdir*dir (A’lâ 87/3). *Takdir*, varlığın yapısına yerleştirilen kurallar bütününü ifade etmektedir. *Hidayet* ise insanın hem bu kuralları ve yasaları dış dünyada görebilmesi, hem görünen bu varlık alanının ötesinde bir anlam dünyasının işaretleri olarak okuyabilmesi, hem de bütün bu varlık düzeylerini yorumlayıp dini tecrübesine kaynak yapabilmesi demektir.

Kendini yarattıkları yoluyla ortaya koymayı tercih eden Yaratıcı hakkında fikir sahibi olma ve O’nu keşfetme, ancak böyle bir bilinçle bu varlık alanı içinde mümkündür. Dış dünya Mutlak Varlık hakkında fikir edinmemize imkân veren bir simgeler alanı olduğuna göre; bu alana dayalı olarak Tanrı hakkında konuşmak da, sembolik yahut mecazi bir konuşmadır. Bundan daha önemlisi, Mutlak Varlık’ı sebep-sonuç zincirinin hâkim olduğu dış dünyanın dışına çıkmamıza imkân veren kavramlar yardımıyla, bu alemin dışında da keşfedebilmektir. Bu da bu zincirin, dolayısıyla da bu alemin dışına bizi çıkaracak kavramları ve bunların paylaşımını mümkün kılacak bir dil geliştirmeyi gerektirmektedir. Kelamcılar, bu sebep-sonuç zinciri dışına *akıl* kavramıyla*,* sufiler ise *sezgi* kavramıyla çıkmışlardır. Böylece sıradan varlık alanının dışına birer pencere açılmış olmaktadır.

İnsan, varlık olarak *geçicilik* ve *nedensellik*le çepeçevre kuşatılmıştır. Bütün algılamaları ve yargıları bunların etkisi altındadır. Zamana, mekâna, bunlarla sınırlanmış varlık alanına ve mantıksal akıl yürütmeye bağımlı olan insan için Tanrı hakkında düşünce üretecek bir yorum açısı oluşturmak pek kolay değildir. Çünkü Tanrı’yı nesnelleştiremeyiz. Doğrusu burada en büyük güçlük, Tanrı’ya ilişkin söylemlere açıklık kazandırmak veya bu söylemlerin kaynağını saptamaktır. Tanrı’ya ilişkin kelimelerin, O’na sözlük anlamıyla işaret etmeleri mümkün değildir. Zira, O, “biricik”tir ve zaman ve mekân ile kayıtlı değildir. Buna Allah’ın *ehadiyyet*i denmektedir. *Vâhid* benzeri olan bir’i tanımlarken, *ehad*, benzersiz Bir’i tanımlamaktadır. Ayet-i kerime ‘*Allah’ın benzeri yoktur*’ değil, ‘*O’nun* ***benzeri******gibi*** *bile yoktur*’ (*leyse* ***ke****-****misl****ihî şey’ün*/ ليس كمثله شئ /Şûrâ 42:11) diyerek, O’nu bütün algı ve tasavvurlarımızın ötesine geçirmektedir.

Zaman ve mekândan uzak olan Tanrı’nın, bütün algı ve tasavvurları zaman ve mekânla kayıtlı olan insan zihniyle anlaşılması ve açıklanması nasıl mümkün olacaktır? Öyle görünüyor ki, bu isimlendirmenin dayanağı, insanda varolan ve zaman ve mekâna bağımlılığı en az düzeyde bulunan insanın *soyut nitelikler*idir. Bu konuda insanların maddi terimlerle çözümlenmesi mümkün olmayan niteliklerini dikkate alarak belli bir fikre ya da kanaate ulaşmak mümkündür. Sevme, güvenme, bağlanma gibi mekândan nispeten bağımsız niteliklerimizi göz önünde bulundurarak, mekândan uzak olan varlık’a ilişkin bir şey elde ederiz. İşte Tanrı hakkında konuşma, anlamlılığını buradan elde eder (Swinburne 1993: 51-54).

Allah’ın *insanı görür ve işitir kılması,* (İnsan 76/2) ve *ruhundan ona üflemesi*, yani bilinç bahşetmesi (Hicr 15/29; Sâd 38/72) insanın hem bilişsel hem de varlıksal olarak nasıl bir planın parçası yapıldığına işaret eder. Allah’ın isimleri insana geniş bir yorum alanı açmaktadır. Bu isimler, insanı doğası gereği *yorumlayan bir varlık* yapmakta ve simgeleri, mecazları, meselleri insan zihninde anlamlı bir bütüne dönüştürmektedir. Bu isimlere mutlak düzeyde sahip olan bir Varlığı, ancak akıl sahibi olan insan *takdir* edebilir. Kısacası, Tanrı’nın her bir ismi, *Allah’ı layıkıyla tanımanın* (En’am 6/91) ve *takdir etme*nin (Zümer 39/67) tek yoludur.

1. **FARKLI TANRI TASAVVURLARI**

Allah’ın varlığına ilişkin tartışmaların ayrıntılarına girmeden önce, Allah’a ve varlıklarla ilişkisine ilişkin farklı felsefi kabullere göz atmakta yarar var:

1. **Teizm**

Allah’ın varlığını bir ön kabul olarak benimseyen ve O’nun insanlarla iletişim kurmak için peygamberler seçtiğini ve yarattığı alemle sürekli ilişkili olduğunu kabul eden düşünce sistemidir. Semavî dinlerin Allah tasavvurları teistiktir. Teizmin tutarlılığına, bir yandan evrenin ontolojik ve kozmolojik yapısı ve işleyişi (imkân yahut inayet delili), diğer yandan insanın ahlakî yapısı (ahlak delili) delil olarak gösterilmektedir.

1. **Ateizm**

Tanrı tanımazlık demektir. Ateizmin iki kabulden hareket ederek Tanrı’yı inkâr ettiği bilinmektedir. Bunlardan biri, âlemin akıllı bir tasarımın, planlı bir yaratmanın ürünü olmadığı, aksine tesadüfen meydana geldiği şeklindedir. Ancak fizik teorilerinin, içinde yaşadığımız evrenin tesadüflerle izah edilemeyecek hassas bir ayara (*fine tuning*) bağlı bir sisteme sahip olduğu fikri, ateizmin bu tesadüf iddiasını çürütmüştür.

Ateistlerin Tanrıyı inkârlarındaki ikinci temel, kötülük problemidir. Hastalıklar, ölümler, savaşlar, depremler, seller ve bütün bunların getirdiği yıkımlar, ateistlere göre, var olduğu kabul edilen Allah’ın iyi niyetli olmadığına, iyi niyetli olsa da bu iyi niyetini hâkim kılacak bir kudrete sahip bulunmadığına işaret etmektedir.

Kötülük problemi konusunda ateistler kadar dindarların da hatalı kabullerden hareket ettiği görülmektedir. “Âlemde meydana gelen kötülüklerin insanların kendi elleriyle kazandıklarının sonucu olduğunu” (Rûm 30/41) belirten Kur’an ayeti, Allah’a fatura edilen kötülüklerin gerçek kaynağına işaret etmektedir.

1. **Politeizm**

Çok tanrıcılık anlamındadır. Yunanca *Poli* (çok) ve *teism* (tanrıcılık) kelimelerinden oluşmuştur. Bu inanışta değer olarak birbirine eşit çok sayıda tanrının varlığı kabul edilmektedir. Yer tanrısı, güneş tanrısı, vs.

1. **Monoteism**

Tek tanrıcılık anlamında kullanılmaktadır. Yunanca mono (tek) ve teism (tanrıcılık) kelimelerinin birleşimidir. Monoteizm, insanın yaratılışı itibariyle tek Tanrıcılığa eğilimli olduğunu ve bu eğilimin sonucu olarak da insanların tarihin başından beri tek Tanrıcı olduklarını kabul etmektedir. İlk insanın aynı zamanda ilk peygamber olarak kabul edilmesi, bu iddiayı doğrulamaktadır.

1. **Henoteizm**

Çok sayıda tanrının varlığını kabul etmekle birlikte tek yüce bir tanrıyı da (Yunanca, *heis theos*) kabul edip ona ibadet etmeyi öngören düşünceyi tanımlamaktadır. Politeizm ile Monoteizm karışımı bir düşüncedir ve monoteizm öncesi aşamayı temsil etmektedir. Bununla birlikte, birçok düşünür İbrahimî geleneğin öngördüğü ‘insanlığın başından beri monoteist olduğu’ önkabulünden hareketle, henoteizmin monoteizmin ön aşaması olarak görülmesini reddettikleri bilinmektedir. Ancak insan zihninin gelişimine paralel olarak, hakikatle birebir örtüşen bir Allah tasavvurunun gelişiminde de aşamalar olması doğal karşılanmalıdır. Etrafında gördüğü her şeye bir anlam yüklemesi doğasının gereği olan insanın, tabiattaki varlıklara yanlış anlamlar yükleyerek onları tanrısallaştırdığı da bir gerçektir. Gök gürültüsünden korkan insanın, onun kötülüğünden emin olmak için onu tanrısallaştırdığı ve kurbanlar kestiği tarihsel bir vakıadır. Kur’an, korkunun kaynağı durumundaki gök gürültüsünün aslında Allah’ı hamd etmekten başka bir şey yapmadığını belirterek (Ra‘d 13/13), bu korkunun kaynağını ortadan kaldırmakta ve bu yanlış bağlılığı sona erdirmektedir.

Dinsel gelişim aşamalarının kabul edilmesi, monoteizmin tarihin başından beri etkin olan ana inanç damarı olduğu fikriyle çatışıyor olarak görülmemelidir. Fıtrat olarak insanlar monoteist eğilimlidirler, ama bu fıtratın bozularak farklı inançlara sapıldığı da tarihsel bir gerçektir. Hinduların Veda’larında bu gelişimi gösteren kayıtları görmek mümkündür. Benzer şekilde Yahudilerin tek bir Tanrı fikrine yani monoteizme gelinceye kadar henoteist oldukları bilinmektedir. Yahudiler, Yahova’yı tek olarak görüp ona ibadet etmekteydiler, ama aynı zamanda yerel kabile tanrıları da vardı. Benzer bir inanışın cahiliye Araplarına da egemen olduğu görülmektedir. “Sen inkârcılara, “Gökleri ve yeri yaratan, güneşi ve ayı yararlanmanıza sunan kimdir?” diye soracak olsan kesinlikle, “Allah’tır” derler” (‘Ankebût 29/61) ayetinin ifade ettiği gibi, Araplar yüce bir Tanrıyı kabul etmekle birlikte, başka tanrılara da inanıyorlardı. Bu sebeple İslam öncesi Arap toplumunun inancını politeizm değil, henoteizm olarak tanımlamak gerekir. Peygamberlerin mesajındaki ana eksenin, her türlü kabulü ve bağlılığı dışlayan bir *tevhid* vurgusu olduğu dikkate alındığında, henoteizm ve benzeri sapmaların yaygın inanç biçimleri olduğu kendiliğinden ortaya çıkacaktır.

1. **Agnostisizm**

Tanrı’nın varlığının ya da yokluğunun şu an için bilinemeyeceğini öngören felsefi bir akımdır. Yunanca *agnostos* yani *bilinemez olan* kelimesinden türetilmiştir. Agnostisizm, Allah’ın varlığı, ölüm sonrası yaşam gibi insan tecrübesinin tamamen dışında kalan alanlarda insan zihninin, bunların varlığına ya da yokluğuna dair eşit derecede deliller üretebildiğini söyleyerek, üretilen delillerin bir anlamı olmadığını, dolayısıyla bu alanların bilinemez olarak kabul edilmesi gerektiğini söyler. Agnostisizmde vurgu Tanrı’ya değil, insanın bilme yeteneğinin sınırlı oluşunadır. ‘Sınırlı imkânlarıyla sınırsız Tanrı hakkında fikir yürüten insanın olumsuzlanamayacak veya yanlışlanamayacak hiçbir yargısı yoktur’ diyerek agnostisizm Tanrı hakkında konuşmayı gereksiz görmektedir.

1. **Panteizm**

Metafiziksel ve dinsel bir terim olarak panteizm, alemi Tanrıyla özdeş kabul eden yahut her şeyi Tanrı’nın tecellisinden ibaret gören anlayıştır. Farklı görünüşlere sahip olsa da varolan her şey aslında birdir ve birlik peşindedir. Doğrusu evrende tek gerçek Tanrıdır.

Panteizm, teist dinlerin kabul ettiği, ‘duyan’, ‘yardım eden’, ‘karar veren’ gibi kişisel özellikler atfedilen Tanrı fikrini reddeder. ‘Aşkın Tanrı’ fikrini de kabul etmez. Panteizm, hem teizmi hem de ateizmi dışlar. ‘Her şey tanrıdır demek aslında tanrı yoktur’ demekten başka bir şey değildir, diyerek panteistleri ateizme kaymakla suçlayanlara karşı, panteistler kendilerinin farklı bir tür monoteizm peşinde olduklarını iddia ederler. Plato, G.Bruno, Spinoza, Hegel gibi teolog ve filozoflar bu kategori içinde anılmaktadır.

Tartışmalı olmakla birlikte vahdet-i vücûd görüşüyle panteizmin özdeş olduğu ileri sürülmektedir. Panteizmin en güçlü ismi Spinoza’nın bu görüşünü, Endülüs göçmeni olan ailesinden, onların da İbn Arabî’den miras aldıkları bilinmektedir. Ancak Spinoza’nın ‘Tanrı evrendedir’ kabulüne karşı İbn Arabî’nin ‘evren Tanrı’dadır’ görüşü arasında fark olduğu iddia edilmektedir. Bu iddia sahipleri, birincisine panteizm, ikincisine ise vahdet-i vücûd adını vermektedirler.

1. **Panenteism**

Bu terim Yunanca “*pan*/tüm, her şey”, “*en*/de-da”, “*theism*/Tanrı” terimlerinin birleşmesiyle oluşmuştur. Evreni Tanrı’da Tanrı’yı da evrende gören bir felsefi anlayıştır. Teizm’in Tanrı’yı alemden bütünüyle izole eden tenzih doktrinine, panteizmin de Allah’ı bütünüyle alemle özdeşleştiren aleme içkin Tanrı anlayışına karşı çıkmaktadır. Panteistler, Allah ve alem arasında mutlak ayrılığı ön gören teistik doktrine karşı, Tanrı’nın alemde aktif varlığına dayanan bir anlayışı öne çıkarırlar. Panteizm de Allah’ın alemde aktif varlığını öngörür; ama bu ilişkide alemin bir tür Tanrısallaşması söz konusudur. Panenteism Tanrı’nın alemde aktif varlığının alemi Tanrısallaştırmadığını; onu kendi alem kimliğinden koparmadığını kabul eder. Panenteizm, İmam Rabbânînin vahdet-i vücûda karşı geliştirdiği vahdet-i şühûd doktrinine benzemektedir. Buna göre, evrende görünen her şey Allah’ın varlığının kendisi değil şahitleridir.

1. **Deizm**

Tanrı’nın alemi yarattığını kabul eden, fakat onunla sürekli ilişkide bulunmadığını ileri süren görüştür. Aristo, Newton gibi isimler deizmin önemli temsilcileri durumundadırlar. Özellikle Newton’un bu konudaki açıklamaları deizmin daha iyi anlaşılmasına ışık tutacak niteliktedir. Ona göre Tanrı kudretiyle o kadar mükemmel yaratır ki, yarattıklarına bir daha müdahale etmesine gerek kalmaz. Ürettiği makineye ömür boyu garanti veren bir firmaya kıyaslanırsa, Allah sınırsız kudretiyle yarattığı âlemi kurallarla donatmış ve kıyamete kadar işleyecek bir sistem olarak planlamıştır. Aslında deizm, mutlak determinist bir sistem öngörmektedir.

Deistik teoloji de bireyle değil, mekanik evrenle ilgilidir. Evrenin sürdürülebilirliği, Tanrı’nın bireyin ve toplumun hayatında yer tutmasından, ahlaka kaynaklık etmesinden daha önemlidir. Deizm Tanrı’nın bilen, peygamber gönderen, duaları kabul eden bir Varlık olarak sadece insanla değil, alemin içindeki varlıklarla da ilişkisi olduğunu bir kenara koymuş ve Tanrı’nın sadece *kudret* sıfatına odaklanan bir Allah-alem ilişkisi tasavvuru geliştirmiş görünmektedir.

Söz konusu teolojide, Tanrı ‘boşlukların Tanrı’sı gibi resmedilmiş, teolojik teorileri destekleyen her bilimsel gelişme, Tanrı’nın ispatı için boşluğu dolduran yeni bir değer olarak sahiplenilmiştir. Deizm, ‘neden’den daha çok ‘nasıl’ üzerinde durur. Başka bir ifadeyle, algıladığımız dünyayı açıklamayı birinci öncelik olarak görür.

Tanrı tasavvuruna ilişkin bu farklı kabulleri verdikten sonra Tanrı’nın Teist sistem içinde nasıl anlaşıldığına daha yakından bakabiliriz:

 Kendi dışındaki varlıklarla ve doğal olarak tabiatla ilişkisinde, Kur’anın öne çıkardığı Yaratıcı sadece yaratan değil, yaratmasını adalet üzere yapan, yaratmasına rahmet ve merhametini eş kılandır. Yaratması sadece açıklamaya çalıştığımız duyu verilerinin algıladığı alemle (*âfâk*) sınırlı olmayan ve anlamaya çalışmamız gereken bir iç dünyanın (*enfüs*) da nesnesi olan Allah’tır.

Bu yaklaşım, Allah ile yarattığı alan arasındaki ilişkiyi, felsefenin ve din felsefesinin algıladığı gibi, sadece varlıksal ve bilişsel bir ilişki olmaktan çıkarır. Bu işin içine uygulamayı, ahlakı, değerleri (aksiyoloji) ve estetiği de yerleştirir. Sonuçta bu kurulu düzende bizim görmek isdeğimiz, Allah’ın kendi dışındaki varlıklarla ilişki içinde ortaya çıkan isim ve sıfatlarıdır. Bu nedenle, teolojik açıdan önem taşıyan, ilişkinin ötesinde ilişkinin niteliğidir.

1. **ALLAH’IN VARLIĞI**

**Allah Düşüncesini Besleyen Kaynak: Hayret ve Hayranlık Duygusu**

İnsandaki hayret ve hayranlık duygusu, insanın kendi maddi sınırlarını aşmasını sağlayan yetilerdir. Hayret ettiğimiz ve hayranlık duyduğumuz bir şeyin, nasıl olup da başka şekilde değil de o şekilde olduğunu araştırmak da bu insani yetinin bilme eylemine dönüşmesini sağlayan itici güçtür. Hz.Peygamberin “Ya Rabbi! Hayretimi artır” duası, bu hayranlığımızın kaynağı durumundaki İlahi Olan’a teslimiyetimizin başlangıcı olduğu kadar, neye teslim olduğumuzu araştırmanın götüreceği bir bilimselliği de içinde barındırmaktadır. O halde hayretin artışını talep etmek, hem gönüllü bir teslimiyet hem de ilmin artışını talep etmektir. Hayretin insanı bilim yapmaya yönlendireceği tezi, Aristoteles’in şu sözüyle daha önce de seslendirilmiştir: “İnsanlar, hayrete düştükleri için şimdi olduğu gibi başlangıçta da felsefe yapmaya başlamışlardı” (Aristoteles, *Metaphysik* 982b, 10-18). Albert Einstein’in “Hayranlık duygusunu yitirmiş bir insanın, bilim adamı olmasının imkânsızlığına” dair sözünü de, aynı paralelde okumak mümkündür.

Evrende yer tutan hiçbir şey, boş yere yaratıl­mamıştır. Yaratılışında bir gaye olan varlık, kendiliğinden veya bir tesadüf eseri olarak var olmuş olamaz. Varlığı belli gayeleri gerçekleştirmeye yönlendiren Allah’tır. Varlıklara anlamlarını yükleyen Allah ol­masaydı, varlıkların ve var olmanın anlamı kal­mazdı. İnsanların dünyaya gelişleri maksatsız, gidişleri de manasız olurdu. Öte yandan yaptığı herhangi bir işin nasıl sonuç vereceğinden bile emin olmayan insanın, koca ev­reni oluşturacak düzeni kendisinin kurması ne kadar man­tık dışı ise, bu evrenin kendi kendine oluşmuş olması yahut tesadüflerin eseri olması da o kadar ve hatta ondan da mantıksızdır. İnsanın tesadüflerin kol gezdiği bir evrende güven içinde, yarına çıkacağından emin olarak hayatını devam ettirmesi ve planlar yapması ne kadar anlamlı olurdu? Böyle bir tesadüfî yaşamın aksine, Allah’ın insanda yarattığı en temel şey, güven duygusudur. Bu güven duygusu olmasa insan hayatını devam ettiremez. İçinde oturduğumuz evimizin üzerimize çökmeyeceğine dair güven hissimiz, nasıl bizim o evde rahat bir yaşam sürmemizi sağlıyorsa, gökyüzünün üzerimize çökmeyeceğine veya bir meteorun dünyamıza çarpıp bizi yok etmeyeceğine olan inancımız, dünyada güvenle yaşamamızı sağlamaktadır. Bu güvenli yaşamımızın garantisi, evrenin düzenini böyle ince bir ayarla (*mîzân)* işleten Allah’a olan imanımızdır. Zira O, şöyle buyurmaktadır:

*“Göğü Allah yükseltti ve dengeyi (mîzân) koydu. Sakın dengeyi bozmayın”* (Rahmân 55/7-8).

İnsan kozmik sistemin işleyişine müdahale edecek bir kudretten yoksundur. Güneşle dünya ara­sındaki çekim gerçeğine (*gravitasyon*) bir göz atmak bile, bu katkının imkânsızlığını göstermektedir. Güneş büyük bir çekim merkezidir ve bu büyük anafor, etrafındaki her şeyi içine çekmekte ve yutmak istemektedir. Bu çekimden dünya da nasibini almaktadır; ancak dünyanın kendisine de bir uzaklaşma güdüsü yerleştirilmiştir. Kendisini çeken güneşten uzaklaşma isteği, evrenin uzlaşmaz yapısı içerisinde, en güzel armoni içinde gitmektedir. Bu çekim ve uzaklaşma isteğinin ihlali, dünyamızın buz kesmesine ya da sıcaktan kavrulmasına sebep olurdu. Bu kadar ince hesaplarla kurulan bu sistemin, insana bağlanması veya tesadüflerin eseri olması ihtimali var mıdır? Bu düzeni kuranın insan ya da tesadüf olduğunu varsaysak bile, bu düzenin devamını onların sağladığını söylemek, akla da tecrübeye de terstir.

Canlı âlem Allah’ın varlığının bir başka delilidir. Materyalistler derler ki, atomda tekâmüle doğru bir gidiş vardır. Hayat, maddenin bir tekâmülü sonucunda mey­dana gelmiştir. Nasıl kimya laboratuarlarında bazı ele­mentler birleşerek başka bir madde meydana getiriyorsa, hayat da bunun gibi bazı atomların birleşmesinden mey­dana gelmiştir. Tek tek atomlar bir araya gelince, ilâhî akıl var olmuş ve kâinatın nizamı sağlanmıştır.

Materyalistler maddeden hareket ederek, ilâhî akıl dedikleri Allah’ı vücuda getirmektedirler. Hâlbuki doğru olan bunun tersidir. Allah ilktir, madde ise sonradır. Atomların tekâmüle doğru gittiği doğrudur; fakat onların birleşmelerini tesadüfe bırakmanın mantığı yok­tur. Atomlar yüce bir varlığın kudreti ve hikmeti ile birleşe­rek, canlı bir cisim meydana getirmektedirler. Yoksa aynı tür atomların, bir kısmının birleşerek bir ağacı, bir kısmının bir dağı meydana getirmesi nasıl izah edilebilir? Demek ki onları yönlendiren ve kontrol eden bir Varlık vardır. Esasen, yukarıda tenkit ettiğimiz düşünceleri ileri süren eski materyalistleri takip eden de pek kalmamış­tır. Atomun yapısının maddi şeylerden değil de kuark denen bir tür görünmeyen, manevi şeylerden oluşmuş olması, hayatın kaynağının madde olmadığını ortaya koymuş ve yukarıdaki iddiaların da elle tutulur hiçbir yanı kalma­mıştır.

İnsanlar, doğuşlarından itibaren, semavî dinlerin etkisi olmadan da fıtrî olarak ve aklen yaratıcı bir varlığa inan­mışlardır. Bu fıtrî gerçeğe şu Kur’an ayeti tercüman olmaktadır:

*“Allah’ın size* ***fazl****ı ve* ***rahmet****i olmamış olsaydı, az bir kısmınız hariç şeytana uyardınız”* (Nisa 4/83).

Ayeti yorumlayan İmam Matürîdî, fazl ve kerem’in *vahiy* ve *peygamber* anlamına geldiğini söylemekte ve bunlar olmadan da, insanların, sayıca az da olsa, doğru yolu bulabileceğini ifade etmektedir (Mâtürîdî 2005: 3/356).

İster sistemleşmiş Yunan gele­neğinde isterse sistemleşmemiş Sokrat öncesi düşüncede olsun varlığa bir ilk sebep arama gayretleri, bir olan Tanrı’yı keşfetme sürecinin ufak adımlarıydı. İnsanlar süreç içinde Tanrı’yı bazen güneş, bazen ay, bazen ateş olarak düşünmüşlerdir. Ama kendini ‘O’ (*hüve*) olarak tanımlayan Allah’ı dış dünyanın yahut aklın sıradan bir nesnesi olarak kavrama imkânı bulunmayan insan, O’nu kendisine birinci elden anlatan vahye ihtiyaç duymuştur. Allah, tanımlayabildiğimiz bütün varlık kategorilerinden tamamıyla farklıdır. Bunun için de, Musa Allah’a kim olduğunu sorduğunda kendisine şu cevap verilmiştir: ‘Ben Ben Olanım’ (Tevrat, Çıkış (Exodus) Bölümü: 3/14). Allah’a ancak ‘O’ diyebileceğimiz bir mesafedeyiz. Bu tanım, insanın Allah’ın mahiyetini tanımlamaya ve kavramaya yönelik her çabasının, aklının ve tecrübesinin sınırlarına çarpıp geri döneceği bir sınır çizmektedir. Zira;

*“Beşerin kavrayış sınırlarını aşan şeyleri Allah bilir ve O, dilediği elçisi hariç gayb alanını kimseye bildirmez”* (Cin 72/25-26).

Allah’ı daha yakından bilmeye dönük bu merak, gayet insanidir. Allah nasıl bir varlıktır? Ölüleri nasıl diriltir? gibi hem zatına hem de fiillerine yönelik bütün gizemli soruların sorulabileceğini Kur’an, peygamberlerin yaşamlarından örnekler vererek olumlamaktadır. Allah’ı görmeyi isteyen Musa ve Allah’a ölüleri nasıl dirilttiğini soran İbrahim peygamberler, bu sorgulamanın iki önemli örneğidir. Ama Allah’ın *zatına* ilişkin bütün soruların, hiçbir sonuç vermeyen bir arama olduğunu söylerken, *fiillerine* ilişkin sorgulamamızın da tecrübe dünyasına bakılarak cevaplanabileceğini öğretmektedir. İnsanın bütün bu sorulara ilişkin susuzluğunun giderilmesi ve kendisine bu metafiziksel sorularından bir çıkar yol gösterilmesinin adı Kur’an’da *hidayet*  (yol gösterme) olarak terimleştirilmiştir. Bu soruları sorup da doğru cevaplar alamadan kendi öznel yargılarının ardına düşerek aya, güneşe tanrı diye tapınmanın ve insanlık onurunu kaybetmenin adı ise *dalalet*tir.

1. **KUR’AN’IN ALLAH TASAVVURU**

**O, O Olandır**

Felsefe ve Kelam’da Allah’ın varlığına ve birliğine ilişkin geliştirilen argümanların yanında Kur’an’ın yüce yaratıcıyı nasıl anlattığına bakmak gerekir. Kur’an, Allah’ı hem zâtı hem de varlıklarla ilişkisini dikkate alarak tanımlamaktadır. Allah’ın zatına ilişkin bütün sorgulamalar, karşılığını İhlas Sûresi’nde bulmaktadır. Bununla ilgili küçük bir tahlil yaptığımızda şunları görürüz:

Kur’an’ın özü olarak adlandırılan **İhlas Suresi**, katışıksız, saf inanç öğretisini ortaya koyması ve dinler tarihi boyunca dinlere sonradan eklenen yanlışları dışlaması açısından İslam’ın Allah doktrininin temelini oluşturmaktadır.

*“Kul hüvellahu ehad. Allahu’s-samed. Lem yelid ve lem yûled. Ve lem yekün lehû küfüven ehad”*

Sûre, Allah’ın nasıl bir varlık olduğu sorusuna muhatap olan her müminin vereceği cevabı oluşturmaktadır. Sûreyi taha yakından tahlil edelim:

**Hüve** lafzıyla ilgili farklı tahliller yapılmıştır:

1. *Hüve*, Allah’ın kendisine sadece işarette bulunulabilen, hakkında gaybî olarak konuşulabilen bir varlık olmasına işaret etmektedir. Dil, Allah’ı nitelemek ve hakkında konuşmaktan aciz kaldığı için, O böyle isimlendirilmiştir.

Allah’ın insan zihninin ve yeteneklerinin ulaşıp kuşatabileceği bir alanın sınırları içinde olmaması ve insanın bu konudaki acizliği kendisini farklı arayışlara itmiştir. Bu acizlik çoğu zaman sapkın inançlara dönüşebilmiştir. Tarihsel süreçte Allah’a bizzat kendisinin ulaşamayacağını düşünen insanlar, O’na ulaştıracak aracı varlıkların ardına düşmüşlerdir. Bu düşünce ve davranış biçiminin adı Kur’an’da şirk/putperestlik olarak verilmektedir.

Yine bu çerçevede putperestlerin mantığını tahlil açısından vurgulanması gereken bir nokta da şudur: Putperestler aracı varlıklar olarak görüp de Allah’ın bir kısım niteliklerini kendilerine verdikleri ilahların, gerçek İlah olan Allah’la bir tutulamayacağını biliyor ve böyle inanıyorlardı. Kur’an buna şöyle işaret etmektedir:

*“And olsun ki, onlara gökleri ve yeri yaratan, güneşi ve ayı buyruğu altında tutan kimdir? diye sorarsan, şüphesiz “Allah’tır” diyecekler. Öyleyse niçin aldatılıp döndürülüyorlar?”* (Ankebut 29/61).

Bu sebeple de müşrik Araplar, Allah’ın ‘Halik/Yaratıcı” ve ‘Rahman/Merhamet Eden’ isimlerini bu putlara hiçbir zaman vermemişlerdir.

1. **Hüve**, Allah’ın kendi zatından ötürü var olduğu anlamına da gelir. Zira O’nun dışındaki her şeyin var olması da olmaması da mümkündür. Ama bu durum Allah için böyle değildir. Zira bütün varlıklar, var olmada ve varlıklarını devam ettirmede O’na bağlıdırlar.

**Allah** lafzı, ilah’ın daha özel kullanımını içerir ve anlam olarak birkaç açılımı vardır. Buna göre Allah ismi şunları imlemektedir:

1. O, kendisine sığınılandır.
2. O, her şeyi kendisine boyun eğdirip kul edinendir.
3. O, duyusal algılamalara kapalı olması anlamında bir sırdır.
4. O’nun azameti zihinleri hayrete, yarattıkları da hayranlığa düşürendir.

Suredeki **Ehad** veya **vahid** ismi, oranlamada benzeri ve dengi ortadan kaldıran bir kullanıma sahiptir. Allah’ın vahdâniyeti, herhangi bir yönden ikincisinin veya denginin bulunmadığına işaret eder.

**Ehad (Eşsiz Bir)** olan Allah, alemde yarattığı her bir’in karşıtını da yaratmıştır. ‘Ehad’ Allah için kullanıldığında, hiçbir karşıtının bulunmadığı ve karşılaştırılamaz bir varlık olduğu anlamına gelir. Allah’ın her şeyi çift yaratmış olmasının bir hikmeti de, kendi ‘bir’liğinin ortaya çıkması ve anlaşılması içindir.

**Samed** lafzı;

Bütün ihtiyaçlar kendisine arz edilen kişi anlamındadır. Allah için kullanıldığında da, kendisi hiçbir şeye muhtaç olmayan, aksine her şey kendisine muhtaç olan anlamındadır. Allah’ın dışındaki her şey ve herkes yaratılışları gereği kendi dışındaki varlıklara muhtaçtırlar. Bir çocuğun doğumunun anne-babaya bağlanması, bir ağacın yetişmesinin suya, toprağa, ışığa bağlanması gibi. Bütün varlıklar, var olmak ve varlıklarını esenlik içinde devam ettirmek için O’na muhtaçtırlar.

Samed, boşluğu bulunmayan bir sistem kuran, anlamındadır. Allah’ın kurduğu düzen sebep-sonuç ilişkisi içinde yürümekte ve boşluklara/tesadüflere yer bulunmamaktadır.

*“Lem yelid ve lem yûled/O doğurmamış ve doğmamıştır”*

Allah kendisine evlat atfını en büyük günah saymıştır. Zira bütün evren, yapısı gereği, yaratıcının ortaklardan ve benzerlerden uzak olduğuna tanıklık etmektedir. Bir de bütün yaratıklar çift konumunda bulunmaya ve alternatifli olmaya müsaittir, neslin üremesi de bu yolla olur. Allah ise böyle bir durumdan münezzehtir (Topaloğlu 2003: 99).

*‘Ve lem yekün lehû küfüven ehad/Kimse O’nun dengi değildir’*

Allah’ın bir denginin olması, Allah’ın tasarruflarında bu denk ve ortakla birlikte hareket etmesine götürürdü. Oysa iki ilahın kabul edilmesi, evrendeki düzenin kaosa dönüşmesi demektir. Allah’ın hiçbir denginin bulunmaması şu anlama gelir: O’ndan başka herkeste başkasının hükmü altında bulunduğunu gösteren özellikler vardır. Bu durum, canlı cansız bütün var olanların boyun eğip itaat ettiği ve buyruğunu gerçekleştirmek için birbirini desteklediği bu düzenin, bir var edeni bulunduğunu göstermektedir.

Özet olarak, İhlâs suresi bütün berraklığıyla tevhidin sistematik omurgasını ortaya koymakta, Allah’ın biricikliği, başkalarına muhtaç olmadan ve onlardan hiçbir şey almadan verici oluşu ve hâkimiyeti öz olarak inananlara sunulmaktadır.

Şu ayet de Allah’ın fiillerini öne çıkarmakta ve edebi bir üslupla Yaratan’ı yaratılanlara tanıtmaktadır:

*“Şüphesiz ki taneleri ve çekirdekleri yaran Allah’tır. Ölüden diriyi, diriden de ölüyü çıkaran O’dur. Karanlığı yarıp tanyerini ağartan O’dur. Geceyi dinlenmek için, Güneş ve Ay’ı hesaplamayı yapmak için yaratan O’dur. İşte bu, her şeye galip gelen ve her şeyi bilen Allah’ın takdiridir. Kara ve denizin karanlıklarında yolu bulmanız için yıldızları sebep kılan da O’dur. Şüphesiz biz ilim ehli için ayetleri geniş bir şekilde açıkladık”* (En’am 6/95-96).

**Görünmeyeni ve Görüneni Bilen Mutlak Varlıktır**

*“O öyle Allah’tır ki, O’ndan başka tanrı yoktur. Görünmeyeni (gayb) ve görüneni (şahit) bilendir. O, esirgeyen bağışlayandır”* (Haşr 59/22).

Matüridi bu ayeti şöyle yorumlamaktadır: Bu ayette dört şeye dikkatimiz çekilmektedir. Birincisi, tevhiddir. Buna, “Allah’tan başka Allah yoktur” ifadesi kaynaklık etmektedir. Zira ‘ilah’ ma’budun ismidir ve O’nun dışında kalanların tamamı ma‘bûd olma açısından hiçbir anlam ifade etmez. İkincisi, insanlara, gizli ya da açık her hallerinin Allah tarafından bilindiğini ve görüldüğünü hatırlatmakta ve onlara uyarıda bulunmaktadır. Bu çıkarıma ‘görünmeyeni ve görüneni’ bilendir’ ifadesi kaynaklık etmektedir. Üçüncüsü, ayet Allah’ın rahmetine özendirmekte, insanlara dünya ve ahirette ulaşacak olan her nimetin Allah’tan geldiğine işaret etmektedir. Allah’ın her türlü nimetin kaynağı olduğunu gösteren ifade ayetteki ‘Rahman ve Rahim’ isimleridir. Dördüncüsü ise aşağıdaki ayette içerilmektedir:

*“O, öyle Allahtır ki, O’ndan başka tapılacak yoktur. O Melik, Kuddus, Selam, Mü’min, Müheymin, Aziz, Cebbar, Mütekebbir olandır. Allah puta tapanların ortak koştukları şeylerden münezzehtir.”* (Haşr 59/23).

**Allah Her Şeyi Yerli Yerine Koyan, Hikmet Sahibi Bir Varlıktır**

*“Allah hikmeti (hak edene) vermeyi diler; ama kime hikmet bahşedilmişse doğrusu ona tarifsiz büyüklükte bir servet bahşedilmiştir. Fakat derin kavrayış sahiplerinden başkası bunu düşünüp anlayamaz”* (Bakara 2/269).

 **Allah, Doğunun ve Batının Rabbidir**

 *“O, doğunun da batının da Rabbi’dir. O’ndan başka ilah yoktur. Öyleyse kendini yalnızca O’na emanet et”* (Müzzemmil 73/9).

Duyusal olarak tecrübe edilen bu durum göklerin ve yerlerin yaratıcısının ‘bir’ olduğunu göstermektedir. İnsan gözüyle tecrübe edilebilen bu durumdan kişi, güneşi bin yıllık mesafeyi bir günde kat ettirerek güneşin bu şekilde doğup batmasını sağlayan bir kudret ve zatın aşkın bir güç tarafından aciz bırakılamayacağını anlar. Zira güneş, bağlı olduğu yasa gereği, her gün değişiklik ve farklılık göstermeden doğup batmakta, gökyüzü ile yeryüzü insan yararına işleyen fonksiyonunu sürdürerek birbirine bağlanmaktadır. Güneşin bağlı olduğu sistem sadece bir İlah’a bağlı olmasaydı, yeryüzü ile gökyüzü arasındaki bağ ortadan kalkar, gökyüzünün insana yarar getiren fonksiyonu da biterdi. Bu yönüyle ayette geçen ‘Doğu ve Batının Rabbi’ nitelemesi, Allah’ın birliğini, kudretini, otoritesini ve hükümranlığını ortaya koyan bir delildir. (Matüridi 16/201/202; Aslan 2011: 45).

**Allah, Her An Bir İştedir**

*“Göklerde ve yerde bulunan her varlık O’na muhtaçtır. Her an O, hayata ve varlığa dair her işe müdahildir…”* (Rahman 55/29).

**Her Şey Fani Allah Bakidir**

 “*Oradaki her varlık fânîdir. Bakî kalacak olan azamet ve ihtişam sahibi Rabbinin zatıdır”* (Rahman 55/26-27).

**Allah, Kendi Kendine Yeten Bir Varlıktır**

*“Ve yalnızca Rabbindir kendi kendine yeten, rahmet sahibi olan…”* (En’âm 6/133).

**Allah, Varlığı Bürhana ve Delile Dayanan Bir İlahtır**

*“Halbuki, işte bu Allah’tır, sizin gerçek ve tek Rabbiniz! Şimdi söyler misiniz: hakikati çıkarsanız, geriye sapıklıktan başka ne kalır? ...”* (Yûnus 10/32).

Ayette geçen *hakk* – حقّ nitelemesi, Allah’ın delil ve bürhana dayanan gerçek ilah olduğu anlamına gelmektedir. Çünkü hakkında delil ve *bürhan* olan şey *hakk*, hakkında hiçbir delil ve *bürhan* getirilemeyen şey ise batıldır. Bu vurgu aslında, inkârcıların nasıl oluyor da hakkında hiçbir delil bulunmayan putlara ilahlar olarak taptıklarını sorgulamaya açmaktadır. (Matüridi 2005: 7/51).

**Allah, Hakk’ı Delil İle Üstün Kılan; Bâtıl’ı da Delil İle Yok Edendir**

*“Yoksa ‘uydurduğu yalanı Allah’a isnat etmek sûretiyle iftira etti mi diyorlar? Fakat Allah dilerse senin kalbini de mühürleyebilir. Evet Allah batılı siler hakkı kendi sözleriyle ortaya koyar: Şüphesiz O göğüslerin en mahrem sırlarını bilendir”* (Şurâ 42.24).

**Allah, Ölüden Diriyi Diriden Ölüyü Çıkarandır**

*“Kuşkusuz Allah’tır tohumu ve çekirdeği yaratan, bu süreçte ölüden diriyi var eden ve diriden ölüyü çıkaran”* (En’âm 6.95).

Ayette geçen *falak* - فلق kelimesi bir şeyi ‘yarmak’ anlamına gelir. Allah, zorluğuna rağmen çekirdeği yaranın ve ondan yumuşacık ve yemyeşil bitki çıkaranın kendisi olduğunu haber vermektedir. Bu öyle bir şey ki bütün bir insanlık bir araya gelse ve bütün imkânlarını seferber etse, onu ya da benzerini yapmaya kesinlikle güç yetiremeyeceklerdir. Bu vurgu üzerinden çıkarılması beklenen sonuç ise şudur: Böylesi bir şeye güç yetiren bir zat, elbette tamamıyla yok olan şeyleri yeniden yaratmaya kadirdir. Bu, Allah’ın insanların kapasitelerini aşan mutlak kudretine yapılmış bir vurgudur. Zira O’nun kudreti, zatî ve ezelî olup sebepsizdir. Yani bu sıfat varlığını başka bir şeyden değil, kendisinden alan bir zata aittir (Aslan (2011: 71).

Ayet, Allah’ın ölü olarak nitelenen çekirdek ve tohumdan yemyeşil bir hayat çıkardığını, sonra çekirdek ve tohum kendisindeyken onu öldürdüğünü haber vermektedir. Bu, öldükten sonra yeniden dirilmeye delâlet etmektedir. Bu şu anlama gelir: Hiçbir canlılık işareti bulunmayan ölü çekirdek ve tohumdan yemyeşil bir bitki çıkaran bir güç, elbette hiçbir hayat belirtisi kalmasa da insanları öldükten sonra yeniden yaratmaya da güç yetirir. Ayet, inkârcılara olup biten her şeyin failinin sadece Allah olduğunu hatırlatmakta, tanrısal güç ve değer atfettikleri putların bu olup biten mucizevî şeylerde hiçbir müdahalelerinin bulunmadığını ifade etmektedir. Hal böyleyken nasıl olur da Allah’ın dışında hiçbir güce sahip olmayan kendi elleriyle yaptıklara putlara ilahlar olarak inanırlar? (Matüridi 2005: 5/150-151).

**Allah, İnce Ayar Bir Sistem Kurandır**

**Allah, Gecenin Karanlığından Sabahı Çıkarandır. Geceyi Dinlenme Zamanı, Gündüzü Rızkın Temini İçin Takdir Edendir. Geceyi ve Ayı Hesap Ölçüsü Yapandır**

*“O’dur tan yerini ağartan ve geceyi dinlenme vakti, güneşi ve ayı zamanı tayin ölçüsü kılan. Bunlar, her şeyi bilen sonsuz kudret sahibinin iradesiyle tayin ve tespit edilmiştir”* (En’âm 6/96).

Ayet, bir önceki ayete paralel şekilde, gece ve gündüzü yaratanın, gece ile gündüzü birbirinden ayıranın Allah olduğunu vurgulamaktadır. Bu açıdan ayet, ölümden sonra yeniden dirilmeye delil teşkil etmektedir. Çünkü ayet, kendi elleriyle yaptıkları putlara tanrısal güç atfeden müşriklere ve Hz. Muhammed’in çağrısını inkâr edenlere hitaben, gece ile gündüzü yaratan ve kesin olarak birbirinden ayıran gücün öldükten sonra yok olup giden varlıkları yeniden diriltmeye kadir olması gerektiği mantıksal çıkarımını yapmaya çağırmaktadır. Allah, geceyi dinlenmek için; gündüzü de ihtiyaçların karşılanması için yarattığını beyan ederek belirli bir yasaya göre işleyen gece ile gündüzü kendi varlığının ve birliğinin delili olduğuna dikkati çekmiştir. Çünkü gece ile gündüzün bağlı olduğu yasanın gerisinde onları yaratan bilen ve idare eden birinin olduğuna işaret vardır. Eğer gece ile gündüz gerçekten kendi kendine var olsaydı, o zaman, bağlı oldukları yasa değişmeksizin bu şekilde devam etmez ve birbirini bütünleyen bir denge arz etmezdi. Şu halde gece ve gündüz, günlerin, ayların ve yılların hesaplanması, ekilen tohumların olgunlaşması için insanlığın yararına hizmet edecek şekilde yaratılmış ve bu haliyle de Allah’ın hikmetine, ilmine ve hükümranlığına vurgu yapılmıştır (Mâtürîdî, 5/151-152).

**Allah, Kara ve Denizin Karanlıklarında Yıldızları Yön Bulmak İçin Yaratandır**

*“Dahası, karanın ve denizin zifiri karanlığında onlara bakıp yolunuzu bulabilesiniz diye sizin için yıldızları var eden O’dur…”* (En’âm 6/97).

Ayette vurgu *zulumât*a yani karanlıklara yapılmıştır. Aynı surenin başka bir yerinde bu konuda şöyle buyrulmuştur:

“*De ki* *‘Siz, ta yüreğinizden ‘eğer O bizi bu (musibet)ten kurtarırsa kesinlikle şükredenlerden olacağız’ diye dua ettiğinizde, karanın ve denizin görünmez tehlikelerinden sizi kurtaracak olan biri var mı?”* (En’âm 6/63).

**Allah, Her şeye Kadir Olandır**

 *“Mülk kudret elinde bulunan (Allah) ne yüce, ne ulu bir bereket kaynağıdır. Ve O her şeye kadirdir”* (Mülk 67/1).

**Allah, *Müteâl*/*Aşkın*dır**

 *“O, bilinemeyen ve bilinebilen her şeyi, mutlak büyük ve mutlak aşkın olarak bilendir”* (Ra’d 13/9).

Ayette geçen *müteâl* kelimesi Allah’ın aşkın olması yani mahlûkâtın mahiyetlerinden bütünüyle ayrılması ve hiç bir şeye benzemeyen bir varlık olmasını ifade eder.

**Allah, Beş Duyu İle İdrak Edilemeyen Aşkın Bir Varlıktır**

Allah, duyusal ve algısal yolla değil, *delilller* aracılığıyla bilinir. Kur’ân, Allah’ın ulûhiyet ve birliğini, duyusal gerekçelere değil, delil ve akıl yoluyla kavranabilen bürhan ve ayetlere dayandırmıştır.

**Allah, İnsanlardan Masum Olanları Temize Çıkarandır**

“Ey inananlar! Musa’yı incitenler gibi olmayın. Nitekim, Allah onu söylediklerinden temize çıkardı” (Ahzab 33/69).

**Allah, Kullarına Koruma Sağlayandır**

“Szin dostunuz da koruyucunuz (Mevlâ) da Allah’tır (Al-i İmrân 3/150).

1. **ALLAH’IN SIFATLARI**

Kur’an, Allah’ın hem zâtına hem de varlıkla ilişkisine işaret eden isimleri/sıfatları kullanmakta, hem de O’na yönelik nitelemelerin ( يصفون / En’âm 6/100) bir kısmından O’nu tenzîh etmektedir. Kur’an’ın bazı isimleri/sıfatları kabul, bazı nitelikleri ise reddetmesi, birazdan göreceğimiz üzere, Kelamcıların sıfat tasniflerini belirlemiştir. Kur’an’ın kabul ettiği sıfatlar zâtî/sübûtî sıfatlar olarak, reddettikleri de tenzîhi sıfatlar olarak tasnif edilmiştir.

 *“En güzel isimler Allah’ındır. O halde O’na güzel isimlerle dua edin”* (A’râf, 7/l80) âyeti, Allah’ın zâtını kavramaktan aciz olan insan zihninin, bu zâtın varlıklarla ilişkisinde ortaya çıkan nitelikleri üzerinden bir anlayış geliştirmesini önermektedir. Kelamcıların Allah’ın isimleri içinden seçerek oluşturdukları sıfatlar listesi, ağırlıklı olarak böyle bir anlayışın gelişmesine hizmet edecek isimlerden oluşmaktadır.

**Sıfat Tasnifleri**

Allah’ın zatına ve sıfatlarına ilişkin tartışmalar hicri II. yüzyıla kadar geri gitmektedir. Sıfatların hangi başlıklar altında tasnif edileceği konusunda bilginlerimiz arasında bir birlik yoktur. Ebû Hanîfe, sıfatları zatî ve fiilî olmak üzere ikiye ayırır. Zatî sıfatlar; Hayat, Kudret, İlim, Kelâm, Semi’, Basar ve İrade’dir. Fiilî sıfatlar ise; *tahlîk* (yaratmak), *terzîk* (rızık vermek) gibi sıfatlardır. O’na göre, Allah’ın bütün sıfatları ezelîdir. Bâkillânî (ö.403/l0l3) ve Beyhakî’de (ö. 458/l066) de sıfatları, Ebû Hanîfe’de olduğu gibi zatî ve fiilî olarak ikiye ayırmaktadırlar (Bâkıllânî 1957: 262-263; Beyhakî 1984: 26). Ehl-i sünnet’in iki büyük imamı Eş‘arî (ö.324/936) ve Mâtürîdî’de (ö. 333/944) bu tasnif görülmemektedir.

Cüveynî ise sıfatları biri nefsî (zatî), diğeri manevî sıfatlar olmak üzere, iki kısma ayırır. O, nefsî sıfatlar ile daha sonra selbî sıfatlar diye isimlendirilecek olan; Kıdem, Kıyam binefsihi, Muhâlefetün li’l-Havâdis ve Vahdaniyet sıfatlarını kasteder (Cüveynî 1950: 30). Manevî sıfatlar tabiriyle de Cüveynî, Ebû Hanîfe’nin zatî dediği, daha sonra ise maneviyye, maânî veya sübûtî ve vücûdî diye isimlendirilecek olan sıfatları kasteder.

Bu ikili taksimin dışında yapılmış üçlü taksimler de vardır. Fahreddin Râzî (ö.606/1209) sıfatları, zatiyye (Mevcûd, Şey, Kadîm gibi zata delalet edenler), maneviyye (Allah’ın zatıyla kaim birtakım manâlara delalet eden; Âlim, Kadir, Hayy gibi) ve fiiliyye (Allah’tan meydana gelen işlere delâlet eden lafızlar) olmak üzere üç kısma ayırır (Râzî 1976: 43).

**Tenzîhî/Selbî Sıfatlar**

Bu sıfatlar varlık yaratılmadan önce Allah’ın sahip olduğu sıfatlardır. Ezelî Varlığı tanımlıyor oluşları sebebiyle de başka varlıklarda bu şekilde bulunmazlar. Bu yönüyle de olumsuzlama/selbî sıfatlarıdır. “*O’nun benzeri gibi bile yoktur*” (Şûrâ 42/11) ayeti, Allah’tan başkasından bu sıfatları nefyetmenin kaynağıdır. Bu sıfatlar, sonradan varlığa çıkanlarda bulunmayışlarını göstermek üzere, *muhâlefetün lil’havâdis* sıfatları olarak da adlandırılırlar. Bu sıfatlar şunlardır:

**Vücûd**: Mutlak Varlıktır. Mâtürîdî kelamcılara göre, vücûd zât’a eklenen bir sıfattır. Eş’arî, Cüveynî ve Müslüman filozoflar ise vücud’u zat ile özdeş sayar, sıfat olarak görmezler.

**Kıdem**: Varlığının Başlangıcı yoktur. Gazali ve hocası Cüveynî, kıdemi Allah’ın zatıyla özdeş sayar, sıfat olarak görmezler (Cüveynî 1950: 31, 32)

**Bekâ**: Varlığının sonu yoktur.

**Muhalefetün li’l-havâdis**: Sonradan var edilenlere benzemez.

**Kıyâm bi nefsihî**: Varlığı için başkasına muhtaç değildir.

**Vahdâniyet**: Mutlak birdir; benzersizdir.

Tenzihi sıfatlar listesi sabit bir liste olarak düşünülmemelidir. Kelami ve felsefi tartışmaların rengine göre bu listeye eklemeler yapıldığını meşhur *‘Akâidü’n-Nesefî*’den takip edebiliriz:

“Allah araz, cisim, cevher olmadığı gibi herhangi bir şekle bürünmüş veya sınırlandırılmış da değildir. O nicelik ve hacimden, basit ya da birleşik parçalardan oluşmamıştır, sonlu değildir. Mahiyet ve keyfiyetle de nitelendirilemez. Mekân tutmaz, üzerinden zaman geçmek. Hiçbir şey O’na benzemez ve hiçbir şey ilim ve kudretinin dışında kalmaz” (Nesefî : 31- 36).

Kelamcılar tarafından tespit edildiği haliyle tenzîhî sıfatlar Müslüman filozoflar tarafından da kabul edilmiştir. Ancak Müslüman filozoflar, sıfatların Allah’ın zâtıyla ilişkisini açıklarken, Allah’ın birliğine bir halel gelmemesi için sıfatları zât içinde eritmişlerdir. Mu’tezileden Ebû Hâşim el-Cübbâî (ö. 321/933)’nin sıfatları Allah’ın hâlleri olarak görmesi (*ahvâl teorisi*) ile Müslüman filozofların sıfatları Allah’ın zâtı içinde eriten yahut sıfatları zâtla özdeşleştiren tutumları paralellik taşımaktadır.

**Haberî Sıfatlar**

Dış anlamları itibariyle Allah’a nispet edilmesi mümkün görünmeyen ama Kur’an’da Allah’ı nitelerken kullanılan sıfatlardır. Allah’ın eli, yüzü, arşa istiva etmesi, yukarıdan aşağıya inmesi (nüzûl), gibi nitelemeler bu sıfat grubu içinde ele alınmaktadır. Bunların lafzî olarak Allah’a atfedilmemesi, mecazî olarak anlaşılması gerekir. Allah’ın eli, kudreti; yüzü, mutlak varlığını; arşa istiva etmesi, mutlak hükümranlığı; inmesi, varlıklarla sürekli ilişkisi olarak anlaşılabilir. Bu sıfatları, hayatın dinamik akışına eşlik eden ilahî varlıkla ilişkide olan insanların bu dinamizmi kavramasını kolaylaştıran bir dil kullanımı olarak görmek gerekir.

Haberî sıfatların başlıcaları Kur’an’da şu şekilde geçmektedir:

*İstivâ/Arş’a oturma* (A’râf, 7/54; Yûnus, l0/3; Ra’d, l3/2; Tâhâ, 20/5; Furkân, 25/59; Secde, 32/4; Hadîd, 57/4; *Vech/yüz* (Bakara, 2/115, 272; Ra’d, l3/22; Rûm, 30/38,39; Rahmân, 55/27; İnsân, 76/9; Leyl, 92/20; *Yed/el* (Âl-i İmrân, 3/26,73; Mâide, 5/64; Feth, 48/l0; Hadîd, 57/29); *Ayn/göz* (Hûd, 11/37; Tâ-hâ, 20/39; Mü’minûn, 23/27; Tûr, 52/48; Kamer, 54/l4); *Kurb/yakın olma* (Bakara, 2/186; Hûd, 11/61; Sebe’, 34/50; Kâf, 50/16; Vâkıa, 56/85), *İtyân ve Meci’/gelmek* (En’âm, 6/l58; Fecr, 89/22); *Allah’ın Semâda**(gökte) bulunması* (Mülk, 67/16).

Bu müteşâbih lafızların, mecazî değil de hakikî anlamlarında alınması durumunda, Allah tasavvurumuzun antropomorfizme (insanbiçimciliğe/*mücessime*) kayma tehlikesi vardır. Antropomorfizmi aşmak adına ilk dönem selef ulemâsı, bu sıfatların yorumlanmayıp olduğu şekilde bırakılmasını ve mahiyetlerinin ne olduğunun Allah’a bırakılmasını (*tefvîz*) önermişlerdir. Ehl-i Sünnet düşüncesinin sistematikleşmesinden sonra, bu sıfatların olduğu şekliyle bırakılmasından ziyade Allah’a en layık biçimleriyle yorumlanmaları gerektiği (*te’vîl*) tezi benimsenmiştir. Mâtürîdî ve Eş’aî kelamcıları bu eğilimi benimsemişlerdir.

**Subûtî/Fiili Sıfatlar**

Allah-âlem ilişkisi bağlamında öne çıkan Allah’ın isimleri (*esmây-ı hüsnâ*) içerisinden seçilen sıfatlar bu grubu oluşturmaktadır.

Hayy (diri)

Alîm (bilen)

Semî’ (işiten)

Basîr (gören)

Kadîr (güç yetiren)

Mürîd (dileyen)

Mütekellim/Kelam (konuşan).

Bu sıralama, hem Mâtürîdî, hem Eş’arî hem de Mu’tezilenin önemli ismi Kâdî Abdülcebbâr tarafından bu şekilde kullanılmıştır.

1. **ALLAH’IN VARLIĞININ DELİLLERİ**

Bir inanç ve düşünce sistemine rengini veren Varlık olan Allah’ın ispatının mümkün olup olmadığı düşünürler arasında tartışma konusu olmuştur. Ateistler ve agnostikler, fizik alemin dışında bir varlık alanı kabul etmedikleri için, bu delillendirmelerin mümkün olmadığını iddia etmektedirler. Ancak, Allah’ın yokluğuna dair delillendirmelerde de bulunamamaktadırlar.

Allah’ın varlığını kabul eden teist düşünürler ise, ispatı mümkün görmekle birlikte, duyularla idrak edilemeyen bir varlığın ispatının farklı bir ispat düzeyi olduğunu belirtmektedirler. Bu farklı ispat düzeyinde etkin olan, herhangi bir fiziksel nesnenin yahut matematiksel aksiyomun aksine, insanın kalp ve zihin birlikteliğidir. Bu kalp ve zihnin oluşturduğu birlikteliğin adı olan akıl, bu ispat amacında Allah’ın mahiyetini anlama ve keşfetmeye yönelik bir çabanın ötesinde, alemin bir Varlık tarafından yaratıldığını, akla uygun sebeplerle temellendirmeye çalışır.

Allah’ı delillendirmeye götüren sebep; mümin için, bir varlığa körü körüne bağlanma anlamındaki taklitten kurtulup, bu bağlılığı hayatını anlamlandıracak bir bağlılık durumuna yükseltmektir. Bu ispat delilleriyle, sürekli iman alanı etrafında varlık zemini bulan *şekk, şüphe, reyb* gibi zihin hallerinin ortadan kalkması ve ‘bilgi’ seviyesine çıkan bir imanın gerçekleşmesi amaçlanır. Sadece böyle bir iman ‘insanın zihninde bir kesinlik hissi yaratarak, onu tatmin edebilir. ’ Ayrıca, Allah’ın ispatı için kullanılan her türlü gerçeklik zemini de, yeniden tanımlanmış ve anlamlandırılmış olur.

Kur’an, Allah’ın varlığından daha çok birliği üzerinde durmaktadır. Zira insanın aklını ve duyu verilerini kullanarak Allah’ın varlığına zorunlu olarak gidebileceğini öngörmekte, bu zorunluluğa direnenleri, sağ duyudan sapmış, kalplerinde hastalık bulunan kimseler olarak tanımlamaktadır (Neml 27/14; Kehf 18/32-37). Bütün olağanüstülükleriyle gözler önüne serilen tabiatın gözlemlenmesine rağmen, Allah’ın varlığı hakkında hala bazılarının şüphe duyması anlaşılmaz bir durum olarak nitelenmektedir.

 *“Allah, kendisinden başka tanrı olmayandır; O hayydir, kayyumdur… Göklerde ve yerdekilerin hepsi O’nundur…”* (Bakara 2/255).

*“Allah kendisi, melekler ve adaleti ayakta tutan ilim sahipleri Allah’tan başka tanrı olmadığına tanıklık ederler, O’ndan başka tanrı yoktur”* (Âl-i İmran 3/18).

**Allah’ın varlığı genelde, ontolojik, kozmolojik ve teleolojik delillere dayalı olarak temellendirilmektedir.** Bu delillendirme yöntemi klasik döneme aittir. Modern dönemde bunlara **dinî tecrübe** ve **ahlak delili** de eklenmiştir.

**Kozmolojik Delil**

Alemden hareket eden ontolojik delilin aksine, deney ve tecrübeyle elde edilen verilerden hareket eden kozmolojik delilin birkaç türünden söz etmek mümkündür. Bunlardan bir kısmı ‘**havâdis’** kavramını, bir kısmı ‘**hareket’** ve ‘**değişme’** kavramlarını, bazıları da ‘**imkân’** kavramını merkeze alarak alemin bir yaratıcı tarafından meydana getirilmiş olduğunu ispatlamaya çalışır.

Kozmolojik (hudûs) delil tartışılırken üzerinde en çok durulan kavramlar, Allah’ın ilim, irade ve kudret sıfatlarıdır. Alemle ilgili olarak da bağımsız bir gerçeklik olmadığı ve aynı özellikleri taşımayan bir varlığa yani Allah’a muhtaç olmasıdır.

Hem Platon’un hem de Aristo’nun kozmolojik delilde kullandıkları en temel kavram *hareket*ti. Platon’a göre, hareket bir varlığa ya dışarıdan gelir veya kendi kendinde vücud bulur. Sadece canlı varlıklar hareketin kaynağı olabilirler.

Bu çerçevede, Kelamcılar alemi bir imkânlar alanı olarak algılamışlardır (Fahreddin Razi 1978: 137). Mümkün olan alemin kendisi gibi mümkün olmayan ezeli, vacib bir Varlık tarafından meydana getirildiğini kabul etmişlerdir.

Allah’ın varlığını ispat için kullanılan hudus delili şu şekildedir:

Âlem sonradan var olmuştur (hâdistir).

Sonradan var olan her şey ise bir var ediciye muhtaçtır.

Bu durumda alem de kendinden ayrı bir var ediciye muhtaçtır.

Var eden ezeli olmalıdır.

Aksi taktirde, eğer o da sonradan var edilmiş olursa, o da başka bir var ediciye muhtaç olur.

Bu durumda bir ilk var edicinin var olduğu kendiliğinden ortaya çıkmış olur.

Hudûs delilindeki her iki öncül etrafında ciddi tartışmalar yaşanmaktadır. Bunlara daha yakından bakalım:

Âlem sonradan var olmuştur (hâdistir)

Âlemin sonradan var olduğunu temellendirmek üzere ilk önce Ebû Hâşim el-Cübbâî’nin geliştirmiş olduğu cevher ve araz terimlerinden yararlanılmaktadır. Allah’tan başka her şey atom/cevher ve arazlardan meydana gelen cisimdir.

Arazlar cevherlerde bulunurlar.

Arazlar sonradan olmadır.

Cisimler arazsız olamazlar.

Sonradan var olan şeyler olmadan var olamayanlar da sonradan olmadır (Kadı Abdülcebbar1965: I, 28-67).

**İmkân Delili**

İmkan Deliline göre her mümkün olanın bir müessiri vardır. Sonradan varolan, yok iken varolan nesne demektir. Durumu bu olanın mahiyeti, yokluğa ve varlığa kabiliyeti olandır. Varolma ve varolmama niteliklerini içinde taşıyan (mümkün) nesnenin varolmasını sağlayan, kendi dışındaki mümkün değil zorunlu bir varlıktır, yani Allah’tır. Nesefi, *hudûs* ve *imkân* delillerini birleştirerek şu şekilde anlatmaktadır:

“Alem sonradan olmuştur. Her sonradan olan varlık da vacibu’l-vücûd değil *caizü’l-vücûd*’dur. Aksi taktirde, alemin yokluğunu düşünmek imkânsız olurdu ve kadim olması gerekirdi. Alem hudûsundan önce ma’dûm idi. Alemin varlığı veya yokluğu zorunlu olmadığına göre onun varlığı da yokluğu da mümkündür. Alem var olma ya da olmama tercihini kendi kendine yapamaz. Bu durumdaki alemin bir Yaratıcısı vardır ki, onu bilerek, bir hikmet üzere var etmiştir” (Ebu’l-Muîn en-Nesefi I, 105).

Onun varolması da yok olması da aynı derecede imkân dahilindedir. Başka bir deyişle mümkünün yokluğunu düşünmek hiçbir şekilde çelişki doğurmaz. Oysa ‘vacib’in durumu bunun tam tersidir. ‘Varlığı Zorunlu Olan’ın yokluğu düşünülemez. Bu çelişki doğurur (Farabi 1926: 308-309).

Allah ve tabiat arasında kurulan ilişki ve bu ilişkide tabiatın Allah’ın varlığına dair bağlayıcı deliller sunan bir varlık alanı olarak konumlandırılmasına dair ön kabul, Allah’ın bize kendisini doğrudan gösteremeyeceği ve zihnin bunun için de delillere ihtiyaç duyduğu varsayımına dayanmaktadır. Allah’ın kendini bize mantıksal ve rasyonel olarak açacağını ve buna giden yolun düşünsel bir çabaya bağlı olduğunu söyleyen ontolojik delile karşı geliştirilen bu kozmolojik delilde tecrübe ön plana çıkmaktadır.

Ontolojik delilin kozmolojik delil taraftarlarınca kabul görmemesinin bir başka sebebi, içinde kıyası barındırmamasıdır. Zira Aristocu mantık açısından bakıldığında, bir şeyin *ispatı* kıyasa dayanır. Kıyasın mantığı, özne ve yüklemin bir *orta terim* ile birbirine bağlanmasıdır. Örneğin;

Bütün x’ler y’dir

P bir x’tir

O halde, P y’dir.

Burada kullanılan orta terim x’tir.

Buna göre, Allah Vardır, ifadesinin orta terimle birbirine bağlanması bu ifadeyi ispat edilebilir kılacaktır. Peki, Varlığı Allah’a bağlayan orta terim nedir?

Yukarıda gördüğümüz gibi, bu soru ontolojik delil taraftarlarınca anlamsızdır, zira yüklem ve özne arasında bir ilişkinin varlığından bahsetmek için başka bir varlığa ihtiyaç yoktur.

Ontolojik delilin ihtiyaç duymadığı bu varlıklar ya da şeyler, kozmolojik delilde tabiatta gözlemlediğimiz sonuçlar şeklinde karşımıza çıkar. Bu sonuçlar, sebebe yani Allah’a dayanan bir alan olarak yorumlanır ve bir anlamda özne ile yüklem arasında orta terim görevi görürler. Fakat bu süreç hiçbir zaman Allah’ın özü hakkında bize bilgi veremez, zira O algılanan her şeyin üstünde ve ötesindedir.

Sisteminde *inayet* kavramına en fazla yer veren düşünür İbn Rüşd’dür. İbn Rüşd’ün Allah’ın varlığına dair ortaya koyduğu iki delilden biri *inayet*, diğeri *ihtira’*dır.

Filozofun, Kur’an’ın üzerine dikkat çektigi ve dine en uygun yol olarak nitelediği bu iki delilden inayet iki esasa dayanır: Birincisi, yeryüzündeki bütün varlıkların insanın varlığına uygunluğu, ikinci de bu uygunluğun zorunlu olarak onu kasteden irade sahibi bir fail tarafından meydana getirilmiş olmasıdır. Zira bu uygunluğun tesadüfen meydana gelmesi mümkün değildir. Gece ile gündüzün, güneşle ayın, mevsimlerin birbiri ardınca gelişi, dört unsur ve onlardan meydana gelen cansızlar, bitkiler ve hayvanlarla tabiat olayları insanın ihtiyacına uygunluk hususunda birer örnek teşkil ederler (İbn Rüşd 1964: 150). Zira Allah insanı çok sevdiğinden onu bütün varlıkların en şereflisi kılmış ve kainattaki her şeyi onun ihtiyacına uygun düzenlemiştir. Bu uygunluk Allah’ın insana inayetinin bir sonucudur; çünkü uygunluğun tesadüf eseri veya kendiliğinden meydana geldiği düşünülemez, aksine ancak irade ve kasıt sahibi bir gücün eseri olmak zorundadır. Bu güç de Allah’tır.

Kelamcılara göre inayet, Allah’ın alem üzerinde etkin olması ve onu belirli hedeflere yönlendirmesi gibi genel anlamın yanı sıra, kullara fiillerinde yardım edip onları başarıya ulaştırması anlamını da içerir. Onlar inayette hem alemi hem de kulları ilgilendiren ikili bir yapı bulmaktadırlar. Kelamcılar, İbn Sina ve Farabi örneğinde olduğu gibi inayetin sudurla eşitlenmesini, yoktan yaratma kavramı ile çeliştiği için eleştirirler.

Yaratıcı kudret olarak Allah, tecrübe alanındaki bütün varlık tarzlarını birer işaret ve delil olarak kendine şahit kılmıştır. Bu tabii düzene eşlik eden ve bir yönüyle tabiatın parçası olan insan da, tabiatı algılama ve bu görünen yüzünün ötesine geçerek Allah’a işaret eden bir simgeler dünyası olarak yorumlama yeteneği ile donatılmıştır. İnsan ve tabiat arasındaki bu iletişim, hem insana hem de tabiata yerleştirilen *anlam*la mümkün olmaktadır.

“Göğü, yeri ve ikisi arasındakileri biz boş yere yaratmadık. …. ” (Âl-i İmran 3/191).

“… Rabbimiz! Sen bunu boşuna yaratmadın” (Sad 38/27).

Canlı ve cansız bütün varlıkların insanda yarattığı ihtişam hissi, bu anlamın varlığı sebebiyledir. Afakta ve enfüste Allah’ın kendini göstermesi de budur. Farklı varlık tarzları arasında iletişimi ve keşfi mümkün kılan bu anlama dayalı *varlıksal bağlılaşımla* tabiat, insan karşısında salt tabiat olarak kalmamakta, insanı görünen yapısının ötesine taşıyacak bir basamağa dönüşmektedir. Kur’an’da bu anlamda alemin varlığı, insan için bir imtihan alanı olarak sunulmaktadır:

*“O, hanginizin işinin daha güzel olacağı konusunda sizi sınamak için … alemi yaratandır”* (Hûd 11/7).

Bir bütün olarak evrenin neyi gerektirdiği, bizi algıladığımız alanın dışına taşan bazı sonuçlar çıkarmaya yönlendiren şeyin ne olduğu, *tabii teoloji* içinde sorgulanmaktadır. Bu çerçevede Tabii Teoloji, *tümevarımsal akıl yürütme süreci* içerisinde geliştirdiği kozmolojik delillerle, zorunlu sonuçlara varmaktadır. Ulaşılan sonuçlara *zorunlu* niteliğini vermek için de, hem algıladığımız alanın kendinden şüphe edilmez bir yapıda bulunduğunu, yani varlığın gerçekliğinin sabit olduğunu, hem de insanın bu yapıyı olduğu gibi algılayacak ve yargılamalarda bulunacak temel yapısal ve bilişsel yeteneklere sahip olduğunu kabul etmektedir.

Dış dünyanın, Kelam’da Allah’ı ispat temeli olmak üzere *tabii teoloji*’ye taban sağlayacak şekilde kullanıldığını ve *benzeşim dil*inin başka bir ifadeyle *istişhad biş-şahid ale’l-ğayb* ilkesinin bu amaçla geliştirildiğini biliyoruz. Bu dil ve ilke, tabiatta bizim Allah hakkında bilgi sahibi olmamızı mümkün kılan kavram ve grupların varlığına hükmetmektedir. Başından beri, tabiatı esaslı bir inceleme alanı ve sağlam bir veri kaynağı olarak görmeye imkân verecek şekilde, Kelam’ın bilgi teorisini, akıl ve doğru haber yanında tecrübeyi yani yargılarımıza kaynaklık eden beş duyu da eklemesi bu amaca yönelikti.

**Alemin Nizamı delili**/**Tasarım Delili**

**Hikmet, takdir** ve **itkân** delili olarak da adlandırılan bu delil, “varlığın üzerine kurulduğu düzen, mükemmel işleyen sistem, ince ayarlara dayanan işleyiş tarzı bir tesadüfün eseri olarak görülemez,” kabulüne dayanmaktadır. Alemde hiçbir düzensizliğin olmadığını söyleyen (Mülk 67/3); her şeyin bir sistem dahilinde yürüdüğünü beyan eden (Ra’d 13/8; Furkan 29/2) Kur’an ayetleri nizam deliline işaret etmektedir. Tesadüf ve ince ayar işleyen sistem arasındaki zıtlıktan hareket eden Mâturîdî de, bu ince ayar işleyen sistem fikri üzerinden, alemin yaratılış hikmetine geçmektedir.

Evrendeki düzene insanın dikkatini çeken Kur’an ayetlerinden en çarpıcı olanlarından biri şöyledir:

“*Göklerin ve yerin yaratılışında, gece ve gündüzün değişmesinde, insanların yararına olan eşyayı denizlerde gemileri taşıyor olmasında, çorak topraklara hayat vermek üzere gönderdiği yağmurda, türlü türlü canlıları yeryüzüne yaymış olmasında, gök ve yer arasında kendilerine biçilen görevi yerine getiren rüzgar ve bulutların değişmesinde akledenler için işaretler vardır”* (Bakara 2/164).

Gökler (astrofizik) yer (jeoloji), gece ve gündüz (meteoroloji), denizler (sıvı dinamiği ve oşinografi), yağmur (meteoroloji), canlılar (botanik, anatomi ve genetik) ayette konu edilmekte ve Allah’ın varlığı bilgi temelli bir akıl yürütmeye konu edilmektedir.

Tasarım delili, hudûs delilinde olduğu gibi, Allah’ın sadece yaratıcılığına değil râzık, rahîm, rahmân gibi isimlerine de işaret etmektedir. Câhız (ö.869), Kâsım b. İbrâhim (ö.860), Ebû Bekir er-Râzî (ö.925), Mâtürîdî (ö.944), İbn Hazm (ö.1064), Gazalî (ö.1111), Fahreddin Razi ve İbn Rüşd bu delil üzerinde en fazla duran âlimlerdir. Bu âlimlerin ortak vurgusu, her şeyiyle insanların yararı dikkate alınarak dizayn edilen bu evren, hikmet sahibi ve akıllı bir Varlık tarafından meydana getirilmiş olmalıdır. Tıpkı bir sera gibi, ısısıyla ışığıyla içindeki canlıların yaşaması için en uygun şartların oluşturulduğu dünyamız (biyosfer) bütün bunları en ince ayrıntısına kadar planlayan bir Varlığa işaret etmektedir.

F. Râzî, iki tür tasarım delilinden bahsetmektedir: ilk olarak şuur sahibi varlıkların fayda sağladıkları her türlü imkânı var kılan ihsan sahibi bir varlık söz konusudur. Yarattıklarından sorumlu olan ve Muhsin ismiyle onlara faydalar sağlayan bu yaratıcının ilk özelliği tertîp ediciliğidir. İkinci olarak Râzî alemdeki düzenin sağlamlığına (*itkân* ve *ihkâm*) işarette bulunmaktadır. Bu da bunu tasarlayanın hikmetine ve kudretine işaret etmektedir. Aynı zamanda yarattığı alanı içindekilerinin ihtiyaçlarını karşılayacak şekilde işler hale getirmiştir (*tedbîr*) (Fahreddin Râzî I, 233).

Tasarım delilini İbn Rüşd de benzer şekilde ikiye ayırmaktadır: bunlardan ilki akıllı ve hikmetli bir şekilde tasarlayarak yaratmayı (*ihtirâ‘*), ikincisi ise yaratılan alan içindekilerin bakım ve gözetimini (*inâyet*) içermektedir (İbn Rüşd 2001: 33).

Tasarım delilinde *düzen* ve *inayet* birbirine karıştırılabilmektedir. İnsanı evrenin gayesi olarak görenler, alemin düzenini bu gaye ile birleştirmektedir. Oysa Fahreddin Râzî bu ikisini birbirinden ayırmaktadır. Ona göre Kur’an’ın bu yöndeki *deliller*i bir yönüyle *delil* bir başka yönüyle ise *nimet*tir. Deliller bilgi verirken, nimetler Allah’ın yaratmadaki ihtişamını görmeyi insana olan lütfunu farketmeyi ve O’nun kudretine teslim olmayı beraberinde getirir (Razi 1985, 151; Razi, *Metalib* 216).

Tasarım delilindeki bu iki yönün birbirinden ayrılması hayati önem taşır. Delillerin bir yönüyle bilgi vermesi, Allah’ın varlığını ve sıfatlarını bilgisel/kognitif bir zeminde temellendirmeyi mümkün kılar. Razi’nin ‘Kur’an’ın maksimum etkiyi yaratmak için *bürhanî* olan ile *hitabî* olanı harmanlayarak okuyucuya sunduğu’ yönündeki temel yöntemi burada da kendini göstermiş olmaktadır. Başka bir ifadeyle Kur’an alemi insanın hem ilgisine hem de bilgisine konu yapmaktadır. Kelam’ın kozmolojik delili kadar karmaşık olmayan ve çok sade duran tasarım delili, insan üzerindeki etkisi açısından hiç de ondan geri kalmaz.

**Değişim Delili**

Alemdeki değişim ve çeşitlilik, bütün bunların arkasındaki bir iradeye ve kudrete işaret etmektedir. Matüridî, Âl-i İmrân suresinin 190. ayetini bu çerçevede yorumlamaktadır: “*Şüphesiz göklerin ve yerin yaratılışında ve gece ile gündüzün ardarda gelişinde akıl sahipleri için deliller vardır.”*

Yeryüzündeki işaretlere (*âyât*), insanın duyularından uzakta bulunan metafizik evren için başvurulur. Bu işaretler üzerinde düşünerek insan metafiziksel olana geçiş yapar. Mâturîdî metafiziğe geçebilmeyi insan zihninin bedîhî ve zorunlu olarak yapabileceği bir iş olarak görmez. Bunun için insan zihninin dış dünya (*âyât)* üzerinde düşünmesi gerektiğini söyler.

Dikkat edilmesi gereken bir nokta Kelam’ın Allah’ın sadece varlığının delilleri üzerinde durmadığı, O’nun âlemle sürekli ilişkisini dikkate alan bir delillendirme tarzına vurgu yaptığıdır. Örneğin, “*Denizde dağlar gibi akıp giden gemiler O’nun delillerindendir*” (Şûrâ 42/32) ayetini açıklarken Mâtürîdî buradaki ‘deliller’ ifadesi üzerinde durmaktadır. ‘Allah’ın delillerinden illa ki O’nun varlığının delillerini anlamamak gerektiğini, bunların Allah’ın birliğinin ve rubûbiyetinin yahut mutlak kudretinin ve hükümranlığının delilleri olarak görülebileceğini belirtir. Ayrıca, Allah’ın ilminin, tedbirinin ve hikmetinin ya da insanlara bahşettiği nimetin ve ihsanın delilleri olarak da alınabileceğini söylemektedir (Mâtürîdî: XIII,197). Dolayısıyla Kelam’da Allah’ı delillendirme, felsefedeki salt Allah’ın varlığını delillendirmenin ötesine geçer ve Allah ile insan arasında sürekli var olan dinamik bir ilişkiyi delillendirmeye dönüşür.

Kur’an Allah’ı, her şeyin varlığının, varlığa devam edişinin, varlığının sona erişinin ve yeniden hayata gelişinin sebebi olarak takdim etmektedir: “*Allah sizi yaratan, sonra rızıklandıran, sonra öldüren ve sonra da diriltecek olandır*” (Rum 30/40). ‘Halk etme, rızık verme başka bir ifadeyle varlığın devamını sağlama, öldürme ve yeniden diriltme’ etrafında örülü olan insan yaşamı, Allah’ı delillendirmenin hangi alanlar üzerinden temellendirilebileceğine işaret etmektedir. Bütün bu varoluş aşamalarının birbirinin devamı şeklinde planlanması Allah’ın *hakîm* oluşuyla açıklanmaktadır. Zira hikmet, var edilenin varlığa devamını sağlamayı gerektirir, yok oluşa bırakılmasını değil. Onun için de kelamcılar, âlemi açıklayan teorilerinde Allah’ın hakîm oluşuna yani her şeyi ince ayar planlayan hikmetine büyük vurgu yapmaktadırlar. Hikmetin olmadığı yerde sefehin yani plansız programsız iş yapmanın hakim olacağını, bunun ise Allah için düşünülemeyeceğini belirtmektedirler.

1. **KUR’AN’DA ALLAH’IN VARLIĞINA İLİŞKİN DELİLLER**

**İnsanın topraktan yaratılmış olması, Allah’ın varlığının delillerindendir**

*“Sizi toprak türünden yaratması, O’nun mucizevî delillerinden biridir; sonra siz [bir süreç içerisinde] beşer olarak gelişip kişilik kazandınız”* (Rûm 30/20).

**İnsanın kendi türünden çift çift [birbirine ihtiyaç duyacak şekilde] yaratılması Allah’ın varlığının delillerindendir**

*“Yine sizin için kendileriyle huzur bulasınız diye kendi türünüzden eşler yaratması, aranıza sevgi ve merhameti yerleştirmesi de O’nun mucizevî işaretlerinden biridir”* (Rûm 30/21).

**Göklerin ve yerin varlığı Allah’ın varlığının delillerindendir**

*“Yine gökleri ve yeri yaratması, dillerinizin ve renklerinizin farklılığı da O’nun mucizevî delillerinden birisidir. Şüphesiz bunda (farklılığın değerini) bilenler için mutlaka alınacak dersler vardır”* (Rûm 30/22).

**Uyku, Allah’ın varlığının ve yeniden dirilmenin delillerindendir**

*“Yine geceleyin ve gündüzün uyuyabilmeniz ve O’nun lütfundan [payınıza düşeni] arayabilmeniz de O’nun mucizevî işaretlerinden biridir. Şüphesiz bunda [varlığın] sesine kulak veren herkesin alacağı bir ders mutlaka vardır”* (Rûm 30/23).

Kur’ân’da uyku, bir bakıma ölümün kardeşi sayılmaktadır.[[1]](#footnote-1) Uykuya dalındığında insandan kaybolup giden yetenekler, kişi uyandığında kendisine istemsiz şekilde geri döner. Ayet, uykunun bu gerçekliğinden yola çıkarak “böylesi bir şeye kadir olan bir Zat’ın, mantıksal olarak insanın ruhunu almaya ve onu yeniden diriltmeye de elbette kadir” sonucunun çıkarılmasını istemektedir.

**Çakan şimşeğin korkuyla ümidi bir arada yaşatması ve gökten yağan yağmurun toprağa hayat vermesi Allah’ın varlığının delillerindendir**

*“Sizlere korkuyla ümidi bir arada yaşatmak için çakan şimşeği göstermesi de gökten bir su indirip onunla ölü toprağa hayat vermesi de O’nun mucizevî delillerinden biridir…”* (Rûm 30/24).

**Göğün ve yerin belirli bir yasaya bağlı olması Allah’ın varlığının delillerindendir**

*“Göğün ve yerin O’nun yasası sayesinde ayakta durması da O’nun mucizevî delillerinden biridir”* (Rum 30/25).

**Esen rüzgarın yağmur getirmesi Allah’ın varlığının delillerindendir**

*“Nitekim [yağmurun] müjdecisi olarak [önden] rüzgarları göndermesi O’nun kudretinin delillerindendir. Bu sayede size rahmetini tattırmakta, gemileri yasası sayesinde yüzdürmekte, yine bu sayede O’nun lütuf ve kereminden pay almaktasınız”* (Rum 30/46).

**Tabiat olayları Allah’ın varlığının delillerindendir**

*“Ve sizin ilahınız bir tek İlah’tır; O’ndan başka tapılmaya layık hiçbir varlık yoktur… şüphe yok ki göklerin ve yerin yaratılışında, gece ve gündüzün birbirini takip edişinde, insanlara yararlı yüklerle yüklenip denize açılan gemilerde, Allah’ın gökten indirerek kendisiyle yeryüzünü ölümünden sonar tekrar dirilttiği ve her tür canlının çoğalmasını sağladığı yağmurlarda, rüzgarları dağıtmasında, gökle yer arasında kendileri için belirlenen istikamete hareket eden bulutlarda düşünen bir toplum için deliller vardır”* (Bakara 2/164-165).

Gece ile gündüzün ardışık şekilde birbirini izlemesi de bunları yaratanın bir olduğunu gösterir. Çünkü birden fazla ilah olsaydı, bu durumda, gece ile gündüz arasında işleyen ve süreklilik niteliği taşıyan ‘nizamî bağ’ın bulunmaması gerekirdi. Zira ilahın biri geceyi diğeri ise gündüzü irade ederek, var olan insicamı ve düzenliliği ortadan kaldırırdı. Bu da sistemin kaosa sürüklenmesi anlamına gelirdi.

**Varlık, Allah’ın Varlığına İşaret Eden Delillerle Yüklüdür**

*“Yeryüzünde, gönülden inanmış olanların [şahit olduğu] ilahi deliller vardır. Tıpkı sizin kendi varlığınızda olduğu [gibi]: bunları görmüyor musunuz?” (*Zâriyât 51/20-21).

İnsanın bizzat kendi tabiatında ve yaratılışında da Allah’ın birliğine, yeniden dirilmeye, ahlakî anlamda Allah’a şükretmeye, O’na ibadette bulunmaya ve hayatın nihaî gayesinin denenme olduğuna işaret eden deliller vardır. İnsanın yaratılışında ilahî rubûbiyete delalet eden yön, beşerin bir *nutfe*den yaratılmış olması, daha sonra ise önce *alaka’*ya sonra *mudğa*’ya, onun da et ve kemiğe bürünmüş bir şekle dönüşmesidir. En sonunda da insan cinsinin doğum öncesi anne karnında *üç* *karanlık* aşamada insan yapısına sahip olacak bütün özelliklerde donatılmasıdır. İnsanın yaratılması başlı başına bir mucize olup Allah’ın ilahlığına ve birliğine işaret eder. İnsanın yaratılışındaki mükemmellik, ilahî kudretin kazanımsal değil, zatî olduğuna delâlet eder. İnsanın yaratılış sürecinde bir hâlden başka bir hâle evrilerek kavramayı, almayı, vermeyi, teslim etmeyi, görmeyi, işitmeyi ve yürümeyi mümkün kılan yeteneklerle donatılması, insan cinsinin denenmesini gerektirmeyen başı boş ve anlamsız bir şey değildir.

1. **ALLAH’IN DIŞINDA TAPILAN VARLIKLARIN ÖZELLİKLERİ**

**Acizdirler, Kendilerine Bile Faydaları Yoktur**

*“Hem onların yürüyecek ayakları veya tutacak elleri veya görecek gözleri, yahut işitecek kulakları mı var? De ki: “Haydi çağırın Allah’a ortak koştuklarınızı, sonra önüme her türlü tuzağı kurun ve bana göz açtırmayın!”* (A’râf 7/195).

**İlah Olarak Kabul Edilen Varlıklar, Kendilerine Tapanlar Gibidirler**

*“İyi bilin ki, Allah’tan başka yalvarıp yakardığınız kimseler de sizin gibi yaratılmış varlıklardır. Nitekim eğer doğruluğunuzdan eminseniz haydi yakarın da duanıza icabet etsinler!”* (A’râf 7/194).

**Gerçeklikleri Yoktur, Uydurulmuş İsimden Başka Bir Şey Değildirler**

*“…şimdi, Allah’ın haklarında hiçbir delil indirmediği, yalnızca sizin ve atalarınızın yücelttiği isimler hakkında mı tartışıyorsunuz?..”* (A’râf 7/71; Yusuf 12/40; Necm 53/23).

**Onlar Hiçbir Şeydir**

*“Ve onlara sorulacak: “Hani nerede ilahlık yakıştırdığınız varlıklar; [ilahlar hiyerarşisinde] Allah’ın astlarından saydığınız?”* (Mümin 40.73-74).

**Etkisizdirler: Ne Fayda Ne De Zarar Verebilirler**

*“O kimse, Allah dışında, kendisine ne zarar veren ne de yarar sağlayan nesnelere yalvarıp durur: kişiyi [haktan] uzaklaştıran en vahim sapıklık da budur”* (Hac 22/12).

**Aydınlığa Nispetle “Karanlık”; Gören Göze Nispetlede “Kör” Gibidirler**

*“Onlara: ‘Göklerin ve yerin Rabbi kimdir?’ diye sor ve ‘Allah’tır cevabını ver!. [Şimdi de] deki: “Ne yani, şimdi siz Allah’ı bırakıp da kendilerine bile bir yarar sağlayamayan ve muhtemel bir zararı önleyemeyen varlıkları yâr ve yardımcı mı atadınız?” İlave et: “Hiç görenle görmeyen bir olur mu? Ya da, karanlıklarla [bir ışık] kaynağına sahip olan aydınlık nasıl bir tutulabilir? Yoksa onlar Allah’a O’nun yarattığı gibi yaratan ortaklar tespit ettiler de, bu yaratış kendilerine [Allah’ın yaratışından] ayırt edilemeyecek kadar benzer mi göründü?”* (Ra’d 13/16).

**Yaratamazlar, Aksine Kendileri Yaratılmıştır**

*“Şimdi siz O’na has birtakım nitelikleri, bir şey yaratmaktan aciz, aksine kendileri yaratılmış bulunan şeylere mi yakıştırıyorsunuz?”* (A’râf 7/191).

**Ölüme De Yaşama Da Güçleri Yetmeyen Sahte Şeylerdir**

*“Ne ki yine de O’nun dışında, hiçbir şey yaratamayıp kendileri yaratılmış bulunan; kendilerinden bir zararı defetmeye de bir yararı talep etmeye de güçleri olamayan; ne hayat, ne ölüm, ne de ölümden sonra dirilişe dair bir yetkisi bulunmayan birtakım sahte ilahlar peydahladılar”* (Furkân 25/3).

**Doğruya Götürmezler**

*“Sor [onlara]: ‘Yoksa hak yola yönelten ortak koştuklarınızdan biri midir? Cevap ver: “Hak yola yönelten sadece Allah’tır. Peki, hak yola yönelten mi uyulmaya daha layıktır, yoksa yol gösterilmedikçe kendi başına doğru bulamayacak olan mı? Şu halde ne oluyor size; nasıl böyle bir hükme varabiliyorsunuz?’* (Yunus 10/35).

**Yapılan Duaya Karşılık Veremezler**

*“Mutlak hakikati gözeten gerçek bir dua, yalnızca O’na yönelik olmalıdır. O’ndan başka yalvarıp yakardıkları varlıklar, hiçbir şekilde taleplerine karşılık veremezler…”* (Ra’d 13/14).

**Allah Nezdinde Kendilerine Hiçbir Avantaj ve Ayrıcalık (Şefaat) Sağlayamazlar**

*“O’ndan başka, yalvarıp yakardıkları varlıklar hiç kimseye şefaat edemezler; Ne ki hakikate şahit olanlar var ya: işte sadece onlar bunu bilir”* (Zuhruf 43/86).

**İlahlaştırılan Varlık ve Nesneler, İlahî Yargılamada Kendilerine Tapanları Yalanlayacaklardır**

*“Bir de Allah’ın peşi sıra kendilerine yararı da zararı da dokunmayan varlıklara kulluk edip de, üstelik ‘işte şunlar Allah katında bizim kayırıcılarımızdır’ diyenler iflah olmaz….O, sınırsız yüceliği ve aşkın varlığıyla, onların putlaştırdığı her şeyden beridir”* (Yunus 10/18).

*“Bu [gibiler] Allah’tan başkalarını, kendilerine statü ve nüfuz sağlamak için ilahlaştırırlar. Ama hayır! Aksine [ahirette] onlar kendilerine yönelik tüm tapınmaları reddedecekler ve berikilerin aleyhine zillet ve utanç delili olacaklar”* (Meryem 19/82).

1. **ALLAH’IN BİRLİĞİ**

Allah düşüncesi etrafında örülen bir hayat görüşünün çekirdeğinde *tevhid* kavramı yatmaktadır. Dinin içindeki bütün diğer unsurlar, *tevhid*in bozulmasıyla bozulmakta ve yokolmakta; tevhidin varlığıyla da varlık bulmakta ve canlılıklarını devam ettirebilmektedir. Çekirdek kavram olarak *tevhid*, dini unsurların birbiriyle olan ilişkisini sağlamakta ve anlamlı bir bütün oluşturarak dinin sistemli bir yapı arzetmesine imkân vermektedir.

Diğer yandan tevhid, başta Allah’ın birliği olmak üzere, dinlerin köken olarak birliği, insanların ve insanlığın birliği, üzerinde uzlaşılacak kök kavramların birliği, insanlığın aşması gereken ortak problemlerin birliği gibi geniş bir yelpazede kendini göstermektedir. Dini ve etnik aidiyetleri dikkate almadan, Allah’ı bütün insanların Yaratıcısı olarak sunma, yaşamı Allah’ın bütün insanlara ortak ihsanı olarak görme noktalarında İslam, bütün diğer dinlerden farklı bir yerde durmaktadır. Bu anlamda İslam dininin ve onun asıl kaynağı durumundaki Kur’anın temeli, tartışmasız, tevhiddir:

“O doğunun ve batının Rabbidir; O’ndan başka tanrı yoktur. Öyleyse sadece O’nu vekil tut” (Müzzemmil 73/9).

“O’ndan başka ilah yoktur. Dirilten ve öldüren O’dur. Sizin de Rabbiniz, atalarınızın da Rabbidir” (Duhân 44/8).

Allah’ın tarihin bir kesitine müdahalesi olarak adlandırabileceğimiz peygamber göndermenin arkasındaki temel sebep de, tevhidi aslî yapısına kavuşturma ve uğratıldığı bozulmayı düzeltmedir. Bu yönüyle İslam dininde tevhid, o ana kadar yapılan hem semavi dinlerdeki hem de diğerlerindeki her türlü hatalı vurguyu yeniden düzeltme iddiası sebebiyle en kapsamlı onarım hareketi olarak görülebilir. İslam Dini’nin temeli durumundaki tevhid akidesini en özlü biçimde belirten Kur’an suresi, bu özelliğinden dolayı, *İhlas* yani dini halis şekline kavuşturma ve ona eklenen tortuları ayıklama, olarak adlandırılmıştır.

Tevhid, sadece gördüğüne inanan ve ilk değerlendirmeleri her zaman yüzeysel olan ilk dönemlerdeki insan zihninin gelişerek ulaştığı bir anlayış seviyesidir. Evrende olup biten her şeyi kanun ve kurallarıyla tek bir kudretin iradesine bağlayabilmek, her zihnin başarabileceği bir şey değildir. Bunun için insan zihninin bunu kavrayabilecek bir gelişim seyrini tamamlaması gerekiyordu. Allah’ın birliğinin vurgulandığı *“İlahınız tek bir Allah’tır. O’ndan başka ilah yoktur. O rahman ve rahimdir*” (Bakara 2/163) ayetini takip eden ayette bu durum açıkça vurgulanmaktadır:

*“Şüphesiz göklerin ve yerin yaratılmasında, gece ile gündüzün birbiri peşinden gelmesinde, insanlara yararlı şeylerle yüklü olarak denizde yüzüp giden gemilerde, Allah’ın gökten indirip de ölü haldeki toprağı canlandırdığı suda, yeryüzünde her çeşit canlıyı yaymasında, rüzgarları ve yer ile gök arasında emre hazır bekleyen bulutları yönlendirmesinde düşünen bir toplum için deliller vardır”* (Bakara 2/164).

Kur’an’da Yüce Allah’ın alemde kendinden başka bir ilah olmadığı, göklerdeki ve yerdeki mutlak egemenliğin O’na ait olduğunu belirtmesi de tevhidi vurgulamaktadır.

Karmaşık bir dünyayı ve bütün varlıkları tek bir Tanrı’nın idare edebileceğini akıllarına sığdıramayan putperest Araplar, Hz. Muhammed için, *“Ne o, tanrıları bire mi indirdi?”* (Sad 38/5) derken de ilkel bir zihniyeti temsil ediyorlardı.

Görünen fiziki alemin ötesine geçip, her şeyin temeline Allah’ı yerleştirebilmeyi başarabilme anlamındaki bu *muvahhit* insan zihninin gelişim seyri, Kur’an’da İbrahim peygamberin kişiliğinde şöyle örneklendirilmektedir:

 “İşte böylece İbrahim’e göklerdeki ve yerdeki hükümranlığı ve nizamı gösteriyorduk ki kesin ilme erenlerden olsun. Üzerine gece karanlığı basınca bir yıldız gördü. “İşte Rabbim! ” dedi. Yıldız batınca da, “Ben öyle batanları sevmem” dedi. Ay’ doğarken görünce de, “İşte Rabbim” dedi. Ay da batınca, *“Andolsun ki, Rabbim bana doğru yolu göstermezse mutlaka ben de sapıklardan olurum” dedi. Güneşi doğarken görünce de, “İşte benim Rabbim! Bu daha büyük” dedi. O da batınca, “Ey kavmim! ” Ben sizin Allah’a ortak koştuğunuz şeylerden uzağım” dedi. “Ben hakka yönelen birisi olarak yüzümü, gökleri ve yeri yaratana döndürdüm. Ben Allah’a ortak koşanlardan değilim”* (En’am 6/75-79).

### Allah’ın Birliğinin Delili

*Allah’ın Birliği*’ni temellendirmek için kullanılan delil *temânu’ delili* olarak adlandırılmaktadır. Temânu’, ‘men etmek’ anlamındaki *m-n-‘a*, kökünden türetilmiş ve terim olarak birbirine engel olmak, manasında kullanılmıştır. Bütünüyle Kur’an kaynaklı olan bu delil, aşağıdaki ayetlere dayanmaktadır:

*“Eğer dedikleri gibi, Allah’la beraber başka tanrılar da bulunsaydı, o takdirde bu ilahlar arşın sahibi olmaya yol ararlardı”* (İsra 17/42).

*“Göklerde ve yerde, Allah’tan başka tanrılar olsaydı, gökler de yer de bozulurdu”* (Enbiya 21/22).

*“Allah çocuk edinmemiştir. Onunla beraber hiç bir Tanrı da yoktur. Eğer olsaydı, her Tanrı kendi yarattığı ile gider ve mutlaka biri diğerine galip gelmeye çalışırdı”* (Mü’minun 23/91).

İki tanrının var olduğu varsayılınca, biri diğerini engeller ve yalnız kendisi Tanrı olmak ister. Buna göre;

Ezeli, kudret sahibi iki tanrı varsayılırsa;

Biri, belli bir cismi itmek istediğinde diğeri de durdurmak isterse, bu durumda ikisinin istediği de yerine gelemez. Çünkü itmek ile durdurmak birbirlerinin çelişiğidir. Çelişik iki durumun birarada bulunması imkânsızdır. Böylece, ikisinin de isteği gerçekleşemeyeceğinden ikisi de tanrı olamaz. Eğer iki tanrıdan birinin istediği yerine gelmiş ve ötekininki gelmemişse, isteği yerine gelen tanrı olur, yerine gelmeyen tanrı olamaz.

Matüridî, “*Gökten ölçülü bir şekilde suyu indirir ve onu toprağa emdiririz* …” (Mü’minûn 23/18) ve “*Aldığı her şeyi geri veren göğe yemin olsun ki*” (Târık 86/11) ayetlerini yorumlarken, gök ile yer arasında bu karşılıklı yararın, sistemi bu şekilde kuran BİR varlığa delil olduğunu söylemektedir (Matürîdî : X, 19).

Mü’minûn suresinin 91. ayeti de Allah’ın birliğine vurgu yapan bir delildir: “Allah ne bir çocuk edinmiştir ne de O’na ortak bir tanrı vardır. Eğer böyle olsaydı, her tanrı yarattıklarını kendi tarafına çekerek ayrı bir egemenlik kurmaya ve birbirine üstünlük sağlamaya kalkardı. Bilin ki Allah, bu tür yakıştırmalardan uzaktır.”

Kur’an Allah’ın hem varlığı hem de birliği konusunda, zihinlerdeki bütün şüpheleri ortadan kaldıracak apaçık belgelerin bulunduğunu söyler. En’âm 6/149. ayette geçen *el-hüccetü’l-bâliğa* ifadesi âlimlerce, bütün şüpheleri ortadan kaldıracak kesin deliller toplamı olarak yorumlanmıştır (Matürîdî V/247).

**Âlemdeki düzen ve yasalılık Allah’ın birliğinin delilidir**

*“Eğer göklerde ve yerde Allah’tan başka ilahlar olsaydı, [gökler ve yer] kaos içinde mahvolurdu: işte bu nedenle O her şeyden yüce olan Allah, O mutlak otorite sahibi, onların yakıştırdıkları her şeyin ötesindedir”*(Enbiya 21/22).

*“…O’nunla birlikte başka bir ilah yoktur. Aksi halde her ilah kendi yarattığını kendinden yana çeker, böylece biri diğerine üstünlük kurmaya kalkardı”* (Mü’minun 23/91).

 *“Allah geceyi gündüze, gündüzü de geceye katar. Her biri belirli bir zamana kadar kendi yörüngesinde akıp giden güneşi ve ayı buyruk altına almıştır. İşte Rabbiniz olan Allah budur, hükümranlık O’nundur. Onu bırakıp taptıklarınız, bir çekirdek zarına bile sahip değillerdir.”* (Hacc 22/61).

Âyet öncelikle Allah’ı, ölümden sonra dirilmeyi ve elçileri inkâr eden Mekkelilere hitap etmektedir. Zira Mekke müşrikleri üç gruptan oluşmaktaydı: Bir grup Allah’ı ve tevhidi; bir grup öldükten sonra dirilmeyi; başka bir grup ise elçileri inkâr ediyordu. Bu âyet hem Allah’ı, hem ölümden sonra dirilmeyi hem de elçilerin varlığını ispat eden bir içeriğe sahiptir. *(*Matüridi 2005: 12/24). Gece ve gündüzün, ayın ve güneşin ve benzeri bütün varlıkların tek bir Varlığın koyduğu yasalarla ve yine tek bir Varlığın sağladığı dengeyle, ne bir eksik ne bir fazla, işlemeye devam etmesinde, Allah’ın varlığının ve birliğinin delilleri vardır. Zira bütün bunlar, her şeyi planlayıp yaratan ve yarattıklarının bir denge ve yasa üzerine devamlarını sağlayan bir Varlığın yarattığı ve yönettiği bir alanla bizi karşılaştırmaktadır. Planlayan, yaratan ve yaratmayı sürdüren tek bir Varlık değil de varlığın kendisi olsaydı varlıktaki bu standart düzen bozulur, farklılaşmalar ve kaos olurdu. Tek bir Varlığın değil de bir çok varlığın tasarrufunda olmuş olsaydı anılan varlıklar için belirli bir zamanda bahsedilemez, bazen ileri gider, bazen geri kalırlardı; bazen değişiklik gösterir bazen kendisinden bekleneni gerçekleştirmez başına buyruk davranırlardı. Ayın güneşin, gece ve gündüzün bitişik oluşu ve şaşmaz bir şekilde varlığa devam edişi hem planlama hem de yürütmede tek bir Varlığın etkinliğinin göstergesidir, birkaç varlığın değil.

Gecenin bütün varlığıyla ortadan kaybolması, gündüzün bütün etkileri ve görünümleriyle çekip gitmesi, benzer şekilde güneşin bütün varlığıyla kendini gösterirken kaybolup gitmesi ve hemen ardından başka bir gerçekliğin (ayın) hayat bulması, ölümden sonra dirilmenin delilidir. Zira bu süreçlerin her biri birer dirilmeden ibarettir. Bütün bu olup bitenlerin planlandığı bir dünyada insanların bu planın dışında bırakılması, kendilerine bu düzenin iyi işlemesini sağlayacak emirlerin ve yasakların gelmemesi ve bütün bunların bir imtihan vesilesi olarak planlanmaması düşünülemez. O halde bu emirleri ve yasakları insanlara bildirecek, haklarından ve sorumluluklarından haberdar edecek bir elçinin gönderilmesi gereklidir. Bilgi ve hikmet sahibi bir Yaratan bu şekilde kuşatıcı bir yönetim sergiler(Matüridi 2005: 6/25).

“Allah geceyi gündüze, gündüzü de geceye katar” ifadesinde iki incelik var: birinin bütün izlerinin silinmesinin diğerinin gelme sebebi oluşu yahut birinin izlerindeki artışın diğerinde azalmaya sebep olması. Birinin saatlerinin diğerinin saatlerine dahil edilmesi. Bu da Seneviyye’nin (düalistlerin), “hayrın yaratanı şerrinkinden farklıdır; nur, hayrın yaratanının eseriyken; karanlık, şerrin yaratanının eseridir”, söylemini ortadan kaldırmaktadır. Seneviyye’nin dediği gibi karanlık ve ışık arasında böyle bir çatışma olmuş olsa ve her biri başka bir tanrının eylemi olarak öne çıkıp diğerini yerinden etmiş olsaydı, karanlık ve ışık arasında, düşmanlar arasındaki ilişkiden bahsederken dediğimiz gibi bir mağlup etme, boyun eğdirme gibi bir ilişki söz konusu olurdu ve bir kere mağlup olan bir daha da kendine gelip işlevini yerine getiremezdi. Ama gece ve gündüz arasında böyle bir çatışma, mağlubiyet-galibiyet ilişkisi olmadan her biri vakti gelince kendisi için tayin edilen işlevi gördüğüne göre tek bir Varlık her ikisini de kontrol ediyor demektir (Mâtüridi 2005: 12/26).

**İnsan Zihninin Tevhide Ulaşma Sürecinin Örnek Modeli Olarak Hz.İbrahim**

Yüce Allah, insan cinsi için sınırları belirlemiş, bu cinsin neleri bilip neleri bilemeyeceğini bir kanuna bağlamıştır. Kur’an bunu, Allah’la insan arasında bir **ahit** yahut **mîsak** olarak adlandırmıştır. Allah’ın insan cinsiyle yaptığı bu ahdin ana konularından biri, insanın salt maddi gerçekliğe gömülüp kalmaması, bu gerçekliğin temsil ettiği soyut anlamlar dünyasına ulaşma başarısını (*azm*) gösterebilmesidir. Ancak insanın yapısında varolan yeteneklerin bütünüyle işler hale gelmesi, bir süreç içinde olabilmektedir. İnsan cinsinin zihinsel gelişim aşamaları, bir çocuğun zihinsel gelişim aşamalarından farklı değildir. İlk insandan itibaren, insan zihninin bir tekamül yani gelişme sürecine girdiği ve nesneleri gerçek anlamıyla kavraması için uzun bir sürecin işlemesi gerektiği anlaşılmaktadır.

Aslında somut ve soyut boyutlarıyla âlemi algılama ve kavrama kudretinde olan insanın bu iki yeteneğini ilk aşamada birlikte gerçekleştiremediği görülür. Gelişim mantığına uygun olarak, ilk insan Âdem, fiziki âlemi algılamasını ve ötesini kavramasını mümkün kılacak bir donanıma kavuşturulmuştur. Bu donanıma Kur’an, **isimler** (**el-esmâ**) olarak atıfta bulunmaktadır: *“Allah Âdem’e bütün isimleri öğretti”* (Bakara 2/31). Ama öyle görünüyor ki, insan Hz. İbrahim’e kadar bu isimlerin sadece fiziki boyutunda kalmıştır. İsimler, fiziki âlemde yer tutan yıldız, ay, güneş gibi varlıkların nominal değerleri olarak iş görmüştür. Bu evrede, yıldız yıldız, ay da ay olarak kalmıştır. Hz.İbrahim’e kadar insanlığın zihnine, varlıkların kendilerinde taşıdıkları isim değerleri hâkim olmuş, bu isimlerin görünen yüzlerinin ötesinde taşıdıkları simgesel anlam kavranamamıştır. Hz.Âdem kıssasındaki insanın cennetten dünyaya düşüşü, kendisinden beklenen kavrayış düzeyini ortaya koyamadığını gösteren bir anlatım olsa gerektir.

Bu kavrama zayıflığından dolayıdır ki, Allah’la insan cinsi arasında yapılan ahit, henüz fiziki dünyaya uyarlanma aşamasında bulunan insanda arzu edilen sonucu vermemiştir. Bunun için kavramsal zeka gelişiminin başlatılacağı İbrahim peygambere kadar geçmesi gereken bir süreç gerekmiştir. Aşağıdaki ayeti celile bu durumu belirtmektedir:

*“Gerçek şu ki Biz daha önce Âdem’e de ahit vermiştik ama o bunu unuttu; ahdimiz konusunda onda bir başarı (azm) göremedik”* (Ta-Ha 20/115).

**Kelimeler Dünyası**

İbrahim’e kadar varlıklara, somut anlamlarının dışında bir anlam yüklenememiştir. Yıldız sadece yıldız olarak görülmüş, kendi reel gerçekliğinin ötesinde bir Varlığa işaret edecek simgesel değeri keşfedilemediği için, insanın öteleri kavrama kudreti perdelenmiştir. İkinci olarak, bu somut varlıklar anlamlandırılmaya başlanınca da, yanlış anlamlar yüklenmiştir. Bu kez de yıldız; yıldız olmaktan çıkarılmış, tapılan bir nesneye dönüştürülmüştür. Bu ikinci aşama, peygamberlerin mücadelesinin ana eksenini oluşturur.

İbrahim’e kadar, **insan-insan** ve **insan-doğa** ilişkisini aşamayan Âdemoğlu, İbrahim’le birlikte kavramsal zekâ gelişimini tamamlayarak metafiziği yani insan-Allah ilişkisini kavrayabilecek bir bilinç düzeyine yükselmiştir. Bu bilinç düzeyi, **isimler**in içini **kelimeler**le doldurmayı, isimleri birer **delil** olarak kullanabilmeyi ve sonuç olarak somut dünyanın ötesine uzanabilmeyi mümkün kılmıştır. Bunu sağlamak üzere İbrahim’e önce **kelimeler** verilmiş ardından da **delil**li düşünme tarzını geliştirdiği için de insanlığın derecesi, kendinden önceki döneme kıyaslandığında, bir üst seviyeye yükseltilmiştir. Kur’an’ın konuyu ele alış tarzına bir göz atalım:

“*Bir vakit İbrahim’i Rabbi* ***kelimeler****le sınadı. O, onların gereğini yerine getirince, “Ben seni* ***bütün insanlara*** *önder yapacağım” buyurdu. …”* (Bakara 2/124).

*“Allah,* ***delil****lerle İbrahim’in* ***derece****sini yükseltti”* (En’am 6/83).

*“Andolsun ki Biz, İbrahim’e daha önce olmayan bir* ***rüşt*** *yani ergin bir zihin verdik”* (Enbiya 21/51)

Hz.İbrahim’in tarihte yarattığı bu zihinsel devrim, insanlığın yeniden bir düşüş yaşamaması için, İbrahim’in dininde (**millet-i İbrahim**) içerilen ve insan doğasına yaslanan **hanif**liğin temel ilkelerine bağlanmaya çağırır. Kendini bilmezlerden başka hiç kimsenin de İbrahim’in dinine sırt çevirmeyeceği vurgulanır (Bakara 2/130).

Kur’an’a göre, Hz.İbrahim’e insanlığa çağ atlatacak gücün verilmesi,bir sınamanın ardından gerçekleşmiştir. Âyetin anlatımına göre, İbrahim bazı kelimelerle (*kelimât*) sınanmış, bu sınamadan başarılı bir şekilde geçtiği için de, **kavm**inin onu sıkıştırdığı sığ bir zihnin ürettiği inkar ve zulüm kalıplarından (Tevbe 9/72; Hacc 22/44) kurtarılarak, **kelimeler**in hâkim olduğu bir dünyanın insanlarına önder yapılmıştır.

İbrahim’le ilgili Kur’an pasajları bir bütün halinde okunduğunda, İbrahim’in sınandığı *kelimeler*in, insanlığın gelişim aşamalarından en ciddi olanına işaret ettiği görülecektir. Bu aşamada İbrahim, metafizik sorgulamaları yapmasını mümkün kılacak kelimelerle ve bu kelimelerin temsil ettiği anlam dünyasıyla ilk kez karşı karşıya getirilmiş ve metafizik sorgulamaları İbrahim’in kaldırıp kaldıramayacağına yönelik sınama, başarıyla sonuçlanmıştır.

İbrahim’in tarihte kırılma yaratan (*ulu’l-‘azm*) Peygamberler (Nuh, Musa, İsa, Muhammed (a.s.) (Ahzab 33:7; Fetih 48/35) arasında sayılmasının yegâne sebebi, insanlığa bu metafizik sorgulamaların kapısını açmasında yatmaktadır. İbrahim aklın, insafın, vicdanın ve sezgilerin, insanı kaçınılmaz olarak çekip götürdüğü metafizik sorgulamaları başlatan ve Allah’ın varlığına ve birliğine, delile dayalı olarak ikna olan ilk örnek modeldir (En’am 6/74-87).

Unutulmamalıdır ki, İbrahim, insanın bozulmamış zihnini ve fıtratını temsil eder. İbrahim’in yaşamındaki her evre ve sorgulama, farklı şüpheleriyle, ikna olma ihtiyacıyla ve sorgulamalarıyla bir insan zihnini temsil etmektedir. O halde, İbrahim’in başardığı şey, rüşt sahibi olan (Enbiya 21/51) ve sağduyuya dayanan bir insanın başarması beklenen şeydir.

Doğrusu İbrahim modeli, Allah’ın tabiatın içinde değil de ötesinde aranması gerektiğini ortaya koymuştur. O’nu insanın beş duyusunun doğrudan keşif alanının dışına çıkararak, iman, güven, bağlanma gibi soyut *kelimeler*in nesnesi haline getirmiştir.

1. **TEVHİD ve AKTÜEL ALANLARI**

*Din* terimini İslam, Hıristiyanlık, Yahudilik gibi farklı din modelleri için değil, bütün bu modellere kaynaklık eden evrensel/doğal/insani ilkeleri içeren ve her peygamberin beslendiği temel ilahi referans anlamında kullanıyoruz. Bu evrensel referans Kur’an’da *hak din* (Tevbe 9/33) *değerlerin kaynağı kurucu din (ed-dînü’l-kayyim)* (Yusuf 12/40 ve Rum 30/43)olarak anılmakta ve bütün peygamberlerin doğrultmakla (*ikâme*) sorumlu tutuldukları (Şura 42/13) temel kurumu temsil etmektedir. Bu çerçevede tanımladığımız *din* içinde tevhid kendini şu şekilde göstermektedir:

**Dinin Çekirdeği ve Ruhu Olarak *Tevhid***

*Tevhid,* inanca ve inancın sistematik yapısına rengini veren en temel dini ilkedir ve bir sistemden bahsedecek olursak sistemin işleyişi bu terime bağlıdır. Dinin içindeki bütün diğer unsurlar, *tevhid*in bozulması veya yok olmasıyla bozulmakta ve yok olmakta; tevhidin varlığıyla da varlık bulmakta ve canlılıklarını devam ettirebilmektedir. Çekirdek kavram olarak *Tevhid*, dini unsurların birbiriyle olan ilişkisini sağlamakta ve anlamlı bir bütün oluşturarak dinin sistemli bir yapı arz etmesine imkân vermektedir. Bu yönüyle *tevhid, başta Allah’ın birliği olmak üzere, dinlerin köken olarak birliği, insanların ve insanlığın birliği, üzerinde uzlaşılacak kök kavramların birliği, insanlığın aşması gereken ortak problemlerin birliği*, gibi geniş bir yelpazede kendini göstermektedir. İslam’da tevhid, dini ve etnik aidiyetleri dikkate almadan Allah’ı bütün insanların Tanrı’sı olarak sunmayı, hayatı Allah’ın bütün insanlara ortak lutfu olarak görmeyi, kesreti/çokluğu ancak vahdet/birlik ilkesi ışığında algılamayı ve böylece çatışma alanlarını ortadan kaldırmayı hedefleyen bir zihin yaratmayı hedefler. Bu anlamda tevhid salt dini bir doktrin olmanın ötesine geçer ve Adem’den bu yana yaşanan insanlık trajedisini yok etmeyi hedefleyen bir hümanist ideayı da temsil eder. Bu ideanın insanlıkla bir tekâmül geçirdiğini ve insanlık idealine paralel olarak bir hümanist yapıya kavuştuğunu söylemek mümkündür. Kur’an’da “din”in tekâmül ettirilerek son formuna kavuşturulduğunu söyleyen pasajdan hareket ettiğimizde, tekâmül eden/mükemmel formuna kavuşan dinin ana temsilinin bu birlik/tevhid fikri üzerinden kurulduğunu görürüz.

“O doğunun da batının da Rabbidir; O’ndan başka tanrı yoktur. Öyleyse sadece O’nun himayesine sığın” (Müzzemmil 73/9).

Bu tevhid vurgusu metaforik olarak Allah’ı Alemlerin nur’u (aydınlatıcısı) olarak tanımlayan Kur’an ayetinde de görülmektedir. Allah’ın bütün alemleri aydınlatan nurunun kaynağı olan zeytin ağacının ne doğuya ne de batıya ait olduğu söylenmektedir: Nur 24/35. Ne doğuya ne de batıya ait, ifadesi evrenselliğin temeli olduğu kadar, Tanrı’yı kendi tekellerine almaya çalışan doğu ve batıya da bir reddiyedir.

Yeni bir peygamberin gelişine zemin hazırlayan gelişmeler de, tevhidin yerine geçirilen şirkten ve bu şirkin köken sağladığı her türlü gayr-ı insani davranış biçiminden kaynaklanmaktadır. Bu durumda Allah’ın tarihin bir kesitine müdahalesi olarak tanımlayabileceğimiz peygamber göndermenin arkasındaki temel sebep de, tevhidi yeniden asli formuna kavuşturma ve bu asli formun tahrif edilmesiyle varlık tasavvurunda ve insan ilişkilerinde ortaya çıkan her türlü tahribi de yeniden düzeltmektir. Bu yönüyle İslam dininde mutlak formuna kavuşan tevhid, o ana kadar dinlerde yapılan her türlü hatalı vurguyu düzeltme iddiası sebebiyle en kapsamlı onarım ve dini katışıksız formuna kavuşturma hareketi olarak görülebilir. İslam Dini’nin temeli durumundaki tevhid akidesini en özlü biçimde ifadelendiren Kur’an suresi, bu özelliğinden dolayı, ‘*İhlas/arındırma’* olarak adlandırılmıştır.

**Allah’ı Sebeplerin Sebebi Olarak Görmek Anlamında Tevhid: Rasyonel ve Tecrübi Temel**

Evrendeki bütün inançlara ve değerlere sinen, sembol ve pratiklere anlamını veren kuşatıcı bir *tevhid* düşüncesi, ancak bütün sebepleri tek bir sebebe bağlayabilen zihinle gerçekleşebilir. *Bu anlamda tevhid, insanın zihinsel gelişim bakımından ulaşabileceği en zirve anlayış görünümündedir.* Bu anlamıyla *tevhid*, sadece gördüğüne inanan ve ilk değerlendirmeleri her zaman yüzeysel olan ilk dönemlerdeki insan zihninin tekâmül ederek ulaştığı bir anlayış seviyesidir. Kozmosda olup biten her şeyi kanun ve kurallarıyla Tek bir kudretin iradesine bağlayabilmek, her zihnin yapabileceği bir şey değildir. Karmaşık bir dünyayı ve bütün varlıkları tek bir ilahın idare edeceğini akıllarına sığdıramayan putperest Araplar, Hz. Muhammed için, “Ne o, tanrıları bire mi indirdi?” (Sad 38/5) derken bu ilkel zihniyeti temsil ediyorlardı. İnsan zihninin bunu kavrayabilecek bir gelişim seyrini tamamlaması gerekiyordu. Allah’ın birliğinin vurgulandığı “İlahınız *tek bir* Allah’tır. O’ndan başka ilah yoktur. O rahman ve rahimdir” (Bakara 2/163) ayetini takip eden pasajda altı çizilenler bu durumu göstermektedir:

 “Şüphesiz göklerin ve yerin yaratılmasında, gece ile gündüzün birbiri peşinden gelmesinde, insanlara fayda veren şeylerle yüklü olarak denizde yüzüp giden gemilerde, Allah’ın gökten indirip de ölü haldeki toprağı canlandırdığı suda, yeryüzünde her çeşit canlıyı yaymasında, rüzgarı ve yer ile gök arasında emre hazır bekleyen bulutları yönlendirmesinde düşünen bir toplum için (Allah’ın varlığını ve birliğini gösteren) birçok delil vardır”. (Bakara 2/164).

İnsanın ontik yapısına yerleştirilen tecrübe ve akletme yeteneklerine dayalı olarak yetkinliğe ulaşabileceğini göstermek üzere İbn Sina ve İbn Tufeyl, *Hayy b. Yakzan* adlı eserlerini telif etmişlerdir. Bu iki müelliften sonra gelen İbn Nefis de aynı amaçla *Er-Risale el Kâmiliyye*’sini[[2]](#footnote-2) kaleme almıştır.

Bu eserlerde, bireyin yetkinliği elde ediş süreci ve bu süreçteki sezgisel/deruni tecrübesi (İbn Sina) ve dışsal tecrübesi ve aklıyla elde ettiği kazanımlar (İbn Tufeyl) anlatılmaktadır. Bu eserdeki temel vurgu şu noktayadır: kimsenin yerleşik olmadığı bir adada yetişen bir insan, kendi tecrübesi ve akıl yürütmesiyle doğal, felsefi ve teolojik hakikatleri keşfedebilmektedir. İbn Tufeylin vurgusu şu noktayadır: Bir ceylan tarafından ıssız bir adada yetiştirilen bir çocuk gözlem ve mantıksal çıkarımlarla temel insan bilgisinin bütün köşe taşlarını keşfetmekte sonunda bilginin derinliklerine kadar ulaşmaktadır. Önce ölü hayvanları parçalayarak öğrendiklerinden bitkilerin anatomisine geçmekte, buradan meteorolojik olgulara ulaşmakta, ardından semavi cisimlerle ilgili bilgileri keşfetmekte ve sonunda Yaratıcının varlığı ve sıfatları bilgisine erişmektedir. Bu sıfatlar üzerindeki düşünmesi de onu Allah’a karşı yükümlülüklerine götürmektedir. Bu İslam bilginlerini bu yönde teşvik eden şu Kur’an ayeti çok manidardır:

*“Allah’ın size fazlı ve rahmeti olmasaydı* ***pek azınız*** *hariç şeytana uyar giderdiniz”* (Nisâ 4/83).

Maturidî bu ayetin yorumunda, Allah’ın *fazl*ından kasıt peygamber (Hz.Muhammed) göndermek, *rahmeti*nden kasıt ise vahiydir (Kur’an) demektedir. Maturidî, “bu pek az insan ne ile hakikati bulup da şeytana uymaktan kurtulabilirler?” diye sormakta ve ardından “akıl” ile diye cevaplamaktadır. (Maturidî 2005, III/356). Görünen fiziki alemin ötesine geçip, her şeyin temeline melekutun (hükümranlık ve nizam) temeline Allah’ı yerleştirebilmeyi başarabilme anlamındaki bu *muvahhid* insan zihninin gelişim seyri Kur’an’da İbrahim peygamberin kişiliğinde temsil edilmektedir:

 “İşte böylece İbrahim’e göklerdeki ve yerdeki hükümranlığı ve nizamı gösteriyorduk ki kesin ilme erenlerden olsun. Üzerine gece karanlığı basınca bir yıldız gördü. “İşte Rabbim!” dedi. Yıldız batınca da, “Ben öyle batanları sevmem” dedi. Ay’ doğarken görünce de, “İşte Rabbim” dedi. Ay da batınca, “And olsun ki, Rabbim bana doğru yolu göstermezse mutlaka ben de sapıklardan olurum” dedi. Güneşi doğarken görünce de, “İşte benim Rabbim! Bu daha büyük” dedi. O da batınca, “Ey kavmim!” Ben sizin Allah’a ortak koştuğunuz şeylerden uzağım” dedi. “Ben hakka yönelen birisi olarak yüzümü, gökleri ve yeri yaratana döndürdüm. Ben Allah’a ortak koşanlardan değilim” (En’am 6/75-79).

Böylece *tevhid* bağlamında, Allah’ın alemde kendinden başka bir ilah olmadığına dair ifadeleri, salt birer iddia olmanın ötesine taşınmakta, göklerdeki ve yerdeki her türlü hakimiyetini bu birliğin temeline yerleştirilmektedir:

 “Allah, kendisinden başka tanrı olmayandır; O hayydir, kayyumdur. … Göklerde ve yerdekilerin hepsi O’nundur…”. (Bakara 2/255).

**Putperestliğin ve Şirkin Karşıtı Olarak *Tevhid***

Tevhid fikrinin insanlık için getirdiği en büyük kazanım, insanları birçok tanrıya inanmanın getirdiği zihin parçalanmasından, bağımlılık duygusundan ve kölelikten kurtarmasıdır. Bu anlamda semavi dinlerin, dünyanın ücra köşelerindeki ilkel inanç gruplarına tevhid fikrini/monoteizmi taşımaları insanlık, din ve kültür tarihi adına büyük bir başarıdır. Kur’an, evrende varolmakta olan her şeyi tek bir Varlığa bağlamak suretiyle, iyiliğin kaynağını bir ilaha, kötülüğünkünü ise bir başkasına atfeden yahut yaratan ve yarattığının devamını sağlayacak kudret ve inayete sahip bir varlık olarak Allah fikrine sahip olmakla birlikte, ona götürecek başka aracı varlıkların peşine de düşen her türlü putperest tezahürü yıkmaktadır. Kur’an, Tek Allah’ın dışında herhangi bir varlığa, O’na denk bir bağlılıkla bağlanmayı putperestlik olarak görmekte ve şu ayette işaret edildiği gibi bu insan tiplerini kınamakta ve onları karanlıklarda kalan körler olarak adlandırmaktadır:

 *“… Göklerin ve yerin Rabbi kimdir?” De ki: “Allah’tır”. O halde de ki: “Onu bırakıp da kendilerine fayda ya da zarar verme gücüne sahip olmayan dostlar mı edindiniz?” De ki: “Körle gören bir olur mu hiç? Ya da karanlıklarla aydınlık eşit olur mu?” Yoksa O’nun yarattığı gibi yaratan ortaklar buldular da bu yaratma onlarca birbirine benzer mi göründü? De ki: Allah her şeyi yaratandır. Ve O, birdir, karşı durulamaz güç sahibidir”* (Ra’d 13/16).

İlkel insanın korkarak kendisine bağlandığı ve ilahi nitelikler vererek kulu kölesi olduğu doğa olaylarını Allah kendi buyruğuna itaat eden gerçeklikler alanı olarak ilan ederek, bu bağlılığın temelsizliğinin altını çizmektedir:

*“Gök gürlemesi de O’nun buyruğu altındadır/O’nu tespih eder…”* (Ra’d 13/13).

Zihnini ve düşünme biçimini mutlak kudret sahibi olan ve yaratmasında ve yarattıklarının hayatlarını devam ettirmelerinde onlara rahman ve rahim isimleriyle eşlik eden Tek bir Varlık fikri etrafında ören mümin insan, bunun arkasından böyle bir inanmanın gerektirdiği davranış tarzlarını da geliştirecektir. Tek bir İlah’ın kabulünün hemen ardından, insanın kendinden daha yüce ve üstün bir Varlık’la ilişkisine rengini veren bağlılık, bağlanma, şükretme, vefa, minnettarlık, vb. duygular geliştirilmektedir:

 “Ey iman edenler! … Eğer siz yalnız Allah’a kulluk ediyorsanız O’na şükredin” (Bakara 2/172).

*Tevhid*, her şeyden önce, mutlak kudret sahibi bir varlığa teslimiyette kendini gösteren zihinsel bir olgunluk demektir. Bu da, Allah’a verdiğimiz her türlü üstün niteliği ve O’na gösterdiğimiz bağlılığı, O’nun dışındakilere de yönlendirme durumunun adı olan ***şirk***in zihinlerden temizlenmesi demektir.

Allah, *tevhid* temelinde kendi varlığını ve birliğini ortaya koyarken rasyonel bir temellendirmeye gitmekte, iki tanrının varlığı durumunda kozmosun maruz kalacağı yıkımı insan zihnine tasavvur ettirmekte, O’nun yaratıcı kudreti ve hayatın devamını sağlayan rahmeti olmadan yaşamın imkânsızlığını onların idrakine sunmaktadır. Burada da durmamakta, insanların edindikleri putların bu özelliklere sahip olup olmadığını düşünmeleri için putperest zihinleri uyandırmaktadır:

 “İşte, şu bizim ulusumuz, Allah’ın yerine tanrılar edindiler. Onların tanrı olduğuna apaçık kesin belge getirmeleri gerekmez mi? Allah’a karşı yalan uydurandan daha zalim kim vardır?” (Kehf 18/15).

“De ki! Övgü Allah’adır. Seçtiği kullarına esenlik olsun. Allah mı daha iyidir, yoksa O’na koştukları ortaklar mı?” (Neml 27/59).

“Ölümünüzde diriminizde bir beyyine üzerine olsun” (Enfal 8/42). diyen Kur’an, imanını ve yaşamını böyle bir delillendirmeye dayandırmayan ve böylece kesinlik fikrine ulaşamayan insanların imanına bir değer atfetmemekte, pamuk ipliğine bağlı böyle bir imanın onların susuzluklarını dindirmeyeceğini beyan etmektedir:

“Gerçek dua ancak O’nadır. O’ndan başka yalvardıkları ise onların isteklerine ancak, ağzına ulaşmayacağı halde, ulaşsın diye avuçlarını suya uzatan kimsenin isteğine suyun cevap verdiği kadar cevap verirler. Kâfirlerin duası daima boşa çıkar” (Ra’d 13/14).

Aynı şekilde, Allah’ın yanında başka ilahlar edinmek ve insan kişiliğini aşağılayacak şekilde onlara bağlanmak ve tapınmak, Allah’ın insana verdiği üstün konumun ve emanetin reddi ve kötüye kullanımı olarak görülmektedir.

**Değerlerin Kaynağı Olarak *Tevhid:* Ahlaki Temel**

Tevhid, moral olarak nötr değil, değer yüklü bir evren öngörür. Şüphesiz bu evrensel/doğal değerlerin kaynağı da Bir olan Allah’tır. İnsanın kendini çevreleyen sosyal değerlere bağlanması, onu bu değerleri aşacak daha üst değerler yaratamama gibi bir trajediyle karşı karşıya bırakmıştır. Kur’anın atalar dini dediği ve insanı içinde yetiştiği ve yaşadığı sosyal dokunun kölesi yapma iktidarını elinde bulunduran bu sosyal tanrıları aşmanın yolu, Tek Tanrı’nın birleştirici çağrısına kulak vermekten geçmektedir. İnsanın *Ashab-ı Kehf* örneğinde olduğu gibi içinde yaşadığı bu şartları aşabilmesi bu sosyal tanrıların girdabından kurtulması ve algılarını Tek Olan’ın çağrısına açık hale getirmesiyle mümkündür. İnsanın hem kendisiyle hem de dışındaki varlıklarla ilişkisini sürekli aşkın bir boyutu dikkate alarak yorumlaması, bu şartları aşabilmenin ve *Tevhid*’i toplumsal bir matriste içkinleştirebilmenin yegâne yoludur. Zira;

*“Yeryüzündekilerin çoğuna uyarsan, seni Allah’ın yolundan saptırırlar. Onlar ancak zanna uyarlar ve sadece yaklaşık değerlendirmede bulunurlar”* (En’am 6/116).

Dinin resmettiği hakikatin zemin kaybetmesi ve bunun yerine insanların heva ve heveslerinin ikame edilmesi, tevhid bağlamında karşılaşılabilecek risklerdendir. Bu, Kur’anın ‘hevayı/insanın kendi egosunu tanrı edinme’, Hz. Muhammed’in de ‘gizli şirk’ olarak adlandırdığı bir durumdur. Aşağıdaki Kur’an pasajı, müminlerden Rablerine kulluk ederken O’na hiçbir şeyi ortak koşmamalarını isterken, kulluk yaparken bile insanların nasıl Allah’a ortak koşma durumuna düşebileceklerine işarette bulunmaktadır:

*“Rabbine kavuşmayı uman kimse, yararlı iş işlesin ve Rabbine kulluk ederken hiçbir şeyi ortak koşmasın”* (Kehf 18/110).

Bu putperestlik durumu kendini, bazen de, yaygınlık kazanan ve standartlaşan yanlış davranış biçimlerine, bunların doğruluklarını ve fıtrata uygunluklarını hiçbir şekilde sorgulamadan tabi olma şeklinde kendini gösterebilir. Tevhid’in düşmanlarından biri eleştirel zihnin kaybedilmesi ve hem düşünce hem de eylemde başkalarına körü körüne bağlılıktır. Kişi içinde yaşadığı kültürel ortamın mevcut baskın düşünce formlarıyla ilişkisini belli bir niyet ve bilinçlilik ile eleştirel ve diyalektik bir tarzda kurmak suretiyle, kendisini çevreleyen ve kuşatma riski altına alan sosyal çevrenin şartlandırmasının üzerine çıkabilir. Bu şartları aşma, *eleştirel bilinçlilik* veya *diyalektik düşünme* denen bir yöntemle gerçekleştirilebilir. Hem insanlığın genel tarihi içinde hem de vahiy sürecinde bunun örneklerini görmek mümkündür: Bütün peygamberlere ek olarak özel referanslarda bulunulan Firavun’un eşi Asiye (Tahrim 66/11), Ashab-ı Kehf (yedi uyuyanlar) gibi örnekler insanların kendilerini kuşatan toplumsal ve kültürel belirleyenleri aşabileceklerinin ilk akla gelen örneklerindendir.

 *“Sizi şu yakıcı ateşe sokan nedir? diye sorulduğunda, “Biz de batıla dalanlarla birlikte dalıyorduk” derler”* (Müddessir 73/42, 45).

 Çoğu zaman, içinde yaşadığımız ve bize kaynaklık eden ve çoğunlukla da tahakküm altına alan toplumsal düşünme ve hareket etme biçiminin ötesine geçmek için bir üst doktrine ihtiyaç duyulur. Kendi dinamikleriyle evrilemeyen ve fosilleşme sürecine giren bir toplumu ancak böyle bir doktrin uyandırıp evirebilir. Toplumun görme ve hareket etme kabiliyetindeki bu toplumsal felç ve tutulma durumunu aşmak için, gönderilen peygamberlerin bu insanları ‘*kalkın, uyanın*’ nidalarıyla uyandırmaya çalışmasının mantığı da burada yatmaktadır. Alışageldikleri toplumsal yapının belirleyici değerlerinin dışına çıkmak istemeyen bu gelenek ve ata dini tapıcılarını Kur’an ölüler ve sağırlar olarak deşifre etmektedir:

“Bil ki sen *ölüler*e işittiremezsin, arkalarını dönüp giderlerken *sağırlar*a da çağrıyı duyuramazsın”. (Neml 27/80; Rûm 30/52).

Yine bu çerçevede, insanın kendine bir ideal koyması ve bütün kanunlarını, zevklerini, haklarını bu idealden çıkarmaya kalkması belki de tarihin gördüğü en büyük insan sapmalarından biri olarak görülmelidir. Zira bu ideal içerisinde zevklerin, hakların sınırı belirsizdir ve bu sınırsız arzuların güdümüne giren insanın yarattığı dünyanın tarihi de savaşların, tahakkümlerin, açlıkların, sefaletlerin dünyası olagelmiştir. Hem zihinsel hem de bu zihne alet olarak iş görecek teknolojik aygıtlardaki bütün gelişmişliğine rağmen, insanın binlerce yıldır aktif özne olarak rol aldığı dünya sahnesi hala, insanca bir yaşam alanına evrilememiştir. Böyle bir tekâmülün gerçekleşememesi, bu ‘*ortak’* üst değerler kavramının altının oyulması ve insanlar arasında ‘ortak bir kelime’ (Âl-i İmran 3/64) arayışı idealinin parçalanmış olmasından kaynaklanmaktadır. Tevhid inancının karşıtı durumundaki putperestliğin varlığını tespit etmek için, yüzyıllar öncesinde formunu bildiğimiz, puta tapan insanlar ararsak dünyada hiçbir putpereste rastlanmaz. Günümüzün putperesti, hiçbir ortak ve üst değer tanımadan, kendi ‘*ideal*’ini gerçekleştirmek için bütün değerleri ve insanları basamak olarak kullanma derecesinde insanlıktan uzaklaşan tiplerdir. Bu anlamdaki politeizmin en temel karakteristiği *iktidar istenci* ve *perspektivizm*dir.

Bu noktada dikkat çekilmesi gereken bir nokta Tevhidin tek tipleştirici bir ideoloji olarak görülmesidir. Kaynağın tek olması, bu kaynaktan beslenenlerin tek tip olmasını gerektirmez ve gerektirmemelidir:

*“… (Ey Ümmetler) Her birinize bir şeriat (norm) ve bir minhac (onu uygulama yöntemi) verdik. Allah dileseydi sizleri bir tek ümmet yapardı; fakat size verdiğinde sizi denemek için böyle yaptı. …”* (Maide 5/48).

Farklı ümmetlerin aralarındaki ilişkileri düzenlemede (şeriat/şir’a) farklı yol tutmaları, ahlaki ilkelerde bir temele dayanmalarına engel değildir. İnsanın temel ontik yapısına dayanan ve Allah’ın doğuştan bu fıtrata neyin iyi neyin de kötü olduğunu yerleştirmiş olmasına yaslanan (Şems 91/8) ahlak temeli, bütün insanlarda ortaktır. Bu anlamda yerel bir ahlaktan bahsedilemez. Haksızlık, her yerde haksızlıktır, zulüm her yerde zulümdür, iyilik de her yerde iyiliktir. Bu kavramların yerel olarak farklı tanımlanması, onlara temel özelliklerini veren ‘iyi ve kötü’ nitelikleri bir kaymaya uğramadığı sürece, bu durumu ortadan kaldırmaz.

Öte yandan, semavi dinlerin vazettiği Tanrı’nın tevhid niteliği, bu tevhide dayalı medeniyetin tek tipleştirici/bire indirgeyici bir yol tutmasına da yol açabilmiştir. Tevhidin toplumsal düzende yarattığı bu tek tipleştirme eğilimi sebebiyle tevhid fikri bazılarınca eleştirilmiş, Tek Tanrı’nın bir kenara itilmesiyle, insanın monoteizmin yarattığı tiranik emperyalizmden kurtulacağı ve gerçekliğin tarihinin derinliklerinde gizli bulunan yeni boyutlarının ancak bu yolla keşfedebileceği iddia edilmiştir. Böyle bir tek tipleştirmenin toplumsal düzende, politikada, vs. yarattığı bir tekelleşme ve totaliterlik varsa bunun aşılması için her türlü çabanın sarf edilmesi gerektiği doğrudur. Ancak, dini topluluklar içinde böyle bir tek tipleştirme arzusunun özünde tevhid bulunan dinden değil, inananların yaşam tercihlerinden kaynaklandığı unutulmamalıdır.

**Kozmosdaki Düzenin ve Yaşamın Garantisi Olarak *Tevhid***

Kur’anın resmettiği Allah, âlemde varolan ve varolmakta olan her şeyin anahtar kavramı olarak öne çıkarılmaktadır. Allah; mutlak kudret sahibi, her şeyi bilen, adil, dünyaların Rabbi, yeri ve gökleri nizam ve düzenlerini vererek yaratan, ölümün ve hayatın var edeni, göklerin ve yerin hükümranlığı kendisine ait olan, gücüne karşı konulamaz, hesapları hızlıca gören, herkesin yapıp ettiklerini zerre miktarınca olanlarına kadar bilen, hükümran ve kutsal olan Varlıktır. Bütün kullarının koruyanı, yetimlerin sığınağı, yolunu şaşıranların yolunu aydınlatanı, acıların dindireni, mahrumların Dostu, acılı olana Teselli veren O’dur. Cömert olan, hep veren ama hiç almayan, yarattığı düzen boşluk kabul etmeyen (samed), bağışlayan, merhamet sahibi de yine O’dur.

Kozmosda her şey için bir ölçü konulmuş olması, (Talak 65/3; Kamer 54/49; Furkan 25/2; A’la 87/3) kainatta ince ayar yürüyen nizam ve düzen, her şeye tek bir kudretin hâkim olduğunu göstermektedir. Varlığı oluşturan bütün yapı parçaları, küçüğünden büyüğüne kadar, birbirini destekleyen bir tarzda çalışmaktadır. Organik büyük bir varlık şeklinde varlığını devam ettiren âlem bu yapısıyla hem kudret sahibi bir varlığı göstermekte hem de bütün bu planlamaların Tek bir varlığa dayandığına işaret etmektedir. Kainatın başlangıcında gaz halinde bulunan maddelerin, kendi aralarında gruplaşarak yıldızları meydana getirmemeleri ihtimali getirmeleri ihtimalinden çok daha yüksekti, ama durum bunun tersi olarak gerçekleşmiştir. Tek başına bu örnek bile, evrendeki inayeti ve evrenin kendi başına bırakılmamış olduğunu gösterir. Varlık halindeki her şey, bir hikmetle ayarlanmış, yeryüzünde hayatın gerçekleşmesi için hizmete konulmuştur. Bunların olmama ihtimalinin olma ihtimalinden daha yüksek olmasına rağmen, bütün bunların var olması, her şeyde aynı ve tek elin aktif olduğunu göstermektedir. Varlıklar âlemindeki bu düzen ve gayelilik, insan hayatına yönelik bir iradeyi göstermektedir. Evrendeki her şeyin birbirinden haberdar bir şekilde organik bir bütünün varlığını devam ettirmesi için sürekli işbirliği içinde çalışıyor olmaları da bu ‘tek’ elin varlığıyla ilgilidir. Âleme bu düzeni veren iradenin tek değil de birden çok olması, bu düzenin, gayeliliğin ve varlık parçaları arasındaki işbirliğinin (kozmos) ortadan kaybolması (kaos), bütün varlığın da yok olup gitmesi anlamına gelirdi. Kur’an bunu sistemli bir delil mantığı içinde insanlara sunmaktadır:

*“Eğer yerde, gökte Allah’tan başka tanrılar olsaydı, ikisi de bozulurdu. Arşın sahibi olan Allah, insanların O’na yükledikleri niteliklerden yücedir”* (Enbiyâ 21/22).

Âlemde yaratılmış bütün unsurlar arasında bir çatışma ve ayrışma değil de işbirliği olması, kozmosdaki her şeyin bir sonuç olduğu kadar başka şeylere sebep olarak düzenlenmiş olması, vs. *tek* bir Varlığı göstermektedir. Allah’ın Kayyûm olarak isimlendirilişi de bu gerçeği yansıtmaktadır. **El-Kayyûm**, yaratıkların gerçekleştirecekleri işlerin dirlik ve düzenini, işleme biçimini koyan; düzenli birlikteliği sonuçta bir değer yaratacak şekilde kanuna bağlayan; kendi kurduğu düzeni kendi ayakları üstünde durmasını sağlayacak kadar değerlerle donatan, demektir.

**İnsanlığın Birliğinin Kaynağı Olarak *Tevhid***

*Tevhid* temelinde, İslam Dini’nin temel yapı taşlarından ve ayırt edici özelliklerinden biri, hem Tanrısını hem de gönderdiği ilahi kitabı kendi tekeline almamış olmasıdır. İslam’ın Tanrısı bütün insanların Tanrısı, kitabı da bütün insanların kitabıdır. Kur’an’daki “Ey inananlar!” hitabının yanında, “Ey insanlar!” hitabının varlığı da bunu göstermektedir. Bu kucaklayıcı felsefe yerellikten kurtulmanın ve kucaklayıcı bir dünya görüşü sunmanın da temelini oluşturur. Bu evrenselci anlayışın ve bunun temelinde yatan *birlik* fikrinin belirgin bir şekilde temsil edildiği ayet-i kerimelerden biri şudur:

*“Kim bir insanı bir can karşılığı veya yeryüzünde bir bozgunculuk çıkarmak karşılığı olmaksızın öldürürse bütün insanlığı öldürmüş gibi olur. Her kim de birini yaşatırsa bütün insanları yaşatmış gibi olur”* (Maide 5/32).

Kur’an ayetlerinin büyük bir kısmının, insanların Tanrı kavramını anlama ve anlamlandırmalarında temel rol oynayan, ama büyük bir tahrife uğrayan kavramları yeniden asli haline kavuşturma amacında olduğu düşünüldüğünde, insanlığın temel kavramlarının tahrifine bağlı olarak parçalanmış halinin Kur’an’da yeniden bütünlenmeye çalışıldığı görülecektir. Yukarıdaki Kur’an ayetinin Yahudilikte ifadesini bulan yapısına baktığımızda, tekelleştirilen tevhidin Kur’anla, dine, dile, renge ve etnik kökene bakmaksızın nasıl insanlığın birliğini öne çıkaran bir hayat kaynağına dönüştüğünü müşahade ederiz:

*“Kim bir İsrailoğlunu kurtarırsa bütün insanlığı kurtarmış gibi olur, kim de bir İsrailoğlunu öldürürse bütün insanlığı öldürmüş gibi olur”* (Mishna, Sanhedrin 4/5).

Müşriklik kadar, dinlerin de insanlığın birliğini parçalama aygıtları olarak kullanımına karşı Kur’anın yine İbrahim figürünü öne çıkardığını görmekteyiz. Hz. İbrahim’i Yahudi ve Hıristiyan kimlikleri altında mütalaa etmeye çalışan tekelci zihniyete karşı onun “dosdoğru/hanif’ kişiliği öne çıkarılmaktadır:

“Sonra da sana: “Doğru yola yönelerek İbrahim’in dinine uy! O müşriklerden değildi” diye vahyettik” (Nahl 16/123).

“İbrahim, ne yahudi, ne de hıristiyan idi; fakat o, Allah’ı *bir* tanıyan, dosdoğru bir müslüman idi; müşriklerden de değildi” (Âl-i İmran 3/67).

**Varlıklardaki Birlik Fikrinin Temeli Olarak *Tevhid***

Allah’ın *hakîm* ismi (plansız hareket etmek anlamındaki *sefeh*’in karşıtı olarak), âlemi bir plan dahilinde yarattığını ve alemde işleyen sürecin de bu plana göre yürüdüğünü ifade etmektedir. Bu planın parçaları durumundaki varlığın ve bu varlığı bir bütün olarak temsil eden olayların ortak bir hedefe gitmesi ve belirlenen üstün iyiyi oluşturması, varlığını *Tek* bir kaynağa bağlı olmasına borçludur. Olayların ve varlıkların birbirine bağlı oluşu, varlıkların bir bütün olarak ortak bir hedefe (telos) yönlendirildiklerini gösterir. Bütün varlığa sinen bu ‘birlik’, *Tek* bir planlayıcı fikrini besler. Buna tabiattaki *gayeyi* *(Telos)* örnek vermek mümkündür. Bir ağacın yetişebilmesi için bütün varlıklar (güneş, yağmur, toprak, vs.) işbirliği yapar, birlik içinde davranır ve ortak amaca odaklanır. Bu anlamda Varlığın birliği fikri, hem dinlerin hem de bilimin vurguladığı bir noktadır. Kur’an Tanrı’nın birliğini bütün birlik fikirlerinin temeline koyar:

*“Şayet Allah’tan başka Tanrı’lar olsaydı yer ve gökler bozulur giderdi”* (Enbiya 21/22)

Birbirinden bağımsız nesneler fikrinden birbiriyle bağıntılı ve birbirini destekleyen varlıklar fikrine (*monizm*) giden bilimin ve birbiriyle mücadele eden Tanrılar fikrinden Tek bir Tanrı fikrine (*monoteism*) giden din anlayışının birleşmesi, bu bağlılığın kendini gösterdiği zirve noktalardan biridir.

İçinde yaşadığı evrende insan, bir ilişkiler ağının parçasıdır. Diğer insanlarla, Yaratıcıyla, tabiatla, vs. Din insana bu *bütün*ü dikkate alan bir ilişki ahlakı vermiştir. Bu ağı parçalayan ve hayatı kendi bütünlüğü içinde görmeyen düşünce yapısı, ürettiği düşünce ve insan tipiyle, insanın hayatta var olma hedeflerini (mümin olma=güven verme ve güven içinde bulunma; imarda bulunma=ömür sürülecek bir ümranı/medeniyeti kurma, vs. hedefler) bulanıklaştırmaktadır. İnsanın kalitesini, alet kullanan canlı, tanımlamasıyla kullandığı aletlerin gelişmişliğiyle ölçen ve *bütün*den kopararak kendi merkezine odaklayan düşünce insanın bireyselliği açısından da yıkımlar getirmiştir. Özgürlüğünü kısıtladığını varsaydığı tüm bağları kesip atarken, insana güvenlik veren, kendisini tanımladığı bağları da koparmış, üzerinde hâkimiyet kurmaya çalıştığı dünyayı insanı tehdit eden bir alana dönüştürmüştür.

Allah, ‘Varlığın göz bebeği’[[3]](#footnote-3) olarak anılacak insanın duruşunu güçlendirmek için kendi ismini paylaşarak[[4]](#footnote-4) onu, melekler dâhil bütün varlık düzlemlerinin üzerine çıkarmakta, vahyin de en temel konusu yaparak bu bağlılığı sağlamlaştırmaktadır.

Bu bağlılık düşüncesi, öte yandan, dünyaya atılmışlık fikrini ve bunun yarattığı zihinsel ıstırabı da dindirecektir. Bu düşünce inançsızlığı doğurmakta, inançsızlık da derin bir kötümserliğe yahut Sartre’da ifadesini bulduğu şekliyle, bir bulantıya yol açabilmektedir. İnsanı hayata bağlayan ve hayatı insan için anlamlı kılan ve bunun devamını güvence altına alan Yüce bir varlık fikrinin verdiği güven duygusu, bu bağlılık psikolojisiyle yaratılır. Böylece, *unutanlar* ve ardından da *unutulanlar* olma riski de ortadan kaldırılır. Bu bağlılık durumunu atlayıp, hayatı sadece içinde yaşadığımız boyutuyla yorumlayıp kötürümleştiren yaklaşımın temsilcilerine şöyle seslenilmektedir:

*“Allah’ı unutup Allah’ın da kendilerini kendilerine unutturduğu kimseler gibi olmayın*” (Haşr 59/19).

KAYNAKÇA

Aslan, İbrahim (2011) “Matüridi’in Uluhiyet Tasavvuru,” *Matüridi’nin* *Düşünce Dünyası*, (ed. Şaban Ali Düzgün) Kültür Bakanlığı)

Baljon, J.M.S, (2000) *Kur’an Yorumunda Çağdaş Yönelimler,* ikinci baskı, çev: Ş. A. Düzgün, Fecr Yay. Ankara.

Cüveynî (1950), *el-İrşâd ilâ Kavâtı’i’l-Edilleti fî Usûli’l-İ’tikâd,* Nşr. (Dr.) M. Y. Mûsâ-A.A.Abdulhamîd, Mısır.

Ebu’l-Kelâm Azâd, *Tercümânu’l-Kur’ân* (trz).

Ebû Nasr el-Serrâc (1914), *Kitâbu’l-Luma‘,* terc. Reynold Alleyne Nicholson, Londra.

Farabi (1951), *Kitabu makalat er-refi’a fi usuli ilmi’t-tabia*, Türkçesi ile birlikte neşr. Necati Lugal, Aydın Sayılı, *Belleten,* XV, 57.

Fahreddin Razi (1978) *Kelam’a Giriş,* çev. H. Atay, Ankara.

Farabi, (1926) *Resâilu’l-Farabi*, Haydarabad.

Gazali, (1927) *Tehafütü’l-felasife*, nşr. M. Boyges, Beyrut.

İbn Rüşd, *el-Keşf ‘an menahici’l-edille*, nşr. Mahmud Kasım, 1964 Kahire.

İbn Rüşd (2001) *el-Keşfü ‘an menâhici’l-edille fî ‘akâidi’l-mille*, tr. I.Neccar, Oxford.

Mâtürîdî, (2005), *Te’vîlâtu’l-Kur’ân*, tahk. M.Boynukalın, Gözden geçirme B.Topaloğlu, Mizan Yay. İstanbul.

Kadı Abdülcebbar(1965), *el-Mecmû‘ü fi’l-muhît bi’t-teklîf*, ed. J.Houben, Beyrut.

Râzî, Fahreddin, *el-Metâlib el-‘âliye mine’l-‘ilmi’l-ilâhî*, I.

Özler, Mevlüt (2012), “İlâhî İsim ve Sıfatlar”, Kelam El Kitabı (ed. Şaban Ali Düzgün) Ankara 2012.

Razi, Fahreddîn, (1985) *Esrâru’t-tenzîl ve envâru’t-te’vîl*, tahk. Muhammed ve diğ. Bağdat,

Râzî, Fahreddîn, (l976), *Levâmi’u’l-Beyyinât Şerhu Esmâillâhi Ta’âlâ ve’s-Sıfât*, Kahire.

Swinburne, R. (1993) *The Coherence of Theism,* Oxford.

1. *“Nitekim O, geceleyin sizi ölü [gibi] yapar…”* (En’âm 6/60). Burada uyuma, “ölme” olarak ifade edilmiştir. Zira insanın diri iken sahip olduğu bütün yetenekler uyku ile birlikte yok olmakta ve uyanma ile beraber istemsiz şekilde geri gelmektedir. [↑](#footnote-ref-1)
2. Bkz. *The Theologus Auto-didactus of Ibn Al-Nafis*, (ed. Max Meyerhof & Joseph Schacht) (Oxford, 1968). [↑](#footnote-ref-2)
3. *İnsan* kelime anlamı olarak hem *gözlem yapan* hem de *göz bebeği* anlamlarını taşımaktadır, bkz. Nisa 4/6. [↑](#footnote-ref-3)
4. Allah, insanı *Rabbani* olarak adlandırarak çıkaracağı kadar yücelere çıkarmaktadır, bkz. Âl-i İmran 3/79. [↑](#footnote-ref-4)