

İnkârdaki İman: Kelime-i Tevhîdin İçkin Boyutu

Fatih İbiş

Yrd. Doç. Dr. Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Kelam Bilim Dalı Ana bilim dalı Öğretim Üyesi
fatihibis@pau.edu.tr

Öz

Kelime-i tevhît genellikle sadece dış dünyada ulûhiyeti iddia edilen varlıkların nefyini konu edinen bir cümle olarak anlaşılır. Ancak dışta yer alan ilahlar asıl itibariyle insan nefsinde bulunan hevâ adlı tanrının dışa yansıyan somut biçimleridir. Putlaştırılan her bir ilahın ilahlığı özü itibariyle kendisine değil, ona ulûhiyet yüklemesi yapan bir bilince dayanır. Dolayısıyla asıl put, insanın dışında değil içindedir. Bu bağlamda kelime-i tevhitte ifade edilen nefyin, dilden zihne, zihinden kalbe doğru giden itikadi süreçte en önemli niteliği, karşılaşılması muhtemel ilahların tümünü ortadan kaldırabilecek bilinç oluşturma gücüne sahip olmasıdır. Şayet kelime-i tevhît ifadesi böyle bir özelliğe sahip değilse, buradaki temel sorun, tevhîdin dilden zihne ve kalbe bir yol bulamamış olmasıdır. İnsanın sahip olduğu tevhît tasavvurunun hem çerçevesini hem de niteliğini belirleyen önemli bir etken olması sebebiyle kelime-i tevhitte ifade edilen nefyin nüfûz ettiği varlık alanının imlecini, dilden zihne yönlendirmek gerekmektedir. Tevhîdin semantik alanında yapılması öngörülen bu değişiklik aynı zamanda doğru ve sahih bir ulûhiyet tasavvurunun da mukaddimesidir. Bu süreçte Kur'an'ın kaynaklık ettiği vahyi bilgi ve bu bilgiyi müşahhas hale getiren Muhammedî yaşam tarzı, kelime-i tevhîdin özüne dönüşü sağlayan ve şirkin gizli hallerinden nefsi arındıran temel araçların başında yer almaktadır.

Anahtar Kelimeler: Kelime-i tevhît, nefiy, ilim, nefis, zihin

Belief in Unbelief: The Inner Dimension of al-Kalimah Tawhid

The term 'kalimah tawhid' is generally understood to mean as an act of negating only external entities, which were claimed as Gods. As a matter of fact, those external gods can be taken as physical illustration of God, i.e. hawa which is found in human nafs (soul) itself. The divinity of these external gods does not emanate from themselves. In another words, their divine nature is a mere attribution given by some conscious being. Therefore, it may not be wrong to say that real idol is not external gods but hawa itself. In this regard, one of the vital characteristics of the negation, which was stated in tawhid, is to possess a power and a capacity to refute all perceived external deities. This negation progressively goes up from tongue to mind, later it makes its own way till heart. To be more precise, pure tawhid refers to the transformation from taqlid (imitation) to tahqiq (certainty). It means the main problem in tawhid caused from the lack of the tahqiq (certainty), i.e. an essential element of the faith (iman). Therefore, it is necessary to focus on empowering the notion of pure tawhid, i.e. the belief in God's unity with certainty. In fact, this change was envisaged in the semantic field of tawhid. In the same way, this also forms the introduction to the true and authentic description of God. In relation to this perception, the Quranic teachings and prophetic life style of Mohammad became the means to attain essence of the real tawhid. On the other hand, these instruments also secure the human nafs (soul) from impurity of hidden conditions of associating partners to God.

Key Words: Al-Kalimah Tawhid, negation, ilm, soul (nafs), mind

Atıf

Fatih İbiş, İnkârdaki İman: Kelime-i Tevhîdin İçkin Boyutu, Marife, Yaz 2014, ss. 137-157

Giriş

Lafzen kısa bir cümle olmasına rağmen, ulûhiyet ve ubûdiyet alanında Allah'ın teklîğinin manifestosu olan kelime-i tevhîd, özü itibariyle derin bir içeriğe sahiptir. Kelime-i tevhîd, İslam'a girişin ilk şartı olmakla birlikte, imandaki terakkînin de manasına bağlı kılındığı bir hakikattir. İman bu cümle ile başlar ve bu cümledeki gerçekliğin keşfi ile zihnî ve kalbî bir süreç olarak devam eder. Ancak kelime-i tevhîd sadece dile yansıyan sözlü bir ifade değildir; bunun dışında onun önemli iki boyutu daha bulunmaktadır. Bunlar tevhîd hakikatinin mahiyetini ve muhtevasını oluşturan zihnî boyut ile his içerikli kalbî boyuttur. Genel olarak bu iki boyut nefî boyut olarak da başlıklandırılabilir. Bu sebeple makalede, öncelikle Kur'an'da kelime-i tevhîdin ilim ve hevâ bağlamında özellikle akıl, zihin ve nefse tealluk eden nazârî ve ilmî boyutu üzerinde durulacaktır. Bir başka ifadeyle burada tevhîdin kapsam ve içeriği, dış dünyadan daha çok insanın iç dünyasına bakan yönleriyle ele alınmaya çalışılacaktır. Çağdaş araştırmalarda tevhîd konusu ele alınmasına rağmen, tevhîdin çekirdeğini teşkil eden tevhîd cümlesinin aynı yoğunlukta ele alınmadığını, işlense dahi insan ve tasavvur merkezli incelenmediğini görmekteyiz. Bu sebeple burada ispata dayalı teolojik bir söylem yerine, inkâra dayalı teolojik bir söylemden hareketle kelime-i tevhîdi yeniden okuyup anlamının imkan ve tabiatını konu edeceğiz. Zira mahiyet ve içeriği itibariyle, ispat ve tasdik kalp merkezli bir edimken, nefî ve inkâr daha ziyade idrak ve ilim gücünü temsil eden akıl ve zihin merkezli bir faaliyettir. Son olarak makalede kelime-i tevhîdin sadece ilk cümlesi olan (لا اله الا الله) üzerinde Kur'an ve kelim bağlamında yoğunlaşacağımızı, sözün ikinci kısmını makale kapsamına dahil etmeyeceğimizi belirtmek isteriz.

1. Kelime-i Tevhîdin Dili Aşan Anlam Derinliği

Kelime-i tevhîd, İslam akidesinin temelini oluşturan tartışmasız ilk umdedir. Bu yönüyle o, küfrün ve şirkin insan nefesine ilişen, yer yer farkındalıktan uzak gizli hallerinden uzak oluşun bir göstergesidir. Bu göstergelyi sadece dil boyutundaki ifadesine hasredip basite indirgemek, hakikati cümlelerin mantûkundan (lafz) ibaret görüp mefhûmunu ve maksûdunu önemsememek ve ciddiye almamak demektir. Dolayısıyla imanı ikrar boyutuna indirgemek, onu akıl ve kalpten tecrit edilmiş salt bir dil faaliyetine dönüştürmek anlamına gelir. Nitekim tevhîd tabakalarını dörde ayıran Gazâlî'ye (ö. 505/1111) göre kelime-i tevhîdi gafil ve münkir bir kalple sadece dil ile ikrar etmek iki fayda içerir. Bu iki fayda sahibini kılıçtan koruması ve o kişiye İslami hükümlerin tatbikini sağlamasıdır. Dil ve kalp ile tasdik etmeyi avamın tevhîdi olarak gören Gazali, öyle bir tevhîdin ahiret azabından kurtarma ihtimali olduğunu, ancak masiyet ve bid'atlarla zayıflamaya açık yapısıyla güven telkin edici olmadığını hatırlatmaktadır.¹ Nitekim Dâvûd el-Kayserî de (ö. 751/1350)

¹ Gazâlî, *İhya*, IV, 451, 452. Diğer iki merteye ise *meşhûd* ve *fâil* olarak varlığı bir olarak bilen müteteklimlerin tevhîdi ile *mevcut* olarak varlığı bir olarak gören fenâ fi't tevhîd makamındaki ehlullahın tevhîdidir. Bk. Gazâlî, *age.*, s. 451, 452.

böyle bir tevhdî taklîdî tevhit olarak isimlendirmekte, sarsıntıya ma'rûz ve batıl düşüncelerle ma'lûl hale gelebilecek bir tevhit olarak değerlendirmektedir.²

el-Vasiyye isimli risalesinde Ebu Hanife (ö. 150/767) salt dil ile yapılan ikrarın iman sayılmayacağını ifade eder. Şayet tek başına ikrar ile iman olmuş olsaydı, bütün münafıkların mü'min sayılması ve imanlarının da makbûl olması gerekirdi. Oysa Allah, münafıklar hakkında "Allah, münafıkların yalancı olduğuna şehâdet eder"³ buyurarak imanlarını geçersiz saymaktadır.⁴ Başka bir ayette iman hususunda dilin tek başına hüccet olamayacağı açık bir şekilde belirtilmekte ve "İnsanlardan bazıları vardır ki, biz Allah'a ve Ahiret gününe iman ettik derler ancak onlar mü'min değildirlir" buyurulmaktadır.⁵

İmanın dil boyutu aslında kişinin Müslümanlığını ilan ederek diğer insanlar tarafından Müslüman olarak tanınmasını sağlayan araçsal bir işleve sahiptir. Diğer yandan ikrar bu bağlamda kişinin itikadi durumuna bağlı olan dünyevî hükümlerin ve müeyyidelerin icrasında belirleyici rol oynar. Öte yandan imanda dilin ikrarını yeterli görmenin arka planında yatan sebeplere bakıldığında, bunlardan birinin de imanın akli ve kalbi ilgilendiren bireysel bilgi ve düşünce boyutunun ihmal edilmesi olduğu görülür. Öncelikle bu konuda sık sık gündeme gelen ancak ilk bakışta yanlış algılara sebebiyet veren bir hadisin değerlendirilmesi, kelime-i tevhit özelinde imanın dil boyutunu ortaya koymak adına önem arz etmektedir.

İmanın dil ile ikrarının yeterli olduğu yönünde ileri sürülen ve duruma meşruiyet kazandıran en önemli argümanların başında şu rivayet yer almaktadır: "Kim la ilâhe illallah derse, cennete girer." Bu şekliyle rivayet *Kütüb-i Tis'a* içinde yer almamaktadır. Ancak *Ebu Davud*'da aynı içeriğe sahip şöyle bir hadis bulunmaktadır: "Kimin son kelamı la ilâhe illallah olursa cennete girer."⁶ Burada konuyla ilgili Buhari'de yer alan iki hadise daha değinmek, konunun itikadi ehemmiyetine binaen önem arz etmektedir. Bunların ilkinde cennetliklerin cennete cehennemliklerin cehenneme girdikten sonra, Allah'ın "kalbinde hardal tohumu (tane) ağırlığı kadar imana" (مثقال حبة من خردل) sahip olanın cehennemden çıkarılmasını söyleyeceği anlatılmaktadır.⁷ Diğer hadiste ise doğrudan kelime-i tevhdî söyleyen bazı insanların cehennemden çıkarılacakları anlatılmaktadır. Ancak cehennemden çıkarılanlar için iki temel gerekçenin göz önünde bulundurulduğu görülmektedir. Bunlar "la ilâhe illallah" önermesini dil ile ikrar edip bunu ifade ederken kalbin muhlis olmasıdır. Nitekim bununla ilgili olarak bir başka hadiste ihlâsa dikkat çekilerek, "Kim ihlâşlı olarak (muhlis) la ilâhe illallah derse cennete girer" denilerek dilin yanında, kişinin kalbî durumu da nazar-ı itibara alınmıştır.⁸ Bununla birlikte hadislerde cehennemden çıkacak kimselerin ilk olarak "kalbinde bir arpa ağırlığı" (وزن شعيرة من خير) sonra

² Kayserî, *Vahdet-i Vücûd Felsefesi*, s. 234.

³ Münafikûn, 63/1.

⁴ Ebu Hanife, *el-Vasiyye*, s. 73.

⁵ Bakara, 2/8.

⁶ Ebu Davud, *Cenaiz*, 16.

⁷ Buhari, *İman*, 15.

⁸ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I,229; İbn Hibban, *Sahih*, I,392; Hakim, *Müstedrek*, I,502. Aclûnî, hadisin sahih olduğunu kaydetmektedir. Bk. Aclûnî, *Keşfu'l-Hafa*, II, 318.

“Allah’a mahsustur” demektir. *Lehu* lafzından lam kaldırılırsa geriye hû yani hüve (هو) kalır ki *hüve* “O” demektir ve bu kelime de Allah’a delalet etmektedir. Bu kelimenin tesniye ve cemi’ kalıplarında (و) harfinin düşmüş olması, hüve lafzındaki *vav*’ın zait olduğunu gösterir. Allah’ın bu isim dışındaki hiçbir isminde böyle bir hususiyet görülmez.¹⁰

Bir diğer husus, şüphesiz Allah’ın isimleri içinde en câmi’ isim, Allah ismidir. Bundan dolayı kelime-i tevhidin cümle formları içinde temsil keyfiyeti açısından en mükemmeli ‘lâ ilâhe illallah’ tır. Bu formun önemini özellikle inançsız birinin İslam dinine giriş aşamasında görmek mümkündür. İnançsız bir kişi iman dairesine adım atarken “lâ ilâhe illallah” demeyip de “la ilâhe illallah” gibi Esmâ-i Hüsnâ’dan başka bir ismi lafzattullahın yerine ikame ederek söylemiş olsa, akla başka rahimlerin veya diğer vasıflara sahip şeylerin varlığı gelebileceğinden, o kişinin imanı sahih addedilmez. Zira kelime-i tevhitteki lafza-i celal, esma ve sıfatların tümünü kuşatan, Cenab-ı Hak’ın zâtını temsil eden, zâtıyla aynılık arz eden bir isimdir.¹¹ Kelime-i tevhîd açısından bakıldığında zikredilen Allah ismi, müsemmanın aynıını ifade eder. Bu yüzden iman dairesine atılan ilk adımın geçerliliği de ancak lâ ilâhe illallah ile mümkün olmaktadır.¹² Bu bakımdan terkip içinde kullanılan kelimelerin bütün harflerinin, Allah lafzındaki harflerden meydana gelmesi son derece dikkat çekicidir.

Nitekim Râzî’nin (ö. 606/1209) lafzattullahtaki harflere, Zerkeşî’nin de (ö. 794/1392) bir bütün olarak kelime-i tevhîd’in harflerine ilişkin getirdiği yorumlar kelime-i tevhidin salt bir dil ameliyesi olmadığını kanıtlar niteliktedir. Râzî’ye göre Allah isminde şöyle bir hususiyet bulunmaktadır. Allah kelimesi dört harften oluşur: hemze, (iki) lâ ve he. Hemze boğazın en alt tarafından, lâ dilin kenarından, he ise hemze gibi boğazdan, boğazın alt tarafından çıkar. Burada kelimenin ses çıkışlarında gizlenen ince bir mana vardır. Hemzenin çıkış noktası olan boğazın en alt kısmı, harflerin telaffuzlarının başlangıç noktasıdır. Sonrasında lâ harfiyle dilin kenarına kadar yükselen ses, he harfiyle nefesin de mahalli olan boğazın altına kadar inerek son bulur. Kulun ubûdiyetteki seyri de böyledir. Öncelikle cehaletten kurtulur, tadrîcen kulluk makamlarına yükselir, tevhîd’in derinliklerinde fâni oluncaya kadar mûkaşefeye erer. Son aşamada ise “nihayet (kemal) başlangıca dö-

¹⁰ Râzî, *et-Tefsiru’l-Kebir*, I, 149.

¹¹ Râzî, *age.*, I, 149.

¹² Bu konu aslında dil-varlık ilişkisine müteallik tartışma konularından biri olan kelimelerdeki isim-müsemma tartışmasıdır. İsim, müsemmanın aynı mıdır, gayrı mıdır? Eş’arilerin ekseriyeti “isim müsemmanın aynıdır” (الاسم عين المسمى) görüşüne kâildir. Bu görüşlerinin delili “Allah’dan başka tapdıklarınız sadece sizin taktığınız isimlerden başka bir şey değildir” (Yusuf, 12/40) ayetidir. Çünkü ibadet isme değil zâta yapılırdır. “İsim müsemmanın gayrıdır” (الاسم غير المسمى) diyenlere ise Kur’an’daki şu ayet delil niteliği taşımaktadır: “En güzel isimler O’nundur.” (Araf, 7/180) Meselenin aslına gelince murat edilen şey lafzın bizzât kendisi ise burada isim kesin surette müsemmanın gayrı olurken; asıl murat edilen lafzın medlûlü (ismin sahibi) ise burada şüphesiz isim müsemmanın aynı olmaktadır. el-Bâcârî, *Haşiye ala Risale el Fazlî fi Kavli La ilâhe illallah*, s. 3.

nüştür” fehvasınca tanımadaki acz ve fakrın idrakine varışla başladığı noktaya döner.¹³

Zerkeşî'nin dile getirdiği yorum, Râzî'ninkine benzer nitelikte olup, o da bu harflerin bazı hakikatlere telmihte bulunduğunu ifade eder. Lâ ilâhe illallah cümlesindeki harflerin yapısı incelendiğinde bu harflerin hurûf-i cevfiyyeden olduğu ve içlerinde hurûf-i şefeviyyeden ve hurûf-i mu'cemedan hiçbir harfin olmadığı görülür. Zerkeşî, kelime-i tevhîd içerisinde hiçbir dudak harfinin bulunmayışını, tevhîdin iki dudakla, lisanla değil, insanın iç dünyasıyla, kalbiyle dile getirilmesine yönelik bir işaret olarak yorumlar. Noktalı harflerin bulunmayışını da Allah'dan başka bütün ma'bûdlardan soyutlanmaya dönük bir mesaj olarak algılar.¹⁴

Seçilen kelimeler kadar cümle yapısı açısından da kelime-i tevhidin olumlu bir isim cümlesi yerine olumsuz bir kurguyla gelmesi onun anlamsal derinliğine, dil ötesi aşkın boyutuna işaret etmektedir. Kelime-i tevhîd olumsuz bir isim cümlesidir. Şekil itibariyle nefiyle başlayan olumsuz bu cümle, son tahlilde olumlu bir cümle formunda da ifade edilebilir. Buna göre “Allah'dan başka ilah yoktur” cümlesi “Allah yegane bir tek ilahdır” manasına gelir. Diğer yandan “la ilâhe illallah” ifadesi iki edat ve iki isimden oluşan dört kelimelik bir cümledir. Nefiy için gelen “lâ” ve tahsis için kullanılan “illâ”, edatları oluştururken, “ilah” ve “Allah” kelimeleri de isimleri oluşturur. Bu bağlamda Arap dilinde kelimeyi oluşturan harf (edat), isim ve fiil üçlüsünden¹⁵ fiil, bu terkîp içinde yer almaz. Buna karşın kelime-i tevhîd içinde yer almayan fiil, aynı muhtevaya sahip benzer bir başka ifadede yer almış, (شهد) fiilinden hareketle o da kelime-i şehâdet olarak tesmiye edilmiştir. Bu eklenti farkıyla bir isim cümlesi olan kelime-i tevhîd, kelime-i şehâdet adı altında bir fiil cümlesine dönüşmüştür.

İki cümle yapısı arasındaki farklılığa gelince isim cümlesi fiil cümlesinden daha öncelikli konuma sahiptir. Çünkü isim basit, fiil ise mürekkep bir lafızdır. Basitin mürekkepten daha öncelikli bir konuma sahip olduğu kabul edilir. Çoğu zaman şartlı fiil cümleleri bile aslında isim cümlelerinin bir başka şekildeki formlarıdır.¹⁶ Bir başka husus, mana itibariyle isim cümlesi istimrâra (devam, sübût), fiil cümlesi teceddüde delalet ettiğinden,¹⁷ kelime-i tevhîdin mesajı teistik vurgusuyla ulûhiyetin sürekliliğine, kelime-i şehâdet ise insan merkezli yapısı ve konumuyla bu ulûhiyetin bireysel yenilenebilir ve yinelenebilirliğine vurgu yapmaktadır. Öyle ki kelime-i tevhîdi her söyleyenin, kelime-i şehâdeti de ifade ettiği söylenemez. Bazen kelime-i tevhîdi söyleyen bir kimse, kelime-i şehâdeti söylemeyebilir. Örneğin bir oryantalist, kelime-i tevhîdi epistemolojik ya da semantik bir önerme olarak algılayıp dile getirebilir; ama bu onun mü'min olduğu anlamına gelmez. Bu kimse hakikati teolojik bir önerme hâline getirip, “eşhedü” kaydıyla ikrar etmediği, kendisini sözüne şahit kılmadığı sürece mü'min olarak isimlendirilemez. Bununla bir-

¹³ Râzî, *et-Tefsiru'l-Kebir*, I, 104.

¹⁴ Zerkeşî, *Ma'na La ilâhe illallah*, s. 11, 12.

¹⁵ İbn Hişam, *Şerhu Katri'n-Neda*, s. 44.

¹⁶ Râzî, *et-Tefsiru'l-Kebir*, I, 50.

¹⁷ Teftazânî, *Şerhu'l-Muhtasar*, s. 131, 132.

likte niyet ve amaç şehâdet ve kabul olduğu takdirde, kelime-i tevhîdin kelime-i şehâdet makamında olacağına kuşku yoktur.

2. Kelime-i Tevhîdin İlmî (Ma'lûm) Boyutu: Tevhît İlmi

Kur'an'da kelime-i tevhit toplamda otuz sekiz defa kullanılmış olup, bunların arasında nefiy kısmı aynı kalan cümlelerin ispat kısmında bazı farklılıkların olduğu görülmektedir. İstisna edatından sonra değişkenlik gösteren kısımları, lafzatullah, üç zamir ve ism-i mevsul oluşturmaktadır: (لا اله الا هو) ¹⁸ (30), (اله الا انا) ¹⁹ (3), (لا اله الا الله) ²⁰ (3), (لا اله الا انت) ²¹, (لا اله الا الذى امننت به بنو اسرائيل) ²¹, (لا اله الا الذى امننت به بنو اسرائيل) ²².

Kur'an'da geçtiği yerler göz önünde bulundurulduğunda ya doğrudan²³ ya da siyak ve sibakıyla dolaylı²⁴ olarak kelime-i tevhîdin ilimle irtibatlandırılması, tevhît-ilim ilişkisini ortaya çıkarmaktadır. Mesela, “*Kıstı kaim kılarak Allah, kendisinden başka ilah olmadığına şahitlik etmiştir ve melekler, ‘ilim sahipleri’ de O’ndan başka ilah olmadığına şahitlik etti*”²⁵ mealindeki ayet-i kerime Allah, melekler ve ilim sahiplerinin O’ndan başka ilah olmadığına şahitlik ettiklerini anlatmaktadır. Dolayısıyla ulûhiyete tanıklık etmede ilim sahiplerinin Allah ve meleklerle birlikte anılması, ilmin kelime-i tevhîdi tasdikte önemli bir yere sahip olduğuna işaret etmektedir. Ancak bu ilim sahiplerinin literal bağlamda kullanılagelen bilgili, bilgin statüsünde sıradan insanlar olmadıkları, Allah ve meleklerle birlikte anılmayı hak eden ilmî bir pâyeyi ihraz ettikleri gözden kaçırılmamalıdır.

Tevhit ve ilim konusunda Kur'an'da özellikle doğrudan ilişkinin tek örneği olması bakımından şu ayet dikkat çekicidir: “*Bil ki (اعلم), Allah’tan başka ilah yoktur.*”²⁶ İslam düşünce geleneğinde bu ayet kimileri tarafından imanda taklidin geçersizliği ve tahkikin gerekliliğini temellendirmek için kullanılan en önemli argümanların başında yer almıştır. Zira burada söz ve amel yerine “bil” ifadesiyle ilmin tevhide öncelenmiş olması, imanda ilmin gerekliliğine dair bir delil olarak da yorumlanmaktadır. Nitekim Buhari (ö. 256/870), el-Camiu’s Sahih’ine bu ayeti esas

¹⁸ Bakara, 2/163, 255; Al-i İmran, 3/ 6, 18; Nisa, 4/87; En’am, 6/102, 106.

¹⁹ Nahl, 16/2; Taha, 20/14; Enbiya, 21/25.

²⁰ Saffat, 37/35; Muhammed, 47/19.

²¹ Enbiya, 21/ 87. (Hz. Yunus’un Tevhidi)

²² Yunus, 10/90. (Firavun’un Tevhidi) Ayette geçen ifade, Firavun’un be’s ve ye’s hâlinde söylediği bir ifadedir. Firavunun tevhîdini ve dolayısıyla imanını ihsas eden bu cümleden hareketle İbn A’rabi’nin bu imanın kabulüne dair görüş beyan etmesi, kendisinden sonra gelen tasavvufçular ve kelamcılar arasında Firavunun imanının geçerli olup olmadığına ilişkin tartışmaların çıkmasına sebebiyet vermiştir. Halbuki kanaatimizce bu cümle dahi onun imanının geçerli olmadığını göstermektedir. Çünkü Firavun, Allah’a iman ederken, başlangıç ve giriş safhasında ulûhiyetine inandığı varlığın zâtına nispet edilen herhangi bir ismini kullanmak yerine, Ben-i İsrailin imanını şahit göstermek suretiyle ikrarda bulunuyor. Dolayısıyla bu durum onun aslında imanı özümsemediğini ve benimsemediğini gösteriyor. İnsanın kendisine ait olmayan bir tasavvur ve tasdikini taklidini yaparak yaptığı imanın geçerli olması imanın mahiyet ve hakikatiyle ters düşmektedir.

²³ Al-i İmran, 3/18; Muhammed, 47/19.

²⁴ Ra’d, 13/30; Enbiya, 21/25;

²⁵ Al-i İmran, 3/18.

²⁶ Muhammed, 47/19.

alarak, “İlim, söz ve amelden öncedir.” (العلم قبل القول و العمل) isimli bir bab başlığı koymuştur.²⁷ Nitekim Buhari’nin bu başlığına paralel olarak Tebeu’t-tâbiîn neslinin önde gelen isimlerinden Süfyan b. Uyeyne’ye (ö. 198/814) ilmin fazileti hakkında sorulduğunda, soruyu soran kişiye “Allah’ın ayeti ne ile başlıyor duymuyor musun?” diye mukabelede bulunduğu ve bu ayet-i kerimeyi okuduğu aktarılmaktadır. Süfyan’a göre ayette önce “bil” devamında “istiğfar et” denilmek suretiyle, önce ilim sonra da amel emredilmiştir. Süfyan bu açıdan amele olan tekaddümünden hareketle ilmin faziletini temellendirmiş olmaktadır.²⁸ Nitekim Fahreddin er-Razi de ayette yer alan “bil” hitabının insanda bulunan nazarî gücün, ardından gelen “istiğfar et” ifadesinin de amelî gücün olgunlaştırılması için bir işaret saymaktadır.²⁹ Bu ayet aynı zamanda bazı mütekelimler tarafından imanda taklidin iptali ve nazarın vücûbiyetine delalet eden en açık delillerden biri olarak kabul edilmiştir.³⁰ Ayetin böyle bir çıkarıma uygun olduğunu kelime-i tevhîdin mukaddimesi kılınan, ferdi öne çıkararak “bil” hitabından hareketle anlamak mümkündür.

Genel görünümü itibariyle ayette iki hususun öne çıktığı görülmektedir. Bunların birincisi, *hitabın şekli ve hususiyeti/ferdiyyeti*, ikincisi ise *kelime-i tevhîdi bilmenin keyfiyeti*. Öncelikle hitap türüne bakıldığında söz konusu hitabın bir emir kipi olduğu açıktır. “*Bil*” emir kipinin vücûbiyet taşıyıp taşımadığı konusunda ihtilaf vardır. Ancak “Hitabın hususiyeti, hükmün umumiyetine engel teşkil etmez” kaide-i külliyesinden hareket edenlere göre hitap herkesedir ve kendi içinde bir vücûbiyet taşımaktadır. Nitekim kelimde marifetullahın vücûbiyetinde وجوب (معرفة الله) ittifak edilmişken, marifetin aklen mi yoksa naklen mi vâcib olduğu konusunda, bir diğer ifadeyle marifetullahın keyfiyeti noktasında (وجوب النظر) ihtilaf oluşmuştur.³¹ Bu noktada imanın bireysel bir konu olduğu göz önünde bulundurulduğunda, herkesin en azından icmâlen kelime-i tevhîdi bilmekle mesûl ve mükellef olduğu söylenebilir. Hitabın neden çoğul değil de tekil geldiği konusu, imanın bireysel boyutuna yapılan bir vurgu olarak düşünülebilir. Çünkü iman son tahlilde bireysel bir olgudur.

İkinci husus, hitabın doğrudan Rasûlullah’a yönelmiş olması, hem kelime-i tevhîd hakikatinin kâmil anlamdaki tezahürünü göstermesi hem de anlamada hareket noktası ve temel örneği belirlemesi bakımından önem taşımaktadır. Ayette zikri geçen (اعلم) emrinin doğrudan Hz. Peygamber’e yönelmesi, onun ulûhiyet tasavvuruna doğrudan bir müdahaledir. Bu müdahalenin tekil gelmesi başkalarını da bireysel olarak dolaylı bir şekilde kapsamı içine alır. Şöyle ki “Allah’tan başka ilah yoktur” sözünün en sahih ve müteber karşılığının Hz. Peygamber’de yansıdığı kabul edilirse, netice itibariyle örneklik teşkil ettiği ümmetin de doğru ulûhiyet anlayışını idrak edebilmesi bir bakıma ondan hareketle mümkün olacaktır. Sonuç itiba-

²⁷ Buhari, İlim 10.

²⁸ Zemahşerî, *el-Keşşaf*, V, 524.

²⁹ Razi, *Şerhu Uyuni’l-Hikme*, II, 6.

³⁰ Ayrıntılı bilgi için bk. Âlûsî, *Rûhu’l-Meânî*, XIV, 93-98.

³¹ Âlûsî, *Rûhu’l Meânî*. XIV, 92.

riyle kelime-i tevhîdin bilinip anlaşılmasında fail yani bu kavramanın faili toplum değil ferttir.

Bu noktada akla “bil” emrinin zihinleri konuya hazırlayan bir tenbih edatı makamında kullanılmış olma ihtimali gelebilir. Arap dilinde genel ve gündelik kullanım içinde bu şekilde ve farklı şekillerde kullanılan tenbih edatlarına rastlamak mümkündür. Ancak söz konusu Kur’an olduğunda, edatların ve bu tür fiillerin kullanım incelikleri mutlaka göz önünde bulundurulmalıdır. Bu ayetin konu bağlamında tek örnek olması, tekrarına yer verilmemesi ve tenbih içerikli bundan başka uygun ve güçlü ifade kalıplarının bulunmasına rağmen, bunlardan birinin tercih edilmemesi gibi hususlar, “bil” ifadesinin tenbihten ziyade doğrudan bilmenin özüne ilişkin kullandığı yönündeki savımızı güçlendirmektedir. Ayette geçen “bil” kelimesinin sıradan bir tenbih edatı ya da zihni hazırlamak için getirilmiş bir uyarıcı olarak görmek hem Arap dili hem de Kur’an’ın din dili açısından uygun değildir. Zira Arapça’da tenbih edatları ve biçimleri içinde genellikle bu tarz bir ifadeye yer verilmediği gibi, dilci müfessirler arasında ayetle ilgili böyle bir görüşe sahip olana da rastlanmamıştır. Dolayısıyla bu ifadeyi sadece tenbih ve dikkat çekme amaçlı bir ifade olarak görmek, kelime-i tevhidin ilim ve düşünceye ma’tûf boyutlarıyla okunmasını mümkün kılmamaktadır.

Tevhît hakkında bilme ve bilgilenme süreci ile ilgili olarak bireyin hangi kaynaklardan beslenmesi gerektiği konusu, bu bağlamda öne çıkan bir başka konudur. Genellikle Kur’an’da bilme ediminin keyfiyetini belirleyen iki temel kaynaktan bahsedilir. Bunlar, Kur’an ve Hz. Peygamber’in yaşantısı ve sözleridir. Zira vahiy ve Peygamber, tevhidin öğrenilip anlaşılmasında iki temel kaynaktır. Kur’an’da bu noktaya işaret eden bazı ayetlere rastlanmaktadır. Bunlara göz atıldığında kelime-i tevhîdin vahiyle, Kur’an’la ilişki içinde olduğu rahatlıkla görülebilir.³² Aşağıdaki ayet, kelime-i tevhîdin ancak Kur’an ve vahiy doğrultusunda anlaşılabileceğini açık bir şekilde ortaya koymaktadır. *“Rabbinden sana vahyedilene uy; O’ndan başka ilah yoktur ve müşriklerden yüz çevir.”*³³ Ayette ittiba’ ve vahiy, ulûhiyet ve şirk arasında çok sıkı bir münasebetin olduğu göze çarpmaktadır. Zira ittibânın itâatten farkı olan gönül (sevgi) boyutu³⁴ göz önünde bulundurulduğunda, ilah seçilen varlığın gönülde edindiği yer ve değerle doğrudan ilişkisi, ilahın sadece ma’bûd olmadığını aynı zamanda bir mahbûb olduğunu da göstermektedir. Bu bağlamda vahye ittibânın ardından gelen tevhît cümlesi ve bu cümleden sonra gelen şirk, tahzîri bir anlamda vahiyle beslenen ulûhiyet tasavvur ve tasdikinin şirkten uzak olacağını aksi halde kusurlu ve eksik kalacağını hatırlatmaktadır.

*“Bilin ki, o (Kur’an) Allah’ın ilmiyle indirilmiştir ve O’ndan başka ilah yoktur.”*³⁵ Özellikle bu ayet kelime-i tevhîdin Kur’an’ın temel hedefi ve konusuyla yakın ilişkisini ortaya koymaktadır. Kitab’ın Allah’ın ilmi ve kelime-i tevhît esasıyla birlikte anılması, tevhîdin mahiyet ve muhtevasının bu kitapta hazır olduğunu, zihin-

³² Al-i İmran, 3/2, 3-5, 6; Kasas, 28/87, 88, Mü’min, 40/2, 3.

³³ En’am, 6/106. Ayrıca bk. Kasas, 28/87, 88.

³⁴ Âl-i İmran, 3/31.

³⁵ Hud, 11/14.

lerde var olan tasavvurun ve kalplerdeki tasdikın ancak bu kitaptan hareketle kurgulanabileceğini göstermektedir.

Bilginin en üst sınıfını Kur'an'dan gelen vahyî bilgi oluşturunca, ilimle vahiy arasındaki münasebetin kesintiye uğramaması için Hz. Peygambere bu bilgi türünün artırılması tavsiye edilmiştir. "Vahiy sana tamam olmadan önce Kur'an'da (okumada/okunanda) aceleci davranma ve de ki: Rabbim *ilimce beni artır*."³⁶ Kur'an'da Allah Rasûlünden emir kipiyle söylemesi istenilen ve artırılması dilenen tek şey, ilimdir. İbarenin "Bilgimi, malumatımı artır" şeklinde gelmemesi manidardır. Kur'an'ın bilgi teorisinde ilim vahiyden, Yaratıcıdan bağımsız düşünülmemektedir. Bu ilim, akla gelen şekliyle salt bir mâ'lûmat olmayıp, vahyin, vahiyyle gelen bilmenin ve bilginin bizzât kendisidir.

Kelime-i tevhîdin bir diğer dikkat çeken yönü şu ayette görüleceği üzere bu cümle ile Esmâ-i Hüsna arasında kurulan yakın ilişkidir: "*Allah ki, O'ndan başka ilah yoktur. En güzel isimler O'nundur.*"³⁷ Kelime-i tevhîd vahdete, esma asıl itibariyle kesrete delalet eder. Bu durumda kesret yörüngeli esmanın vahdete delalet eden tevhîtle ne tür bir ilişkisi olabilir? Tevhîd lügavi anlamı itibariyle "*bir-leştirmek, birlemek, bire indirmek*" demektir. Birleyebilmek için ortada bir kesretin olması gerekir. Kesret yoksa birlenecek bir durumun gerekliliği de söz konusu değildir. Bir bakıma kesret vahdeti, teksir tevhîdi iktiza eder. Alemde görülen kesretin ardında, görülmeyen bir vahdet vardır. Bu vahdet esasında her varlığın ve varoluşun tahakkukuna sebep olan, İsm-i İlahîdir. İşte insandan beklenen, öncelikle bu ayrı ve iç içe geçmiş kesretli yapının ardında, Esmâ-i Hüsna ile gizlenen birlik manasını bulmaktır. Neticede klasik ifadesiyle tevhîd-i efâl, sıfât ve zâtla, her yeri ve yönü kuşatan kesretten, mutlak vahdete doğru giden bir sürecin önü açılmak istenmektedir.

Esmâ ile eşya ve hadiseler arasındaki ilişki, tevhîdin rasyonel ve ilmî açıdan gücünü artırmakta, böyle bir süreç sonrası tevhit kalpte mukavemet kazanmaktadır. Allah'dan başka ibadete ve duaya layık bir ilahın olmasının mümkün olmadığı, bir kısım ayetlerde "*burhan*" kavramıyla ifade edilmektedir.³⁸ Bunun mefhum-i muhalifinden yola çıkarak söylenecek olursa, böyle bir süreç sonunda ulaşılan başka ilahların olmayacağı hakikati, kesin bir burhanı ifade etmektedir. Dolayısıyla tevhit, doğruluk ve hakikati tahakkuk ettiğinde nasıl bir burhan oluyorsa, aynı şekilde diğer ilahların olamayacağına dair sağlam bir nefiy bağlamında da karşıt türden bir burhana dönüşmektedir.

Burada ilmî ve zihnî bir boyutla kelime-i tevhidin salt bir bilgi nesnesine dönüştürülerek hakkında mâ'lûmat sahibi olunup, söylem geliştirilmesinin amaçlanmadığını belirtmek isteriz. Tevhit bilgisi, esasında iman ve teslimiyetin canlı bir göstergesi olarak kendisini ifşa etmelidir. Kelime-i tevhit ile kelime-i şehadet arasındaki temel farklılık, bu hususu net bir şekilde ortaya koymaktadır. Cümle yapısı itibariyle kelime-i tevhîd olumsuz bir isim cümlesi iken kelime-i şehadet fiil cümle-

³⁶ Tâhâ, 20/114.

³⁷ Taha, 20/8.

³⁸ Enbiya, 21/ 24, 25; Mü'minûn, 23/116.

sidir. Arap dilinde kelimeyi oluşturan harf (edat), isim ve fiil kategorilerinden³⁹ fiil, tevhîd terkibi içinde yer almaz. Buna karşın kelime-i tevhîd içinde kullanılmayan fiil formu, aynı muhtevaya sahip olan bir başka ifadede yer alarak ilgili fiilden (اشهد) hareketle o da kelime-i şehâdet olarak isimlendirilmiştir. Böylece kelime-i tevhîd, kelime-i şehâdetle bir fiil cümlesi hâline gelmiştir. Bu sebeple tevhit ifadesi epistemolojik bir nesne algısından çıkarılıp, teolojik bir önerme hâline getirilip, “eshedü” kaydıyla ikrar edilmediği sürece müteber değildir. Dolayısıyla kişi, kendisini sözün öznesi kılmadığı için de mü’min olarak isimlendirilemez.

3. Kelime-i Tevhidin Nefse Bakan Boyutu: Hevâ Tanrısı

Lügavi manası itibariyle ilah kelimesi “ibadet, kulluk etmek” (عبد), “şaşmak, şaşırmaq” (تَحَيَّرَ) ve “boyun eğdirmek” (سَخَّرَ) ve “gizlenmek” (احتجب) anlamlarına gelmektedir.⁴⁰ Kur’an’daki bağlamı itibariyle ilah kelimesinin anlamını, ilah olarak addedilen şeylerden hareketle belirlemek mümkündür. İlah edinilen şeylere bakıldığında örneğin Hz. İbrahim⁴¹, Hz. Musa⁴², Hz. Hud⁴³, Ashab-ı Kehf⁴⁴ kavimlerinin ve Mekke ehlinin⁴⁵ ilahlarından söz edilmektedir. Bunların taştan v.b. bazı nesnelere yapılmış putlar olduğu anlaşılmaktadır. İlah olarak ittihaz edilen şeyler sadece nesnelere ibaret değildir. Bunların dışında insan cinsinden de beşerin kendisine ilahlar edindiği görülmektedir. Örneğin Hz. İsa ve Hz. Meryem⁴⁶, Hıristiyanlar tarafından ilah addedilen kişilerin başında yer alırlar. Tarihsel süreçte beşer, insandan da kendisine ilah ihdas edebilmiştir. Hakeza bir başka yerde Ehl-i kitab’ın, kendi bilginlerini ve ruhbanlarını da rab edindiklerinden bahsedilmektedir.⁴⁷ Yine bu bağlamda Kur’an-ı Kerim’de Hz. Musa ve kavminin bahisleri içinde iki yerde Firavun’un kendisini, açıkça ve meydan okurcasına “ilah” ilan ettiği⁴⁸ ve kavmi tarafından da bu iddiasının ma’kes bulunduğu haber verilmektedir.⁴⁹ Bir yerde ise Firavun’un kendisini “en yüce rab” ilan ettiği görülmektedir.⁵⁰

İnsan çoğu zaman ilah, tanrı denildiğinde genellikle hayalinde kendi dışında, hariçte var olan putları canlandırır; modern insan için ise ilahlar genellikle geçmişte, cahiliyye Arap topluluğunda, İsrailoğullarında vb. eski kavimlerde ortaya çıkmış, olup bitmiş, ilkel bir alışkanlığın nesnelere gibi algılanır. Hâlbuki Kur’an açısından mesele hiç de böyle ele alınmamaktadır. Kur’an’da biraz önce sayılan ilahlar maddi, cismani hüviyetlerinden ötürü “haricî, maddî ilah” olarak isimlendirilebilir.

³⁹ İbn Hişam, *Şerhu Katri’n-Neda*, s. 44.

⁴⁰ İsfahânî, *Müfredat*, s. 82, 83.

⁴¹ En’am, 6/46; Meryem, 19/46; Enbiya, 21/43, 62.

⁴² A’raf, 7/127, 138; Tâhâ, 20/88.

⁴³ Hud, 11/53.

⁴⁴ Kehf, 18/15.

⁴⁵ Enbiya, 21/21.

⁴⁶ En’am, 6/46.

⁴⁷ Tevbe, 9/31.

⁴⁸ Şuara, 26/29; Kasas, 28/38.

⁴⁹ A’raf, 7/123, 127.

⁵⁰ Naziat, 79/24. Firavun’un söz konusu ulûhiyet ve rubûbiyet iddiası aşağıda yeri geldiğinde tekrar ele alınacaktır.

Bunların dışında örneğin “Onlar (müşrikler) Allah’ı bırakarak dişilere (inâs) dua ederler”⁵¹ ayeti şehvi arzusunun sınır tanımaz bir şekilde kadınlara tapıcılık seviyesine geldiğini ve şehvetin dolaylı olarak ilahlaştırılmasını ortaya koyan çarpıcı bir örnektir.⁵² Öte yandan Kur’an’da nefis kapsamında ilah ittihaz edilen bir başka olgudan daha bahsedilmektedir ki, bu da “*dâhili, manevî ilah*” şeklinde isimlendirilebilir. Kur’an terminolojisinde bu ilahın adı “*hevâ*”dır. Hevâ kelimesi “yükselmek, çıkmak (صعد)”⁵³ ve “alçalmak, düşmek (سقط)”⁵⁴ anlamlarına gelen, lügavi manası itibariyle ezdaddan olan bir kelimedir. Müfredat sahibi Rağıb el-İsfahânî (ö. 502/1108), ulaştırdığı son noktanın cehennem (هاوية) olması bakımından konuyu şehvete indirgemiş ve hevâyı “*nefsin şehvete olan meyli*” (ميل النفس إلى الشهوة) şeklinde tanımlamıştır.⁵⁵ Ancak bu, Kur’an bağlamında yapılmış eksik bir tanımlamadır. Kur’an’da bütün türevleriyle otuz sekiz defa kullanılan kavramı burada konumuzu ilgilendiren iki ayet çerçevesinde ele alarak hevânın sadece böyle anlaşılamayacağını belirtmek istiyoruz. Kur’an’da iki yerde hevâ kavramından açıkça insan tarafından ittihaz edilen bir “ilah” olarak bahsedilmektedir. Hevâ’nın ilah oluşuna ilişkin ayetlerden ilki Furkan, diğeri ise Casiye sûresinde yer almaktadır:

“Gördün mü *ilahını hevâsı edinen* kimseyi (أَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهُهُ هَوَاهُ)⁵⁶ ve sen ona vekil mi olacaksın?”⁵⁷

“Gördün mü *ilahını hevâsı edinen* (أَفَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهُهُ هَوَاهُ) ve Allah’ın kendisini bir ilim üzerine saptırdığı (وَأَصَلَّهُ اللهُ عَلَىٰ عِلْمٍ) ve kalbini mühürlediği (خَتَمَ) ve

⁵¹ Nisa, 4/117.

⁵² Bk. Coşkun, “Kur’an Işığında İnkârın Psikolojik Sebepleri”, s. 128.

⁵³ İbn Esir, *en-Nihaye*, V, 245.

⁵⁴ İsfahânî, *Müfredat*, s. 849.

⁵⁵ İsfahânî, *age.*, s. 849.

⁵⁶ Bu ve diğer ayetin anlamı için meallere göz atıldığında, Elmalılı’nın sadeleştirilmemiş, orijinal dilindeki meali hariç neredeyse meallerin tamamının mef’ullerin yerini değiştirerek, sonrakini öne alarak anlam verdikleri görülmektedir. Meallerde “hevâsını ilah edinen” şeklinde geçen ibarenin doğrusu “ilahını hevâsı edinen” şeklindedir. Nitekim Elmalılı ayete bu şekilde mana vermiştir: “Gördün mü o ilâhını hevâsı ittihaz edeni?” (Elmalılı, *Hak Dini Kur’an Dili*, V,3587) Burada mef’uller arası yer değişikliğinin ne mahzuru olabileceği ve aslında söylenilmek istenen şeyin Türkçe’de tam da meallerdeki yanlış şekliyle olduğu iddia edilebilir. Ancak bu yaklaşım ayetlerin mana derinliği ve refere ettiği gerçeklik açısından bakıldığında doğru değildir. Zira hevânın ilah olmasıyla, ilahın hevâ olması arasında ulûhiyet düşüncesinin fitriliği (apriorite) açısından fark vardır. Konuya “her doğan fitrat üzere doğar” hadisinin işaret ettiği varoluşsal (ontolojik) ve itikadi (teolojik) zemini de eklediğimizde insan, psikolojik ve zihinsel donanımı itibariyle içini sonradan doldurduğu, yaşamsal süreçte şekil verdiği bir ulûhiyet formuyla dünyaya gelir. Dolayısıyla ayet bir yönüyle insanın sahip olduğu ve ontolojik olarak önelediği şeyin aslında hevâsı değil ulûhiyet boşluğu olduğunu ifade etmektedir. Yani ilah sadece hevâdan ibaret olmayıp, herkesin sahip olduğu teolojik boşluğu bir şekilde doldurduğu şeydir. Bu durumda kendisine anlam ve değer yüklenen hevâ değil ilah olmaktadır.

Allah’ın varlığını isbat bağlamında özellikle din felsefecileri ve teologlar tarafından kullanılan “ontolojik delil” olarak isimlendirilen argümanda dile getirilen, insan zihninde apriori olarak bulunan bir ekmel ilah düşüncesini bu çerçevede okumak mümkündür. Özet olarak ulûhiyet idesini bir çerçeve (frame) gibi düşünecek olursak, içi boş bu çerçeveyi herkes sonradan bir şekilde ilah olarak görmek istediği şeyle doldurmakta ve ona göre kulluk etmektedir. Bk. Aydın, *Din Felsefesi*, s. 29, 30.

⁵⁷ Furkan, 25/43.

gözüne bir perde çektiği kimseyi? Allah'dan sonra ona kim hidayet edebilir? Tezekkür etmez misiniz?"⁵⁸

Tevhîdin hakikati ve mahiyetiyle ilgili olarak ilahlar içinde gösterilen, insandaki bu "hevâ" boyutuna, özellikle kelime-i tevhitte nefyedilen ilahlar bağlamında dikkat çekmek yerinde olacaktır. Zira bu husus özü itibariyle kendi içinde '*la ilâhe'* derken ilahın mahiyetini, nefye konu teşkil eden şeyi; diğer yönüyle '*illallah'* derken de Allah'ın sübut bulacağı noktanın neresi olması gerektiğini ele veren gerçekliği barındırmaktadır. Bu bağlamda öne çıkan iki temel nokta, hevânın ilah edilmesi ve Firavunun ilahlık iddiasıdır. Mahiyeti itibariyle Firavunun ilahlığı, hevânın ilahlığının dışa vurmuş, dışta vücût bulmuş şeklidir. Hevâ terbiye ve tezkiye sürecinden geçmeden ilah olarak kabul edildiğinde, sadece iç dünyada kalmayıp günün birinde doğrudan ya da dolaylı bir şekilde dışa vurması söz konusudur. Bu konuyu günahın dışa ve içe bakan yönleri olarak da mütalaa etmek mümkündür. Nitekim şu ayet kötülüğün dışa ve içe bakan iki ayrı boyutundan bahsetmektedir: "*Kötülüğün (ism) açığını, dışsalını (zahir) da gizlisini, düşünselini (batın) de bırakın.*"⁵⁹

Bu ayetten her ne kadar günahın aşikâr ve gizli bir şekilde işlenmesi anlaşıl-sa da günahın dışa ve içe bakan yönlerinin olduğunu da çıkarsamak mümkündür. Bu anlamda günahın dış dünyada tahakkuk etmesi ile hayal, vehim veya fikir aracılığıyla insanın iç dünyasında yer edinmesi aynı şeyler değildir. Bunların mahiyetleri aynı olmadığı gibi günahın vazgeçme noktasında taşıdıkları zorluk dereceleri de aynı değildir. Bu münasebetle günahın dışa yansıyan yönünden kurtulmanın, içteki kısmından daha kolay olduğu söylenebilir. Günahın fiilinden bir şekilde kendisini uzak tutan bir insan, o günahın hayalinden ve düşüncesinden her zaman kendisini alıkoyamayabilir. Asıl olan da günahın kendisinden değil hayalinden, düşüncesinden arınabilmektir. "*Muhakkak nefsinı tezkiye eden, arındıran kimse iflah olmuş, felaha ermiştir*"⁶⁰ ayetinin içerdiği zorluk, insanın iç dünyasında vehim, hayal ve fikir aracılığıyla yerleşen günahlardan arınma zorluğudur. Nitekim Kur'an'da hevânın faili olarak da nefis olgusuna dikkat çekilmektedir. "*Nefislerin arzu etmediği, istemediği*" şeklinde gelen ayet,⁶¹ Ehl-i kitab'ın peygamberlerinin, hevâlarına ters, arzu etmedikleri buyruklarla geldiğinde, onların *kibir*, tekzip bazen de peygamberleri öldürme biçiminde tepki gösterdiklerini bildirmektedir. Günahın fiilî durumu ile zihni ve hayalî durumu arasındaki farklılıktan hareketle hevâ, insanın ruhî (nefs) hayatına terettüp eden en büyük günahlardan biridir. Çünkü Allah'ın mağfiret etmeyeceğini ilan ettiği tek günah şirktir.⁶² Şirkin dışa bakan boyutuyla haricî, maddî putları kapsadığı, içe bakan boyutuyla da hevâ olarak adlandırılan dahilî, nefsanî putları içine aldığı düşünüldüğünde, şirkin türevi olması yönüyle hevânın da büyük günah olması doğal bir sonuçtur.

⁵⁸ Casiye, 45/23.

⁵⁹ En'am, 6/120.

⁶⁰ Şems, 91/9.

⁶¹ Bakara, 2, 87. Ayrıca bk. Maide, 5/70; Necm, 53/23.

⁶² Nisa, 4/116.

Bu nedenle Kur'an'da hevâ hiçbir yerde mü'minlere izafe edilmez. Bütünüyle ehl-i şirk ve küfre has bir nitelik olarak kullanılır. Dolayısıyla hevâ ile iman özü itibariyle bir arada bulunamaz. Sonuç olarak önu alınmadığı takdirde hevâ bünyesinde, insanı Firavun gibi ulûhiyet ve rububiyet iddiasına sürükleyen bir potansiyel taşıması yönüyle insanın manevi dünyasını tehdit eden en tehlikeli günahdır.

Kur'an'da zikri geçen Firavuna ve her çağın kendine özgü hevâ sahibi firavunlarına bakıldığında, hevânın enâniyet ve kibir içerikli bir kavram olduğu söylenebilir. "Onlara (mücrimlere) 'Allah'dan başka ilah yoktur' denildiğinde onlar *kibir-lenirlerdi*."⁶³ Zira hem İblisi hem de Firavunu yokluğa sürükleyen başlıca amilin kibir olduğu görülür. Kibir ve enâniyet özü itibariyle bir riyâset (iktidar) ve mülkiyet iddiasını öngörür. Nefsinin verdiği hevâ ile insan, sahip olduğu maddi-manevi güzelliklerde mülkiyet iddiasında bulunur. Halbuki sahibi olduğu her şey, yaratılış ve yapabileceği kudreti vermesi cihetiyle Allah'a aittir. Ancak kişi kendisine bunları bahşedeni unutmamasıyla, mevcut güzellikleri ve iyilikleri kendisi yaratıyor gibi davranır. "*İşte Rabbiniz Allah böyledir. Mülk O'nundur. O'ndan başka ilah yoktur. Nasıl da çevriliyorsunuz.*"⁶⁴

Kur'an'da sıklıkla vurgusu yapılan rubûbiyet gerçeği de aslında insanın sahip olduğu mülkiyet vehmine karşı Kur'an'ın gündeminden düşmeyen en önemli konudur. Rab kelimesinin ilk ve asıl anlamı "malik, sahip" demektir. Örneğin Arap dilinde evin sahibi anlamında *rabbü'l beyt*, mal-mülk sahibi anlamında *rabbü'l meta* terkipleri bunu göstermektedir. Çoğu zaman bu sözcük için tercih edilen *terbiye edici* anlamını, rab kelimesinin bir uzantısı olarak görmek, ilişkili olduğu yan anlamlar kategorisinde değerlendirmek daha uygundur. Zira iki kelimenin sülâsî kökleri karşılaştırıldığında, rab kelimesinin muzaaf bir fiilden (رَبَّ), terbiye edici anlamında kullanılan mürebbînin ise nâkıs bir fiilden (رَبَّى) türediği açıktır.

Ayrıca hevâ bağlamı itibariyle ilim karşıtlığı içeren bir kavramdır. Hevâyı izale etmenin en önemli aracı ilimdir. Her ne kadar İzutsu ilmin karşıtı (zıt) olarak Kur'an semantiğinde zannı gösterse de⁶⁵ zan, zıddı (ters) olarak ilmin tam karşısında yer alabilir; ancak kelimenin bazen tam karşısında yer almayıp, zıt kelimenin yanında bulunan mukabili (karşıt) sayılabilecek başka kelimelerin olması da mümkündür.⁶⁶ Bu açıdan hevâyı, ilmin karşıtlık içeren kelimeler grubu arasında değerlendirebiliriz. Zan, bir takım bilgi ve bulgulardan hareketle yüzde yüz kesinlikten yoksun, doğru veya yanlış da hamli mümkün bir zihin durumunun ifadesi olurken,⁶⁷ hevâ bir konu hakkında zan kadar dahi epistemik bir temele sahip olmaksızın nefsanî bir kanaati temsil etmektedir. Bu çerçevede biz hevâyı, ilmin karşıtları içinde düşünmekteyiz. Zira Kur'an'da yer yer hevânın ilme, bilgi edinme faaliyetine olan uzaklığı ve karşıtlığı hatırlatılmaktadır. Örneğin Kur'an "*sana gelen*

⁶³ Saffat, 37/35. Ayrıca bk. Bakara, 2/87.

⁶⁴ Zümer, 39/6.

⁶⁵ Bk. İzutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, s. 67, 68.

⁶⁶ Kur'an'da ilim kavramının kullanım alanları ve İzutsu'nun kullandığı metodun bütünsel tutarlılığı açısından tahlili için bk. İbiş, *Özne-Metin İlişkisinin Metodik ve Teolojik Boyutu*, s. 158, 159; ss.160-167.

⁶⁷ Özcan, *Epistemolojik Açıdan İman*, s. 52, 53.

ilimden sonra onların hevâsına uyacak olursan"⁶⁸ gibi sakındırma niteliğindeki sözleriyle hevâyı ilmin karşısına ikame etmektedir. İlah addedilen şeylerin sadece nominal birer olgu olduğunu, bu konuda müşriklerin zanna ve nefislerinden gelen hevâyâ uyduklarını belirten şu ayet, hevânın zanla birlikte ilmin karşıt grubunda yer alan iki temel olgu olduğunu göstermektedir: "Onlar (putlar, ilahlar) sizin ve babalarınızın (tanrı) diye isimlendirdiği isimlerden başka bir şey değildir. Allah onlara hiçbir sultan indirmemiştir. Onlar sadece *zanna ve nefislerinin verdiği hevâyâ* uyuyorlar."⁶⁹

4. İlmî (Ma'lûm) ve Zihnî (Ma'kûl) Bir Mesele Olarak Kelime-i Tevhit veya Bir Tasdikın Tasavvuru

Tevhît bağlamında ilim ve hevâ üzerine yapılan mütalâlardan her bir kavrama ait biri doğrudan diğeri dolaylı olmak üzere iki boyutun ortaya çıktığını görmekteyiz. Muhammed sûresindeki ayette tevhîdin ilme mevzu edilışinden ilmî bir boyut, hitabın hususiyetinden dolaylı olarak ferdî (nefsî) bir boyut ortaya çıkarken; hevânın nefse dair bir olgu oluşundan nefsî bir boyut, hevânın ilmin mukabilleri arasında yer almasından da dolaylı bir ilmî boyut ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla ferde ait nefis, nefisten gelen hevâ ve bu hevâyı bertaraf edecek olan ilim, kelime-i tevhît algısını belirleyen temel etmenlerdir. Bu münasebetle kelime-i tevhîdi ve beraberinde oluşan imanı, zihnin nesnesi ve meselesi hâline getirerek nazarı ve felsefî bir perspektifle yeniden okumak gerekmektedir.

Kelam kitaplarında imanın tanımı yapılırken genellikle onun ikrarla *dil/söz* boyutuna, tasdikle *kalp/his* boyutuna ve zaman zaman da (Hanbeli çizgide) *amelle duyu /davranış* boyutuna vurgu yapılır. Bu tarif ve tasnif içinde *akıl/düşünce, bilgi* boyutuna çoğu zaman yer verilmez. Halbuki iman sürecinde dil ve kalp arasında görülen bu boşluğun, akıl ve bilginin bu ikisi arasında köprü olarak dolabileceğini düşünmekteyiz. Kelime-i tevhîdin zihinsel boyutunun aslında böyle bir ihtiyaçtan ortaya çıktığı söylenebilir. Görüldüğü üzere tevhît-ilim ilişkisinin fert ve nefsi ilgilendirmesi, bu bağlamda nefsin bilme ve anlama kuvvesini öne çıkarmakta, ayetlerdeki "*bil*" hitabı ve "*hevâ*"nın izale olgusu, doğal olarak bizi bilmenin merkezi olan akıl ve zihne yönlendirmektedir. Bu minvalde bilmenin ve bilginin mahiyeti, kelime-i tevhîdin zihin ve bilgi merkezli yeni bir okumasını gündeme getirmektedir.

"La ilahe illallah" cümlesinde vurgulanan uluhiyetin mahiyeti, Kur'an'daki uluhiyet tasavvuruyla doğrudan ilgilidir. Öyle ki Kur'an'da Allah'ın ulûhiyetine muhataplık söz konusu olduğunda insan dışındaki varlıklar hitap-muhatap ilişkisi içinde değerlendirilmemektedir. Bir başka ifadeyle ulûhiyet genel olarak âkil varlıkların muhatap olabileceği ve onların zihnî sorumluluk alanlarına tealluk eden bir konudur. Nâs sûresinde "*insanların ilahı*" (إله الناس)⁷⁰ denilmek suretiyle Allah'ın

⁶⁸ Bakara, 2/120, 145; Ra'd, 13/37; En'am, 6/119; Casiye, 45/18.

⁶⁹ Necm, 53/23.

⁷⁰ Nas, 114/3.

ulûhiyeti bir bakıma insanlara, insanlığa tahsis edilmiştir. Buna karşın rubûbiyet kavramının Kur'an'da böyle bir tahsis keyfiyeti yoktur. Fatiha süresinin giriş cümlesinde yer alan (رب العالمين)⁷¹ ve bir başka yerde "her şeyin rabbi" (وَهُوَ رَبُّ كُلِّ شَيْءٍ)⁷²

şeklindeki ifadeler, rubûbiyetin insan dahil varlıkların tümünü kuşatan bir anlam genişliğine sahip olduğunu göstermektedir. Ayrıca oran olarak kıyaslandığında dokuz yüz yetmiş defa geçen rab kelimesinin, yüz kırk yedi defa geçen ilah kelimesinin yanında daha geniş bir kullanım alanına sahip olduğu görülmektedir. Ulûhiyetin sadece mükelleflere tahsis edilmesi ister istemez zihni, yani mükellefi diğer varlıklardan ve canlılardan ayırt eden temel faktöre yönlendirmektedir. Bu ayırım noktası (fasıl) doğal olarak "hayvan-ı nâtik" tanımlamasında görülen, insanı diğer canlılardan temyiz eden akıl yetisidir. Dolayısıyla diğer canlılardan tefrik eden bu ayrıcalık, insanı ulûhiyetin muhatabı hâline getirmektedir.

Akl ve zihin söz konusu olunca ilk akla gelen şey genellikle düşünme kuvvesidir. İnsanı diğer canlılardan farklı kılan temel faktör onun düşünebiliyor olmasıdır. Metodik veya sistematik bir düşünce kendi içinde mutlaka bir mantık ve kurguya sahiptir. Bu kurgu doğal olarak içerisinde bilme ve bilgilenme faaliyetini de barındırır. Mantıkçılar tarafından bunları kapsayan düşünme ve bilme biçimine genellikle "tasavvur" adı verilir. Bu bağlamdaki tasavvur bazen ilim olarak da anılır. İlim için yapılan tanımlamalar, aslında zihnin merkeze alındığı ve bir bakıma düşüncenin de özünü teşkil eden olgulardır. En genel kabule göre ilim "tasavvur ve tasdiki de kapsayan idraktır." Bunun yanında daha tümel açıdan "ilim, manadır" şeklinde de bir tarif bulunmaktadır.⁷³ Teftazânî, ilim kelimesinin bir lafz-ı müşterek olduğunu belirttikten sonra genel olarak ilmin "aklin idraki" olarak tanımlanmasında bir görüş birliği olduğunu ve bu idrakin de iki şekilde tefsir edilebileceğini dile getirir. İlk tefsire göre "ilim, akılda sûretin oluşmasıdır." (حصول الصورة في العقل) Bu tanım gereğince "ilim, bir şeyin zihindeki resmini" (صورة الشيء في الذهن) temsil etmektedir. Bilgi aktının merkezini teşkil eden zihnin çektiği bu resim, ıstılahi olarak "tasavvur" diye isimlendirilmektedir. Aklın idrakine daha külli dairede getirilen ikinci açıklamada, insan nefsinin, ilim aracılığıyla mana ile olan ilişkisine dikkat çekilmiş ve "ilim, nefsin manaya ulaşması." (العلم وصول النفس الى المعنى) şeklinde tanımlanmıştır.⁷⁴ Zihinde sûretin teşekkülü, nefsin manaya ulaşmasını müteakip bir süreçte tamamlanacağından, tasavvur, nefiste oluşan mananın tam bir şekilde zihinde yerleşmesi anlamına gelmektedir. Verilen iki tariften ilkinde bilmenin sonucu olan bilginin mahiyetine vurgu yapılırken, ikinci tarifte bilgiyi netice veren bilme faaliyetinin keyfiyetine vurgu yapılmaktadır.

Her tasdik kendisine tekaddüm eden bazı tasavvurlara istinat eder; son tahlilde kelime-i tevhîdin bir tasdik olduğu temel alınırsa bu girizgâh, esasında kelime-i tevhidi düşünce ve bilginin nesnesi kılmanın bir ön şartı olarak değerlendirilebilir. Zira inancın temeli ve özü olan bir cümlelerin barındırdığı kavramların ta-

⁷¹ Fatiha, 1/1.

⁷² En'am, 6/164.

⁷³ Fenârî, *Mukayyedü'l-Fenâri ala Kavli (Kul) Ahmed*, s. 7.

⁷⁴ Teftazânî, *Şerhu'l-Makasid*, I, 56.

savvur şekli, sonrasında gelen tasdikın niteliğini doğrudan belirleyen etkenler arasındadır. “Lâ ilâhe illallah” cümlesinin manasını idrak etmek, buna dair zihinde sağlıklı ve doğru bir sûret oluşturmak, bu bağlamda dil ve kalbe bakan boyut yanında, tevhidin ilim ve hevâ ekseninde zihne bakan boyutunun da ihmal edilmesine bağlıdır. “Lâ ilâhe illallah” tasdik cümlesinin mukaddimesi ve tasavvuru nedir diye sorulduğunda, karşımıza tasavvuru mümkün “ilah” ve “Allah” kavramları çıkmaktadır. Bu iki kavram arasında ma’lûmda meçhule ilkesinden hareketle insan zihninin öncelikle bilip anlamaya yöneleceği ilk alan ilah kavramıdır. Zira zihnin başlangıçta Allah kavramına yönelmesi, kavramın taşıdığı derinlik ve ağırlık gereği kendi içinde bir takım zorlukları taşımaktadır. Kelime-i tevhîdin cümle olarak “Allah ilahtır” olumlu şekli yerine, “ilah yoktur; sadece bir tek Allah vardır” şeklinde olumsuz formüle edilmesi, cümleye Allah yerine ilah ile başlanması, insan zihninin kapasite ve gücünün nazarı dikkate alınması şeklinde de yorumlanabilir.

Tarihsel süreçte kelime-i tevhîd ve zihin arasındaki mesafenin açılması bir yönüyle ispat-nefy ikilisinden birine duyulan yönelim ve yoğunlaşmayla ilgilidir. Örneğin “ispat-ı vâcip” konusuna yönelmek, bir anlamda Allah’ın varlığını ve birliğini temellendirmek anlamına gelirken; öte yandan “nefy-i âlihe” ile Allah dışındaki tanrıların ret ve inkârına yönelmek bir başka temellendirme şeklidir. Ancak isbat-ı vacipte tercih edilen metot genellikle, akli ve fikri argümantasyondan daha ziyade nakil temeline dayalı kavî ve kalbî bir tasdikle yapılan afirmasyondur. Özellikle halk düzeyinde egemen olan anlayış biçimi, “Var vardır ve varı tartışmaya, sorgulamaya gerek yoktur” şeklindedir. Dolayısıyla kelime-i tevhîd içinde yer alan ispat olgusu, çoğu zaman nefyin önüne geçmektedir.

Bu bakımdan kelime-i tevhîdin insan için salt sözlü bir tasdik olmanın ötesinde zihnî bir mesele olması, her şeyden önce mukaddimesi sayılan “nefy” ve “ilah” kavramına yönelik tasavvurla doğrudan alakalıdır. Kelime-i tevhîdi bir zihnî mesele olarak ele alan *Musa b. Ahmed el-Berekati en-Nikdevî (Niğdevi)*, günümüzde yazma halde bulunan üç varaklık risalesinde, konunun tenviri adına önemli tespitler yapmaktadır. Risalesinin başında müellif, *Mehmed (b. Pir Ali) el-Birgivi*’den (ö. 981/1573) kelime-i tevhîd ile ilgili muğlak ve mütecânis, şerhe muhtaç bazı sözlerin kendisine arz edildiğini ve bunları izah için risalesini kaleme aldığını ifade etmektedir. Risalenin telifine sebep olan, kelime-i tevhîdi zihnî bir mesele olarak tahlil ve ta’rif eden şerhe muhtaç sözler şu şekildedir:

“La ilâhe illallah nefy ve ispattır. 1. Nefyedilenin (menfi) aynı yoktur; zira nefy vaki olan üzerinedir. 2. İsbat edilen (müsbet) mevcuttur; zira isbat vaki olan üzerinedir. 3. Nefyedilen, isbat edilenin aynıdır. 4. İsbat edilen, isbat edilenin aynıdır. 5. İsbat eden nefyedenin aynıdır. 6. Nefyedilen, nefyedilenin aynıdır. Onlar bir iken altı olmuştur. Kim bunu hükmen söylese o kişi bilmemiştir. Kim de bunu Allah’ın sözündeki vech üzere söylese muhakkak o kişi bunu mü’min olarak söylemiştir.”⁷⁵

Nikdevî, blok hâlinde verdiği ibarenin her bir cümlesini tek tek açıklamış, mündemiç bir takım manaları sıralamıştır. Özetle Nikdevî’nin yaptığı açıklamaların

⁷⁵ Nikdevî, *Şerhu Kelimeti Lâ ilâhe illallah*, vr. 62b.

özgün olan tarafı, nefyin nesnesi olan ilahların genelde haricî varlık alanında değerlendirilmesine karşın, onun bu alanı Birgivi'den hareketle zihni düzlem alanında değerlendirmesidir. Nikdevî'ye göre nefyedilenden murat ma'bûd değil esas itibariyle "*ma'bûd kavramıdır*" ki (مفهوم معبود بالحق) böyle bir kavramın olması, ancak

hariçte, hakikatte var olan bir varlıkla mümkün olabilir. Nefiy hükümü ancak nefsü'l emirde nefyin mevzusu olan kimse içindir. O, Allah'dan başkasıdır. Bu nedenle Allah'dan başka ibadete layık görülen şeyin kavramını nefyetmek, doğal olarak Allah'ın gayrının varlığının nefyedilmesini de içine alır. Zira genelin nefyi özelin nefyini de kapsar.⁷⁶ Nikdevî'ye göre tevhitte nefyedilen şeyin ne harici varlık alanında ne de nefsü'l emirde varlığından ve sübûtundan söz edilebilir. Durum böyle olunca nefiy sadece zâtı ve hakikati olan kimse için tahakkuk eder. Çünkü bir şeyin (harici) varlığı tasavvur edilememişse o şey nefyedilemez ve dolayısıyla böyle bir şey için harici bir varlık tasavvur edilemez.⁷⁷ Bütün bu açıklamalardan anlaşılıyor ki ulûhiyet bağlamında esas olan şey, hariçte var olan ilahların nefyi değil; zihinde varlıklara ilahlık yüklemesi yapan algı ve tasavvurun nefyidir.

Râzî de kelime-i tevhitte bulunan nefyin konusunun (haricî) vücûd bağlamında değil aksine mahiyet (zihni vücûd) açısından değerlendirilmesi gerektiğini, zira mahiyetin nefyinde kapsam itibariyle bütün fertlerin bulunduğunu, mahiyet dışında böyle bir kapsayıcılığın bulunmadığını ifade etmektedir. Bundan dolayı Razi, "lâ ilâhe illallah" cümlesinde izmar veya hazif bulunduğunu düşünerek, takdirler yapmanın uygun olmayacağını dile getirir. Örneğin "lâ ilâhe fi'l vücûdi illa hû" şeklinde yapılacak bir takdir, Râzî'ye göre sadece dıştaki ikinci bir ilahın varlığını nefyetmeyi içine alır. Böyle bir takdir yapılmadığında nefiy, ikinci bir ilahı yani tikeli değil tümeli nefyetmiş olacaktır. Tevhît açısından mahiyetin nefyi, varlığın nefyinden daha güçlü ve şümüllü bir anlam taşıyacağından Râzî'ye göre herhangi bir takdir gereksinimi duymaksızın, sözü zahiri üzere bırakmak ve o şekilde anlamak tevhidin hakikati açısından daha uygundur.⁷⁸ Râzî ve aynı doğrultuda Nikdevî'nin i'rab açısından "lâ ilâhe illallah" için yapılacak 'mevcut' takdirine şiddetle karşı çıkmalarının nedeni, böyle bir takdir söz konusu olduğunda vahdetin hangi varlık düzeyinde gerçekleşeceği, harici, zihni ve nefsü'l emirdeki varlık düzeylerinden hangisine terettüp edeceğiyle ilgili oluşabilecek bir belirsizliktir. Hâl-buki ifadeyi böyle bir belirsizliğe irca etmeye gerek yoktur; çünkü kelamın mefhumu genel olup, bu genel ifadeyi özel bir alana tahsisi gerektiren herhangi bir neden yoktur.⁷⁹

⁷⁶ Nikdevî, *age.*, vr. 62a.

⁷⁷ Nikdevî, *age.*, vr. 63a.

⁷⁸ Râzî, *et-Tefsiru'l-Kebir*, II, 149.

⁷⁹ Bunun yanında kelime-i tevhit i'rab özellikleri açısından da tevhidin Allah'a özgü kılınması noktasında bazı hususiyetlere sahiptir. Bu özelliklere bakıldığında hem bir kapsayıcılık hem de nefiyyle yapılan bir tevhit vurgusu olduğu görülür. Şöyle ki kelime-i tevhitte kullanılan lâ (لا), cinsini amelden nefyeden lâ'dır. Lâ, isme ve habere ihtiyaç duyar. La'nın ismi, ilah (إله) tır. Lakin haberine gelince kaynaklarda lâ'nın haberinin ne olması gerektiğiyle ilgili bir takım tartışmalar yer almaktadır. Lâ'nın ismi vardır; ancak cümle içinde haber olarak gösterilecek zahir bir isim yoktur. Zira lâ'nın isminin ardından illâ istisna edatı gelmiş ve sonrasında istisnâ edilen isim (müstesnâ) zikredilmiş

→

Aynı şekilde Cürcâni de *Tarifat*'ında tevhîdi tanımlarken mezkûr müellifler gibi tevhîdin zihni boyutunu öne çıkarmakta ve bu bağlamda belirleyici rolün zihnin sahip olduğu tasavvura ait olduğunu vurgulamaktadır. "*Tevhîdin lügavi anlamı, bir şeyin bir olduğuna hükmetmek ve bir olarak bilmektir. Ehl-i hakikatin istilâhında tevhîdin manası, Zât-ı ilahiyeyi **fehimlerde tasavvur, vehim** ve zihinlerde **tahayyül** edilen şeylerden **tecrit etmektir.**"⁸⁰*

Kelime-i tevhitte bulunan nefyi zihni düzlemde ele alan bu yaklaşımların sonucunda, harici varlık düzeyinde yer alan ilahların, nefiy bağlamında değerlendirilmesinin yanlış olduğu yönünde bir anlam çıkarmamak gerekir. Ulûhiyet sahasını dışa indirgeyen böyle bir değerlendirmenin, özünde yanlış olmasa da sadece eksik bir değerlendirme olduğu söylenebilir. Çünkü harici alanda iddia edilen ilahın varlığı aslında, mevhûm ve muhayyel bir varlık düzlemidir. Maddî varlığı itibariyle bu ilahın gerçekliğinden bahsedilebilir ancak onun ulûhiyetinin arka planında hakiki değil zihnî bir yüklem yatmaktadır. Ulûhiyet özelliği zihin tarafından o nesneye yüklenmektedir. Dolayısıyla şirkteki problemin asıl kaynağı dışta değil içte bulunmaktadır. İçteki sorun insanın nefsiyle, nefsin tasavvur kuvvesi olan zihinle ilgilidir. Zihindeki ulûhiyet tasavvuru tashih edilmedikçe, hariçte bulunan ilahların temizlenmesi problemin köklü çözümü olamaz. Bu bakımdan asıl olan, ilahın dışta olanından değil içte olanından kurtulabilmek, zihindeki yanlış tasavvuru düzeltmektir. Bu nokta tam da tevhidin insan açısından zorluk taşıyan kısmıdır.

Nitekim tevhîdin zorluğu bir şeyin ispat veya nefyinde, varlık veya yokluğunu kanıtlamada ortaya çıkan zorlukla kıyaslandığında daha rahat kavranabilir. Şöyle ki, kelime-i tevhîd bir nefiy edatıyla başlar ve sonrasında sübût gelir, ispat gerçekleşir. İlkel olarak insanın aklen ispatı kavraması, nefiyden daha kolay olup, zihnin işleyişi de ispattan nefye, ma'lûmdan meçhûle, kolaydan zora doğru kurguludur. Çünkü aklen bir şeyi ispat etmek, yani bir şeyin varlığını ispatlamak, yokluğunu ispatlamaya oranla daha kolay ve süreç itibariyle daha kısadır. Nesnel varlık dünyasından hareketle anlatılacak olursa bir nesnenin varlığının ispatı, herhangi bir şekilde o nesnenin bulunup gösterilmesiyle tamamlanır. Ancak durum nesne-

→

ancak kendisinden istisna edilen (müstesnâ minh) zikredilmemiştir. Bazı dilciler lâ'nın haberinin mahzûf ve muzmer olduğunu benimsemiş ve lâ için bazı takdirlerde bulunmuşlar, lâ'ya haber olarak mümkün, mevcut, ma'bûd gibi ve daha başka haber makamında isimler takdir etmişlerse de, Zemahşerî (ö. 538/1144) kelime-i tevhîdin haber takdirine ihtiyacı olmayan tam bir cümle olduğunu ifade eder. Cümlenin aslının (الله /mübteda-haber) şeklinde olduğunu, bu bakımdan lâ ilâhe kısmının mübteda, illallah kısmının haber olduğunu belirten Zemahşerî, yaygın kullanım şeklinin tersine haberin marife, mübtedanın nekra olmasını ve haberin takaddüm ederek müpteda makamında gelmesini şu şekilde izah eder: Sıfat mevsufuna hasredilmek istendiğinde haber takdim edilir ve habere illa edatı getirilir, mübtedaya illa edatının gelmesi durumunda ise haberin takdimi vâcibdir. Dolayısıyla ulûhiyetteki nefy manasını kuvvetlendirmek için hasr şekli olan lâ ve illâ cümlenin başına getirilmiştir. Râzî ve Ali el-Kârî'de (ö. 1014/1605) Zemahşerî ile aynı kanaati paylaşmaktadır. Geniş ma'lumat için bk. Nikdevî, *Şerhu Kelimetü La İlahe İllallah*, vr. 60b; Âlûsî, *Ruhu'l Meani*, XIV, 85. Zemahşerî'ye göre lâ ve illâ edatları Allah'dan başkalarının ilahlık ihtimalini tamamen ortadan kaldırmak için getirilmiş te'kid ve tahsis sözcükleridir. Nitekim Râzî de Zemahşerî'yle aynı doğrultuda, cümlenin izmar ve hafiz taşımadığı, tam bir cümle olduğu kanaatindedir. Bk. Râzî, *et-Tefsiru'l-Kebir*, II, 149.

⁸⁰ Cürcani, *Kitabu't-Ta'rifat*, s. 73.

nin nefyine yani yokluğu iddia edilenin ispatına gelince, yeryüzünü baştan sona dolaşır, öyle ya da böyle bütün varlık dünyası gözden geçirilip o nesnenin yokluğunun objektif bir biçimde ortaya koyulması gerekmektedir. Söz gelimi ıssız bir adaya gelen bir kimsenin adada insan yaşadığını anlayabilmesi birkaç ayak izini görmesiyle çözülebilir. Ancak adada hiç kimsenin yaşamadığını ve yaşamıyor olduğunu söyleyebilmesi, adanın her karış toprağının görülüp incelenmemesine bağlıdır.⁸¹ Dolayısıyla nefyin, yokluğun kanıtlanması, varlığın kanıtlanmasına kıyasla daha zor ve uzun bir süreci içine almakta ve imkan alanını olabildiğince daraltmaktadır. İslam kelimcilerinin vahdâniyet bahislerinde birliği zâti, sıfatî ve fiilî olarak ayırmış olmaları, tevhîtteki nefiy alanının genişliğini ve tevhîttaki hakikatinin sadece ispattan ibaret olmadığını göstermesi bakımından önemlidir. Kelime-i tevhîdin nefiy ile başlaması doğal olarak süreci zorlaştırmakta, uzatmakta ve tevhîttaki alanı bir hayli genişletmektedir. Nefye dair ilah olması mümkün ve muhtemel ne varsa her şeyin nefiy süzgecinden geçirilmesi gerektiğini içeren tevhîttaki cümlesi, bireyin üzerindeki ağırlığı, ikrar ve tasdikle ne kadar büyük bir itikadî sorumluluğu üstlendiğini ortaya koyar. Bu bağlamda “*tahliye* (تحلیّة - arınma, boşaltma), *tahliyeden* (تحلیّة - süslenme, zinetlenme) öncedir” sözü, aklın ve kalbin, nefiy aracılığıyla Allah’tan başka ulûhiyet ve ubûdiyete ait olumsuz haller ve unsurlardan arınmanın, Allah inancını sağlam bir temel üzerinden inşa ve ikame etmenin gerekliliğini ifade eden müciz bir ifadedir.

Sonuç

Sonuç olarak haricîteki nesnelere yüklenen ulûhiyet, aslında insan nefsinde saklı olan ulûhiyet iddiasının rasyonelize edilerek ortaya koyulmuş dolaylı bir yansımasıdır. İnsan nefsinde yerleşen hevâ adlı bu ilahın dışa yansımaları, bazen haricî ilahlar edinmek suretiyle gerçekleşirken, bazen de Firavun gibi açıktan açığa kendi ulûhiyetini ilan şeklinde tezâhür etmektedir. Terbiye ve tezkiye edilmemiş cismanî arzular ve özellikle mülkiyet ve iktidar hırsıyla beslenen hevâ, sonuç olarak zihinde bir tasavvura dönüşerek rasyonel bir zeminde kendi ilahlığını tasdik etmeye kadar gidebilmektedir. İnsana düşen sorumluluk, zihinde oluşan vehmî ve hayalî bu ulûhiyet düşüncesinden, vahyî bilgi ve bu bilginin beşer için en önemli tecessüm eden şekli olan Muhammedî yaşantının öncülüğünde kurtulmaktır. Buradaki amaç, kelime-i tevhîtte kastedilen nefyin, haricî düzlemde gerçekleşen kısmını, zihnî düzlemdeki tasavvur kısmıyla tamamlamaktır. Haricî ilahları inkâr etmek mutlaka önemli bir itikadî yükümlülüktür; fakat temel mesele dışarıda ilah addedilen nesnelere kaynağının içerideki nefisten doğduğunun bilinciyle, kelime-i tevhîdi dilin ve maddenin ötesine taşıyarak zihnin ve düşüncenin konusuna dönüştürebilmektir. Öncelikle varsa dış dünyada bulunan ilahların, akabinde vahyin yönlendirdiği ilmî ve fikrî altyapıyla kibir ve enaniyet damarını temsil eden hevâdan gelen iç dünyadaki ilahın nefyedilmesi esastır. Sonuçta ulaşılabilecek olan ulûhiyet tasavvuru aynı zamanda insan için sağlam bir Allah tasavvurunun da temelini teşkil etmekte-

⁸¹ Aydın, *Din Felsefesi*, s. 233.

dir. Buna göre tevhit, dış dünyadaki nesnelere Tanrı arasındaki çokluğu birleminin yanında, iç dünyada vücut bulan hevâ adlı ilahla Tanrı arasındaki ikiliğin de teklife indirilmesini ön görmektedir.

Kaynakça

- Aclûnî, İsmail b. Muhammed, *Keşfu'l-Hafa ve Muzilü'l-İlbas Ammeştehera mine'l-Ehadis ala Elsineti'n-Nas*, Mektebetü'l-İlmi'l-Hadis, Şam 2000.
- Âlûsî, Mahmud, *Ruhu'l-Meanî fi Tefsiri'l-Kur'ani'l-Azim ve's-Sebi'l-Mesânî*, Daru'l-Fikr, Beyrut 1994.
- Aydın, Mehmet Said, *Din Felsefesi*, İfav. Yay., İzmir 2001.
- Bâcûrî, İbrahim, *Haşiye ala Risaleti'l-Fâzili fi Kavli Lâ ilâhe illallah*, Mısır 1887.
- Buhari, Ebu Abdullah Muhammed b. İsmail, *el-Camiu's-Sahih*, Matbaatü's-Selefiyye, Kahire 1400.
- Coşkun, İbrahim, "Kur'an Işığında İnkârın Psikolojik Sebepleri", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 1, Diyarbakır 1999.
- Cürcani, Seyyid Şerif Ali b. Muhammed, *Kitabu't-Ta'rifat*, Beyrut 1985.
- Ebu Davud, Süleyman b. Eş'as es-Sicistani, *es-Sünen*, Daru İbn Hazm, Beyrut 1997.
- Ebu Hanife, *el-Vasiyye-İmam-ı A'zam'ın Beş Eseri*, çev. Mustafa Öz, Kalem Yayıncılık, İstanbul 1981.
- Fenâri, Şemseddin (Molla), *Mukayyed-i Fenâri ala Kavli (Kul) Ahmed*, Salah Bilici Kitabevi, İstanbul ty.
- Gazâlî, Ebu Hamid, *İhya-u Ulumi'd-Din*, çev. Ahmet Serdaroğlu, Bedir Yayınevi, İstanbul 1975.
- İbiş, Fatih, *Özne-Metin İlişkinin Metodik ve Teolojik Boyutu*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara 2012.
- İbn Esir, Mecduddin, *en-Nihaye fi Garibi'l-Hadis*, Daru'l Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2002.
- İbn Hişam, Cemaeddin Ebu Muhammed Abdullah b. Yusuf el-Ensari, *Şerhu Katri'n-Neda, Sebilu'l Hüda ala Şerhi Katri'n-Neda ve Bellu's-Sada*, thk. tk. Ebu Reca Muhyiddin b. Abdulhumejd, Şam 2001.
- İsfahânî, Rağîb, *Müfredatu Elfazi'l-Kur'an*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2002.
- İzutsu, Toshihiko, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, çev. Süleyman Ateş, İstanbul ty.
- Kayserî, Davud, *Vahdet-i Vücûd Felsefesi*, çev. Mehmet Bayraktar, İfav. Yay, İstanbul 2012.
- Nikdevî, Musa b. Ahmed el-Berekâtî, *Şerhu Kelimeti La İlahe İllallah*, Kayserî-Raşid Efendi Kütüphanesi, Katalog No: 27536/10, 60b-63a.
- Özcan, Hanifi, *Epistemolojik Açından İman*, İfav. Yay, İstanbul 1997.
- Râzî, Fahreddin, *et-Tefsiru'l-Kebir*, Daru İhyai't Türesi'l Arabi, Beyrut 1995.
- *Şerhu Uyuni'l-Hikme, Müessesü's Sadık li't Tabaat ve'n Neşr*, Tahran (H)1410.
- Teftazânî, Sa'deddin Mesud b. Ömer b. Abdullah, *Şerhu'l-Makasid*, Daru'l Kütübi'l İlmiyye, Beyrut 2001.
- *Şerhu'l-Muhtasar*, Matbaatü's Şeria, Y. Y. 1428.
- Zemahşerî, Ebu'l Kasım Mahmut b. Ömer, *el-Keşşâf an Hakâiki Gavâmidu't-Tenzil ve Uyûni'l-Ekavil fi Vucûhi't Te'vil*, Riyad 1998.
- Zerkeşî, Muhammed b. Abdullah Ebu Abdullah Bedreddin, *Ma'na Lâ ilâhe illallah*, yy. ty.