

T. C.
ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
KELÂM BİLİM DALI

**HZ. İBRAHİM KISSASININ KELÂM
BAHİSLERİ AÇISINDAN TAHLİLİ**

(Yüksek Lisans Tezi)

Gül ATALAR

Danışman:
Prof. Dr. Ahmet Saim KILAVUZ

BURSA- 2009


T. C.

ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

.....Temel İslâm Bilimleri.....
Anabilim/Anasanat Dalı,Kelâm..... Bilim Dalı'nda
700623002 numaralıGül ATALAR.....'nın
hazırladığı "H2. İbrahim Kıssasının Kelâm Bahisleri Açısından.....
Tahlili....." konuluYüksek Lisans..... (Yüksek
Lisans/Doktora/Sanatta Yeterlik Tezi/Çalışması) ile ilgili tez savunma sınavı, 09/07/2009
günü 15⁰⁰ - 16⁰⁰ saatleri arasında yapılmış, sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda
adayın tezinin/çalışmasınınbaşarılı.....(başarılı/başarısız) olduğuna
.....oy birliği.....(oybirliği/oy çokluğu) ile karar verilmiştir.

Üye (Tez Danışmanı ve Sınav
Komisyonu Başkanı)
Akademik Unvanı, Adı Soyadı
Üniversitesi

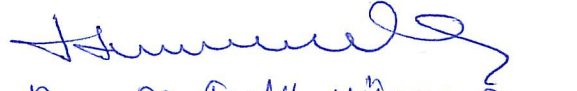

Prof. Dr. Ahmet Salm KILAVUZ
Uludağ Üniversitesi

Üye
Akademik Unvanı, Adı Soyadı
Üniversitesi


Doç. Dr. Cağfer KARADAĞ
Uludağ Üniversitesi

Üye
Akademik Unvanı, Adı Soyadı
Üniversitesi

Üye
Akademik Unvanı, Adı Soyadı
Üniversitesi


Doç. Dr. Tenzik YÜCEDÖĞEY
Uludağ Üniversitesi

Üye
Akademik Unvanı, Adı Soyadı
Üniversitesi

...../...../ 20.....

ÖZET

Yazar	Gül ATALAR
Üniversite	Uludağ Üniversitesi
Anabilim Dalı	Temel İslâm Bilimleri
Bilim Dalı	Kelâm
Tezin Niteliği	Yüksek Lisans Tezi
Sayfa Sayısı	ix +117
Mezuniyet Tarihi	... /.../ 2009
Tez Danışmanı	Prof. Dr. Ahmet Saim KILAVUZ

HZ. İBRAHİM KISSASININ KELÂM BAHİSLERİ AÇISINDAN TAHLİLİ

Bu çalışmada, Hz. İbrahim'in Kur'an-ı Kerim'de geçen kıssası esas alınarak, O'nun dinini tebliğde kullandığı yöntemler Kelâm ilminin temel konularıyla ilişkilendirilerek açıklanmıştır. Çalışma bir giriş ve dört bölümden oluşmaktadır.

Çalışmanın giriş bölümünde araştırmanın amacı, yöntem ve kaynakları belirtilmiştir.

Birinci bölümde Hz. İbrahim'in hayatı hakkında kısaca bilgi verilmiş, O'nun faziletlerine değinilmiştir.

İkinci bölümde ispat-ı vacip başlığı altında Hz. İbrahim'in Allah'ın varlığını ispat etmesi incelenmiştir. En'âm suresinde O'nun gök cisimlerine ilâhlık atfeden kavmine karşı hudûs deliliyle cevap verdiği görülmektedir. Hz. İbrahim bu ayetlerde gökyüzünde yıldızları, ayı ve güneşi gözlemekte ve bunların gökyüzündeki varlıklarını devam ettirememelerinden dolayı ilâh olamayacaklarını ispat etmektedir. Tevhit başlığı altında ise Hz. İbrahim'in Allah'ın birliğini ispat etmeye dair ortaya koyduğu mücadele incelenmiştir.

Üçüncü bölümde Bakara suresinde ölümden sonra dirilme hakkında Hz. İbrahim'e gösterilen mucize ba's ve haşr etrafında irdelenmiştir. O'nun ölümlerin nasıl diriltildiğini görmek istemesi hakkındaki görüşler belirtilmiş ve bu konuda ortaya konulan iddialar tartışılmıştır.

Dördüncü bölümde ise Hz. İbrahim'in, Allah'ın kâinata hâkimiyetini devrin hükümdarına ispat etmesi âdetullah çerçevesinde değerlendirilmiştir. Sonuç bölümü ile çalışma sonlandırılmıştır.

Anahtar Sözcükler

Âdetullah	Ba's	Haşr	Hudûs	Hz.İbrahim
Kelâm	Tevhit			

ABSTRACT

Author	Gül ATALAR
University	Uludağ University
Main Discipline	Basic Islamic Sciences
Discipline	Kalâm (İslâmîc Theology)
Attribute of Thesis	Master of Arts
Page Count	ix +117
Graduation Date	... / / 2009
Thesis Supervisor	Prof. Dr. Ahmet Saim KILAVUZ

THE ANALYSIS OF STORY OF ABRAHAM ACCORDING TO THE SUBJECT OF ISLAMIC THEOLOGY

In this study, the story of Abraham which is in the Quran, his methods which he used to serve the religion are explained in relation to the subject of Islamic Theology. This study consists of an introduction and four parts.

In the introduction we pointed to the aim, method and sources of the study.

At the first part, a brief information about the life of prophet Abraham was given and his virtues were explained.

At the second part under the headline “the proof of obligatory” the proof of Abraham about the existence of God was examined. It is seen in the surah al- En’âm that the prophet Abraham tried to convince his community who worshipped the stars, the moon and the sun by using the proof of huduth. Prophet Abraham observed the stars, the moon and the sun and argued that they cannot be God because they cannot maintain their own existence. Under the headline of “Unity of God” the struggle of Abraham to prove the unity of God was analyzed.

At the third part the miracle which was demonstrated to Abraham about revival after death was examined based on the verses of the surah al- Bakara. The opinions about his will to observe the resurrection were illustrated and then argued.

At the fourth part the demonstration of God’s sovereignty over the world by Abraham to the monarch around the concept of “âdetullah”. The study is finished with the conclusion.

Key Words

Islamic Theology
Ba’s

Huduth
Abraham

Unity
Âdetullah

Resurrection

ÖNSÖZ

İnanan bir insan için bağlı olduğu hakikatleri ispat etmek büyük önem taşır. Zira mü'min, bu sayede kabul ettiği hakikatlerin makul olduğunu insanlara izah etme hakkını elde etmiş olacaktır. Özellikle günümüzde her görüş için aklî bir dayanak arandığı ve dinlerin bu zeminde ciddi sorgulamalara tabi tutulduğu da göz önünde bulundurulursa konunun önemi daha iyi anlaşılmış olur. Bu noktada dinlerin, ortaya çıktıkları dönemden itibaren bir ispat zeminine oturtulmaya çalışıldığı konu ile ilgilenen kimselerin malumudur.

Diğer dinlerde olduğu gibi İslâm'da da bu tür bir ispat gayretinin varlığını görmekteyiz. İlahi kitap Kur'an-ı Kerim'de bu hususla alakalı pek çok örnek görmek mümkündür. Bunlar arasında özellikle bir peygamberin; Allah'ın varlığını ve birliğini ispat etmesi, ölümden sonra diriliş hakkında akıl ve duyulara hitap edecek deliller arama çabası içine girmesi, kâinattaki düzenin ancak Allah gibi sonsuz bir kudretin eseri olabileceğini muhataplarına izah etmesi dikkat çekmektedir. Bu peygamber Hz. İbrahim (a.s.)'dir.

Bu çalışmada Hz. İbrahim'in Kur'an'da geçen ayetlere dayanılarak dinin en önemli esaslarına dair ortaya koyduğu delillendirme çabası incelenmiştir. Bu nedenle İslâmî ilimler içinde dinin akidesini ispat etmeyi temel amaç edinen Kelâm ilminde kullanılan metotlardan hareketle ayetler ele alınmıştır.

Çalışma, bir giriş ve dört bölümden oluşmaktadır. Giriş bölümünde çalışmanın amacı, çalışmada kullanılan yöntem ve kaynaklar hakkında bilgi verilmiştir.

Birinci bölümde Hz. İbrahim'in hayatı ve fazileti hakkında kısaca bilgi verilmiştir.

İkinci bölümde "İspat-ı Vacip" başlığı altında öncelikle Allah'ın varlığını ispat etmede kelâm âlimlerinin kullandığı bir delil olan "hudûs delili", Hz. İbrahim'in En'âm suresinde gök cisimlerinin ilah olamayacağına dair ortaya koyduğu mülahazalarla ilişkilendirilerek incelenmiştir. Bu noktada Hz. İbrahim'in yaşadığı dönemin inanç yapısı, tarihsel verilerden faydalanılarak ortaya konmuş, O'nun delillendirme üslubu tartışılmıştır. İkinci olarak da Hz. İbrahim'in Allah'ın birliğini insanlara anlatmak için ortaya koyduğu mücadele ve bu konudaki değerlendirmeler zikredilmiştir.

Üçüncü bölümde Hz. İbrahim'in ölümden sonra dirilmenin nasıl gerçekleşeceğini görmek istemesi ve bu meyanda O'na gösterilen mucize incelenmiştir. Ayetten yola çıkılarak O'nun ölümden sonraki hayat hakkında şüphesi olmadığı ispat edilmiş, bu konudaki değerlendirmeler esas alınarak genel bir kanaat ortaya konmuştur.

Dördüncü bölümde ise Hz. İbrahim'in devrin hükümdarı ile giriştiği bir münazarada Allah'ın kâinattaki hükümrancılığını izah etmesi değerlendirmeye alınmıştır. O, bu tartışmada, hükümdarlığın verdiği kibir ile her şeyi gerçekleştirebileceğini düşünen ve ilahlık iddiasında bulunan hükümdara O'nun gücünün yetemeyeceği hadiseleri örnek göstererek cevap vermiş ve hasmını susturmasını bilmiştir. Hz. İbrahim'in bu ifadeleri "âdetullah" başlığı altında incelenmiştir. Sonuç bölümüyle çalışma sonlandırılmıştır.

Çalışmanın gerek hazırlık safhasında gerekse tashih safhasında yardımlarını esirgemeyen danışman hocam Prof. Dr. Ahmet Saim Kılavuz'a, Doç. Dr. Çağfer Karadaş'a, Dr. U. Murat Kılavuz'a ve İSAM mensuplarına şükranlarımı arz ediyorum.

Gül ATALAR

BURSA-2009

İÇİNDEKİLER

	Sayfa
TEZ ONAY SAYFASI.....	II
ÖZET.....	III
ABSTRACT.....	IV
ÖNSÖZ	V
İÇİNDEKİLER.....	VII
KISALTMALAR.....	IX
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM

HZ. İBRAHİM

I. HZ. İBRAHİM'İN HAYATI.....	4
A. Doğumu ve Gençlik Yılları	4
B. Peygamberlik Mücadelesi	5
II. HZ. İBRAHİM'İN FAZİLETİ	7

İKİNCİ BÖLÜM

İSPAT-I VACİP

I. HUDÛS	11
A. Tanrının Varlığının İspatı Açısından Hudûs.....	11
B. İslâm Kelâmında Hudûs	13
C. Hz. İbrahim Kıssasında Hudûs Delili.....	18
1. En'âm suresi 74-81. ayetler	18
2. Hz. İbrahim'in kavmiyle mücadelesi.....	19
a. Sabiilik.....	20
b. Hudûse işaret eden bir kavram: Ufûl.....	26
c. "Lâ uhibbu'l- âfilîn" ifadesi.....	29
3. Bazı İslâm âlimlerinin değerlendirmeleri.....	32
a. Eş'ârî'nin yorumu.....	32
b. İmam el- Maturidî'nin yorumu.....	33
c. İmam el- Gazzalî: Mantık ilmi açısından bir yaklaşım.....	34
d. Kıssanın yorumuna farklı bir yaklaşım: Tabatabaî örneği....	39
II. TEVHÎT	42
A. Allah'ın Birliği: Tevhit.....	42
B. Tevhidin Sözlük ve İstılâhî Manaları.....	44

C. Tevhidin Kısımları.....	46
1. Rubûbiyet tevhidi.....	46
2. Ulûhiyet tevhidi.....	47
3. Esmâ ve sıfat tevhidi.....	48
D. Şirk.....	48
E. Hz. İbrahim'in Tevhit Mücadelesi.....	49
1. Enbiya suresi 51-69. ayetleri.....	49
2. Ayetlerin tevhit açısından değerlendirilmesi.....	51
3. Vicdanlara seslenme.....	56

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

BA'S (YENİDEN DİRİLİŞ)

A. Ölümden Sonraki Hayat Ve Yeniden Diriliş.....	59
1. Ruhun varlığı ve mahiyeti.....	59
2. Farklı inançlarda yeniden diriliş.....	61
B. İslâm Kelâmında Yeniden Diriliş.....	64
1. Ba's'ın kelime ve istilâhî manaları.....	65
2. Cismanî haşr.....	65
C. Hz. İbrahim ve Yeniden Diriliş.....	72
1. Bakara suresi 260. ayet değerlendirmeleri.....	72
2. Hz. İbrahim'in ölümden sonraki hayat hakkında şüphesi olup olmadığı meselesi.....	73
3. Ayetin tasavvufî yorumu.....	78

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

ÂDETULLAH

A. Allah'ın Varlığına En Büyük Delil: Kâinat.....	84
1. Gaye ve nizam delili.....	85
2. Sünnetullah- âdetullah ayrımı.....	87
B. Bakara suresi 258. Ayet Değerlendirmeleri.....	91
1. İslâm tarihinden bir örnek: Mübâhele olayı.....	93
2. Ayetlerin lafızları üzerine değerlendirmeler.....	95
3. Ayetlerin mantık ilmi açısından değerlendirilmesi.....	98
4. Esmâ ve sıfat-ı ilâhiye bakımından bir inceleme.....	102
5. Hz. İbrahim'in iki delili arasındaki münasebet.....	108
SONUÇ.....	111
BİBLİYOGRAFYA.....	114
ÖZGEÇMİŞ.....	117

KISALTMALAR

Kısaltma	Bibliyografik Bilgi
a.g.e.	Adı geçen eser
a.g.md	Adı geçen madde
a.s.	Aleyhisselam
A.Ü.İ.F.	Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Bkz	Bakınız
bs.	Baskı
c.	Cilt
DİA	Diyanet İşleri Ansiklopedisi
Hz.	Hazreti
öl.	Ölümü
r.a.	Radiyallahu anhu
s.a.v.	Sallallahu aleyhi vesellem
s.	Sayfa
T.D.V.	Türkiye Diyanet Vakfı
thk.	Tahkik eden
trc.	Tercüme eden
t.y.	Tarih yok
UÜSBE	Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
yay.	Yayınevi, yayınları

GİRİŞ

İslâm dininin en temel kaynağı Kur'an'dır. Dini hakkında bilgi edinmek isteyen bir Müslüman'ın ilk kaynağı, İslâm ilimlerinden herhangi birisi üzerinde araştırma yapan bir kimsenin ilk başvurduğu kaynak eser bu ilahi kitaptır. Bir tefsircinin, bir hadisçinin ya da bir İslâm hukuku araştırmacısının kendi alanıyla ilgili bir konuyu incelerken başvurduğu ilk kaynak yine Kur'an'dır. Bu noktada Kur'an'ın İslâm ilimleri açısından çok önemli bir yeri olduğunu söyleyebiliriz. İslâm'da Kur'an'daki ayetlere aykırı olan hiçbir görüş kabul görmemektedir. Esasen Kur'an'ın günümüze kadar hiçbir değişikliğe uğramadan gelmiş olması, evrenselliği ve içinde herkese hitap edecek konuların bulunması, O'nun dinin en temel kaynağı olarak görülmesi, Peygamber Efendimiz (s.a.v.)'in bu konudaki tutum ve teşvikleri İslâm'ın da temelde sağlam kalmasını temin etmiştir. Bugün bile din adına ortaya konulan birtakım yanlış düşünceler eğer Kur'an'a aykırı ise kabul edilmemekte, bir süre sonra da yok olup gitmektedir.

Amacı, İslâm'da temel inanç konularını ispat etmek olan kelâm, diğer disiplinler gibi kaynağını Kur'an'dan almaktadır. Allah'ın varlığı ve birliği, isim ve sıfatları gibi, ahiret inancı ve peygamber olgusu gibi kelâmın ana konuları temellendirilirken Kur'an'dan ayetler referans gösterilmektedir. Bu çalışmada da Hz. İbrahim'in kavmiyle mücadelesinde tutumu ve üslubu kelâm ilminin temel konularıyla ilişkilendirilerek açıklanmaya çalışılmıştır. Fakat bu durum yanlış anlaşılmalıdır. Elbette Kur'an bir kelâm kitabı değildir, Hz. İbrahim de bir kelâmcı değildir. Fakat bu ilimlerin temel konularını ve ispat yöntemlerini örneklendirirken bir peygamberin üslubunu ve verdiği örnekleri kullanmak yanlış bir tutum olmasa gerektir. Zaten buradan şu sonuç çıkıyor: Örneğin Hz. İbrahim bir kelâmcı edasıyla hudûs delilini kullanmış olmuyor; aksine En'âm suresinde Kur'an'ın övgüyle bahsettiği bu hadisede O'nun kelâm ilmindeki hudûs delili ile örtüşen tutumu ile hudûs delili meşruiyet kazanmış oluyor. Bu iki husus karıştırılmamalıdır.

Bu çalışmada ayrıca şu husus hedeflenmiştir: İbrahim peygamberin kullandığı akli delillerin ilahi kitabımızın muhtelif yerlerinde övülmesi, dinimizin akla ve mantıklı

düşünceye ne kadar önem verdiğini göstermektedir. Bir peygamberin ölümden sonraki hayatın nasıl gerçekleşeceğini Allah'tan göstermesini istemesi sıradan bir talep ya da – hâşâ- saygısızlık içerikli bir istek değildir. Zaten Cenâb-ı Hak da bu talebe olumlu cevap veriyor. Bu, makul inanç şeklinin bir örneği olarak kabul edilmelidir; semavi dinler için –hatta Mekke müşrikleri için- çok önemli bir yere sahip olan Hz. İbrahim'in bu tür deliller kullanması, inanan insanlara Allah katında makbul bir inanç şekli konusunda fikir vermelidir. Bu açıdan böyle birçok aklî delili kullanmaya çalışan Hz. İbrahim'in neden dinler tarihinin en önemli şahsiyetlerinden biri olduğu da daha iyi anlaşılacaktır.

Çalışmada öncelikle Kur'an'da Hz. İbrahim ile ilgili ayetler incelenmiş, bunlardan kelâmın önemli konularına taalluk eden ayetler serlevha kabul edilerek çalışma çeşitli bölümlere ayrılmıştır. Bu noktada Muhammed Fuad Abdülbaki'nin “*Mu'cemu'l- Müfehres li Elfâzi'l- Kur'ani'l- Kerim*” eserinden faydalanılmıştır. Bundan sonraki aşamada en eski tefsirlerden günümüz tefsirlerine kadar birçok Arapça ve Türkçe tefsir taranmış ve konu ile ilgili ayetlerin yorumları değerlendirmeye tabi tutulmuştur. Özellikle Zemahşerî'nin “*el- Keşşaf*”, İmam el- Maturidî'nin “*Te'vilatu'l- Kur'an*”, Fahrüddin er-Razî'nin “*Et- Tefsiru'l- Kebir (Mefatihü'l- Gayb)*”, isimli eserlerine sıkça başvurulmuştur.

Kavramların sözlük ve ıstılah anlamları için ise İbn Manzur'un “*Lisanu'l- Arab*”, Ragıb el- İsfahanî'nin “*el- Müfredat*” isimli eserleri kullanılmıştır. Gerekli görüldüğü yerlerde ayetlerin tasavvufî yorumları için ise İbn Arabî'nin “*Tefsir-i Kebir Tevilat*” isimli eserine başvurulmuştur.

BİRİNCİ BÖLÜM
HZ. İBRAHİM'İN HAYATI

1) HZ. İBRAHİM'İN HAYATI

A. Doğumu ve Gençlik Dönemi

Semavî dinlerin üçünde de çok önemli bir yeri olan Hz. İbrahim'in hayatı hakkında İslâmî kaynaklarda fazla detaylı bilgiler bulunmamaktadır. Diğer dinlerin sözlü ve yazılı gelenekleri ile İsrailiyyat kapsamındaki rivayetlerde bu konuda daha fazla detaylı bilgiler yer almaktadır. Burada Hıristiyan ve Yahudi kaynaklarında Hz. İbrahim ile ilgili verilen bilgilere çok az değinilecek, çoğunlukla İslâmî kaynaklar ve Kur'an-ı Kerim'in Hz. İbrahim ile ilgili verdiği bilgiler zikredilecektir.

Hz. İbrahim'in doğum tarihi ve yeri hakkında kesin bir bilgi olmamakla beraber son araştırmaların neticesinde O'nun M.ÖL. 2100 dolaylarında doğduğu tahmin edilmektedir. Tevrat metinlerinin yazıldığı tarihler göz önünde bulundurularak verilen başka bir tarih de M.ÖL. 22. yy. ile 20. yy. arasındadır ki iki tarih neredeyse birbirinin aynısıdır.

Tarih kitaplarında Hz. İbrahim'in doğduğu yer hakkında çeşitli rivayetler bulunmaktadır. Hz. İbrahim'in Ahvaz bölgesindeki Sûs' ta, Babil'deki Kûsa denilen yerde ya da Kesker sınırındaki Verka'da doğduğu belirtilir. Harran'da doğduğu da rivayetler arasındadır. İslâmî kaynaklarda geçen ve Tevrat'taki bilgilerin de kuvvetle işaret ettiği husus dikkate alınırsa O'nun Urfa'da doğup büyüdüğü, Nemrut'la mücadelesinden sonra Harran'a göç ettiği oradan da Filistin'e gitmiş olduğu görüşü ağır basmaktadır.¹ Bunların dışında zikredilen başka bir rivayete göre Kûfe ile Basra arasında bulunduğu belirtilen Ur şehrine, Hz. İbrahim'in babası olduğu kabul edilen Azer, hanımını getirmiş ve Hz. İbrahim burada doğmuştur.

Hz. İbrahim'in çocukluk ve gençlik dönemlerine ait bilgilerin çoğunluğu Yahudi kaynaklarından elde edilmekle beraber bu bilgiler İslâmî kaynaklarla büyük ölçüde benzerlik arz etmektedir. Konu ile ilgili, Hz. İbrahim'in bulunduğu Ur şehrine ait olduğu kabul edilen bazı kitabelerin okunmasıyla elde edilen bilgilerden o dönemde

¹ Harman, Ömer Faruk, "İbrahim", *DİA*, c.5, s. 267, İstanbul, 1996

şehrin önemli bir ticaret merkezi olduğu ve halkın aşırı maddeci bir anlayışa sahip olduğu ortaya konulmaktadır.²

İbnu'l Esir (öl. 1289), İsrailî olduğu kabul edilen rivayetlere çok fazla değinmeden Hz. İbrahim'in doğumu hakkında kısaca bilgi vermektedir. Buna göre Hz. İbrahim'in dünyaya gelişinden hemen önce müneccimler, Nemrut'a gelerek İbrahim adında birinin ortaya çıkıp kendi dininden ayrılacağını, ona karşı duracağını ve onun hükümlerini sarsacağını söylemişler, putları kıracağını haber vermişlerdir. Bunun üzerine de Nemrut birtakım tedbirler almıştır. Elmalılı Hamdi Yazır ise konu ile ilgili rivayetlere hiç değinmez. Sadece Hz. İbrahim'in nübüvvetten itibaren mücadelesinden bahseder. Onun babasıyla, kavmiyle ve Nemrut'la olan mücadelesini anlatır. Hz. İbrahim'in imtihanlardan geçtiğini, fakat bu imtihanları başararak Allah'ın rızasını kazandığını, Allah'tan; kendisinden sonraki nesillerin onu hayırla anmalarını istediğini ve bu duasının kabul edildiğini, bundan dolayı da Hz. İbrahim'in Müşrik Araplar, Yahudi, Hıristiyan ve Müslümanlarca sevildiğini belirtmektedir.³

B. Peygamberlik Mücadelesi

Peygamberlikle görevlendirilen Hz. İbrahim, kavmine gönderildiğinde ilk önce babasını Allah'a inanmaya davet etmiş fakat babası onu taşlamakla tehdit etmiştir.⁴ Hz. İbrahim'in babasının bu tepkisi üzerine takındığı yumuşak tavır, tebliğ usulünde gösterilmesi gereken tavrı örneklemesi açısından dikkate değer görülmüştür.

Bundan sonra Hz. İbrahim kavmine Allah inancını anlatmaya başlar. Araştırmalara göre Sabiilik inancına mensup olduğu kabul edilen kavmini bu inancından vazgeçirmek için onlara yıldız, aya ve güneşe tapmanın anlamsız olduğunu anlatmaya çalışmıştır. En'âm suresinde geçen ayetler bu olayı anlatmaktadır. Hz. İbrahim bir gece gökyüzünde yıldızları görür ve *"Bu Benim Rabbimdir."* der. Yıldız kaybolup gidince de *"Ben batanları sevmem!"* der. Sonra ayın doğuşuyla beraber *"O halde Rabbim budur."* der fakat o da batınca *"Rabbim beni hidayete erdirmeseydi ben*

² Mevdudî, Ebu'l-A'lâ, *Tarih Boyunca Tevhit Mücadelesi ve Hz. Peygamber'in Hayatı*, trc. Ahmet Asrar, c. 1, s. 445-446, 3. bs., Pınar Yay., İstanbul 1992.

³ Bkz. Yazır, Elmalılı Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, c. 6, s. 234, Akçağ yay. İstanbul, t.y.

⁴ Meryem 19/46

sapkınlardan olurdum!” der. Sonra güneşin doğduğunu görünce de *“Bu en büyükleri, o halde Rabbim budur!”* dedikten sonra onun da batıp kaybolduğunu görünce *“Ey kavmim! Ben sizin Allah’a ortak koştuğunuz her şeyden uzağım, ben yüzümü yeri ve göğü yoktan yaratana çevirdim, ben müşriklerden değilim!”* demiştir.⁵

Bu ifadelerden Hz. İbrahim’in -kısa bir süreliğine de olsa- söz konusu gök cisimlerini ilah olarak addettiği düşünülmemelidir. Zira ayetlerdeki ifadeler bile bizi bu yanlışla düşmekten koruyacak mahiyettedir. *“Rabbim beni hidayete erdirmeseydi”, “ben yüzümü siz müşriklerden çevirdim, Allah’a yönelttim.”* vb. ifadeler O’nun Allah’a iman konusunda bir probleminin olmadığını izah etmek için yeterlidir. Dolayısıyla bu ifadeler bir muhavere üslubu, bir tartışma yöntemi olarak kabul edilmelidir.

Hz. İbrahim kavmini putlara tapmaktan uzaklaşmaya çağırmış, bu konudaki mücadelesi Kur’an’da detaylı bir şekilde anlatılmıştır. Buna göre yöre halkının şehirden uzaklaştığı bir zamanda Hz. İbrahim, putların hepsini bir balta ile kırar; yalnız bir putu sağlam bırakarak putları kırdığı baltayı da onun boynuna asar. Halk geri döndüğünde putları hakkında olumsuz sözler sarf ettiklerine şahit oldukları Hz. İbrahim’den hesap sorarlar. O’na *“Bunu sen mi yaptın?”* diye sorarlar. O da büyük puta sormaları gerektiğini çünkü baltanın onun boynunda olduğunu söyleyince onun böyle bir şey yapmaya muktedir olamayacağını itiraf eden halka Hz. İbrahim son sözü söylemiştir: *“O halde fayda ya da zarar kendisinden umulamayacak bir taş parçasına tapmanızın anlamı nedir?”* Yöre halkı iç dünyalarında kısa bir muhakemeden sonra aynı inatçılıklarına devam ederek onu cezalandırmakla tehdit ederler. Ve onu yaktıkları devasa bir ateşe atarlar fakat ateş Hz. İbrahim’i yakmaz.⁶ Hz. İbrahim bu olaydan sonra Hz. Lût ile burayı terk eder.

Bakara suresinde ayrıca Hz. İbrahim’in Nemrut olduğu kabul edilen kişi ile ilgili münazarası da geçmektedir. Buna göre Nemrut Hz. İbrahim’e *“Rabbim kimdir?”* diye sormuş, Hz. İbrahim de *“Benim rabbim hayat veren ve hayatı alandır.”* diye cevap vermiştir. Bunun üzerine Nemrut *“Ben de öldürür ve diriltirim.”* deyince Hz. İbrahim

⁵ Hudûs delili ile ilgili bölümde bu ayetler detaylı olarak incelenmiştir; bu ifadelerin sadece basit bir gözlem sonucu ortaya konulan görüşler olmadığı, Hz. İbrahim’in, yöre halkının inanç yapısını derinlemesine bildiği görülmektedir.

⁶ Enbiya 21/51-71

onun güç yetiremeyeceği, ayrıca mugalâtaya sapamayacağı bir alana intikal etmiş ve “Benim Rabbim güneşi doğudan doğuruyor hadi sen de batıdan getirsene!” deyince Nemrut söyleyecek söz bulamamıştır.⁷

Kur’an’da Hz. İbrahim’in Allah’ın ölülere nasıl dirilttiğini görmek istemesi de anlatılmaktadır. Bu talebi üzerine Allah “İnanmıyor musun?” demiş, O, inandığını ama kalbinin tatmin olması için böyle bir talepte bulunduğunu söylemiştir. Allah da ona dört kuşu almasını, onları kendine alıstırdıktan sonra parçalayıp dağların tepesine bu parçaları koymasını, sonra da onlara seslenmesini söylemiştir. Kuşlar parçaları birleşerek Hz. İbrahim’in yanına varmışlardır.⁸

Kur’an’da geçen bu olayların gerçekleştiği zamanla alakalı net bir şey söylemek oldukça zordur. Yalnız putları kırma hadisesinde müşriklerin zikrettiği “İbrahim diye bir gencin putları diline doladığını duymuştuk”⁹ ifadesinden, Hz. İbrahim’in onları daha önce de uyardığı sonucuna varabiliriz. Fakat bu Nemrut ile münazarasından sonra da gerçekleşmiş olmamalıdır. Zira yine yukarıda zikredilen ayetten Onun halk tarafından çok da iyi bilinmediği sonucu çıkarılabilir.

Hz. İbrahim uzun süre çocuk sahibi olamamıştır. Yaşı ilerleyince ikinci hanımı olan Hacer’den Hz. İsmail, ilk eşi Sâre’den de Hz. İshak doğmuş, Hz. İbrahim Sare’nin isteği üzerine Hz. İsmail ve Hz. Hacer’i getirip Mekke’ye yerleştirmiştir. Ara sıra onları gelip burada ziyaret ettiği rivayetlerde geçmektedir.

Kur’an-ı Kerim’de Hz. İbrahim’in nerede ve nasıl vefat ettiği konusunda bir bilgi yer almamaktadır.

2) HZ. İBRAHİM’İN FAZİLETİ

Semavî dinlerin ortak değeri olması ve yüceliği herkesçe kabul edilmesi bakımından Hz. İbrahim, insanlık tarihinin en önemli şahsiyetlerinden birisidir. Hatta cahiliye Araplarının bile Onun faziletini ifade ettiklerini ve kendilerini onun soyundan kabul ederek bununla övündüklerini bilmekteyiz. Özellikle üç semavî din mensupları

⁷ Bakara 2/258. Konu “Âdetullah” bölümünde işlenecektir.

⁸ Bakara 2/260

⁹ Enbiya 21/60

onun faziletini ifade ederler; söz konusu dinlerin kitaplarında da Hz. İbrahim'in yüceliğini anlatan ayetler mevcuttur:

Ahd-i Atik'te Hz. İbrahim Allah'ın dostu olarak tavsif edilmiş,¹⁰ diğer bazı Yahudi kaynaklarında da onun dindarlığı ve Allah'a olan yakınlığı vurgulanmıştır.¹¹ Ahd-i Atik'te geçen ve Hz. İbrahim'in bütün insanlıkça kutsal olmasını ifade eden bazı ayetlerde de Rabb'in, Hz. İbrahim'i büyük bir millet edeceğini, onu mübarek kılacağını¹² ve onu birçok milletin "babası" kılacağını¹³ söylemektedir.

Ahd-i Cedit de Hz. İbrahim'in "herkesin babası" olduğunu¹⁴ ifade eder. İncil bize Hz. İsa'nın O'nun soyundan geldiğini söylemektedir.¹⁵ Ahd-i Cedit dışındaki Hıristiyan kaynaklarında onun salih bir insan olduğundan bahsedilmiş, hem Ahd-i Cedit hem de Ahd-i Atik'te onun "inanınların babası olduğu" ifade edilmiştir.

Kur'an-ı Kerim'de de Hz. İbrahim'in faziletini anlatan birçok ayet mevcuttur. Hz. İbrahim'in ismi Kur'an'da 69 defa geçmektedir.¹⁶ Kur'an, Hz. İbrahim'e göklerin ve yerin melekûtunun verildiğini¹⁷ söylemekte, Onu Kitab-ı Mukaddes'te belirtildiği gibi "inanınların babası" olarak tavsif etmektedir.¹⁸ Ayrıca Allah'ın onu dost edindiği¹⁹, onun gerçekten inanmış kullardan olduğu²⁰, dosdoğru bir peygamber olduğu²¹, çok içli, yumuşak huylu ve kendini Allah'a adanmış bir kimse olduğu²² da ifade edilerek övülmektedir. Yine Kitab-ı Mukaddes'le paralel olarak Onun soyuna peygamberlik verildiğini vurgulamaktadır.²³

Hz. İbrahim'i Kur'an-ı Kerim'de ve İncil dışındaki Hıristiyan kaynaklarda Allah'ın varlığını akılla bulan bir şahsiyet olarak görmekteyiz. Bu, dinin insanın anlayış

¹⁰ İşaya 41/8

¹¹ Harman, a.g.md. s. 267

¹² Kitab- Mukaddes, Tekvin, 12, 1-3

¹³ Tekvin, 17, 4

¹⁴ Romalılar, 4,13

¹⁵ Harman, a.g.md. s.270

¹⁶ Abdülbakî, Muhammed Fuad, *el-Mu'cemu'l-Mufehres li Elfazi'l- Kur'ani'l Kerîm*, s. 3, Daru'l- Hadis Kahire, 2001

¹⁷ En'am 6/75

¹⁸ Hacc 22/78

¹⁹ Nisa 4/125

²⁰ Saffat 37/111

²¹ Meryem 19/41

²² Hud 11/75

²³ Hadid 57/26

ve yapısına uygun bir şekilde insanlara takdim edilmesi gerektiğinin en önemli delillerinden birisidir.

Kur'an'da Hz. İbrahim için "Müslüman" vurgusunun yapılması, onun Yahudi, Hıristiyan ya da puta tapan bir müşrik olmadığını, Müslim olduğunun ²⁴ belirtilmesi, Onun tevhit inancının yerleşmesinde oynadığı rolü ifade etmesi açısından önemlidir.

Hz. İbrahim Kur'an'ın da anlatımıyla inanan insan portresini çizerek bütün müminlere örnek olmuş bir peygamberdir. Tebliğinde insanlara körü körüne bağlanmanın yanlışlığını anlatmış, ecdat taklitçiliğini yererek onları akıl ve vicdanlarını kullanmaya davet etmiş, dine bağlılığın ne demek olduğunu yaşantısıyla izah etmiş, sadakat timsali olmuş bir peygamberdir. O, tebliğde yumuşak bir üslup kullanarak insanlara dini anlatmada takınmaları gereken tavrı göstermiş, Allah'a şirk koşanlara yaptıkları yanlışları kendi kendilerine itiraf ettirecek bir üslupla bir tebliğ kahramanı olmuştur. Kur'an'da ve çeşitli hadislerde Allah'a nasıl dua edilmesi gerektiğini de biz Hz. İbrahim'den öğrenmekteyiz. Peygamber Efendimiz Hz. Muhammed (s.a.v.)'in de işaret etmesiyle bugün Müslümanlar namazlarında ve diğer zamanlarda Hz. İbrahim'in ettiği duaları etmektedirler.

Hz. İbrahim kendisine suhuf indirilen dört peygamberden biridir, ona suhuf indirildiği Kur'an'da da geçmektedir. ²⁵Şüphesiz kendisine kitap gönderilmiş olması bir peygamber için seçkinliktir. Hz. İbrahim bu yönüyle de seçkinliğini ispat etmiştir. ²⁶

²⁴ Al-i İmran 3/ 67

²⁵ A'lâ 87/18-19

²⁶ Daha geniş bilgi için bkz. Canan, İbrahim, *Hz. İbrahim'den Mesajlar*, Işık yay. İstanbul, 2004

İKİNCİ BÖLÜM

İSPAT-I VACİP

I. HUDÛS

A. Tanrının Varlığının İspatı Açısından Hudûs

İnsanlık tarihi, başlangıcından bugüne inceleme konusu edildiğinde inanç mefhumunun neredeyse insanın fizyolojik varlığıyla beraber var olduğu gerçeğiyle karşılaşılmaktadır. Günümüz ilim anlayışının tabiriyle bu inanç; ister ilkel bir inanç olsun, isterse daha ileri bir düşünce ve birikimin neticesi müttekâmil bir sistem olsun varlığını daima hissettirmiştir. Genellikle din adı altında sistemleşen bu inanma ameliyesi insanlık tarihinin ilim, siyasi tarih, medeniyet anlayışını da şekillendiren esas unsurların başında olagelmiştir.

Dinî bir sisteme müntesip olan insanlar, inandıkları varlıkları ilmî planda ispat etme gayretinde bulunmuş, bu konuda çeşitli deliller ileri sürmüşlerdir. Kimi kâinattaki mükemmel düzen ve intizama değinmiş, buradan hareketle inandıkları tanrının varlığını ispat etmeye çalışmış, kimi âlemin azametini nazara vererek bunların yaratıcısının üstün kudret sahibi bir varlık olabileceğini söylemiş bazen de bu deliller birer mukaddime addedilmiş ve ispat gayretleri detaylandırılmıştır. Bu gayret, teoloji ilminin teşekkülünde en önemli unsurlardan biri haline gelmiştir.

Kâinatta müşahede edilen varlıklarda meydana gelen değişiklik ve sonradan meydana gelmenin Tanrının varlığı konusunda delil olması hususu, düşünce tarihinde Tanrı ve onun varlığı konusunda söz söyleyen kişiler için bir dayanak noktası teşkil etmiştir. Düşüncenin vardığı nokta farklı olsa da biz çeşitli inanç ve düşünce sistemlerinde bu düşünceye kaynaklık edecek unsurlar görmekteyiz. Örneğin Hindu inanç sisteminde bazı ekollerin yeryüzünün de bir yaratıcısı olduğuna inandığını, “yeryüzünün de bir ürün ve sonuç olduğunu ve bunların kendilerinden önce gelen bir varlığın ürünü olduklarını kabul ettiklerini” görmekteyiz.²⁷

Plâton (öl. M. ÖL. 347) Tanrı'nın varlığına delil getirmede kullandığı hareket delilini izah ederken yedi türlü hareketin varlığından bahsetmektedir. Bu bağlamda O, âlemin hareketinin dairevî bir hareket olduğunu ve bu tür bir hareketin âlemin “gücü

²⁷ Kılavuz, Ulvi Murat, *İslâm Kelâmında Kozmolojik Delil (Hudûs- İmkân)*, basılmamış doktora tezi, s. 12, UÜSBE, Bursa, 2007

dışında” bir hareket olduğunu belirtmiş, bu hareketin sebebinin ancak düşünen bir varlık olabileceğini söylemiş, böylece Tanrı’nın varlığına ulaşmıştır.²⁸

Her ne kadar Tanrı tasavvurları teizmin Tanrı anlayışına bazı noktalarda ters düşse de Plâton ve Aristoteles (öl. M. ÖL.322) tarafından ortaya konulan ilk “muharrik” düşüncesinde de temel argüman olarak kullanılan “hareket”in bir nevî “sonradan oluş” u işmam ettiğini söyleyebiliriz; adı geçen filozofların, hareket eden varlığın zatından kaynaklanmadığı, dolayısıyla başka bir varlık tarafından ortaya konulan bir hareketin varlığından bahsettiğine dair açıklamalarından bu ifadelerin kozmolojik delile bir ön dayanak teşkil ettiği neticesi çıkarılabilir.²⁹

Yeni Plâtoncu okulun temsilcilerinden Yahya en- Nahvî (öl. 575) âlemin kadim olduğu tezini, âlemdeki “değişim ve dönüşüm”ün teselsülü netice vereceğini vurgulayarak reddetmiş, âlemin hâdis olduğunu vurgulamıştır. Thomas Aquinas (öl. 1274) da hareket ve değişim temeline dayanan bir delillendime sistemi ortaya koymuş, sonradan meydana gelmenin Tanrı’nın varlığını ispat etmedeki yeri ve önemine işaret etmiştir.³⁰

Yeniçağ Alman felsefesinin ilk önemli filozofu kabul edilen³¹ Leibniz (öl. 1729) Tanrı’nın varlığına dair dört farklı delil kullanmış, bunlar arasında kozmolojik delil dâhilinde bir şeyin var olmasının yeter sebebi veya aklî bir delili bulunması gerektiğini söylemiş ve bu yeter sebebin varlıklarda bizâtihi bulunamayacağını, başka varlıklarca belirlenebileceğini vurgulamıştır. Delilin sonraki kısımlarında ise Tanrı’nın varlığı sonucuna ulaşmaktadır.³²

İslâm kelâmında âlemin hâdis olduğuna dair delilleri daha geniş bir şekilde görmekteyiz. Bu, Kur’an- ı Kerîm’in yaratılışın sade Allah’a ait olduğu vurgusunu sık sık zikretmesinin tabii bir neticesi kabul edilebilir. Belirtildiği gibi bu, bir yaratıcının var olduğuna dair ortaya konulan sağlam bir delildir.

²⁸ Çubukçu, İbrahim Agâh, *İslâm Felsefesinde Allah’ın Varlığının Delilleri*, s. 8, AÜİF yay. Ankara, 1971

²⁹ Kılavuz, *a.g.e.* s. 16–19

³⁰ *A.g.e.*, 34

³¹ Çubukçu, *a.g.e.* s. 32

³² Kılavuz, *a.g.e.* s. 37–38

B. İslâm Kelâmında Hudûs

Kelâmın en önemli tartışma konusu ispat-ı vaciptir. Bu ilmin teşekkülünün başlangıcında her ne kadar sıfatlar bahsi, büyük günah işleyeninin durumu gibi faktörler rol oynasa da sonraki dönemlerde Allah'ın varlığının ispatı meselesinin diğer konuların önünde yer aldığını söyleyebiliriz. Şüphesiz ilmin gayesi nazara verildiğinde Allah'ın varlığını ispat, diğer delillerden daha önemli olmaktadır. İlk dönemlerde bu konunun tartışmaya açılmamasını kişilerin Allah'ın varlığına inanma konusunda bir problemlerinin olmamasına ve konuyu tartışmaya açacak karşı görüşlerle muhatap olunmamasına bağlayabiliriz.

Arapça “h-d-s” fiilinin mastarı olarak kullanılan ve “sonradan meydana gelmek”³³ demek olan hudûs, “bir araz ya da bir cevher olsun bir nesnenin yokken var olması” şeklinde tanımlanmaktadır.³⁴ Hudûs kavramı Kur'an-ı Kerim'de mastar şekliyle geçmemekle beraber³⁵ kelimenin farklı çekimde kullanımlarına rastlanmakta, bunun yanında kelâm literatüründe kullanılan “sonradan meydana gelme” anlamını içeren ayetler bulunmaktadır. “Rablerinden gelen her yeni uyarıyı eğlenerek dinliyorlar”³⁶ ayeti buna örnek olarak gösterilebilir.

Genelde üç mukaddime ile zikredilen hudûs delili şu şekilde ifade edilir:

Âlem hâdistir. (Yokken sonradan var edilmiştir, varlığından önce yokluğu söz konusudur.)

Her hâdisin bir muhdisi (var edicisi meydana getiricisi) vardır.

Âlemin muhdisi de Allah Teâlâ'dır.³⁷

Hudûs kelâm ilminde Allah'ın varlığının ispatında kullanılan en önemli dayanak noktasıdır. Kelâm âlimleri varlığı “varlığı kendi zatından olan” ve “var olmak için bir başkasına muhtaç olan” şeklinde ikiye ayırmış, bunlardan ilkinine “kadim” ikincisine

³³ İbn Manzûr, *Lisanu'l-Arab*, “h-d-s” md. c. 2, s. 131, Daru Sader, Beyrut

³⁴ Ragıb el- İsfahânî, *El-Müfredat fî Garibi'l-Kur'an*, s.158, Mektebetü'l-Enclö'l-Mısriyye, Kahire, 1970

³⁵ Abdülbakî, Muhammed Fuad, *el-Mu'cemu'l-Mufehres li Elfazi'l- Kur'ani'l Kerîm*, s. 239, Daru'l-Hadis, Kahire, 2001

³⁶ Enbiya 21/2

³⁷ Kılavuz, A. Saim, *Ana hatlarıyla İslâm Akaidi ve Kelâma Giriş*, s. 86–87, Ensar yay. İstanbul, 2004

“hâdis” demişlerdir. Varlıkların tamamı O’nun tarafından yaratılmıştır, hâdistir, yok iken sonradan var edilmişlerdir. İslâm kelâmının en temel itikadı Allah’ın bu özelliğidir. İslâm dinini diğer dinlerden ayıran en önemli özellik budur.³⁸

Temelde aynı problemlerle uğraşmalarına rağmen metot bakımından birbirinden ayrılan ve İslâm düşünce tarihinde aralarında ciddi tartışmaların yaşandığı iki alan olan kelâm ve İslâm felsefesi arasındaki en önemli ayrılık noktalarından birisinin kozmolojideki bu anlayış olduğu görülmektedir. Kelâmda olmazsa olmaz bir mesele olan hudûsün İslâm filozoflarınca önemsenmediğini, Allah’ın varlığının başka yollarla ispatına çalışıldığını görmekteyiz. Örneğin Ebu Bekir er-Razî (öl. 313/925), yaratmayı açıklarken “yoktan yaratmayı” kabul etmemiş, yaratma için kullandığı “ibda’ ve halk” kelimelerine “var olan bir şeyden başka bir şey meydana getirme” anlamını vermiştir. Kozmolojisinde “beş ezeli varlık” anlayışı bulunan Razî’ nin bu noktada kelâmın olmazsa olmazı hudûsü kabul etmediğini görmekteyiz.³⁹

Hudûs deliline Kur’an-ı Kerîm’den referans bulma sadedinde Cin suresi 28. ayet delil olarak kullanılmıştır “*Allah... her şeyi bir bir saymıştır.*” ayeti, kainatta var olan her şeyin sayılabilir olmasına, dolayısıyla sınırlı parçalardan oluştuğuna delalet etmektedir. Bu, kelâmcıların cevher metoduna kaynaklık teşkil etmiştir.⁴⁰

Kelâmcıların ispat-ı vacipte kullandıkları en önemli delil kabul edilen hudûs delili yukarıda da belirtildiği gibi “sonradan var olma” ilkesi üzerinden hareket eder. Bu delili ilk kullananların Mutezile âlimleri olduğu kabul edilmektedir.⁴¹

Ebu’l –Hasan el- Eş’ârî (öl. 324/ 935) insanın yaratılışındaki tedricîliği esas alarak âlemin bir yaratıcısı olduğu neticesine varmaktadır. Çünkü insan bu kemale ulaşma hususunu kendi kendine gerçekleştiremez. Bir damla meni iken halden hale giren insanı da bu kemale eriştiren birisi vardır. İlk oluşumlardan nutfenin kadim olamayacağını, çünkü kadim olanın değişikliğe uğrayamayacağını belirten Eş’ârî,

³⁸ Yücedoğru, Tevfik, *Geçmişten Günümüze İlim ve Din Açısından Yaratılış*, s.82, Emin yay. Bursa, 2006

³⁹ Karaman, Hüseyin, *Ebu Bekir er-Razî’ye Göre Yaratma*, Atatürk Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi, sayı 25, s. 111, Erzurum, 2005

⁴⁰ Kılavuz, a.g.e. s. 44

⁴¹ Topaloğlu, Bekir, “hudûs”, *DİA*, c. 18, s. 305, İSAM yay, İstanbul, 1998

halden hale intikalın hudûs alameti olduğunu söylemektedir. Her hâdis olanın da bir muhdise muhtaç olduğunu ve bu muhdisin de Allah olduğunu bildirmektedir.⁴² Bir su damlası iken irade ve kudret sahibi bir varlığa dönüşmek başlangıçta zayıf ve muhtaç iken sonradan bir güç ve kuvvete sahip olmayı ifade eder. İnsan, örneğin yeni doğmuş bir bebek iken kendi ihtiyaçlarını karşılamaktan acizdir. Dışarıdan onun ihtiyaçlarını temin eden anne- babası olmazsa kısa bir süre içinde ölüp gitmesi kaçınılmazdır. Dolayısıyla bu bir acziyetin, muhtaç olmanın ifadesidir. Fakat sonradan aynı insan kendi ihtiyaçlarını karşılayacak güç ve iktidara sahip olmaktadır. Bu iktidarı kendiliğinden elde etmediği açıktır. Öyleyse onu bir halden bir hale sokan başka bir kudret vardır. O da Allah Teâlâ'dır. Tedricilikte bu tür bir hudûs alameti bulunmaktadır.

Sünni kelâmcılar içinde hudûs delilini ayrıntılı ve olabildiğince eksiksiz biçimde ilk kez ele alan Ebu Mansur el- Maturidî olmuştur.⁴³ İmam Maturidî (öl. 333/ 944) “Kitabu't Tevhid” isimli eserinin birinci bölümünde ispat-ı vacibi ele alırken âlemin hudûsüne vurgu yapmıştır. Maturidî, “medariku'l-'ulum” bağlamında hudûsü değerlendirirken;

1. Mütevatir haberin Allah'ın varlığına delil olduğunu, bundan evvel hiçbir beşerin kıdem iddiasıyla ortaya çıkmadığını veyahut bunu delillendirecek bir çabaya girmediğini söylemiştir.
2. Duyular açısından meseleyi değerlendirirken “ihtiyaç”a vurgu yapmış, var olabilmek için birilerine ya da bir şeylere “muhtaç” olmanın kıdemle örtüşemeyeceğini ifade etmiştir.
3. Selim bir akılla yapılacak bir istidlalden çıkarılabilecek neticenin de âlem ve içindekilerinin sonradan yaratılmış oldukları hakikati olduğunu belirtmiştir.⁴⁴

Eş'ârî' nin izinden giden kelâmcılardan Ebu Bekr Muhammed el- Bakıllanî (öl. 403/1012) cevher ve araz metoduyla âlemin hudûsünü ispata çalışan âlimlerdendir.⁴⁵

⁴² Eş'ârî, *Kitâbü'l-lüma fi'r-red alâ ehli'z-zeyğ ve'l-bida'*, thk. Abdulaziz İzzeddin Seyrevan, s. 6–7, Beyrut- Mısır, 1987

⁴³ Topaloğlu, a.g.e, s. 305

⁴⁴ Maturidî, Ebu Mansur, *Kitabu't-Tevhid*, trc. Bekir Topaloğlu, İSAM yay, s. 21–30, Ankara, 2002

Gazzalî (öl. 505/ 1111), âlemin hâdis olduğunu ve her hâdisin hudûsünün bir “sebebi” olduğunu söylemektedir. Sebep kavramı üzerinde yaptığı açıklamalardan “sebebin” var olmak için ihtiyaç duyulan varlık olduğu anlaşılmaktadır.⁴⁶

Gazzalî, âlemin hudûsünü cevher ve arazlardan oluştuğundan hareketle ispatlamaya çalışmıştır. Ona göre mevcudun var olduğu selim aklın bir çıkarsamasıdır ve aksini iddia edenlerin iddialarını dikkate almak yersizdir. Bundan sonra mevcudun var olmasının üzerinden hudûsü şöyle açıklar: “*Her mevcud ya bir yer işgal eder veya etmez. Yer işgal eden herhangi bir şey birleşik değilse ona cevher deriz. Eğer bu şey başka bir şeyle birleşmişse buna da cisim adını veririz. Eğer yer işgal etmeyen şeyin varlığı bir cisme muhtaç ise buna araz denir. Eğer yer işgal etmeyen bir şeyin varlığı hiçbir şeye muhtaç değilse bu varlık yüce ve münezzeh olan Allah'tır.*”⁴⁷

Görüldüğü gibi burada da var olmak için bir şeye muhtaç olma hususu vurgulanmaktadır. Yine Gazzalî, cisimlerin değişmelerden hâlî olmadığını müşahade ettiğimizi, değişikliğe maruz kalan her varlığın da hâdis olduğunu belirtmektedir. Çünkü değişimleri içeren hareket ve sükûn da hâdistir. Hareket ve sükûn da bir başlangıç ve sonu ifade etmektedir. Bunu ayrıca izah etmenin de gereği yoktur. Zira âlemdeki her şeyde bir değişim alameti vardır. Örneğin insanlarda hâsıl olan açlık, hastalık, üzüntü gibi durumların sonradan ortaya çıkan haller olduğunu söylemenin gereği yoktur; bu gayet açıktır.⁴⁸

Bir Eş’ârî kelâmcısı olan Şehristanî (öl. 548/1153) “Nihayetu’l- İkdâm fi İlmi’l-Kelâm” isimli eserinin ilk bölümünü âlemin hudûsüne, her şeyin bir başlangıcının olduğu hakikatini ispata hasretmiştir. Bunun selim bir aklın kaçınılmaz bir istidlali olduğunu ispat için de Antik Yunan filozoflarından Thales, Anaxagoras, Anaximenes, Phytagoras, Empedokles, Sokrat, Platon gibi filozofları zikrederek onların da âlemin

⁴⁵ Bakıllanî, Ebu Bekr Muhammed, *Kitabu’t- Temhid*, s.22, el-Mektebetu’ş-Şarkiyye, Beyrut, 1957

⁴⁶ Gazzalî, Ebu Hamid Muhammed, *El- İktisat fi İ’tikad (İtikatta Orta Yol)*, trc. Kemal Işık, s. 24, AÜİF yay. Ankara, 1962

⁴⁷ Gazzalî, a.g.e. s. 25

⁴⁸ A.g.e. s. 25

hâdis olduklarına inandıklarını nakleder. Buradan hareketle Şehristanî, “varlığın bir başlangıcının olması Allah’ın varlığına inanmayı gerektirir” neticesini çıkarmaktadır.⁴⁹

Âlemin hâdis olduğuna dair şöyle bir mülâhaza da zikredilebilir: Biz, varlıklarda görülen değişmelere bakarak onların hâdis oldukları kanaatine varırız. Zira hâdis olmasalardı vacip olmaları gerekirdi. Fakat bir vacip olması zıddının kaim olmasıyla yok olmamasını gerektirir. Bu durum vaki olmadığı için de hadis olduğu Sabit olmuş olur. Bu, âlemin vücudunun zatı icabı değil başkası tarafından kaim olduğunu göstermektedir.⁵⁰

Hudûs delili İslâm filozoflarınca eleştiriye tabi tutulmuştur. Eleştirilerin temelinde İslâm filozoflarının Aristo’dan tevarüs ettikleri zamanın kadim olması esası yatmaktadır.⁵¹ Kelâm ilmi literatüründe filozofların delili olarak kabul edilen “imkân delili”, filozoflarca hudûs deliline göre daha makul sayılmış ve kabul görmüştür.

İsmail Hakkı İzmirli hudûs ve imkân delili arasındaki farkı ve hudûs delilinin tercih sebebi olduğunu şu ifadelerle açıklar:

“Bu iki tarîktan hudûs tarîki imkân tarîkinden daha vâzıhtır. Çünkü mümkün olduğu bilinen bir mümkün ya yok iken var olmuş olandır ki böyle olan mümkünde ukalâ ittifak etmişlerdir. Şek ve şüpheden âri olan mümkün işte böyle olandır. Bilâ-şek mümkün olan her şey hâdis olur. Demek oluyor ki her mümkün hâdis imiş... Biz mümkünü hâdis olması itibariyle bildiğimizden dolayı hâdis mümkünden daha vâzıh olur. Çünkü biz hafîyi vâzıh ile biliriz. Muarriif muarreften daha vâzıhtır. Hudûs tarîki de imkân tarikinden daha vâzıhtır.”⁵²

Görüldüğü gibi müellif burada imkân delilinin hareket noktası olan “mümkün”i hadis olmaya bağlamakta, dolayısıyla hudûs delilinin imkân delilinden daha vâzıh olduğuna hükmetmektedir.

⁴⁹ Şehristanî, Muhammed b. Abdulkerim, *Nihayetu’l- İkdâm fi İlmi’l- Kelâm*, s. 1, trc. Alfred Guillaume, Oxford Üniv. yay, Londra, 1934

⁵⁰ Aydın, Ali Arslan, *İslâm İnançları ve Felsefesi*, s. 197, Çağrı yay. İstanbul, 1979

⁵¹ Topaloğlu, a.g.e. s. 307

⁵² İzmirli, İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm*, s. 207, Umran yay. Ankara, 1981

Bunlardan başka son dönem kelâm âlimleri arasında hudûs deliline temas edenlerin genellikle tenkit amaçlı yaklaştıkları görülmektedir.⁵³

Kelâm literatüründe hudûs deliline farklı açılardan yaklaşmış, bazı âlimler âlemin hudûsünü onun “cevher ve arazlardan” müteşekkil olmasından hareketle ispata çalışmış, bir kısmı “tenahi-i âlem” delilini kullanmış, bazı muhakkikler de “illet- malul” delilini istimal etmeyi uygun bulmuştur.⁵⁴ Aşağıda mealleri verilen ayetlere bakıldığı zaman, Allah tarafından kavmini irşad için görevlendirilen Hz. İbrahim’in, cisimlerin sonradan icat edilmesine ve değişikliğe uğrayan her şeyin âlemin hadis oluşuna delalet eden istidlaline rastlamaktayız.

C. HZ. İBRAHİM KISSASINDA HUDÛS DELİLİ

1. En'âm suresi 74-.81. Ayetler

Tafsili veya icmali; İslâm ilimlerine dair bahisleri görebildiğimiz Kur'an'da, hudûs deliline delalet eden ayetler içerisinde cisimlerin sonradan icat edilmişleriyle âlemin hudûsünü ispattan bahseden ayetler Hz İbrahim ile babası olduğu rivayet edilen Azer arasındaki diyalogla başlayan En'âm suresinin 74–81. ayetleridir:

Bir zaman İbrahim atası Azer'e: “Ne! Sen putları tanrı mı ediniyorsun? Doğrusu ben seni de kavmini de besbelli bir sapıklık içinde görüyorum.” demişti.

Biz İbrahim'e (şirkin çirkinliğini gösterdiğimiz gibi) imanında yakîne, kesinliğe ulaşması için göklerin ve yerin muhteşem hükümlerini da öylece gösteriyorduk.

Gece bastırınca İbrahim bir yıldız gördü.(İddianıza göre) “Rabbim budur!” dedi.

Yıldız sönünce de “Ben öyle sönüp batanları tanrı diye sevmem!” dedi.

⁵³ Topaloğlu, a.g.e. s. 307

⁵⁴ Topaloğlu, Bekir, *İslâm Kelâmcılarına ve Filozoflara Göre Allah'ın Varlığı*, s. 82–88, DİB yay. Ankara 2001

Sonra ayı dolunay halinde doğmuş vaziyette görünce “(İddianıza göre) Rabbim budur!” dedi. Sonra o da batınca “Rabbim bana doğru yolu göstermeseydi mutlaka sapmışlardan olurum.” dedi.

Daha sonra güneşi doğarken görünce (İddianıza göre) “Rabbim, herhalde budur, bu hepsinden daha büyük!” dedi. Batıp kaybolunca da: “Ey halkım, ben sizin Allah’a şerîk koştüğünüz şeylerden berîyim. Ben batıl dinlerden uzaklaşarak yüzümü gökleri ve yeri yaratan Rabbülâlemîn’e yönelttim. Ben asla sizin gibi müşrik değilim.” dedi.

Kavmi kendisiyle tartışmaya girişti. O dedi ki: “Allah bana doğru yolu göstermişken siz hala benimle onun hakkında tartışıyor musunuz? Sizin ona ortak koştüğünüz şeylerden ben hiçbir zaman korkmam!

Rabbim ne dilerse odur. Rabbimin ilmi her şeyi kapsar. Hâlâ kendinize gelip ders almayacak mısınız?”

Hem siz, Allah’ın size tanrı oldukları konusunda hiçbir delil indirmediği şeyleri O’na ortak saymaktan korkmuyorsunuz da nasıl ben sizin O’na ortak koştüğünüz şeylerden korkarım?

Şimdi biliyorsanız söyleyin, bu iki taraftan hangisi korkudan emin olmakta haklıdır?⁵⁵

2. Hz. İbrahim’in Kavmiyle Mücadelesi

Bir ihtiyacını temin etme hususunda başka bir varlığa ihtiyaç duymak, bir acziyet ifadesidir. Bu insan hayatı için böyle iken ve kerih görülürken ilah konumunda olduğuna inanılan bir varlıkta muhtaçlık vasfının görülmesi onun ilah olamayacağının apaçık bir göstergesidir. Hz. İbrahim, peygamber gönderildiği kavmine karşı verdiği mücadelede, onların basiretlerine, vicdanlarına seslenerek bağlı oldukları inancın, yıldızlara tapmanın anlamsızlığını, yanlışlığını onlara anlatmaya çalışmıştır. Kur’an’da delillendirme yoluyla Allah’ın varlığını, tevhidi, haşri ispata çalıştığını gördüğümüz Hz. İbrahim, pagan kültürünün yaygın olduğu, yıldızlara ve gök cisimlerine taptıkları bilinen bir kavme, taptıkları şeylerin ilâh olamayacaklarını izaha çalışmıştır. Kur’an’ın

⁵⁵ En’âm 6/74–81

kendisine “göklerin ve yerin melekûtunun verildiğini”⁵⁶ söylediği Hz. İbrahim, imanın aklî temellere oturması konusunda önder bir zâttır.

Kur’an kıssaları değerlendirmeye tabi tutulurken muhakkak o dönemin siyasi, sosyal, kültürel ve dini yapısı hakkında birtakım ön bilgilere sahip olunmalıdır. Aksi takdirde kıssalarla anlatılmak istenen hususların anlaşılmasında problemler çıkması kaçınılmaz olur. Bu nedenle Hz. İbrahim’in kavminin dini inancı hakkında birtakım bilgiler vermek, konunun vuzuhu açısından faydalı olacaktır.

a. Sabiilik

Kaynaklar bize Hz. İbrahim’in kavminin Sabii dinine mensup olduğu konusunda bilgiler vermektedir.

Sabiilik Kur’an’da ismi geçen bir dindir.⁵⁷ Araştırmalar, Sabiiliğin Filistin bölgesinde ortaya çıkan bir din olduğunu, sonraki dönemlerde çeşitli sebeplerle bu ismin bilinen gerçek Sabiilik’ten farklı olan inançlar için de kullanıldığını göstermektedir. İbnu’n- Nedim (öl. 995), Birunî (öl. 1048) gibi İslâm âlimleri, Sabiilik isminin h. 228 sonrası dönemde ortaya çıktığını, bu zamana kadar Harran ve civarında Sabii isminin kullanılmadığını söyler; Harran putperestlerinin sonraki dönemde Abbasî halifesi Me’mun (öl. 833)’un tehdidinden kurtulmak için kendilerine Sabii dediklerini belirtmektedir. Gayr-ı Müslim kaynaklar da bu bilgiyi desteklemektedir.⁵⁸

Gnostik bir yapıya sahip olan ve düalist bir tanrı anlayışı izlerinin görüldüğü bir inanç sistemi olan “gerçek” Sabiiliğin yine de İslâmî literatürde bilinen şeklinden çok da uzak olmadığı söylenebilir. Bu dinin genel karakteristik yapısında yıldız-gezegen inancının bulunması bunun kanıtıdır. Zira Sabii dini kutsal kitapları incelendiğinde insanın yaratılışının bahis konusu edildiği kısımda gezegenlerin gizlice görüşüp

⁵⁶ En’âm 6/75

⁵⁷ Bakara 2/62, Maide 5/69, Hacc 22/17

⁵⁸ Gündüz, Şinasi, *Sabiiler Son Gnostikler*, s. 32, Vadi yay. Ankara, 1999

Âdem'in yaratılışı hakkında müzakerede bulduklarından bahsetmektedir.⁵⁹ Bu, İslâm inancına göre “gezegen ve yıldızlara tapanlar” iddiasının gerçeğe uygun bir mülahaza olduğunu göstermektedir.

Diğer taraftan M. ÖL. 3. bin yıldan Harran'ın yıkıldığı 13. yy sonuna kadar bu yörenin dini inançları incelendiğinde yıldız ve gezegen kültüne dayalı politeizmin ve buna bağlı olarak paganizmin Harran dininin en çarpıcı karakteristik özelliği olduğu görülür. İlk dönem İslâm âlimleri ise Sabiiliği daha çok Yahudilik, Hristiyanlık ve Mecusilik arası bir din olarak tasvir eder.

Sabii kaynaklarda, Filistin bölgesinde Yahudiler'den gördükleri eza sebebiyle Yahudi figürlerine (Adonai, Musa, İbrahim) karşı sık sık kötüleyici ifadelere rastlanır.⁶⁰ Şehir olarak Kudüs'e karşı da bir olumsuz bakış söz konusudur. Örneğin Ruha Sabiilerce kötü güçlerin kaynağıdır. Kudüs'te yaşayan şehir sakinlerinin tamamı Ruha'nın emrindedir.⁶¹

Havva'nın yaratılışını tasvir ederken karanlık güçlerin Âdem ile Havva'yı bilerek farklı cinsiyetlere ayırdığını, bunların birleşmeleriyle çoğalıp dünyaya bağlanmalarını sağladığını söyler. Bu, kadına kötü nazarla bakan gnostik yaklaşımın hareket noktasıdır.⁶²

Filistin Sabiileri Hz. İbrahim'e olumsuz yaklaşırlar ve onu dönecek bir Sabii olarak tabir ederler.⁶³

Kaynaklar, Hz. İbrahim'in Sabii geleneğin yaygın olduğu bilinen Harran'da bulunduğu konusunda bilgiler vermektedir. Kitab-ı Mukaddes'in “Tekvin” bölümü, Hz. İbrahim'in babasının Harran'da defnedildiğini, Hz. İbrahim'in 75 yaşına kadar burada kaldığını ve sonra da Kenan diyarına göçtüğünü söyler. Yeni Ahit'in “Resullerin İşleri”

⁵⁹ Gündüz, a.g.e. s.120

⁶⁰ A.g.e. s. 46

⁶¹ A.g.e. s. 56

⁶² A.g.e. s.122–123

⁶³ A.g.e. s.143

kitabında da aynı bilgilere rastlanmaktadır.⁶⁴ İslâmî kaynaklar da Hz. İbrahim'in Kenaniline gitmeden önce Harran'da uzun bir müddet yaşadığını kabul etmektedir.⁶⁵

Semavî dinler geleneğinde kutsal kabul edilen Harran'ın bu şekilde algılanmasında en önemli katkının Harran'ın politeist ve Pagan geçmişine ait olduğu söylenebilir. Kuzey Mezopotamya'nın yıldız- gezegen kültür merkezi olan bu şehirde Sabii gelenek damgasını vurmuştur. Hatta bölgede hâkim olan politeist anlayış, yıldız, aya ve güneşe kutsallık atfetme şehrin dokusuna da yansımış, mimarî plan aya benzetilmiştir.⁶⁶ Şehrin kültürel tarihi açısından önemli olan “yedi” kavramının yedi gezegen olduğu aşikârdır. Ay, Güneş ve beş gezegenden oluşan “gezegenler kültürünün” 13. yüzyıla kadar yaygın olduğu da bilinmektedir.⁶⁷ Bu kültür anlayışı onların dini inançlarından ileri gelen bir inanıştır. Politeist Tanrı anlayışına sahip Harranîler yüce bir varlığa inanmakla beraber “Müdebbir” adını verdikleri, sayıları yedi veya on iki olarak zikredilen varlıkları yüce varlıkla insanlar arasında aracı ilahlar edinmişlerdir.

Hiz. Ömer dönemindeki fetihten sonra da Harranîler'in Ay tanrısı Sin'e olan bağlılıkları gözden kaçmamaktadır. Bununla beraber Monoteizm'e yaklaşan anlayışların varlığından da söz edilmektedir. Âdem'i ataları olarak kabul etmemeleri, kendilerini Hz. İbrahim'e dayandırmaları da dikkat çekicidir.⁶⁸ Filistin kökenli “gerçek” Sabiilik inancında Hz. İbrahim'in Yahudilerce önemli bir şahsiyet olmasından dolayı kötülendiğini belirtmiştik. Bu durum, Sabiilik adı altında temel inançlarda benzerlik olsa da Harran'daki putperest gelenekle Sabiiliğin birbirinden farklı olduğunu gösteren ayrı bir kanıttır. Fakat belirtildiği gibi bu farklılık birbirinden tamamen kopuk iki ayrı inancın aynı ismin çatısı altında birleşmesi gibi değildir. Her şeyden önce yıldız ve gezegenlere tapınma olgusu, hatta gezegenlerin yaratıcı vasfının vurgulanması, Filistin

⁶⁴ Gündüz, Şinasi, “Manden- Sabii Geleneğinde Harran”, *1. Uluslar arası Katılımlı Bilim, Din ve Felsefe Tarihinde Harran Okulu Sempozyumu*, c. 1, s. 55, Şelale yay. Konya, 2006

⁶⁵ Kharis, Ziad, “Beytü'l- Hikme'nin İlmî Mevkii ve Harranlı Âlimlerin Beytü'l-Hikme'nin Gelişmesindeki Rolü”, *1. Uluslar arası Katılımlı Bilim, Din ve Felsefe Tarihinde Harran Okulu Sempozyumu*, c. 1, s. 199, Şelale yay. Konya, 2006

⁶⁶ Altıntaş, Ramazan, “Harranîlerin Teolojisinde Tanrı Tasavvuru”, a.g.e. s. 124

⁶⁷ Gündüz, a.g.e. s. 57

⁶⁸ Batuk, Cengiz, “Ortaçağ Harranîlerinin Gelecek Dönem (Eskatolojik) Mitleri”, a.g.e. s. 96

kökenli Sabiilik'te gezegenleri Âdem'i yaratan tanrılar olarak zikretmeleri, Ay ve Güneş'in tanrılıklarının vurgulanması gibi benzer özellikler bu iki inanç arasında bir irtibatın olduğunu akla getirmektedir. Kökeni Filistin'e dayanan bir Sabiiliğin Harran'da pagan kültürüyle karışarak bazı yeni yorumlar kazandığını söyleyebiliriz. Doğrusu itikat açısından bu kadar benzerlik varken ismin kullanılmamasından dolayı bu iki inancın tamamen birbirinden farklı iki din olduğunu söylemek pek isabetli görünmemektedir.

Yapılan çalışmalar Harran'da İslâmî dönemde de etkisini devam ettiren Ay ve Güneşe tapınma olgusunun devam ettiğini, Ay tanrısı Sin'in Güneş tanrısı Şamas'la birlikte en önemli tanrılar olduğunu ve bunun sonraki dönemde Orta Asya ve Mezopotamya'da da etkisini sürdürdüğünü göstermektedir.⁶⁹ Bu denli köklü ve sapkın bir inançla mücadele edebilmenin ne kadar zor olduğu aşikârdır. Üstelik bu kavmin bilimsel anlamda ilerlemiş bir kavim olduğunu da hesaba katarsak, mücadelenin gerçekleştiği zeminin yer yer ilmî karakter arz ettiğini söylemek yerinde olur. Bu noktada Hz. İbrahim'in delillerle hasmının düşüncelerini düzeltmeye çalışması, günümüzde de ilim adı altında Allah'ın varlığını inkâr etmeye dayalı düşüncelere karşı nasıl bir tutum sergileyeceğimiz konusunda bize fikir vermektedir.

Şehristanî (öl. 547/1153) Sabiiler'den bahsederken onların katı bir ruhaniyat anlayışına sahip olduklarını söylemektedir ve onların görüşlerini "Hanîf" adı verilen ve peygamber şeriatına tabi olan insanlarla karşılaştırmaktadır. Sabiiler'le Hanîfler arasındaki diyalogları eserinde uzun uzun zikrederek diyalogların "beşerî nübüvvetle saf ruhanilerin mukayesesi" zemininde cereyan ettiğini vurgulamaktadır.⁷⁰ Harranîler'in inanç sistemi üzerinde yapılan araştırmalarda ise onların peygamber müessesesine karşı oldukları konusunda bilgiler mevcuttur: Harran Sabiileri beşerî bir araç olmaksızın Allah'a ulaşmanın faziletine inanmalarından dolayı herhangi bir peygamberin kendilerine üstünlüğünü kabul etmezler. Çünkü peygamberlerde de onlardaki gibi beşerî

⁶⁹ Bayat, Ali Haydar, "Harran, Sin ve Şamas İnançlarının Anadolu Selçuklu Eserlerindeki İzleri", a.g.e, s. 64-65

⁷⁰ Şehristanî, Muhammed b. Abdulkerim, *Kitabu'l- Mîlel ve'n-Nihal*, 1 ciltte 2 cilt, c. 2, s. 9, thk. Muhammed Seyyid Kilanî, Daru'l- Marife, Kahire, 1961

levazımata ihtiyaç vardır, bundan dolayı onlara itaati kabul etmezler.⁷¹ Kur'an-ı Kerîm Hz. İbrahim'in dini üzerinde yapılan tartışmaların yersiz olduğunu ifade ederken onun ne Yahudi, ne de Hıristiyan olduğunu, "Müslim bir Hanîf" olduğunu söylemektedir.⁷² Şehristanî'nin, Hanîfleri anlatırken onlarda baskın olan nübüvvet müessesesine saygıyı Sabiiler'in ruhaniyata olan meyillerinin karşısına koyması, Hz. İbrahim'in de Hanîf olarak zikredilmesi, o dönemde Hz. İbrahim'in mücadelesi ve mücadelenin cereyan ettiği zemin konusunda bize önemli ipuçları vermektedir. Bir taraftan peygamberlik iddiasıyla ortaya çıkan Hz. İbrahim'in, diğer taraftan bu müessesenin gereksizliğine inanan Harran Sabiileri'nin, bu noktada Şehristanî'nin zikrettiği iki gruptan "yıldız ve gezegenlere tapanlar" grubunu temsil ettiği kuvvetle muhtemeldir. Yani Hz. İbrahim en başta kabul edilmeyen peygamberlik olgusunun bir temsilcisi olarak ortaya çıkıyor, peygamber olduğunu söylüyor ve kavminin –peygamberliğe inanmadıklarını bildikleri halde- onu tasdik etmesini bekliyor. Bu durum, Hz. İbrahim'in kavmiyle olan mücadelesinin ne denli çetin geçtiği konusunda da bize fikir vermektedir. Buradan şu netice de çıkarılabilir: Bu kadar zor bir muhatap kitlesiyle karşı karşıya olan Hz. İbrahim'in, yıldızlara, aya ve güneşe bakarak onların ilah olamayacakları hususunu vurgulaması sıradan bir gözlem hadisesinde varılması kolay, delil olma konusunda zayıf kabul edilecek bir unsur olarak görülmemelidir. Bilim merkezi olarak kabul edilen Harran'da insanların inançlarını uğraştıkları bilimle temellendirme gayretinin var olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü hiç kimse ilim adına ortaya koyduğu hakikatlerle dini inançlarının çatışmasını istemez. Böyle bir zeminde Hz. İbrahim'in öncelikle onların dinleri hakkında bilgi sahibi olması ve öne sürdüğü delillerin onların nazarında önemsenmeyecek kadar basit olmaması gerekir. Bu, İslâm'ın peygamber anlayışına da aykırıdır.

"İbrahim Peygamber'in Gezegen ve Putlara Tapanlarla Mücadelesi" başlığı altında Hz. İbrahim'in her iki grupla da mücadele ettiğini ifade eden Şehristanî, burada da Hz. İbrahim'in dini olarak tabir ettiği hanîf dininin Kur'an' da detaylarıyla zikri geçen ilzam ile üstünlüğünü ispat ettiğini söylemiştir. "*Karanlık çökünce ışık saçan bir*

⁷¹ Altıntaş, a.g.e. s. 126

⁷² Bkz. Al-i İmran 3/67

gezegen gördü ve ‘İşte Rabbim’ dedi.” ayetini yorumlarken Hz. İbrahim’in batıp gideni değişen hareket eden bir varlığın ilah olamayacağını ispat için bu ifadeleri kullandığını söylemektedir. Çünkü Kadim İlah değişmez ve değişen her varlık bir değiştiriciye muhtaçtır. Batıp kaybolma ise ilah konumunda görülen bir varlığı kemal mertebesinden çıkarır.

Hz. İbrahim, kendilerine şu veya bu şekilde güç ve iktidar atfedilen yıldızları müşahede ederken onların doğduktan bir süre sonra batıp gözden kaybolduklarına şahit olmuştur. Kendilerine ilahlık atfedilen bu varlıkların ilah olamayacağını “ben batıp gidenleri tanrı diye sevmem” sözleriyle ifade etmiştir. Demek tesir icra eden şey için, varlık sahasında iken bir süre sonra yok olup gitmek bir acizyet ifadesidir ve aciz bir varlığı ilah olarak kabullenmek mümkün değildir. Daha önce de ifade edildiği gibi Maturidî, “ihtiyaç sahibi bir varlığın kadim olamayacağına, kadim olmayan bir varlığın da ilah olamayacağına” vurgu yapmıştı.

Ayetlerin âlemin hudüsüne delalet etmesi hususunda Eş’ârî kelâmcısı Fahrüddin er-Razî (öl. 1209) nin tefsirinde detaylı bilgiler verilmektedir.

Her şeyden önce âlemde vücûb, kudret, ilim ve hikmet bakımından Allah’a denk olacak bir şerikin varlığını kimse iddia edememiştir. Sadece Senevîye hikmetli tanrı ile hikmetsiz tanrıyı denk tutmuştur. Fakat Allah’tan başkasına bel bağlayanlar tarih boyunca var olmuşlardır. Hatta yeryüzünün en eski dininin putperestlik olduğu ifade edilmektedir.⁷³

Yıldızlara ilahlık atfeden bir kavme peygamber olarak gönderilen Hz. İbrahim, kavminin ilahlık konumuna getirdiği nesnelere ilah olamayacaklarını ispat sadedinde öncelikle onların âlemin durumu üzerinde hiçbir etkide bulunamayacaklarını göstermeye çalışmıştır. Enbiya suresi 51–67. ayetlerde putların etkisizliğini nazara vermesi buna örnek olarak gösterilebilir. Bununla beraber bugün astronomide gök cisimlerinin âleme etkisi konusunda –zatları itibariyle olmasa da- kâinatın kurulu düzeni

⁷³ Razî, Fahrüddin, *et-Tefsîru’l- Kebir*, 1 ciltte 2 cilt, c. 13, s. 35, Daru İhyai’t-Turasi’l-Arabî, Beyrut-Lübnan, 1934

içerisinde birtakım etkilere sahip oldukları nazar-ı itibara verilirse, En'âm suresinin 74–81. ayetlerinde de Hz. İbrahim'in vurguladığı gibi, onlardaki “hudûs” emareleri ilahlık davasını iptal etmektedir. Örneğin kişinin doğduğu tarihte yıldızların konumlarına göre onların bazı hususiyetlere sahip olduklarını, “burç” adı verilen belirli zaman aralıklarında doğan insanların doğduğu burcun karakteristik vasıflarını taşıdıklarını bilmekteyiz. Fakat bu etki yaratıcı olma anlamına gelmemektedir. Zira kâinattaki bütün varlıklara şu veya bu şekilde bağlı ve muhtaç olan insanların, muhtaç olduğu her varlığın mahlûku olduğunu iddia etmek saçma bir iddia olur. Böylece yıldız ve gezegenlerin ilah olmaktan uzak oldukları ortaya çıkmış olur.

b. Hudûse İşaret Eden Bir Kavram: Ufûl

Ayette hudûse delalet eden kelime, Hz. İbrahim'in mülâhazalarını ifade ederken kullandığı “ufûl” kelimesidir. Ufûl, “batıp kaybolmak, bir şeyin ortaya çıkıp sonra da batıp kaybolmasına, görünmez hale gelmesine” denir.⁷⁴ Yukarıdaki tanımdan hareketle karşımıza şu netice çıkmaktadır: Ufûl eden gök cisminin, görünürde iken ve o anda âlem üzerinde bir tesir icra ediyor gibi görünürken gözden kaybolması onun hudûsüne delalet etmektedir. Hudûs delili hakkında yukarıda verilen bilgiler göz önünde bulundurulduğu zaman delilin en önemli vurgusu olan “sonradan meydana gelme” buradaki gök cisimleri için söz konusu olmaktadır.

Ufûl bir hareket olması bakımından hâdistir. Tulû' da hareket olması bakımından tıpkı ufûl gibi hudûse işaret etiği halde burada ufûl kelimesi kullanılmıştır. Bunun izahı şudur: Ufûl ve tulû' hâdis olma bakımından birbirlerine eşittir. Hareketin hudûse delalet etmesi yakînî bir bilgidir ama bu, insanlardan ilmî noktada ileride olanların bilebileceği bir şeydir. Ufûl etmede ise yıldızın, batarken kudretinin zail olması söz konusudur. Bundan dolayı ufulûn delaleti tulû'un delaletine tercih edilmiştir.⁷⁵

⁷⁴ Fahrüddin Razî, *a.g.e.* c. 13, s. 52

⁷⁵ *A.g.e.*, s.52

Hudûs delilinin “varlıkların bir başlangıcının olduğunu ve bu başlangıcının kendi zatından olmadığını” ispat üzere kurulmuş bir delil olması, tulû’un ufûle göre hudûsü daha çok ifade ettiği anlamına gelmektedir. Hâlbuki burada Razî, ufûlün tulû’a göre hudûsa daha çok delalet ettiğini söylemiştir. Bunu izah ederken de tulu’un hudûse delaletinin daha yakînî bir bilgi olduğunu söylemekte, ufûlün hudûsa delaletinin ise böyle bir ilme vâkîf olmayanlar için daha uygun olduğuna işaret etmektedir. Bu da bize Kur’anî delilin iknaî bir mahiyet arz ettiğini ifade eden ayrı bir örnektir.

Şehristanî ise konuya daha farklı bir bakış açısı getirmiş, hadis olma bakımından tulu’un ufûldan daha kavî olmasına rağmen ufûlün kullanıldığını, çünkü onları puta tapmaya yönelten nedenin yıldızların batmaları olduğunu, Hz. İbrahim’in ise ufûlü kullanarak onları zayıf noktalarından vurduğunu ve bunun, delillendirmenin en güçlü hali olduğunu, vurgulamaktadır.⁷⁶ Kâinata yön veren, güç ve tesir sahibi varlıkların kendileri dururken başka bir varlığı aracı olarak kullanmaya çalışmak, Şehristanî’ nin bu iddiasını kuvvetlendirmektedir. Bunu o inanca müntesip insanlar her ne kadar beşerî olmayan bir varlığın ancak Tanrılarla irtibat kurabileceği teziyle açıklamaya çalışsalar da bu pek mantıklı görünmemektedir. Zaten Hz. İbrahim’in put kırma hadisesinde vurgulamak istediği şey de kemal sıfatlarına ya da sahip olma ya da kudretli olma bakımından bir insanın puttan daha üstün olmasına rağmen insanların putlara tapmasının anlamsızlığını ortaya koymasıydı. Zayıf bir varlık kendisinden daha kudretli olan bir varlığa nasıl şefaet edebilir?

Hz. İbrahim’in yıldızların durumlarına vâkîf bir kavimle münazara ettiğini bilmekteyiz. Yıldız bilimcilere göre bir yıldız en tepedeyken gücünün en kuvvetli olduğu zamanda olur. Batıp kaybolduğunda da güç ve tesiri azalır. Hz. İbrahim batıp kaybolan bir şeyin, kudret ve kemalinin eksik olduğuna, acziyet ifade ettiğine dikkat çekmek istemiştir.⁷⁷

Gök cisimlerinin hâdis oldukları ispat olunduktan sonra hâdis olan bir varlığın ilah olamayacağına dair şu açıklamalar getirilebilir: Rab ve ilah, “ihtiyaçların varıp

⁷⁶ Şehristanî, a.g.e. s. 53

⁷⁷ Fahrüddin er-Razî, a.g.e. s. 53

kendisine dayandığı varlık” demektir. Batmaları onların hâdis olduklarına delalet eder. Hâdis bir varlık ise varlığı konusunda başkasına muhtaçtır, kendi kendine var olamaz, söz konusu varlığın zatı, sıfatları da yine kendinden değildir; rab ve ilahtan maksat varlığın zatı ve sıfatlarını yaratan kişi olmasıdır. Yani kadîm ve kâdir bir fâil-i muhtar olması gerekir. Dolayısıyla ihtiyaçların varıp kendisine dayandığı varlığın hâdis varlık gibi başı ve sonu olan bir varlık olması değil, ezeli bir varlık olması gerekir. Aksi takdirde mesele teselsülü gerektirir. Teselsül ise muhaldir. O halde ilahın kudretinin ezeli olması gerekir. Ezeli olduğu bu şekilde ispat edildikten sonra F. Razî, ezeli olan bu ilahın mahlûkunun “mümkün” olma vasfından hareketle sonradan yaratıldığına delil getirmeye çalışır:

“Bu (ezeli varlığın) makduru (mahlûku) olan o şey, mümkün varlık olması bakımından ancak O ilahın makduru olabilir. Hâlbuki bütün mümkün varlıkların “imkân” (dâhilinde oluşları) aynıdır. Binaenaleyh bazı mümkün varlıkların Allah’ın makduru (mahlûku) oluşuna sebep olan şeyin, her mümkünde mevcut olduğu Sabit olur. Bundan dolayı her mümkün varlığın, Allah’ın makduru (yani kudret-i ilahiye ile yaratılmış) olması gerekir. Bu Sabit olunca bu makamın doğruluğunu yakini delillerle Usûl (tevhid) ilminde açıkladığımız gibi, mümkün varlıklardan hiçbirinin O (ilah) olmaksızın meydana gelmesi imkânı yoktur. Velhasıl diyebiliriz ki: Yıldızların batıp kaybolmalarının –her ne kadar bu husus ancak birçok mukaddime ile elde edilse bile– onların muhdes oldukları gösterilen delillerle Sabit olmuş olur. Hem sonra o yıldızların bizzat kendilerinin muhdes oluşları her ne kadar bu hususta ancak pek çok mukaddimelerle elde edilse bile bunların yaratmaya ve var etmeye kâdir olduklarının imkânsız olduğunu söylemeyi gerektirir. Kur’an’ın delillerinde mukaddimelerin ancak temel unsurları zikredilir, detay ve tafsilat ise ancak cedel (münazara ve münakaşa) ilmine düşer. Binaenaleyh Hak Teâlâ bu iki mukaddimeyi remz ve işaret yoluyla zikredince, yıldızların yaratmaya ve var etmeye kadir olamayacaklarının anlatılması hususunda bu iki mukaddime ile yetinilmiştir. İşte bu sebeple Hz. İbrahim (a.s.) batıp

kaybolan varlıklar olmalarına dayanarak, o yıldızların bu âlemdeki mahlûkların rableri ve ilahları olamayacaklarına istidlal etmiştir.”⁷⁸

c. “Lâ uhibbu’l-âfilîn” ifadesi

Enam suresi 76. ayette geçen “*Ben böyle sönüp batanları sevmem.*” ifadesi için F. Razî, bu ifadeden çeşitli hükümlerin çıkarılabileceğine işaret etmiş, bu hükümlerden birisinin de Cenâb-ı Hakk’ın cisim olamayacağı hükmü olduğunu söylemiştir. Ayrıca değişkenliği ifade eden uful Allah için düşünülmemeyeceğine göre Kerramiye’nin, Allah’ın sonradan meydana gelme bazı sıfatlarla mevsuf olduğu iddiasının batıl olduğunun da bu şekilde anlaşılacağını ifade etmiştir.⁷⁹

“*Ben böyle sönüp batanları sevmem*” ifadesi, ilâhlık ve kullukta sevginin esas olduğuna işaret eder. Buna karşın yıldızların tesirine inanan bir kavim olan Hz. İbrahim’in kavmi teemmül etmeden tesir etmeye muktedir olmayan varlıklara ilâh demektedir. Hâlbuki onlar hareket ettikten bir süre sonra batıp kaybolmaktadırlar. Mâlumdur ki batıp kaybolmak sonradan yaratılmışlık, etkilenme, mahkûm olma, yok olma delilidir. Hz. İbrahim, bundan dolayı batıp kaybolan şeyin ilâh olamayacağını ve batana sevgi göstermenin sonu boşa çıkacak bir sapıklık olduğunu göstermek istemiştir. Yıldızların durumu böyle iken onların yerine koydukları putlara tapınmanın ne denli bir sapıklık olduğu izahtan vârestedir.⁸⁰

Muhammed Ali es-Sabunî konuya şöyle açıklama getirmektedir:

“...Hz. İbrahim, sağlam bir bakışın yıldızlardan herhangi birinin ilah olamayacağını, arkalarında onları yaratan, doğuşlarını ve batışlarını, bir yerden bir yere gidiş ve intikallerini idare eden birinin varlığını gösterdiğini onlara öğretmek istedi. “Bu benim rabbimdir” sözü hasmının batıl yolda olduğunu bildiği halde ona insafla muamele eden kimsenin sözüdür. Kendi görüşünde mutaassıp değilmiş gibi

⁷⁸ A.g.e. s. 53–54

⁷⁹ F. Razî, a.g.e. s. 53

⁸⁰ Yazır, Elmalılı Hamdi, *Hak Dini Kur’an Dili*, c. 6, s.89

hasmının sözünü aynen naklediyor. Zira bu davranış hakka daha iyi götürür. Sonra tekrar ona dönerek iddiasını delil ile boşa çıkarır. Yıldız batınca Hz. İbrahim “Ben böyle batıp gidenleri sevmem” dedi. Çünkü mabudun durumunun değişmesi ve bir yerden başka bir yere intikali doğru değildir. Esasen bu cisimlerin niteliklerindedir.”⁸¹

Yukarıdaki ifadelerde hudûse ayrı bir vurgu yapılmaktadır:

Değişikliğe uğrama ve bir yerden başka bir yere intikal, bir ilah için tasavvur edilecek şeylerden değildir. Bu, cisimlerin özelliğidir. Bu, özellikle filozoflarda sık kullanımına rastladığımız “hareket deliline” bir atıf olarak düşünülebilir.

Son dönem İslâm âlimlerinden Ömer Nasuhi Bilmen, hudûsü iki kısma ayırmaktadır:

1. Hudüs-i zamanî: Bir şeyin sonradan vücuda gelmesi,
2. Hudüs-i zâtî: Bir şeyin kendi dışındaki bir şeye muhtaç olması.⁸²

Bu tasnife göre yukarıdaki ayetler inceleme konusu yapıldığında hudûsün her iki özelliğinin de sabit olduğunu görmekteyiz. Kendi dışındaki bir varlığa muhtaç olmak, varlığını kendi kendine ikame edememektir ki bu da sonradan vücuda gelmenin alametidir.

Burada şu şekilde bir yorum yapmak da mümkündür: Yıldız, onu gözlerin önünde var kılan ışığını, zıddı olan karanlık kaim olunca kaybetmiştir, bu da bir nevi acziyet alametidir. Hz. İbrahim aciz olan bir varlığa ilah diyemeyeceğini de “*batıp gidenleri sevmem*” diyerek anlatmaya çalışmıştır.

Enam suresi 78. ayette geçen “*hazâ ekber*”, “*bu hepsinden büyüktür*” ifadesinin tahlilinde de Razî şunları söyler:

Eğer, “Batıp kaybolma (Uful), güneş için de söz konusu olduğuna göre, “Uful” rab oluşa mani olup böylece de güneşin rab olması imkânsız olunca, bu imkânsızlık ay ve diğer yıldızlar için haydi haydi söz konusudur. Bu yol ile güneş hakkında bu sözü

⁸¹ Sabunî, Muhammed Ali, *Safvetu't-Tefasir*, c. 1, s. 401, Daru'l- Kur'ani'l- Kerim, Beyrut- Lübnan, 1981

⁸² Bilmen, Ömer Nasuhi, *Muvazzah İlm-i Kelâm*, s 114, Bilmen yay. İstanbul

söylemenin, aynı şeyi ay ve yıldızlar hakkında söylemeye ihtiyaç bırakmadığı ortaya çıkar. Binaenaleyh Hak Teâlâ îcaz ve ihtisara (özlü ve kısa ifade kullanmaya) riayet ederek, niçin sadece güneşi zikretmekle yetinmemiştir?” denilir ise biz deriz ki: Bir meseleyi en aşağıdan yukarıya doğru kademe kademe yükselerek ele almanın, o meseleyi anlatmada izah etmede ve te’kid etmede yapacağı tesir, diğer üsluplarda bulunmaz. Bu sebeple Hak Teâlâ’nın bu hususları bu şekilde anlatması daha münasip ve yerinde olmuştur.”⁸³

Hz. İbrahim, Kur’an’ın belirttiği üzere kendisine “melekût” verilen bir peygamberdi. Melekût “kalp ve basirette açılma olması ve böylece kalp gözüyle görüp eşyadaki parlak hikmetleri, kesin delaletleri öğrenme” olarak ifade edilmektedir.⁸⁴ Bu yönüyle Hz. İbrahim’in kavminin inançlarını salt görünüşteki şekliyle bilip bu hal üzere onları ilzam etmeye çalıştığını söylemek safdillik olur. Kur’an’da delillendirme yoluyla hasmını ilzam etme çabasına delalet eden, aklî izahlarla Allah’ı, ölümden sonraki hayatı ispat etmeye çalışması, O’na has bir hususiyettir denilse abartılmış olmaz. O dönemde güneşin “ışık küresinin meliki, rablerin rabbi ve bütün yıldızların ışığını kendisinden aldığı en yüce Tanrı” olarak tanımlandığı bilinmektedir.⁸⁵ Hz. İbrahim’in buradaki “en büyük” ifadesini salt kemmiyyet ifade eden bir büyüklüğe karşı serdedilmiş bir delil olarak anlamamak gerekir. Güneşin o dönemdeki ilah anlayışında edindiği yer de “en büyük” olması idi. Bu açıdan değerlendirildiği zaman da Hz. İbrahim’in bunu bildiği, bununla beraber onun en büyük olmasına rağmen, rablerin rabbi ve enerjinin kaynağı olarak görülmesine rağmen, aciz bir varlık gibi kaybolup gitmesinin ilah olamayacağına en büyük delil olduğunu ispat etmeye çalıştığı söylenebilir. Nitekim Şehristanî de “Bu hepsinden büyüktür” ibaresini değerlendirirken Hz. İbrahim’in, onların güneşi Rablerin Rabbi ve Kâinatın Sahibi olarak bildiklerini çok iyi bildiğini söylemektedir.⁸⁶ Hz. İbrahim’in kavmi güneşin en büyük tanrı olduğuna, her şeyi ona borçlu olduklarına inanıyordu. Buna karşılık olarak Hz. İbrahim, tedricî bir üslup kullanarak en yüce

⁸³ F. Razî, a.g.e. s. 55

⁸⁴ İbn Kesir, Ebu’l- Fida İsmail, *Tefsiru’l- Kur’ani’l-Azim*, c. 3, s. 284, Kahraman yay. İstanbul, 1985

⁸⁵ Altıntaş, Ramazan, “Harranîlerin Teolojisinde Tanrı Tasavvuru”, a.g.e, s. 130

⁸⁶ Şehristanî, a.g.e. s. 54

Rabbin bile akıbetinin diğer yıldızlar gibi olduğunu söylemektedir. Bu bize Hz. İbrahim'in o dönemin dinî inancı hakkında bilgi sahibi olduğunu göstermektedir.

3. Bazı İslâm Âlimlerinin Değerlendirmeleri

a. Eş'ârî'nin Yorumu

Sünnî kelâmının önemli isimlerinden Ebu'l-Hasen el-Eş'ârî (v. 324/936) hudûsü değerlendirirken insanın bir damla meniden yaratıldığına dair geçen ayetteki tedricîliği esas almak suretiyle bir delillendirme yoluna gitmiştir. Onun Allah'ın varlığını ispat sadedinde ortaya koyduğu görüş İmam-ı Âzam Ebu Hanife (v. 150/767) 'nin görüşüne büyük ölçüde benzemektedir. Şu kadarı var ki Ebu Hanife âlemdeki değişikliği esas alırken Eş'ârî özelde insanı ele almak suretiyle söz konusu tedricîliğe işaret etmektedir.⁸⁷ Gazzalî öncesi Eş'ârî kelâmının önemli isimlerinden birisi olan İmamü'l-Harameyn el-Cuveynî (v. 478/1085) Hz. İbrahim'in En'âm suresinde yıldızların ilah olamayacaklarına dair kullandığı delille Eş'ârî'nin delilini irtibatlandırmaktadır. Cuveynî, öncelikle insanın bir damla meniden yaratıldığı görüşünü teyid etmeye çalışmıştır. Bu meyanda O, her insanın bu gerçeği bildiğini ve kişinin, babasının varlığının da yine böylece açıklandığını söylemektedir. Şu halde bu geriye gidiş ya sonsuza kadar devam edecektir –ki bu teselsülü gerektirir ve bu da muhaldir- ya da ona bir başlangıç tayin etmek gereklidir. Bir başlangıcın zorunluluğunu ispat ettikten sonra bu başlangıcın tabiatın gereği olamayacağını, böyle olması için tabiatın kadim olması gerektiğini ifade etmektedir. Tabiatın bu kıdeme sahip olmadığına da şöyle açıklık getirmektedir: Eğer tabiat kadim ise, tıpkı ilk seferde olduğu gibi, bir damla meni bulunmaksızın insanı varlık sahasına çıkarabilmesi gerekir.

Bundan sonra Cuveynî, Hz. İbrahim'in kavmi tarafından ilahlık atfedilen gök cisimlerinin, nutfeye olmaksızın insanın varlık sahasına çıkmasını

⁸⁷ Kılavuz, Ulvi Murat, *İslâm Kelâmında Kozmolojik Delil*, s. 65

gerçekleştiremeyeceklerini ispata, gök cisimlerinin düzenli hareketlerinden insanın ortaya çıktığı iddiasını çürütmeye çalışmaktadır. 88

b. İmam el-Maturidî'nin Yorumu

Kelâm ilminin en önemli simalarından Ebu Mansur el- Maturidî' nin görüşlerine baktığımız zaman söz konusu ayetlerin yorumuna ayrı bir bakış açısı getirdiğini görüyoruz. Bu, O'nun kelâm ilmine kattığı yeni bir okuyuşun bir tezahürüdür.

Ebu Mansur el-Maturidî (öl. 333/944), Ehl-i Sünnet kelâmının en önemli sistematik ekollerinden birinin kurucusudur. Kendi adıyla anılan mezhebin akıl ve verilerine verdiği ehemmiyet İslâm kelâmının oluşumunda önemli bir yere sahiptir. İslâm kelâmında bilgi kaynaklarını belirlemede öncü isim Maturidî'dir. Kendinden önce tartışılmamış meseleleri kelâm ilminin konuları arasına dâhil etmesi de onun mümeyyiz vasıflarından birisi olmuştur. İmam Maturidî' nin akıl ve duyuların yanında “haber-i sâdik”ı da en az diğerleri kadar bilgi edinme yollarından birisi olarak zikretmesi de bilgi anlayışında ortaya koyduğu önemli yeniliklerden birisidir.⁸⁹ Üstelik O bu bakış açısının İslâmî ilimlerin geneline teşmil edilmesi gerektiğini düşündüğünden bu düşüncesini fıkıh ve tefsir gibi diğer alanlara da tatbik etmeye çalışmıştır. Bu noktada aklın verilerini kullanmada “akılcı kelâm akımı” olarak bilinen Mutezile'den daha az akılcı değildir.⁹⁰ Akla böylesine önem veren bir âlimin Hz. İbrahim'in aklî delilleri için yaptığı yorumlar çalışmamız açısından önem arz etmektedir.

Maturidî, “Te'vilatu'l-Kur'an” isimli tefsir eserinde konuyla ilgili ayetlerin yorumunda, yukarıda bahsedilen özelliklerine muvafık bir tarzda açıklamalar yapmıştır. Bu meyanda Hz. İbrahim'in Allah'ı aklî bir istidlal neticesinde ve doğru bir haberle bulduğu sonucuna varmaktadır. Hz. İbrahim'in Allah'ı bulma konusunda çizdiği yol onun “Rabbin duyu organlarıyla bilinemeyeceğine” hakikatine götürmüştür. Esasen Hz.

⁸⁸ Kılavuz, s. 127

⁸⁹ Kutlu, Sönmez, *İmam Maturidî ve Maturidîlik, Tarihi Arka Plan, Hayatı, Eserleri, Fikirleri ve Maturidîlik Mezhebi (seçki)* Kitabiyat, s. 23, Ankara, 2003

⁹⁰ Kutlu, a.g.e. s. 22–23

İbrahim'in aklî istidlale yönelmesi de bu neticenin elde edilmesinde önemli bir paya sahiptir. Aklî istidlal sürecinden sonra Hz. İbrahim'in “*Eğer Rabbim beni doğru yola eriştirmeseydi beni doğru yola eriştirmeseydi muhakkak ki ben sapmışlardan olurum*”⁹¹ ifadesi de bu konuda kendisine ulaşmış bir haberin varlığını hissettirmektedir. Maturidî, bu kıssadan çıkarılacak neticeyi şöyle özetlemektedir: Allah'ı bulmada esas fonksiyonel olan akıl ve haberdur. Duyu organları bu konuda bilgi vermekten yoksundur.⁹²

Ayetlerin tefsirinde esas vurgu Hz. İbrahim'in En'âm suresinde geçen hadise esnasında mü'min olup olmamasıyla ilgili olsa bile⁹³ hudûsa dair işaretlere rastlanmakta, rab olacak varlığın zail olamayacağını, daimi olması gerektiği ifade edilmiştir. Bunun yanında ilah konumundaki bir varlığın başkasının gücü ve kuvvetinin tesiriyle gücünü yitirmesini de rububiyete muhalif bir durum olarak ifade etmiş, yıldızların ayın ışığının tesiriyle görünmez oluşları, ayın da güneşin zuhuruyla beraber ışığının görülememesini ilahlık vasfına aykırı düştüğünü belirtmiştir.⁹⁴

c. Mantık ilmi açısından bir yaklaşım: İmam el- Gazzalî Örneği

İslâm düşünce tarihinin en önemli şahsiyetlerinden birisi olan Huccetu'l-İslâm Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed el- Gazzalî (öl. 505/ 1111) Hz. İbrahim'in delilini mantığa dair yazmış olduğu “El-Kıstasü'l-Müstakim” isimli eserinde uzun uzun anlatmıştır. Bakara 2/258 ve En'âm 6/76–78. ayetler bağlamında Hz. İbrahim'in delillerini mantık kuralları çerçevesinde izah etmeye çalışmıştır.

Gazzalî'ye göre Kur'an, îcaz ve hazf mizanlarıyla hakikati ifade etmeye çalışmaktadır. Bu konuda öncelikle Bakara suresi 2/258. ayette O'nun Nemrut'la olan

⁹¹ Bkz. En'âm 6/78

⁹² Maturidî, Ebu Mansur Muhammed b. Muhammed b. Mansur, *Te'vilatu'l-Kur'an*, c. 5, s.117, Mizan yay. İstanbul, 2006

⁹³ Maturidî, a.g.e. s.113–116

⁹⁴ A.g.e. s. 114

münazarasını zikretmiştir.⁹⁵ Bundan sonra ayın batışından sonra onun ilah olamayacağına dair delili zikretmiştir. “Ben sönüp batanları sevmem.” ifadesi için;

Ay batıcıdır.

İlah batıcı değildir.

O halde ay ilah değildir.

şeklinde bir akıl yürütmenin bir mantık ölçüsü olduğunu ifade etmiştir. Söylenildiği gibi Kur’an, îcaz ve hazf üzerine kurulmuştur. Bunun tahlilini yapmak ise insanın bilgisini kullanmasıyla ortaya çıkacaktır. Akıl yürütmeye elde ettiğimiz bilgi ise ayın ilah olamayacağını bize göstermektedir. Bu da ancak şu iki aslı bilmekle olur:

Ay batıcıdır.

İlah batıcı değildir.

Bu iki asıl bilindiği zaman zorunlu olarak ayın ilah olamayacağı bilgisi ortaya çıkmış olur.

Bu konuda kamerin ilah olamayacağına bu iki asıldan hareketle ulaşılabileceğinden emin olduğunu ve bunu kabul ettiğini söyleyen bir kişi, kamerin batmasının duyu organlarıyla bilinebileceğini fakat ilahın batıcı olmamasının ne duyu organlarıyla, ne de zorunlu bir bilgiyle bilinmeyeceğini söylerse ona şu şekilde cevap verilir: Hz. İbrahim, ilah olan bir varlığın batıcı olmayacağını biliyordu. Bu bilgi ilk anda akla gelen bir bilgi değil diğer iki asıldan elde edilmiş bir bilgidir ve bu bilgilerin kullanımından ilah olan varlığın mütegayyir olmayan, değişikliğe uğramayan bir varlık olduğu hakikati ortaya çıkar. Bütün değişikliğe uğrayan şeyler hâdistir. Ufûl ise bizzat bir tağyirdir, bir değişmedir. Dolayısıyla bu konuda ortaya konulan ölçü bizzat Hz. İbrahim’in indindeki bu bilginin bir tezahürüdür.⁹⁶

⁹⁵ Bkz. Bakara 2/258

⁹⁶ Gazzalî, *El- Kıstasü'l- Mustakim, Mecmuatu Resaili'l- İmam el- Gazzalî*, s.21, Daru'l- Kutubi'l- İlmîye, Beyrut- Lübnan, 1987

Bu noktada kıyaslanan iki şey arasındaki “tebayün” ün meselenin anlaşılmasında önemli bir yere sahip olduğunu vurgulayan Gazzalî, ilah olan varlığın batmayı reddetmesi, kamerin de uful ettiğinin Sabitlenmesiyle ay ve ilah mefhumları arasında bir ayrı oluşun Sabit olduğunu belirtmektedir. Çünkü iki kavramdan birisine yüklenen bir vasıf bir diğerinde nefyediliyorsa bu iki şey “mütebayin” yani birbirinden farklı şeylerdir.⁹⁷

Gazzalî, bu ölçünün Cenâb-ı Hak tarafından Hz. Peygamber (sav)’e atası Hz. İbrahim’e iktidaen öğretildiğini söyledikten sonra bunu Kur’an-ı Kerim’den verdiği örneklerle izah eder:

Yahudiler Allah’ın dostu olduklarını iddia etmişler, bu konuda da aşağıda mealî verilen ayet nazil olmuştur:

*“De ki ey Yahudiler! Allah’ın dostları olduğunuz iddia ediyorsanız haydi ölümü temenni edin; eğer sözünüzde doğru iseniz! Onlar, kendi elleriyle yapıp ettiklerinden ötürü ölümü temenni etmezler. Allah zalimleri bilir.”*⁹⁸

Malumdur ki dost dostuna kavuşmayı temenni eder. Fakat Yahudiler Allah’a kavuşma vesilesi olan ölümü asla temenni etmezler. Buradan onların Allah’ın dostları olmadığı bilgisi zorunlu olarak ortaya çıkar. Burada “temenni” velayetin vasfî olmuş fakat bu vasıf Yahudiler’den nefyedilmiştir. Dolayısıyla Yahudi ve velî “mütebayin” kavramlardır. Çünkü birindeki bir vasıf bir diğeri için söz konusu değildir.⁹⁹

Burada bir anlamda yüce bir rabbi takdis de söz konusudur. Hz. İbrahim burada rabbinden cismaniyet vasıflarını nefyetmekle onu takdis etmektedir. İlah mütehayyiz bir cevher değildir. Çünkü ilah bir sebebe bağlı bir varlık olamaz, başka bir şeyin varlığıyla kaim olamaz. Her mütehayyiz ise yer kaplamasını bir sebebe bağlı olarak

⁹⁷ A.g.e. s.21

⁹⁸ Cuma 62/6–7

⁹⁹ Gazzalî, a.g.e. s. 22

gerçekleştirildiğinden dolayı ilahın cevher olmadığı ortaya çıkar. Araz da değildir çünkü araz hayy ve âlim değildir. Fakat ilah hayy ve âlimdir. O halde ilah araz değildir.¹⁰⁰

Gazzalî'nin hudûs delilini cevher ve arazların hâdis oldukları düşüncesinden hareketle ispat etmeye çalıştığını bilmekteyiz. *el-İktisad* isimli eserinde Allah'ın varlığını hudûs bağlamında değerlendirirken önce cevherlerin sonra da arazların hâdis olduğunu ispat etmeye çalıştığını görüyoruz. Yukarıdaki ifadeler bu bakış açısıyla aynı paralelliktedir.

İmam Gazzalî, sonraları Batı felsefesindeki şeklini Descartes'te (öl. 1650) göreceğimiz “metodik şüphecilik” adı altında sistemleşen bir düşünce şekliyle hakikate ulaşma yolunu bulmuştur. Bilindiği gibi metodik şüphe, yenilmeyen ve askıda kalan bir şüphe değil gerçeğe götüren bir şüphedir. Şüphecilik, bu şekliyle gerçeğe ulaştırıcı bir metod haline gelmiştir.¹⁰¹ Bunun yanında O, Hz. İbrahim kıssasını yorumlarken benzer bir şüphe anlayışıyla hareket etmektedir. Bilindiği gibi Hz. İbrahim önce putların ilahlığından şüphe etmiş, onların ilah olmadıklarını anlayınca yıldızla yönelmiş, onun da batmasıyla olgun bir ilah olamayacağını anlamıştır. Aynı şeyi sırasıyla ay ve güneş için de tatbik etmiş ve en sonunda gerçek Allah'ı bulmuştur. Kur'an'ın övgüyle bahsettiği bir şahıs olan Hz. İbrahim'in yıldızla, aya ve güneşe “*Bu benim rabbimdir*” demesini sathi bir bakış açısıyla okuyarak bunun Hz. İbrahim'in ilah arayışının bir ürünü olduğuna kanaat getirmenin yanlış bir yorum olacağı izahtan varestedir. Bu noktada İslâm âlimlerinin ittifak ettiği genel kanaatin Hz. İbrahim'in bu sırada Allah'ı biliyor olduğu, bunu kavmine, taptıkları şeylerin ilah olmaktan uzak olduğunu izah etme şeklinde olduğunu bilmekteyiz. Bu noktada Gazzalî'nin bunu kendi şüphe anlayışına bir delil olarak serdetmesi takdire şayan bir durumdur. Çünkü Hz. İbrahim, Allah'tan şüphe ettiği için değil, yapıcı ve neticeye götüren bir şüphe sistemiyle hareket etmiş, ilah olacak varlığın vasıflarını ilah zannedilen varlıklarda bulunmadığını delillendirerek izaha çalışmıştır. Bu noktada şöyle bir bakış açısı da zikredilebilir: Hz. İbrahim, hasmının görüşünü kabul ediyormuş gibi bir üslupla söz konusu varlıklara ilah diye

¹⁰⁰ A.g.e, s.23

¹⁰¹ Çubukçu, İbrahim Agâh, *Gazzalî ve Şüphecilik*, s. 103, A.Ü.İ.F. yay. Ankara, 1964

yönelmiş fakat onların ilah olamayacaklarını gerekçesiyle bildirmiştir. Kuşkusuz bu üslup daha etkilidir. Zira tanrı diye tapınılan varlıkların ilah olamayacakları ispat olununca, zikredilen vasıflara sahip varlığın ilah olarak kabul ettirilmesi de muhakkak daha kolay olacaktır.

Hz. İbrahim'in gök cisimlerine ilah diye yönelmesini O'nun peygamberlik vazifesiyle bağdaşacak bir şekilde yorumlamak gerekir. Yoksa sadece ayetin zahirine bakarak yapılacak yanlış bir yorum sonradan birçok problemi beraberinde getirecektir. Bu konuda âlimler Hz. İbrahim'in bu mülâhazaları esnasında iman sahibi oldukları konusunda müttefiktirler. Aksi takdirde bizim ismet ve fetanet sıfatlarına sahip olduklarına inandığımız peygamberlerin günah işleyen varlıklar olduğunu kabul etmemiz gerekir ki bu da birçok sorunu beraberinde getirir. Ya da Allah'a iman gibi akıl ve mantığa uygun bir kabulü gerçekleştirememiş bir peygamberin fetanetinden bahsetmek nasıl mümkün olacaktır? Dolayısıyla Hz. İbrahim'in bu esnada mü'min olmadığı kanısı, bunun gibi daha birçok problemin ortaya çıkaracağı yanlış bir bakış açısı olacaktır.

Mucize ile desteklenen peygamberlerin aklî delillere dayanarak görevini yerine getirmeye çalışması bize İslâm'ın aklî delillere verdiği önem hakkında da fikir vermektedir. Elllerinde muhataplarını “aciz bırakacak” birtakım harikulade olaylar gerçekleşmesine rağmen akla ve mantığa yönelinmesi, insanın yapısını nazara alarak ona göre bir ispat yolu çizmenin göstergesidir.

Kur'an kendilerine gönderilen peygamberleri kabul etmeyen kavimleri anlatırken onların “Bize peygamber olarak bir beşer mi gönderdi?” sorularına “*Yeryüzünde gezip tozan melekler olsaydı şüphesiz biz onlara peygamber olarak melekleri gönderirdik.*”¹⁰² şeklinde cevap vererek konunun akla, mantığa ve beşerî hayat şartlarına uygun olmasına işaret etmektedir. Zira gözleri önünde meydana gelen mucizeleri kabul etmeyip onları “sihir, büyü” olarak vasedildiğini de bilmekteyiz. Bunun için İslâm dini akla ve mantığa en az nakle önem verdiği kadar önem vermiş,

¹⁰² İsra 17/ 94–95

onun meşruiyetini göz ardı etmemiştir. Hz. İbrahim bu konuda gerçekten önemli bir örnektir. İnsanlık tarihinde bu kadar önemli bir şahsın aklî delillere dayanarak peygamberlik görevini yerine getirmesi dinin tebliğ anlayışına dair karinelere aittir.

d. Kıssanın Yorumuna Farklı Bir Bakış: Tabatabaî Örneği

Yukarıda çeşitli yerlerde Hz. İbrahim'in kavminin dini hakkında bilgi sahibi olduğuna işaret edilmişti; genel kanaat bu şekilde olmakla beraber özellikle ilk dönem tefsirlerinde Hz. İbrahim'in söz konusu ifadelerinden Onun yıllarca bir mağarada yaşadığı ve gökyüzünü ilk kez gördükten sonra onların ilah oluşlarını sorguladığına dair rivayetler yer almaktadır. Örneğin Mukatil b. Süleyman'ın tefsirinde bu rivayet anlatılmaktadır. Bununla beraber bazı çağdaş tefsirlerde de bu rivayetin kabul edildiği görülmektedir. Tabatabaî bunlardan birisidir.

Muhammed Hüseyin Tabatabaî (öl. 1981) En'âm suresindeki ayetlerde ifadelerin gayet açık olduğunu, Hz. İbrahim'in o dönemin dini hakkında bilgi sahibi olmaksızın yıldızların, ay ve güneşin ilah olamayacağına hükmettiğini söylemektedir. Dolayısıyla bu konuda herhangi bir tartışmaya gerek olmadığını, tefsirciler arasındaki rivayet farklılıklarının da İsrailiyat menşeli hurafelerin kullanılmasından kaynaklandığını söylemektedir. Objektif bir nazarın durumu bu şekilde anlayacağını ifade etmektedir:

“Bu ayetler üzerinde objektif bir tavırla durup düşünen bir kimse Hz. İbrahim ile soydaşları arasında geçen konuşmaları aktaran bu sözlerin, o güne kadar yerin altındaki bir oyukta veya bir mağarada sadece beslenme ve giyinme gibi temel var oluş yükümlülüklerini yerine getirmekten başka bir fonksiyon icra etmeyen, örneğin gökyüzünü ve parıl parıl parlayan yıldızları hiç seyretmeyen, göz kamaştırıcı ışıklarıyla ayı ve güneşi görmeyen, kalabalık bireyleriyle, geniş ülkeleriyle, farklı düşünceleriyle değişik amaç ve hedefleriyle, türlü din ve mezhepleriyle bir insan topluluğunun arasında hiç yaşamayan bir kimse tarafından söylendiğinden kuşku duymaz. Sonra bu insan bir tesadüf sonucu hiç tanık olmadığı olgularla karşılaşır. Gök cisimlerini ve büyük kara parçalarını görür. İnsan topluluklarını seyreder.

... Bu insan gördükleri karşısında şaşkına dönmüştür. Gözlemediği garip şeyler zihnini allak bullak etmiştir. Yakınlık kurduğu birine ilgisini çeken, hayranlığına sebep olan ve gözüne takılan her şeyi sormaya başlıyor. Bu hali, uçsuz bucaksız gökyüzüne bakan, oradaki ışık veren lambaları ve parlayan çiçeklerini, göğe serpiştirilmiş yıldızları seyreden çocuklarda görebiliyoruz. Sonra bu çocuklar tertemiz fitratlarıyla annelerine sorarlar: Bu gördüğüm, sevdiğim ve hayran kaldığım şeyler nedir? Bunları kim oraya astı? Kim onları aydınlattı? Onları yapan kimdir?”¹⁰³

Yukarıda ifade edilen görüşlere katılmak mümkün görünmemektedir. Zira Hz. İbrahim ile ilgili Kur'an'da geçen diğer kıssalara baktığımız zaman Bakara suresinde Nemrut'la münazaraya girişen ve Kur'an'ın da tabiriyle hasmını “şaşkına çeviren” delillerle konuşan, ölümden sonraki hayata inandığını açıkça ifade etmesine rağmen bu konu hakkında apaçık bir bürhan talep eden, Enbiya suresinde insanların putlara taptığını bildiği aşikâr olduğu halde onları kırarak insanları gerçeğe uyandırmak için bir nevî bir “uyarma senaryosu” düzenleyen birisinin “ilkel fitrat düzeyinde bir insan” olduğunu kabul etmek mümkün değildir. Aksine, belirtilen hususiyetler üstün bir zekânın ürünüdür ve ne yaptığını bilen bir insanın tavırlarıdır. Bu noktada daha geniş ve derin bir nazarla bakılmalı, insanlık tarihine yön veren ve meşruiyeti herkesçe kabul gören bir şahsiyet hakkında konuşulduğu göz önünde bulundurulmalıdır. Bunun gibi, Hz. İbrahim'in ölümleri dirilmesini görmek isteyişini imanındaki bir eksiklikten kaynaklandığını düşünmek ya da Hz. İbrahim'in yıldızlar hakkındaki mütalaaları esnasında iman etmemiş olduğunu düşünmek de yine yanlış bir yargı olacaktır. Aksine Kur'an'da birçok vasfından dolayı övülen bir peygamberin, ilahi kitapta birden fazla yerde araştırmacı bir üslup kullanması ve delillerini göstererek ve isteyerek davasının haklılığını ortaya koymaya çalışması Onun kendisinden sonra gelenlere Allah tarafından önemli bir örnek olarak nazara verilmesinin bir göstergesi olabilir.

Yazar, uygar insanın temiz fitrata sahip olmamasından dolayı yaratılış üzerinde düşünme melekesini kaybettiğini, zihninin sürekli meşgul olmasından dolayı zihinsel

¹⁰³ Tabatabaî, Muhammed Hüseyin, *El- Mizan fi Tefsiri'l-Kur'an*, trc. Vahdettin İnce, c. 7, s. 228, Kevser yay. İstanbul, 2003

bir tenhalık yaşayamadığını, buna karşılık toplum hayatına iştirak etmemiş bir insanın bu tür düşüncelere çok kolay meyledebildiğini¹⁰⁴ söylemektedir. Bu, bir noktadan doğru olmakla beraber yaratılış hakkında düşünmek toplum içinde yaşayan bir insan için de mümkündür. Bu açıktır. Buna ek olarak dinsel ayinlerin, lahuti araştırmaların Doğu toplumlarında Batı'dakilere göre daha çok görülmesi de zihni duru insanların düşünmeye daha çok meylettiğine delil olduğu şeklinde bir görüş serdedilmiştir. Bu görüşün de doğruluk payı olmakla beraber konumuzla bağlantı kurulduğu zaman Hz. İbrahim'in o esnada ilkel bir düşünceye sahip olduğunu ifade eden bir düşünce olmaktan uzak olduğunu görürüz. Zira ilkel düzeyde birtakım ifadelerle düşünceyi meleke haline getirmiş bir topluma tebliğde bulunmak boş bir uğraştır. Bir peygamberin hiçbir bilgi olmadan bir kavme irşatta bulunması da akıldan uzak bir ihtimaldir.

Yıldızların batıp kaybolmaları hâdis olduklarını ve onları yaratacak bir varlığa muhtaç olduklarını gösterdiğine göre yıldızları ve felekleri yaratan bir varlık onlardan daha küçük olan insanı da yaratabilir.¹⁰⁵ Bu da tedricîliği gösteren ayrı bir delildir.

En'âm suresi 79. ayette yaratmaya işaret etmede kullanılan “f-t-r” fiili, yoktan yaratmaya delalet eden bir fiil olması hasebiyle, önceki üç ayette o dönemdeki toplumun inançlarını bir varsayım olarak kabul edip çürütme yoluna giden Hz. İbrahim'in hudûsü ve muhdisi vurgulama amacıyla kullandığı bir fiil olarak addedilebilir. Hz. İbrahim, yüzünü gökleri ve yeri yoktan yaratan, evveli ve sonu olmayan, öldüren ve dirilten bir Allah'a yönelttiğini, böyle bir ilâha inandığını, zira ilâh olabilecek bir varlığın ancak yukarıda zikredilen vasıflara sahip bir varlık olabileceğini ifade etmiştir.¹⁰⁶

Sonuç olarak Hz. İbrahim En'âm suresi 76–79. ayetlerde yıldızlara, aya ve güneşe ilahlık atfeden kavmine karşı ortaya koyduğu mücadele tarzı, Kelâm ilminin ispat-ı vacip konusunda en önemli delili mahiyetindeki hudûs deliline bir örnek olarak kabul edilmiş, bu manada bu ilmin delilinin de meşruyeti için bir dayanak olmuştur.

¹⁰⁴ Tabatabaî, a.g.e, s. 229

¹⁰⁵ Mümin, 40/57

¹⁰⁶ Taberî, Ebu Cafer Muhammed b. Cerir, *Camîu'l Beyan an Te'vili Âyi'l- Kur'an*, c.9, s. 363, Riyad – Suudi Arabistan, 2003

Çünkü İslâmî ilimlerin hepsi kendilerini Kur'an'a dayandırma gayretinde bulunmuşlardır. Bununla beraber risalet görevini yerine getirme konusunda kendisine mucizeler verilmiş olmasına rağmen, Hz. İbrahim'in aklî delillere müracaat etmesi de dikkat çeken ayrı bir özelliktir. Bu noktada Hz. İbrahim'in bu tutumunun İslâm âlimleri için önemli bir örnek, izlenmesi gereken bir metot olarak değerlendirildiğini görüyoruz. Üç semavi din açısından önemli olan bir şahsiyet olan Hz. İbrahim'in, akla ve mantığa uygun açıklamalarda bulunması ve bu yaklaşımların Kur'an'da –özellikle- Hz. İbrahim'in dilinden ifade edilmesi İslâm dininin peygamber anlayışının diğer dinlere nispeten daha makul olduğunu göstermektedir

II. TEVHİT

A. Allah'ın Birliği: Tevhit

Dünya tarihi genel olarak incelendiğinde dinler ve onların getirdiği sistemlerin, tarihin şekillenmesinde ne denli önemli rol oynadığı anlaşılacaktır. Bugün dini ve onun insan hayatının her alanındaki etkisini görmezlikten gelmeye çalışan bazı kimseler olsa da, dinin dünyanın şekillenmesinde en önemli etken olduğu herkesin malumudur. Bu dinler arasında “semavî dinler” olarak adlandırılan dinlerde ortak bazı hususiyetler göze çarpmaktadır. Bunlardan en önemli olanı Allah inancında “birliğin” esas alınmasıdır. Tarih boyunca Allah'ın emirlerini insanlara yaymaya çalışan peygamberlerin ¹⁰⁷ getirdikleri en büyük ve ortak değer tevhit olmuştur. Peygamberler Allah'ı inkâr eden topluluklara değil, çeşitli nesnelere yontarak ona ilah diye tapan, “fetiş” denilen bu nesnelere ibadet eden kimselere Allah'ın birliğini duyurmak için gelmişlerdir. Yoksa bir Allah'a inanma ihtiyacı zaten insanın yapısında mevcuttur; bu, yaratıcı tarafından onun fitratına yerleştirilmiştir. Tek bir Allah'a inanmak onun mantığına ve ruhunun talebine daha muvafıktır. ¹⁰⁸ Fakat bu inanma ameliyesinin en doğal şekli tevhittir; bunun

¹⁰⁷ Kur'an tarihte insanların peygambersiz bırakılmadığını, her kavme bir peygamber gönderdiğini söylemektedir. (Bkz. İsrâ 17/15). Ayrıca her ümmeti bir nezir (uyarıcı) göndermek suretiyle uyardığını da belirtmektedir. (Bkz. Fatır 35/24)

¹⁰⁸ Kur'an'da bunu ifade eden birçok ayet mevcuttur. Örneğin Yusuf suresi 39. ayette şöyle buyrulmaktadır: “Ey tutuklu arkadaşlarım! Ayrı ayrı bir sürü uydurma rabler mi daha iyidir yoksa her şeyden üstün olan bir tek Allah mı?” Bu ayetten şunlar anlaşılacaktır: Eğer insanlar bir sürü tanrılar

dışındaki inanç sistemleri tevhitte bir sapmayı ifade eder. Muhakkak her dinin iddiası evrensel değerlerin dünyaya hâkim kılınmasıdır; fakat tevhidin olmadığı bir dinî inancın bunu gerçekleştiremediği açıkça görülmektedir. Çünkü tevhitte sapmak, kâinatı ve onda olup biteni idaresi altında bulunduran Zâtın rızası dışına çıkmak ve O'na karşı gelmek demektir:

Ben inanıyorum ki bilmek kurtuluştur; Veda doğru söylüyor. Ahlâk kurtuluştur; Zerdüşî doğru söylüyor. Allah'a aşk bir kurtuluştur; Taoizm doğru söylüyor. Bütün insanlara karşı muhabbet kurtuluştur; Hıristiyanlık doğru söylüyor. Ama bütün bu doğrular bir koşula bağlı olarak doğrudurlar. Bütün bu kurtuluş gerekçeleri tek bir temel ve esas üzerinde bir tek dünya görüşü ve kanun üzerinde söylenmelidir. O da tevhit.

...Eğer insanlara karşı sevgiden tevhit esasını söker alırsak o zaman muhabbet onursuzluğa ya da içgüdüye dönüşür. 'Sezar'ın elinde zillet ve köleliğe mahkûm edilen halkına da Sezar ve Rum imparatoruna da sevgi besle.' Evet, burada muhabbet zillete dönüşüyor. Oysa İslâm burada muhabbet yerine cihat ve kısası ikame etmektedir." ¹⁰⁹

Tevhit, Kur'an'ın işaret ettiği gibi sadece zihinsel ve fikrî bir telakki değildir; o kâinatın her yanında kendini göstermektedir. Evrendeki düzen ve onun içindeki her şey Allah tarafından yaratılmıştır, her şey O'nun eseridir, denetimi altındadır, hiçbir şey O'nun izni dışında gerçekleşmemektedir. Kısacası kâinatta olan-biten her şey Allah'a irca olunmaktadır: *O'dur ki, sizin için gökten bir su indirdi. İçeceğiniz ondandır ve hayvanları otlattığınız ağaçlar, bitkiler ondan sulanıp filizlenmektedir. Onunla size ekin, zeytin, hurma, üzümler ve her çeşit meyvelerden bitirmektedir. Şüphesiz bunda düşünen bir toplum için ibret vardır. Geceyi, gündüzü, güneşi ve ayı sizin hizmetinize*

edinirlerse kendi güçlerinin ötesine yerleştirdikleri en büyük otoritenin aranmasında kalplerini farklı yönlerle yöneltecekler, bundan sonra da herkes kendi yönüne taassupla bağlanıp savunacaktır. Üstelik bu dağılma ve fanatiklik, insanlar arasındaki ahenk ve samimiyeti bozan tohumları taşıdığı için bir kargaşaya sebep olacaktır. Buna karşın tevhit ve tekbir bunları izale eder. İnsan biraz düşünerek hareket ederse tevhidin kendi anlayışına daha uygun olduğunu görecektir.

¹⁰⁹ Şeriatî, Ali, *Hız. İbrahim'le Buluşmak*, trc. Mustafa S. Altınkaya, s. 26-27, Fecr yay. Ankara, 2005

verdi. Yıldızlar da O'nun emriyle (size) boyun eğdirilmiştir. Şüphesiz bunda aklını kullanan bir toplum için ibretler vardır. Yeryüzünde yarattığı çeşitli renklerdeki hayvanları, bitkileri de sizin hizmetinize verdi. Şüphesiz bunda öğüt alan bir toplum için ibret vardır. O, denizi de hizmetinize verdi ki ondan taptaze et yiyesiniz ve ondan kuşanacağınız süsler çıkarasınız. Görüyorsun ki gemiler, denizi yara yara akıp gitmektedir, Allah'ın lütfünü aramanız ve O'na şükretmeniz için. Yol bulmak için yararlanılacak işaretler de yarattı. Onlar yıldızlarla da yol bulurlar. Yaratan, yaratmayan gibi midir? Hiç düşünmüyor musunuz? Hâlbuki Allah'ın nimetlerinin birer birer saymaya kalksanız sayamazsınız. Doğrusu Allah çok bağışlayan, çok esirgeyendir.

110

Kur'an, insanın yaratılışını da Allah'ın birliğiyle irtibatlandırmaktadır. Onun yaratılış sürecini, mükemmel vücut yapısını ilk aşamasından sonuna kadar düzenleyen Allah'tır.¹¹¹

B. Tevhidin Sözlük ve İstilahî Manaları

Tevhit, “vahhade- yuvahhidu” fiilinin mastarıdır. Sözlükte “bir şeyi tek olarak bilmek, bir şeyin tekliğine kanaat getirmek” anlamlarına gelmektedir.¹¹² İstilahî manada ise “Allah'ın zatında, sıfatlarında ve fiillerinde bir ve tek olması, eşi, benzeri ve ortağının bulunmaması” demektir.¹¹³ Günümüzde semavî dinler arasında tevhidin en saf şeklini gördüğümüz İslâm dininde tevhidin keyfiyeti hakkında önemli araştırmalar yapılmış, tevhidin delalet ettiği isimler arasındaki ince farklılıklar İslâm âlimlerince ortaya konulmuş, tevhit inancının doğru bir şekilde anlaşılması ve korunması adına önemli bir sistem oluşturulmuştur. Bu noktada gerek Kur'an'da gerekse hadislerde geçen ve Allah'ın güzel isimleri olarak adlandırılan “Esmâ-i Hüsnâ” da Allah'ın zatında, sıfatlarında ve fiillerinde bir olduğuna işaret eden çeşitli isimler incelenmiş ve bunlar arasındaki farklılıklar ortaya konmuştur. Bu isimlerden önemli bir kısmı Allah'ın birliğine çeşitli yönlerden delalet etmekle beraber iki isim özellikle tevhidin mahiyetine

¹¹⁰ Nahl 16/10-18

¹¹¹ Bkz. Mürselat 77/20-23

¹¹² İsfahanî Ragıb, a.g.e, s. 865

¹¹³ Kılavuz, A. Saim, a.g.e. s. 122

ışık tutmaktadır. Bu isimler *vahid* ve *ehad*' dir. ¹¹⁴ İlk duyulduğu zaman anlam bakımından birbirinin aynısı zannedilebilecek bu iki isim arasında önemli bazı farklılıklar mevcuttur:

1. *Ehad*, “şebih ve nazîri olmayan” anlamına gelmektedir. Bu isim Kur'an'da İhlâs suresinde geçmektedir. ¹¹⁵ Ehad “tek, biricik” anlamını taşıdığı için “hiçbir şey hiçbir şekilde Ona benzemez.” şeklinde izah edilir. İslâm âlimleri elif lâh takısı almış şekliyle bu ismin Allah'tan başka hiçbir varlık için kullanılmayacağını söylemektedirler. Bu ismin “benzersiz ve tek” olması üzerinde tefekkür edildiğinde bütün selbî sıfatları içeren bir isim olduğu anlaşılacaktır. Bu da bizi Allah'ın bütün sıfat ve fiillerinde kâmil olduğu sonucuna götürmektedir. İhlâs suresinde ise bu ismin elif lâh takısı almadan gelmiş olması nefiy halinde gelmesi yani Allah'tan başkasını kastetmiş olmasından dolayıdır. ¹¹⁶
2. *Vahid* ise Allah'ın “bir” oluşuna işaret eder; fakat bu sayı bakımından bir birlik değil ortağı olmaması bakımından bir birlik demektir. Bu isim Kur'an'da 30 defa geçmekte fakat bunlardan 22' sinde Allah'ın vasfı olarak kullanılmaktadır. ¹¹⁷

Bunların dışında selbî sıfatlardan *vahdaniyet* de kelâmda Allah'ın birliğine delalet eden bir sıfattır. Kelâmda *burhân-ı temanû*' ve *burhân-ı tevarüd* Allah'ın birliğine dair ortaya konulan delillerin başlıcalarıdır.

Tevhit İslâm'ın en önemli davasıdır. Bugün dünyada varlığını devam ettiren dinler arasında Allah'ın birliğine bu denli sıkı sıkıya bağlı kalan başka bir din yoktur. Diğer dinlerin teologları tevhidin kendi dinlerindeki ilah anlayışında da bulunduğunu söylemelerine karşın bu dinlerin yapısında -pratikte ve dinin akidesini oluşturan diğer hususlarda- tevhidin zedelendiği ve onların bu iddialarında çok da samimi olmadıkları

¹¹⁴ Esmâ-i Hüsnâ'yı oluştururken kimi hadis âlimlerinin rivayetinde bulunup kimininkinde bulunmayan bazı isimler vardır. Bu konuda detaylı bilgi için bkz. Bekir Topaloğlu, “Esmâ-i Hüsnâ” *DİA*, c. 6, s. 404-417. Burada ise hem Kur'an'da geçen hem de hadislerde geçen isimlerden ikisi üzerinde durulacaktır.

¹¹⁵ Bkz. İhlâs 112/1- 4

¹¹⁶ Yıldırım, Suat, *Kur'an'da Ulûhiyyet*, s. 141

¹¹⁷ Bkz. Abdülhakî, M. Fuad, a.g.e, s. 835

görülmektedir. Bunu ifade sadedinde Kur'an, Ehl-i kitabı hep beraber bir olan Allah'a iman etmeye davet etmekle bir anlamda onların samimiyetsizliklerini gözler önüne sermektedir.¹¹⁸ Ayrıca İslâm dininin inançla ilgili konularını izah eden kelâm ilminin bir adının da "Tevhit ilmi" olması, İslâm'ın tevhide ne kadar önem verdiğini göstermektedir.

Allah, kulunun kendisine olan sadakatının ön şartı olarak kendisinden başka varlıklara kulluk edilmemesini göstermiştir. Dolayısıyla tevhit, Allah'a olan sadakatin ön şartıdır. Tevhidin günlük hayata yansımaları da farklı şekillerde olmuştur. Bu konuda da Müslümanlar tevhide aykırı olacak söz ve davranışlardan sakındırılmıştır. Örneğin kişi her işine Allah'ın adını anarak başlamalıdır. Yemek yerken besmele çekmek, Allah'ın adını zikretmeden kesilen hayvanın etinden yememek bunlardan birkaçıdır. Özellikle bu davranışları bilinçli bir şekilde yapmak övülmüş bir davranıştır. Dua etme adabında da kişi, duasına Allah'a hamdetmekle başlar, O'nun için saygı ve övgü ifadeleri kullanır.¹¹⁹

C. Tevhidin Kısımları

Allah'ın zatı, sıfatları ve fiilleri konusunda selefin yolundan giden âlimler Kur'an ayetlerine dayanarak tevhidi üç kısımda ele almışlardır:

- a) Rubûbiyet tevhidi
- b) Ulûhiyet tevhidi
- c) Esmâ ve Sıfat Tevhidi

1. Rubûbiyet Tevhidi

"Rab" kelimesi genel olarak "terbiye etmek, birinin efendisi olmak, üzerinde tasarrufta bulunmak, taahhüt etmek, rızık vermek" gibi manalara gelmektedir.¹²⁰ Bu

¹¹⁸ Âl-i İmran, 3/64. "De ki ey Ehl-i kitap! Bizimle sizin aramızda birleşeceğimiz müşterek ve âdil şu sözde karar kılalım: 'Allah'tan başkasına ibadet etmeyelim, O'na hiçbir şeyi şerik koşmayalım, kimimiz kimimizi Allah'tan başka Rab edinmesin.' Eğer bu daveti reddederlerse 'Bizim Allah'ın emirlerine itaat eden müminler olduğumuza şahit olun!' deyin." Bu ayet Araplar arasında "diyalog ayeti" olarak da anılmaktadır.

¹¹⁹ Özbek, Abdullah, *Kur'an'da Tevhit Eğitimi*, s.20, Esra, İstanbul, 1996

¹²⁰ İsfahanî, a.g.e. s.269

anlamlar ışığında Allah'ın kâinatın gerçek Rabbi olduğu, ubudiyetin yalnızca O'na olması gerektiği, kâinatta var olan bütün varlıkların rızıklarını temin eden ve onları terbiye edenin Allah olduğu, dolayısıyla rubûbiyetin Allah'a has olduğu söylenebilir. Yaratıklar için de “Rab” ifadesinin kullanıldığı da bilinmektedir, fakat mahlûkatın rubûbiyeti gerçek bir rubûbiyet değildir, izafî bir rubûbiyettir. Kur'an'da Allah'ın rubûbiyetine işaret eden ayetler oldukça fazladır: “*De ki: ‘Size gökten ve yerden rızık veren kimdir? O kulaklara ve gözlere malik olan kimdir? Ölüden diriyi, diriden de ölüyü kim çıkarıyor? Bütün işleri kim idare ediyor?’ Hemen ‘Allah’ derler.*”¹²¹ Bir başka ayette şöyle buyrulmaktadır: “*Andolsun onlara ‘Gökleri ve yeri kim yarattı?’ diye sorsan ‘Onları Aziz ve Alîm olan Allah yarattı.’ derler.*”¹²² Bir başka ayette de “*Eğer kendilerine ‘Sizi kim yarattı?’ diye sorarsan ‘Allah yarattı.’ derler. O halde nasıl oluyor da O’nu tek ilah kabul etmekten vazgeçiriliyorlar?*”¹²³ denmektedir.

Yukarıdaki ayetler bir insanın rubûbiyet tevhidini kabul etmekle Allah'a iman etmiş olamayacağını göstermektedir. Bunun için bir insanın Allah'a imanın her yönden mükemmelleştirebilmesi ulûhiyet tevhidinde de hakkıyla iman edebilmesine bağlıdır.

2. Ulûhiyet Tevhidi

Ulûhiyet tevhidi Allah'a kalp ve azalar ile O'nun belirleyip emrettiği şekilde ibadet etmektir. Rubûbiyet tevhidi Allah'ın esas terbiye edici ve rızık verici olduğu, kâinatı tasarrufunda bulundurduğuna iman etmeye verilen isimdir. Fakat bu türlü bir iman yeterli olmamakta, bunların fiillere de yansımaları gerekmektedir. İşte ulûhiyet tevhidi bunu ifade eder. Bu nedenle bu tevhit türüne “ibadet tevhidi” de denmektedir. Müşriklerin de Allah'ı bir olarak kabul ettiklerini bilmekteyiz; fakat onlar Allah'tan başkasına ibadet ve tazimde buldukları için müşrik kabul edilmektedir. Kur'an'da farklı ayetlerde birçok peygamberin insanları Allah'a ibadet etmeye çağırdığını görmekteyiz. A'raf suresinde sırasıyla Hz. Nuh, Hz. Hûd, Hz. Salih, Hz. Şuayb'ın;

¹²¹ Yûnus 10/31

¹²² Zuhruf 43/9

¹²³ Zuhruf 43/87

Yusuf suresinde de Hz. Yusuf'un kavmini "kendisinden başka ilah bulunmayan Allah'a" ibadet etmeye çağırıldığını görmekteyiz.

3. Esmâ ve Sıfat Tevhidi

Bu tevhit türü de Allah'ın isim ve sıfatlarıyla bir kabul edilmesi ve O'na bu noktada şirk koşulmaması anlamına gelmektedir. Ayet ve hadislerde geçen isim ve sıfatlara doğru bir bakış açısıyla bakmak ve onların Allah'ın birliğine işaret eden yönlerine iman etmek demektir. Bilindiği gibi isim ve sıfatların yanlış anlaşılmasından dolayı İslâm düşünce tarihinde İslâm'ın ulûhiyet anlayışına aykırı akımlar ortaya çıkmıştır. Bu açıdan bu isim ve sıfatların doğru anlaşılması önem arz etmektedir.¹²⁴

D. Şirk

Tevhidin anlam ve içerik bakımından karşıtı "şirk"tir. "Şerike" fiilinin mastarı olan ve küfrü ifade eden bu kavram lügatte "bölüşmek, ortaklaşa kullanmak" anlamlarına gelmektedir.¹²⁵ İstılahta ise Allah'a eş, ortak ve denk bir veya birden fazla varlık kabul etmek, Allah'a ulûhiyet, rubûbiyet, yaratma, hayatı verme ve alma, rızıklandırma hususunda herhangi bir varlığı ortak kabul etmek anlamlarına gelmektedir.¹²⁶ Müşrik de yukarıda sayılanları yapan anlamında ism-i fâil bir kelimedir. Kur'an ayetleri incelendiği zaman O'nun, şirki en önemli düşmanı kabul ettiğini ve onunla mücadele ettiğini görmekteyiz. Şirk de genel manada iki kısma ayrılmış, ulûhiyette şirk ve rubûbiyette şirk olmak üzere iki başlık altında incelenmiştir. Bunlardan birincisi "insan takatinin üzerinde olan evrenin yaratılması gibi hadiselerin meydana gelmesinde Allah'ın yanında başka varlıkların da tasarrufunu kabul etmek;" ikincisi ise "bazı insanların vahye dayanmadan din hükümlerini, helal ve haramı belirleyebileceklerini, sosyal ve kültürel yapıyı dinden bağımsız bir şekilde

¹²⁴ Kubat, Mehmet, *Kur'an'da Tevhid*, s.53-57, Şafak, İstanbul, 1994

¹²⁵ İsfahanî, a.g.e. s. 650

¹²⁶ Yolcu, Mehmet, *Kur'an'da İnkâr Psikolojisi*, s. 61, Çıra, İstanbul, 2004

düzenleyebileceklerini kabul etmek” demektir. Hıristiyanlarda ruhbanların helal ve haramı belirleme yetkisi bir tür rubûbiyette şirk anlamı taşır.¹²⁷

Bunun dışında ayrı bir tasnifte dinde şirk ikiye ayrılmakta; Allah’a herhangi bir varlığı ortak koşma *büyük şirk*, bazı işlerinde Allah’tan başkasını da gözetmek de *küçük şirk* olarak tavsif edilmektedir. Şirk, alanı çok geniş bir kavramdır; amele bakan yönüyle de bir Mümin için oldukça tehlike arz eden bir durumdur. Günlük hayatın akışında birçok konuda insan ya da nesnelere yardım alan kişi, farkında olmadan amelî şirke bulaşabilmekte, kalbinden Allah’a inansa da fiillerinde O’ndan başkasına dayanması münasebetiyle şirke düşmektedir. Bir varlığı Allah’tan daha fazla sevmek de şirk kapsamında yer almaktadır: *İnsanlardan kimi, Allah’tan başka eşler tutar, Allah’ı sever gibi onları severler. İnananlar ise en çok Allah’ı severler. Zulmedenler, azabı gördükleri zaman bütün kuvvetin Allah’a ait olduğunu ve Allah’ın azabının çetin olduğunu anlayacaklarını keşke bilselerdi!*¹²⁸ Günlük hayatlarında inanan insanların bu tür duygu ve düşüncelerle aldanmaması gerekmektedir.

E. HZ. İBRAHİM’İN TEVHİT MÜCADELESİ

1. Enbiya suresi 51-69. Ayetleri

Tevhit konusunda kavmiyle girdiği mücadelesi ile Kur’an’ın övgüsüne mazhar olan Hz. İbrahim’in, puta tapan kavmiyle diyalogu Kur’an’da farklı yerlerde geçmekle beraber en detaylı bilgiyi Enbiya suresinde görmekteyiz:

“Andolsun biz, daha önceden İbrahim’e de doğru yolu bulma yeteneğini vermiştik. Zaten biz O’nun olgun insan olduğunu biliyorduk. Babasına ve kavmine demişti ki: ‘Sizin şu karşısında durup taptığınız heykeller nedir?’ ‘Babalarımızı onlara tapar bulduk da onun için biz de onlara tapıyoruz.’ dediler. ‘Doğrusu siz de, babalarınız da açık bir sapıklık içine düşmüşsünüz!’ dedi. Dediler ki: ‘Sen bize gerçeği mi getirdin, yoksa şaka yapanlardan mısın?’ ‘Hayır,’ dedi, ‘Rabbimiz, göklerin ve yerin

¹²⁷ Yolcu, a.g.e. s. 68

¹²⁸ Bakara 2/165

Rabbidir ki, onları yaratmıştır. Ben de buna şahitlik edenlerdenim. Allah'a andolsun ki siz dönüp gittikten sonra putlarınıza bir tuzak kuracağım! Nihayet İbrahim onları parça parça etti, yalnız onların büyüğünü bıraktı; belki ona müracaat ederler diye! Döndükleri zaman: *'Bunu tanrılarımıza kim yaptı? Muhakkak o zalimlerden biridir.'* dediler. *'Onları diline dolayan bir genç işittik, kendisine İbrahim deniliyormuş.'* dediler. *'Onu insanların gözü önüne getirin de nasıl cezalandırılacağına tanık olsunlar.'* dediler. İbrahim'i getirdiler, dediler ki: *'İbrahim, tanrılarımıza sen mi bunu yaptın?'* *'Hayır' dedi, (büyük putu göstererek) 'işte şu büyükleri yapmış; onlara sorun, eğer konuşurlarsa!'* Kendi vicdanlarına başvurup içlerinden *'Hakikaten sizler haksızsınız!'* dediler. Sonra yine eski kafalarına döndürüldüler: *'Sen de bilirsin ki bunlar konuşmazlar.'* dediler. *'Peki' dedi, 'siz Allah'ı bırakıp da size hiçbir fayda ve zarar vermeyen şeylere mi tapıyorsunuz? Yuh size ve Allah'tan başka taptıklarınıza! Aklınızı kullanmıyor musunuz siz?'* Dediler: *'Onu yakın, tanrılarınıza yardım edin, eğer bir iş yapacaksanız.'* Biz de: *'Ey ateş, İbrahim'e serin ve esenlik ol!'* dedik.”¹²⁹

Muteber tefsir kitaplarında anlatıldığına göre Hz. İbrahim, putlara ilah diye tapan bir kavme peygamber olarak gönderilmişti. Bir puthanede barındırılan bu putlar çeşitli madenlerden yapılmış toplam yetmiş iki tane put idi. Halk, bir bayram günü tören için şehirden uzak bir mekâna gittikleri sırada Hz. İbrahim elinde bir balta ile puthaneye girdi ve baltayla –en büyükleri hariç- hepsini paramparça etti. Tören dönüşü putların yanına tazim için geldiklerinde putları paramparça bir halde gördüler. İçlerinden birisi Hz. İbrahim'in *"Vallahi siz arkanızı dönüp gittikten sonra putlarınıza mutlaka bir tuzak kurağım."*¹³⁰ sözünü duymuş ve O'na sorulmasını tavsiye etmiştir. Hz. İbrahim'i sorgu için getirip bunu putlarına O'nun yapıp yapmadıklarını sormuşlar, Hz. İbrahim de onların vicdanlarında bir muhasebeye gitmeleri adına bu işi büyük putun yaptığını, insanların onu küçük putlarla eşit görmesine sinirlendiği için böyle bir şey yaptığını söylemiştir. Hz. İbrahim'in bu sözü karşısında şaşırarak bir iç muhasebeye giden müşrikler içlerinden haksız bir davanın peşinden koştuklarını ikrar etmişler, fakat inatları onların doğruyu bulmalarına engel olmuştur. Hz. İbrahim'e putların bu işi

¹²⁹ Enbiya 21/51-69

¹³⁰ Enbiya 21/57

yapamayacağını, bunu kendisinin de bildiğini söyleyince Hz. İbrahim son noktayı koymuş ve fayda ve zarar veremeyen, kendilerini dahi koruyamayan bu varlıklara niçin ilah diye tazimde bulduklarını sorarak onları insafa getirmeye çalışmıştır. Fakat onlar kavmin ileri gelenlerine sorarak O’nu yakmak suretiyle tanrılarına yardım etmeleri gerektiği kanaatine varmışlar, O’nu yakmak için büyük bir ateş yakarak O’nu içine atmışlar; fakat O Allah’ın izniyle ateşten çıkmıştır. O’nun ateşten sağ- salim çıkması gibi bir mucize bile onları insafa getirememiş, bunu şehrin ileri gelenlerine anlatmak için koşuştuklarında Allah onların lisanlarını değiştirmiş, onlar birbirlerini anlayamaz hale gelmişlerdir.¹³¹

2. Ayetlerin Tevhit Açısından Değerlendirilmesi

Kâinatta var olan bütün varlıklar aslında Allah’ın birliğine birer delildir. Bu, vahyin birinci muhatabı insanların kolaylıkla algılayabilecekleri bir gerçek iken insanlar bunu görmezden gelmişler, anlamsız bir şekilde güç ve kudretten yoksun varlıklara tapınmışlardır. Şüphesiz nefisleri ve şeytanlar da bu işi onlara güzel göstermiş, “Biz aslında onlara tapmıyoruz, onlar birer aracıdır.” gibi sözlerle de kendi kendilerini kandırmışlardır. Gözlerinin önünde parçalanmış onlarca putun yanı başında duran sağlam ve büyük puta bunu kimin yaptığını sormak akıllarına bile gelmemiştir. Çünkü bir taşın konuşması bedahetle açıktır ki, mümkün değildir. Onlar bedihî olarak bunu bildikleri halde onlara ilah diye tapmaktan geri durmamışlardı.¹³² Hz. İbrahim insan fitratında Allah’ın varlığı ve birliğine olan inancın farkında olduğu için kendi yanlışlarını onlara göstermek suretiyle onları irşat etmeye çalışmış, aklın kabul edemeyeceği belli olan bu safsatadan insanları kurtarmak için onların *vicdanlarına* ve *fitratlarına* seslenmiştir.

Ayet Hz. İbrahim’e *rüşd* verildiğini ifade etmektedir. *Rüşd*’ün ne olduğu konusunda farklı görüşler ortaya çıkmış, bunun nübüvvet mi yoksa muvaffak olmak ve gerekli beyanatta bulunmak mı olduğu konusunda iki görüş ifade edilmiştir. Bununla beraber Fahrüddin er- Razi bunun nübüvvet olması gerektiğini söylemiştir. Çünkü eğer

¹³¹ İbn Süleyman, Mukâtil, *Tefsir-i Kebir*, trc. Beşir Eryarsoy, c. 3, s.65-68, İşaret, İstanbul, 2006

¹³² Kutub, *Fi Zilali’l-Kur’an*, c. 10, s. 147

bu ifade, muvaffakiyete ve beyanata işaret etmiş olsa bunun bir peygambere verilmiş bir mevhibe olduğu düşünülemezdi; zira aynı hususiyet kâfirler için de geçerlidir. Âlimler bu ayetin aynı zamanda imanı kalpte yaratmanın Allah olduğuna işaret ettiğini söylemişlerdir. Rüşd için ayrıca “doğru ile yanlış arasında ayırım yapma kabiliyeti ve yanlış söz veya hareketten sakınma sezisi” tanımı yapılmıştır. Fakat bu tanımdan da yine rüşdün, Allah tarafından bahşedilen bir mevhibe olduğu sonucu ortaya çıkmaktadır. Zaten ayetin sonunda “Ve biz O’nu bilenlerdendik.” ifadesi “rüşde layık bir insan olduğunu bildiğimizden dolayı O’na bunu bahşettik.” demektir.¹³³

Hz. İbrahim putlardan bahsederken onlar için “temsiller” ifadesini kullanmıştır. Bu, bazı incelikler içeren bir ifadedir. Temsil, “Allah’ın yarattığı herhangi bir şeye benzeyen şey” anlamına gelen bir kelimedir; bu, putların ilah olmaktan uzak, Allah tarafından yaratılmış bir varlığa benzeyen bir nesne olma demektir. Dolayısıyla bu ifade ile Hz. İbrahim, onların ilah diye taptıkları şeylerin Allah’ın yaratmış olduğu mahlûkata benzeyen sıradan varlıklar olduğunu vurgulamak istemiştir. Bu kelime, onların ilah diye taptıkları şeyin ilah olmadığına dair Hz. İbrahim’in söylediği ilk sözdür. Bu sözler ayrıca nazil olduğu dönem itibariyle Müşrikler için de önemli bir mesaj konumundaydı. Bilindiği gibi Kureyşliler Hz. İbrahim’in soyundan gelen insanlardı; onlar soylarının Hz. İbrahim’e dayanmasından gurur duyuyorlardı. Bu açıdan bu ayetler onlar için daha etkileyici olmuştur.¹³⁴

Müşrikler, Hz. İbrahim’in mantıklı sözlerine verecek cevap bulamayınca atalarını da bu din üzere bulduklarını söylemekle yetinmişlerdir. Bu söz, iman için pek de hoş karşılanmayan *taklitçiliğin* ifadesidir. Bunu söylerken onlar, hemen hemen bütün topluluklarda var olan atalara saygı mefhumunu kullanarak kendi hatalarını örtbas etmeye çalışmışlardır. Ayrıca atalarının da bu inanç üzere olduklarının belirtmekle bu inanca sahip kişilerin sayıca çokluğuna işaret etmişler, bunun bir haklılık gerekçesi olduğunu ima etmişlerdir. Buna karşılık Hz. İbrahim “Siz de atalarınız da sapıklık içindesiniz.” diyerek sayıca çokluğun haklılığa işaret edemeyeceğini vurgulamıştır. Bu

¹³³ Mevdudî, a.g.e. c. 3, s. 274

¹³⁴ A.g.e. s. 275

noktadan sonra Hz. İbrahim tevhidi izah etmeye çalışmış ve Allah'ın göklerin ve yerin Rabbi olduğunu, bunları O'nun yarattığını söylemiştir. Kendisinin de buna yakinen inandığını belirtmiştir.¹³⁵

İnsan bu dünyada yaşamını devam ettirebilmek için yeryüzü ve gökyüzünden sağladığı nimetlere muhtaçtır. Bu nimetleri insana sağlayan Allah'tır; Kur'an'da bununla ilgili birçok ayet mevcuttur. Şirke bulaşmış insanlarda ise bu nimetleri putlardan ve şeriklerden beklemek vardır; fakat insan bunların sadece Allah'tan geldiğine inanmalı, tevhid-i rububiyete inandığı gibi tevhid-i ulûhiyete de inanmalıdır.¹³⁶ Hz. İbrahim başka bir ayette bu noktaya dikkatleri daha çok çekmeye çalışmıştır. *"Babasına demişti ki: "Babacığım, işitmeyen görmeyen ve sana hiçbir yararı olmayan şeylere niçin tapıyorsun?"*¹³⁷

Hz. İbrahim, putlara bir tuzak kuracağını açıkça ifade ederek bunun için uygun bir fırsat kollamış, nihayet şehir halkı oradan uzaklaşınca gidip putları bir baltayla parçalamış, baltayı da en büyüklerinin boynuna asmıştır. Onların basiretlerine ve vicdanlarına seslenmek için bu işi en büyük putun yapmış olabileceğini söylemiş, onlar da putun bunu yapamayacağını ifade etmişler, Hz. İbrahim de burada son noktayı koymuş ve bu tür varlıkları ilah olarak kabul etmenin mantıksızlığına işaret etmiştir.

Hz. İbrahim'in *"En büyük puta bir sorun, belki o yapmıştır."*¹³⁸, *"Ben hastayım."*¹³⁹ gibi ifadelerinin yalan olup olmadığı tartışması söz konusu olmuş, muhakkik âlimler bunun yalan olarak kabul edilemeyeceğini, zira peygamberler hakkında böyle bir yargıya varmanın yanlış olduğunu ve bunun tariz içerikli bir söz olarak kabul edilmesi gerektiğini söylemişlerdir. Bu doğrudur; özellikle Kur'an'da tariz içerikli ifadelerine sıkça rastladığımız bir peygamberin yalan söylediğini kabul etmek insafsız bir yaklaşım olacaktır. İnsanlık tarihinin bu en önemli peygamberlerinden birisinin yalan söylemesi mümkün değildir. Yoksa yalan söyleyen birinin Kur'an'da bu

¹³⁵ Razî, Fahrüddin, a.g.e. c. 3, s. 457

¹³⁶ A.g.e. c.3, s. 458

¹³⁷ Meryem 19/42

¹³⁸ Enbiya 21/63

¹³⁹ Sâffât 37/89

denli övülmesi de izah edilemez. Burada O, tarizli bir ifade kullanarak muhatabının dünyasına kolayca hitap edebilme yolunu araştırmıştır.¹⁴⁰ Bunun yanında tefsir âlimleri ayeti yorumlarken Hz. İbrahim'in "*En büyük puta bir sorun, belki o yapmıştır.*" ifadesinin zaten "Bunları ben yaptım." anlamını içerdiğini söylemektedir.¹⁴¹

Hz. İbrahim'in bu türden ifadelerinin yalan, kandırma gibi değil bir peygambere sıradan bir insana dahi yakışmayacak tavırlar olarak değerlendirmek mantikî ve itikadî açıdan uygun değildir. Ayrıca bu tür davranışların bu denli sık bir şekilde bir peygamberden sâdır olması ve bu peygamberin Kur'an'da övgüye mazhar olması bu konuda daha olumlu düşünmeyi zorunlu kılmaktadır. Çoğunlukla bir tür temsil tekniği kullanarak insanları irşat etme yolunu Hz. İbrahim çok kullanmıştır denilebilir. Sâffat suresinde Hz. İbrahim'in putları kırmasıyla ilgili geçen ayetlerde de yine aynı hususu görebiliriz: "*Âlemler içinde Nûh'a selâm olsun, bütün insanlar onu esenlikle anarlar. İşte biz güzel davrananları böyle mükâfatlandırırız. Çünkü o bizim, inanan kullarımızdandı. Sonra ötekilerini suda boğduk. İbrahim de onun kolundan idi. Zira Rabbine tertemiz bir kalp getirmişti. Babasına ve kavmine: "Neye tapıyorsunuz?" demişti. Allah'tan başka uydurma tanrılar mı istiyorsunuz? Âlemlerin Rabbi hakkında zannınız nedir ki O'na böyle ortaklar koştunuz?' Yıldızlara bir göz attı: 'Ben hastayım.' dedi. Bunun üzerine arkalarını dönüp ondan kaçtılar. O da gizlice onların tanrılarına sokuldu: 'Yemez misiniz?' dedi. 'Neyiniz var ki konuşmuyorsunuz?' Ve gizlice üzerlerine yürüyüp sağ eliyle onlara kuvvetli bir darbe indirdi. Puta tapanlar, döndüklerinde putlarını kırılmış görünce hemen koşarak ona gittiler. 'Elinizle yonttuğunuz şeylere mi tapıyorsunuz?' dedi. 'Oysa sizi de yaptığınız bu şeyleri de Allah yaratmıştır.' 'Onun için bir bina yapın da onu o binada ateşe atın.' dediler. Ona bir tuzak kurmak istediler, biz de onların tuzaklarını boşa çıkardık, onları alçak düşürdük."*

142

¹⁴⁰ Bu gibi ifadelerin yalan sayılıp sayılmayacağı konusu, bu hususta varit olan hadisler ve bunların değerlendirmeleri tefsirciler tarafından genişçe ele alınmış olup konuyla bağlantılı olmadığından burada genişçe yer ayırmaya gerek görülmemiştir.

¹⁴¹ Sa'lebî, Ebû İshak Ahmed b. Muhammed b. İbrahim Nisaburi, *el-Keşf ve'l-beyân fi tefsiri'l-Kur'an*, c. 4, s. 244, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 2004.

¹⁴² Sâffat 37/79-98

Yukarıdaki ayetlerde Hz. İbrahim'in putlara sorular sorması, onlardan konuşmasını beklemesi onların bunları yapacağını düşünmesinden dolayı değildir; bunu kabul etmek akli başında bir insan için mümkün değildir. O, burada o varlıkların aciziyetini ortaya koymak adına söylemek istediklerini çok manidar bir üslupla izah etmeye çalışmaktadır. Onların konuşamayacağını, kendi meramlarını ifade etmekten, ihtiyaçlarını karşılayabilmekten aciz olduklarını ifade etmek amacıyla onlara sorular yöneltmektedir. Bu hususu diğer hadiseler için genelleyebiliriz: Hz. İbrahim'in yıldızlara, aya ve güneşe “*Bu Rabbimdir!*” demesi, “*En büyüklerine bir sorun belki o yapmıştır.*” demesi de bu kabildendir.

Yukarıdaki ayetlerde Hz. İbrahim'in ayrıca muhataplarına birtakım sorular yöneltmek onlara hakikati anlatmaya çalıştığını da görüyoruz. Aslında bu Kur'an'ın kullandığı genel bir üsluptur. Bu tür ifadeleri sıradan bir soru olarak değerlendirmemek gerekir. Bunlara soru ya da sual yerine *istifham* demek daha doğru olur; zira *istifham* bir meselenin anlaşılmasını talep etmek demektir.¹⁴³ Yukarıdaki ayetlerde yöneltilen istifhamlardan da anlaşılacağı üzere Hz İbrahim onlardan gerçeği görmelerini istemiş, kendi elleriyle yonttukları taşların ilah olamayacağı geçeceğini kabul etmelerini talep etmiştir.

Hz. İbrahim'in Şuara suresinde yine putperestlerle geçen bir diyalogunda bu kez onlara hatalarını ikrar ettirmek suretiyle irşatta bulunduğunu görüyoruz: *Onlara İbrahim'in haberini de oku: “Babasına ve kavmine: ‘Neye tapıyorsunuz?’ demişti. ‘Putlara tapıyoruz, onların önünde ibadete duruyoruz.’ dediler. ‘Peki’ dedi, ‘Siz dua ettiğiniz zaman onlar sizi işitiyorlar mı? Yahut size fayda veya zarar verebiliyorlar mı?’ ‘Hayır, ama babalarımızın böyle yaptıklarını gördük, (onun için biz de böyle yapıyoruz).’ dediler. ‘İşte gördünüz mü neye tapıyorsunuz?’ dedi.*¹⁴⁴ Hz. İbrahim kavminin putlara ibadet etmelerine burada iki noktada itiraz etmektedir:

1. İbadet, kulun boyun eğmesinin, mabuda muhtaç olduğunun ifadesidir. Fakat putperestler Hz. İbrahim'in yönelttiği sorulara verdikleri cevaplarla

¹⁴³ Çelik, Muhammed, *Kur'an'ın İkna Husûsiyeti*, s. 261, Çağlayan, İzmir, 1996

¹⁴⁴ Şuara 26/72- 75

putların bunları gerçekleştirmekten aciz olduklarını kendi dilleriyle itiraf etmektedirler.

2. İnsanlar iyiliğe ermek ya da kötülüklerden korunmak amacıyla ilaha sığınır, ondan medet umarlar. Oysa burada putperestler Hz. İbrahim'in yönelttiği soruya olumsuz cevap vererek putların bu konudaki aciziyetini dilleriyle ikrar etmektedirler.¹⁴⁵

Müşriklerin bu sorulara verdikleri cevaplar onların haksızlıklarını ispat etmek için yeterlidir. Çünkü onlar bu konuda Hz. İbrahim'i ilzam edecekleri yerde atalarının yaptığı yanlışın arkasına sığınmayı tercih etmişlerdir. Bu ifade onların yanlış yolda olduklarını kendilerine itiraf ettirmektedir.

3. Vicdanlara Seslenme

Hz. İbrahim yaptıkları yanlışları yüzlerine vurunca Müşrikler vicdanen uyanmışlar ve yanlış yolda olduklarını kendi içlerinde itiraf etmişlerdir. Vicdan, insana daima doğruyu söyleyen ve Allah tarafından insan fitratına yerleştirilmiş bir mekanizmadır. Bir suçluya –söylemediği takdirde kimsenin onu suçlayamayacağı- bir suçu itiraf ettiren, yalan söyleyene doğruyu söyleten yine kişini vicdanıdır. Yani Yaratıcı, kulları yaratırken onlara yaşamlarında doğruyu ilka eden bir mekanizma yerleştirmiştir. Fakat insan nefsine uymakta, huzursuzluk vermesine rağmen çıkarları uğruna vicdanını dinlememektedir. Vicdanın izahı açısından ona bağlı başka bir kavram da “fitrat”tır. Fıtrat, içgüdü ve tabiat gibi insanın yaratılışından gelen bir melekedir, insanın aslında olan bir şeydir. Fakat içgüdü daha çok insanın maddî ihtiyaçlarını kazanmaya yönelik bir melekedir; fitrat ise daha çok insanî durumlarla ilgili bir kavramdır. Hz. İbrahim'in uyarısına vicdanlarından onay verenler belki cezalandırılma korkusu, belki putlara tapınmaktan elde ettikleri menfaatten ötürü gerisin geri dönmüşler ve doğruyu söylediğini bildiği halde Hz. İbrahim'i ortadan kaldırmayı planlamışlardır. Fakat Allah onların tuzaklarını boşa çıkararak peygamberini kurtarmıştır.

¹⁴⁵ Çelik, *a.g.e.* s. 262

Tevhit, Kur'an'da Allah'ın en büyük davasıdır. Allah inancında birliğin esas alınması İslâm'ın en büyük meselesi olmuş, tevhidi korumak adına Hz. Peygamber (s.a.v.)'den bu yana Müslümanlar son derece dikkatli davranmışlardır. Hz. İbrahim, birçok yönden peygamberlere ve tüm inanan insanlara yol gösteren bir şahsiyet olarak Kur'an'daki saygınlığı vurgulanmış bir insandır. Burada da O, tarih boyunca peygamberlerin en çok uğraştıkları şirki kökünden yok etme adına eşsiz bir mücadele ve tebliğ örneği sergilemiştir. İnsanlara putlara tapmanın anlamsızlığını, çeşitli örnekler sunarak, anlatmaya çalışmıştır. Kendi vicdanlarının sesini onlara duyurmuş, gerçeği bizzat kendilerine itiraf ettirecek bir tebliğ yöntemi ile hitap etmiştir. İnsan fitratının bir olan Allah'a olan bağlılık ve ihtiyacını, kullandığı takdire şayan üsluplarla insanlara göstermiştir. Fakat ayetlerden anlaşıldığı üzere insanlar bütün bu hakikatlere duyarsız kalmış, O'nu dinlememiş ve yok etmek istemişlerdir. Fakat Allah, bu kıymetli peygamberini zayi etmemiş, O'nu insanların zararlarına uğramaktan kurtarmıştır. İnanan insanlar O'nun bu üstün tebliğ metotlarıyla hep övünmüşler ve O'nu kendilerine örnek almışlardır.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

BA'S

A. Ölümünden Sonraki Hayat ve Yeniden Diriliş

Dünya hayatının son bulması gerçeği, şuur sahibi bütün varlıkların karşısında değişmeyen bir hakikat olarak durmaktadır. Canlı olsun cansız olsun her şey için muayyen bir var oluş süresinin olduğu ve her canlının vakti gelince de bu dünyadan çekip gittiği herkesin malumudur. Tabiatı itibarıyla bu sona erişlere karşı içinde bir eksiklik hisseden insan, bu noktada ölümden sonra var olacak bir hayata inanmak durumundadır. Belirtildiği gibi bu, onun fitratının muktezasıdır. Çünkü gözü ile görmediği ve şehadet âleminde varlığını ispat edemeyeceği bir âlemin varlığına inanması, bu inancın onun Yaratıcısı tarafından fitratına yerleştirildiğini akla getirmektedir. Bu bağlamda ölümsüzlük düşüncesi ölümden sonraki hayatın en önemli dayanaklarından birisidir. İnsan, günlük hayatta yaşadığı ve zevk aldığı anlarının bitmesini istemediği gibi mutluluğun yaşandığı zemin olan hayatının da bitmesini arzu etmemektedir. Bu, onu ölümden sonraki bir hayata inanmaya hazır hale getiren etkenlerden birisidir. Ateist hayat görüşünün bunu “ölümden kaçış ve teselli yolu” olarak telakki etmesi de gerçeği ifade etmemektedir. Çünkü insanı ve özelliklerini dikkate alarak konu incelenecek olursa bunun gerekliliği ve dolayısıyla varlığı ortaya çıkacaktır. Yoksa İbn Haldun’un ifadesiyle geleceği yokluk olan bir insanın varlığı da anlamsızdır.¹⁴⁶

Farklı dinlerde farklı şekillerde de olsa bir ölüm ötesi hayat inancının var olduğunu görmekteyiz. Bununla beraber ölümden sonraki hayata en çok vurgu yapan semavi dinlerdir. Ölümden sonraki hayata iman etmenin semavi dinlerin inanç anlayışlarının olmazsa olmaz bir unsur olmasından dolayı bu dinlerde yer aldığı iddia edilse bile sistematik bir dine müntesip olmayan insanlarda da bu inancın görülmesi, söz gelimi ölünün eşyalarıyla birlikte gömülmesi gibi davranışlar, ölümden sonraki hayatın fitratın bir gereği olduğunu ispat etmektedir.

1. Ruhun Varlığı ve Mahiyeti

Ölümden sonraki hayata inanmak en başta ruhun varlığına inanmayı gerektirir. Ya da tam tersinden bakılacak olursa bunun inkârı ruhun yoklunun ispatını zorunlu

¹⁴⁶ Karadaş, Cağfer, *İslâm Düşüncesinde Âhiret*, s. 36, Emin yay. Bursa, 2008

kılmaktadır. Fakat bu zamana kadar böyle bir ispat gerçekleşmemiştir. Hatta parapsikolojide gerçekleştirilen birtakım çalışmalar ruhun varlığını ispat etmektedir. Parapsikologlar vücut organları anormal bir durumdayken bile berrak bir bilincin olabileceğini gösteren kanıtlara sahip olduklarını söylemektedirler.¹⁴⁷ Bu ve benzeri dayanaklar, ruhun varlığına işaret etmekte, bu aşamadan sonra ruh dediğimiz varlığın mahiyetinden ölümden sonraki hayat inancına geçilmektedir.

Düşünce tarihinde ölümsüzlük düşüncesini ilk ele alanın Platon olduğu ifade edilmektedir. Bu bağlamda O'nun ruhu basit bir cevher şeklinde değerlendirmesi hem Müslüman Kelâmcılar hem de filozoflar tarafından kabul görmüş, bunun yanında bu görüş Batılı filozoflar ve Hıristiyan ilahiyatçılarca benimsenmiştir.

Ruhun hem önceden var olduğuna hem de ölümden sonra var olacağına inanmak onun Allah tarafından yaratılmış olduğuyula pekâlâ bağdaştırılabilir. Fakat daha önce de belirtildiği gibi Platon ve Aristo felsefesindeki varlık anlayışına sıkı sıkıya bağlı kalan İslâm filozofları bu konuda ciddi bir yenilik ortaya koyamamışlardır. Bununla beraber İslâm filozoflarında da ruhun bekasını açıklayıcı ifadeler mevcuttur.

Çağdaş İslâm düşünürü Muhammed İkbal, İslâm düşünce tarihinde ruhun ölümsüzlüğünden ilk bahseden kişinin İbn Rüşd olduğunu vurgulamakla beraber onun bu hususta hiçbir sonuca varamadığını ifade etmektedir. Bu belirsizliğin nedeni, filozoflarımızın Aristo'nun etkisi altında kalmaları, ona sıkı sıkıya bağlı kalmalarıdır. Aslında bu düşünürlerin İslâm filozofları olmaları hasebiyle İslâm'ın bu konuda ortaya koymuş olduğu delillere de vakıf oldukları göz önünde bulundurulursa bu konuda Aristo'dan daha fazla kanıtla sahip olduğu söylenebilir. Buna rağmen filozofların bu konuda bir açılım yapmadıkları görülmektedir. Yine İkbal bunu şu ifadelerle açıklamıştır: “Grek felsefeleri Müslüman düşünürlerin görüş açılarını bir hayli genişletmesine rağmen genellikle onların Kur'an ile ilgili görüşlerini karartmıştır.”¹⁴⁸

¹⁴⁷ Yasa, Metin, *Felsefi ve Deneysel Dayanaklarla Ölüm Sonrası Yaşam*, s. 118–119, Ankara Okulu yay. Ankara, 2001

¹⁴⁸ Yasa, a.g.e s. 15

Bunun yanında bugün yaşayan ilkel kabilelerde bile ayrı bir varlık olarak telakki edilen ruhun varlığı birçok kesim tarafından kabul edilmektedir. Her ne kadar tuhaf birtakım yargılara varmış olsalar bile ilkel ve vahşi insanların da kendilerinden ayrı bir ruhun varlığı, tüm insanlık için genel ve ortak bir kanaat olduğunu göstermektedir.¹⁴⁹

2. Farklı İnançlarda Yeniden Diriliş

Ba's inancının diğer dini inançlarda da var olduğunu görmekteyiz. Çeşitli şekillerde eski Mısır, İran ve Çin dinlerinde bu inancın işaretleri görülmekte, yazılı kaynaklara sahip Yahudi ve Hıristiyan kitaplarında da bu inancın varlığına delalet eden ifadeler rastlanmaktadır.¹⁵⁰

Ölümden sonraki hayatın, Asr-ı Saadet döneminde materyalist inanca sahip Araplarca inkâr edildiğini görmekteyiz.¹⁵¹ Bunun yanında Müşrik Arap anlayışında da aynı inanç mevcuttur. Müşrik Araplar Allah'a inanmalarına rağmen¹⁵² putlara tapınıyor, ölümden sonraki bir hayata da inanmıyorlardı; hayatı sadece dünya hayatı olarak kabul ediyorlardı. O dönemde yazılmış olan şiirlerden bu bilgi elde edilmektedir. Kur'an da onları bu inancını açıklamaktadır:

“Dediler ki: "Ne varsa dünya hayatımızdır, başka bir şey yoktur. Ölürüz, yaşarız. Bizi zamandan başkası helâk etmiyor." Fakat onların bu hususta hiçbir bilgileri yoktur. Onlar sadece zannediyorlar.¹⁵³

Müşrik Araplarda ruh-beden ayrımının olduğunu görmekteyiz; fakat kesin bir yokluğa mahkûm olduğu kabul edilen beden yanında ruhun akıbeti konusunda kesin bilgiler mevcut değildir. Örneğin Araplarca “hame” adı verilen inanışa göre öldürülen kişinin ruhu, intikamı alınıncaya kadar mezarın üzerinde dönüp durur ve “bana su verin” der; intikamı alınınca da susar. Bu bir noktada ruhun varlığını devam ettirdiğine

¹⁴⁹ Günaltay, M. Şemseddin, *Flsefe-i Ülä İsbât-ı Vacip ve Ruh Nazariyeleri*, s. 159, İnsan yay. İstanbul, 1994

¹⁵⁰ Yavuz, Yusuf Şevki, “Ba's” *DİA*, c. 5 s. 98, İSAM yay. İstanbul, 1992

¹⁵¹ Özarlan, a.g.e. s. 73

¹⁵² Bkz. Lokman 31/25

¹⁵³ Casiye 45/24

bir delil olsa da hame inancında ruhun nihai akıbeti hakkında hiçbir bilginin olmaması, Arapların bedenle beraber ruhun da yok olduğuna inandıklarını akla getirmektedir.¹⁵⁴ Zira eğer ölümden sonraki hayata inansalardı mutlaka o inancın gereği hakkında birtakım yaptırımların, -en azından- ölümden sonraki hayatın içeriği konusunda söylenmiş birkaç sözün olması gerekirdi.

Ba's konusunda Kur'an'dan öğrendiğimize göre Müşriklerin alaycı tutumu söz konusudur. “Çürüyüp gitmiş bir haldeyken onları kim diriltecektir?”¹⁵⁵ ifadesi bu alaycı üslubun bir göstergesidir. Esasen ölümden sora bir hayatın varlığına inanmayan insanların yeniden dirilişi kabul etmeleri kendi içinde tutarlıdır. Bu bir manada onların ulûhiyet görüşleri ile de irtibatlıdır. Çünkü onlara göre Allah yeryüzünü yarattıktan sonra bir kenara çekilmiş ve bütün işleri müşriklerin ortak kabul ettikleri putlara devretmiştir; bu ortakların görevleri de kendilerine inananların menfaatlerine göre belirlenmiştir. Dünyevi menfaatlerine, “günlük tecrübeye bu denli bağlı” olan bir şahsın dağılıp yok olmuş insan bedenini yeniden diriltileceğine kolay kolay inanması da beklenemezdi.¹⁵⁶ Bu açıdan Hz. Muhammed (sav)'in tebliğ vazifesinin ne denli zor olduğu da anlaşılabilir.

Müşrik Araplarda ölümden sonraki hayat inancının olmaması güçlü bir karamsarlığın varlığını netice vermiştir. Pesimist Arap şairlerinin yazdığı şiirler bunun en bariz örnekleridir. Yarımada azımsanmayacak sayıda Yahudi ve Hıristiyan'ın yaşamasına rağmen ölümden sonraki hayata olan inancın yayılmaması da Araplar arasında putperestliğin ne kadar yaygın olduğu konusunda bize fikir vermektedir.¹⁵⁷ Kur'an'ın Allah'ın varlığıyla ahiretin varlığını neredeyse hep beraber zikretmesi de bu hakikatin önemini kabul ettirilmesi konusunda önemli bir noktadır.

İslâm kelâmında ba's etrafında ortaya çıkan tartışmalar onun keyfiyeti üzerinde olmuştur. Kur'an bizzat bu hususu ele almakta, birçok ayette yeniden dirilişin cismen olacağı konusunda örnekler vermekte, bu inanca verdiği önemini bize anlatmaktadır:

¹⁵⁴ Paçacı, a.g.e, s. 65

¹⁵⁵ Bkz. Yasin 36/78

¹⁵⁶ Paçacı, a.g.e. s. 103

¹⁵⁷ Özarslan, Selim. *İslâm'da Ölüm ve Yeniden Diriliş Öğretisi*, s.68, Kitap Dünyası yay. Konya, 2001

“İnsan sanıyor mu ki kemiklerini derleyip toplayamayız? Evet, derleriz; parmak uçlarını bile eski haline getirmeye gücümüz yeter.”¹⁵⁸

Bu ifadeler Kur’an’ın yeniden diriliş konusunda insanların şüphe duymasına tepki olarak dile getirilmiştir. Hatta denilebilir ki bu ve benzeri ifadelerin kesinliği, inanan insanın şüphelerini ortadan kaldıracak kadar kesindir. “İnsan, bizim kendisini nasıl bir nutfe (sperm)den yarattığımızı görmedi mi ki, şimdi apaçık bir hasım kesildi? Kendi yaratılışını unutarak bize bir mesel verdi: ‘Şu çürümüş kemikleri kim diriltecek?’ dedi. De ki: ‘Onları ilk defa yaratan diriltecek. O, her yaratmayı bilir.’¹⁵⁹

Herhangi bir örneği olmaksızın bir varlığı yaratabilen bir kudretin, bir örneği varlık sahasında var olduktan sonra aynı varlığı tekrar yaratabilmesi akıldan uzak bir hadise değildir. Hatta iade daha kolaydır.¹⁶⁰ Ayet buna değinmektedir. “Yerin kendilerinden yarılp çatlayacağı ve süratle koşacakları o gün; bu, ancak bize kolay gelen bir toplamdır”¹⁶¹

Görüldüğü gibi ayetler, öncelikle akıldan uzak gibi görünen yeniden dirilişin keyfiyetini ispat üzere bu inancın akıldan uzak olmadığını ispat etmektedir. Bu ayetlerden Kur’an’ın cismani haşr konusunda akıllarda meydana gelebilecek şüpheleri izale etme tutumu sergilediğini söyleyebiliriz. Bu husus, cismani haşrin vukuu etrafında örgülenen filozof ve kelâmcılar arasındaki mücadelede Kelâmcılar için önemli bir delil niteliğindedir.

Yeniden dirilişin meydana gelmesi konusunda İslâm kelâmcıları arasında bir ittifak vardır; kelâmcılar ba’sın vuku bulacağı konusunda birleşmişlerdir. Bununla beraber ihtilaf yeniden dirilmenin sadece bedenle mi yoksa hem beden hem de ruh ile mi olacağı konusunda olmuştur. Ehl-i sünnet, Şia, hatta akılcı yaklaşımlarıyla bilinen Mutezile’de bile bu inancın varlığını görmekteyiz. Önde gelen Mutezilî kelâmcılardan Kadı Abdulcebbar’ın ahiret hallerine; beden organlarının konuşurulması, kitapların

¹⁵⁸ Kıyamet 75/3–4

¹⁵⁹ Yasin 36/77–79

¹⁶⁰ Özarlan, a.g.e. s. 161

¹⁶¹ Kaf 50/44

dağıtılması gibi şeylere iman edilmesi ve bunun ikrarının vacip olduğunu söylemesi bu mezhebin bu akideye verdiği önemin bir göstergesidir. Ehl-i Sünnet ve Mutezile arasındaki en önemli tartışma konularından birisi olan ru'yetullah meselesinin tartışılması bile bu inancın varlığının Mutezile tarafından kabul gördüğünün bir göstergesidir. Çünkü Allah'ın gözle görülüp görülemeyeceği tartışılmaktadır.¹⁶²

Ba's konusunda Allah'ın mutlak yaratıcılığına dikkat çekilmektedir. Bir inanç olarak ba's, bir yandan ahiretin varlığı adına olmazsa olmaz bir iman rüknü, diğer taraftan da ölümden sonra tekrar bir dirilişi ifade etmesi bakımından da Allah'ın Kadîr-i Mutlak oluşuna bir delil teşkil eder. Dolayısıyla ba's, ahiret hayatı mevzuunda tartışılan konuların başında gelmiştir. Zira çürüyüp yok olan, parçaları muhtelif yerlere dağılan ve toprağa karışıp giden insan bedeninin eski fonksiyonlarını yeniden kazanması öteden beri tartışılan ve insan mantığını zorlayan bir konu olagelmıştır.¹⁶³ Fakat buna rağmen Kur'an'ın ısrarla ve meydan okurcasına yeniden dirilmeyi nazara vermesi bu konuda inanan bir insanın konumunu belirginleştirmeye matuf bir çabadır. İnsan, kudretine aklının eremeyeceği bir Kadîr-i Mutlak'la karşı karşıyadır ve onun hükümrânlığı altında yeniden hayat bulacaktır.

B. İslâm Kelâmında “Yeniden Diriliş”

Kur'an, çoğu yerde Allah'ın varlığına imanla beraber âhiretin varlığına imanı zikretmektedir. Çünkü âhiret inancı İslâm dininin öngördüğü ilah anlayışını tamamlar niteliktedir. Tek ve her şeye hükmeden bir Allah inancı olmadan âhireti anlamamız mümkün değildir. Âhiret hayatı adına ortaya konulan durumu her şeyden önce mutlak bir hükümrânlık ve kudrete sahip bir ulûhiyet anlayışıyla anlamamız ve açıklamamız mümkündür.¹⁶⁴ Dolayısıyla bu inanca dair ortaya konulacak bir ispat metodunu da bu doğrultuda şekillendirmek gerekir.

¹⁶² Özarıslan, a.g.e. s. 207

¹⁶³ Paçacı, a.g.e, s. 100

¹⁶⁴ Paçacı, Mehmet, *Kur'an'da ve Ktab-ı Mukaddes'te Âhiret İnancı*, s. 109, Nûn yay. İstanbul, 1994

Dinin akidesinin ispat ve izahı vazifesini üstlenen kelâm ilmi, ölümden sonraki hayatın varlığını ispat konusunu Allah'ın varlığıyla beraber en önemli iki konu olarak belirlemiş, iman esaslarını bu iki esas üzerine bina etmiştir. Ölümden sonraki hayatı ve âhîret halleri “sem’iyyat” başlığı altında ele alan kelâm, “ba’s” kavramıyla ölümden sonraki diriliş akidesini ispata çalışmaktadır.

1. Ba’s’ın Kelime ve Istılahî Manası

Kelime anlamı “bir şeyi kaldırmak, harekete geçirmek veya göndermek” olan ba’s Kur’an da hem mastar hem de fiil şekliyle kullanılmıştır. Farklı ayetlerde yer alan kullanımlarına bakılarak ba’s kavramının beşeri ve ilahi olmak üzere iki ayrı anlama geldiği ifade edilmektedir. Beşeri bir manada kullanıldığı zaman “yerinden kaldırma” anlamı taşımaktadır. İlahi anlamdaki kullanımına gelince o da iki türlü olur: Birincisi; “... maddî varlıkları, cins ve türleri yoktan var etme, yaratma şeklinde olur. İkincisi: Ölüleri diriltmek şeklinde olur.”¹⁶⁵

İslâm kelâmında, kıyametin kopmasıyla birlikte İsrâfil (a.s)’in sûra ikinci kez üflemesiyle tüm canlı varlıkların hesap için tekrar diriltilmesine “ba’s” adı verilmektedir. İman esaslarının istinbat edildiği “Cibrîl hadisi” olarak bilinen hadiste de geçen bir akide olan ba’s, Kur’an-ı Kerim’de de sıkça geçmektedir. Kur’an’da “yeniden diriliş günü” anlamında “yevmu’l- ba’s”¹⁶⁶ ve “yeniden diriliş” anlamında “ba’s”¹⁶⁷ kavramı kullanılmıştır.

2. Cismanî Haşr

Bedenin iadesi konusunun ilk dönem Kelâm tartışmalarında ispat-ı vacip, ilim vb. konular kadar tartışılmadığını görmekteyiz. Bu konunun felsefenin İslâmî meseleler girmesinden sonra tartışma konusu olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü ifade edildiği gibi

¹⁶⁵ Ragıb el- İsfahanî, *El-Müfredat fî Garîbi’l-Kur’an*, s. 68, Mektebetü’l-Enclo’l-Mısriyye, Kahire, 1970

¹⁶⁶ Rum 30/56

¹⁶⁷ Hacc 22/5

bu sem'iyat bahislerinden olması hasebiyle bu konu zaten tartışmaya açık bir konu değildi. Üstelik Kur'an'da konu ile ilgili çok sayıda oldukça açık ifade edilebilecek ayet geçmektedir, bu da meselenin irdelenmesini gereksiz kılmaktadır.¹⁶⁸

İslâm düşünce tarihinin en önemli meselelerinden birisi olan tekfir hadisesinin bir vechini cismani haşr teşkil eder. Yeniden dirilişin keyfiyeti, Kelâmcılar ve İslâm filozofları arasında tartışma konusu olmuştur; Ehl-i sünnet kelâmı, ölümden sonra tekrar dirilmenin hem beden hem de ruh ile olacağını söylerken filozoflar bu dirilmenin sadece ruh ile olacağını söylemektedir. Bu hususta Allah'ın Kadîr-i Mutlak oluşu inancı, problemin çözümünde önemli bir ön kabul olarak zikredilebilir. Kur'an ayetleri bu konuda misalleri verdikten sonra Cenâb-ı Hakk'ın bu ismine atıfta bulunmaktadır.¹⁶⁹ Bu isim "kudreti tam olan, kudretine hiçbir şekilde acz bulaşmayan veya hikmetin iktizasına göre- ne eksik ne fazla olmayarak- istediğini yapan" demektir. Allah'tan başkası bu isimle nitelenemez; kudret sıfatı yaratıklar hakkında sınırlıdır, bir insan için "şuna kadirdir, buna kadirdir." denilebilir fakat mutlak manada kadîrdir denilemez.¹⁷⁰

Kudret sıfatının ispat-ı vacip için delil olarak kullanılması, Bakara suresinde Hz. İbrahim ile Nemrut arasında geçen diyalogda daha geniş bir şekilde işlenecektir.

İspatı konusunda gerçekten de önemli çıkmazları olan yeniden dirilişi kabul etmemekle İslâm filozoflarının ispatı zor bir meseleden kurtuldukları düşünülse bile bu inancın inkârı da ayrı bir sorun olmaktadır. Filozofların ruhun ölümsüzlüğüne bağlı olarak bedenini iadesini inkâr etmeleri bir bakıma bedenli dirilişi kabul etmeleri ortaya çıkacak problemleri izale eder gibi görünse de bunun da birtakım problemleri beraberine getireceği ortadadır. Örneğin filozoflar bedenli dirilişin olmayacağına inandıkları için buna bağlı olarak öte dünyada aile ve akrabalık ilişkilerinin de son bulacağını düşünmektedirler. Fakat âhiret düşüncemizin dayanağı olan bu ilişkiler olmaksızın biz ne kadar mutlu olabiliriz? Ayrıca insandaki değişikliğin ölümden sonraki hayatta tıpkı bir "metamorfoz" gibi olacağını söylemek doğru olmasa gerektir. Bu durumda

¹⁶⁸ Yasa, a.g.e s. 16

¹⁶⁹ Bkz. Kıyamet 75/3-4, Yasin 36/77-79

¹⁷⁰ Yıldırım, Suat, *Kur'an'da Uluhiyyet*, s. 181-182, Kayıhan yay. İstanbul, 1997

ölümsüzlük kişisel ve ahlakî önemini yitirecektir. Dolayısıyla böyle bir kabul birtakım ahlakî problemleri beraberinde getirmektedir. Bu bakımdan tenasüh inancı böyle başlı başına bir değişikliği öngörmesinden dolayı ahlakî olmaktan uzaktır denilebilir.¹⁷¹

İslâm düşüncesinin en önemli şahsiyetlerinden birisi olan Gazzalî'nin (öl. 1111)bu konuda filozoflara şiddetle karşı çıktığını ve “Tehafüt el-Felasife” isimli eserinde konuyu detaylarıyla tartıştığını görüyoruz:

Her şeyden önce filozofların, insan ruhlarının var olduktan sonra yok olmalarının imkânsız olduğuna dair inançlarını reddeden Gazzalî, yine filozofların ruhun bedene hulûl ettiğini ve bundan dolayı da beden yok olmasıyla beraber onun da yok olacağına dair kanaatlerini de kabul etmez. Çünkü beden ruhun mahalli değildir; kuvvetleri vasıtasıyla ruhun kendisini kullandığı bir alettir. Dolayısıyla aletin bozulup yok olması aleti kullananın da yok olması anlamına gelmez. Bu noktada Platon'dan nakledilen “İnsan ne ruh ne bedendir. O bedeni olan bir ruhtur.” sözü de beden bir alet olarak kabul edilmesi gerektiğine bir delil olarak kabul edilebilir.

Ayrıca ruhun, maddeden mücerret olan makulleri idrak etmesi gibi beden dahi olmayan birtakım işler yapması da onun varlığını sürdürebilmesi için bedene muhtaç olmadığını göstermektedir.¹⁷²

Filozofların, ruhların var olduktan sonra yok olmalarının imkânsız olduğuna dair delilleri onların nefis anlayışına dayanmaktadır. Yoksa İslâm Kelâmcıları da bedenden ayrılan ruhun bekasını inkâr etmemektedirler. Hatta ruhların kendi adlarına yapılan hayırları duyması, kabir halleri gibi durumlar ruhun bekasına ve ölümden sonra tekrar dirilişe delalet ederler. Fakat bunun bilinmesi akıl ile değil dinin bildirmesi iledir. Dinde âhiretten söz edilmiştir, âhiret ise ruhun bekasısı olmadan anlaşılabilir.¹⁷³

Kelâm ilmi, dini meseleler hakkında kanaatlerini dile getirirken çıkarımların naslara aykırı olmamasına özen göstermiştir. Fakat felsefede aynı durumun söz konusu

¹⁷¹ Koç, Turan, *Ölümsüzlük Düşüncesi*, s. 90, İz yay. İstanbul, 2005

¹⁷² Gazzalî, Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed, *Tehafüt el-Felasife*, trc. Bekir Sadak, s. 215, Ahsen yay. İstanbul, 2002

¹⁷³ A.g.e. s 228

olduğunu söyleyemeyiz. Örneğin filozoflar bedenini dirilmesini inkâr etmekle cennetteki cismanî lezzetleri de, cehennemdeki cismanî azabı da inkâr etmiş oluyorlar. Fakat bunların Kur'an'da vaat edilen şeyler olduklarını bilmekteyiz. “Hiç kimse kendine saklanmış olan mutluluğu bilmez.”¹⁷⁴ ve “Salih kullarıma gözün görmediği, kulağın işitmediği ve hiçbir insanın hayaline gelmeyen şeyler hazırladım.” ifadeleri bu vaatlere delildir. Böyle değerli şeylerin bulunması bunlardan başkalarının olmadığı anlamına gelmez. Hatta ikisinin bir arada bulunması daha mükemmeldir. Vaat edilen şey ise bütün şeylerin en mükemmelidir. Bu da mümkündür. Ayrıca bu benzetmeleri ilahi sıfatlarla karşılaştırmamak, aynı seviyede tutmamak gerekir. Yani ilahi sıfatlar için kullanılan istiva, mekân, suret, uzuv gibi ifadelerle Allah'ın âhirette insanlara hazırlamış olduğu şeyleri akledebilme birbirinden farklı şeylerdir. Zira akli deliller bu tür haberî sıfatları Allah'ın zatı için düşünmenin muhal olduğunu ve bunların Allah'ın kudretine göre muhal değildir. Dolayısıyla bunları anlaşılabilir açık manalarıyla kabul etmek gerekir. Burada da Allah'ın Kadîr-i Mutlak oluşunun nazara verildiğini görmekteyiz.

Yeniden dirilişin keyfiyeti hakkında Gazzalî, bunun önceki bedenini maddesinden olabileceği gibi başka bir maddeden de olabileceğini, yeni baştan yaratılan bir bedenle de olabileceğini söyler. Çünkü insan ruhu ile insandır, bedeni ile değil. Bedenin hususiyetlerinin insan mizacına etki etmesi de bu gerçeği değiştirmez.

Gazzalî filozofların bedenini haşrini maddenin sonlu, ruhun ise sonsuz olmasını gerekçe göstererek inkâr etmesini de doğru bulmaz. Zira onların bu görüşlerinin âlemin kıdemi ve devirlerin devamlı olarak birbirini takip ettiği düşüncelerine dayandığını söyler. Bununla beraber Gazzalî'ye göre asıl problem Allah'ın kudretine tam olarak iman edilmemesinden kaynaklanmaktadır. Zira hemen başta akleden bir insan yaratılabilir ve ona bir nutfenin ana rahminde ete-kemiğe bürünen bir insana dönüşeceğini söylense, o, buna inkârcıların cismanî haşri inkâr etmesinden daha sert bir inkârla karşı koyardı. Bununla beraber yeniden dirilişin bizim bilmediğimiz farklı yollarla da gerçekleşebilmesi mümkündür. Örneğin bazı hadislerde dirilme esnasında yeryüzünde damlaları nutfeye benzeyen bir yağmurun yağacağı ve bunların toprakla imtizaç edeceği

¹⁷⁴ Secde 32/17

bildirilmiştir. Hatta bu yeniden dirilme hadisesi bizim bilmediğimiz başka bazı şekillerle de olabilir.¹⁷⁵ Kısacası bu durumun akla aykırı görülmesi veya akılla izah edilememesi onun gerçekleşmeyeceği anlamına gelmemelidir.

Akli izah bakımından ciddi problemlerle karşılaşılmasına rağmen ölüden sonraki hayatın bedeninin tekrar dirilişiyle gerçekleşeceğini vurgulayan Kelâm ilminin bu tutumunda hiç şüphesiz Kur'an-ı Kerim'in ba's konusundaki kesin tavrı büyük rol oynamaktadır. Kur'an bu konuyu akıldan uzak görenleri şiddetle eleştirmekte, onların bu tutumlarına ilahi kudretin sonsuzluğunu nazara vermek suretiyle cevap vermektedir.

Ruh ile beden ayrı olsalar da Gazzalî'ye göre insan için mükemmelliğin yani hareket ve hayatîyetin tamlığı ancak ruh- beden ikiliği ile gerçekleşir. Kur'an'da ceset ile ruhun ardı ardına yaratıldığına dair geçen ayet de bunu desteklemektedir.¹⁷⁶

Mütevâtir haberle iadenin imkânının Sabit olduğunu söyleyen Kelâm âlimleri bu haberlerde "ma'dumun iadesinin imkânsızlığına" dair herhangi bir emarenin bulunmadığını vurgulamaktadırlar. Bunun yanında Allah'ın kudreti bütün mümkünleri kapsayacak durumdadır. Mümkünün yok edilmesi ve iadesi de bu kapsamdadır.¹⁷⁷

Kelâmcılara göre iadenin asli unsurlarla olması da bu ispatın ayrı bir yönüdür. Bu konuda ortaya konulan görüşlerin en muteber olanının insanın biri aslî, diğeri eklenti iki unsurunun bulunduğu ve insanın bedeninin tekrar dirilişinin bu aslî bedene göre olacağına dair görüş olduğunu söyleyebiliriz. İnsan bu aslî unsura göre diriltilecektir. Yaratılışla beraber belirlenen bu aslî unsurun muhafazası ilahî kudrete zor gelmez. Hadislerde geçen "acbu'z- zeneb" ifadesinin de bu aslî unsura paralel bir yorum olduğu söylenebilir. Aksi takdirde insan cüzlerinin bu dünyada başka varlıklarca da kullanılması gerçeği karşısında bu inancın ispatı konusunda önemli sorunlar ortaya çıkacaktır. Yani iade bu aslî cüze göre olacaktır.

¹⁷⁵ A.g.e. s. 234–239

¹⁷⁶ Hicr 15/28–29, Karadaş, a.g. e. s. 82–83

¹⁷⁷ A.g.e. s. 92

Ölümünden sonra bedeninin dirilmesini açıklarken bazı aklî müşkülâtlar ortaya çıksa da Kur'an- Kerim'de cismin iadesine dair bu kadar kesin emareler varken, Kur'an bunu Allah'ın kudret sıfatına bağlı olarak "Parmak uçlarınızı tesviye etmeye kadar buna kadiriz"¹⁷⁸ derken bedenen yeniden diriltilmeye inanma konusunda bir problemin olmaması gerekir. Çünkü belirtildiği gibi bu her şeyden önce bir iman mevzuudur. Zira bu dünya hayatının şartlarına uygun olarak akletmemizi sağlayan bir "akl-ı me'âş" a sahip olduğumuz düşünülürse bizim dünyamızdan farklı bir dünyada olacak durumlar hakkında şu an bazı şeyleri tam olarak anlayamamamız ya da bu dünya hayatının şartlarına uygun olarak açıklayamamamız normal karşılanmalıdır. Bunu âhirete dair diğer haller için de düşünebiliriz. Örneğin cennet hayatı konusunda dünya hayatının kriterlerine aykırı düşen birçok nokta vardır, fakat bu cennet hayatının varlığına ve güzelliğine gölge düşürmemelidir. Zira o zaman insan âhirette bulunacağından orayı idrak edebileceği bir "akl-ı meâd" a sahip olacaktır. Bu iki kavramla izah edebileceğimiz "farklı âlemlerin şartlarını akledebilme" hususu olmaksızın imanî mevzuların birçoğunda sıkıntı yaşayacağımız izahtan varestedir.

Kur'an'ın bu konuda cismanî haşri mümkün görmeyip inkâr edenlere karşı ortaya koymuş olduğu tavır oldukça nettir. Bu genel tavra uygun bir kaniya varmak daha isabetli olacaktır. Dolayısıyla bunu gerçekleşmesi mümkün olmayacak bir meydan okuma olarak görmek yanlış olur.

Felsefeciler nefis ile ruhu ayrı iki şey olarak ele aldığından ve beden gibi ruhu da ölümlü saydıklarından ruh- beden bütünlüğü içinde tekrar dirilişi kabul etmezler.¹⁷⁹

"Yok olan bir cisim tekrar var olabilir mi, olabilirse nasıl?" sorusu etrafında ortaya çıkan ma'dumun iadesinin imkanı, bu tartışma etrafında ortaya çıkan bir problemdir. İslâm filozofları "Ma'dumun iadesi imkânsızdır." kaidesine dayanarak cismani haşrin vukuunu akla aykırı bir durum olarak kabul etmişlerdir. Mu'tezile âlimleri ise ma'dumun iadesinin mümkün olduğunu söylemişlerdir; Mutezile âlimleri ma'dumun "şey" olduğunu kabul etmişler, yok olanın "şey" in bizzat kendisinin değil

¹⁷⁸ Kıyamet 75/4

¹⁷⁹ A.g.e. s. 94

“vücut sıfatı” olduğunu kabul etmişlerdir. Ehl-i sünnet âlimleri ise bir şey yok olduğunda onun zatının da yok olduğunu kabul etmişler fakat bu yokluk halinin onda devamlı bir sıfat olmadığını söylemişlerdir. Ayrıca Allah’ın kudreti açısından aynıyla iadenin imkânsız olmadığını söylemişlerdir. Buna delil olarak da şu açıklamayı getirmişlerdir: Bir şey yok olduğunda onda var olabilmenin imkânı baki kalır. Allah da bütün mümkinâta kadirdir. Böylece Allah’ın bir şey yok olduğunda onu tekrar var etmeye kadir olduğu anlaşılmış olur.¹⁸⁰

Filozofların ma’dumun iadesinin inkârına karşı Kelâmcılar da aynı kaideyi nefyetmek suretiyle filozofların yanlışlığını ortaya koymaya çalışmışlardır. Bu Kelâmcılardan birisi Fahrüddin er-Razî’dir. Razî, yeniden dirilişin cismen gerçekleşmesi konusunda “helak olma” kavramının delil olamayacağını izah etmektedir. Ona göre “Her şey helak olup gidicidir.”¹⁸¹ ayetindeki “helak olma”, “faydalanılmaktan çıkma” anlamı taşımaktadır. Cisimler ölüp dağılınca da böyle olur, faydalı bir hal olmaktan çıkar. Dolayısıyla helak olma yok olmak demek değildir.¹⁸² Cismani haşrin mümkün olduğu konusunda şöyle bir delil de ileri sürülebilir: Tekrar yaratma mümkündür, çünkü imkân yapana ve olana göredir. Olan’a göre cismin kendisinde bulunan nitelikleri kabul etmesi özü bakımından onda mevcut olan bir durumdur. Öz bakımından olan mevcuttur, bu kabullenme daimidir. Yapan’a göre gelince, Allah cüz’îleri bildiğinden dolayı her şahsın cüzlerini aynıyla bilip onları toplamaya kadirdir. Durum böyle olunca tekrar yaratma da mümkündür.

Razî, tüm bunlardan önce yeniden yaratmanın var olduğunu, bunun haber-i resul ile sabit bulunduğunu ve buna inanılması gerektiğini vurgulamaktadır.¹⁸³ Ona göre haşrin kabulü ma’dumun iadesinin imkânına bağlıdır; bunun mümkün olduğu kabul edilmedikçe bu meselenin ispatı tamamlanamaz.¹⁸⁴

¹⁸⁰ Razî, Fahrüddin, *Kitabu’l- Erbaîn fi Usuli’d- Din*, s. 271, Daru’l- Cîl yay. Kahire, 2004

¹⁸¹ Kasas, 28/88

¹⁸² Razî, Fahrüddin, *Muhassalu Efkarî’l- Mütekaddimin ve’l- Müteahhirin mine’l- ‘Ulema ve’l- Hukema ve’l- Mütekellimin*, s. 235, Mektebetu’l- Kulliyati’l- Ezheriyye, Kahire, t.y.

¹⁸³ Razî, a.g.e. s 234

¹⁸⁴ A.g.e. s. 234

Başka bir açıdan bakıldığında bilim dünyasında yapılan araştırmalar, varlık sahasında bulunan her şeyin tabiatta –aynı formuyla olmasa da- bulunduğunu söylemektedir. Maddenin korunumu ilkesi olarak belirtilen ilkeye göre tabiatta hiçbir şey yok olmamaktadır, başka bir şekilde de olsa kâinattaki yerini muhafaza etmektedir. Dolayısıyla nihai anlamda bir yok oluş söz konusu değildir. Razî'nin ifade ettiği gibi kıyametle birlikte her şeyin yok olması, Kur'anî tabirle helak olması demek, onların o an itibarıyla faydalanılan bir halden çıkmaları anlamına gelmektedir. Yoksa cüzlerden müteşekkil bir varlığın cüzleri yok olmuyorsa o da yok olmuyor anlamı çıkarılmaktadır. Yine aynı şekilde insan öldükten sonra da parçaları dağılır fakat yok olmaz. Bu cismani haşrin vukuuna akli bir delil olarak telakki edilebilir. Fakat bu kabulde beraber bütün problemler çözülmemektedir. Tabiatta korunan bu unsurların birden fazla canlılığın ortak unsuru olması meselesi bir sonraki aşamada ortaya çıkan bir durum olmaktadır. Buna açıklık getirmek için de daha önce zikrettiğimiz gibi bir uzvu oluşturan parçalar aslî ve eklenti olmak üzere ikiye ayrılmış, dirilmenin esas aslî unsura göre olacağı kanaati yaygınlık kazanmıştır.

C. Hz. İbrahim ve Yeniden Diriliş

1. Bakara suresi 260. Ayet Değerlendirmeleri

Kur'an-ı Kerim'de Hz. İbrahim'in ölümden sonraki hayatın nasıl olacağına dair Allah'tan bir delil talep etmesi hadisesi Bakara suresi 260. ayette anlatılmaktadır:

Bir vakit de İbrahim: “Ya Rabbi! Ölüleri nasıl dirilteceğini bana gösterir misin?” demişti. Allah “Yoksa inanmadın mı?” dedi. İbrahim “Elbette inandım, lakin sırf kalbim mutmain olsun istedim.” diye cevap verdi. Allah ona “Dört kuşu tut, onları kendine alıştır. Sonra kesip her dağın başına onlardan birer parça koy. Sonra da onları çağır; koşa koşa sana geleceklerdir.” dedi. İyi bil ki Allah azizdir, Hakîmdir.¹⁸⁵

Ölümden sonraki hayata inanmak, daha çok imana taalluk eden bir meseledir. Bu akidenin varlığını ispat için pek tabii aklî birtakım deliller vardır, bu da ölümden

¹⁸⁵ Bakara 2/260

sonraki hayatın varlığını ispat konusunda ikna edici olabilmektedir. Fakat gayb âlemine ait bir mesele olduğundan dolayı gözle görülen bir ispat yöntemiyle ispat edilemez, bu hususta akıl ve vicdan daha çok belirleyici olmaktadır. Ba's, Kelâm ilminde “sem’iyyat” bahisleri arasında yer almaktadır; bilindiği gibi sem’iyyat bahisleri, mevcut bilgilerden elde edilen birtakım çıkarımlar olmayıp çoğunlukla peygamber aracılığıyla bildirilen bilgilerdir. Dolayısıyla aklî delillerle ispatı her zaman mümkün olmayabilmektedir.

2. Hz. İbrahim’in Ölümünden Sonraki Hayat Hakkında Şüphesi Olup Olmadığı Meselesi

Hz. İbrahim’in Kur'an’da zikri geçen hadiselerin vukuu esnasında peygamber olup olmadığı konuyla ilgili en önemli tartışmalardan birini teşkil eder. En’âm suresi 76-79. ayetlerde geçtiği gibi ba’s ile ilgili bu ayetlerde de onun bu yönü tartışma konusu olmuştur. Fakat şu kadarı var ki ayette geçen “İnanmıyor musun” sorusuna Hz. İbrahim’in verdiği “evet” yanıtı meselenin anlaşılmasına önemli bir dayanak olmuştur. Bu konuda Hz. İbrahim’in görme talebini gerekçelendirirken kullandığı “tatmin olma” ifadesi konunun vuzuhu açısından önem arz etmektedir.

Ayet üzerinde değerlendirmelerde bulunan âlimler, değerlendirmelerinin çoğunu Hz. İbrahim’in talebinin keyfiyetine hasretmişlerdir. Bu konuda genel kanaat, Hz. İbrahim’in bu konuda bir şüphesi olduğundan dolayı değil, imanda derece bakımından daha yüksek mertebelere varmak ve Allah’a bu vesile ile daha çok yaklaşmak amacıyla böyle bir talepte bulunduğunu ifade etmektedirler.

Konu ile ilgili tefsir kitapları ve peygamberler tarihi kitaplarında Hz. İbrahim’in Allah’ın ölülerini nasıl dirilttiğini görmek istemesi ile ilgili farklı rivayetler yer almaktadır. Biz burada hadislerle tefsir yolunu seçen İbn Kesir’in tefsirinden yararlanmak istiyoruz.

İbrahim (a.s.) Nemrut’a “*Benim Rabbim dirilten ve öldürendir.*” dediğinde bu konuda ilme’l- yakın derecesinden ayne’l-yakin derecesine yükselmek ve bunu bizzat gözleriyle görmek isteyip “Rabbim ölülerini nasıl dirilttiğini bana göster.” demiş, Allah

Teâlâ da “İnanmıyor musun?” demişti. O buna cevaben “Hayır! Öyle değil; fakat kalbim mutmain olsun istiyorum.” demişti.

Bu konuda Peygamber Efendimiz (s.a.v.)’in Hz. İbrahim için şüphe isnadının bile caiz olmadığını ifade ettiği hadisler mevcuttur. Hz. İbrahim’e Allah, dört kuş almasını, onları kendisine alıştırmasını söylemişti. Rivayetlere göre bu kuşlar güvercin, horoz, tavus ve karga idi. Hz. İbrahim de dört kuşu alıp kesti. Onları parçalayıp tüylerini yolduktan sonra tekrar bölümlere ayırarak dört ya da yedi dağın başına birer parça koydu. Sonra da kuşların başlarını ellerine alıp onları çağırdı. Kuşlar bu ses üzerine parçaları bir araya gelmek suretiyle tekrar birleşerek Hz. İbrahim’e doğru uçtular. Bu rivayet zikredildikten sonra İbn Kesir O’nun hakkında şüpheye düşmenin caiz olmadığını ifade etmektedir.¹⁸⁶

İmam Maturidî Hz. İbrahim’in ölümlerinin nasıl diriltildiğini görmek istemesinin şüphe anlamına gelmediğini vurguladıktan sonra onun bunu bizzat gözleriyle görmek istediği için bu talepte bulunduğunu söylemektedir. Çünkü “haber insanların nezdinde gözle görmek gibi değildir.” Maturidî bu ifadeyi Heysemi’nin *Mecmeu’z-Zevaid*’inde geçen sahih bir hadis olarak zikretmektedir. Bununla beraber bu talebin Hz. İbrahim’in yeniden diriltilmenin keyfiyeti hakkında nefsiyle tartışmasının bir ürünü olabileceğini de belirtmektedir.¹⁸⁷

Meselenin aklî izahatına da yer veren İmam Maturidî Hz. İbrahim’in bu sualle hissi bir delil elde etmeye çalıştığını söylemektedir. Çünkü Hz. İbrahim’in delilleri hep akli deliller idi. Diğer peygamberlerin delilleri ise hissi ve akli delillerdi. Dolayısıyla Hz. İbrahim de hissi bir delilinin olmasını istemiştir. Örneğin Zekeriya (a.s.) Allah’tan evlat istemiş, yaşça büyük olmasına rağmen kendisine Yahya (a.s.) müjdelenmiş, o da buna karşılık bir delil istemiştir. Bunun üzerine kendisine işaret dışında üç gün süreyle kimseyle konuşmaması bir delil kılınmıştır.¹⁸⁸

¹⁸⁶ İbn Kesir, *Tefsiru’l- Kur’ani’l- Azim Hadislerle Kur’an-ı Kerim Tefsiri*, c. 3, s.1034-1035, Çağrı yay, İstanbul, 1993

¹⁸⁷ Maturidî, Ebu Mansur Muhammed, *Te’vilatu’-Kur’an*, c. 2, s. 173, Mizan yay. İstanbul, 2005

¹⁸⁸ A.g.e. s.175

Mu'tezilî olmasına rağmen yazdığı tefsir Sünnî âlimlerce de çok itibar gören ve sık sık müracaat edilen Zemahşerî (öl. 538/1144) tefsirinde konu ile ilgili detaylı açıklamalara yer vermektedir.

Zemahşerî'ye göre Hz. İbrahim “Ölüleri nasıl dirilteceksin?” sorusunu şüphe duyduğundan dolayı söylememiştir ya da Allah'ın ihya etmedeki kudretinden şüphe ettiğinden dolayı bu soruyu tevcih etmemiştir. Onun bu sualden maksadı ihyanın keyfiyetini öğrenmek istemesidir. Bu, imanın tevakkuf edemeyeceği bir konuda ilim sahibi olma talebinden başka bir şey değildir. Sorunun “keyfe” soru edatıyla sorulması da bu konuya ışık tutar mahiyettedir; sorunun “keyfe” sorusuyla sorulması şüphe edilmediğini gösterir. Şöyle ki; “Zeyd'in insanlar arasındaki durumu nasıldır?” şeklinde “keyfe” edatıyla sorulan bir soru Zeyd'in insanlar arasındaki konumunu, nasıllığını öğrenme amaçlı sorulmuş bir sorudur; insanlar arasında olup olmadığının sübutu için değildir.¹⁸⁹

Hz. İbrahim'in bu talebi aynı zamanda kesin bilgidен kesin müşahedeye geçme maksadı taşımaktadır. Çünkü O, “inanıyorum” demek suretiyle imanını ikrar etmede, şüpheden uzak olduğunu beyan etmektedir. Yoksa bu, şüpheyeye işaret eden bir ifade değildir. Bu konuda Peygamber Efendimiz (s.a.v.)'in “Biz şüpheyeye İbrahim'den daha yakınız.” mealindeki hadisi de O'nun u tavrının şüphe duyulacak bir şey olmadığını göstergesidir. Yani “Hz. İbrahim, şüphe etmemiştir, hakkında şüphe edilmesi de doğru bir davranış değildir. Biz şüphe etmiyorsak İbrahim de şüphe etmiyordur.” demektir.¹⁹⁰

Ayrıca Cenâb-ı Hakk'ın “İnanmıyor musun?” istifhamında bir aciz bırakma durumu söz konusudur. Yani Allah, Hz. İbrahim'in ölülerin nasıl diriltileceğine dair Rabbinden bir talepte bulunmasının meydana getireceği şüpheyi izale etmek maksadıyla O'na “İnanmıyor musun?” diye sormuş, Hz. İbrahim'in “belâ” ifadesiyle cevap vermesini temin etmekle akla gelecek herhangi bir şüpheyi izale etmiştir.¹⁹¹

¹⁸⁹ Zemahşerî, *el-Keşşaf*, c. 1, s.492–493, Mektebetu Abekân yay. Riyad, 1998

¹⁹⁰ Zemahşerî, a.g.e. s. 492

¹⁹¹ A.g.e. s. 492

Fahrüddin er-Razî, konu hakkında söz söyleyenlerin görüşlerinin on iki başlık şeklinde zikrettikten sonra esas itibar edilecek görüşün Hz. İbrahim'in ölümden sonraki hayat hakkında bir şüphesinin olmadığı şeklindeki yorum olduğunu söylemektedir. Bu hususta Kelâm âlimlerinin görüşlerine de değinmektedir. İstidlâlî olan ilme şek ve şüphe âriz olabilmektedir. Hz. İbrahim bu talebiyle şek ve şüphenin âriz olamayacağı zaruri bir ilim talebinde bulunmuştur. Yoksa aslında her iki durumda da yakini inanç bulunmaktadır.

Bu noktada ortaya ilimlerin bazılarının bazılarından üstün olmasının cevazı meselesi çıkmaktadır. Buna göre bir insan bir konuda ilim sahibi olduğunda o şeyin zıddını ya caiz görür veya görmez. Eğer caiz görürse bu kesin ve kat'î ilim olamaz; kuvvetli ve galip bir zan olmuş olur. Eğer hiçbir şekilde zıddını caiz görmezse o zaman ilimlerde bir farklılık söz konusu olmaz. Bu değerlendirmeleri zikreden Razî "Eğer bu talep Allah'ın diriltmeye kadir olduğuna dair inanç hususunda itminan talebidir dersek ilimler arasındaki farklılık konusu bir problem teşkil edecektir." demektedir.

Burada biz, Hz. İbrahim'in ölümden sonraki hayata imanı hususunda bir şüphesinin olduğundan bahsetmemekteyiz. Bu aşikârdır, fakat O'nun ölümden sonraki hayatın nasıl olduğunu görmek istemesi ayrı bir şeydir, ölümden sonraki hayata inanması ayrı bir şeydir. Hz. İbrahim iman ettiğini beyan etmekte, itminan talebinde bulunduğunu belirtmektedir. Allah tarafından bu talep müşahedeye dayalı mucizevî bir hadise ile temin edilmiştir. Şu halde ölümden sonraki hayatın var olup olmamasına iman ayrı bir mevzu, onun imanının derecesine bakan yönü ayrı bir mevzudur.

Konu ile ilgili Elmalılı Hamdi Yazır'ın tefsirinde de önemli değerlendirmeler bulunmaktadır. Hamdi Yazır da diğer âlimler gibi Hz. İbrahim'in talebinin imandaki bir şüphe ile ilgili olmadığını söyler. Yazır, Hz. İbrahim'in itminan isteğini kesin bilgidен kesin müşahedeye geçmek için arz edilen bir talep olarak değerlendirmiştir. Ona göre bu talebin gerçekleşmesiyle Hz. İbrahim Allah'ın "hayy" olduğunu bilmesinin yanında "muhyî" oluşunu da idrak etmiştir. Başka bir deyişle bu, "hayat feyzinin yanında diriltme feyzine de ulaşma arzusundan" ortaya çıkan bir taleptir. Bu da Allah'ın bir sıfatına daha yakînî bir imanla inanmanın neticesi olarak mertebenin artması anlamına

gelmektedir.¹⁹² Kesin bilgiden kesin müşahedeye geçme isteğinin Hz. İbrahim'in bu durumunu açıklama konusunda tefsircilerin genel kanaati olduğunu söyleyebiliriz. Hatta Ebu'l Âla el- Mevdudî (1903- 1979) tebliğ vazifesini ifa edecek bir peygamberin tebliğ ettiği şeylere kesin müşahedeye inanması gerektiğini, bunun tebliğini daha iyi bir şekilde yerine getirmesi için şart olduğunu söyler.¹⁹³ Yoksa peygamber ölümden sonraki hayata bu soruyu sormadan evvel de –pek tabii- inanıyordu. “Her ne kadar peygamberler, peygamber olarak tayin edilmeden önce de bunların tümüne inanıyorlarsa da peygamberliğin özelliği ve özel bir göreve tayin edilmeleri nedeniyle bu gerçeklikleri gözleriyle müşahede etmeleri gerekiyordu.”¹⁹⁴

Kelâm bir şeyi ispat için ortaya konulan deliller sıralanırken “yakîn” den bahsedilmektedir. Sözlükte “şüphesiz, kesin, gerçek (bilgi) olarak tanımlanan “yakîn”, ıstılahta “vâkıa mutabık olmak şartıyla Sabit ve kesin itikat” olarak tarif edilmektedir.¹⁹⁵

Yakîn bilgi, selim akla sahip olan için hiçbir şüpheye mahal bırakmayan bir bilgidir. Yakînin çeşitli dereceleri olmakla beraber mutlak yakîn için “ilme'l-yakîn, ayne'l-yakîn, hakka'l- yakîn”şeklind, e bir tasnif yapılmıştır. Bunların arasından *ayne'l-yakîn*; “dış tecrübelerin ve müşahedelerin verdiği bilgi” olarak tarif edilmektedir. Bu noktada Hz. İbrahim'in de Allah'ın ölülere nasıl dirilttiğini görmek istemesini bir ayne'l-yakîn talebi olarak değerlendirebiliriz. Çünkü Hz. İbrahim ölümden sonra tekrar dirilmeye inandığı halde Allah'tan bunu ona göstermesini talep etmiş, inanıp inanmadığı sorulduğunda inandığını ikrar etmiş¹⁹⁶ fakat o bu talebiyle “müşahedenin doğuracağı apaçık kesinliği elde etmek” istemiştir. Bunun yanında “Haber gözle görmek gibi değildir.” manasındaki hadis de bu gerçeği ifade etmektedir.¹⁹⁷

Hz. İbrahim'in ölülerin dirtiltilmesini görmek istemesi konusunda zikredilen bir rivayetten bahsetmekte fayda var: Hz. İbrahim yolda yürürken kuşlar tarafından parçalanmış, kemikleri ortaya çıkmış bir hayvan görmüş. onu bu halde görünce durup

¹⁹² Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, c. 2, s. 256, Akçağ yay. İstanbul, t.y.

¹⁹³ Mevdudî, Ebu'l- Âla, *Tefhimu'l- Kur'an*, c.1, s. 223, Bengisu yay. İstanbul, 1997

¹⁹⁴ A.g.e, s.224

¹⁹⁵ Topaloğlu, Bekir, *Kelâm İlmi Giriş*, s. 73–74, Damla yay. İstanbul, 1981

¹⁹⁶ Bkz. Bakara 2/260

¹⁹⁷ Topaloğlu, a.g.e s. 74

düşünmeye başlamış: “Ya Rabbi! biliyorum sen bu hayvanın vücudunu bir araya getirmeye, kemiklerini derleyip toplamaya kâdirsin. Fakat bunu nasıl yapacağını bana göstermeni istiyorum!

Hız. İbrahim’in bir müşahedesi üzerine böyle bir talepte bulunması akla daha yatkın görünmektedir. Buna karşılık Allah, çok yakın bulduğu bir kulunun isteğini yerine getirmiş ve bunu gerçekleştirmiştir. Bu konuda Allah’ın sevdiği kullarına çokça iltifat ettiği bilinen bir gerçektir.¹⁹⁸

3. Ayetin Tasavvufî Yorumu

Yaratılış, basiretle bakabilenler için varlık âlemi adına mucizevî bir hadisedir. Bu sırrı kavrayabilen insanlar, kâinatta belirli zaman aralıklarında hayat sahnesine çıkan varlıkların bu halinden yaratılış ve onun arka planındaki ilahî kudret ve meşietini mütalaa etmekte, imanlarını bir kere daha tazelemektedir. İnsanoğlu kendi yaratılışına şahit tutulmamıştır; fakat Allah, kâinatta sürekli cereyan eden yaratılış ve ölüm silsilesiyle insanlara bu hakikati anlatmaya çalışmış, onlara yeniden yaratılışı tabiatta numuneleriyle göstermiş; Kur’an’da da kâinattaki döngüyü yeniden yaratılışa bir örnek olarak vermiştir. Dolayısıyla yaratılış ve yokluktan sonra onun tekrarlanması ilahî sanatın esrarlarından. İşte Hz. İbrahim, bu sırrın derinlerine inmeyi istemiş, zevk-i ruhaniye olan talebini dile getirmiştir. İmanın bu tür bir zevk-i ruhani ile pekiştirilmesi onun tebliğinde de kolaylaştırıcı bir unsur olacaktır. İnsan için tecrübenin verdiği zevk, gabya imanın verdiği zevkten farklıdır. Bunun ötesinde artık başka bir burhan şekli tasavvur olunamaz. Hz. İbrahim, imanın akla hitap eden zevkinin ötesinde ruhunun da bu zevkle hemhal olması için böyle bir talepte bulunmuştur. Bu talebe de Cenâb-ı Hak, zevkin tarifini ve açıklamasını irade ettiğinden dolayı cevap vermiştir.¹⁹⁹

Tasavvufta itminan’ın ruhun vardığı en üst mertebelerden birisi olarak kabul edildiğini görmekteyiz. Ruh bu makamda bütün dalgalanmalardan arınmış ve her

¹⁹⁸ Ateş, Süleyman, *Yüce Kur’an’ın Çağdaş Tefsiri*, c. 1, s. 460-462, Yeni Ufuklar yay. İstanbul, 1988

¹⁹⁹ Kutub, Muhammed Seyyid, *Fi Zilali’l- Kur’an*, trc. İ. Hakkı Şengüler, M. Emin Saraç, Bekir Karlığa, c.2, s. 68-69, Hikmet yay. İstanbul, 1971

yönüyle Allah'ı gören, onu isteyen bir halete bürünmüştür. Bu noktada kişi artık “yakîn” in en üst derecesindedir. Dolayısıyla itminan talebinin bir eksiklikten değil de Allah'a yakınlaşma arzusunun bir göstergesi olduğu ortaya çıkacaktır.

Tasavvuf geleneğine bağlı olarak yazılmış bazı tefsirler Örneğin Muhyiddin İbn Arabî'ye (öl. 1165–1239) nispet edilen *Tefsir-i Kebir Tevilât* adlı eserde şu açıklama yer alır:

Hiz. İbrahim “*Ey Rabbim, ölüleri nasıl dirilttiğini bana göster!*” demekle Allah'tan kendisini yakînî makamından müşahede makamına ulaştırmasını talep etmiştir. Cenâb-ı Hakk'ın Hiz. İbrahim'e soru sorması da Onun ölümden sonraki hayatı yakînen bilip bilmediğini göstermesi içindir. Hiz. İbrahim ise ayne'ı yakîne erişmek istediğini ifade etmek istemiş ve kalbinin tatmin olmasını istediğini söylemiştir. Bunun üzerine Cenâb-ı Hakk Ona her birisi beşerî bir kuvveti simgeleyen dört kuşu almasını emretmiştir. Rivayetlerde bu kuşların tavus kuşu, horoz, karga ve güvercin olduğu anlatılmaktadır. Her bir kuş bir beşerî kuvveti simgelemektedir. Tavus kuşu kendini beğenmişliğe işaret eder. Horoz şehvete, karga ihtirasa ve güvercin de evcilleşebilmesi, insana alışması ve süslü görünümüyle dünya sevgisine işaret eder. “Onları yanına al.” ifadesinde ise sözü geçen kuvvetlerin başıboş bırakılmaması gerektiği ifade edilmek istenmiştir. Onların kendi alanlarına ait zevklerin peşinde koşmalarına izin verilmemesi gerektiği söylenmiştir. Burada kişinin insaniyetinin gereği sahip olduğu hayvanî latifelerine karşı dikkatli olması gerektiği hatırlatılmıştır. Rivayetlerde kuşların tüylerinin yolunup parçalanmasının bu latifelerinin faaliyetlerinden alıkonulup tabiatlarının riyazetle terbiye edilmesine işaret edilmiştir. “Her dağın başına onlardan bir parça koy.” derken de o latifelerin tamamen yok edilmeksizin köklerinin ve asıllarını insanın dört unsuru olan bedeninin dört rüknünde Sabit tutulması gerektiği vurgulanmıştır. Rivayetlerde dağları yedi tane olduğu söylenmektedir; bu insanın yedi organına işaret eder. Ayrıca söz konusu latifelerin sürekli bir idare altında tutulması gerektiği hatırlatılmış, eğer onlara karşı dikkatli olunmazsa serbest kalıp o kuvvetlerin kendi nefislerini arzularına göre hareket edeceği ifade edilmektedir. Fakat bunların zabtı

mümkün olursa o zaman onlar da kendi heveslerine göre değil kişinin yönelimlerine göre yaşamak durumunda kalacağı hatırlatılmaktadır.²⁰⁰

Yukarıda verilen örnekte görüldüğü gibi her bir unsur insanın şehvî özelliklerinden biri olarak tavsif edilmiş, meselenin ahlakî yorumuna değinilmiştir.

Bütün bunların yanında Kur'an'ın Hz. İbrahim ve onun gibi görme talebinde diğer peygamberlere karşı tutumunu bütüncül bir bakış açısıyla incelemek, bu gibi taleplerin bir iman eksikliğinden kaynaklanmadığını açık bir şekilde ortaya koyacaktır. Kur'an Hz. İbrahim'in mü'minler için "güzel bir örnek"²⁰¹ olduğunu, onun Yahudi, Hıristiyan ya da müşrik olmadığını Hanif bir Müslim olduğunu²⁰² belirtmiştir. Bu gibi ifadeler dururken onun imanından şüphe etmemek gerekir.

Hz. İbrahim'in ölümlerinin nasıl dirildiğini görmek istemesini bir bakıma Hz. Musa'nın Allah'ı görmek istemesine benzetebiliriz. Bilindiği gibi Hz. Musa Cenâb-ı Hak ile konuşması esnasında onu görmek istediğini söylemişti²⁰³; onun bu isteği Allah'ın varlığından şüphe duyduğu için ya da gözüyle görmediği için imanındaki bir eksiklikten dolayı değil, Allah'ı görmekten elde edeceği manevî hazza ulaşmak ve ona daha yakın olmak istemesinden dolayı idi. Bu hususta hiç kimsenin onun imanı hakkında şüphe duyduğu görülmemiştir. Aynı şekilde Hz. İbrahim de ölümlerinin diriltilmesini Allah'a olan yakınlığının artması ve daha önce de belirtildiği gibi kesin bir müşahedeye vakıf olmak amacıyla istediğini söyleyebiliriz.

Peygamberlere yüklenen tebliğ görevi zor bir vazifedir. İnsanlara çıkarlarına ters gelen mevzulara inanmaya davet etmek, inandıkları takdirde bazı yükümlülüklerin altına girecekleri şeylere iman etmelerini istemek kolay değildir. Bu konuda peygamberlerin tebliğ vazifesini yerine getirirken karşılaştıkları zorlukları Kur'an da zikretmekte, onların alaya alındığını, mecnunluk, kâhinlik ya da sihirbazlıkla itham edildiğini hatta canlarına kastedildiğini anlatmaktadır. Böyle zor bir görevi üstlenen

²⁰⁰ İbn Arab, Muhyiddîn, *Tefsir-i Kebir Te'vilât*, trc. Vahdettin İnce, c. 1, s. 158–159, Kitsan yay. İstanbul, t.y.

²⁰¹ Mümtehhine 60/4

²⁰² Al-i İmran 3/68

²⁰³ A'raf 7/143

peygamberlerin iman edilmesi gereken şeyleri anlatırken kendi iç âlemlerinde de doyunluğa ulaşmaları tebliğin salahiyeti açısından önem arz etmektedir. Böyle bir talebi olmasa bile Peygamber Efendimiz Hz. Muhammed (sav)’in en sıkıntılı olduğu bir dönemde İsrâ ve Mi’rac olaylarıyla desteklenmesini de benzer bir durum olarak zikredebiliriz. Nitekim Kur’an da “ayetlerimizi gösterelim diye”²⁰⁴ ifadesini kullanmıştır. Böylece Allah, tebliğin zorluğuna karşı peygamberine destek olmuştur. Zira anlatıcı anlatılacak şeye ne kadar vâkîf ise netice de o kadar isabetli olacaktır. Bu açıdan bakıldığı zaman Hz. İbrahim’in bu isteğinin yerinde olduğu anlaşılacaktır.

Allah isterse ölüleri hiçbir sebebe bağlı olmadan da yaratabilir. Fakat dünyada cari bir hikmet örgüsü bulunmaktadır ve her şey bu kanuna göre işlemektedir. Yoksa Allah’ın izzeti hikmetine, hikmeti de izzetine münafî değildir O bütün mümkünâta hâkim ve gücü yetendir. Hiçbir sebebe mağlup olmayan üstün bir izzet sahibidir. Fakat âdetullah gereği bu dünyada bir şeyin meydana gelmesi için bazı şartları yerine getirmek gerekir, sebepleri yerine getirdikten sonra o fiilin gerçekleşmesi mümkün olabilmektedir. Fakat Allah istemezse –bütün sebepler tam olarak yerine getirilmiş olsa dahi- o hadise gerçekleşmez; bu gerçek, bu dünyada yaşadığımız hayatta işlerimizde sık sık müşahede ettiğimiz bir gerçektir. Yani Allah izzetini sebeplerin eline bırakmış değildir. Dolayısıyla Allah isterse ölüleri de hiçbir sebebe bağlı olmadan diriltebilir.

“Onları kendine alıştır” ifadesinde de önemli incelikler bulunmaktadır. Bu ifade ile Allah Hz. İbrahim’e “onları kendine meylettir, kendine bağla, bütün gerçekliklerine vakıf ol, karakterleri ve kendine has özellikleriyle bil ve tanı” demek istemiştir. Böylelikle onlar kendilerine has kimlikleriyle Hz. İbrahim’in ilmine dâhil olacak, nefsine katılacaklar, Hz. İbrahim de kendi isteğiyle Allah’a tam olarak dönecektir; bu şekliyle bu örnek, mahlûkatın tekrar diriltilip Allah’a dönmesine bir misal olacaktır. Bu ise ilim ve irade arasındaki ilginin ortaya çıkışından sonra dirilmenin “ol” emriyle bir anda gerçekleşeceğini ifade etmektedir.

²⁰⁴ Bkz. İsrâ 17/1

İnsan kendi zihninde ilmî şekli olan bir şeyi bölüp parçalara ayırsa, duman gibi dört bir yana savursa, sonra onu eski haline getirip “gel” dese o şey –eğer Allah unutturmazsa- eski haline döner. İnsan kendi hâkimiyet alanına ait olan bir şeyde bu şekilde tasarrufta bulunabiliyorsa Allah da kendi hükümranlığına tabi olan bütün kâinat ve içindekilere öylece hükmedebilir.

Neticede karşımıza şu gerçekler çıkmaktadır: İslâm inancının bütünlüğü açısından ölümden sonraki hayat olmazsa olmaz bir unsurdur. Zira Kur’an, bu hayatta Allah’ın emrettiklerini yapan ve ona inanan müminleri cennetle müjdelemekte, kâfirleri ise cehennemle korkutmaktadır. Mutlak adalet sahibi olduğunu ilahi kitabında defalarca belirten, bu adalete aykırı davranması mümkün olmayan bir yaratıcının, bu dünyada tam anlamıyla yerine gelmeyen adaletini sağlayacağı başka reel bir dünyanın var olacağı aklın ve vahiyle bize kadar ulaşan doğruluğu tartışılmaz hakikatlerin gereğidir. Dolayısıyla mutlak surette bir ölümden sonraki hayat olmalıdır. İnsan bu dünyadaki donanımı bakımından ve Allah’ın muradı gereği ölümden sonraki hayat adına bazı akli problemlerle karşılaşsa da bu, ölümden sonraki hayatın ve yeniden dirilmenin gerçekleşeceğine dair ortaya konan delilleri yok sayacak kadar ikna edici olmamalıdır. Başka bir deyişle ortada ölümden sonra yeniden dirilmeye bu kadar delil varken bazı çıkmazların varlığı bu gerçeğe olan imanı sarsmamalıdır.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

ÂDETULLAH

A. Allah'ın Varlığına En Büyük Delil: Kâinat

İnsan, var olduğu günden bu yana içinde yaşadığı dünyanın düzeni hakkında hep merak içinde olmuş, onu araştırıp sorgulamaya çalışmıştır. Özellikle tabiattaki düzen ve mükemmellik onun daima dikkatini çekmiştir. İnsan eliyle yapılması mümkün olmayan bu düzenin mutlaka bir yaratıcısı olduğu düşünülmüş, ilahi davete icabet edenler ve fitratının sesine kulak verenler bu etkenin Allah olduğunu kabul etmiş, fakat gelen vahye itibar etmeyenler tabiattaki unsurlardan bazılarını ilahlık atfetmiştir. Birinin doğruyu ötekinin yanlış ifade ettiği bu iki düşüncedeki ortak nokta ise kâinatta mevcut düzenin insan takatinin çok üzerinde olduğu ve bu düzeni ancak insanüstü bir varlığın yapabileceği hakikatidir. Allah'a inanmamakta ısrar edenlerin başka bir iddiası da kâinatın bu mükemmelliğe "kendi kendine" sahip olduğu şeklindeki görüştür ki bugün bile bilim dünyasında böyle mesnetsiz bir düşünceye inanan, alanında yetkin bilim adamlarının var olduğunu görüyoruz. Bu da Allah'a iman konusunda akıl, mantık ve muhakemenin ötesinde bir etkenin varlığını gözler önüne sermektedir.²⁰⁵

Pozitivist anlayışın bilim dünyasına hâkim olmasıyla beraber Allah inancını bertaraf edecek teoriler ortaya çıkmış, bunlar bilim dünyasını şekillendiren temel taşlar haline gelmiştir. Fakat yeni bir yüzyılın ilk yıllarını yaşadığımız şu günlerde bu tür bir bilim anlayışının ciddi anlamda sorgulandığına şahit oluyoruz. Avrupa'da bilim dünyasında yeniliklere önyak olan birçok ülkede bu teorilerin doğruluğu tartışılmakta, hatta şu zamana kadar ders kitaplarında işlenen bu konular ders kitaplarından kaldırılmaktadır) Bilim ve keşifler ilerledikçe kâinatın var olması hakkında ilah düşüncesinin daha ağır bastığını müşahede etmekteyiz. Bu hakikatlerin ortaya çıkmasıyla beraber kâinattaki nizamın gerçek sahibinin ortaya çıkması ve bunun için ehli tarafından kabul edilmesi bu aşamadan sonra kuvvetli bir ihtimal olarak görünmektedir.

İslâm dünyası, bilim dünyasındaki bu değişikliklere kayıtsız kalmamış, iddiaları değerlendirmeye alarak ulûhiyet anlayışına aykırı olan evrimci ve pozitivist akımların iddialarını kabul etmemiştir. Kelâm ilmi de kendi içinde yenilik çabalarına girmiş, söz

²⁰⁵ Hz. İbrahim'in tevhidi yayma adına ortaya koyduğu mücadelede bu etkenin mahiyeti tartışılacaktır.

konusu akımların yanlış düşüncelerini bertaraf edecek metotlar geliştirme ihtiyacı duymuştur. Bu konuda yirminci asrın başlarında itibaren çeşitli eserler telif edilmiştir.
206

1. Gaye ve Nizam Delili

Kitabımız Kur'an-ı Kerim'e baktığımız zaman tabiattaki birçok varlığın yaratılış özellikleri nazara verilerek bu harikulade varlıklar Allah'a nispet edilmektedir. Aslında Kur'an'a göre var olan her şey Allah'ın var oluşuna delildir ve bunların hepsi Allah'ın sanatıdır:

- 1) Göklerin yaratılması, yükseltilmesi ve ona bir ölçü konması²⁰⁷, direksiz bir şekilde durabilmesi²⁰⁸
- 2) Güneş, ay ve gezegenlerin yaratılması²⁰⁹
- 3) Gece ve gündüzün düzenli bir şekilde art arda gelmesi²¹⁰
- 4) Yüksek dağların yaratılması ve dünyayı dengeleyici rolü²¹¹
- 5) Rüzgârların estirilmesi ve insan için bir rahmet unsuru kılınması²¹²

Bunun gibi daha nice konularda Kur'an, kâinatın sahibinin Allah olduğunu insanlara bildirmektedir.

Temel amacı Allah'ın varlığını ispat etmek olan kelâm ilminde “gaye ve nizam delili” adı altında işlenen delilde kâinattaki bu harikulade düzenin Allah'ın varlığına işaret ettiğini görüyoruz. Kelâm, ispat-ı vacip konusunda meseleleri ele alış tarzı ve delillendirme yöntemi ile –bazen ciddi boyutlara varan üsluplarla- eleştirilmiştir. Bu meyanda Kelâmda en büyük deliller olarak kabul edebileceğimiz “hudûs ve imkân” delillerinin halkın anlayış seviyesine uygun olmadığı gerekçesiyle eleştirilmesi bir

²⁰⁶ Özervarlı, M. Said, *Kelâmda Yenilik Arayışları*, İSAM yay. İstanbul, 2008

²⁰⁷ Rum 30/72, Rahman 55/7

²⁰⁸ Lokman 31/10, Mü'min 40/64, Ra'd 13/2

²⁰⁹ Fâtır 35/13, Yasin 36/38–40

²¹⁰ Yasin 26/40

²¹¹ Nahl 16/15

²¹² Neml 27/63, Casiye 45/5

anlamda tabii karşılanabilir. Fakat gaye ve nizam delili böyle değildir. Çünkü burada herkesin kolaylıkla müşahede edebileceği bir delil vardır: kâinat ve içindekiler. Dolayısıyla hiçbir ilmî dayanağa gerek duymadan da aklın ve mantığın yol göstermesiyle âlemin düzen ve nizamından Allah'ın varlığına ulaşmak mümkündür. Kur'an'da herkesin ilk okuyuşta anlayabileceği tarzda açık ayetlerle bu delile kaynak teşkil edecek yüzlerce ayetin bulunması da bu delili meşru kılan başka bir unsurdur. Kur'an'ın ısrarla göklerin, yerin ve içinde bulunan her şeyin sahibi olarak Allah-u Teâlâ'yı göstermesi boşuna değildir. Çünkü bunlar kâinatta Allah'ın varlığına ve birliğine, yegâne hüküm sahibi olduğuna en büyük delillerdir. Kelâm ilminde gaye ve nizam delilini üç önerme ile ifade etmekteyiz:

Kâinat birbirine uygun bir sebepler sistemidir.

Sebepler manzumesi olan her şey âlim ve âkıl bir illetin eseridir.

O halde kâinat âlim ve âkıl bir müessirin eseridir, o da Allah'tır.²¹³

Bu delile özellikle evrim teorisini savunan Batılı filozof ve bilim adamları karşı çıkmış, Müslüman âlimler de bu iddialara cevap vermişlerdir. Bu delilin Kur'an referanslı olmasının yanında en eski zamanlarda Sokrates ve Çiçeron tarafından kullanılması ve kolayca anlaşılır olması da onun eski zamanlardan beri makul ve muteber görüldüğüne işaret etmektedir.

İslâm literatüründe sonraki asırlarda ortaya çıkan “âdetullah” kavramı, kâinattaki nizam ve intizamın yegâne yaratıcısı olarak Allah'ı gösteren önemli bir tartışma alanı oluşturmuştur. Tartışma alan diyoruz çünkü sonraki dönemlerde “sünnetullah”la karıştırılan ve birbirlerinin yerine kullanılan bu iki kavram sadece lugavî bir karıştırma değildir; zamana bağlı olarak değişen ilim telakkisinin dile yansımaları olarak ortaya çıkmıştır. Şimdi bu iki kavram tanıtılacaktır.

²¹³ Topaloğlu, Bekir, *İslâm Kelâmcılarına ve Filozoflara Göre Allah'ın Varlığı (İsbât-ı Vacib)*, s. 141

2. Sünnetullah- Âdetullah Ayrımı

Sünnetullah, Arapça “s-n-n” fiil kökünden türeyen “sünnet” ve “lafzatullah”ın oluşturduğu bir tamlama olarak, Kur’an’da yer alan bir kavramdır. Tamlamayı oluşturan her iki kelimenin Araplar tarafından sık sık kullanıldığına şahit olursa da, bu terkinin İslâm öncesinde kullanıldığına dair herhangi bir delil yoktur. Bu kavram Kur’an’a has bir kavramdır. Sünnetullah Kur’an’da beş ayette geçmektedir.²¹⁴ Bunun yanında sünnet kelimesinin çoğul formuyla ya da bir tamlama şekliyle de Kur’an’da yer aldığını görüyoruz. Sünnetullah kelimesi Arapça bir tamlama olup “Allah’ın dosdoğru yolu, Allah’ın uyulan örneği, Allah’ın âdeti” anlamlarına gelmektedir. Âdetullah kavramı da yine bir Arapça tamlama olup Kur’an’da geçmemektedir. Fakat bu iki kavram İslâm literatüründe önemli konuların açıklanmasında büyük işlev görmüştür.

Sünnetullahın Kur’an’da geçtiği anlamına baktığımız zaman kelimenin bugünkü algılanışı arasında bir anlam kayması olduğunu fark edebiliriz. İlk dönemde Kur’an’ın ifade ettiği anlamla zihinlerde yer eden bu kavramın sonraki zamanlarda “tabiat kanunları bütünü” olarak algılandığı gerçeğiyle karşılaşmaktayız. Dolayısıyla bu konuda şöyle bir yorum da yapılabilir: Toplumsal yasaları ifade eden “sünnetullah” ile Allah’ın koymuş olduğu tabiat kanunları anlamına gelen “âdetullah” anlam bakımından birbirinden tamamen kopuk değildir. İnsan hayatının iki ayrı yönüne hitap eden düzeni sağlayan bu kurallar arasında sıkı bir bağlantının varlığından söz edilebilir. Her şeyden önce düzenin sağlanması açısından hem tabiat kanunlarına hem de toplumsal kanunlara ihtiyaç vardır. İnsan topluluklarına hükmeden, “şunu yaparsanız üstün bir topluluk olursunuz, şunu yaparsanız helak olursunuz” türünden düzeni sağlayıcı birtakım kurallara ihtiyaç vardır. Bu tür kuralların varlığı bir noktadan sonra aklın da öngördüğü kurallar olmaya başlar. İnsan tabiata ait zorunlu kanunları zaten kabullenmiş görünmektedir. Örneğin yerçekimi kuvvetini kabullendiği ve varlığı üzerinde tartışmaya dahi girişmediği gibi insanoğlu, bu türlü toplumsal kuralları da gerekli görmeye başlar. O, istese de bu zorunluluktan bağımsız olamaz. Bugün insanın tabiat üzerine yaptığı

²¹⁴ Abdalbaki, Muhammed Fuad, *el-Mu’cemu’l- Müfehres li Elfazi’l-Kur’ani’l-Kerim*, s. 451. Kelimenin geçtiği ayetler ise şunlardır: 33/38, 33/62, 35/43, 40/85, 48/23. Bu beş ayette sünnetullah kelimesi sekiz kere geçmektedir. Bunun yanında sünnetu’l-evvelin, sünnet, sünen gibi değişik kullanımı da mevcuttur.

çalışmalar tabiat kanunlarını değiştirme amaçlı değildir; gücünün yettiği nispette ona hükmetmeye matuftur. Bunun yanında tabiat kanunlarının, kendisini keşfetmek için çaba sarf eden insana onu dar kalıplardan kurtaracak menfezler açtığı da ayrı bir hakikattir. Hayatın akışında bu iki kanunlar bütünü birbiriyle hareket etme mecburiyetindedir.

Değişmenin imkânsız olduğu tabiat kanunları gibi toplumsal kanunlarda da değişmezlik söz konusudur, bu kanunlara mutlak surette uyulması gerekir. Burada bir anlamda bir zorunluluk olduğu görölmektedir. Fakat bu zorunluluk yanlış anlaşılmalıdır. Burada insanı zorlamaya tabi tutma anlamı yoktur; kurallara uyup uymamanın sonuçlarına katlanmak söz konusudur. Kendi hür iradesiyle gerçekleştirdiği fiilin sonuçlarını kabullenmek de iradenin hürriyetini kısıtlayan bir durum değildir.²¹⁵ Buradan şu netice çıkmaktadır: İnsan tabiat kanunlarının varlığını sorgulayamayacağı gibi toplumsal kanunların da varlığını sorgulayamaz. Çünkü her ikisi de değiştirmeye insanın gücünün yetemeyeceği birtakım kanunlar öngörür. Kur'an Rahmân suresinde âdetullaha işaret ederek insanları ve cinleri Allah'ın yarattığı sınırların dışına çıkıp çıkamayacakları konusunda muhataplarına gözdağı vermekte, neticede onların Allah'ın izni olmaksızın bu sınırlardan çıkamayacağına hükmetmektedir.²¹⁶

Bununla beraber hem âdetullahta hem de sünnetullahta bir kanuniyet fikri ön planda olsa da Kur'an'daki kullanımının tabiat kanunlarını ifade edecek bir anlam içerdiğini söylemek zorlama bir sonuç olacaktır. Yani âdetullah kavramı ile sünnetullah yanlış bir şekilde birbirlerinin yerine kullanılmaktadır; fakat Kur'an'ın kelimeleri kullanım şekli, kavramları birbirlerine karıştırmaya mahal bırakmayacak şekilde net olarak ortaya koymaktadır. Bu anlam kaymasının Kur'an'dan başka birtakım sebepleri vardır.

Allah'ın sünnetinden kastedilen şey çoğu zaman farklı anlamları da içeren bir şekilde kullanılmaktadır. Bu, sadece sıradan bir algı hatası olarak

²¹⁵ Tok, Nuri, *Kur'an'da Sünnetullah ve Helak Edilen Kavimler*, s. 38–39, Etüt yay, Samsun, 1998

²¹⁶ Rahman 55/23. “Ey ins ve cin topluluğu! Yapabilirsiniz haydi göklerin ve yerin hududundan geçin bakalım! Ama geçemezsiniz, ancak üstün bir güç, kuvvetli bir delil ve ilimle geçebilirsiniz.”

değerlendirilmemelidir; selef bu konuda kavramları birbirinden net bir şekilde ayırmıştır fakat son iki yüzyılda bu kavram çoğunlukla “tabiat kanunları” anlamında kullanılmaya başlanmıştır. Fakat Kur’an’da bu manada bir kullanım kesinlikle yoktur.²¹⁷ Çeşitli dönemlerde İslâm âlimleri de bu farklılığa vurgu yapmış, müfessirlerin çoğunluğu sünnetullahı, “Allah’ın koyduğu hükümlere başkaldıran kavimleri ansızın gelip yakalayacak olan kaçınılmaz son” olarak tavsif etmiştir. Razî, sünnetullahın bütün ümmetlerde geçerli olan ilahi yasalar olduğunu söylemiştir. Muhammed Kutub ise sünnetullahı Allah’ın insanları yeryüzünde idare etmek için koyduğu kurallar olarak tarif etmiş ve bu kavramın tabiat kanunlarından ayrı bir mahiyet arz ettiğini belirtmiştir.²¹⁸ İslâm ilim geleneğinin en eski tefsirlerinde bile sünnetullahın toplumsal kanunlar, âdetullahın da fiziki kanunlar anlamında kullanılmasına rağmen²¹⁹ özellikle Gazzalî (öl. 1111) sonrası dönemden günümüze kadar uzanan çizgide ilk söylendiğinde tabiat kanunları olduğu şeklinde algılanmasının sebebi son yüzyılda bazı kimselerin bu kavramı tabiat kanunları olarak tarif etmesidir.

Sünnetullahın tabiat kanunları olarak da kullanılmasının Gazzalî sonrası döneme denk gelmesi, felsefenin İslâm ilim literatürüne girmesi ve İslâm kelâmının en önemli tartışma konularından birisi olan mucizenin tartışma konularından biri haline gelmesi ile yakından ilişkilidir. Tabiat kanunlarına “âdetullah” isminin verilmesi bir yandan tabiat kanunlarını Allah’ın “sünnet”inin teminatı altına almış oluyordu. Bununla beraber İslâm âlimleri bu değişmeyen “âdet” ile bu âdete aykırı olan mucizeler arasındaki uyumsuzluğu bertaraf etmek adına bu iki kavramı uzlaştırma gayretine girmişlerdir.²²⁰

Değişen dünyada pozitif ilimlerin etki alanını bütün ilim dallarına yaymasıyla beraber –bir anlamda- bu duruma karşı hazırlıksız yakalanan İslâmî terminoloji bu

²¹⁷ Tok, a.g.e. s. 27–29

²¹⁸ Tok, a.g.e. s. 29

²¹⁹ Örneğin Rummanî (öl. 996) Kur’an’ın i’cazını anlattığı eserinde nazım itibarıyla olağanüstü oluşunu anlatırken “hâric ani’l-âde” kavramını kullanmaktadır. Kur’an’ın mucizelere benzemesi yönüyle de âdet tabirini kullanmasından Onun bu kelimeye fiziksel kanunlar manasını hamlettiğini açıkça görebiliriz. Eser adı gir! Onun çağdaşı olan muhaddis Hattabi (öl. 992) de âdetullah tabirine aynı anlamı vermektedir. Çağdaş iki âlimin bu kelimeyi aynı anlamda kullanması o dönemde fizikî kanunları ifade etmek için âdetullah kavramının kullanıldığı görüşünü kuvvetlendirmektedir. Daha detaylı bilgi için bkz. Ömer Özsoy “Sünnetullah Bir Kur’an İfadesinin Kavramlaştırılması” s. 67–68, Fecr yay. Ankara, 1994

²²⁰ Özsoy, Ömer, *Sünnetullah Bir Kur’an İfadesinin Kavramlaştırılması*, s. 71, Fecr yay. Ankara, 1994

kavramı kullanmaya başladı. Sünnetullah tabiri Allah'ın kâinatta koymuş olduğu tabiat kuralları bütünü olarak algılanmaya başladı. Fakat belirtildiği gibi Kur'an-ı Kerim'de bu anlamdan bahsedilmemesi kelimenin zaten yanlış olan kullanım alanını daraltmış ve artık bu kullanımın yanlışlığını zikredenlerin sayısı çoğalmıştır. Sosyal bilimlerin son iki yüzyılda ivme kazanması ile birlikte Kur'an'da zaten sosyal hayatın değişmezliğine işaret eden bu kavram Kur'an'da kullanıldığı şekliyle kullanılmaya başlandı.²²¹

Kâinatta çıplak gözle bile kolayca müşahede edilebilen bir düzen ve nizam vardır. Bu husus bugün bilimsel çalışmaların bu mükemmel unsurları ortaya çıkarmaya çalışmasıyla daha da belirgin hale gelmiştir. Fakat Allah'ın varlığını kabul etmeyen kişilerce bu mükemmel düzenin var edilmesi Allah'a izafe edilmemiş, nizam bizzat kâinatın kendisine mal edilmiştir. Kur'an da fiziki âlemde bir nizamın varlığını sık sık dile getirmektedir.²²² Dağlardaki azamet, gece ve gündüzün art arda sıralanmasındaki hikmet, hayvanlardaki içgüdüsel özellikler Kur'an'ın nazara verdiği özelliklerden birkaçıdır. Fakat O, bu mükemmel düzenin bir sahibi olması gerektiğini vurgulamış, tabiattaki bu intizamdan Allah'ın bir olduğu gerçeği nazara verilmeye çalışmıştır. Zira bu mükemmel düzen çoğul bir ilah anlayışının beraberinde getireceği karmaşadan uzak bir nizamı ifade eder.²²³ Allah'ın mahlûkatı yaratmasının amacı da zaten O'nun varlığını, birliğini ve nasıllığını anlatmaktır. Bunun yanında Kur'an bu düzenin hiçbir zaman hiçbir şartla değiştirilemez bir düzen olmadığını, Allah'ın, dilediğinde bu düzeni bütün bütün yok edebileceğini de söylemektedir.²²⁴ Düzenin gerçek sahibi de bu düzen üzerinde gerçekten tasarruf edebilme yetkisine sahip olan bir kimse olmalıdır. İşte Allah'ı kâinat üzerinde yegâne söz sahibi yapan yön de budur. Sarsılmaz ve değişmez gibi görünen kâinattaki düzeni değiştirebilme gücü o düzeni koyan ve idare eden kişinin yapabileceği bir şey olmalıdır. Yoksa dünya ve içindekiler üzerinde her tasarrufta bulunan kişinin ilahlık davasına girmesi gerekir ki bu da akıldan uzak bir netice olur. Özellikle teknolojinin hızla ilerlediği günümüzde bilim adamları birçok keşiflerde

²²¹ Özsoy, a.g.e, s. 70

²²² Bkz. Mülk 67/3-4, Yasin 36/38-40, Neml 27/88 vd.

²²³ Enbiya 21/22. "Eğer yeryüzünde ve gökyüzünde Allah'tan başka ilahlar olsaydı muhakkak ki yer de gök de fesada uğrardı."

²²⁴ Bkz. Furkan 25/45-46, Kasas 28/71-72, Şura 42/33. Örneğin Şura 33. ayetin meali "Eğer O isterse rüzgârı durdurur, gemilerse denizin üstünde durakalır."

bulunmakta ve bu keşiflerden elde ettikleri bilgilerle de tabiata özgü bazı hususlara müdahale edebilmektedir fakat bu bir ilahlık göstergesi olarak kabul edilmemelidir.

Dinler ve peygamberler tarihinde âdetullahın geçici bir süre için icra olunmaması olarak görebileceğimiz mucize olgusu da âdetullahın anlaşılması konusunda önemli bir yere sahiptir. Sözlükte “âciz bırakan” anlamına gelen mucize, tabiat kanunlarını “yaran” ve tabiatüstü, olağanüstü hadiseler olup peygamberlerin elinde gerçekleşen, Allah tarafından peygamberin peygamberliğine bir delil isteyen kişinin talebi üzerine Allah’ın izni ile ortaya konulan bir olaydır. Âdetullahın geçerliliği mucize ile kısa süreliğine ortadan kalkmaktadır, bu ise kâinatta kurulu düzene hâkim olan gücün izni ile o düzene bir müdahale anlamına gelmektedir.²²⁵ Mucize sihir, büyü gibi bir olay değildir; zaten büyü ve sihir gibi olaylar yine âdetullah içindeki kanunların bir tür kullanımından ibarettir. Mucize, inat eden kimsenin inadında daha fazla ısrar etmemesi ve inanmama hususunda bir mazeret ileri sürememesi için onlara bir anlamda söylenen son sözdür.

B. Bakara Suresi 258. Ayet Değerlendirmeleri

Tek Allah inancının toplumda yerleştirilmesi için verdiği mücadelede çeşitli usuller deneyen ve bu konuda diğer Müslümanlara da örnek olan Hz. İbrahim’i bu kez de Nemrut’un karşısında onun sorduğu sorulara verdiği cevaplardaki ince noktalar ve rubûbiyetin temel dinamiklerine yaptığı vurgu ile görmekteyiz.

Kur’an-ı Kerim’de Hz. İbrahim ile Nemrut arasında geçen münazara Bakara suresinde şöyle anlatılmaktadır: “*Allah kendisine hükümranlık verdiği için şımararak Rabbi hakkında İbrahim ile tartışan kişinin haline bir baksana! İbrahim ona: ‘Benim Rabbim hayatı veren ve hayatı alandır.’ deyince ‘Ben de yaşatır ve öldürürüm.’ dedi. Bunun üzerine İbrahim ‘İşte Allah güneşi doğudan doğduruyor; haydi sen de batıdan*

²²⁵ Kılavuz, A. Saim, a.g.e. s. 252

doğdur bakalım!’ der demez kâfir donakaldı. Zaten Allah zalimleri hidayet etmez, emellerine kavuşturmaz.’²²⁶

Yukarıda anlatılan münazara Tevrat’ta geçmemektedir fakat Talmut’ ta detaylı bir şekilde anlatılmaktadır. Talmud’a göre Hz. İbrahim’in babası Nemrut’un başkumandanı ve hükümdarın çok yakınında olan bir kimseydi. İbrahim (a.s.) ise çocukluktan beri içinde Allah sevgisi taşıyan bir insan idi. Hz. İbrahim büyüyünce Allah’ın birliği inancını ilan etmeye başladı. Allah’a şirk koşanları da lanetledi. Bunu göstermek için de putları kırdı. Bunun üzerine babası oğlu Hz. İbrahim’i Nemrut’a şikâyet etti, onun cezalandırılmasını istedi. Hz. İbrahim bunun üzerine Nemrut’un karşısına getirildi ve münazara orada başladı. Hz. İbrahim Nemrut’u Rab olarak tanımadığını, Rabbinin Allah olduğunu ifade etti. Nemrut buna rağmen onun delillerini küstahça çürütmeye çalıştı fakat onu alt edemedi.

Talmud’a göre bu münakaşadan sonra Nemrut Hz. İbrahim’i hapis ettirdi. Sonra da hükümdar ve kurul onun diri diri yakılmasına karar verdi.

İslâmî kaynaklarda konu –az da olsa- farklı detaylarla anlatılmaktadır. Dünya saltanatına güvenerek tanrılık iddiasına kalkışan kral Nemrut’u Hz. İbrahim Hakk’a kulluğa çağırılmış, Nemrut da ilah olarak kendisinden başka kimseyi görmemiştir. Hz. İbrahim ilah olabilmek için öldürmek ve diriltme kudretine sahip olmak gerektiğini bildirmiş, “Benim Rabbim diriltir ve öldürür.” demişti. Nemrut da mugalâtaya sapıp “Ben de öldürür ve diriltirim; dilediğimi sağ bırakır dilediğimi öldürürüm” deyince Hz. İbrahim “Benim Rabbim güneşi doğudan doğurup batıdan batırır. Sen de eğer tanrı isen güneşi batıdan getirsene!” deyince inkârcı Nemrut bu delil karşısında söyleyecek söz bulamamış, şaşırıp kalmıştır.²²⁷

Tefsirlerde bu konuda çok fazla teferruat olmasına rağmen rivayetleri zikretmenin konumuzun izahatı açısından bir faydası olmadığı için detaylara yer vermiyoruz.

²²⁶ Bakara 2/258

²²⁷ Ateş, Süleyman, *Yüce Kur’an’ın Çağdaş Tefsiri*, c. 1, s. 457, Yeni Ufuklar yay. İstanbul, 1988

Ayetleri Zemahşerî (öl. 538) şöyle değerlendirmektedir: Ayetin başındaki “Görmedin mi?” ifadesi Nemrut’un Allah hakkında Hz. İbrahim ile tartışmasını ve Onu inkâr etmesini garipse, bu tavırları taaccüple karşılama anlamı taşımaktadır. Hem soru edatı hem de görmeyi ifade eden “terâ” kelimesi bu anlamı içermektedir.²²⁸ Kendisine mülk verildiği için şımardığına dair ifadede de şu iki husus akla gelmektedir: Ya Allah’ın ona mülk vermesine karşılık o şükretmesi gerekirken o inatla Allah’a karşı koymuş ve inatçılık etmiştir. Ya da mülk vermesine karşın onun nankörlük ederek Allah’ın yegâne ilah olması konusunda Allah’ın peygamberiyle tartışmaya girmesi eleştirilmiştir.

Bu hususta akla şöyle bir soru gelebilir: Allah kendisine isyan eden ve kendisini kabul etmeyen bir kâfire niçin mülk bahşetsin? Bu konuya açıklık getiren Zemahşerî, Allah’ın ona mülkü onu cezalandırmak için verdiğini, bunu istidraç nevinden kabul etmek gerektiğini ifade etmektedir. Yani Allah ona o malı- mülkü vermekle onu batırmayı murat etmiştir, bu açıdan Onun mülk vermesi de imtihan içindir; kendisine baş kaldıran birine ikramda bulunmak için değildir.

Nemrut “Ben de öldürür ve diriltirim.” deyince Hz. İbrahim bu “ahmakça” cevap karşısında onun o Kelâmını ilzam etme yoluna gitmemiştir, onunla aynı doğrultuda tartışmaya girişmemiştir. Onu bırakıp Nemrut’un güç yetirmeyeceği bir alana intikal etmiştir; **âdetullaha**.²²⁹

1. İslâm Tarihinden Bir Örnek: Mübahele Olayı

İslâm tarihinde benzer bir tutumu Peygamber Efendimiz Hz. Muhammed (s.a.v.)’ in sergilediğini görmekteyiz: Hicretin dokuzuncu yılında Necran Hıristiyanlarını temsil eden yaklaşık yetmiş kişilik kalabalık bir heyet Medine’ye geldi.

²²⁸ Bununla beraber Zemahşerî, söz konusu ifadenin aynısının, bir sonraki ayette harap olmuş bir şehre uğradığı zaman oranın yeniden diriltilmesi hususunda taaccübünü dile getiren kişi- ki kaynaklar bu şahsın Üzeyir (a.s.) olduğunu söylemektedir.- için de kullandığını söylemektedir. Bkz. Zemahşerî, Ebu’l- Kasım Carullah Mahmud b. Ömer, *el-Keşşaf ‘an Hakaiki’t-Tenzil ve Uyûnu’l- Ekavil*, c. 1, s.38

²²⁹ Zemahşerî, a.g.e. c.1, s.387-388

Heyette onların dînî ve dünyevi liderlerinin yanında kavimlerinin önde gelen birkaç şahsiyeti daha bulunuyordu. Geliş amaçları Peygamber Efendimizle İslâm'ın Hıristiyanlık hakkındaki tenkitleri hakkında tartışmaya girmekti. Hz. Peygamber (s.a.v.) onları nezaketle karşıladı. Onların Mescid-i Nebevî'de ayinlerini yapmalarına müsaade etti. Ardından Hz. İsa'nın mahiyeti konusunda Hz. Peygamber (s.a.v.) ile tartışmaya girişerek Hz. İsa'nın tanrılığı konusunda ısrar ettiler. Hz. Peygamber (s.a.v.) onları fikren ikna etmek istediye de onlar buna da olumsuz cevap vermediler ve Hz. İsa tanrıdır iddiasını ısrarla avunmaya devam ettiler. Hz. Peygamber (s.a.v.) de onlara inen şu ayetlerle cevap verdi: *"Onun (İsa'nın) hakkında gelen gerçek bilgidен sonra kim seninle münakaşaya kalkışırsa de ki: Gelin oğullarımızı ve oğullarınızı, kadınlarımızı ve kadınlarınızı, kendimizi ve kendinizi çağıralım da hep birden cân u gönülden yalvararak Allah'ın lanetinin yalancılara üzerine olmasını dileyelim!"*²³⁰

Bu, aklî delilden anlamayan insanlara sunulmuş bir çözüm şekli olarak İslâm tarihinde yerini almış bir hadisedir. Hz. Peygamber (s.a.v.)'in kararlı ve kesin tavrı karşısında Necran Hıristiyanları afallamış ve Kur'an'ın yapmış olduğu bu teklifi reddetmişlerdir. Çünkü Onun peygamber olduğunu göz önünde bulundurarak böyle bir lanetleşmeden korkmuş ve "Eğer bu bir peygamber ise bunu kabul etmek bizim helakimiz olur." diye düşündükleri için bu teklifi kabul etmemişlerdir. Cizye vermeye razı olduklarını bildirip yurtlarına dönmek istediklerini ve aralarında hakemlik görevini üstlenecek birini istediklerini söylemişlerdir. Hz. Peygamber de onlarla beraber Ebu Ubeyde (r.a.)'yi göndermiştir. Hatta müsteşrik bir rahip olan L. Massignon, "Medine Mübahelesi" isimli bir çalışmasında Necran Hıristiyanlarının bu teklife olumlu cevap vermemelerinden dolayı duyduğu üzüntüyü ifade etmiştir.²³¹ Bu olay İslâm tarihinde de "Mübahele olayı" olarak geçmektedir.

Yukarıda anlatılan mübahele olayıyla Hz. İbrahim'in Nemrut'un sorusuna başka bir konuya geçerek cevap verme olayında şöyle bir benzerlik vardır: Her iki olayda da meselenin iç yüzünü bildikleri halde –inatla, taassupla vb. sebeplerle -muhabatına itiraz eden şahıslar görülmektedir. Dolayısıyla aklî hiçbir izahı kabul etmeyeceği kesin birine

²³⁰ Âl-i İmran 3/61

²³¹ Yıldırım, Suat, *Mevcut Kaynaklara Göre Hıristiyanlık*, s. 15, Işık yay. İstanbul, 2005

karşı onları çaresiz bırakacak delillerle cevap vermek en sağlıklı yoldur. Bu şekilde münazaraya son vermekle tartışma gereksiz yere uzamamış olacaktır. Bu tutum ayrıca karşı tarafın münazaraya niyetli olmadığını, inadı üzerine devam ettiğini de olayı müşahede eden insanlara ispat eden bir davranıştır.

2. Ayet Lafızları Üzerine Değerlendirmeler

İmam Maturidî (öl. 941) söz konusu âyeti yorumlarken kelâm ilminde önemli birtakım konulara değinmiştir. Maturidî 'ye göre "Görmedin mi" sorusu Nemrut'un tavrını garipseme anlamı içerir. Fîl suresinde "Görmedin mi Rabbin fil sahiplerine ne yaptı?"²³² sorusundaki "Görmedin mi? ifadesi de aynı anlamı taşımaktadır. Burada söz konusu davranışı bir anlamda yadırgama vardır ve Nemrut 'un cüretkârlığı eleştirilmektedir. "Tartıştı" kelimesinde ise münazara ilmi olan kelâmın meşruiyetine bir delil vardır. Burada bir tartışma zikredilmiş ve tartışmanın sonunda Hz. İbrahim'in verdiği cevap methedilmiştir. Ayrıca ayetteki "İbrahim'in Rabbi hakkında" ibaresinde de Allah'ın zatı ve sıfatları hakkında detaylı açıklamalara yer veren Kelâm ilminin, bu konular hakkında görüş beyanında bulunmak ve bunlar tartışma konusu yapmanın men edilmesinin reddine dair işaretler vardır. Bu, aslında akıllı Müslüman'ın yapması gereken bir şeydir. Çünkü Allah her Müslümanı kâfirleri bir olan Allah'a iman etmeye çağırarak ve bu yolda mücadele etmekle görevlendirmiştir. Kişi bu yolla Allah'ı tanıyacak ve Onun marifetine ulaşmakla ona yakınlaşma yollarını bulacaktır. İnsanlara da bu şekilde Allah'ı anlatacaktır. Nitekim peygamberler de kâfirleri bir olan Allah'a inanmayı ve Ondan başkasını ilah edinmemeye çağırarak emrolunmuşlardır. Şayet biz bir kâfiri Allah'ın varlığına ve birliğine iman etmeye davet edersek, o da muhakkak bu konuda bizden delil ve açıklama isteyecektir. Nemrut'un talebi de bundan ibarettir. Zira Hz. İbrahim de onun bu sorusuna cevap verme yolunu tutmuş, soruyu yok saymamıştır. Dolayısıyla bu konuda ispat, ancak münazara ve hüccetlerle gerçekleşebilir. Bundan dolayı burada tevhit hakkında tartışmanın mübahlığına bir delil söz konusudur.

²³² Bkz. Fîl 106/1

İmam Maturidî bu noktada Mutezile'nin aslah teorisini çürütmeye dayalı delillerini ortaya koymaktadır. Mutezile mensupları bu ayeti yorumlarken ayette kendisine mülk verildiği ifade edilen kişinin kâfir kimse değil Hz. İbrahim olduğunu iddia etmektedirler. Buna delil olarak da “Benim ahdim zalimleri kuşatmaz” ayetini göstermektedirler.²³³ Onlara göre ayette Allah'ın ahdinin zalimleri kuşatmadığı ifade edilmektedir; mülk de O'nun ahdidir. Konunun anlaşılması açısından burada söz konusu teori hakkında bilgi vermek yerinde olacaktır. Mutezile'nin üzerinde durduğu bir prensip olan aslaha göre, kul için Allah Teâlâ'nın hayırlı olanı yaratması Allah üzerine vaciptir. Bu husus “vucûb ‘ale’llah” olarak ifade edilmektedir. Allah hikmeti gereği kulları için zararlı olanı yaratmaz, onun hikmeti kulları için hayırlı olanı gözetmesini gerektirmektedir. Şer adına ortaya konulan fiillerin hepsi de insanların kendi iradeleriyle ortaya koydukları fiillerdir. Dolayısıyla bu görüş İslâm kelâmında çokça tartışılan “bir şeyin Allah üzerine vacip olması” görüşü ile ve “kul kendi fiilinin yaratıcısıdır.” görüşüyle ilgilidir.²³⁴ Burada da Mu'tezile âlimleri aslah prensibini göz önünde bulundurarak Hz. İbrahim'in karşısında bulunan melike Allah'ın mülk vermiş olduğunu kabul etmemektedirler. Zira bu görüşe göre Allah'ın bir kâfire mülk vermesi caiz değildir. Aslah teorisi bağlamında ortaya konulan bu kanaati çürütürken İmam Maturidî şöyle bir delil kullanmaktadır: Burada bir kâfirle Hz. İbrahim arasındaki tartışmadan söz edilmektedir. Eğer söz konusu mülk Hz. İbrahim'in olsaydı, kâfirin olmasaydı o kimse Hz. İbrahim ile tartışmaya güç yetiremezdi. Çünkü onda güç ifade eden bir illet olmayacaktı. Bu, mülk sahibi kimsenin kâfir kimse olduğunu ispatlamaktadır. Ayrıca ayette geçen “Ben de öldürür ve diriltirim” ifadesi için kaynaklarda geçen bir rivayete göre Nemrut iki adam getirip bunlardan birisini öldürerek diğerini sağ bırakmış ve kendisinin de öldürmeye ve diriltmeye kadir olduğunu iddia etmiştir. Bu hadise Hz. İbrahim'in gözleri önünde cereyan etmiştir. Eğer bu kimse Nemrut olmasaydı Hz. İbrahim olacaktı fakat öyle olmadığı görülmektedir. Buradan da kastedilen kimsenin kâfir kimse olduğu Sabit olur. Aynı zamanda mülk yaratılışa iki şeyden biri ile olur: ya fazilet, şeref, dinde üstünlük ve izzetten olur ya da mal cihetinden olur. Burada kâfir

²³³ Bakara 2/104

²³⁴ Aydınlı, Osman, *İslâm Düşüncesinde Aklileşme Süreci, Mu'tezile'nin Oluşumu ve Ebu'l- Huzeyl Allah*, s.207, Ankara Okulu yay. Ankara, 2001

kimse için birinci cihetten olmadığına göre ikinci cihet olan maldan olmaktadır. Bu da mülk sahibi kimsenin Nemrut olduğuna ayrı bir delildir. Mülk Nemrut'a imtihan için verilmişti. Zira insanlar zenginlik ve sıhhatle imtihan oldukları ayetle sabittir.

Yukarıda anlatılanlara paralel olarak ayetin tefsirine devam eden Maturidî "Benim Rabbim hayatı veren ve alandır" ifadesinin Nemrut'un sormuş olduğu zımnî bir soruya cevap olduğunu söylemektedir. Zira Hz. Musa ile Firavun arasında geçen diyalogda da Firavun Hz. Musa'ya "*Senin Rabbin kimdir*" diye sormuştur.

Nemrut'un Hz. İbrahim'in Allah'ın hayatı veren ve alan olmasına ilişkin verdiği cevaba iki kişiden birini öldürüp diğerini sağ bırakarak karşı cevap vermesi üzerine Hz. İbrahim "Allah güneşi doğudan getiriyor, o halde sen de batıdan getirsene!" şeklinde cevap vermiştir. Burada Hz. İbrahim'in tartışmaya başladığı konumdan farklı bir konuma çektiği konusundaki iddialara Maturidî açıklık getirmektedir. Bu ifade bir kesinti, tartışmayı sonlandırma ve cevap vermekten imtina etmek olarak görünmektedir. Çünkü bir illetten dolayı bir konuda birisiyle münazarada bulunan bir kimse diğer bir delile geçmeden önce aynı illetin tamamlanması için bir nevi garanti verir. Başka birisi ile iştigal etmeye kalkarsa bu, diğer delil için garanti ve söz verme adına bir inkıta olur. Çünkü onun cevabı şu anlama gelir: Ben senin yaptığını yapıyorum ya da bu diri varlık zaten diri idi, fakat benim kastettiğim ölüyü diriltmektir. Fakat İbrahim (a.s.) insanlar üzerinde onun acziyetini göstermek istedi çünkü Nemrut'un tutumu hile ve kandırma ifade eden bir tavidir. Zaten Nemrut da bu sözleriyle kavmini kandırmaya ve kalplerini etkilemeye çalışmıştır. Hz. İbrahim ise buna karşılık olarak onun acziyetini gösterecek daha açık ve kalpleri ikna edecek bir hüccet göstermek istemiştir. Üstelik gösterdiği hüccet Allah'tan başka hiç kimsenin güç yetiremeyeceği bir fiil hakkında idi. Bu şekilde Hz. İbrahim bir insanın gücünün asla yetemeyeceği bir fiille, güneşi batıdan getirme işi ile Nemrut'a cevap vermiştir. Nemrut'un güneşi batıdan getirmekten aciz olduğu Sabit olunca diğer iş konusunda yani ölümü ve hayatı hak olarak verme hususunda da aciz olduğu ortaya çıkmaktadır. Bu cevap üzerine Nemrut'un tartışmayı kesip daha fazla tartışmadığı ve sustuğu "*Kâfir apışıp kaldı.*" ifadesinden anlaşılmaktadır. Ayetin fezlekesinde geçen zalim ifadesi "bir şeyi yerinde başka bir yere koyan kişi" anlamına gelmektedir. Burada Nemrut da delillerin yerini değiştirmeye çalışmaktadır.

Nemrut'un Hz. İbrahim'in "*Benim Rabbim hayatı veren ve alandır.*" sözü üzerine vermiş olduğu cevabı Kur'an'ın ifadesiyle şımarıklığın bir tezahürü olarak da anlamak mümkündür. Zira bir yönden bakıldığı zaman Hz. İbrahim'in söylediği şeyin ne anlama geldiğini anlamamak ortalama akla sahip bir insan için mümkün değildir. Nemrut, belki de bu delili de ispatlayacak durumda olmadığını bildiği için işi yokuşa sürmeye çalışmış, Hz. İbrahim'in ihya ve imateyi Allah'a nispetini çarpıtmaya uğraşmış fakat Hz. İbrahim'in ferasetiyle farklı bir delili karşısında buluvermiş ve buna hiçbir cevap verememiştir. Aslında bir yönüyle hükümlerlik iddiasında bulunan bir insanı bu şekilde hükmedemeyeceği şeyleri ona hatırlatarak ilzam etmeye çalışmak, dünyevi kudrete sahip olduğu için şımaran bir insana verilebilecek en güzel cevaplardan biridir. Zira o, hükmetmekten yoksun olduğu şeyleri karşısında görünce kendi malikiyetinin zafiyetinin farkına varacak ve bundan son derece rahatsızlık duyacaktır. Kur'an Nemrut için şımarık tabirini kullanmakta geçekten haklıdır; çünkü cömertlik ve ihsana karşı bu şekilde nankörlük etmek gerçekten de şımarıklıktır. Günümüzde insanların keşif ve icatlar sonucu Allah'ın varlığını inkar etmesi ya da açıkçası meydan okuduğunu ifade etmesi de bu türden bir şımarıklıktır. İlim dünyası ne kadar gelişirse gelişsin, insanoğlu hayatın keşfinde ne kadar ilerlerse ilerlesin Allah'ın başlamasını istediği bir hayatı sonlandırmaya ve onun son bulmasını istediği bir hayatı da devam ettirmeye gücü yetmemiştir ve yetmeyecektir. Yine Hz. İbrahim'in ikinci deliline paralel olarak kâinata meydana gelen güneşin doğup batması, ayın hareketleri, dünyanın dönüşü ve gece ile gündüzün art arda sıralanması gibi âdetullahın değişmez kanunlarına müdahale etmeye de kudreti kâfi gelmemiştir.

3. Ayetlerin Mantık İlmi Açısından Değerlendirilmesi

Hüccetü'l- İslâm İmam Gazzalî (öl. 1111) mantık üzerine yazdığı "El- Kıstasü'l- Müstakim" adlı eserinde Hz. İbrahim'in ortaya koyduğu delilleri mantık ilmi açısından değerlendirmiş ve bunları Kur'an'ın ortaya koyduğu "dosdoğru bir ölçü" olarak değerlendirmiştir. Kur'an, bize ait akidelerin ispatında bize en sağlam yolu gösteren en önemli kaynağımızdır. İslâmî ilimlerin hepsi Kur'an'dan kendi ilimlerinin meşruiyetine

dair delil arama gayreti içinde olmuşlardır. Kelâm ilmi açısından da burada aynı hususun etkin olduğunu görüyoruz. Söz konusu ayetten önce ayetin anlaşılması açısından onunla bağlantılı olarak vurgulanması gereken birkaç nokta daha vardır. Bu hususta Nahl suresi 125. ayet inanmayanlarla mücadele konusunda değerlendirmelerin referans noktası kabul edilmektedir.²³⁵ Kime neyi nasıl anlatacağımız konusunda bize yol gösteren bu ayeti İslâm düşünce tarihi boyunca birçok âlim kendi görüşünü ispat etme adına delil olarak kullanmışlardır. Örneğin İbn Rüşd (öl. 1198) bu ayeti yorumlarken ayetteki “hikmet”in felsefeye işaret ettiğini söylemektedir. Gazzalî de bir Kelâm âlimi olarak “en güzel mücadele tarzı” ifadesinde kelâmî mücadele tarzı olan “cedel” e ve münazaraya meşruiyeti için bir delil olduğunu ifade etmektedir.²³⁶

Ayet, farklı anlayış ve bilgi düzeyine sahip insanlarla muhatap olurken onlara karşı takınılması gereken tavrın da farklı olması gerektiğini bize göstermektedir. Mev’ize-i hasene yoluyla hakikatleri algılayan bir insana hikmet yoluyla dini anlatmak henüz annesinin sütüyle beslenebilen bir çocuğu kuş etiyle beslemek gibidir. Çocuk, bu eti nasıl hazmedemezse öğütle dini algılayan ve hikmetle akli karışan insan da dini öylece anlayamaz, öğrendiklerini hazmedemez. Hikmetle ve kesin delillerle kanaatlerini oluşturan bir insana güzel öğütle deliller sunmak ise güçlü- kuvvetli bir adamı sütle beslemek gibidir. Böyle bir adamı da sütle beslemek ona tiksinti verir. Güzel olmayan bir tarzda cidal ehli ile mücadele etmek de yanlış bir tutumdur. Bu, bir çöl bedvisini alışık olmadığı halde hurma yerine buğday ekmeği ile beslemek gibidir; şehirli insanı da buğday ekmeği yerine kuru hurma ile beslemek de aynı sonucu doğuracak bir hatadır. Aslında buğday ekmeği de hurma da makbul gıdalardır fakat ona alışık olmayan insanları bu gıdalardan biriyle beslemek onlara zarar verecektir. Dolayısıyla cidal ehli ile de mücadelenin güzel bir tarzda, onların anlayış ve yapısına uygun bir tarzda olması gerekir. Bu ayetin ışığı doğrultusunda Hz. İbrahim ile Nemrut arasındaki münazaranın

²³⁵ Bkz. Nahl 16/125. “Sen insanları Allah’ın yoluna hikmetle, güzel ve makul öğütlerle davet et; gerektiği zaman da onlarla en güzel tarzda mücadele et!

²³⁶ Ayet insanların üç kısma ayrıldığını söylemektedir: hikmetle çağırma, kamil, alim ve eşyanın hakikatine vakıf olan insanlara işaret etmektedir. İkinci grup insanlar da fitratı bozulmamış, akli delillerden çok güzel söz ve öğütlerle doğru yolu araştıran insanlardır. Üçüncü kısım ise Allah’a inanmayan insanlar olup bunlarla da mücadele tarzının güzel bir zeminde tutulması buyrulmuştur. Bu, onların gerçeği bulması ve saadete erişebilmeleri içindir. Müfessirlerin çoğunluğunun bu ayeti bu şekilde yorumladığını görmekteyiz.

keyfiyetine de aynı nazarla bakacak olursak Hz. İbrahim'in, muhatabının anlayışını göz önünde bulundurarak hareket ettiğini fark ediyoruz. Hz. İbrahim “Rabbim hayatı veren ve alandır.” deyince Nemrut, bu sözün ifade ettiği derinliği anlayacak seviyede olmadığı için “Ben de diriltir ve öldürürüm.” demişti. Hz. İbrahim de onun bunu algılayamadığını görünce onun anlayışına daha yakın bir delil ortaya koydu: “Allah güneşi doğudan getiriyor, haydi sen de batıdan getirsene!” deyince Nemrut söyleyecek söz bulamamıştı. Çünkü bu cevap onun algılama düzeyi ve anlayışına uygun bir cevap olmuştu. Hz. İbrahim bu konuda onunla münakaşaya yeltenmedi. Çünkü Nemrut bir insanı katletmenin hayatı alma manasına geldiğini zannediyordu. Hâlbuki biz biliyoruz ki bunlar birbirinden ayrı kavramlardır. Katil ayrı şeydir, hayatı almak ayrı şeydir. Kelâm ilmi konularından “ecel- kaza- kader” bahisleri bu konuyu derinlemesine izah etmeye çalışır. Fakat Nemrut bu gerçeği anlayacak anlayışa sahip değildi. Hz. İbrahim'in ise kastettiği yok etme değil ona hayat vermedir.²³⁷ Yani öldürmeye Hz. İbrahim'in verdiği anlamı Nemrut algılayacak seviyede değildir.

Kur'an böylece insanlara Allah'ı ve dini anlatmada kullanılması gereken ölçüleri ifade etmektedir. Bu konuda biz sağlam örnekler sunmaktadır. Bu ölçüler Allah tarafından konulmuş, meşruiyeti ilan edilmiş, Cebrail tarafından peygamberlere öğretilmiş ve peygamberler tarafından da kullanılmış ölçülerdir.²³⁸ Tarih sahnesinin ilk perdesinde Kur'an, söz konusu aklî delilleri kullanmada Hz. İbrahim'i bize örnek olarak göstermektedir. Hz. İbrahim'in hasmı Nemrut ilahlık davasında bulunmuştu. Fakat ittifakla bilinen bir gerçektir ki ilahlık her şeye gücü yetmek demektir; ilah kâinatta olup biten her şeye güç yetirebilen varlıktır. Hz. İbrahim de zaten bu meyanda “Benim Rabbim hayatı veren ve alandır, her şeye gücü yetendir.” demişti. Fakat O, Nemrut'un verdiği cevap üzerine onun bu hakikati algılamaktan yoksun olduğunu fark etti ve Nemrut'a göre daha açık olacak bir delille ona cevap verdi. Nemrut “Ben de öldürür ve diriltirim.” derken ben de cinsî münasebet yoluyla nutfenin oluşmasını sağlar, insanların ölümlerine karar vererek de onların hayatını ellerinden alırım demek istemişti. Fakat bu cevap gösteriyordu ki Nemrut Hz. İbrahim'in söylediği şeye cevap verecek anlayışta

²³⁷ Gazzalî, *El- Kistasu'l- Mustakim*, s. 6-7

²³⁸ Gazzalî, a.g.e. s. 11

biri değildi. Hz. İbrahim de “Benim Rabbim güneşi doğudan getiriyor, haydi sen de batıdan getirsene!” diyerek Nemrut ’un anlayacağı dilden konuşmuştur. Hz. İbrahim’in böylece delilleri kullanması Allah tarafından övülmüştür.²³⁹

Burada Kur’anî üsluba dair bir noktayı belirtmek gerekirse ayette kullanılan delilde şunu görmekteyiz: Kur’an îcaz ve hazf üzere bina olunmuştur. Bu ayette de şöyle bir hazf ve îcaz söz konusudur:

“Güneşe hükmetmeye güç yetiren varlık ilahdır.

Benim İlahım güneşe hükmedendir.

Öyleyse (Ey Nemrut!) İlah senin ve benzerlerinin dışında olan bir varlıktır.”

Bu şekilde iki aslı ortaya koyduktan sonra sonuç hakkında şüphe etmemek gerekir. Bunun açılımı yapılırsa şu mülahazalara varırız: İlah güneşe hükmünü geçirebilen kimsedir. Çünkü ilah olan varlık –hem kâfirlerin hem de Müslümanların malumu olduğu üzere- her şeye gücü yetendir. Güneş “her şeyden bir şeydir.” Bu hakikat de herkesin malumudur. Zira Allah’tan başka Nemrut ve öteki varlıkların güneşi hareket ettirmeye gücünün yetmediği bilinen bir husustur. Bu iki mukaddimeden kastedilen ise şudur: İlah güneşi hareket ettiren ve ona hükmedebilendir. İkinci asıldan ise Nemrut’un güneşi hareket ettirmeye gücünün yetmediğini öğreniyoruz. Bu ikisinden sonra Nemrut’un ilah olamayacağı, ilahın ancak Allah olduğu ortaya çıkacaktır.²⁴⁰

Fahrüddin er-Razî ayeti değerlendirirken kendisine mülk verilen kişinin Hz. İbrahim mi yoksa Nemrut mu olduğu konusundaki görüşleri ve bu görüşlerin hüccetlerini zikrettikten sonra söz konusu kişinin Nemrut olduğu kanaatini taşıdığını ifade etmiştir. Ona göre kendisine Allah tarafından mülk bahşedilmiş olan Nemrut’un, önceleri inanan bir insan iken sonrasında bahşedilen mülkün kendisini şımartmasından dolayı inkâra sapsmış olabileceğini, bunun akıldan uzak bir ihtimal olmadığını söylemektedir. Bir taraftan da ayetteki ifadeyi takip eden diğer ifadelerden söz konusu

²³⁹ Bkz. En’âm 6/83

²⁴⁰ A.g.e. s.15

kişinin Nemrut olduğu kolayca anlaşılabilir. Zira ayetin devamından da anlaşılacağı üzere mülkün kendisini şımarttığı için muhatabıyla tartışmaya girişen ve Allah'ın mevcudiyetini ya da rubûbiyetini inkâr eden bir kimseden bahsedilmektedir. Bu tutum bir peygamber olan Hz. İbrahim'e ait olamayacağına göre bu kimsenin Nemrut olduğu zaten ortaya çıkacaktır.²⁴¹

Şüphesiz Hz. İbrahim, Nemrut'un Allah'ın mahiyeti hakkında sorduğu soru üzerine Rabbinin kim olduğunu anlatmak için "Benim Rabbin hayatı veren ve alandır." Cevabını vermiştir. Kur'an'da bu nitelikteki hazfler çoktur. Ayrıca Hz. Musa'nın Firavun ile mücadelesinde Kur'an Firavun'un sorusunu açıkça zikretmiş, buna karşılık olarak Hz. Musa da Allah'ın göklerin, yerin ve ikisi arasındakilerin sahibi olduğunu söylemiştir.²⁴²

4. Esmâ Ve Sıfat-ı İlahiye Bakımından Bir İnceleme

Esmâ ve sıfatın ilahi zatın anlaşılmasında çok önemli bir fonksiyonu vardır. Çünkü insanlar duyu organlarının kendilerine sağladığı bilgilerle olay ve durumlar hakkında anlamlı yargılar ortaya koyabilmektedir. Kâinatı ve içindekileri yaratan bir ilahın olduğuna aklen inanmakla birlikte madde özelliği taşımadığından dolayı insanların ilah hakkında bilgi sahibi olmaları imkânsızdır. Dolayısıyla insan Allah'ı da insan ve kâinatla olan ilişkisi bağlamında tanıyabilir. Esmâ ve sıfat da Allah- âlem ilişkisine ışık tutan bir alan olduğundan dolayı Allah'ın anlaşılması için en önemli dayanaklardır. Tarihte İslâm filozoflarının Allah'a isim ve sıfat yakıştırması yapmasını sakıncalı bulduklarını görüyoruz. İslâm'ın ulûhiyet anlayışına bir zarar gelmemesi için olsa bile küçük bir sorgulamayla onların da Allah'ı niteleyen bazı isimlere muhtaç olduğunu görebiliriz. Bununla beraber filozofların bu konudaki hassasiyetini de bir noktada haklı görmek lazımdır. Çünkü dinler ve mezhepler tarihinde bu hususu istismar

²⁴¹ Razî, Fahrüddin, *Et-Tefsiru'l- Kebir*, c.7, s.23, Daru'l- İhyai't-Turasi'l- Arabî, Beyrut, 1934

²⁴² Şuara19/23–24. Ayetlerin mealleri şöyledir: "(Ey Musa!) Âlemlerin Rabbi nedir? (Musa): "Göklerin, yerin ve ikisi arasında bulunan her şeyin Rabbidir. Eğer gerçekten inanan kimseler iseniz (bunu anlarsınız)," dedi.

ettiğinden ya da doğru bir şekilde anlamadığından dolayı dînî akideye zarar veren birçok görüş ortaya atılmıştır.²⁴³ Bu da esma ve sıfat konusunda hassasiyetin üst seviyede tutulması gerektiğini salık vermektedir. İslâm teolojisinde en önemli tartışma konularından birisi olmasının yanında diğer problemlerden bir kısmının da Allah'ın zatı ve sıfatlarının anlaşılma çabasından kaynaklandığını görüyoruz. Örneğin Vahdet-i Vücut bunlardan birisidir.

Dinimizin bilgi kaynaklarında sık sık esma ve sıfatlardan bahsedilmesi açısından meseleye bakacak olursak bu isim ve sıfatların kâinata taallukunun ve tecellisinin olması gerekir. Yoksa bu isimlerin boş ve muattal olduğu düşüncesi ortaya çıkar; bu da tanrılık özelliklerine aykırıdır.²⁴⁴

İnsan, kâinatın bir parçası olarak ruh dünyasında bir yaratıcıya inanmak durumundadır. Bu, onun için en temel ihtiyaçlardan birisidir. Aklî istidlaller sonucu bir ilahın varlığına inanan insan bundan sonraki aşamada Onunla ruhi bağlantı kurma ihtiyacı duyar. Bunun için de esma en önemli kaynak konumundadır. Kur'an da Allah'ı böylelikle isimlerle zikreder ve insanlara Allah hakkında bilgiler verir. Ayrıca ayetlerin bu konuya benzer bazı konularda ortaya koydukları tutumlar dikkate alınırsa bilinenden hareketle bilinmeyen hakkında bilgi edinmede insan yapısına uygun olan bir tanıtım tarzının daha makul olduğu ortaya çıkacaktır.²⁴⁵ Örneğin kendilerine Hz. Muhammed (s.a.v.)'in peygamber olarak gönderilmesini kabul etmeyenler, onlara melek gibi doğaüstü bir varlığın peygamber olarak gönderilmesi gerektiğini, kendileri gibi bir insan olan Hz. Muhammed (s.a.v.)'i ilahi davetin habercisi olarak kabul edemeyeceklerini söylemişlerdir. Kur'an bu talebi mantıksız bulur ve onlara esas makul olanın insanın insana meleğin de meleğe yapacağı rehberlik olduğunu söyler.²⁴⁶ Dolayısıyla Cenâb-ı Hak kullarına hazırlamış olduğu imtihan dünyasında her şeyi onun yapısına ve anlayışına uygun bir şekilde getirmiş, kurulu düzeni insanların Onu bulmasına engel teşkil

²⁴³ Nemrut' un Hz. İbrahim'in "Benim Rabbim hayatı veren ve alandır." demesini anlamaması ya da ciddi teolojik bir tartışmaya konu olabilecek bir konuyu saptırmaya çalışması da bu kabildendir.

²⁴⁴ Karadaş, Çağfer, *İslâm Düşüncesinde Âhiret*, s.22

²⁴⁵ Topaloğlu, Bekir, "*Esmâ-i Hüsnâ*", *DİA*, c. 11, s. 404, Ankara, 1995

²⁴⁶ İsrâ 17/94-95. "Zaten insanların ekserisinin, kendilerine hidayet geldiği halde iman etmemelerinin başlıca sebebi: 'Allah bula bula bir insan mı seçip halka gönderdi?' demeleridir. Onlara de ki: Eğer yeryüzünde melekler yerleşip dolaşsalardı o zaman biz onlara melek elçi gönderirdik."

edecek bir yapıdan uzak tutmuştur. Onlara onların dilinden anlayacak “içlerinden” elçiler göndermek suretiyle dinini anlatmıştır. Yani Kur’an insanın yapı ve karakterini dikkate alarak ona sorumluluklar yüklemiştir. Buna Kur’an’ın şer’î bazı hükümlerde insanın yapı ve karakterini, toplumsal hayat tarzını dikkate alarak hüküm vermeyi ya da kanun koymayı insana bırakmasını da ekleyebiliriz. İşte ilahi tebliğdeki bu incelik insanların merakını en çok celbeden konuların başında gelen Allah’ın mahiyeti konusunda da kendini göstermiş ve Allah, kendisini tanıtmak için insanların algı dünyasına uygun kavramlar kullanmıştır. Allah’ın isim ve sıfatları bu açıdan Allah’ı anlamamızı ve tanımamızı sağlayan önemli kaynaklardır. Allah’ın esma ve sıfatları boyutuyla ayeti inceleyecek olursak bu ayetin anlaşılmasında “kâdir, muktedir, kadîr” isimlerinin önemli olduğunu görürüz.

Kur’an’da “k-d-r” fiil kökünden türeyen ve “kâdir, kadîr ve muktedir” olarak üç ayrı formda kullanılan, anlamca aralarında farklılıklar bulunmakla beraber genel olarak “hükmetmek, güç yetirmek” manalarını içeren üç isim Allah’a nispet edilmektedir. Bunun dışında Kur’an’da bu fiilden türeyen kelimelerin “şeref, azamet”²⁴⁷, “geçim darlığı”²⁴⁸, “tezyin etmek, güzelleştirmek”²⁴⁹, birçok ayette geçen “tayin ve takdir” (bir şeyi iyice düşünerek planlayıp düzenlemek, ilim ve hikmetle yapmak)²⁵⁰, “bir işi sağlam yapmak”²⁵¹, birçok yerde de “kudret, güç kapasite” anlamlarında kullanıldığını görüyoruz ki son zikrettiğimiz mananın bizim konumuzla en yakın ilişkili anlam olduğunu söyleyebiliriz. Kudret ifadesinin üzerinde biraz durmak gerekir. Kudret de Vacibu’l-Vücut’un sıfatlarından biridir; varlık veya yokluk bu sıfat yoluyla tercih edilir. Vacibu’l-Vücut, ilim ve iradesiyle kâinatı yarattığına göre bunları gerçekleştirecek bir kudrete sahip olması da zorunludur; çünkü ilim ve irade sahibi bir varlık ancak kudret sahibi ise irade ve ilme uygun bir fiil yapabilir. Allah’ın kudretinin de bu kâinattaki mahlûkatı yaratabilecek bir kudret olduğu hakikati ortaya çıkar. Burada kudretin kemal noktada olduğunun vurgulanması gerekir. Zira diğer sıfatlar gibi kudret

²⁴⁷ Kadir 97/1-5

²⁴⁸ Talak 65/7

²⁴⁹ Mürselât 77/23

²⁵⁰ Yunus 10/5, Furkan 25/2, Yasin 36/39, Fussilet 41/10, Vâkıa 6/60, Müzzemmil 73/20, Müddessir 74/19-20.

²⁵¹ Sebe’ 34/11

sıfatında da mertebeler söz konusudur. Fakat hiçbir varlığın kudretinin Allah'ın kudretiyle eş tutulamayacağı hakikati Allah'ın ortaya koyduğu fiillerle Sabittir; yaratılmış varlıkların mükemmelliği ve kâinat üzerinde tasarruf sahibi olduğu, güneşi doğudan doğurup batıdan batırma gibi başka bir varlığın gücünün yetemeyeceği aşikâr bir fiille Sabittir.²⁵² Şimdi Allah'ın subûtî sıfatlarından birisi olarak değerlendirilen bu sıfatla bağlantılı olarak Kur'an'da geçen isimlerin üçünü teker teker ele alalım:

a) “k-d-r” fiilinin ism-i fâili olarak kullanılan “el- kâdir” Kur'an'da yedi kez geçmektedir.²⁵³ Kur'an bütün bu ayetlerde geçen “kâdir” kelimesini ‘alâ harf-i ceri ile kullanmıştır ki bu “Allah'ın güç ve kudretinin ayette geçen bütün hususlara yettiğini, O'nun hakkında hiçbir zaman acizyet düşünülmemeyeceğini” vurgulamaktadır. Bunun dışında Kur'an-ı Kerim'de sadece Allah hakkında kullanılan “azamet cem'i” olarak kullanılan “kâdirûn, kâdirîn” şekliyle de kullanıldığı ayetler mevcuttur²⁵⁴ ki bu da söz konusu sıfatın Allah'ın ulûhiyetinin ispatı hakkında özel bir yeri olduğuna dair bir ipucu olarak değerlendirilebilir.²⁵⁵ Bu ismin çoğunlukla ölümden sonraki hayat için kullanıldığını görmekteyiz.²⁵⁶

b) Kur'an'da “faîl” vezninde bir mübalağa sıfatı şeklinde geçen “kadîr” 45 ayette geçmekte olup çoğunlukla “ve hüve ‘alâ külli şey'in kadîr” terkihiyle geçmektedir. Bunun dışında bazı esma ile birlikte geçtiğini görmekteyiz. “Kudreti tam olan, hakkında hiçbir zaman acizyet düşünülmemeyen” şeklinde tanımlanan bu ismin de konumuzun izahı açısından önem arz ettiğini söyleyebiliriz. Bu isim Allah'ın kâinatta olan biten bütün hadiselerle güç yetirebildiği anlamını taşımaktadır. Kâinatta tasarrufta bulunan insanın kudretinin yetmediği

²⁵² Abduh, Muhammed, *Tevhid Risalesi*, s.99–100, trc. Sabri Hizmetli, Fecr yay. Ankara, 1986

²⁵³ En'âm 6/37, İsrâ17/99, Yasin 36/81, Ahkâf 46/33, Kıyame 75/40, Tarık 86/8

²⁵⁴ Mü'minun 23/18, Mearic 70/40, Kıyame 75/4, Mürselat 77/23

²⁵⁵ Yurdagür, Metin, *Ayet ve Hadislerde Esmâ-i Hüsnâ, Allah'ın İsimleri*, s. 204–205, Marifet yay. İstanbul, 1996

²⁵⁶ Yıldırım, Suat, *Ku'an'da Ulûhiyet*, s.18, Kayihan yay. İstanbul, 1987

alanlar vardır. Fakat akıl ve vicdanla düşünülduğünde bu oluşların bilinç sahibi ve kudreti sonsuz bir varlık tarafından yapılmış olduğu anlaşılacaktır. Bu da bizi kadîr olan Allah'ın varlığına götürecektir. Hz. İbrahim de Nemrut'a gücünün yetemeyeceği, ancak Allah'ın kudretinin eseri olabilecek bir delille cevap vermiş, onu güneş üzerinde tasarrufta bulunmaya davet etmişti. Nemrut ise buna karşılık hiçbir cevap verememiştir. Nemrut böylelikle kadîr olmadığını kendi de idrak etmiştir.

Kudret, ilmin takdiri ve irade ile bir şey icat etme kabiliyetidir. Kadîr bir şeyi isterse yapabilen isterse de yapmayan kimse demektir. Örneğin Allah dilese şu anda kıyameti ikame etmeye kâdirdir. Ama murat etmediği için bunu yapmamaktadır. Kıyametin ne zaman kopacağı ezelde tayin ve tespit edilmiştir. Fakat bunun böyle olması kudreti sınırlamak anlamına gelmez. İlim- irade – kudret sıfatı üçlüsünden irade burada dengeleyici bir özelliğe sahip olarak Allah'ın ilmiyle her şey için bir zaman takdir ettiğini, bunu böyle murat ettiğini ve zamanı gelince de kudretinin taallukuyla bunu gerçekleştireceğini ifade etmektedir. Allah dilerse güneşi batıdan getirmeye kâdirdir. Fakat âdetullah gereği bunu yapmamaktadır. Çünkü âdetullahın işlemesini murat eden de, dilediği zaman bu işleyişi bozacak olan da yine Odur. İnsan iradesi ise bunların hiç birisine güç yetiremez. Esasen Kur'an insanın yaptığı fiilleri de Allah'a izafe etmektedir. “Sizi de yaptıklarımızı da yaratan Allah'tır.”²⁵⁷ ayeti bunun en önemli kanıtı olarak Kelâm ilminde kullanılmıştır. Çünkü insan ancak mümkün olan şeylere güç yetirebilir, onun yaratma ve hayat verme özelliği yoktur.²⁵⁸

²⁵⁷ Sâffat 37/96

²⁵⁸ Gazzalî, Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed, *Esmâ-i Hüsnâ Şerhi*, trc. M. Ferşat, s. 177–178, Ferşat yay. İstanbul, 1972

c) Kur'an'da üç ayette²⁵⁹ Allah'ı niteleyen bir isim olan muktedir, kudret mastarından türemiş bir isimdir. Yine bir ifadede de “azamet cem'i” suretiyle “muktedirun” şeklinde geçmektedir. ²⁶⁰ Bu isim “kendisine hiçbir şey mümteni’ olmayan, hiç kimsenin şiddet ve kuvvet yoluyla kendisine karşı çıkamayacağı tam ve kâmil kudret sahibi” olarak tanımlanmaktadır. Kudret “iktidar”dan gelmektedir; dolayısıyla bu ifade kudrete göre daha umumidir, mutlaktır. ²⁶¹ Bu isim de yine acziyetin Allah hakkında geçerli olamayacağını ifade etmektedir. O'nun kudretinin bir hududu olmadığından hiçbir şeyi yapmak Ona ağır gelmez. Onun kudreti açısından kolaylık, zorluk diye bir ayırım söz konusu değildir. Bir insanın canını almak da güneşi kaldırıp başka bir yönden doğmasını sağlamak da Onun için aynıdır. Kudrette derece insan için söz konusu olan bir özelliktir. Bunun yanına “muktedir” isminin işaret ettiği başka bir anlam da “Allah'ın yapmadığı birçok şeyi dilediğinde yapma kudretine sahip olduğu ve imkânsız denilen şeyin Onun hakkında düşünülmemeyeceğidir. Kendi kudretini Allah'ın kudretiyle kıyaslamaya kalkan Nemrut'un da içinden çıkamadığı husus budur. O, Hz. İbrahim'le münazarasında önce sözü izafî bir kudrete işaret eden “hükümranlığı altında bulunan bir insanın ölümüne karar vermek ya da sağ bırakma yönünde hüküm vermek” ile saptırarak anlaşılmaz bir açılım yapmış, fakat hakkında muhalin caiz olmadığı bir kudrete işaret eden –güneş gibi kâinatta hayatın idamesine yönelik büyük bir etkene hükmetme- ona delil olarak sunulunca hiçbir şey yapamamıştır.

En'âm suresi 74–81. ayetlerde olduğu gibi burada da Hz. İbrahim'in hasmına gök cisimlerini kullanarak delil getirmesi de dikkate değer bir husustur. O dönemde bu cisimlere “ilah” dendiğini ve yöre halkının gök cisimlerine tapmayı esas alan “Sabiilik”

²⁵⁹ Kehf 18/45, Kamer 54/42, 55

²⁶⁰ Zuhruf 40/42

²⁶¹ Yıldırım, Suat, a.g.e. s.181

dinine mensup olduğu bundan önceki bölümlerde zikredilmişti. Elbette ki Hz. İbrahim'in hayatı boyunca farklı yönlerle göç ettiğini bilmekteyiz. Fakat Sabiilik konusunu detaylı olarak işlediğimiz “Hudûs” bölümünde bu dinin Filistin'i de içine alan büyük bir alana hükmettiğini açıklamıştık. Sabiilik olmasa bile gök cisimlerine tapınmanın o dönemde büyük bir coğrafyayı etkisi altına aldığı bilinmektedir. Dolayısıyla meseleye bir de bu açıdan bakılabilir: Toplumun ilah dediği bir varlığa dahi hükmedebilecek yegâne muktedir Allah'tır. Hz. İbrahim'in bu meyanda bir delil ortaya koymuş olması da muhtemeldir.

5. Hz. İbrahim'in İki Delili Arasındaki Münasebet

Nemrut'un sorduğu soruya “Benim Rabbim öldürür ve diriltir.” şeklinde cevap veren Hz. İbrahim'e hasmının verdiği cevap üzerine Hz. İbrahim, onu düzeltmeye çalışmamış, ona altından kalkamayacağı bir soru ile mukabele etmiştir. İslâm âlimlerince bu durum değerlendirmeye tabi tutulmuştur. Birçok müfessir bu tavrın mahiyetini tartışmış, kimi bunun mantikî incelemesini yapmış, kimi de ahlâkî yönden tartışma etiğine bakan yönüne dikkat çekmiştir. Bazı tefsirler ise bunlara gerek duymamış ve Nemrut'un bu cevabını “düşük zekâlılık” olarak değerlendirmiştir.²⁶² Kelâmda ise tartışma daha çok Hz. İbrahim'in bu tutumunun bir delilden başka bir delile geçme olup olmadığı etrafında yoğunlaşmıştır. Konuyu kelâmî açıdan değerlendirenlerden birisi de Fahrüddin er-Razî'dir. Razî'ye göre Hz. İbrahim'in delili sorulan soruya cevap olması açısından gayet yerindedir. Çünkü subutî sıfatlardan olan kudretin insan için anlamı farklı Allah Teâlâ için anlamı farklıdır. Esas ayırım da burada ortaya çıkmaktadır: Hz. İbrahim bunu anlamayan –ya da anlamak istemeyen- Nemrut'a karşı kâdiriyyetin Allah ve insana bakan yönünün farklılığını ortaya koyacak bir delil sundu. Zira diriltip öldürme Allah'a mahsustur. Geçmişte hiç kimse hayatı sona eren bir varlığı tekrar hayata döndürmeye güç yetirememiştir; bugün de bunu hiç kimse

²⁶² Örneğin Celaleyn tefsiri bu değerlendirmede bulunmuştur. Bkz. Celaleddin el- Mahalli- Celaleddin es-Suyutî, *Tefsir-i Celaleyn*, trc. Talha Alp, A. Kadir Yılmaz, Orhan Erçakar, c.1, s.262, Yasin yay. İstanbul, 2005

yapamamaktadır. Çünkü gerçek manada hayatı almak ve vermek Allah'a mahsustur. Her şeye "muktedir" olmak Allah'a has bir vasıftır. Bununla beraber her gün yaşanan bir hayata sahip olmayı ve her canlının mukadderatı olan ölümü, ziyadesiyle şahit olmamıza rağmen bugün bile tam olarak algılayamamaktayız. Eceli gelen bir varlıktan ölümü bertaraf etmek bir yana, onu bir saat geciktirmeye ya da öne almaya bile gücümüz yetmemektedir.²⁶³ Bu konuda ilmimiz olsa bile bu ilim, irade ve kudretle desteklenmez ise yine bir anlam taşımaz; ilmin irade ve kudretle desteklenmesi gerekir. Fakat mahlûkatın diriltme ve öldürme konusunda aciz kaldıkları aşikârdır. Bunu yapan başka bir varlık vardır o da Allah'tır, her şeye gücü yeten yegâne varlıktır. Dolayısıyla Hz. İbrahim'in Nemrut'un Allah'ı tavsif etmesi şeklindeki sorusuna Allah'ın hayatı veren ve alan olduğunu ifade etmesi yerinde bir delildir. Burada tartışılması gereken nokta şudur: Hz İbrahim ilk delili zayıf bulduğu için mi ikinci bir delili serdetmiştir? Eğer böyle ise bu, istidlalde bulunan kişinin bir delilden başka bir delile geçmesinin caiz olduğunun kabul edilmesi gerekir. Bu da münazarada bulunan kişinin yetkinliğine zarar verecek nitelikte bir davranıştır.

Bu zaviyeden bakıldığında her iki delil incelendiğinde bunun bir delilden bir başka delile geçmek olmadığı anlaşılmaktadır. Zira ilk delilin nazara verdiği öldürme ve diriltme fiillerinin ortalama bir insan tarafından gerçekleştirilemeyeceği aklı başında her insanın varabileceği bir sonuçtur. Bilim ve teknolojinin bu kadar ilerlediği bir zamanda dahi ölüm engellenememekte ve bir varlığa can vermek ya da hayatı bahşetmek hiçbir beşer tarafından gerçekleştirilememektedir. Esasen öldürme ve diriltmeye muktedir olmakla güneşi batıdan getirebilme arasında kâdiriyet bakımından hiçbir fark yoktur. Fakat burada şu husus ağır basmıştır: Nemrut Hz. İbrahim'in öldürme ve diriltme deliline Onun söylemek istediğine hiç de paralel olmayan bir cevap vermekle bir anlamda işi yokuşa sürmeye çalışmıştır. Hz. İbrahim ise kendi delilinin salâhiyetinden ödün vermeden ve Nemrut'un hakkında tartışmaya dahi giremeyeceği tabiatın en büyük ve en etkin unsurlarından biri olan güneşe hükümrânlığı bu kez örnek olarak göstermiştir. Nemrut bu kez kibrinin uzanamadığı bir argümanla karşı karşıya kalmış ve buna hiçbir cevap verememiş, şaşırıp kalmıştır.

²⁶³ Bkz. Araf 7/34, Yûnus 10/49, Nahl 16/61

Münazara usulünde bir delilden başka bir delile geçmek caiz değildir. Fakat burada delil değiştirme yoktur; bir misalden başka bir misale geçmek vardır. Yani delilin niteliği aynıdır, ikisi de sadece Allah'ın güç yetirebileceği türden fiillerdir. Burada farklı misaller halinde gösterilmiştir. Misalleri değiştirmek de caizdir.

Hz. İbrahim kendisiyle meşru bir platformda münazarada bulunmaya niyetli olmayan Nemrut 'un bu demagoji içerikli ifadesine daha farklı bir cevap da verebilirdi. Fakat muhtemelen O, halkın nazarında Nemrut 'un ilahlık davası konusunda ne denli haksız olduğunu ispat etmek için bu yolu tercih etmiş, ona onun elinin yetişemeyeceği bir delille cevap vererek onu susturmuştur. Münazara ortamı hakkında kesin bilgiye sahip olmamakla beraber hadisenin halk tarafından duyulmuş olduğu ya da müşahade edildiği kuvvetle muhtemeldir. Hatırlanacağı üzere Hz. Musa da Firavun ile mücadelesinde halkın görebileceği bir zeminde münazarayı gerçekleştirmişti. Bu, tebliğin nüfuz alanının geniş olması ve müşahedeye açık olması dolayısıyla tercih edilen bir yöntemdir.

Ezcümle nübüvvet vazifesini yerine getirirken kullandığı yöntem ve ifadeler bütün peygamberlere ve dinini yaymaya çalışan insanlara çok değerli örnekler teşkil eden Hz. İbrahim, Kur'an'ın da övgüsünü almış bir peygamber olarak bu kez de hasmıyla diyalogunda ona elinin uzanamayacağı delillerle cevap vermiş, onu susturmuştur. Allah'ın varlığının en büyük delillerinden birisi olan kâinata kurulu bu mükemmel düzeni tıpkı Kur'an'ın yaptığı gibi sahibinin varlığına bir delil olarak göstermiş, insan inadının elinin yetişemeyeceği noktalardan Allah'ın varlığını ve hükümlerliğini ortaya koymuştur.

SONUÇ

Peygamberler arasında bütün dinlerin ortak kabul noktası olmasıyla ve faziletiyle insanlığa örnek olan Hz. İbrahim, Kur'an-ı Kerim'de de büyük bir övgüye mazhar olmuş bir peygamberdir. Kur'an'da anlatıldığı şekliyle tebliğ vazifesinde kullanmış olduğu yöntemler İslâm âlimlerinin dikkatini çekmiş, bu konuda farklı yorumlar yapılmıştır.

Gök cisimlerinin ilah kabul edildiği bir toplumda Allah'ın varlığını ve ay, güneş ve yıldızların ilah olamayacağını ilan ve ispat eden Hz. İbrahim'in kullandığı üslup dikkate değerdir. O, gökyüzünde beliren ve bir süre sonra da yok olup giden gök cisimlerinin, kendi varlıklarını dahi devam ettirememelerinden ötürü, yaratıcı olma vasfından uzak olduğunu ifade etmiştir. Beliren cisimlere "Bu Rabbimdir." deyişi kimilerince farklı yorumlanmıştır. Bu ifade şekli bazı âlimlerin O'nun henüz Allah'ı tanımadan ve bilmeden böyle bir mülâhazaya kapılmış olduğunu, fakat aklıyla ve fitratının yönlendirmesiyle onların ilah olamayacaklarını anladığını söylemektedirler. Fakat bu görüş muteber görünmemektedir. Hem ayetlerde Hz. İbrahim'in Allah'ın hidayeti üzere olduğundan bahsetmesi, hem kullanılan üslubun tebliğ yönteminde meşru bir üslup olması Hz. İbrahim'in bu mülâhazası sırasında mü'min olduğunu ortaya koymaktadır. Ayrıca o dönemin dini inancı hakkında yapılan araştırmalar ayetteki ifadelerle karşılaştırıldığı zaman Hz. İbrahim'in halkın dini inancına vakıf olduğu sonucu ortaya çıkmaktadır. Güneş için "Bu en büyüktür." demesi sadece kitlesel bir büyüklüğü ifade etmemektedir, söz konusu inancın hiyerarşisinde en üst mertebede güneşin olmasına işaret etmektedir. Bu hadise tebliğ metodunda bir tür temsil olarak değerlendirilmiştir.

Bir başka hadisede eline bir balta alıp şehir halkının ilah kabul ettiği putları kırarak onları uyarmaya çalışan Hz. İbrahim'in ayette kullandığı ifadelerin "aldatmaya dayalı gerçek dışı ifadeler" olarak kabul edilip edilemeyeceği tartışılmış, neticede bunun bir peygambere izafe edilemeyeceği ortaya konulmuştur. Zira ayette geçen ifadeler de halkın bu olayı Hz. İbrahim'in gerçekleştirdiğini bildiklerini göstermektedir. Bu, Hz. İbrahim'in, tebliğde insanları uyarmak adına farklı metotlar denemesine bir örnektir. O, insanların vicdanlarına seslenerek onları uyarmaya çalışmış, -ayetten anlaşıldığına göre- bunu da başarmıştır.

Dinin en önemli akidelerinden birisi olan ölümden sonraki hayatın nasıl olacağı konusunda Hz. İbrahim'in Allah'tan bir delil talep etmesi de yine bazı kimseler tarafından şüpheyle karşılanmıştır. Hâlbuki ayetin zahirinden bile O'nun ba's ve haşirden şüphe etmediği anlaşılmaktadır. Bu, O'nun kendi ikrarıdır. Bununla beraber Allah'ın O'nun bu talebine bir mucize göstererek cevap vermesi de bu talebin meşruiyetini ifade etmektedir. İnsan aklının almadığı bir hadise olsa da ba's ve cismanî haşrin Allah'ın izniyle bir şekilde mutlaka gerçekleşeceğini anlatan bu hadisede Hz. İbrahim, imanını ikrar ile beraber kalbinin tatmin olması için bunu istediğini söylemekle insanoğlunun ayrı bir vasfına değinmiş, imanda tatmin olma hususunun insan için ne kadar önemli olduğunu vurgulamak istemiştir. Kur'an'da Hz. İsa ve havarileri ile ilgili bir ayette de havariler, Allah'tan kendileri için bir sofrayı indirmesini istemiş, Hz. İsa'nın uyarısı üzerine imanlarını ikrar etmiş ve tatmin olmak istediklerini söylemişlerdir. Neticede onların da bu talebi karşılıksız kalmamıştır. Tasavvufta "itminan" adı altında işlenen konu ile bu tür taleplerin meşruiyeti desteklenmiştir.

Bir başka ayette Nemrut'la giriştiği münazarada ilahlık davasında bulunan Nemrut'a verdiği cevapla onu şaşırtmış, ilah olacak varlığın kâinata cari olan "âdetullah" a her durumda, istisnasız hâkim olması gerektiğini ifade ederek ulûhiyetin ayrı bir yönüne vurgu yapmıştır.

Bu örnekler incelendiği zaman ortaya şu sonuç çıkmaktadır: Hz. İbrahim gerek üslubu gerekse delilleriyle inanan insanlara rehberlik etmiş örnek bir şahsiyettir. Gerek Peygamber Efendimiz (s.a.v.) gerekse alanında söz sahibi âlimlerin de ifade ettiği gibi

O, asla eksik ya da yanlış bir üslup kullanmamış, aksine insanı ve onun özelliklerini dikkate alarak uyarmaya çalışmıştır. Din eğitiminin çok tartışıldığı günümüzde O'nun tebliğ metodu ve üslubu mutlak surette dikkate alınmalıdır.

BİBLİYOGRAFYA

Kur'an-ı Kerim

Kitab-ı Mukaddes

Abduh, Muhammed, *Tevhid Risalesi*, trc. Sabri Hizmetli, Fecr yay. Ankara, 1986

Abdülbakî, Muhammed Fuad, *el-Mu'cemu'l-Mufehres li Elfazi'l- Kur'ani'l Kerîm*, Daru'l- Hadis, Kahire, 2001

Altıntaş, Ramazan, "Harranîlerin Teolojisinde Tanrı Tasavvuru", *1. Uluslar arası Katılımlı Bilim, Din ve Felsefe Tarihinde Harran Okulu Sempozyumu*, Şelale yay. Konya, 2006

Ateş, Süleyman, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, Yeni Ufuklar Yay. İstanbul, 1988

Aydın, Ali Arslan, *İslâm İnançları ve Felsefesi*, Çağrı yay. İstanbul, 1979

Aydınlı, Osman, *İslâm Düşüncesinde Aklileşme Süreci, Mu'tezile'nin Oluşumu ve Ebu'l- Huzeyl Allaf*, Ankara Okulu yay. Ankara, 2001

Bakillanî, Ebu Bekr Muhammed, *Kitabu't- Temhid*, el-Mektebetu'ş-Şarkiyye, Beyrut, 1957

Batuk, Cengiz, "Ortaçağ Harranîlerinin Gelecek Dönem (Eskatolojik) Mitleri", *1. Uluslar arası Katılımlı Bilim, Din ve Felsefe Tarihinde Harran Okulu Sempozyumu*, Şelale yay. Konya, 2006

Bayat, Ali Haydar, "Harran, Sin ve Şamas İnançlarının Anadolu Selçuklu Eserlerindeki İzleri", *1. Uluslar arası Katılımlı Bilim, Din ve Felsefe Tarihinde Harran Okulu Sempozyumu*, Şelale yay. Konya, 2006

Bilmen, Ömer Nasuhi, *Muvazzah İlm-i Kelâm*, Bilmen yay. İstanbul

Canan, İbrahim Hz. *İbrahim'den Mesajlar*, Işık yay. İstanbul, 2004

Celaledin el- Mahalli- Celaledin es- Suyutî, *Tefsir-i Celaleyn*, trc. Talha Alp, A. Kadir Yılmaz, Orhan Erçakar, Yasin yay. İstanbul, 2005

Çelik, Muhammed, *Kur'an'ın İkna Husûsiyeti*, Çağlayan yay. İzmir, 1996

Çubukçu, İbrahim Agâh, *Gazzalî ve Şüphencilik*, A.Ü.İ.F. yay. Ankara, 1964

—————, *İslâm Felsefesinde Allah'ın Varlığının Delilleri*, A.Ü.İ.F. yay. Ankara, 1971

Eş'ârî, *Kitâbü'l-Lüma Fi'r-Red Alâ Ehli'z-Zeyğ ve'l-Bida'*, thk. Abdulaziz İzzeddin Seyrevan, Beyrut 1987

Gazzalî, Ebu Hamid Muhammed, *El- İktisat fi İ'tikad*, (İtikatta Orta Yol, trc. Kemal Işık, AÜİF yay. Ankara, 1962

—————, *El- Kistasu'l- Mustakim, Mecmuatu Resaili'l- İmam el- Gazzalî*, Daru'l- Kutubi'l- İlmiye, Beyrut- Lübnan, 1987

—————, *Tehafüt el- Felasife*, trc. Bekir Sadak, Ahsen yay. İstanbul, 2002

—————, *Esmâ-i Hüsnâ Şerhi*, trc. M. Ferşat, Ferşat yay. İstanbul, 1972

Gündüz, Şinasi, "Manden- Sabii Geleneğinde Harran", *1. Uluslar arası Katılımlı Bilim, Din ve Felsefe Tarihinde Harran Okulu Sempozyumu*, Şelale yay. Konya, 2006

—————, *Sabiiler Son Gnostikler*, Vadi yay. Ankara, 1999

- Günaltay, M. Şemseddin, *Felsefe-i Ūlâ İsbât-ı Vacip ve Ruh Nazariyeleri*, İnsan yay. İstanbul, 1994
- Harman, Ömer Faruk, "İbrahim", *DİA*, İstanbul, 1996
- İbn Arabî, Muhyiddîn, *Tefsir-i Kebir Te'vilât*, trc. Vahdettin İnce, Kitsan yay. İstanbul, t.y.
- İbn Kesir, Ebu'l- Fida İsmail, *Tefsiru'l- Kur'ani'l-Azim*, Kahraman yay. İstanbul, 1985
- İbn Manzûr, *Lisanu'l-Arab*, Daru Sader, Beyrut, t.y.
- İbn Süleyman, Mukâtil, *Tefsir-i Kebir*, trc. Beşir Eryarsoy, İşaret yay. İstanbul, 2006
- İsfahanî, Ragıb el-, *El-Müfredat fî Garîbi'l-Kur'an*, Mektebetü'l-Enclo'l-Mısıriyye, Kahire, 1970
- İzmirli, İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm*, Umran yay. Ankara, 1981
- Karadaş, Çağfer, *İslâm Düşüncesinde Âhiret*, Emin yay. Bursa, 2008
- Karaman, Hüseyin, *Ebu Bekir er-Razî'ye Göre Yaratma*, Atatürk Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi, Erzurum, 2005
- Kharis, Ziad, "Beytü'l- Hikme'nin İlmî Mevkii ve Harranlı Âlimlerin Beytü'l- Hikme'nin Gelişmesindeki Rolü", *1. Uluslar arası Katılımlı Bilim, Din ve Felsefe Tarihinde Harran Okulu Sempozyumu*, Şelale yay. Konya, 2006
- Kılavuz, A. Saim, *Anahatlarıyla İslâm Akaidi ve Kelâma Giriş*, Ensar yay. İstanbul, 2004
- Kılavuz, Ulvi Murat, *İslâm Kelâmında Kozmolojik Delil (Hudûs- İmkân)*, basılmamış doktora tezi, UÜSBE, Bursa, 2007
- Koç, Turan, *Ölümsüzlük Düşüncesi*, İz yay. İstanbul, 2005
- Kubat, Mehmet, *Kur'an'da Tevhid*, Şafak yay. İstanbul, 1994
- Kutlu, Sönmez, *İmam Maturidî ve Maturidîlik, Tarihi Arka Plan, Hayatı, Eserleri, Fikirleri ve Maturidîlik Mezhebi (seçki)* Kitabiyat, Ankara, 2003
- Kutub, Muhammed Seyyid, *Fi Zilali'l- Kur'an*, trc. İ. Hakkı Şengüler, M. Emin Saraç, Bekir Karlığa, Hikmet yay. İstanbul, 1971
- Maturidî, Ebu Mansur Muhammed b. Muhammed, *Kitabu't-Tevhid*, trc. Bekir Topaloğlu, İSAM yay, Ankara, 2002
- , *Te'vilatu'l -Kur'an*, c. 5, Mizan yay. İstanbul, 2006
- Mevdudî, Ebu'l-A'lâ, *Tarih Boyunca Tevhit Mücadelesi ve Hz. Peygamber'in Hayatı*, trc. Ahmet Asrar, Pınar yay. İstanbul 1992.
- , *Tefhimu'l- Kur'an*, Bengisu yay. İstanbul, 1997
- Özarslan, Selim. *İslâm'da Ölüm ve Yeniden Diriliş Öğretisi*, Kitap Dünyası yay. Konya, 2001
- Özbek, Abdullah, *Kur'an'da Tevhit Eğitimi*, Esra yay. İstanbul, 1996
- Özerverli, M. Sait, *Kelâmda Yenilik Arayışları*, İSAM yay. İstanbul, 2008
- Özsoy, Ömer, *Sünnetullah Bir Kur'an İfadesinin Kavramlaştırılması*, Fecr yay. Ankara, 1994
- Paçacı, Mehmet, *Kur'an'da ve Ktab-ı Mukaddes'te Ahiret İnancı*, Nûn yay. İstanbul, 1994
- Razî, Fahrüddin, *Kitabu'l- Erbaîn fî Usuli'd- Din*, Daru'l- Cîl, Kahire, 2004

- , *Muhassalu Efkarî'l- Mütekaddimin ve'l- Müteahhirin mine'l- 'Ulema ve'l- Hukema ve'l- Mütekellimin*, Mektebetu'l- Kulliyati'l- Ezheriyye, Kahire, t.y.
- , *et-Tefsîru'l- Kebir*, Daru İhyai't-Turasi'l-Arabî, Beyrut-Lübnan, 1934
- Sabunî, Muhammed Ali, *Safvetu't-Tefasir*, Daru'l- Kur'ani'l- Kerim, Beyrut-Lübnan, 1981
- Sa'lebî, Ebû İshak Ahmed b. Muhammed b. İbrahim Nisaburi, *el-Keşf ve'l- beyân fi tefsiri'l-Kur'an*, Daru'l- Kutubi'l- İlmiyye, Beyrut, 2004.
- Şehristanî, Muhammed b. Abdulkerim, *Kitabu'l- Milel ve'n-Nihal*, thk. Muhammed Seyyid Kilanî, Daru'l- Marife, Kahire, 1961
- , *Nihayetu'l- İkdâm fi İlmi'l- Kelâm*, trc. Alfred Guillaume, Oxford Üniv. Yay, Londra, 1934
- Şeriatî, Ali, *Hiz. İbrahim'le Buluşmak*, trc. Mustafa S. Altinkaya, Fecr yay. Ankara, 2005
- Taberî, Ebu Cafer Muhammed b. Cerir, *Camiu'l Beyan an Te'vili Âyi'l- Kur'an*, Riyad – Suudi Arabistan, 2003
- Tok, Nuri, *Kur'an'da Sünnetullah ve Helak Edilen Kavimler*, Etüt yay. Samsun, 1998
- Topaloğlu, Bekir, “Esmâ-i Hüsna”, *DİA*, Ankara, 1995
- , “hudûs”, *DİA*, İSAM yay, İstanbul, 1998
- , *İslâm Kelâmcılarına ve Filozoflara Göre Allah'ın Varlığı*, DİB yay. Ankara 2001
- , *Kelâm İlmi Giriş*, Damla yay. İstanbul, t.y.
- Yasa, Metin, *Felsefî ve Deneysel Dayanaklarla Ölüm Sonrası Yaşam*, Ankara Okulu yay. Ankara, 2001
- Yavuz, Yusuf Şevki, “Ba's”, *DİA*, İSAM yay. İstanbul, 1992
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, Akçağ yay. İstanbul, t.y.
- Yıldırım, Suat, *Kur'an'da Ulûhiyyet*, Kayıhan yay. İstanbul, 1987
- , *Mevcut Kaynaklara Göre Hıristiyanlık*, Işık yay. İstanbul, 2005
- Yolcu, Mehmet, *Kur'an'da İnkâr Psikolojisi*, Çıra, İstanbul, 2004
- Yurdagür, Metin, *Ayet ve Hadislerde Esmâ-i Hüsna, Allah'ın İsimleri*, Marifet yay. İstanbul, 1996
- Yücedoğru, Tevfik, *Geçmişten Günümüze İlim ve Din Açısından Yaratılış*, Emin yay. Bursa, 2006
- Zemahşerî, Ebu'l- Kasım Carullah Mahmud b. Ömer, *el-Keşşâf 'an Hakaiki't- Tenzil ve Uyûnu'l- Ekavil*, Mektebetu Abekân, Riyad, 1998

ÖZGEÇMİŞ

Gül (HAN) ATALAR 1981 yılında Fransa'da doğmuştur. İlkokulu Şanlıurfa Merkez Vatan İlköğretim Okulu'nda, ortaokul ve liseyi Şanlıurfa Merkez İmam- Hatip Lisesi'nde bitirmiştir. 2002 yılında Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ni kazanmış, burada iki yıl devam ettikten sonra 2004 yılında Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlköğretim Din Kültürü Ve Ahlâk Bilgisi Öğretmenliği bölümüne yerleşmiş ve 2006 yılında bu bölümden mezun olmuştur. Aynı yıl Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kelâm Bilim dalında yüksek lisans eğitimine başlamıştır. 2008'de Millî Eğitim Bakanlığı'nca Elazığ- Kovancılar Ş.T.T. Yüksel Demir İ.Ö.O'na Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Öğretmeni olarak atanmış olup halen bu görevine devam etmektedir.