

ENBİYÂ 21/30 BAĞLAMINDA KELÂM-BELÂĞAT İLİŞKİSİ – ATEİZM VE DEİZME BİR REDDİYE–

Hasan Tefvik MARULCU¹

ÖZET

“Kâfirler görmediler mi ki, göklerle yer bitişik bir halde iken biz onları ayırdık. Hayatı olan her şeyi sudan yarattık. Hâlâ inanmıyorlar mı?”

Bu âyette, insanın zihnine, hislerine ve kalbine hitap eden delillere değinilmiş ve bunların aracılığıyla, kişinin hissedip akledebildiğinden yine kendi irâdesiyle Allah’a îmân bilincine yükselmesi istenmiştir. Günümüzde insanlığın maruz kaldığı akl-ı selîm ve sağduyuya meydan okuyan en büyük zorluklardan biri, Batılı toplumların giderek gerekçelerini pragmatik/çıkarıcı akla bağlamasının yanı sıra, inanç alanlarını çelişkiler üzerine kurmuş olmaları ve kendilerini buna mecbur hissetmeleridir. Sözgelimi, erken dönem Kilise Babası Tertullian, Hristiyan doktrine saçma olduğu için inanılması gerektiğini savunmasıyla ünlüdür. Bu yaklaşım ise Batı düşünce sisteminde ateizm ve deizm kırılmalarına sebep olmuştur. İslâm düşünce sisteminde ise ilgili âyette görüleceği üzere aklî deliller muhteşem bir belâğatla muhataba sunulmuş, akıl-inanç ilişkisi kurularak serd edilen delillerin nasıl inkâr edilebileceği muhataba sorgulatılmış ve diğer pek çok âyette de görülen bu Kur’ânî metot İslâm’a özgü karakteristik bir yapı ortaya koymuştur. Zaten aksi takdirde ne özgür düşünce, ne irâde ne de tartışmadan bahsedilebilir. İşte İslâmî düşünce metodu ve ahlâkı bu yapı üzerine inşâ edilmiş, kişinin îmânında bilinçli olması hedeflenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Kelam, Belâğat, İstifhâm, Ateizm, Deizm.

¹ Doç. Dr. Hasan Tefvik MARULCU, S.D.Ü. İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi.

**IN THE CONTEXT OF SURAH AL-ANBIYA 21/30
KALAM AND RHETORIC RELATIONSHIP – A REJECTION OF
ATHEISM AND DEISM–**

ABSTRACT

“Did the unbelievers (who do not accept the teaching of the Prophet) not realize that the heavens and the earth were an integrated (mass), then We tore them apart , and We made every living being out of water ? Will they, then, not believe (that We created all this)?”

In this verse it was addressed to proofs and evidences for man's mind, feelings and heart, and by means of these, it was aimed to promote raising from sensible things to consciousness and wanted to believe in God by these evidences, his reason and his will. So people are wanted to think and question themselves and not to deny knowledge for believe. However, today one of the great challenges to right sense is the fact that Western society has gradually shed the requirements of pragmatic reason and accepted absurdity in their in faith place. For example, the early Church Father Tertullian is famous for having said that he believed in Christian doctrine because it was absurd. This has led to the emergence of atheism and deism. However, as seen in this verse reason and intellectual evidences are presented with a wonderful rhetoric, reason-faith relationship established, in terms of these facts, it was asked how these facts are denied and as that is essential characteristic of Islam. Otherwise, free thought, will and discussion are futile. The Islamic method of thinking and morality built on this basis in Islamic thought and conscious belief is targeted.

Key words: Kalam, Rhetoric, The Style of Question, Atheism, Deism.

Giriş

Yunanca ‘theos’tan türetilmiş olan ateizm (atheism), teorik olarak Tanrı’nın varlığını kabul etmeme, pratik anlamda ise dine dair verileri tamamıyla reddederek Tanrı yokmuş gibi davranma felsefesidir.² Deizm

² Alan Richardson, John Bowden, *The Westminster Dictionary of Christian Theology*, Knox Press 1983, s.50; John Henry Blunt, *Dictionary of Doctrinal and Historical Theology*, Rivingtons, Oxford 1872, s.56.

ise vahye dayalı Tanrı inancını diğerk bir ifadeyle nübüvvet müessesesini mümkün görmeyen, bu yüzden peygamberliğe dayalı dinî inanç sistemlerini kabul etmeyen düşünceleri ifade eder. Tanrı kavramının Antik Yunanca 'Teos', Latince ise 'Deus/Deiūs'dur. Dolayısıyla 'teizm' Yunanca, 'deizm' ise Latince kökenlidir.³ Dilsel açıdan bakıldığında teizm ve deizm eş anlamlı iki sözcük olsa da, XVII. yüzyıldan itibaren felsefe literatürü açısından manaları farklılaşmış,⁴ teizm genel olarak bir dine inanmayı ifade ederken, deizm başlangıçta Hıristiyanlık içindeki hurafeleri temizleme amacıyla iken daha sonra;

a. Tek bir Tanrı'ya inandığı halde O'nun âleme ve insanlara müdahale etmediğini iddia eden;

b. İlâhî takdir ve tasarrufa inanmakla birlikte mevcut bir inancın ortaya koyduğu Tanrı olgusunu ve sistemini mümkün görmeyen düşünceler için kavramlaşmıştır.⁵ Dolayısıyla Ateizm Tanrı'nın varlığını reddetmekte, Deizm ise nübüvvet müessesesini ve ona bağlı Kutsal Kitap, Peygamber ve Vahiy gibi olguları kabul etmemektedir. Bu açıdan klasik Kelâm kaynaklarında konu edilen Berâhime ekolünü⁶ günümüz deistlerinin ilk örneği sayanlar da olmuştur.⁷

Mesele günümüz ve Kur'ân açısından ele alınacak olursa, aslında bizzat tabiatın işleyişini inceleyen pozitif ilimler, ateizmin de deizmin de temelsiz iddialardan ibaret kaldığını, zihni kadar gönlü gerçeklere açık her akl-ı selîm sahibine kanıtlamış durumdadır. Ancak her ne kadar Tanrı'nın

³ Barbara Cassin, Emily Apter, Jacques Lezra, Michael Wood, *Dictionary of Untranslatables: A Philosophical Lexicon*, Princeton University Press 2014, s. 403.

⁴ Wayne Hudson, Diego Lucci, *Atheism and Deism Revalued: Heterodox Religious Identities in Britain*, Routledge 2016, s.19 vd..

⁵ John, *Dictionary of Doctrinal and Historical Theology*, s.190.

⁶ Klasik mezhepler tarihi kaynaklarında hakkında yeterli açıklamalar olmamakla beraber Şehristânî, Berâhime kelimesini, nübüvveti temelden inkâr etme fikrini ortaya koyan Hind asıllı Berâhim adlı kişiye dayandırmış Kelâm kaynakları da özellikle bu niteliği açısından onlara değinmiştir (bkz. Şehristânî, Abdülkerîm, *el-Milel ve'n-Nihâl*, thk: Abdülaziz Muhammed el-Vekîl, Neşru Müesseseti'l-Halebî, Kâhire 1968, c.2, s.249; a.mf., *Nihâyetü'l-İkdâm*, thk., Ahmed Ferid Mezîdî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2004, s.233).

⁷ Mohammad Hassan Khalil, *Islam and the Fate of Others: The Salvation Question*, Oxford University Press, USA 2012, s.28.

varlığını veya nübüvveti reddetme iddiasında olsa bile gerçekte ‘bizzat kendi aklını veya nefsânî arzularını tanrı edinmiş olan’ bir kısım günümüz insanları, fikren veya fiilen ateist veya deist olma yoluna girebilmektedir. Sözelimi ‘yüce bir Tanrı’nın varlığına inandığını iddia eden ancak ‘*O Peygamber göndermemelidir veya gönderemez*’ diyen aslında kendi aklını ilâh edinmiş, ‘yüce’ olarak vafsettiği ilâhî da aslında aciz olarak gördüğünü ifade etmiş olmaktadır.

Tarihte bozulmuş, tahrife uğramış Yahudilik ve Hristiyanlık içinde olan çelişkilerin ateizm veya deizm gibi kırılmalara sebep olduğu doğrudur. Hatta Batılı düşünürler, Spinoza’nın ateizm düşüncesinin temelinde Yahudiliği reddetmenin yattığını söylemişlerdir.⁸ Nitekim gerek Yahudilik gerekse Hristiyanlık tahrif olduğu için akılla ve bilimle çelişmiş, bu sebeple Batı düşüncesinde akılla/bilimle dinin asla uzlaşmayacağını ileri süren pek çok düşünür olagelmıştır. Sözelimi MS. 160-220 yılları arasında yaşamış Kilise Babası Tertullianus bile Hz. İsa’nın yemek yediği, acı çektiği, başına vurulup kanadığı, çarımıhtan kaçmaya çalıştığı halde insanların en şerlisi kabul ettikleri Yahudiler tarafından yakalanıp öldürüldüğü ama onun aslında Baba’dan tevellüd etmiş sonsuz kudret sahibi Tanrı olduğu, insan olan Meryem’den doğmasına rağmen (Theotokos) Baba’dan doğan ve Baba ile aynı tabiata sahip ve ona denk uknûm oluşu... gibi pek çok çelişkiler karşısında⁹ “*Credo quia absurdum*” “*saçma olduğu için inanıyorum*” demiş, sadece paradoks/çelişkilerin îmâna konu olabileceğini ifade etmiştir.¹⁰ Böylece Batı düşünce geleneğinde îmânla akıl/bilim ve mantığa uygunluk karşı karşıya

⁸ Blunt, *Dictionary of Doctrinal and Historical Theology*, s.56.

⁹ Nitekim Hristiyanlıkta Credo adı verilen İman Esaslarının ilk maddeleri 1. Göğün ve yerin, görünen ve görünmeyen kâinatın yaratıcısı, kâdir-i mutlak baba olan tek bir Tanrı’ya; 2. Bütün asırlardan önce babadan doğan, Tanrı’nın biricik oğlu, tek bir Rab İsa Mesîh’e, O’nun Tanrı olduğuna, Tanrı’dan doğduğuna, nur olduğuna, nurdan doğduğuna, gerçek Tanrı olduğuna, gerçek Tanrı’dan doğduğuna, tevlîd edildiğine fakat yaratılmadığına, baba ile aynı tabiatta rab olduğuna, Kutsal ruh vasıtasıyla bâkire Meryem’de bedenleştiğine ve insan olduğuna...inamak şeklindedir. (bkz. Mehmet Aydın “Hristiyanlık” *DİA*, cilt: 17; sayfa: 346).

¹⁰ Stephen Benko, *The Virgin Goddess: Studies in the Pagan and Christian Roots of Mariology*, Brill 2004, s.256 vd.; Jon Bartley Stewart, *Kierkegaard and the Patristic and Medieval Traditions*, Ashgate Publishing, Ltd., England 2008, s.136.

getirilmiş; ateist ve deistler adeta “*İnanmıyorum çünkü saçma*” felsefesini savunurken; bilim adamları yanı sıra Tertullianus gibi Hıristiyan ilâhiyatçılar ise, “*İnanıyorum çünkü saçma*” düşüncesi içerisinde olmuşlardır.

İslâm inanç sisteminde ise bu iki uç anlayışa rastlamak mümkün değildir. Kur’ân-ı Kerîm îmân konularını gayb alanı olarak ifade etmekle birlikte, insanın, varlık ve oluş üzerine analitik bakış ve değerlendirmeler yapmasını bizzat istemekte, bilgiyi inkâr ederek değil “*bilerek îmân etme*” esasını düstur almaktadır.¹¹ Akletme niteliğine sahip insana önerilen üslûp taklîdî değil, istidlâli esas alan düşünme yöntemleridir. Dolayısıyla kişiden akıl yürüterek, varlık ve oluşu Allah’a bağlaması istenir ve bunu kolaylaştıracak deliller serd edilir. Diğer bir ifadeyle kişi hem âlem¹² hem de Kur’ân üzerinde dikkatlice düşündüğü takdirde akıl yürütmeleri ile zihnindeki tanrı tasavvuruna değil, Kur’ân’ın ortaya koyduğu ilâh anlayışı olarak Allah’ı tanır. Âlemin varlığını Allah’ın varlığı ile anlamlı kıldığı için, bunu çürütecek hiçbir ilmî veya aklî delil ile de karşılaşmaz.

Mü’min, hikmetlerin ve bilgilerin meydana geldiğini görüp, âlem gibi, bunların da tesadüfî değil de ancak Allah’ın verdiği imkânlarla gerçekleştiğini anladığında yine aklını kullanmış olacaktır. Çünkü insan, neticelerle yetinmeyip, onlardan yola çıkarak sebeplere doğru geçebilecek yapıya sahip bir varlıktır. Bu şekilde tezekkür ve tefekkür gerçekleşir. Ancak, bir kimse bütün bu işleri kendi nefesine mal etmiş, kendisini evrenin merkezine koymuş ve bizzat kendi aklını gerçek nihai bir sebep ve müessirmiş gibi inanmışsa, o zaman bu kişi, neticelerden sebeplere geçememiş, tefekkürde bulunamamış demektir. Aslında dikkatlice incelendiğinde bu nitelikteki kişilerin inkârlarının, kâinatı yaratan ve idare

¹¹ Muhammed: 47/19.

¹² Âlem, ilim/bilme vasıtası kavramını ifade eden alâmet kökünden türemiş âlet ve çoğul isimdir. Çoğul olduğu için bir ferde âlem denilmez. Dolayısıyla âlem, Allah dışındaki her şeyin adıdır. “*Hamd; âlemlerin Rabbi Allah’a mahsustur*” (Fâtihâ: 1/2)’ de çoğul olduğu halde akıllı varlıklar için kullanılan (أ-ن) ile “âlemin” şeklinde tekrar çoğul yapılması ve başına “*el-âlemîn*” şeklinde umumî mânâya gelen belirlilik lâmı ile belirli kılınması, ifadenin bütün kâinatı ve evrenin kısımlarının hepsini kapsamasının yanı sıra hitapta özellikle akıllı varlıkların ön plana alındığını gösteren edebî bir husustur (bkz. Râzî, Fahreddin, Ebû Abdillâh, *Mefâtîhu’l-Ğayb/et-Tefsiru’l-Kebîr*, Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, Beyrut 2000, c.1, s.18).

eden yüce varlığa gerçekten yok olduğu için değil, ona inanmanın, aşağı arzularını olması gereken tabii sınırlarına çekeceği içindir. Nitekim İslâm’da ateizm veya deizmi gerektirecek bir husus söz konusu değildir.¹³

Bundan sonra Enbiyâ: 21/30’daki yer alan bazı ifadeler dil ve edebî üslup bağlamında incelenecektir. Ancak ortaya koyduğumuz bulgular, Kur’ân’ın öne sürdüğü düşünme metotları, dilsel ve edebî inceliklerine nispetle okyanustaki bir damla mesabesinde. Nitekim Kur’ân üzerinde biraz düşünen, evrendeki yaratılmışların akılları durduran fevkalâdeliklerini gördüğünde, bu şaşırtıcı ve sağlam düzenin, her şeyi çekip çeviren bir yaratıcıdan müstağni olamayacağını mutlaka kavrayacak Allah – âlem ve insan bağlantısını tesis edecektir. İnsanın da bir parçasını oluşturduğu kâinatın gayesiz yaratılmadığını¹⁴ ifade eden bu ibareler ve deliller, akl-ı selîme uygun olduğu kadar kanıtlanmış bilimle de örtüşmekte, bununla birlikte kabul veya ret kararı yine insanın kendi irâdesine bırakılmaktadır.¹⁵

1. Ratk ve Fetk

“Kâfirler görmediler mi ki, göklerle yer bitişik bir halde iken (ratk) biz onları ayırdık (fetc). Hayatı olan her şeyi sudan yarattık. Hâlâ inanmıyorlar mı?”¹⁶

İbn Manzûr, ratk hakkında ‘fetc’ın zıttı’ demiştir. İbn Sîde ‘ratk’ı “farklı unsurların kaynaşıp bir düzen ve sistem içinde tutulmasıdır” şeklinde ifade etmiştir.¹⁷ Zebîdî’ye göre de bir şeyin ‘ratk’ ile vasıflanması farklı ve düzenli unsurlardan oluşmuş bir bütün olduğunu gösterir.¹⁸ Zemahşerî, tâ’nın fethası ile kelimenin ‘retekân’ şeklinde de okunabileceğini söylemiştir. Her iki okuma şeklinde de, tıpkı “halk” ve

¹³ Bekir Topaloğlu, İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), İstanbul 2010, s.48. Ayrıca konuyla ilgili “Hevâ (ve hevesini) kendisine tanrı edinmiş kimseyi gördün mü?..”(Câsiye: 45/23) “Sağır, dilsiz ve kördür onlar, düşünüp anlayamazlar” (Bakara 2/171) âyetlerinin tefsîrine bakılabilir.

¹⁴ Enbiyâ: 21/16; Sâd: 38/27.

¹⁵ Bakara: 2/256.

¹⁶ Enbiyâ: 21/30-33.

¹⁷ İbn Sîde’nin ifadesi Arapça olarak “الرَّتْقُ إِحْمَامُ الْفَتْقِ وَإِصْلَاحُهُ” şeklindedir (bkz. İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, Dâru Sâdir, Beyrut ts., c.10, s.114).

¹⁸ Zebîdî, Seyyid Muhammed Murtaza el-Hüseynî, *Tâcu’l-Arûs min Cevâhiril-Kâmûs*, Kuveyt 2001, c.26, s.271.

“nefd” masdarlarının mahlûk-menfûd manasına gelişi gibi, ism-i mef’ûl yani “*bitiştirilmiş olarak tutulan*” manasına gelir ki¹⁹ bu da onun başlangıçta da bir takım elementlerden (atomlardan) müteşekkil olduğunu gösterir. Nitekim Râzî, ‘*ratk*’ kelimesinde “*baskılamak, tutmak, bendlemek*” anlamının da olduğunu ifade etmiştir.²⁰

“*Biz onları fetkettik*” ifadesindeki ‘*fetk*’in ise Arapça’da ‘*ratk*’ın zıttı olduğu ifade edilmiştir.²¹ ‘*Fetk*’, ayırma, fasletme, ayırıştırma, şâk etme, yarma, yarılma demektir. Nitekim ‘*fetku’l-fecr*’ sabahın karanlığı yarması, ‘*infilâk*’ı demektir.²² Dilimizde de kullanılan ‘*infilâk*’ kelimesi de fetk ile aynı anlamda olan ‘*f-l-k*’ kökünden, ayrışmaya dayalı patlama, açılma, yarılma, anlamındadır. Aksırma eylemi için de ‘*infilâk*’ kelimesi kullanılmıştır.²³ Yine ‘*Felak Suresi*’ne adını veren ilk âyetin yaratmayla ilgili bir sonraki âyetle bağlantısı düşünüldüğünde, her iki kelimenin, kâinatın bir patlama ile ilk meydana gelişini ve yaratılışını ifade ettiği rahatlıkla söylenebilecektir.

İlk dönem müfessirlerinin, ‘*ratk*’ ve ‘*fetk*’ ile neyin kastedilmiş olabileceği hususunda şu izahları yaptıkları görülmektedir:

1) Sa’id b. Cübeyr (ö. 95/713), İkrime (ö. 107/725), Hasan el-Basrî (ö. 110/728) ve Katâde’nin (ö. 117/735) naklettiğine göre İbn Abbas (ö. 68/687), âyeti “*yeryüzü ve gökler birbirine yapışık tek şey idi. Allah onları birbirinden yarıp ayırdı...*” şeklinde açıklamıştır. Ka’b (ö. 19/640) ise, “*Allah Teâlâ gökleri ve yeri bitişik olarak yarattı, sonra onların ortasında bir hava yaratarak, bununla onları birbirinden ayırdı*” demiştir.²⁴ Bu yaklaşıma göre tüm evren başlangıçta tek şey halindedir.

2) Ebû Sâlih (ö.101/719) ve Mücâhid (ö. 103/721)’e göre ise mana, “*Gökler ve yer bitişikti. Derken Cenâb-ı Hak, gökleri ve yeri ayırdı*” şeklindedir.²⁵

3) Yine Hasan el-Basrî ve bazı müfessirlerin açıklamalarına göre, mana “*Gökler ve yer, aynı seviyede ve kıvamda idiler. Allah gökleri su ile;*

¹⁹ Râzî, *Mefâtih*, s.22, s.139, 140.

²⁰ Râzî, *Mefâtih*, s.22, s.140.

²¹ Zebîdî, *Tâcu’l-Arûs*, c.26, s.270.

²² Zebîdî, *Tâcu’l-Arûs*, c.26, s.271.

²³ Halîl b. Ahmed, *Kitâbu’l-Ayn*, thk. Mehdî el-Mahzûmî - İbrahim es-Semerrâî, Beyrut 1988, c.1, s.319.

²⁴ Râzî, *Mefâtih*, s.22, s.140.

²⁵ Râzî, *Mefâtih*, s.22, s.140.

yeri de bitki ve ağaçlarla yarıp ayırdı” şeklinde olabilir. Onlar bu izahı, ilgili cümleden sonra gelen, “Her canlıyı sudan yarattık” ifadesine münasebet için uygun görmüşlerdir.²⁶

4) Müfessirlere göre âyette geçen ‘ru’yeti’, ‘bilmek’ anlamının yanı sıra gerçek anlamında ‘görmek, gözlemlemek’ manasında da düşünmeye bir engel yoktur.²⁷

5) Ebû Müslim el-İsfehânî (ö. 322/934) şöyle der: “Âyetteki “fetk” ile yaratıp ortaya koyma manası kastedilmiş olabilir. Bu tıpkı, “O, göklerin ve yerin fâtırıdır”²⁸ ve “Hayır, sizin Rabbiniz hem göklerin, hem yerin Rabbidir, bunları o “fatr” etmiştir (yaratmıştır)”²⁹ âyetleri gibidir. Dolayısıyla Allah, yaratmasını “fetk” ile; yer ve gökleri yaratmazdan önceki durumlarını da “ratk” ile ifade etmiştir.”³⁰

Râzî (ö. 606/1210)’nin açıkladığı ihtimal dairesinde olan diğer bir tefsîr de, ademin (yokluk), mahz/sırf yokluk oluşudur. Yoklukta birbirinden ayrılan ve birbirine zıt olan zâtlar (varlıklar) ve cevherlerden bahsedilemez. Dolayısıyla ancak eşyanın/şeylerin hakikatleri (dış dünyadaki varlıkları) meydana geldiğinde, vücûd ve tekevvün (varlık ve oluşum) gerçekleştiğinde, bunlar birbirinden farklı objeler haline gelir. Bu açıdan ona göre ‘ratk’, hâlis yokluk manasına ‘fetk’ ise eşyanın var oluşu ve mâhiyetlerinin birbirinden farklılaşması anlamına gelmesi de muhtemeldir.³¹ Ona göre her halükarda ‘ratk’, ‘fetk’ın zıddıdır. Binâenaleyh, ‘fetk’, “ayırma” anlamında olduğuna göre, ‘ratk’ın da baskıyla bitişirmek ve yapıştırmak anlamında olması gerekir.³²

Burada ‘fetk’ ile ilgili birbirini tefsîr eden diğer bir âyet “وَالسَّمَاءَ وَابْنَيْنَاهَا بِأَيْدٍ وَإِنَّا لَمُوسِعُونَ” “Evreni (yaratıcı) güc(ümüz) ile inşa eden Biziz; ve şüphesiz Biz onu istikrarlı bir şekilde genişleteniz”³³ şeklindedir. Nitekim âyette geçen ‘mûsiûn’ ism-i fâildir. Arapçada bu kalıp ise şimdiki ve gelecek zaman için kullanıldığından ‘fetk’ yani ayrışma ve genişlemenin

²⁶ Râzî, *Mefâtîh*, s.22, s.140.

²⁷ Râzî, *Mefâtîh*, s.22, s.140.

²⁸ Fâtır: 35/1.

²⁹ Enbiyâ: 21/56.

³⁰ Râzî, *Mefâtîh*, s.22, s.141.

³¹ Râzî, *Mefâtîh*, s.22, s.141.

³² Râzî, *Mefâtîh*, s.22, s.141.

³³ Zâriyât: 51/47.

devam ettiği anlaşılmaktadır. Nitekim Râzî ‘mûsûn’ ‘genişleteniz’ ifadesiyle ilgili şu çıkarımlarda bulunmuştur:

a) Bu ifâde, “*sia/vüs ’at/genişlik*” kökünden türemiştir. Yani, “*Biz o semâyı, tıpkı halka misâli genişleteniz*” demektir. Râzî’ye göre böylesi bir mana ile ortaya konan göklerin ‘*genişleyen bina*’ şeklindeki ifadesi son derece şaşırtıcıdır. Çünkü cüzleriyle bu halkaların sağlanabileceği ve birbiriyle temasa geçebileceği bir âlet, aracı bulunmadığı halde böylesine genişleyen bir kubbeyi hiçbir usta yapamaz. Dolayısıyla bu ibare Allah’ın eşsiz kudretini vurgulayan bir ifadedir.³⁴

Nitekim günümüzde yapılan atom ve atom altı deneyler ve Hubble teleskopundan edinilen bilgiler evrenin genişlediğini bir teoriden bilgiye dönüştürmüş durumdadır.³⁵ İnsanlık tarihinde bu konu defalarca hararetle tartışılmış, önceleri tüm uğraşlara rağmen görüş birliğine varılamamıştır. İlk önce felsefenin içinde, daha sonra felsefeden bağımsızlığını ilan eden fizikte evrenin genişleyip genişlemediği sorgulanmıştır. Bazı düşünürler evrenin sonsuz olduğunu iddia ederken, buna karşın birçok düşünür de evrenin sınırlarla çevrili ve sonlu olduğunu iddia etmiştir. Oysa Kur’ân bu iki görüşün dışında sürekli genişleyen dinamik bir evren modeli çizmektedir. Onun çizdiği model, başlangıcı olmak ve evrenin her ânının bir sonu bulunmakla, sonu olmayan evren anlayışından farklı olduğu kadar; sürekli genişlemeyle durağan evren modelinden ayrıdır. Ancak 20. yüzyılda Edwin Hubble’ın gelişmiş teleskobuyla gözlemleri, tüm yıldız kümelerinin hızla birbirlerinden uzaklaştığını tespit edebilmiş, böylece genişleyen dinamik evren modeli bilimsel olarak günümüzde doğrulanabilmiştir.³⁶

b) Genişletme ifâdesi, “*Kâdir olucularız..*” anlamındadır ki, “*Allah hiçbir nefse, gücünün yettiğinden başkasını (vüs’a) yüklemez*”³⁷ Bu durumda gaye, son esas yani haşre (ölümden sonra dirilip toplanmaya) işaret olur. Dolayısıyla adeta, “*Biz, semâyı yaptık ve bizler, semâ gibilerini yaratmaya kadiriz.. (Yani, insanları öldükten sonra yeniden diriltmeye*

³⁴ Râzî, *Mefâtih*, s.28, s.195.

³⁵ Stephen G. Brush, Ariel Segal, *Making 20th Century Science: How Theories Became Knowledge*, Oxford University Press 2015, s.379 vd..

³⁶ Kur’ân Araştırmaları Grubu, *Kur’ân Hiç Tükenmeyen Mucize*, İstanbul Yayınevi, İstanbul 2005, s.21 vd.

³⁷ Bakara: 2/286.

kadiriz..) denilmiştir ki, bu tıpkı “*Gökleri ve yeri yaratan, onlar gibisini yaratmaya kâdir değil midir?*”³⁸ âyeti gibidir.³⁹

c) Bu ifâde, “*Biz, mahlûkatın rızkını genişleticileriz*” manasına da muhtemeldir.⁴⁰

Her hâlükârda Râziye göre ‘*ratk*’ ve ‘*fetk*’ (bitişme ve ayrışma) olaylarında infilâk sonrası kaos/kargaşaya değil bir düzen ve ahenge işaret edilmektedir. Nitekim bu ifadeler Yaratıcı'nın varlığına, O'nun birliğine, kudretine ve ilmine delâlet etmektedir. Hakk Teâlâ, yerle göğü bitişik olarak yaratmış; sonra da yeryüzündekilerin varlıkları ve menfaatleri bakımından, hayatlarını sürdürebilecekleri bir ahenkte gökle yeri birbirinden ayırmıştır.⁴¹

Tefsirleri birleştirecek olursak: inkârcılar görmediler mi? veyahut şu görüş ve düşüncede değiller mi? Göklerle yer, bitişik idiler. Yukarıdan yağmur yağmıyor, yerde bitkiler bitmiyordu. Veya yer, gök, güneşi, ayı, gökcisimleri ve yıldızları bir şey halindeydi. Veya yer, gökcisimlerine bitişik bir şeydi. Veyahut hepsi başlangıçta var olmamakta ortaktı. Baksalar ya, öyle iken biz onları koparıp ayırdık. Yok iken yaratıldılar, bir şey iken çoğaldılar. Başlangıçta duman/gaz bulutu halinde iken⁴² farklı şekiller alıp değişik kütleler oldular. Bir tabiatta kalmayıp değişik karakterlerle çeşitlendirildiler.

2. Su ve Hayat

İlgili âyette ikinci cümle ve devamı “*Hayatı olan her şeyi sudan yarattık. Hâlâ inanmıyorlar mı?*” şeklindedir.

Arapçada “*جعل*” ‘c-a-l’ iki veya tek mef’ul (nesne) olarak kullanılan bir fiildir. Eğer bir mef’ul almışsa anlam “*Biz, sudan her canlıyı yarattık*” şeklinde olur ki, bu durumda bu âyet, “*Allah her canlıyı sudan yarattı*”⁴³ âyetiyle birbirlerini tefsir eder. Zemahşerî (ö. 538/1144)’ye göre tek nesnel olarak bu mana mecâzî anlamda, biyolojik canlıların suya olan

³⁸ Yâsîn: 36/81.

³⁹ Râzî, *Mefâtîh*, s.28, s.195.

⁴⁰ Râzî, *Mefâtîh*, s.28, s.195.

⁴¹ Râzî, *Mefâtîh*, s.28, s.195.

⁴² “*Sonra göğe yöneldi ki; o, duman/gaz bulutu halindeydi...*” Bkz.

Fussilet: 41/11.

⁴³ Nûr: 24/45.

aşırı ihtiyacı ve ona karşı çok sabırsız olmalarından ötürü, “*canlılar sudan yaratılmış gibidir*” şeklinde de olabilir. Bu durumda ibarede, tıpkı, “*insan aceleden yaratılmıştır*”⁴⁴ âyetinde insanoğlunun psikolojik yönüne işaret edilmesi gibi canlıların tabiatlarında su ve rutubetin vazgeçilmezliğine bir işaret söz konusudur.⁴⁵ ‘c-a-l’ eğer iki mef’ûl almışsa, buna göre âyetin anlamı, “*Biz, canlı her şeyi, su sebebiyle canlıya dönüştürdük*” şeklinde olacaktır.⁴⁶ Dolayısıyla “*Ve hayatı olan her şeyi sudan yarattık*” Yani gerek bitki, gerek hayvan ve gerekse insan olsun, canlı olan her şeyin hayatına suyu sebep kıldık demektir. Bazıları buradaki sudan maksadın nutfе (sperma) olduğunu da söylemiştir. Âyette sözü edilen “Şey” sözcüğünün, suyun dışında kalan hava gibi diğer unsurları da içine alacak umum bir kelime olduğu aşikârdır. Suyun ‘ratk’ (bitişik olma) ve ‘fetk’ (ayırma) ile münasebeti herkesçe bilinmektedir. Veya anlam “*bir sudan yaratıldıklarını bilirler de hâlâ Allah'ın sanat ve tesirine inanmazlar mı?!*” demektir.

Burada dikkat edilmesi gereken diğer bir husus, Allah’ın “*Cânn’ı da, (insandan) daha önce zehirleyici bir ateşten yarattık*”⁴⁷ buyurmuş olması; hadîs-i şerifte meleklerin nurdan yaratıldığının ifade edilmesidir.⁴⁸ Yine Hz. Âdem hakkında da, “*Onu, topraktan yarattı*”⁴⁹ buyurulmuştur. Bu durumda “*her canlının sudan yaratılmış olduğu nasıl söylenebilir?*” iddiasına Râzî, âyet-i kerimedeki ilgili cümlelerin umûmî/genel bir anlama sahip olmasına rağmen, öncesinde bunu tahsis edecek açık karinelerin/belirtilerin mevcut olduğunu ifade eder. Bunlardan en önemlisi ilgili âyetin “*kâfîrler görmediler mi...*” hitabıyla başlamasıdır. İnkârcıların görüp bilebilecekleri şey ise ancak deney ve gözlemlerine dayalı âlâmetler olduğu için onlar, hissedebilecekleri cinsten deliller ile îmâna davet edilmiştir. Âyetin başındaki hitap nedeniyle melekler ve cinler meselesi konu dışında kalmış, adeta ‘*sizin gözlemleyip hissettiğiniz biyolojik her*

⁴⁴ Enbiyâ: 21/37.

⁴⁵ Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer, *el-Keşşaf an Hakâiki't-Tenzil ve Uyûnü'l-Ekâvil fi Vücûhi't-Te'vil*, Dârü'l-Kitabî'l-Arabî, Beyrut 1407, c.3, s. 113; Râzî, *Mefâtih*, c.22, s.141.

⁴⁶ Zemahşerî, *Keşşâf*, c.3, s. 113; Râzî, *Mefâtih*, c.22, s.141.

⁴⁷ Hicr: 15/27.

⁴⁸ Müslim, Zühd, s.60; Ahmed b. Hanbel, Müsned, VI, s.153, 168.

⁴⁹ Al-i İmran: 3/59.

canlı sudan yaratılmıştır' denilmiştir.⁵⁰ Âdem ve insanın topraktan yaratılışı ile ilgili olarak ise Kur'ân'da onun hammaddeleri bazen toprak,⁵¹ bazen su olarak belirtilmiş, bazen bunlar ayrı ayrı vurgulanırken bazen de balçık/çamurdan yaratıldığı ifade edilerek⁵² toprak ve suyun bileşimine işaret edilmiştir.⁵³ Nitekim insan vücudunun içerdiği maddeler ile toprağın içerdiği maddelerin tamamen aynı olduğu yine günümüzde tespit edilmiş bilgilerdendir.⁵⁴

Müfessirler su anlamındaki 'الماء' 'mâ'nın başındaki 'el' takısının türü ile ilgili ihtilaf etmişlerdir. Bazıları onu 'istiğrâk (her biri)' anlamına hamlederek sadece canlıların kastedildiğini söylerken, diğer bazıları 'ahd' veya 'cins' ifade ettiğini belirtmişlerdir. İngilizcedeki 'the' gibi belirtme edatı olan 'ال' takısında esas olan 'ahd' için olmasıdır. Ancak âyetin öncesinde bahsedilen bir su olmadığı için istiğrâk veya cins anlamına gelmesi de mümkündür.⁵⁵ İstiğrâk, 'ال' harf-i ta'rifinin, bitiştiği kelimenin ifade ettiği anlamın fertlerini umumî hale koyması ve 'her biri' anlamını katmasıdır.⁵⁶ 'Su'yun başındaki 'ال' istiğrâk anlamına hamledildiğinde ise mana '*Her bir canlıyı her bir sudan yarattık*' olur.⁵⁷ Bu durumda âyetin âyeti tefsiri bağlamında biyolojik canlıların⁵⁸ özelde de insanın farklı sülâhlerden yaratıldığına dikkat çekilmiştir. Sözelimi " وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ مِنَ الْمَاءِ "

⁵⁰ Râzî, *Mefâtih*, c.22, s.141; Konuyla ilgili İsmâil Hakkı Bursevî (ö. 1137/1725)'nin, farklı bir yaklaşımı daha vardır ki, o da ateşin aslının suyun aslı (elementleri) ile aynı olabileceğidir (bkz. İsmail Hakkı Bursevî, *Tefsîru Ruhî'l-Beyân= Ruhî'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, Mektebetü Eser, İstanbul 1969/1389, c.8 s.259).

⁵¹ Âl-i İmrân: 59.

⁵² Hicr: 15/26.

⁵³ Râzî, *Mefâtih*, c.14, s.116; c.24, s.15

⁵⁴ "Bu maddeler: alüminyum, demir, kalsiyum, oksijen, silikon, sodyum, potasyum, magnezyum, hidrojen, klor, iyot, kurşun, fosfor, bakır, gümüş, karbon, çinko..." (bkz., *Tükenmeyen Mucize*, s.178 vd.).

⁵⁵ Tehânevî, Muhammed b. A'la b. Ali el-Faruki el-Hanefi, *Mevsûatu Keşşafî Istılahati'l-Fünun ve'l-Uiûm*, ed. Refîk el-Acem; thk. Ali Dahruc, Corc Zeynati, Abdullah Halidi, Mektebetu Lübnan, Beyrut 1996, I/180, c.1, s.715; Tehânevî, *Keşşâf*, c.2, s.1588.

⁵⁶ Tehânevî, *Keşşâf*, c.2, s.1588.

⁵⁷ İsmail Hakkı Bursevî, *Ruhî'l-Beyân*, c.8 s.259; Tehânevî, *Keşşâf*, c.2, s.1588.

⁵⁸ Enbiyâ: 21/30; Nûr: 24/45.

بَشَرًا “Belirli bir sudan insanı yaratan...”⁵⁹ buyurulmuş, insanın yaratıldığı bu özel ‘döl suyu’/meni hakkında “Biz insanı **karışım (emsâc)** bir sudan/nutfeden yarattık. Onu imtihan ediyoruz. Bu sebeple onu iştirici, görücü kıldık”⁶⁰ denilmiştir.

Günümüzde mikroskobun icadı ve geliştirilmesi sayesinde insan vücudundaki birçok organın ve birçok maddenin detaylı analizinin yapılabilmesi ancak mümkün olabilmiştir. Bu analizler sayesinde meninin, sperm kanallarından, seminal keseciklerden, prostat bezinden, idrar yollarına bağlı cooper ve mery bezleri gibi salgı bezlerinden salgılanan maddelerin bir birleşimi olduğu tespit edilmiştir. Bu salgılar sitrik asit, prostoglonidinler, flavinler, askorbik asit, ergotionein, fruktoz, fosforilkolin, kolesterol, fosfolipidler, fibrinolizin, çinko, asit fosfataz, fosfaz, hiyaluridaz ve spermler gibi birçok ayrı bileşenden oluşmaktadır. Daha sonra karışım olan menideki spermler, dişi hücreyle birleşerek bir karışım daha oluşturacak, bu karışım ise insanın yaratılışında yeni bir adımı gerçekleştirecektir.⁶¹

‘el’‘ل’ takısı Cins anlamına hamledildiğinde ise “Cenâb-ı Hakk yağmur yağdırmak ve o yağmurdan yeryüzündeki bitki vs. şeyler gibi her şeyi canlı kılmak için semayı, yerden yarıp ayırdı” anlamına gelir ve canlılar için su cinsinin önemi ifade edilmiş olur. “yeryüzünü ölümünden sonra nasıl diriltiyor?”⁶² âyeti ikinci şık anlam için âyetlerin birbirini tefsir etmesi bakımından ele alınmış⁶³ ancak dilsel açıdan her iki anlamın da muhtemel olduğu belirtilmiştir.⁶⁴

Bugün bilindiği üzere su, biyolojik olarak yaşayan maddelerin temel unsurudur. İnsan hücrelerden oluşmuştur. Hücreleri incelediğimizde % 60 ile % 80 arasında sudan oluştuğunu görürüz. Temel maddesi su olan hücre, canlı bir maddedir. Hayatın temeli olan su olmadan canlılık mümkün değildir. Suyu incelediğimizde ise onun iki hidrojen ve bir oksijen atomundan meydana geldiğini görmekteyiz. Kimyasal olarak her özelliği mükemmel ayarlanmış olan su, tamamen cansız olan ve % 99'u

⁵⁹ Furkân: 25/54.

⁶⁰ İnsân (Dehr): 76/2.

⁶¹ *Tükenmeyen Mucize*, s.183 vd..

⁶² Rûm: 30/50.

⁶³ Râzî, *Mefâtîh*, c.22, s.141, 142.

⁶⁴ Tehânevî, *Keşşâf*, c.2, s.1588;

boşluktan oluşan atomlardan oluşmaktadır. Cansız bir maddenin biyolojik canlıların oluşması ve yaşamasına katkı sağlayacak şekilde oluşturulması ise Allah'ın varlığına, birliğine, ilmine ve kudretine delil olarak yeterlidir.⁶⁵

Konuyu toparlayacak olursak ilgili cümlelerde hem gramer hem de edebî bağlam açısından bir taraftan Allah'ın varlığına, birliğine, kudretine, ilmine O'nun eşsiz yaratıcı özelliğine delâlet eden kevnî alâmetler tanıtılırken, diğer taraftan Hz. Peygamber'in risâletinin doğruluğu ve âhîret hayatının aklî imkânı vurgulanmakta, hidâyet-dalâlet arasındaki gerçek engelin kişinin inat ve görmezden gelmesi olduğuna işaret edilmektedir. Kevnî alametlere değinilirken bir taraftan ilmi seviyesi düşük bir kişinin bile rahatlıkla anlayabileceği yer, gökyüzü, hayat ve bunun için gerekli olan suyun yaratılmasına değinilerek, bunların tesadüfen oluşamayacağı, bir ilim, kudret ve hikmet sahibinin varlığının gerektiği vurgulanırken, diğer taraftan evrenin oluşumuyla ilgili asrımızın henüz yeni ulaşabildiği big-bang teorisi ile de örtüşen, fakat büyük patlama ve kaos yerine sistemli bir patlama ve hayatın oluşmasına ortam sağlayacak bir ahengin ortaya çıktığına işaret edilen, O'nun hikmet, kudret ve ilminin delilleri bilim insanlarına sunulmaktadır. Bir taraftan insanın aceleden yaratılması gibi mecâzî bir ifadeyle tüm canlıların suya olan ihtiyaçlarından kinaye ile genelde canlı varlıkların özelde ise insanın ihtiyaç içinde bulunan psikolojik yönüne dikkat çekilirken, diğer taraftan yine günümüzde ulaşılan bir bilgi olarak canlı türüne göre sperm yapısı ve sayısının çeşitlilik gösterdiğine işaret edilmiş, '*her bir canlıyı her bir sudan yarattık*' ifadesiyle suya ihtiyaçta birleşen canlıların, yapılarını oluşturan sularındaki farklılığa değinilerek kudret-i ilâhînin altı çizilmiştir.

3. Ru'yet - Geçmiş Zaman Kipi ve İstifhâm-ı İnkârî

"Kâfirler görmediler mi / bilmediler mi?... Hâlâ inanmıyorlar mı?" hitabına dikkat edilecek olursa inanmayanlara hitapta hem mâzî (geçmiş zaman), hem de bir istifhâm (soru) kipi, sonunda da muzârî (şimdiki, geniş ve gelecek zaman) göze çarpmaktadır.

⁶⁵ *Tükenmeyen Mucize*, s.181 vd.

Râzî'nin açıkladığı üzere âyette geçen “*Görmediler mi?*” ifadesindeki, “*yerâ-ru’yet*” Arapça’da ya bizzat gözlemlemek veya bilip-anlamak anlamlarında kullanılır. Bu durumda:

a. Gözleme manasının geçmiş zamanla birlikte düşünülmesi söz konusu olamaz. Çünkü her şeyden önce Hz. Peygamber dönemindeki inkârcılar, yerle göğün oluşumunu deneyle gözleme konumuna sahip değillerdi. Bu durumda yer ile gök cisimlerinin başlangıçta tek şey halinde olup, sonra ayrışmanın olduğunu bilmenin yolu nakil (vahiy)dir. Dolayısıyla bu münakaşa, Hz. Peygamber’in nübüvvetini inkâr eden Ehl-i Kitap’tan inkârcıları da kapsayacak bir biçimde daha önce vahiyle bildikleri kalınlardan bir husus üzerinden serdedilmiştir.⁶⁶ Nitekim putperestler ile Yahudiler arasında, Hz. Muhammed (sallallâhu aleyhi ve sellem)’e düşmanlıkları bakımından müşterek bir dostluklarının olduğu bilinen bir gerçektir. Bu açıdan ifade, Ehl-i kitap olsun olmasın, Hz. Peygamber’in nübüvvetini kabul etmeyen tüm inkârcıları hedef almıştır.⁶⁷ Ayrıca Arap dilinde mevcut üç fiil sîgasından biri olan mâzî zaman kipi, esasen Arap dilindeki konumu itibariyle bir fiilin geçmiş zamanda tamamlandığını gösterir. Bu durumda ilgili âyet, Hz. Peygamber’in nübüvvetine inanmayanlara hitap ederek yine vahiy yoluyla daha önce kendilerine bildirilen ratk ve fetk’den haber verildiğini belirtmiş, bu açıdan Allah’ın varlığı, birliği, kudreti, ilmi yanı sıra Hz. Peygamber’in nübüvvetinin doğruluğu bakımından haberî bir mucize olmuştur.

b. Veya burada geçen “*yerâ*”nın ‘gözleme bilme’ anlamına gelmesi bağlamında,⁶⁸ geçmiş zaman kipinin, kesinlik bildirmesi için gelecek zaman için kullanılmış olmasıdır. Bu tür mâzî sîgasının edebî dildeki anlamı, artık geçmiş zamanda olan bir şeyin haber verilmesi değil, onun kesin olarak gerçekleşeceğinin açıklanmasıdır. Sözelimi dilimizde de alışveriş kesin olsun diye ‘*aldım-sattım*’ denilir. Çünkü ‘*alıyorum*’, ‘*alırım*’ veya ‘*alacağım*’ aynı oranda kesinlik bildirmez. Yine “*O söylediğinde sen de ... dersin*” ifadesindeki ‘*söylediğinde*’ kelimesi gelecek zaman anlamındadır. Bu zamansal durum ‘*dersin*’den anlaşılmaktadır. İlgili âyetin son ifadesi “*Hâlâ inanmıyorlar*

⁶⁶ Râzî, *Mefâtih*, c.22, s.140.

⁶⁷ Râzî, *Mefâtih*, c.22, s.140.

⁶⁸ İbn Aşur, Muhammed Tahir, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, (*Tahrîru'l-Ma'na's-Sedîd Tenvîru'l-Akli'l-Cedîd*), ed-Dârü't-Tunisiyye, Tunus 1984, c.17, s.53.

mi?/inanmayacaklar mı?' Fiil-i muzârî yani şimdiki ve gelecek zamana delalet etmektedir. Bu durum baştaki ifadedeki mâzî (geçmiş zaman)nin muzârî (gelecek zaman) manasına gelme ihtimalini ortaya çıkarır. Nitekim 'tehakkuku'l-vuku' adı verilen bu üslûp Kur'ân'da pek çoktur.⁶⁹ Bu durumda âyet, tıpkı Zilzâl suresindeki kıyamette mutlaka kesinleşecek zelzelenin geçmiş zaman kipiyle haber verilmesi gibi, inkârcıların ratk, fetk... olaylarına deney ve gözlem konumunda mutlaka vakıf olacaklarını haber vermektedir. Gelecekte bu durumun vâki olması kesin olduğundan vuku bulacak olan, vâki olmuş gibi tasvîr edilmiştir.⁷⁰ Ayrıca âyette hitâb doğrudan doğruya küffâra olduğuna göre, maddenin keşfinde inkârcıların daha muvaffak olacağına açık bir işaret vardır. Ayrıca istifhâm-ı inkârî ile inanmayanların inâden inkârlarına dikkat çekilerek, bu tutumları büyük bir suç sayılmış, ibarenin mefhumu muhalifinden Mü'minin îmânının inat ve iddiaya mebnî değil, bilakis irâdî olduğuna dikkat çekilmiştir.⁷¹

Dikkat edildiği üzere ilgili âyet "أَوَلَمْ يَرَ الَّذِينَ كَفَرُوا" "*İnkâr edenler görmediler mi? ...Hâlâ inanmayacaklar mı?'*" istifhâm (soru) hemzesi ile başlamaktadır. İstifhâm hemzesi gerçek anlamda bir şeyin belirlenmesi veya bir hükmün tasdîkinin istenmesi amacıyla kullanılır.⁷² Ancak mecâz olarak söz sanatı bağlamında, inkâr (takrî' ve tevbîh inkârları), tehekküm (ironi), takrîr (pekiştirme), teaccüb (şaşma, hayret), emir, tenbîh ve tahkîk gibi anlamlara da gelir ve Meânî ilminde, muhatabın şüphesini gidermek, onu uyarmak, sözün zihinde iyice yerleşmesini ve tam anlaşılmasını sağlamak, anlatıma azamet kazandırmak, kelâmın umumîliğini veya hususîliğini belirlemek gibi amaçlara hizmet eder.⁷³ Belâgat, düzgün ve

⁶⁹ Teftazânî, Sa'deddin Mesud b. Ömer, *Muhtesaru'l-Meânî*, (Kazvînî'nin Telhisü'l-Miftah üzerine yazdığı el-Mutavvel isimli şerhini ihtisar ederek yaptığı çalışmasıdır), Dâru'l-Fikr 1411, s.96.

⁷⁰ Dolayısıyla kesinlik bildirmesi (tahakkuku'l-vuku') için yapılan bu söz sanatı bir çeşit istiare-i musarraha (açık istiare) istiâre-i teb'iyye türündendir (ayrıntılı bilgi için bkz. Mütéhassıs Ulemâ Heyeti, *el-Mevsuatü'l-Kur'âniyyeti'l-Mütéhassasa*, el-Meclisü'l-A'la li'ş-Şuuni'l-İslâmiyye, Mısır 2002, s.539).

⁷¹ Çetin, İsmâil, *Ehl-i Sünnetin Nazarı İtikadın Ölçüsüdür*, Dilara Yayınları, Isparta 2016, s.80.

⁷² Matlûb, Ahmed, *Esâlib Belâğiyye*, Kuveyt 1980, s.81.

⁷³ Teftazânî, *Muhtesaru'l-Meânî*, s. 137; el-Azzâvî, Ukayd Halid, *el-Esâlibü'l-Belâğiyye fi Nazmi'd-Dürer fi Tenasübi'l-Âyâti ve's-Süver li Ebi'l-Hasan Burhaneddin İbrâhim b. Ömer el-Bikâî (ö.885/1480)* (Doktora Tezi),

yerinde söz söyleme manasına geldiği için, onun bir kısmı olan Meânî ve Beyân ilimlerinde istifhâm sanatının yeri ve önemi çok büyüktür. Çünkü yerinde sorulan bir soru, konunun daha iyi izâh ve ispatı yanı sıra, muhâtabı düşünmeye sevk etmede önemli bir araçtır.

Âyetteki sorular, istifhâm-ı inkârîdir. İnkârî soru ile muhatabın akla aykırı ve hoş gitmeyen durumu kendisine sorgulatılmaktadır. Bu sebeple Belâğatçılar istifhâm-ı inkârîyi burada olduğu gibi muhatabı ikrâr ve itirafa zorlamasından ötürü ‘takrîr’ ile iç içe saymışlardır.⁷⁴

Sözgelimi öğrenmek için sorulan “*Saat kaç?*” sorusu gerçek anlamdadır. Ancak derse geç kalan bir öğrenciye hocanın “*Saat kaç?*” sorusu istifhâm-ı inkârî örneğidir. Dikkat edilirse her iki cümlenin öğeleri aynı olsa da mana çok değişmiştir. Yine Kur’ân’dan diğer bir örnek olarak Bakara Sûresi’ndeki “*أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنْسَوْنَ أَنْفُسَكُمْ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ*” “*(Ey Yahudi bilginleri) siz, insanlara iyiliği (gerçeği ve peygambere imân etmeyi) emredersiniz de kendinizi unuttur musunuz? Hâlbuki Kitab (Tevrat) da okuduğunuz halde. Hâlâ aklınızı başınıza almayacak mısınız?*” meâlindeki âyette geçen sorular takrîr ve teaccüb (şaşma) anlamında Kur’ân’daki pek çok istifhâm-ı inkârî örneğinden birisidir.⁷⁵

Yeri gelmişken konuyla ilgili dikkat edilmesi gereken diğer bir husus, istifhâm-ı inkârînin ‘*tecâhül-i ârif*’ sanatından farklı olmasıdır. Her ne kadar ‘*tecâhül-i ârif*’ de de sorulan soruya cevap almak amaç olmasa da, istifhâm-ı inkârîde bilmezden gelme yoktur. Hâlbuki ‘*tecâhül-i ârif*’ de soruya başvuran kimse konuyu tam bilmeyip, anlamaya çalışan bir kişinin haline bürünür. Yine istifhâm-ı inkârî de takrîr (azarlamak), tevbih (serzeniş) ve takrîr (izâh ederek muhatabı ikrâr ve itirâfa zorlamak) amaçlanmıştır. Bu bağlamda Sekkâkî’nin de ifade ettiği üzere özellikle Kur’ân’da ‘*tecâhül-i ârif*’ den bahsedilemez.⁷⁶

Sonuç ve Değerlendirme

Câmiatu Bağdad 2002, s.164; Ali Carim, Mustafa Emin, *el-Belagatü'l-Vâdiha; Delilü Belagati'l-Vâdiha*, Dârü'l-Ma'ârif, Kahire 1959, s.227.

⁷⁴ Kefevî, Ebû'l-Bekâ Eyyûb b. Musa el-Hüseynî, *Külliyât*, thk Muhammed Mısırî, Adnan Derviş, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1993, s.98; İbn Aşur, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, c.17, s.55.

⁷⁵ Râzî, *Mefâtih*, c.3, s.43.

⁷⁶ Teftazânî, *Muhtesaru'l-Meânî*, s.286; Râzî, *Mefâtih*, c.5, s.7; İbn Aşur, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, c.1, s.98; c.9, s.83.

Sonuç olarak Kur'ân'ın pek çok âyetinde olduğu gibi ilgili ifadelerde 'mikro-kozmos' ve 'makro-kozmos'taki nizam ve ahenk anlatılmış, hikmetlilik ve denge nitelikleri üzerinde durularak gayeli ve ölçülü yaratmaya istinaden Allah'ın ilmîne, irâdesine, kudretine, Hz. Peygamber'in nübüvvetine ve tekrar yaratma ile âhiret hayatının aklî imkânına delil getirilmiştir. Âlemdaki ahenk kadar biyolojik varlıkların, özelde de insanın varlık yapısındaki uyuma değinilerek, bunların hiçbirisinin gayesiz, başıboş yaratılmadığı ifade edilmiştir. Sadece hayatın oluşması ve sürdürülebilirliği için binlerce olasılığın bir araya gelmesi bilimsel olarak da ispatlanmış iken, şu âlem ve düzenini tesadüfe indirgeyen ateist söylem kadar; vahyi, mucizeyi, nübüvveti dolayısıyla da Tanrı olarak Allah'ı ve onun koyduğu nizamı inkâr eden ve sadece akıl ile idrak edilebilen bir yaratıcının varlığından öte bir şey söylenemeyeceğini öne süren deist iddia da bu bağlamda açık ve net bir şekilde çürütülmüştür. Nitekim İslâm düşünce sisteminde ne '*saçma olduğu için inanıyorum*' iddiası gibi dogmatik bir inanç sistemi, ne de '*saçma olduğu için inanmıyorum*' söylemi gibi akl-ı selîme zıt düşen bir akîde söz konusudur. Onda esas olan ilgili âyetin tefsirlerinden de anlaşılacağı üzere Allah-âlem ve insan irtibatının kurulup bilinçli îmâna ulaşılmasıdır.

Allah'ın âlemin ve özelde de insanın mimarı olduğunu, şekil verip düzenlediğini ve harekete geçirdiğini; fakat artık âleme karışmadığını;

a. bu sebeple peygamber göndermediğini,

b. veya gönderemeyeceğini veya göndermesinin saçma olduğunu iddia eden deist anlayış, çelişkiler üzerine kurulu bir kuruntudur.

Nitekim Allah'ın Peygamber göndermediğini savunmak delilsiz bir iddiadan ibarettir. Göndermediğine dair bir delil yok iken, gönderdiğine dair tarihte ve sadece Kur'ân'da yüzlerce delil vardır. Sözelimi teleskopu olmayan Hz. Peygamber'in evrenin genişlediğini, ratk ve fetk olaylarını bildirmesi vs.. bunun açık kanıtıdır.

Allah'ın Peygamber gönderemeyeceği, göndermesinin abes olduğu iddiasının da bizzat kendisi saçmadır. Zira '*Yüce ve kâdir olan âlemi ve insanı yaratan bir Tanrıya inanırım ama O peygamber gönderemez*' söylemi '*kâdir ama âciz*' iddiası olup tam bir çelişkidir. '*İnsanı en mükemmel şekilde yaratan ama başıboş bırakan*', '*muhteşem bir nizamla şu âlemi kurulu bir saat gibi kurup, kötünün yaptıklarının yanına kâr kalacağı, ölüp iyi ile aynı düzlemde birleşeceği, toprağa*

dönüşüp yok olup gideceği/âhiretin olmadığı fikrini savunan iddialar da sadece aklî temelden yoksun kalmayıp, ahlak ve hikmete de aykırı düşmektedir. Zira yaratıp başıboş bırakmak gayesizliktir. Gayesiz yapılan iş, boş ve anlamsız/sefeh ve abestir. Evrenin her bir zerresi bile bir gayeye hizmet ederken, ayrıca inandığı Tanrı'ya 'Yüce' olarak vasıflaması ve O'nun evreni yarattığını kabul ettiğini söylemesine rağmen deistin bu iddiaya sahip olması ne büyük bir çelişkidir!?

Ayrıca İslâm düşünce sisteminde îmân için akıl şart olsa da kalbin/gönlün eylemi sadece akla irca edilemez. Çünkü kalp, akla göre daha derin bir sezme gücüne sahiptir. Akl-ı selîm sahibi bir kişi vicdanının sesini dinlediğinde fitratının da bir getirisi olarak enfüsî (insanlarının kendi iç âlemlerine ait) ve âfâkî (dış dünyada olanlar) delillerin Kur'ân'da bildirilenlerle bir bütünlük arz ettiğini görecektir. Böylece Kur'ân'ın Allah kelâmı, Hz. Muhammed (Sallallâhu aleyhi ve selem)'in de O'nun elçisi olduğunu idrâke ulaşıp, bu mârifet ile îmânda yakîne ulaşacaktır.

Yine İslâm düşünce sisteminde ne delilsiz katı bir îmâncılık ne de katı bir akılcılık önerilmektedir. Bilakis bilinçli bir fikrî faaliyet yürütülmesi istenerek kişinin akl-ı selîm ve irâdesiyle inanmayı tercih etmesi talep edilmektedir. Nitekim îmânın zorlamaya konu olmayacağı da Kur'ân'ın ortaya koyduğu esaslardandır. Esasen İslâm'da îmânla ilgili konuların gayb alanı olarak görülmesi, sırf akıl ve bilim yoluyla sonuca ulaşılamayacağından yani aklı aşmasındandır. Ancak aklı aşması, asla çelişmesi değildir.

Bilimsel bilginin her dönemde aynı sonuçları vermemesine, değişebilmesine, mutlak doğruyu hemen ifade etmemesine, zaman ve gelişmeye bağlı olarak tekâmül etmesine rağmen, deney ve gözlemlerle adeta kesinleşmiş dereceye ulaşmış olanlarının, bu âyet misalinde görüldüğü gibi Kur'ân'la çelişmeyip bütünlük sağlaması, ayrıca her tabaka ve kesimden insana hitap eden üslûptaki îcâzı, Kur'ân'ın Kelâmullah olduğunu gösteren delillerdendir. Bu sebeple bilinçli bir mü'min îmânını çürütecek hiçbir ilmî veya aklî delil ile karşılaşmamış ve karşılaşmayacaktır ki deist veya ateist olsun.

Dolayısıyla ilgili âyette yaratılışın ve yaratıcının delilleri özetlenerek Allah'ın varlığı, îcâdı, ilmi, kudreti ve hikmeti ile birlikte Hz. Peygamber'in nübüvvetinin gerçekliği ifade ve isbât edilmiştir. Serdedilen delillerle insanın his olunandan düşünülene yükseltilmesi hedeflenmiş, bu

gerçekler karşısında küfür ve inkârâ nasıl sapılabileceği, tesadüfe nasıl ihtimal verilebileceği bir istifhâm-ı inkârî ile sorularak muhatabın kendisini sorgulaması istenmiş, inanmak için bilginin inkârî değil, bilerek inanmanın altı çizilmiş, Belâğatin, ilmîliğin, gerçeğin mezcolmuş halinden olması gereken İslâmî ahlâk ortaya konulmuş, muhteşem bir üslûpla inat ve inada dayalı küfür kötülenirken, bilerek ve irâdî îmânın önemi vurgulanmıştır. Bundan dolayı İslâm'a nispetle ateist veya deist söylem, ya kör inat menşe'li veya aşırı cehalet kaynaklıdır.

Deistlerin argümanlarından birisi de “*iyi olmak için dinlere ihtiyaç yok*” söylemleridir. Bu iddia dahi İslâm düşünce sisteminde söylenemeyecek bir ifadedir. Zira tüm peygamberlerin bildirdiği din, inanç bağlamında tektir. Buna aykırı düşenler, tahrif edilmiş veya insan uydurması inançlardan ibarettir. Ayrıca iyi ve güzel olgusunun her insana, düşünce ortamına ve çevresel faktörlere göre değiştiği bilinen bir vakiadır.

Netice olarak İslâm düşüncesinin temel yönelişi Allah, âlem ve insan münasebetlerini asla koparmamak, ilim, irâde, hikmet, yaratma ve lutfuyla Allah'ın âleme her an müdahale eden yüce bir varlık olduğunu ortaya koymaktır. Tevrat ve İncil'in orijinal nüshalarının mevcut olmayışı ve metinlerinin akl-ı selimle çelişen dogmatik içeriğe sahip bulunması, bu doğrultuda din adamlarının tutarsız yaklaşımları Batı'daki düşünürlerin Yahudi - Hristiyan kutsal metinleri karşısındaki kuşkularını doğurmuş, bu kuşkulu tavır, beraberinde inkâr ve akla mutlak güven psikolojisini beraberinde getirmiştir. Dolayısıyla Ortaçağ'ın düşünce ve inanç ikliminden Yeniçağ'a girerken Yahudi ve Hristiyanlığın yaşadığı teolojik buhranlardan kaynaklı ve Batı medeniyetine özgü bir kriz ürünü olarak doğan ateizm ve deizm felsefelerinin, bu gün İslâm coğrafyalarına da monte edilmeye çalışılması, özellikle de deizmin bazıları tarafından övgüyle konu edilip İslâm'la çelişmediği iddiası, son derece yersiz, anlamsız, tutarsız ve cahilane olmaktan çok kasıtlı gözükmektedir.

KAYNAKÇA

Ahmed Matlûb, *Esâlîb Belâğîyye*, Kuveyt 1980.

Alan Richardson, John Bowden, *The Westminster Dictionary of Christian Theology*, Knox Press 1983.

Ali Carim, Mustafa Emin, *el- Belâğatü'l-Vâdîha; Delilü Belâğati'l-Vâdîha, Dârü'l-Ma'ârif*, Kahire 1959.

Azzâvî, Ukayd Halid, *el-Esâlibü'l-Belâğyye fi Nazmi'd-Dürer fi Tenasübi'l-Âyâti ve's-Süver li Ebi'l-Hasan Burhaneddin İbrâhim b. Ömer el-Bikâi (ö.885/1480)* (Doktora Tezi), Câmiatu Bağdad 2002.

Barbara Cassin, Emily Apter, Jacques Lezra, Michael Wood, *Dictionary of Untranslatables: A Philosophical Lexicon*, Princeton University Press 2014.

Bekir Topaloğlu, İlyas Çelebi, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), İstanbul 2010.

Çetin, İsmâil, *Ehl-i Sünnetin Nazarı İtikadın Ölçüsüdür*, Dilara Yayınları, Isparta 2016.

Halîl b. Ahmed, *Kitâbu'l-Ayn*, thk. Mehdî el-Mahzûmî - İbrahim es-Semerrâî, Beyrut 1988.

İbn Aşur, Muhammed Tahir, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr, (Tahrîru'l-Ma'na's-Sedîd Tenvîru'l-Akli'l-Cedîd)*, ed-Dârü't-Tunisiyye, Tunus 1984.

İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, Dâru Sâdır, Beyrut ts..

İsmail Hakkı Bursevî, *Tefsîru Ruhi'l-Beyân= Ruhu'l-Beyân fi Tefsîri'l-Kur'ân*, Mektebetü Eser, İstanbul 1969/1389.

John Henry Blunt, *Dictionary of Doctrinal and Historical Theology*, Rivingtons, Oxford 1872.

Jon Bartley Stewart, *Kierkegaard and the Patristic and Medieval Traditions*, Ashgate Publishing, Ltd., England 2008.

Kefevî, Ebû'l-Bekâ Eyyûb b. Musa el-Hüseynî, *Külliyât*, thk Muhammed Mısırî, Adnan Derviş, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1993.

Kur'ân Araştırmaları Grubu, *Kur'ân Hiç Tükenmeyen Mucize*, İstanbul Yayınevi, İstanbul 2005.

Mehmet Aydın "Hıristiyanlık" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, (DİA)*, cilt: 17; sayfa: 346.

Mohammad Hassan Khalil, *Islam and the Fate of Others: The Salvation Question*, Oxford University Press, USA 2012.

Mütehasıs Ulemâ Heyeti, *el-Mevsuatü'l-Kur'âniyyeti'l-Mütehasasa*, el-Meclisü'l-A'la li'ş-Şuuni'l-İslâmiyye, Mısır 2002.

Özcan, Hanifi, "İman" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, (DİA)*, cilt: 22; sayfa: 218.

Râzî, Fahreddin, Ebû Abdillâh, *Mefâtîhu'l-Ğayb/et-Tefsîru'l-Kebîr*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2000.

Stephen Benko, *The Virgin Goddess: Studies in the Pagan and Christian Roots of Mariology*, Brill 2004.

Stephen G. Brush, Ariel Segal, *Making 20th Century Science: How Theories Became Knowledge*, Oxford University Press 2015.

Şehristânî, Abdülkerîm, *el-Milel ve'n-Nihâl*, thk: Abdülaziz Muhammed el-Vekîl, Neşru Müesseseti'l-Halebî, Kâhire 1968.

Şehristânî, Abdülkerîm, *Nihâyetü'l-İkdâm*, thk., Ahmed Ferid Mezîdî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2004.

Teftazânî, Sa'deddin Mesud b. Ömer, *Muhtesaru'l-Meânî*, (Kazvîni'nin Telhisü'l-Miftah üzerine yazdığı el-Mutavvel isimli şerhini ihtisar ederek yaptığı çalışmasıdır), Dâru'l-Fikr 1411.

Tehânevî, Muhammed b. A'la b. Ali el-Faruki el-Hanefî, *Mevsûatu Keşşafî Istilahati'l-Fünun ve'l-Ulûm*, ed. Refik el-Acem; thk. Ali Dahruc, Corc Zeynati, Abdullah Halidi, Mektebetu Lübnan, Beyrut 1996.

Wayne Hudson, Diego Lucci, *Atheism and Deism Revalued: Heterodox Religious Identities in Britain*, Routledge 2016.

Zebîdî, Seyyid Muhammed Murtaza el-Hüseynî, *Tâcu'l-Arûs min Cevâhiril-Kâmûs*, Kuveyt 2001.

Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer, *el-Keşşaf an Hakâiki't-Tenzîl ve Uyûnü'l-Ekâvîl fî Vücûhi't-Te'vil*, Dâru'l-Kitabi'l-Arabî, Beyrut 1407.