

Enbiyâ Sûresinin 22. Âyeti Bağlamında Allah'ın Vahdâniyet Önermesine İlişkin Müfessirlerin Mülâhazaları ve Bunların Tahlili

The Approaches of Commentators on the Proposition of Allah's Oneness (Waḥdāniyah) in the Context of 22nd Verse of Sūrah al-Anbiyâ and the Critique of Their Interpretation

Zakir DEMİR 

Siirt Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,
Tefsir Anabilim Dalı, Siirt, Türkiye



Sorumlu Yazar/Corresponding Author:
Zakir DEMİR
E-mail: zakirdemir@siirt.edu.tr

Geliş Tarihi/Received: 05.09.2024
Kabul Tarihi/Accepted: 09.12.2024
Yayın Tarihi/Publication Date: 13.12.2024

Atıf: Demir, Zakir. "Enbiyâ Sûresinin 22. Âyeti Bağlamında Allah'ın Vahdâniyet Önermesine İlişkin Müfessirlerin Mülâhazaları ve Bunların Tahlili". *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 62/1 (Aralık 2024), 204-223.

Cite this article as: Demir, Zakir. "The Approaches of Commentators on the Proposition of Allah's Oneness (Waḥdāniyah) in the Context of 22nd Verse of Sūrah al-Anbiyâ and the Critique of Their Interpretation". *Journal of İlahiyat Researches* 62/1 (December 2024), 204-223.



Content of this journal is licensed under a
Creative Commons Attribution-NonCommercial-
NoDerivatives 4.0 International License.

Öz

İslâm düşünce tarihine bakıldığında başta tefsir ve kelim olmak üzere hemen bütün ilim adamlarının Enbiyâ sûresinin 22. âyeti ekseninde Allah'ın varlığını ve birliğini muhtelif istidlal yöntemleriyle temellendirmeye çalıştıkları ve vahdâniyet tasavvurlarını daha çok bu ilâhî önermeye dayandırarak ortaya koydukları müşâhede edilmektedir. Buna ilaveten bu âyete yüklenen farklı yorumların, ilim adamlarının birbirlerini tekfir etmesine ve birbirlerine karşı pejoratif bir üslûp kullanmalarına yol açtığı görülmektedir. İslâmî ilimler metodolojisinin hemen her sahasında metinlerin satır aralarında bu ilâhî önermeye dair atıfların yanı sıra bunun yorumu ekseninde gelişen ötekileştirici söylemin bulunması ve ilgili âyetin muhtevasına dair kapsamlı bir çalışmanın hazırlanmamış olması sebebiyle bu makaleye, Enbiyâ sûresinin 22. âyetinin anlamı ve yorumu konu olmaktadır. Bu çalışmada muhtelif dönemlerden ve farklı düşünce okullarından olan tefsir metinleri kronolojik olarak irdelenerek mezkûr âyete dair müfessirlerin Allah'ın vahdâniyetini anlama konusunda geliştirdikleri istidlâl yöntemleri, tarihsel süreçte bu âyetin yorumuna dair kırılma noktaları saptanmaktadır. Böylece tefsir-nahiv ve tefsir-kelam ilişkisi bağlamında ilgili âyetin kapsamlı bir şekilde irdelenmesi amaçlanmaktadır. Bu doğrultuda tefsir metinlerini kronolojik inceleme yönteminin yanı sıra doküman inceleme ve literatür tarama yöntemleri esas alınarak tefsir geleneğinde vahdâniyet âyeti bağlamında serdedilen yaklaşımlar hem deskriptif bir anlatımla saptanmakta hem de bunlar analitik bir üslupla tahlil edilmektedir. Son tahlilde Allah'ın kendi vahdâniyetini akfî önermelerle tartışmaya açık bir konu olarak sunması ve bu konuda aklın meydan okuyucu tavrına güvenmesi, İslâm'da hemen her bir mesele için akla işlevsel bir rol vermenin kaçınılmaz olduğu ve Allah'ın son vahiy mesajıyla akıl ile din çatışmasını ihsas eden bir metin göndermeyi amaçlamadığı kanaatine varılabilir.

Anhtar Kelimeler: Tefsir, Enbiyâ Sûresi, Allah'ın Vahdâniyeti, İstidlâl Yöntemleri, Tefsir Metinlerini Kronolojik İnceleme Metodu.

Abstract

When viewing the history of Islamic thought, it is observed that almost all scholars, especially in the fields of Qur'anic exegesis (tafsir) and theology (kalâm), have tried to justify the existence, oneness and uniqueness of Allah on the basis of the 22nd verse of Sūrah al-Anbiyâ through various methods of reasoning, and they have put forward their conceptions of waḥdāniyah mostly based on this divine proposition. Moreover, different interpretations attributed to this verse have led scholars to declare each other unbelievers (takfir) and to use a pejorative style against each other. Due to the presence of references to this divine proposition between the lines of exegetical texts in almost every field of İslâmî sciences methodology, as well as the pejorative style developed on the axis of its interpretation, and since a comprehensive study in the context of the relevant verse has not been prepared, the meaning and interpretation of the 22nd verse of Sūrah al-Anbiyâ is the subject of this article. In this study, chronologically analysing the tafsir texts from various periods and different schools of thought, the methods of the exegetes to prove the aforementioned verse and the breaking points in the interpretation of this verse in the historical process are identified. Thus, it is aimed to analyse the related verse comprehensively with a special focus on the relationship between tafsir-nahiv and tafsir-kalâm. In this direction, based on the approach of examining the exegesis texts chronologically, as well as document analysis and systematic literature review methods, the approaches presented in the context of the verse of waḥdāniyah in the tafsir tradition are both determined with a descriptive qualitative narrative and analysed in an analytical style. In the final analysis, it can be concluded that Allah presents His uniqueness as a subject open to discussion with rational propositions and His reliance on the challenging behaviour of reason in this regard means that it is inevitable to assign a functional role to reason for almost every issue in Islam and that Allah did not intend to send a text implying a conflict between reason and religion with His last revelation message.

Keywords: Tafsir (Qur'anic Exegesis), Sūrah al-Anbiyâ, the Oneness and Uniqueness of Allah (Waḥdāniyah), Methods of Argumentation, the Method of Chronological Examination of Tafsir Texts.

GİRİŞ

Kur'ân'ın bütünlüğünde Allah nazar, tefekkür, tedebbür, tefakkuh, tezekkür, ta'akkul gibi ifadeleri kullanarak insanlardan aklını etkin bir şekilde kullanmaya; doğru, tutarlı ve mantıklı düşünmeye, konuşmaya, tartışmaya teşvik etmekte ve bu konuda uyarılarda bulunmaktadır.¹ Bu bağlamda Allah'ın vahdâniyeti, son vahyin hakikati ve Kur'ân'ın mâhiyeti gibi birçok konunun tavzihi için kıyasa veya benzeri çeşitli mantıksal kanıtlama yöntemlerine başvurulmaktadır. Söz gelimi “Kur'ân'ı inceleyip düşünmüyorlar mı? Eğer Allah'tan başka birinden gelmiş olsaydı onda birçok tutarsızlık ve çelişki bulurlardı!”² âyetinde çelişmezlik/çelişkisizlik ilkesinden hareketle Kur'ân'ın ilâhî kaynaklı olduğu vurgulanmaktadır. Tehaddî konulu âyetlerde de Hz. Peygamber'in nübüvveti ve Kur'ân'ın onun mu'cizesi olduğu muhtelif önermelerle açıklanmaktadır.³ Benzer şekilde “Eğer söyledikleri gibi Allah'tan öze ilâhlar olsaydı onlar da arşın sahibine yakınlaşmak için yollar ararlardı.”⁴; “Eğer yerde ve gökte Allah'tan başka ma'bûdlar bulunsaydı kesinlikle yerin ve göğün düzeni bozulurdu.”⁵; “Onlar tanrı olsalardı cehenneme gitmezlerdi. Oysa hepsi orada ebedî kalacaklardır.”⁶; “Allah'la beraber başka bir tanrı yoktur. Aksi takdirde her tanrı kendi yarattıklarını alıp bir tarafa çekilir ve mutlaka o tanrılardan biri, diğerine baskın gelmeye çalışırdı.”⁷ âyetlerinin bütünselliğinde Allah'ın vahdâniyeti, yani O'nun sıfatlarında, zatında ve fillerinde bir ve benzersiz oluşu şartlı kıyas önermeleriyle ortaya konulmaktadır.⁸

Mezkûr âyetler içerisinde İslâm epistemolojisinde vahdâniyet tasavvurları, daha çok Enbiyâ sûresinin 22. âyeti ekseninde ele alınmaktadır. Bir diğer ifadeyle klasik dönem İslâmî ilimler metodolojisinde başta müfessirler ve kelimciler olmak üzere hemen bütün ilim adamları, bu âyetten hareketle Allah'ın varlığını ve birliğini muhtelif istidlâl yöntemleriyle temellendirmeye çalışmaktadırlar.⁹ Bu bağlamda onların Kur'ân'dan hareketle ya da ona dayandırarak geliştirmiş oldukları istidlâl yöntemlerinden bazılarının burhân-ı temânü', burhân-ı tevârüd, kıyâsu'l-gâib 'ale'-ş-şâhid ve kıyâsu'l-'aks olduğu bilinmektedir. Nitekim Şehâbeddin el-Hafâcî (öl. 1069/1659) ve Abdurrahmân b. Yahyâ el-Yemânî (öl. 1386/1966) gibi bazı ilim adamlarının ilgili âyete, temânü' âyeti demeleri bu istidlâl yöntemlerinin Kur'ân kaynaklı olduğunun göstergesidir.¹⁰ Dolayısıyla Allah'ın birliğini anlamaya ve temellendirmeye çalışan ilim adamlarının Enbiyâ sûresinin 22. âyetini inceleme konusu ettikleri ve bundan hareketle birtakım akli çıkarımlarda buldukları müşâhede edilmektedir.¹¹ İslâmî ilimler metodolojisindeki bu önemi ve çalışmamızın kapsamını geniş tutmamanın amaçlanması nedeniyle bu makalede yalnızca Enbiyâ sûresinin 22. âyetinin anlamı ile yorumu irdelenmektedir.

Diğer taraftan bizi Enbiyâ sûresinin 22. âyetini incelememize sevk eden bir diğer âmil, klasik İslâm epistemolojisinde bu âyete

¹ Allah'ın insanoğlunu akıl yürütmeye, düşünmeye teşvik ettiği âyetlerden bazıları şöyledir: el-Bakara 2/44, 77; Âl-i 'İmrân 3/65, 118, 190-191; en-Nisâ 4/82; el-En'âm 6/32, 98, 152; el-A'râf 7/169, 185; er-Ra'd 13/3; en-Nahl 16/11, 69, 90; en-Nûr 24/27; el-Câsiye 45/13; el-Kamer 54/15, 17, 22, 32, 40, 51; 'Abese 80/24; et-Târık 86/5; el-Gâşiye 88/17-20.

² en-Nisâ 4/32.

³ Zakir Demir, “İslâm Düşüncesinde Âyet ile Tehaddî Yaklaşımı ve Bunun Tahlîli”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25/48 (Aralık 2023), 529-555.

⁴ el-İsrâ 17/42.

⁵ el-Enbiyâ 21/22.

⁶ el-Enbiyâ 21/99.

⁷ el-Mü'minûn 23/91.

⁸ Ebü'l-Velîd Muhammed İbn Rüşd, *el-Keşf 'an menâhici'l-edille*, thk. Muhammed Âbid el-Câbirî (Beyrût: Merkezi Dirasatî'l-Vahdetî'l-Arabiyye, 1998), 123-124.

⁹ Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, *Risâle fî istihsâni'l-havz fî 'ilmi'l-kelem* (Haydarâbâd: Matbaatu Meclisî'd-Dâireti'l-Me'ârif, 1344), 89.

¹⁰ Şehâbeddin Hafâcî, *İnâyetü'l-Kâdî ve kifâyetü'r-Râzî* (Beyrût: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997), 4/264; Abdurrahmân b. Yahyâ el-Muallimî el-Yemânî, *Ref'u'l-İştibâh 'an ma'ne'l-'ibâde*, thk. Osmân b. Muallim Mahmûd (Mekke: Dâru Âlemi'l-Fevâid, 1434), 356.

¹¹ Vahdâniyet önermesinin geçtiği Enbiyâ sûresinin nüzûl tarihini saptamak, ilk muhataplarına verilen mesajı anlamaya katkı sunabilir. Tefsir metodolojisinde bu sûrenin nüzûl tarihine dair kesin bir bilgi bulunmamakla birlikte bu konuda bazı tespitlerde bulunulabilir. Söz gelimi İbn Mes'ûd, Enbiyâ sûresinin Mekke döneminde nâzil olan ilk sûreler arasında (*mine'l-'itâki'l-evvel*) bulunduğunu bildirmektedir. bk. Ebü Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîh* (Beyrût: Dâru İbn Kesîr, 2002), “Tefsîr (Enbiyâ)”, 1 (No. 4739); İbn 'Atiyye el-Endelüsî, *el-Muharrerü'l-vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-'azîz*, thk. Abdusselâm Abdüşşâfi Muhammed (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001), 4/73; Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'Azîm*, thk. Mustafa es-Seyyid Muhammed (Kâhire: Müessesetü Kurtuba, 2000), 9/389. Bu rivâyetten hareketle bu sûrenin Hz. Peygamber'in nübüvvetinin altıncı senesinde nâzil olduğu düşünülebilir. Bunun bütünüyle Mekke'de nâzil olduğu noktasında âlimlerin kahir ekseriyeti arasında bir ittifakın bulunduğu görülmektedir. Nüzûl tarihine dair bu değerlendirmelere dayanarak vahdâniyet önermesiyle Mekkelî müşriklerin şirk tasavvurlarına cevap verildiği söylenebilir. Enbiyâ sûresinin nüzûl kimliği hakkında detaylı malumat için bk. Hüd b. Muhakkem, *Tefsîru kitâbillâhi'l-'azîz*, thk. Belhâc b. Saîd Şerîfî (Beyrût: Dâru Garbî'l-İslâmî, 1990), 3/62; Ebü'l-Leys es-Semerkindî, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Kerîm*, thk. Ali Muhammed Mu'avvad (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993), 2/361; Ali b. Ahmed el-Vâhidî, *el-Vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-'azîz*, thk. Safvân Adnân Dâvûdî (Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 1995), 2/710; Muhyissünne el-Ferrâ el-Begavî, *Me'âlimü't-tenzil/Tefsîru'l-Begavî*, thk. Muhammed Abdullah en-Nemr (Riyâd: Dâru Taybe, 1993), 5/309; Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *Zâdu'l-mesîr fî 'ilmi't-tefsîr* (Beyrût: el-Mektebü'l-İslâmî, 1983), 5/338; Celâlüddîn es-Süyûtî, *ed-Dürü'l-mensûr fî't-tefsîr bi'l-me'sûr*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Kâhire: Merkezü'l-Hecer li'l-Buhûs, 2003), 10/269-270.

yüklenen farklı yorumların, ilim adamlarının birbirlerini tekfir etmesine ve birbirlerine karşı pejoratif (aşağılayıcı/yerici) bir üslûp kullanmalarına yol açmasıdır. Söz gelimi Ebû'l-Muîn en-Nesefî (öl. 508/1115), mezkûr âyetin yorumuna dair Allah'ın vahdâniyetinin akılla değil de sem'î/naklî delille bilinebileceğini ileri süren Ebû Hâşim el-Cübbâ'î'yi (öl. 321/933) tevhit inkârcısı olarak nitelemekte ve onu küfre nispet etmektedir.¹² Benzer şekilde Mâtürîdî kelâmcısı ve Hanefî âlimi olan Abdüllatîf el-Kirmânî'nin (öl. 9/15. yüzyılın ilk yarısı) *Risâletü't-tevhîd* adında bir risâle kaleme alarak aynı gerekçeyle, yani mezkûr âyete dair yorumu sebebiyle Teftâzânî'yi (öl. 792/1390) sert bir üslupla eleştirdiği ve hatta onu tekfir ettiği görülmektedir. Kirmânî'ye göre Teftâzânî, aklî açıdan ilahların ittifakinin cevâzını savunmakta, naklî açıdan da âyette ifade edilen delili kesinlikten çıkararak bunda ikna edici bir anlatımının (*hucetün iknâ'iyetün*) bulunduğunu ileri sürmektedir. Bu sebeple Kirmânî onun hakkında şöyle der: "Teftâzânî, hem aklen hem de naklen tevhidi inkâr etmiştir."¹³ Kirmânî ile Teftâzânî arasındaki polemikte Teftâzânî'den yana taraf tutan Kâtib Çelebi (öl. 1067/1657) ise *Keşfü'z-zunûn*'da şöyle der: "Kirmânî, mülâzemet-i 'âdiye ile mülâzemet-i 'akliye arasındaki farkı ayıramamıştır. Bütün kelâmî görüşlerini bu farkı gözetmeden ortaya koymuştur. Muhtemelen o, Süyûtî (öl. 911/1505) gibi mantık bilmenin gerekli olmadığını belirterek cehaletini izhar edenlerden biridir. Nil ve Fırat birbirinden ne kadar uzaksa Kirmânî ile Teftâzânî de [ilimde yetkinlik ve donanım bakımından] birbirinden o kadar uzaktır."¹⁴ Dolayısıyla mezkûr örneklerden de anlaşıldığı üzere Enbiyâ sûresinin 22. âyetinin yorumu ekseninde gelişen ötekileştirici bir söylem bulunmaktadır. İlim adamlarının bu dili kullanmaya varmasının ardındaki nedeni saptamak için ilgili âyetin kapsamlı bir şekilde incelenmesi gerekmektedir.

İslâm telif tarihinde İsmail Konevî (öl. 1195/1781) gibi bazı ilim adamlarının bu âyet hakkında müstakil risâleler kaleme almaları, vahdâniyet önermesinin yorumuna ilişkin farklı yaklaşımların bulunduğu kaynaklandığı düşünülebilir.¹⁵ Modern döneme geldiğinde ise "Kur'ân-ı Kerim'de Allah'ın Varlığı ve Vahdâniyeti'ne Dair İstidlâl Çeşitleri", "Burhân-ı Temânu'ya Eleştirel Bir Yaklaşım" ve "Tanrı'nın Tekliğini İspat: Şehristânî'nin Tevhîd Savunusu" gibi dolaylı çalışmalar dışında bu âyetin doğrudan herhangi bir çalışmaya konu olmadığı gözlenmektedir.¹⁶ Meselenin bu öneminden ve ilgili âyetin muhtevasına dair kapsamlı herhangi bir çalışmanın hazırlanmamış olmasından hareketle elinizdeki çalışmaya, tefsir-nahiv ve tefsir-kelam ilişkisi bağlamında Enbiyâ sûresinin 22. âyetinin anlamı ve yorumu konu olmaktadır.¹⁷ Böylelikle çalışmada interdisipliner (disiplinlerarası) bir anlayış gözetilmektedir. Tefsir geleneğinde muhtelif dönemlerde ve coğrafyalarda ön plana çıkan, çağdaş döneme kadar ulaşan yüz elli tefsir kitabı kronolojik olarak incelenerek müfessirlerin Allah'ın vahdâniyetini anlamaya dair burhân-ı temânu', burhân-ı tevârüd, kıyâsu'l-gâib 'ale's-şâhid ve kıyâsu'l-'aks gibi istidlâl yöntemleri, temel parametreleri,

¹² Ebû'l-Muîn Meymûn b. Muhammed en-Nesefî, *Tebîrâtü'l-edille fi usûli'd-din*, thk. Claude Salame (Dimaşk: Institut Français de Damas, 1990), 1/85-87. Ayrıca bk. Yusuf Şevki Yavuz, "Vahdâniyyet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/429.

¹³ Muhammet Mazlum, *Kirmânî'nin Burhân-ı Temânu' Konusundaki Görüşleri* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020), 58-62; Fatih İbiş, "Temânu' Dışında Alternatif Bir Tevhit Delili: Mekânsızlıkta İki Mekânsız Tanrı", *Kader* 21/2 (2023), 829.

¹⁴ Hacı Halife Mustafa b. Abdullah Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn 'an esâmi'l-kütübi ve'l-fünûn*, thk. M. Şerefettin Yaltkaya - Rifat Bilge (Ankara: TTK Yayınevi, 2014), 2/1147. Ayrıca bk. İbiş, "Alternatif Bir Tevhit Delili", 829. Terminolojik anlamda mülâzemet, bir hükümün, diğerini iktiza edici bir özelliğinin bulunmasına denir. Bu terimin mülâzemet-i 'akliye, mülâzemet-i 'âdiye, mülâzemet-i zihniyye, mülâzemet-i mutlak ve mülâzemet-i hâriciyye olmak üzere beş ayrı türü bulunmaktadır. Kâtib Çelebi'nin söz ettiği türlerin tanımları şöyledir: Mülâzemet-i 'akliye, lazıminin hilafını tasavvur etmek, akıl için mümkün olmayan şeydir. Buna beyaz olduğu sürece, beyaz için beyazlık özelliğinin bulunması, örnek olarak verilebilir. Mülâzemet-i 'âdiye ise lazıminin hilafını tasavvur etmek akıl için mümkün olan şeydir. İttifak imkânıyla tanrıların taaddüdünü düşünmenin âlemin fesâdını gerekli kılacığını düşünmek, bu duruma örnek olarak zikredilebilir. Mülâzemet terimi ve bunun türleri konusunda detaylı değerlendirmeler için bk. Seyyid eş-Şerîf el-Cürçânî, *Mu'cemü't-Ta'rîfât*, thk. Muhammed Sıddik el-Minşâvî (Kâhire: Dâru'l-Fadîle, ts.), "mülâzemet", 193.

¹⁵ Ahmet Karaarslan, *İsmâil el-Konevî'nin Kelâma Dair Risâlelerinin Tahkiki* (Aksaray: Aksaray Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 13.

¹⁶ Modern dönemde yoğunlukla kelim alanında doğrudan veya dolaylı olarak Allah'ın vahdâniyetine ilişkin birtakım tez, kitap ve makalelerin hazırlandığı görülmektedir. Konuya ilişkin çalışmalardan bazıları şöyledir: Abdullah Yağız, *Kur'ân-ı Kerim'de Allah'ın Varlığı ve Vahdâniyeti'ne Dair İstidlâl Çeşitleri* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1996), 123-138; Stephen E. Parrish, *God and Necessity: A Defense of Classical Theism* (Lanham, MD: University Press of America, 1997), 81-144; İsmail Şık, "Burhân-ı Temânu'ya Eleştirel Bir Yaklaşım", *ÇÜİFD* 10/2 (2010), 17-44; Ekrem Sefa Gül, "Burhân-ı Temânuun Kesinliği Problemi", *Tasavvur* 5/1 (2019), 377-416; Mazlum, *Kirmânî'nin Burhân-ı Temânu' Konusundaki Görüşleri*, 29-57; İbiş, "Alternatif Bir Tevhit Delili", 826-833; Arditya Prayogi - Riki Nasrullah, "Authenticity of the God Concept in Islam", *Cendekiawan: Jurnal Pendidikan dan Studi Keislaman* 3/1 (2024), 347-353; Tarık Tanrıbilir, "Tanrı'nın Tekliğini İspat: Şehristânî'nin Tevhîd Savunusu", *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi* 17/1 (2024), 345-373. Bu çalışmaların bazısında vahdâniyete ilişkin metotların kaynağı ve eleştirisi yapılmaktadır. Ne var ki bunların hiçbirinde Allah'ın vahdâniyeti meselesinin Enbiyâ sûresinin 22. âyeti bağlamında ele alınmadığı ve müfessirlerin buna dair yaklaşımlarının kronolojik bir yaklaşımla tahlil edilmediği görülmektedir. Bu sebeple elinizdeki çalışma, müfessirlerin tefsirlerinde vahdâniyete ilişkin yaklaşımları irdelemekle ve konu tefsir geleneğiyle sınırlandırılmaktadır.

¹⁷ Çağdaş dönemde tefsir araştırmacılarının bütüncül bir yaklaşım olan interdisipliner yöntemini miyâs olarak çok sayıda çalışma hazırladıkları görülmektedir. Bu çalışmalardan bir kısmının hareket noktası, tefsir-kelam metodolojileri olmaktadır. Bu doğrultuda hazırlanan çalışmalardan bazılarının künye bilgisi şöyledir: Muhammed Coşkun, "İlâhî Fiillerin Nedenliliği Bağlamında Tefsir-Kelam İlişkisi", *İslam Araştırmaları Dergisi* 35 (Haziran 2017), 41-70; Zakir Demir, *İlâhî Nakiller Bağlamında Kur'ân'daki İktibâsların Mâhiyeti* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022), 1-372.

tarihsel süreçte kırılma noktaları saptanmaya çalışılmaktadır.¹⁸ Böylece çalışmada başvurulan ilim adamları özelinde tefsir geleneğinde vahdâniyeti temellendirme metotlarına ilk kez hangi müfessirlerin başvurduğu veya bu âyetin yorumuna dair özgün bir yaklaşım ortaya koyduğu saptanabilmektedir.

Bu bağlamda çalışmanın temel soruları şu şekildedir: Nüzûl asrı ve takip eden dönemlerde vahdâniyet âyetine yüklenen anlamlar nelerdir? Tefsir tarihi kronolojik bir metotla irdelendiğinde ilgili âyete dair değişim ve dönüşümlerden, semantik kırılma noktalarından söz edilebilir mi? İlgili âyetin anlamı konusunda anahtar ifadeler olan ille'illâh (إِلَّا اللَّهُ) ve le-fesedetâ (لَفَسَدَتَا) kelimelerine alternatif gramer seçenekleri sunulmasının vahdâniyeti temellendirmekle ilişkisi var mıdır? Vahdâniyet âyeti bağlamında tefsir-nahiv ilişkisinden söz edilebilir mi? İlgili âyette geçen ilâhî önermeye dair aklî yorumlarda bulunan müfessirler kimlerdir? Vahdâniyet önermesinin yorumuna ilişkin olan yaklaşımlarda hakikat arayışının olduğu söylenebilir mi? Vahdâniyet önermesine ilişkin olan bu âyet kesinlik ifade eden bir delil midir? Yoksa ikna edici yönü bulunan hatabî-iknâî bir kıyas mıdır? Bu ve benzeri sorular, vahdâniyete ilişkin mezkûr âyetin mâhiyetini, kapsamını, mantıksal yapısını ve ona yüklenen farklı manaları anlamaya matuftur. Bu doğrultuda çalışmada literatür tarama ve doküman inceleme yöntemleri esas alınarak tefsir geleneğinde vahdâniyet âyeti bağlamında saptanan yaklaşımlar hem deskriptif (tasvîrî/betimleyici) bir anlatımla hem de analitik (istidlâlî/tahlîlî) bir üslupla ele alınmaktadır.

1. FESÂD KELİMESİNİN ETİMOLOJİK YAPISI VE ANLAM TAHLİLİ

Allah, kendi vahdâniyetini Enbiyâ sûresinde yer verdiği şartlı kıyas önermesiyle şöyle ortaya koymaktadır: “*Lev kâne fihimâ âlihietün ille'illâh le-fesedetâ fe-sübhâne'llâhi rabbi'l-'arşi 'ammâ yasifûn/Eğer yerde ve gökte Allah'tan başka tanrılar bulunsaydı kesinlikle yerin ve göğün düzeni bozulurdu. Demek ki arşın rabbi olan Allah, onların nitelendirdiklerinden münezzehtir.*”¹⁹ Bu âyeti anlama konusunda odak bir kelime olan le-fesedetâ sözcüğü, f-s-d kökünden türemiş olup kök anlamı, “bir şeyin önce düzgün, düzenli ve yararlı iken sonradan bu vasıflarını kaybederek değişmesi, bozulması, çürümesi ve mahvolması” gibi anlamlara gelmektedir.²⁰ Bu bağlamda fesâd, “salâh”ın karşıtı olarak değerlendirilmektedir.²¹ Keza Arap dilinde “Bu işte itidâl çizgisinden sapma, zarar, bozulma bulunmaktadır.” anlamında hâze'l-emru mefsetetün lehu denilmektedir.²²

Kur'ân'da fesâd ve ondan türemiş isimler ve fiil kalıpları toplamda kırk altı âyette, elli kez geçmektedir. Fesâd, müfsid, fesede, yüfsidü ve efsede bunlardan bazılarıdır.²³ Bu ifadeler bütüncül incelendiğinde hepsinin odağında, “ister az, ister çok olsun bir

¹⁸ Bir âyet bağlamında bile olsa modern döneme kadar ulaşan ve ulaşmayan, farklı yorum gelenekleri ve okulları olan tefsir geleneğini bir makale sınırları içerisinde mütâlaa etmek pek mümkün görülmemektedir. Bu sebeple elinizdeki çalışmada tefsir metinleri kronolojik olarak incelenirken klasik ve modern dönemden muhtelif ekollere mensup ilim adamlarının tefsirlerine müracaat edilerek ilgili âyete dair tefsir metinlerinin panoraması saptanmaya çalışılmaktadır. Bu doğrultuda Abdullâh b. Abbâs, Mücâhid b. Cebr, Ebû Muhammed İsmâîl Süddî el-Kebîrî, Mukâtil b. Süleymân, Süfyân es-Sevrî, İbn Vehb, Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ, Ebû Ubeyde Ma'mer b. Müsennâ, 'Abdurrezzâk b. Hemmâm es-San'ânî, Ahfeş el-Evsat, İbn Kuteybe, Hüd b. Muhakkem, Nesâî, İbn Cerir et-Taberî, Zeccâc, İbnü'l-Münzir, İbn Ebû Hâtim, Mâtürîdî, Nehhâs, Ebû'l-Leys es-Semerkindî, İbn Ebû Zemenîn, Kâdî Abdülcebbar, Ebû İshâk es-Sa'lebî, Mekkî b. Ebû Tâlib, Mâveridî, Tûsî, Kuşeyrî, Vâhidî, Abdülkâhîr el-Cürcânî, Ebû'l-Müzaffer es-Sem'ânî, Kirmânî, Ferrâ el-Begavî, Necmeddin en-Nesefî, Zemaşerî, İbn Atiyye, Taberî, Abdülkâdîr el-Geylânî, Ebû'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, Fahreddin er-Râzî, Muhyiddin İbnü'l-'Arabî, Kurtubî, Beyzâvî, Ebû'l-Berekât en-Nesefî, İbnü'z-Zübeyr es-Sakafî, İbn Teymiyye, Nizâmeddin en-Nisâbü'rî, Kâşânî, Hâzin, İbn Cüzey el-Kelbî, Tîbî, Ebû Hayyân, İbn Kayyim el-Cevziyye, Semîn el-Halebî, İbn Reyân, Ebû'l-Fida İbn Kesîr, İbn Receb el-Hanbelî, İbn Arafe, Fîrûzâbâdî, Übbî, Mehâimî, Ebû Zeyd es-Se'âlibî, İbn Âdil ed-Dimaşkî, Bikâî, Molla Gürânî, Molla Câmî, Muînüddîn el-Îcî, Süyûtî, Kemâlpaşazade, Şeyhzade, Ebüssuûd Efendi, Şehâbeddin Hafâcî, Gurâbzâde Ahmed Efendi, İsmail Hakkî Bursevî, Şah Veliyyullah Dihlevî, İbn Acîbe, Senâullâh Pânîpatî, Şevkânî, Mahmûd el-Âlûsî, Sıddîk Hasan Han el-Kannevcî, Abdülkerim el-Hatîb, Cenâbezî, Ettafeyyîş, Cemâleddin el-Kâsımî, Reşîd Rıza, Tantavî Cevherî, Elmalılı Hamdi Yazır, Ahmed Mustafa el-Merâgî, Sa'dî, Mahmûd Şeltût, Seyyid Kutub, Mustafa Hayri Mansûr, Muhammed Tâhir İbn 'Âşûr, Muhammed Ebû Zehre, Muhammed Emîn eş-Şinkitî, Ömer Nasuhi Bilmen, Mevduđî, Tabatabâî, Derveze, Said Havva, Muhammed Mekki en-Nâsırî, Muhammed Mütevellî eş-Şa'râvî, Muhammed Sâlih İbn Useymin, Hasan Habenneke el-Meydânî, Muhammed 'Âbid el-Câbirî, Vehbe Zuhaylî, Celal Yıldırım, Zeki Duman, Süleyman Ateş, Bayraktar Bayraklı, Ömer Çelik ve Mehmet Sait Şimşek, bu çalışmada başvurulan müfessirlerden bazılarıdır. Çalışmada başvurulan müfessirlerin isimlerini ve tefsirlerini burada tek tek zikretmeye gerek olmadığını düşünüyoruz. Zira çalışmamızın kaynakça bölümünde, başvurduğumuz eserlerin künye bilgileri detaylı bir şekilde yer almaktadır. Ne var ki incelenen bazı tefsirlerde Enbiyâ sûresinin 22. âyetine ilişkin herhangi bir yorumun zikredilmediği veya diğer tefsirlerde zikredilen yaklaşımın birebir tekrar edildiği veya ilgili âyete dair özgün bir yaklaşımın müfessir tarafından saptanmadığı görülmektedir. Bu sebeple çalışmada veri toplama ve analizi aşamasında müracaat edildiği halde künye bilgisi kaynakçada kaydedilmeyen tefsirlerin de bulunduğunu belirtmek isteriz.

¹⁹ el-Enbiyâ 21/22.

²⁰ Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-'Ayn*, thk. Abdülhamîd Hindâvî (Beyrût: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003), “fsd”, 3/321; Cârullâh ez-Zemaşerî, *Esâsü'l-belâga*, thk. Muhammed Bâsil 'Uyûn es-Sûd (Beyrût: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998), “fsd”, 2/22; Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab* (Beyrût: Dâru Sâdir, ts.), “fsd”, 3/335-336.

²¹ Halîl b. Ahmed, “fsd”, 3/321; İbn Manzûr, “fsd”, 3/335.

²² Zemaşerî, *Esâsü'l-belâga*, “fsd”, 2/22; İbn Manzûr, “fsd”, 3/335.

²³ el-Bakara 2/11, 12, 205, 220; Yûnus 10/81; el-Enbiyâ 21/22; el-Mü'minûn 23/71; en-Neml 27/34; er-Rûm 30/41.

şeyin veya kimsenin istikrarının/intizamının bozulması, istikametten sapması ve itidalden çıkması” anlamının bulunduğu görülmektedir.²⁴ Dolayısıyla Allah’ın Kur’ân’da, fesâd kelimesinin lügavî anlamını büyük ölçüde sürdürdüğü ve ona şer’î yeni bir anlam yüklediği anlaşılmaktadır. Tefsir tarihine bakıldığında mezkûr manalarla yakın anlamda müfessirlerin fesedetâ kelimesinin lügavî anlamı için “helak, heder, harap, hebâ olmak” manasında heketâ, ħaribetâ, betaletâ gibi kelimeleri zikrettikleri müşâhede edilmektedir.²⁵

Bu bulgulara dayanarak ifade edilebilir ki Kur’ân, ilahlar arasındaki olası çatışmanın varlığını bunların yaratılışından sonraki bir kaosun olmasına dayandırmaktadır. Zira ilgili âyette ‘yerin ve göğün’ zikredilmesi bu manaya işaret etmektedir. Tefsir ve kelam metodolojilerinde ise bazı ilim adamlarının iki ilâhın doğurduğu bozulmanın veya karşılıklı engellenmenin, âlemin yaratılma öncesindeki bir çatışma olduğunu ileri sürdükleri görülmektedir. Buna göre fesâd, kıyametın kopması gibi ‘bozulması bizâtihi istenen’ veya Rûm sûresinin 41. âyetinde belirtilen insanların eliyle oluşmasına müsaade edilen bir bozulma olmamaktadır.²⁶ Diğer taraftan âlemin mevcut olduğundan hareketle daha önce ifade edildiği gibi Teftâzânî gibi bazı ilim adamları, vahdâniyet önermesinin zannî olduğunu ileri sürebilmektedirler.

2. KLASİK DÖNEM MÜFESSİRLERİN ENBİYÂ SÜRESİNİN 22. ÂYETİNE YAKLAŞIMLARI

2.1. Bağlamsal Yorumlar

Enbiyâ sûresinin 22. âyetinin bağlamına bakıldığında bu önermeyle başta Mekkeli müşrikler olmak üzere muhtelif toplumların Allah ile birlikte başka ilahların bulunduğu dair şirk tasavvurlarına, meleklerin O’nun kızları²⁷ olduğu inancına, Üzeyr ve İsa’yı evlat edinmek gibi asılsız sözlerine cevap verildiği, bu tutumlarının yadırgandığı görülmektedir. Buna göre iddia edildiği gibi yer, gök ve yerle gök arasında ibadet edilmeye, kendisine kulluk yapılmaya ve dua edilmeye elverişli birden fazla tanrı bulunsaydı, ilgili varlık âlemleri, oralarda bulunanlar ve onlar için mevcut kurulu nizam, düzen, intizam bozulurdu. Bir diğer ifadeyle bu âyetle, iddia edildiğinin aksine müteaddit ilâhların mevcudiyetinin göğün ve yerin var olan düzeninin devamına engel olacağı veya âlemdeki mevcut düzenin hiç var olmamasını gerektireceği ifade edilmektedir. Dolayısıyla bu âyette Allah’ın mevcudiyeti veya O’nun yeri ve göğü yaratan olduğu değil çok tanrılı sistem telakkisinin imkânsızlığı ortaya konmaktadır. Zira Mekkeli müşriklerin Allah’ın var olduğuna dair epistemik şüpheleri bulunmuyordu. Dolayısıyla yerin ve göğün yaratıcısının Allah olduğuna inanıyorlardı.²⁸ Nitekim onların hac sırasında söyledikleri şu telbiyelerinde bu durum açıkça görülmektedir: “Lebbeyke lâ şerike leke illâ şeriken hüve leke temlikühü ve mâ-melek/Buyur Allah’ım buyur! Senin ortağın yoktur. Ancak bir ortağın vardır, o da senin hükmündedir. Sen ona ve onun sahip olduklarına hükmedersin.”²⁹ Bu da aslında Hz. Muhammed’in (s.a.) çağdaşlarını Allah’ın varoluşunu bilmeye değil de O’nu birlemeye çağırdığını göstermektedir.

İnceleme konusu ettiğimiz klasik dönem müfessirlerin bir kısmının âyetin metinsel bağlamından hareketle anlamını ve burada geçen kelimeleri yakın anlamlı ifadelerle dilbilimsel düzeyde yorumladıkları, vahdâniyet problemi ekseninde meseleyi derinlemesine incelemedikleri müşâhede edilmektedir.³⁰ Bu bağlamda ilgili âyette geçen “*lev kâne fihimâ âlihietün ille’lîlâh*” ifadesinde fî (في) harf-i cerrin bulunması, Allah’a mekân isnâd etmeyi ihsâs ettirebilir. Ancak İbn Arafê’nin (öl. 803/1401) de işaret ettiği üzere bu âyetten hareketle Allah’ın yerde veya gökte bulunduğunu veya ona mekân isnat etmenin câiz olduğunu

²⁴ Râgib el-İsfahânî, *Müfredâtu elfâzi’l-Kur’ân*, thk. Safvân ‘Adnan Dâvûdî (Dımaşk: Dâru’l-Kalem, 2009), “fsd”, 636; Semîn el-Halebî, *Umdetü’l-huffâz fî tefsiri eşrefi’l-elfâz*, thk. Muhammed Bâsil ‘Uyûn es-Sûd (Beyrût: Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, 1996), “fsd”, 3/229; Hasen el-Mustafavî, *et-Tahkîk fî kelimâti’l-Kur’âni’l-Kerîm* (Beyrût: Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, 2009), “fsd”, 9/91-93.

²⁵ Mukâtil b. Süleymân, *et-Tefsîrü’l-kebîr*, thk. Abdullah Mahmûd Şehhâte (Beyrût: Müessesetü’t-Târihi’l-‘Arabî, 2002), 3/74; Semerkandî, *Tefsîrü’l-Kur’âni’l-Kerîm*, 2/365; Muhammed İbn Ebû Zemenîn, *Tefsîrül-Kur’âni’l-Azîz*, thk. Huseyn b. ‘Ukkâse - Muhammed el-Kenz (Kâhire: el-Fârûku’l-Hadîse li’t-Tabâ’a, 2002), 3/144; Ali b. Ahmed el-Vâhidî, *el-Vasît fî tefsîri’l-Kur’ân*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd (Beyrût: Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, 1994), 3/234; Ebû’l-Berekât en-Nesefî, *Medârikü’t-tenzîl ve hakâ’iku’t-te’vîl*, thk. Yûsuf Ali Bûdeyvi (Beyrût: Dâru’l-Kelîmu’t-Tayyib, 1998), 2/399.

²⁶ Gül, “Burhân-ı Temânuun Kesinliği Problemi”, 377-416.

²⁷ Mukâtil b. Süleymân’a göre sanâdidü’l-‘Arap’tan başta Nadr b. Hâris (öl. 2/624) olmak üzere Mekkeli müşrikler, meleklerin Allah’ın kızları olduğunu ileri sürmüşlerdir. bk. Mukâtil b. Süleymân, *et-Tefsîrü’l-kebîr*, 3/75.

²⁸ Müşriklerin Allah tasavvurları için bk. el-‘Ankebut 29/61, 63; Lokmân 31/25; ez-Zümer 39/38; ez-Zuhruf 43/9, 87.

²⁹ Muhammed Tâhir İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr* (Tûnus: ed-Dâru’t-Tûnisîyye, 1984), 17/39.

³⁰ Erken dönem müfessirlerin Enbiyâ sûresinin 22. âyetine dair değerlendirmeleri için bk. Mukâtil b. Süleymân, *et-Tefsîrü’l-kebîr*, 3/74-75; Hûd b. Muhakkem, *Tefsîru kitâbillâhi’l-‘azîz*, 3/66-67; Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu’l-beyân ‘an te’vîli âyi’l-Kur’ân*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Riyâd: Dâru Âlemi’l-Kütüb, 2003), 16/246; İbrâhîm ez-Zeccâc, *Me’âni’l-Kur’ân ve i’râbüh*, thk. Abdülcelîl Abduh Şelebî (Beyrût: Âlemü’l-Kütüb, 1988), 3/234; Abdurrahmân b. Muhammed İbn Ebû Hâtîm, *Tefsîrü’l-Kur’âni’l-Azîm*, thk. Es’ad Muhammed et-Tayyib (Mekke: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1997), 8/2449; Semerkandî, *Tefsîrü’l-Kur’âni’l-Kerîm*, 2/365; İbn Ebû Zemenîn, *Tefsîrül-Kur’âni’l-Azîz*, 3/144; Ebû İshâk Ahmed es-Sa’lebî, *el-Keşf ve’l-beyân ‘an tefsîri’l-Kur’ân*, thk. Ebû Muhammed b. Âşûr (Beyrût: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-‘Arabî, 2002), 6/272. Rivâyet ağırlıklı tefsirler kategorisinde tasnif edilen sonraki dönemlere dair tefsirlerde de mezkûr âyetin yalnızca dilbilimsel yönüne işaret edildiği görülmektedir. bk. İbn Kesîr, *Tefsîrü’l-Kur’âni’l-Azîm*, 9/397; Süyûtî, *ed-Dürü’l-mensûr*, 10/279.

ileri sürmek mümkün değildir.³¹ İlgili âyetin bağlamında Allah'ın bir mekânla sınırlandırılmasından ziyade yerdeki putların tanrı olamayacağı, yalnızca O'nun yeri ve göğü tek başına yönetebildiği ifade edilmektedir. Dolayısıyla bu âyetin politeist ve antropomorfik tanrı anlayışını önerdiğini söylemek mümkün değildir. Zira Allah, vahdâniyet önermesinin hemen akabinde mezkûr sûrenin 24. âyetinde şöyle der: “Yoksa O’ndan başka birtakım tanrılar mı edindiler? De ki: ‘Haydi delilinizi getirin!’” Netice olarak Allah, politeist tanrı anlayışının çelişkilerini vahdâniyet önermesiyle ortaya koymakta ve şirk tasavvurunu benimseyenlerden inançlarını temellendirmek için delil getirmelerini istemektedir.

Tefsir geleneğinde bazı müfessirlerin Enbiyâ sûresinin 22. âyetinin bu bağlamsal yorumunu, Kur’ân’ın iç bütünlüğüne riayet ilkesine uygun olarak benzer âyetlerle geliştirmeye çalıştıkları görülmektedir. Söz gelimi Mâtürîdî (öl. 333/944) ve Sem’ânî’ye (öl. 489/1096) göre mezkûr âyet, Mü’minûn sûresinin 91. âyetiyle aynı manayı ifade etmektedir.³² Bu âyetin meâli de şöyledir: “Allah’la beraber başka bir tanrı yoktur. Aksi takdirde her tanrı kendi yarattıklarını alıp bir tarafa çekilir ve mutlaka o tanrılardan biri, diğerine baskın gelmeye çalışırdı.”³³ Buna göre yeryüzü ve gökyüzünde iki ilahın bulunması durumunda doğacak olan fesâdın sebebi, tanrılardan her birinin diğerine baskın gelmeye çalışacağına dair ihtimaldir.

2.2. Dilbilimsel Yaklaşımlar

Tefsir-nahiv ilişkisini saptamak bakımından Enbiyâ sûresinin 22. âyetinde geçen ille’llâh ifadesinin anahtar bir kelime olduğu görülmektedir. Bir diğer ifadeyle klasik dönem müfessirlerin buna dair dilbilimsel yaklaşımlarından hareketle tefsir-nahiv ilişkisini irdelenmek mümkündür. Zira Arap dilinde “illâ” ve “gayr” edatlarının zaman zaman birbirlerinin yerine kullanıldıkları bilinmektedir. Arap dilinde ‘terkip i’râba değil, i’râp terkibe tabidir’ prensibi kabul edilmekle birlikte yaygın kanaate göre illâ edatından sonra gelen isim, mansûb olduğunda bu edat istisna anlamında kullanılır. Kendisinden sonra gelen isim merfû’ olduğunda ise sıfat anlamında olur.³⁴

Tefsir metinleri kronolojik olarak irdelendiğinde ille’llâh ifadesi bağlamında ilk dilsel yorumun Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ (öl. 207/822) ile Taberî’ye (öl. 310/923) ait olduğu söylenebilir. Onlara göre mezkûr âyette geçen ille’llâh ifadesi, sive’llâh anlamında bir sıfattır.³⁵ Söz konusu anahtar kelime, sive’llâh olarak değerlendirildiğinde âyetin ifade ettiği mana şöyle olabilir: “Allah dışındaki ‘ilahlar’, O’nun kudret vasfını haiz olmadıkları için onlara ibadet etmek geçersizdir.”³⁶ Birazdan detaylı ele alınacağı üzere ille’llâh ifadesinin gayru’llâh anlamı daha yaygın olarak kabul edilmektedir. Dolayısıyla anlamca sive’llâh ile gayru’llâh birbirine yakın görülmele birlikte Ferrâ ve Taberî’ye isnat edilen mezkûr dilsel yorum, hâkim yaklaşım olarak görülmemektedir.

Bu çalışmayı hazırlarken inceleme konusu ettiğimiz kadarıyla tefsir tarihine bakıldığında başta Ahfeş el-Evsat (öl. 215/830), Müberred (öl. 286/900), Zeccâc (öl. 311/923), Ebû’l-Leys es-Semerkandî (öl. 373/983), Ebû Alî el-Fârisî (öl. 377/987), İbn Ebû Zemenîn (öl. 399/1008), Vâhidî (öl. 468/1076), Sem’ânî, Tâcülkurrâ el-Kirmânî (öl. 500/1106) ve Kurtubî (öl. 671/1273) olmak üzere dilcilerin, nahivcilerin ve dilbilimsel tefsir yöntemini kullanan müfessirlerden bir kısmının bahis konusu âyette geçen ille’llâh ifadesinin gayru’llâh anlamında olduğunu ifade ettikleri, kendi görüşlerini desteklemek için Arap dilinin yaygın kullanımına ve şiirlerine başvurdukları görülmektedir.³⁷ Bu bağlamda muhadramûn şairlerinden olan ‘Amr b. Ma’dikerib’in (öl. 21/641) şu beytine başvurulmaktadır:

وَكُلُّ أَحْ مَقَارِفُهُ أَحْوَهُ ... لَعَمْرُ أَبِيكَ إِلَّا الْفَرَقْدَانُ

³¹ Muhammed İbn Arafe, *Tefsir*, thk. Celâl el-Üsyütî (Beyrût: Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2008), 3/163.

³² Muhammed el-Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, thk. Ahmed Vanlıoğlu - Bekir Topaloğlu (İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005), 9/270; Ebû’l-Müzaffer es-Sem’ânî, *Tefsîrü’l-Kur’ân*, thk. Yâsir b. İbrâhîm (Riyâd: Dârü’l-Vatan, 1997), 3/374.

³³ el-Mü’minûn 23/91.

³⁴ Ebû’l-Abbâs Muhammed b. Yezîd el-Müberred, *el-Muktedab*, thk. Muhammed Abdülhâlik Uzayme (Beyrût: Âlemü’l-Kütüb, ts.), 4/408; Hasen b. Ahmed Ebû Alî el-Fârisî, *el-Îzâh fi’n-nahv*, thk. Kâzım Bahr el-Murcân (Beyrût: Âlemü’l-Kütüb, 1996), 177-178; Mekki b. Ebî Tâlib, *el-Hidâye ilâ bulûgi’n-nihâye*, thk. Şâhid el-Bûşihî (Şârika: Câmîatu’ş-Şârika, 2008), 7/257; Tâcülkurrâ Kirmânî, *Garâ’ibü’t-tefsîr ve ‘acâ’ibü’t-te’vil*, thk. Şemrân el-İclî (Beyrût: Müessesetü Ulûmi’l-Kur’ân, ts.), 1/736.

³⁵ Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ, *Me’âni’l-Kur’ân* (Beyrût: Âlemü’l-Kütüb, 1983), 2/200; Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 16/246; Ali b. Muhammed el-Mâverdi, *en-Nüket ve’l-uyûn*, thk. Seyyid b. Abdülmaksûd (Beyrût: Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1992), 3/442; İbnü’l-Cevzi, *Zâdu’l-mesîr*, 5/345.

³⁶ Mâverdi, *en-Nüket*, 3/442.

³⁷ Saîd b. Mes’ade el-Ahfeş el-Evsat, *Me’âni’l-Kur’ân*, thk. Hüdâ Mahmûd Karâ’a (Kâhire: Mektebetü’l-Hâncî, 1990), 1/123-124; Müberred, *el-Muktedab*, 4/408; Zeccâc, *Me’âni’l-Kur’ân ve i’râbüh*, 3/388; Semerkandî, *Tefsîrü’l-Kur’ânî’l-Kerîm*, 2/365; Ebû Alî el-Fârisî, *el-Îzâh*, 177-178; İbn Ebû Zemenîn, *Tefsîrül-Kur’ânî’l-Azîz*, 3/144; Ali b. Ahmed el-Vâhidî, *et-Tefsîrül-basît*, thk. Abdülaziz Sattâm Âl-i Suud - Türkî b. Sehil el-Uteybî (Riyâd: Câmîatu’l-İmâm Muhammed b. Suudî’l-İslâmiyye, 2009), 15/46-48; Vâhidî, *el-Vasît*, 3/233-234; Sem’ânî, *Tefsîrü’l-Kur’ân*, 3/374; Kirmânî, *Garâ’ibü’t-tefsîr*, 1/736; Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Beyrût: Müessesetü’r-Risâle, 2006), 14/188-189.

“Andolsun ki ferqadân (parlak iki takımyıldızı) dışında her kardeş, kardeşini terk etmektedir.”³⁸

Bu beyitte bulunan ille'l-ferqadân, gayru'l-ferqadeyn anlamında olup 'e'ûhu kelimesinin sıfatıdır. Zeccâc'a göre illâ kelimesi, mezkûr âyette de gayr anlamında olup gramer bakımından sıfattır. Nitekim sıfat-mevsûf münasebetinin gereğine uygun olarak illâ kelimesinden sonra gelen kelime, kendisinden önce geçen kelimenin harekesine uygun olarak merfû' gelmesi bu durumu desteklemektedir.³⁹ Diğer taraftan âyette sıfat ve mevsûfun ifrâd ve cem' açısından uyumlu olmadığı görülmektedir. İbn Hişâm en-Nahvî'nin (öl. 761/1360) de belirttiği gibi böylesi durumlarda, sıfat tahsis değil te'kid ifade eder.⁴⁰ Netice olarak ille'llâh, “gayru'llâh” anlamında değerlendirildiğinde âyetin manası şöyle olur: “Şayet yerin ve göğün idaresini yöneten, onların işleyişlerini sağlayan, aynı zamanda onların yaratıcısı olan Allah'tan başkası olsaydı, her ikisinin de düzeni kuşkusuz bozulup gitmişti.”⁴¹

Mâverdi mezkûr âyetin köşe taşı olan ille'llâh tamlamasında yer alan illâ edâtının ma'iyet vâvı anlamında değerlendirilebileceği kanaatindedir. Bu durumda ona göre âyetin ifade ettiği mana şöyle olabilir: “Allah'ın mülkünde onunla çatışan bir ortağı bulunmamaktadır.” Dolayısıyla âyet gramer bakımından bu şekilde değerlendirildiğinde bununla Allah'ın vahdâniyetini ortaya koymanın amaçlandığı düşünülebilir.⁴²

Kanaatimize göre ille'llâh ifadesinin, gramer bakımından âlihetün kelimesine sıfat olduğu, bunu bedel veya istisna yapmanın çoklu tanrı sistemin varlığını tescillemeye yol açacağı için alternatif bir gramer seçeneği olarak değerlendirilemeyeceği söylenebilir. Dolayısıyla bu kelimenin gramatik yapısını belirlemede nahivden ziyade bağlamın daha etkili olduğu düşünülebilir. Tefsir tarihinde Tâcülkurrâ el-Kirmânî (öl. 500/1106), Zemahşerî (öl. 538/1144), Ebü'l-Berekât en-Nesefî (öl. 710/1310), Molla Gürânî (öl. 893/1488) ve Ebüssuûd Efendi'nin (öl. 982/1574) ilgili ifadenin yapısal ve anlamsal bakımından bedel olma durumunu tenkit ettikleri görülmektedir.⁴³ Söz gelimi Kirmânî, bunu bedel olarak düşünmenin kişiyi dinden çıkaracağını belirterek pejoratif bir ifadeye yer vermektedir. Zira ona göre bu ifade, bedel olarak düşünüldüğünde âyetin ifade ettiği mana şöyle olacaktır: “Lev kâne fihimâ Allahu le-fesedetâ/Şayet yerde ve gökte Allah bulursa, her ikisinin de düzeni kuşkusuz bozulup gitmişti.”⁴⁴ Dolayısıyla o, bedel seçeneğinin işaret ettiği mananın vahdâniyet anlayışını tahrip ettiğini ileri sürmektedir.

Zemahşerî ise ille'llâh ifadesinin bedel olarak düşünüldüğünde Allah'ın vahdâniyeti konusunda problem teşkil edeceğine dair bir izahta bulunmaz. Ona göre Arap dilinin genel kurallarına göre mezkûr âyette zikri geçip imtina/men etme işlevinde olan “lev” (ل) edatı, “in” (إن) anlamındadır. Mezkûr âyette geçen cümle de açıkça görüldüğü üzere olumludur. Diğer taraftan bu edatlarla birlikte gelen “illâ” ifadesi, ancak olumsuz cümlelerde i'râb bakımından bedel olmaktadır. Ona göre bu durumda Allah kelimesinin âlihetün ifadesine yapısal açıdan bedel olduğunu düşünmek doğru değildir.⁴⁵

Benzer şekilde mezkûr âyeti anlamada köşe taşı kelime olan ille'llâh ifadesini istisna olarak değerlendirmenin mümkün olmadığı söylenebilir. Zira Kirmânî, Fahreddin er-Râzî (öl. 606/1210), Ebü'l-Berekât en-Nesefî, Kemâlpaşazâde (öl. 940/1534), Ebüssuûd ve Sultan Muhammed el-Cenâbezi'nin (öl. 1327/1909) de işaret ettikleri üzere burada geçen “illâ” istisna anlamında değerlendirilirse Allah'ın vahdâniyeti değil şirk inancı temellendirilmiş olur. Dolayısıyla illâ edatının istisna olduğu durumunda âyetin anlamı şöyle olacaktır: “Lev kâne fihimâ âlihetün münferidetün 'ani'llâhi/Şayet yerle gökte, beraberlerinde Allah'ın bulunmadığı ilâhlar olsaydı, o zaman her ikisinin düzeni kuşkusuz bozulup gitmişti.” Bu yargının İslâmî ilimler metodolojisinde kabul edilen bir istidlâl ve delalet yöntemi olan mefhûm-i muhâlifi (karşıt kavram kanıtı) ise şöyle olacaktır: “Şayet yerle gökte, yanlarında Allah'ın da bulunduğu ilâhlar bulursa, o zaman her ikisinin düzeni kuşkusuz bozulup gitmez.” Dolayısıyla mezkûr âyette geçen “illa” edatı, istisna edatı anlamında değerlendirildiğinde çok tanrılı sistem temellendirilmiş olurdu.⁴⁶ Oysa

³⁸ Amr b. Ma'dikerib, *Şiru 'Amr b. Ma'dikerib ez-Zübeydî*, thk. Mutâ' et-Tarâbişî (Dımaşk: Mecmau'l-lugati'l-Arabiyye, 1985), 178.

³⁹ Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbüh*, 3/388.

⁴⁰ Cemâlüddîn Abdullah b. Yûsuf İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb 'an kütübi'l-e'ârîb*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd (Beyrût: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1991), 1/84. Ayrıca bk. Mu'înuddîn Muhammed b. 'Abdirrahmân el-İcî, *Câmi'u'l-beyân fî tefsiri'l-Kur'ân*, thk. Abdülhamid Handavî (Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004), 3/12.

⁴¹ Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsîrü'l-kebîr (Mefâtihu'l-gayb)* (Beyrût: Dârü'l-Fikr, 1981), 22/150.

⁴² Mâverdi, *en-Nüket*, 3/442; Sem'ânî, *Tefsîrü'l-Kur'ân*, 3/374.

⁴³ Kirmânî, *Garâ'ibü't-tefsîr*, 1/736; Cârullâh ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâiki gavâmizi't-tenzil*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd vd. (Riyâd: Mektebetü'l-'Ubeykân, 1998), 4/136; Nesefî, *Medârikü't-tenzil*, 2/399; Şemseddin Ahmed Molla Gürânî, *Gâyetü'l-emânî fî tefsiri'l-ke'lâmî'r-rabbânî*, thk. Hâmid b. Ya'kûb el-Furayh (Riyâd: Dârü'l-Hadara, 2018), 4/894-895; Ebüssuûd Efendi, *İrşâdü'l-'akli's-selîm*, thk. Abdülkâdir Ahmed 'Atâ (Riyâd: Mektebetü'r-Riyâdi'l-Hadîse, ts.), 2/694.

⁴⁴ Kirmânî, *Garâ'ibü't-tefsîr*, 1/736. Ayrıca bk. Ebû Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahrü'l-muhîr*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Ali Muhammed Mu'avviz (Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993), 6/283; Semîn el-Halebî, *ed-Dürü'l-masûn fî 'ulûmi'l-kitâbi'l-meknûn*, thk. Ahmed Muhammed el-Harrât (Dımaşk: Dârü'l-Kalem, ts.), 8/142-143.

⁴⁵ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/136. Ayrıca bk. Nesefî, *Medârikü't-tenzil*, 2/399; Ebû Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahrü'l-muhîr*, 6/282.

⁴⁶ Kirmânî, *Garâ'ibü't-tefsîr*, 1/736; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 22/150; Nesefî, *Medârikü't-tenzil*, 2/399; Şemseddin Ahmed Kemâlpaşazâde, *Tefsîru İbn*

Kur'ân'ın bütünlüğünde Allah'ın kendi vahdâniyetini tanımlamaya çalıştığı görülmektedir. Bu âyette de esasen beraberlerinde Allah ister bulunsun, isterse bulunmasın, evrende çok tanrılı sistemin var olan kozmik düzeni bozacağı ifade edildiği için mezkûr edatı istisna anlamına hamletmenin doğru olmadığı kanaatine ulaşılabilir.

Diğer taraftan Ebü'l-Berekât en-Nesefî, Tîbî (öl. 743/1343), Molla Gürânî ve Kemâlpaşazâde'nin belirttikleri gibi bu âyette geçen ilgili ifadenin istisna olduğunu söyleyebilmek için istisna edilen ile istisna olanın aynı cinsten olması gerekmektedir. Oysa âlihetün kelimesi, nekire olan çoğullardan (cem-i münekker) olup umumu, yani fertlerin hepsini kapsamamaktadır. Bir diğer ifadeyle âlihe kelimesi, Allah'ı içermediği için Allah ondan istisna edilemez. Bu doğrultuda âyette istisna olduğu kabul edildiğinde âyetin manası şöyle olacaktır: "Şayet yerde ve gökte ilahlar bulunsaydı, -Allah onların içinde değildir- yerin ve göğün düzeni bozulurdu." Netice olarak istisna ancak dengi olan bir şeyle yapılmaktadır. Oysa Allah, Mekkeli müşriklerin iddia ettikleri ilahların dengi olmadığına göre burada istisna olduğunu söylemek mümkün görülmemektedir.⁴⁷

Son tahlilde hem yapısal hem de kuramsal açıdan meseleye bakıldığında ille'llâh ifadesinin, âlihe kelimesi için bedel veya istisna olabileceğini düşünmek mümkün gözükmemektedir. Zira böylesi bir gramer seçeneğinin, hem lafız hem de mana bakımından âyetin ifade ettiği manayı bozabildiği anlaşılmaktadır. İlim adamlarının bu bağlamda âyete dair farklı gramer seçeneklerini tartışmaya kapatmanın Arap dilinde 'terkip i'râba değil, i'râp terkibe tabidir' şeklindeki yaygın kanaatin işletildiği kanaatine de ulaşılabilir. Zira bu âyet bağlamında görüş belirtenlerin vahdaniyet inancının hakemliğini kabul ettikten sonra ille'llâh ifadesinin istisna edatı mı gayr anlamında sıfat mı olduğuna karar verdikleri ve bu doğrultuda i'râp tayin ettikleri görülmektedir.

3. VAHDÂNİYET MESELESİ BAĞLAMINDA TEFSİR-KELAM İLİŞKİSİ

Allah'ın zatında, sıfatlarında ve fillerinde bir ve tek oluşu olarak tanımlanabilen vahdâniyet, öyle anlaşılıyor ki Kur'ân'a ve ilâhiyâta dair neredeyse bütün konuların temel yapı taşıdır. En azından vahdâniyetin tefsir ile kelam arasında müşterek incelenen meselelerden, problemlerden biri olduğu kolaylıkla söylenebilir.⁴⁸ Nitekim Enbiyâ sûresinin 22. âyeti bağlamında İbn Acîbe'nin (öl. 1224/1809), "vahdâniyet, kelam ilminde incelenen ve hükme bağlanan temel meselelerden biridir (ve'l-mes'eletü mukarreratün fi 'ilmi'l-kelem)" diyerek tefsir-kelam ilişkisine işaret ettiği görülmektedir.⁴⁹ Dolayısıyla tefsir tarihine bakıldığında müfessirlerin mezkûr âyet bağlamında Allah'ın vahdâniyet meselesini anlamaya dönük olarak zaman zaman kelamcıların istidlâl yöntemlerini kullandıkları müşâhede edilmektedir. Bu bağlamda onun vahdâniyetini yalnızca burhân-ı temânü' yöntemi veya burhân-ı tevârüd ya da kıyâsu'l-gâib 'ale's-şâhid ilkesiyle temellendirenler olduğu gibi mezkûr her ilkeyi de kıstas alarak yorumlamaya çalışanlar da bulunmaktadır. Söz gelimi Mekkî b. Ebû Tâlib (öl. 437/1045), Tûsî (öl. 460/1067), Sem'ânî, İbn 'Atiyye (öl. 541/1147), Tabersî (öl. 548/1154), Beyzâvî (öl. 685/1286), Ebü'l-Berekât en-Nesefî, Kemâlpaşazâde ve Şevkânî (öl. 1250/1834), mezkûr âyet bağlamında vahdâniyeti yalnızca burhân-ı temânü' yöntemiyle temellendirenlerden bazılarıdır.⁵⁰

Benzer şekilde İbn Cüzey (öl. 741/1340), Muînüddîn el-Îcî (öl. 905/1500) ve Mevdûdî (1903-1979) ise yalnızca kıyâsu'l-gâib 'ale's-şâhid yöntemiyle mezkûr âyeti tahlil etmeyi önermektedirler.⁵¹ Diğer taraftan Vâhidî, Begavî (öl. 516/1122), İbnü'l-Cevzî (öl. 597/1201), Kurtubî, Hâzin (öl. 741/1341), İbn Acîbe ve Reşid Rızâ (1865-1935) gibi bazı müfessirler, Allah'ın vahdâniyetini saptamak için burhân-ı temânü' ve kıyâsu'l-gâib 'ale's-şâhid yöntemlerine eş zamanlı olarak başvurmuşlardır.⁵² Ebû Hafis

Kemâl Paşa, thk. Mâhir Edîb Habbûş (İstanbul: Mektebetü'l-İrşâd, 2018), 7/23; Ebüssuûd Efendi, *İrşâdü'l-'aklî's-selîm*, 3/694; Sultan Muhammed el-Cenâbezi, *Beyânü's-sa'ade fi makâmâtî'l-'ibâde* (Beyrût: Müessesetü'l-A'lâ li'l-Matbuât, ts.), 3/46.

⁴⁷ Nesefî, *Medârikü't-tenzil*, 2/399; Şerefüddîn Hüseyin et-Tîbî, *Fütûhu'l-gayb fi'l-keşf 'an kınâ'ir-reyb* (Dubâi: Câizetü Dübey ed-Devliyye li'l-Kur'ânî'l-Kerîm, 2013), 10/321; Molla Gürânî, *Gâyetü'l-emânî*, 4/894-895; Kemâlpaşazâde, *Tefsîr*, 7/23.

⁴⁸ Kur'ân, bütünüyle Allah'ın zatı ve sıfatlarına dair bir eser olmasa da onun ana konularından birinin Allah'ın vahdâniyeti olduğu düşünülebilir. Öyle anlaşılıyor ki Kur'ân'ın temel hedefi, Allah veya O'nun sıfatlarını ispat etmekten ziyade insan ve onun davranışlarıdır. Dolayısıyla Kur'ân bütünüyle insani hedef alan bir kitaptır. Bu konuda detaylı değerlendirmeler için bk. Fazlur Rahman, *Major Themes of the Qur'an*, Chicago: The University of Chicago Press, 2009, 1-16.

⁴⁹ Ahmed b. Muhammed İbn Acîbe, *el-Bahrü'l-medîd fi tefsîri'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Abdullah el-Kureşî Ruslân (Kâhire, 1999), 3/452.

⁵⁰ Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Hidâye ilâ bulûgî'n-nihâye*, 7/257; Muhammed et-Tûsî, *et-Tibyân fi tefsîri'l-Kur'ân* (Beyrût: Dâru İhyâit-Türâsî'l-'Arabî, ts.), 7/238-239; Sem'ânî, *Tefsîrü'l-Kur'ân*, 3/374; İbn 'Atiyye el-Endelüsî, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 4/78; Ebû Alî Emînüddîn Tabersî, *Mecma'u'l-beyân fi tefsîri'l-Kur'ân* (Beyrût: Dâru'l-Ulûm, 2005), 7/58-59; Nâsirüddîn el-Beyzâvî, *Envârü't-tenzil ve esrârü't-te'vil*, thk. Muhammed Abdurrahman el-Mer'âşî (Beyrût: Dâru İhyâit-Türâsî'l-'Arabî, ts.), 4/48; Nesefî, *Medârikü't-tenzil*, 2/399; Kemâlpaşazâde, *Tefsîr*, 7/24; Muhammed eş-Şevkânî, *Fethu'l-kadir*, thk. 'Abdurrahmân 'Umeyra (Mansûre: Dâru'l-Vefâ, 1994), 3/551.

⁵¹ İbn Cüzey el-Kelbî, *et-Teshîl li-'ulûmi't-tenzil*, thk. Muhammed b. Seyyidey Muhammed Mevlay (Kuveyt: Darü'z-Ziyâ, 2013), 2/959; Îcî, *Tefsîrü'l-Îcî*, 3/12; Ebü'l-A'lâ Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'ân*, çev. Muhammed Han Kayani - Ali Ünal (İstanbul: İnsan Yayınevi, 2005), 3/303.

⁵² Vâhidî, *et-Tefsîrü'l-basît*, 15/48; Vâhidî, *el-Vecîz*, 2/713; Vâhidî, *el-Vasît*, 3/234; Begavî, *Me'âlimü't-tenzil*, 5/314; İbnü'l-Cevzî, *Zâdu'l-mesîr*, 5/345; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmî'l-Kur'ân*, 14/189; Ali b. Muhammed el-Hâzin, *Lübâbü't-te'vil fi me'âni't-tenzil*, thk. Abdüsselâm Muhammed Ali Şâhin (Beyrût: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2004), 3/222; İbn Acîbe, *el-Bahrü'l-medîd*, 3/452, 454; Muhammed Reşid Rızâ, *Tefsîrü'l-Menâr* (Kâhire: Dâru'l-Menâr,

Necmeddîn en-Nesefî (öl. 537/1142), Molla Gürânî, Ebüssüüd Efendi, Gurâbzâde Ahmed Efendi (öl. 1099/1688), Eттаfeyyîş (öl. 1332/1914) ve Ahmed Mustafa el-Merâgî (1883-1952) ise mezkûr âyeti hem burhân-ı tevârüd hem de burhân-ı temânu' yöntemleriyle yorumlamaktadırlar.⁵³ Fahreddin er-Râzî ve Muhyiddin İbnü'l-Arabî (öl. 638/1240) ise mezkûr ikna edici önermeler ve yöntemlerin hepsine eşzamanlı olarak başvurumaktadırlar.⁵⁴ Râzî, bunların yanı sıra Kur'ân'ın bütünlüğünden sekiz naklî delile de değinerek ilgili âyet kapsamında vahdâniyet konusuna dair kapsamlı değerlendirmelerde bulunmaktadır.⁵⁵

3.1. Kıyâsu'l-Gâib 'ale's-Şâhid İlkesi

İslâm fikir-düşünce tarihine bakıldığında başta Allah, âhîret, cennet ve cehennem gibi metafizik meselelere dair görüş belirtmenin iki şekilde mümkün olduğu müşâhede edilmektedir. Bunlardan birinci yaklaşıma göre naslarda ne yazılıysa olduğu gibi kabul etme anlayışıdır. Ehl-i hadis'in temsil ettiği bu paradigmaya göre dini konularda akıl yürütmek doğru değildir. Bu yaklaşım yaygın olarak ilâhî sıfatlara dair tartışmalarda tevakkuf ya da tefvîz metodunu öneren kimselerin ifadelerinde görülmektedir. Söz gelimi Mâlik b. Enes'in (öl. 179/795) istivânın tabiatına dair "onun mâhiyeti bilinemez" ifadesini kullanarak kelâmî meseleleri nassa havale etme tavrı, yani sorgulamaktan kaçınması, bu yaklaşımın varlığını göstermektedir. Kendisine bu konuda soru sorulduğunda onun şöyle dediği nakledilmektedir: "el-İstivâü ma'lûmun, ve'l-keyfiyyetü mechûletun, ve'l-îmânu bihi vâcibun, ve's-suâlu 'anhu bid'atun/İstivâ malumdur, [yani var olduğu bilinmektedir]. Keyfiyeti, doğası meçhuldür. Bunun varlığına iman etmek zorunludur. İstivânın ne anlama geldiği hakkında soru sormak ve onu sorgulamak ise bidattir."⁵⁶ Akli kullanma konusunda büyük ölçüde çekimser bir tavır sergileyen bu formülasyonun gerek kelâmî meselelere ilgi duyanların meraklarını tatmin etmemesi gerekse de başta Mu'tezile olmak üzere muhtelif düşünce okullarının nazarî istidlâllerine kapsamlı bir reaksiyon niteliği taşıması nedeniyle, bu yaklaşımın sürdürülebilir bir niteliğinin bulunmadığı düşünülebilir.

İslâm epistemolojisinde metafizik meseleler temellendirilirken takip edilen bir diğer yaklaşım ise erken dönem ilim adamlarının ifadelerinde açıkça görülen ve kıyâsu'l-gâib 'ale's-Şâhid olarak da nitelenen kâinatın cüzlerinden hareketle metafiziğe dair yürütülen istidlâl yöntemidir. Söz konusu formülasyon, "el-istidlâlü bi's-Şâhid 'ale'l-gâib" ve "delâletü's-Şâhid 'ale'l-gâib" gibi birkaç türlü isimlendirilmektedir. Bu istidlâl yöntemi özünde bilinenden (Şâhid) hareketle veya ona dayanarak bilinmeyen (gâib) hakkında fikir yürütmek, bilgi üretmek, tespitlerde bulunmak anlamına gelmekte ve genellikle fikhî kıyastan farklı telakki edilmektedir.⁵⁷ Bu istidlâl yöntemi sayesinde ilâhî kelâm, ilâhî sıfatların isbâtı, halku'l-Kur'ân, halku'l-îmân ve rü'yettülâh gibi meseleleri irdelemek ve bunlara dair nispeten tümel önermelerde bulunmak mümkün olabilmektedir. Bu, bir anlamda gâib ile Şâhidi aynı görmekle, müşâhede âleminde hissedilen ve görülen hakikatle metafizik âlem arasında bir benzerlik kurmakla, metafizik âlemlerle ilişkili konular üzerinde rasyonel tahliller ve önermelerde bulunmayı mümkün kılar.⁵⁸ Tefsir tarihinde Enbiyâ sûresinin 22. âyeti bağlamında kıyâsu'l-gâib 'ale's-Şâhid yöntemine dayanarak Allah'ın vahdâniyetini tanımlamaya çalışan ilk müfessirin, Mâtürîdî olduğu düşünülebilir.⁵⁹ Bu bağlamda *el-'urfu fî'l-mulûk* (hükümdarlar arasında

1947), 9/117.

⁵³ Necmeddin en-Nesefî, *et-Tefsîr fî't-tefsîr*, thk. Mâhir Edîb Habbûş (Beyrût: Dâru'l-Lübâb, 2019), 10/382; Molla Gürânî, *Gâyetü'l-emânî*, 4/895-897; Ebüssüüd Efendi, *İrşâdü'l-'akli's-selîm*, 3/294; Gurâbzâde Ahmed Efendi, *Zübedü'âsâri'l-mevâhib ve'l-envâr*, thk. Mehmet Akif Alpaydın (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2016), 599; Muhammed b. Yûsuf Eттаfeyyîş, *Tefsîrü't-tefsîr*, thk. İbrâhim b. Muhammed Talay (Umân: Vizâretü't-Türâs, 2004), 9/270; Ahmed Mustafa Merâgî, *Tefsîrü'l-Merâgî* (Mısır: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1946), 17/19.

⁵⁴ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 22/150-155; Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *Rahmetun mine'r-rahmân fî tefsîri ve işârâti'l-Kur'ân*, thk. Mahmûd Mahmûd el-Gurab (Dimaşk: Matbaatu Nadr, 1989), 3/126-127.

⁵⁵ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 22/150-155.

⁵⁶ İbn 'Atiyye el-Endelüsî, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 4/37; Muhammed b. 'Abdülkerîm eş-Şehristânî, *el-Mîlel ve'n-nihal*, thk. Abdülazîz Muhammed el-Vekîl (Kâhire: Müessesetü'l-Halebî, 1968), 93.

⁵⁷ Cemalettin Erdemci, *Mütekaddimin Kelamında Nassı Anlama ve Aşırı Yorum* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019), 57. Kelam metodolojisinde ilim adamlarının duyduğunun nispeten anlaşılmasına, bilinmesine dair olan bu metoda "kıyâsu'l-gâib 'ale's-Şâhid" isminin verilmesine genellikle mesafeli yaklaşıtları bilinmektedir. Zira bu adlandırma, asıl-fer', misl, teşbih vb. açılardan Allah'ı mahlûkat ile eş tutmayı çağrıştırmaktadır. Bu bakımdan onlar, ontolojik boyut farklılığını bir yönüyle çözmek için buna ya "el-istidlâlü bi's-Şâhid 'ale'l-gâib" veya "delâletü's-Şâhid 'ale'l-gâib" demeyi tercih etmişlerdir. Ya da kıyas kelimesini kullanacaklarsa buradaki önermenin fikhî kıyas olmadığını açıklama gereği duymuşlardır. Bu konuda detaylı değerlendirme için bk. Nail Karagöz, "Mâtürîdî'de Şâhidin Gâibe Delâleti Metodu". *Kader* 17/2 (2019), 321-347; Nail Karagöz, "Mâtürîdî'de İstidlâlin İşlev Alanları". *Kader* 16/2 (2018), 241-263.

⁵⁸ Mu'tezile, Eş'ariyye ve Mâtürîdiyye'nin kıyâsu'l-gâib 'ale's-Şâhid yöntemine dair mülahazaları ve bu konuda ortaya konulan eleştirilere dair detaylı değerlendirmeler için bk. İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, *el-İrşâd ilâ kavâtî'l-i-edilleti fî usûli'l-i'tikâd*, thk. Ahmed 'Abdurrahim es-Sâiyih - Tefvîk Ali Vehbe (Kâhire: Mektebetü's-Sakâfeti'd-Dîniyye, 2009), 118; Hilmi Demir, *Delil ve İstidlâlin Mantiki Yapısı - İlk Dönem Sünnî Kelâm Örneği-* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2001), 154-233; Ömer Türker, "Bir Tümdengelim Olarak Şahitle Gaibe İstidlâl Yöntemi ve Cüveynî'nin Bu Yönteme Getirdiği Eleştiriler", *İslâm Araştırmaları Dergisi* 18 (2007), 1-25.

⁵⁹ Mâtürîdî, istidlâlin özel bir türü olan bu metodu, *Kitâbü't-Tevhîd* isimli eserinde delâletü's-Şâhid 'ale'l-gâib olarak adlandırmakta ve bir alt başlık

yaygın olan örf) ve ‘âdetü mulûki’l-‘arz (yeryüzü krallarının genel âdeti) gibi tabirleri kullanmaktadır. Ona göre yeryüzü hükümdarlarının yaygın olan üç âdetinden hareketle tek tanrının gerekliliği saptanabilir. Onun istidlâl yöntemini önermelere dönüştürerek şöyle tasnif edebiliriz: Birincisi, bir kralın inşa edip ortaya çıkardığı binayı, nesneyi diğeri yok etmek ister. Bu durumda iki kralın binasının aynı anda ayakta kalması veya varlığını sürdürebilmesi düşünülemez. Bir diğer ifadeyle birden çok kral bulunduğu ikisinin binası aslı itibarıyla mevcut olamaz. O halde Allah’ın yanı sıra ilahlar bulunsaydı, yer ve gök esasen varlık kazanamazdı. İkincisi, kralların halklarına sundukları menfaatleri genellikle birbiriyle bağlantılı olmaz. Bir diğer ifadeyle birinin kendi tebaasına sağlamak istediği maslahat, diğer kralın halkına sağlayacağı faydaya bağlılık arz etmez. Benzer şekilde gökte ve yerde Allah’ın yanı sıra tanrılar bulunsaydı, bunlardan birisinin varlıklara sağlayacağı yararlar öbürünün istediğiyle ilişkili olmazdı. Zira tanrılardan her biri, kendi yarattığının menfaatlerinin diğerinin menfaatlerine ulaşmasına mani olurdu. O halde âlemin intizamında birinin kendi varlıklarına sağlamak istediği faydaları, diğerinin yarattığının menfaatleri ile bağlantılı oluyorsa bu durum, tezahür edenin birden çok tanrı tarafından değil tek bir tanrının yaratması ve planlaması olduğuna delalet eder. Üçüncüsü, bir kralın cihan hâkimiyetine veya bir yöneticinin idareciliğine dair tedbir ve planlaması, diğerinkiyle aynı çizgide var olmaz. O halde yerde ve gökte birden fazla tanrı bulunsaydı, onların âlemde bulunan düzeni yürütmesi ve sürdürmesi her yıl aynı intizamda mümkün olmazdı. Oysa âlemin intizamı, hep aynı kararlılıkta akıp gittiğine ve iş her sene aynı veçhile yürütüldüğüne göre bu durum, tek bir tanrının planlaması, yürütmesi olduğunu göstermektedir. Zira işler birçok kişi tarafından yönetilseydi, durum her sene farklılık arz ederdi. Dolayısıyla birden fazla tanrı bulunsaydı, âlem aynı düzen üzere gitmez ve aynı şekilde yürümezdi.⁶⁰

İşârî tefsir geleneğinden Abdülkerîm el-Kuşeyrî’nin (öl. 465/1072) de bahis konusu âyeti, kıyâsu’l-gâib ‘ale’s-şâhid ilkesi doğrultusunda yorumladığı, ancak onun değerlendirmelerinin Mâtürîdî’nin izahlarından büyük ölçüde farklı olduğu görülmektedir. Ona göre de insanoğlunun kolektif bilgi tecrübesi dikkate alındığında çok el giren herhangi bir şeyin büsbütün intizam içerisinde akıp gideceğini söylemek mümkün gözükmemektedir. Oysa evrene dair işler tertipte yeknesak olduğuna göre bunlar tedbir ve hikmet sahibi olan Allah’ın takdiriyle meydana gelmiş olmalıdır. Mâtürîdî, yeryüzü krallarının adetlerinden hareketle vahdâniyeti temellendirirken Kuşeyrî ise evrende var olan nizâm delilinden hareketle O’nun varlığını izah etmektedir. Kuşeyrî’nin ifadeleri şöyledir:

“Yüksekliğiyle gökyüzünün bütün sistemleri, onları tutacak herhangi bir dayanakları olmadığı halde bir denge ve ahenk içerisinde akıp gitmektedir. Yeryüzü, gece ve gündüz düzenli olarak birbirini takip ederken, bütün bölgeleri itibarıyla istikrar içerisinde. Güneş, ay ve gezegenler burçlarda dönüp durmakta, gökyüzü yarılmadan genişlemektedir. İşte bütün bunlar, aziz ve sonsuz ilim sahibi olan Allah’ın takdirinin bir nişanesi ve vahdâniyetinin bir delilidir.”⁶¹

Zemahşerî’nin de mezkûr âyeti kıyâsu’l-gâib ‘ale’s-şâhid teorisine uygun olarak yorumladığı ve bu bağlamda İslâm tarihinin erken döneminden tarihsel bir veriyi zikrettiği görülmektedir. Ona göre birbirini yenmeye çalışma, reddetme ve birinin söylediğine diğerinin cephe olması gibi problemler nedeniyle iki kralın birlikte yönetmeye çalıştığı bir ülkenin düzeni nasıl bozuluyorsa göklerin ve yerin işlerini çeşitli ilâhlar idare etmeye çalışma ikisinin düzeni de aynı şekilde bozulup giderdi. Bu bağlamda Zemahşerî, Abdülmelik b. Mervân’ın (öl. 86/705) Amr b. Sa’îd el-Eşdak’ı (öl. 70/690) öldürdüğünde söylediği şu ifadenin de bu durumun sonucu olduğunu ileri sürmektedir: “Amr’ı öldürmek benim gibi birinin kanının dökülmesinden bana daha ağır gelmiştir. Ne var ki dişi bir deveyi dölemek için iki damızlık deveye gereksinim duyulmaz, [yani bir gelinle gerdeğe iki damat girmez!]”⁶²

Şâzelî-Derkâvî şeyhlerinden biri olan İbn Acîbe’nin de Enbiyâ sûresinin 22. âyetini, kıyâsu’l-gâib ‘ale’s-şâhid ilkesine başvurarak yorumladığı görülmektedir. Ona göre ilahlık, sultanlık ve şeyhlik üzere üç durumda, idare ve tedbir edeni arttıkça nizam kaçınılmaz olarak bozulur. Mezkûr âyet ekseninde tefsir geleneğinde tefsir-tasavvuf ilişkisine dair kırılma noktasının onunla başladığı düşünülebilir. Zira ona göre gökte ve yerde birden fazla tanrı bulunduğu nizamın bozulması, bir müridin birden fazla şeyhinin bulunması durumunda terbiyesinin bozulmasına yol açması gibidir. Onun ifadeleri şöyledir: “Bu âlemde birden fazla ilâh olsaydı âlemin nizamı yok olup giderdi... Aynı ülkede birçok hükümdar bulunursa insanların düzeni bozulur. Bir müridin birden fazla şeyhi olursa da onun terbiyesi bozulur. Bu durum bir hastaya birden fazla doktorun müdahale edip ilacını

kapsamında genişçe mütâlaa etmektedir (bk. Muhammed Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, thk. Ahmed Sa’d ed-Demenhûrî (‘Ammân: Mektebetü’l-Gânım, 2023), 231-232). Mâtürîdî’den önce Ebû Bekr Abdurrahmân b. Keysân el-Esamm (öl. 200/816) gibi kelamcı yönü bulunan ancak eserleri modern döneme kadar ulaşmayan çok sayıda müfessir bulunabilmektedir. Bu noktadan hareketle Mâtürîdî’nin bu yöntemi kullanma konusunda ilk oluşunun tartışmaya açık olduğu ifade edilebilir.

⁶⁰ Mâtürîdî, *Te’vilât*, 9/269-270. Benzer değerlendirme için bk. İbn Rüşd, *el-Keşf*, 123.

⁶¹ Abdülkerîm el-Kuşeyrî, *Letâ’ifü’l-işârât* (Beyrût: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2007), 2/289.

⁶² Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/137. Ayrıca bk. Ebû Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahrü’l-muhît*, 6/282.

ve tedavisini bozması gibidir.”⁶³ Tasavvuf geleneğinde “et-Turuk ile’llâh bi-‘adedi enfâsi’l-halâik/Mahlûkatın aldığı nefesler sayısı kadar Allah’a giden yollar vardır.”⁶⁴ ifadesi genel bir ilke olarak kabul edildiği halde müridin, Allah’ın vahdâniyeti gibi tek bir mürşide ittibâsını ve tek bir şeyhten beslenmesini şart koşmalarını anlamak pek mümkün görülmemektedir. Aynı şekilde her doktorun bilgi birikim ve uzmanlık alanı farklı olabileceğinden her birinin hastaya müdahalesi onda olumlu bir etki yaratabilir. Bu doğrultuda İbn Acîbe’nin tikel örneklerinden oluşturduğu önermesinin zayıf olduğu düşünülebilir.

Netice olarak evrende müşâhede edilen ulvî ve süflî âlemdeki muhdes, mahlûk varlıkların tamamından, cevher ve araz olarak ne varsa her şeyin varlığından, insanoğlunun kolektif bilgi tecrübesi doğrultusunda doğrulanan birçok örnekten hareketle bir kimsenin iki tanrısının veya iki dininin olamayacağı kanaatine ulaşılabilir.⁶⁵ Nitekim Allah, Kur’ân’ın pek çok yerinde evrendeki intizama işaret ederek bu delâleti zikretmektedir.⁶⁶ Söz gelimi Ahzâb sûresinin 4. âyetinde de bu durum şu veciz ifadelerle açıklanmaktadır: “Allah bir kişinin göğüs boşluğunda iki kalp yaratmamıştır.”

Son tahlilde kıyâsu’l-gâib ‘ale’s-şâhid ilkesinden hareketle, yani yeryüzündeki uygulamaları mesnet edinerek çok tanrılı sistemin eleştirisi ve tek tanrının imkânı kanaatine ulaşılabilir. Ne var ki müfessirlerin ve kelamcılarının bu yöntemi temellendirirken çoğunlukla kullandıkları sosyo-politik örneklerin pek işlevsel olmadığı söylenebilir. Şöyle ki modern dönemde cumhuriyet rejimi ve demokrasi sistemi gibi alternatif yönetim modelleri sayesinde bir devletin birçok yöneticinin işbirliği sayesinde kolaylıkla yönetilebildiği gözlenebilmektedir. Dolayısıyla saltanat rejimindeki uygulamalardan hareketle bu istidlâl yönteminin Allah’ın vahdâniyetini anlama konusunda bir rolü olabilirken cumhuriyet sisteminde ise bu formülasyon bütünüyle çökebilmektedir. Diğer taraftan tikel ve tekil olgulardan evrensel ve tümel ilkeler çıkarmanın pek tasvip edilmediği de ehline müsellemidir. Bu da bu yöntemin sonucunu tartışmaz olarak görmenin muhtemel olmadığını göstermektedir. Keza kıyâsu’l-gâib ‘ale’s-şâhid ilkesinin zorunlu olarak tek tanrının ilâhî dinlerdeki Allah mefhûmu konusunda kesin bilgi verdiğini ileri sürmek de yanıltıcı olabilir. Bu gerçeğe rağmen klasik dönem müfessirlerin vahdâniyeti temellendirirken tek tanrının zorunlu olarak Allah olduğunu gösterdikleri ve bu durumu dini aidiyetleri/kimlikleri sebebiyle yeterince tartışmaya açmadıkları anlaşılmaktadır.

3.2. Burhân-ı Temânu’ İlkesi

Burhân-ı temânu, burhân ve temânu’ kelimelerinden mürekkep olan bir tamlamadır. B-r-h kökünden türemiş olan burhân kelimesi sözlükte “delil getirmek, açıklığa kavuşturmak berraklaştırmak; hastalıktan sonra eski haline dönmek; delil ve hüccet” anlamındadır.⁶⁷ Terim anlamda ise burhân doğruluğunda şüphe bulunmayan, doğruluğu ispatlanabilen ve kesin bilgi ifade eden kıyâs demektir.⁶⁸ M-n-‘a kökünden türemiş olan temânu’ kelimesinin kök anlamı sözlükte “men etmek, mâni olmak, engel olmak, engellemek, alkoymak” gibi manalara gelmektedir. Bu kökten türeyen temânu’ ise “karşılıklı olarak birbirine engel olmak, karşı koymak, galip gelmek, çekişmek” anlamında kullanılmaktadır.⁶⁹ Terminolojik olarak temânu’, “sınırsız kudrete sahip olan tanrıların iradeleri arası doğan çelişki, tezatlık” anlamındadır. Bu doğrultuda tenâzu’, münâza’a, müdâdde, tegâlüb, teşâdüm ile temânî kelimeleriyle yakın anlamda kullanılmaktadır.⁷⁰

Vahdâniyet delillerinden biri olarak kabul edilen burhân-ı temânu’ ilkesinin, ilâhlar arasında ayrılmazlık (mülâzemet) ve bağdaşmazlık noktasından hareketle Allah’ın vahdâniyetine dair yapılan bir istidlâl yöntemi olduğu söylenebilir. Buna göre yeryüzünde ve gökyüzünde birden fazla tanrının olduğu kabul edildiğinde onlardan biri, bir kimsenin veya maddenin kaldırılmasını bir diğeri de onun ibkâsını istediğinde iradelerin çakışması (ictimâ-i nakizeyn) olacaktır. Benzer şekilde tanrılardan biri herhangi bir kimsenin hayatta kalmasını diğeri ise o kimsenin ölümünü dilediğinde veya onlardan biri bir kimseyi zenginleştirmek istediğinde diğeri de aynı kimseyi fakir kılmak istediğinde zıt iradelerden kaynaklı çatışmanın olması mümkündür. Bu bağlamda iki tanrının aynı anda kâdir veya aynı anda âciz olduğunu tasavvur etmek mümkün olmayacağına

⁶³ İbn Acîbe, *el-Bahrü’l-medîd*, 3/454.

⁶⁴ İsmâ’îl Hakkî Bursevî, *Rûhu’l-beyân fî tefsîri’l-Kur’ân* (Beyrût: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-‘Arabî, ts.), 6/59.

⁶⁵ Benzer değerlendirme için bk. Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, 22/151-152. Hz. Peygamber’in birtakım uygulamaları da vahdâniyet önermesi ile açıklanabilir. Söz gelimi onun herhangi bir yere birlik gönderdiğinde, -bu birlik sadece iki kişiden oluşa bile- lider olmadığında nizamın bozulacağı düşüncesinden hareketle her zaman içlerinden birini lider yapması, diğerlerini ona tabi kılması bu bağlamda zikredilebilir. Benzer şekilde onun, “Eğer aynı dönemde iki halifeye birden biat edilirse diğerini/sonrakini öldürün.” diyerek yönetimin tek bir kişi tarafından idare edilmesinin gerekliliğini ifade etmesi de vahdâniyet önermesiyle açıklanabilir. bk. İbnü’l-‘Arabî, *Rahmetun mine’r-rahmân*, 3/126-127.

⁶⁶ Bu konuda şu âyetlere bakılabilir: el-Bakara 2/164; Âl-i ‘İmrân 3/190; el-Gâşiye 88/17-20.

⁶⁷ Halîl b. Ahmed, “brh”, 1/135; Zemahşerî, *Esâsü’l-belâga*, “brh”, 1/58; İbn Manzûr, “brh”, 13/476.

⁶⁸ Cürcânî, *Mu’cemü’t-Ta’rifât*, “burhân”, 40; Bekir Topaloğlu - İlyas Çelebi, *Kelam Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2015), 52-53.

⁶⁹ Halîl b. Ahmed, “mna”, 4/168; Zemahşerî, *Esâsü’l-belâga*, “mna”, 2/229-230; İbn Manzûr, “mna”, 8/343-344.

⁷⁰ Vâhidî, *et-Tefsîrü’l-basît*, 15/48; Vâhidî, *el-Vecîz*, 2/713; Vâhidî, *el-Vasît*, 3/234; Sem’ânî, *Tefsîrü’l-Kur’ân*, 3/374.

göre kâdir olan, “tanrı” olurken âciz olan ise tanrı olma vasfına sahip olmayacaktır.⁷¹

Tefsir tarihi kronolojik olarak incelendiğinde müfessirlerden bazılarının bu istidlâl yöntemini kullandığı bazılarının ise bunu Allah’ın vahdâniyetini temellendirmede başvurulmasının gereksiz oluşunu savunarak eleştirdikleri görülmektedir. Dolayısıyla onların bu delile dair farklı görüş ve yaklaşımları bulunmaktadır. Tespit edebildiğimiz kadariyle tefsir geleneğinde Enbiyâ sûresinin 22. âyeti bağlamında burhân-ı temânu’ ilkesinden açıkça bahsedip âyeti bu bağlamda yorumlamaya çalışan ilk müfessir, Kâdî Abdülcebbar’dır (öl. 415/1025).⁷² Söz konusu âyetin beyânı bağlamda tefsir-kelam ilişkisine dair kırılma noktasının onunla başladığı düşünülebilir. Ona göre yer ve gökler âlemine birden fazla tanrı egemen olsaydı, kozmik âlemde mevcut düzen bozulmuş olurdu. Zira tanrılardan biri geceyi isterken bir diğeri gündüzü ya da biri sıcaklığın olmasını dilerken bir diğeri soğluğu istediğinde kudret bakımından aynı düzeyde olan tanrıların irade bakımından çatışmaları gerçekleşirdi. Bu durumda gökyüzü ve yeryüzü, içindekilerle birlikte yok olur giderdi. Böylece onlardan hiçbir şey varlık kazanmazdı.⁷³

Benzer şekilde tefsir tarihinde üç farklı kategoride üç ayrı tefsir kaleme alan Vâhidî’nin de tefsirlerinde mezkûr âyeti burhân-ı temânu’ ilkesi bağlamında yorumladığı görülmektedir. Zira *el-Basît*, *el-Vecîz* ve *el-Vasît* isimli tefsirleri incelendiğinde onun mezkûr âyet bağlamında yerde ve gökte Allah dışında ilahların bulunmasının ilahlar arasında karşılıklı şekilde birbirine engel olmanın hâsıl olacağını ve âleme dair işlerin intizam halinde akıp gitmesini engelleyeceğini açıklarken *heleke men fihimâ li-vucûdî’t-temânu’i beyne’l-âlihîti* ifadesiyle bu ilkeye işaret etmektedir. Bu bağlamda ona göre iki veya daha fazla ilâhtan sadır olan bir emrin, âleme intizam vermesi mümkün değildir. Oysa âlemde bir intizam bulunduğuna göre tek bir ilah bulunuyor olmalıdır.⁷⁴

İbn ‘Atiyye el-Endelüsî ve Fahreddin er-Râzî’nin de burhân-ı temânu’ ilkesini detaylandırarak Allah’ın vahdâniyetini ispatlama çabası içerisinde oldukları, dolayısıyla iki ilâhın varlığını kabul etmenin imkânsızlığa götüreceğini dile getirdikleri görülmektedir. Onlara göre iki ilahın var olduğu varsayıldığında bu durumda onlardan her birinin, ayrı ayrı olarak mutlaka yaratılması takdir edilmiş bütün şeyler (makdûrât) üzerinde kâdir olmaları gerekir. Söz gelimi onların her biri, bir cismi hareket ettirmede veya onu hareketsiz bırakmada, ya da Ömer’i hareket ettirmeye ya da onu durdurmaya takatli olurdu. Bir diğer ifadeyle birinin, bir kimseyi hareket ettirmeyi, diğerinin ise onun hareketsizliğini arzuladığını farz etsek iradeleri arasında ihtilafın ortaya çıkması kaçınılmazdır. Zira iki zıt eylem olup aralarını birleştirmeleri mümkün olmadığı için iki iradenin aynı anda gerçekleşmesini veya hiçbirinin tahakkuk etmeyeceğini söylemek muhaldir. Tanrılardan birinin mezkûr duruma dair eylemi gerçekleştiğinde bu durum diğerini âciz duruma düşürdüğünden onun ilah olması imkânsız hale gelir. Dolayısıyla mezkûr durumda tanrıların iradelerinin aynı anda gerçekleşmesi mümkün olmadığına göre aslında onların aynı anda varlıkları da düşünülemez. Bir diğer ifadeyle onlardan birinin isteği vuku bulup, diğerininki gerçekleşmediğinde, isteği tahakkuk eden kâdir, yani tanrı; isteği gerçekleşmeyen ise âciz olmuş olur. Acizlik ise noksanlık olarak kabul edilmesi sebebiyle berikinin ilah olmasını imkânsız kılar.⁷⁵ Benzer şekilde İbn ‘Atiyye’ye göre iki tanrı arasında irade bakımından çatışmanın olması zorunlu değil mümkün olsa da bu âyette vuku bulmuş gibi kabul edilmektedir. O, bu konuda şu istidlâle de başvurmuştur: “Tabiatta her şey yoktan varlığa çıkmaktadır. O halde herhangi bir şeyin var olması için iki kudrete ihtiyaç duyması imkânsızdır. Buna göre bir şeyi varlığa çıkarmada bir tanrı gerekli ise diğerinin varoluşu gereksiz olur.”⁷⁶

Müfessirlerin Enbiyâ sûresinin 22. âyetinde burhân-ı temânu’ ilkesine başvurarak çok tanrının bulunmasının yer ve gökler âleminde düzensizliğin doğmasına neden olacağını ileri sürerken “ilâh” kelimesine aynı mefhûmu, anlamı yükledikleri anlaşılmaktadır. Bu bağlamda Abdülkâdir-i Geylânî (öl. 561/1166), Râzî ve İbn Acîbe’nin de işaret ettikleri gibi bu anlam da ilahlık iddiasında bulunanın, istediği konuda tasarrufta bulunabilmesi, yaratma, irade etme ve seçmede müstakil hareket edebilmesidir. Bir diğer ifadeyle ilahlık, yeryüzünde ve gökyüzünde, bir şeyi bir başka şeyle değiştirebilme, yerine başkasını getirebilme, yoktan var edebilme, var olanı imha edebilme, öldürme ve diriltme meselelerinde tek başına mutlak olarak

⁷¹ Kelam metodolojisinde burhân-ı temânu’ ilkesi hakkında kapsamlı değerlendirmeler için bk. Muhammed b. Tayyib Bâkılânî, *el-İnsâf fî mâ yecübü i’tikâdüh ve lâ yecüzü’l-cehlü bihî*, thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî (Kâhire: el-Mektebetü’l-Ezheriyye li’t-Türâs, 2000), 32-33; İmâmü’l-Haremeyn el-Cüveynî, *eş-Şâmil fî usûli’l-dîn*, thk. ‘Alî Sâmi en-Neşşâr vd. (İskenderiye: Münşeatü’l-Ma’ârif, 1969), 352-353; Seyfeddin el-Âmidî, *Gâyetü’l-merâm fî ‘ilmi’l-kelem*, thk. Hasan Mahmûd Abdüllatîf (Kâhire: Vizâretü’l-Evkâf, 1971), 151-152.

⁷² Bu araştırmada, burhân-ı temânu’ ve burhân-ı tevârüd gibi kelam metotlarının ilk defa ne zaman ortaya çıktığını tespit etmek amaçlanmamaktadır. Zira bu metotların mahiyetine, kaynağına ve eleştirisine dair çok sayıda çalışma yapılmıştır. Kelam geleneğinde bu metodu ilk kullananlardan biri, Ebû’l-Hasan el-Eş’arî’dir (öl. 324/935). bk. Eş’arî, *Risâle fî istihsâni’l-havz fî ‘ilmi’l-kelem*, 89. Ayrıca bk. Şık, “Burhân-ı Temânu’ya Eleştirel Bir Yaklaşım”, 22.

⁷³ Kâdî Abdülcebbar, *Tenzihü’l-Kur’ân ‘ani’l-metâin* (Beyrût: Dârü’n-Nehdati’l-Hadîse, ts.), 260. Benzer değerlendirme için bk. İbn Acîbe, *el-Bahrü’l-medîd*, 3/452.

⁷⁴ Vâhidî, *et-Tefsîrü’l-basît*, 15/48; Vâhidî, *el-Vecîz*, 2/713; Vâhidî, *el-Vasît*, 3/234.

⁷⁵ İbn ‘Atiyye el-Endelüsî, *el-Muharrerü’l-vecîz*, 4/78; Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, 22/150-151.

⁷⁶ İbn ‘Atiyye el-Endelüsî, *el-Muharrerü’l-vecîz*, 4/78.

tasarrufta bulunacağı bir irade ve kuvvete sahip olmayı gerektirir. O halde bütün tanrılar, tanrı olmanın gereği olan bu vasıfları haiz olduklarında ve bunlarla nitelendiklerinde, onların bir araya gelerek herhangi bir işte birlik sağlamalarını düşünmek veya birlikte var olmaya devam etmek mümkün olmasa gerekir. Diğer taraftan tanrılardan her birinin sonsuz kudret vasfına sahip olduğunu düşünmek, onlardan birinin diğerinden daha muktedir olmasını imkânsız kılar. Dolayısıyla her birinin kudret açısından mutlaka eşit olmaları kaçınılmaz olur. Kudret açısından eşit olan tanrılardan birinin isteğinin meydana gelmesi bakımından, bir diğerinin isteğinden daha öncelikli olması imkânsız olacağı için evrende birden fazla tanrının bulunduğunu söylemek mümkün değildir. Aksi takdirde mümkün olan şeyin, bir müreccihî olmaksızın, tercih edilmesi gerekmiş olurdu (*tercihu'l-mümkini min gayri müreccih*).⁷⁷

Tefsir tarihinde görebildiğimiz kadarıyla ilk olarak İbn Teymiyye (öl. 728/1328), Enbiyâ sûresinin 22. âyetinde geçen lafızların zâhirinden hareketle burhân-ı temânu' ilkesinden söz etmenin mümkün olmayacağını şöyle açıklamaktadır: “Bazı kelimelerin sandıkları gibi bu âyet, Allah'ın ortaksız birliğini ifade eden burhân-ı temânu' deliline işaret etmez. Çünkü temânu', herhangi bir yaratığın var olmasını engellerken varlık alanına intikal etmiş yaratıkların kargaşaya ve yıkıma uğramasını gerektirmez.”⁷⁸

İbn Cüzey de onun gibi âyetin zâhirî anlamının burhân-ı temânu' ilkesindeki önermeye muvafakat etmediğini söylemektedir. Ona göre âyette Allah'ın dışında ilahların bulunması durumunda yönetim konusunda aralarında tenâzu ve ihtilafın doğacağından ve birbirlerine galip olmak isteklerinin olacağından söz edilmektedir. İbn Cüzey, burhân-ı temânu' ilkesini kuramsal olarak eleştirmek yerine bu âyetin zâhirî anlamından hareketle bu ilkenin çıkarılmayacağını ileri sürmektedir. Yani aslında o, mezkûr âyetin Allah'ın vahdâniyeti konusunda önemli bir burhân olduğunu kabul etmektedir. Bununla birlikte burhân-ı temânu' yerine kıyâsu'l-gâib 'ale's-şâhid ilkesi doğrultusunda mezkûr âyeti tefsir etmeyi önermektedir. Ona göre bir şehirde iki kralın olması nasıl fesâdı doğuracaksa evrende de iki ilâhın bulunmasının bu şekilde ihtilafa yol açması kaçınılmazdır.⁷⁹

Netice olarak gerek İbn Teymiyye'nin gerekse de İbn Cüzey'in mezkûr değerlendirmelerinde haklı oldukları düşünülebilir. Zira klasik dönem İslâm mantığı açısından tanrıların sürekli ihtilaf içerisinde olmadıkları ve bazen onların uyum içerisinde hareket ettikleri telakki edilebilir. Dolayısıyla burhân-ı temânu' ilkesinin zannî, hatabî-iknâî bir kıyas olduğu kanaatine varılabilir. Bu gerçekliğe rağmen Molla Gürânî gibi bazı müfessirler burhân-ı temânu' ilkesini, *burhân-ı neyyir* olarak tanımlayarak onun güvenilir ve kesin delil olduğunu bildirmektedirler.⁸⁰

Kanaatimize göre burhân-ı temânu' ilkesi, yaratma ve yönetme gibi meselelerde ilahlar arasında anlaşmazlığın imkânını bildirerek çok tanrılı sistemi mantıksal açıdan çürütmekte, mutlak kemâlin olması için de tek tanrı olgusunun veya ilk hareket ettiricinin ya da ilk nedenin gerekliliğini vurgulamaktadır. Ancak post-modern dönemdeki akıl eleştirileri dikkate alındığında mantıksal açıdan tanrıların iradelerini hep çatışma halinde olduğunu düşünmenin zorunlu olmadığı düşünülebilir. Dolayısıyla onların uyum halinde olması da telakki edilebilir. Kaldı ki çatışma halinde olsa bile yine düzen kısa bir süreliğine de olsa devam edebilir. Diğer taraftan burhân-ı temânu' formülasyonu, tek tanrının Allah olması gerektiğini bildirmemektedir. Dolayısıyla âyette geçen “ille'llâh” kaydının bulunup bulunmaması, burhân-ı temânu' önermesinin sonucuna etki etmemektedir. Bu bağlamda bize göre faraziye ve kurguya dayalı olan bu ilkenin vahdâniyeti temellendirmede ikna edici bir yapısı olduğu söylenebilir. Tek tanrının Allah olduğu konusunda tartışılmaz ve kesin bir önerme olmadığı için yetersizliği açık bir şekilde gözlenebilmektedir. Ne var ki daha önce ifade edildiği üzere vahdâniyet önermesinin geçtiği âyetin metin içi bağlamında tek tanrının Allah olduğundan çok O'nun tek tanrı olduğu kanıtlamaya çalışılmaktadır. Buna göre âyetin ifade ettiği mananın Enbiyâ sûresinin bağlamına uygun olarak serdedildiği düşünülebilir.

3.3. Burhân-ı Tevârüd

Burhân-ı tevârüd, burhân ile tevârüd kelimesinden oluşan bir tamlamadır. V-r-d kökünden türemiş olan tevârüd kelimesinin kök anlamı sözlükte “gelmek, varmak; hazır olmak; kaynağına ulaşmak; inmek” manalarına gelmektedir. Bu kökten türeyen tevârüd ise “aynı yere ya da aynı kaynağa birlikte gelmek, birlikte hazır olmak” demektir.⁸¹ Vahdâniyet delillerinden biri olarak düşünülen ancak büyük ölçüde burhân-ı temânu'dan üretildiği anlaşılan burhân-ı tevârüd ilkesi, ilâhların kendi aralarında irade etmede herhangi bir şey üzere ittifak etmelerinin acizyet olacağı faraziyesinden hareketle Allah'ın vahdâniyetine dair

⁷⁷ Abdülkâdir el-Geylânî, *Tefsir*, thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî (Ketta: el-Mektebetü'l-Ma'rûfiyye, 2010), 3/179; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 22/151; İbn Acîbe, *el-Bahrü'l-medîd*, 3/452.

⁷⁸ Takiyyüddîn Ahmed İbn Teymiyye, *İktizâ'ü's-sırâti'l-müstakîm*, thk. Nâsır b. Abdülkerim el-'Akl (Riyâd: Daru İşbilya, 1998), 2/387-388.

⁷⁹ İbn Cüzey el-Kelbî, *et-Teshî*, 2/958-959.

⁸⁰ Molla Gürânî, *Gâyetü'l-emânî*, 4/897.

⁸¹ Halîl b. Ahmed, “vrd”, 4/363; Zemahşerî, *Esâsü'l-belâga*, “vrd”, 2/327-328; İbn Manzûr, “vrd”, 3/456-459.

yapılan bir istidlâl yöntemidir. Zira tanrıların iradeleri bir şey üzere uzlaşırsa, bir tek nesne, her birinin eylemi ve isteği doğrultusunda olacağı için birçok kudret bir araya gelmiş olacaktır. Bu da doğal olarak ilâhî dinlerdeki iradesi sonsuz olan tanrı mefhûmu için söz konusu olamayacağına göre birden fazla tanrının varlığını düşünmek, doğru olmaz. Diğer taraftan bir tanrının iradesini gerçekleştirmek için diğer tanrının onayına ihtiyaç duymasını, sınırsız kudret vasfını haiz tanrı için tasavvur etmek eksiklidir.⁸²

Tespit edebildiğimiz kadarıyla tefsir tarihinde Enbiyâ sûresinin 22. âyetinin yorumu bağlamında burhân-ı tevârüd ilkesinden ilk söz eden müfessir, Ebû Hafs Necmeddîn en-Neseffî'dir. Bu akıl yürütme metodundan hareketle bir tanrının irâdesini gerçekleştirmek için bir başka tanrının onayına ihtiyaç duymasının eksiklik olacağını ifade etmektedir. Oysa ilahlık iddiasında bulunanın bir başkasının onayına ihtiyaç duymasını düşünmek, imkânsızdır.⁸³ Mehâimî (öl. 835/1432) de mezkûr âyetin bağlamına uygun olarak burhân-ı tevârüd deliline işaret etmektedir. Buna göre kınayıcı bir soru içeren "Yoksa onlar, yeryüzünden birtakım tanrılar edindiler de ölüleri bunlar mı diriltecek?"⁸⁴ âyetinden hareket ederek vahdâniyet önermesi şu şekilde düzenlenebilir: İki tanrı birbirinden müstağni olurlarsa, yeniden diriltme ne her ikisinin ne de yalnızca birinin eylemi olur. Tanrılar yeniden diriltme eylemi için birbirlerine ihtiyaç duyarlarsa onlardan biri, bir diğeri olmadan bu eylemi gerçekleştiremez. Dolayısıyla her iki tanrı da yetersiz olacağı için yeniden diriltme hâdisesi olamaz. Şayet tanrılardan yalnızca biri diğerine ihtiyaç duyarsa, bu durumda yalnızca kendisine ihtiyaç duyulan yeniden diriltmeyi gerçekleştirebilir.⁸⁵

Bu bağlamda Râzî'nin de ifade ettiği gibi belki şöyle bir soru sorulabilir: Tanrıların kendi aralarında ittifak etmeleri her zaman kargaşayı doğurur mu? Tanrılar kendi aralarında görev dağılımında buldukları takdirde de âlemde fesâdın gerçekleşmeyeceği söylenebilir mi? Söz gelimi tanrılardan biri göğün yaratıcısı, diğeri yerin yaratıcısı veya bunlardan biri cansız varlıkların yaratıcısı diğeri ise canlıların yaratıcısı olsa âlemde fesâdın ortadan kalkması mümkün olabilir mi? Tanrılardan her biri ayrı ayrı şeylerin yaratıcısının bizzat kendileri olmasını istediklerinde, yaratılan bir şeyin tek yaratıcı tarafından yaratılmış olduğu düşünülebilir mi? Râzî, tanrıların kendi aralarında görev dağılımlarını yapmaları durumunda da âlemde ihtilafın kaçınılmaz olduğunu kabul etmekte ve teknik olarak bunun mümkün olmayacağını şu şekilde belirtmektedir:

"Tanrılardan birinin, bir eylemin veya nesnenin yaratıcısı olması, ya kudret ve iradenin bizzat kendisi, ya o eserin bizzat kendisi ya da bir üçüncü şey olmuş olur. Binâenaleyh, şayet birinci seçenek söz konusu olursa, o zaman, kudrette, irâdede ve yaratmada ortaklık meydana gelmiş olur. Yok, eğer ikincisi olursa, o şeyin, onlardan birisinin irade ve kudretiyle gerçekleşmesi, diğerinin irâde ve kudretiyle meydana gelmesinden daha evlâ olmaz. Çünkü onlardan her birinin, yetkinlik açısından bağımsız olan irâdeleri vardır. Eğer üçüncüsü, yani onun yaratıcısının üçüncü bir şey olması bahis konusu olursa, o üçüncü şey, eğer kadîm ise onun, iradenin alanı ve sahası olması imkânsız olur. Yok, eğer, hâdis olursa, eserin bizzat kendisi o, olmuş olur."⁸⁶

Kanaatimize göre burhân-ı tevârüd ilkesi, ilahlar arasında olası ortaklığın bulunduğu çok tanrılı sistemi klasik İslam mantığı açısından işlevsiz kılmakta, mutlak kemâlin gerçekleşmesi için de tek tanrının imkânını pekiştirmektedir. Bununla birlikte bu önerme, tek tanrının Allah olması gerektiğini bildirmemektedir. Dolayısıyla âyette geçen "ille'llâh" kaydının bulunup bulunmaması, burhân-ı tevârüd önermesinin sonucuna etki etmediği anlaşılmaktadır. Diğer taraftan aydınlanma dönemindeki akıl eleştirileri merkeze alındığında ise tanrılar arasındaki muhtemel ortaklığa dayalı bir sistemin zorunlu olarak fesâdı gerektireceğini ileri sürmek de mümkün görülmemektedir. Bir diğer ifadeyle tanrıların iradelerinin uzlaşmasının 'sonsuzluk irade vasfını' ilga etmeyeceği düşünülebilir. Bu bağlamda şöyle bir soru da sorulabilir: Tanrının iradesinin sonsuz olması, onun her istediğini yapabilir anlamına gelir mi? Öyle anlaşılıyor ki tanrıların iradelerinin uyumlu olması iradelerinin, kudretlerinin engellenmesi anlamına gelmez. Benzer şekilde iradelerin uyumlu olması, birbirlerinin onayına ihtiyaç duyma durumunu da zorunlu olarak gerektirmez. Yani 'tanrılar bir hususta ittifak ettiler' önermesinin, zorunlu olarak 'tanrılar, birbirlerinin iradelerini onayladılar' formülasyonunu gerektirmez. Dolayısıyla onların birbirlerinden bağımsız şekilde ilgili hususun olması konusunda tek tek 'irâdede bulundular' anlamına da gelebilir. Netice olarak bu ilkenin de burhân-ı temânu' gibi vahdâniyeti temellendirmede ikna edici bir yapısı olduğu söylenebilir. Fakat tek tanrının Allah olduğu konusunda tartışılmaz ve kesin bir önerme olmadığı için yetersizliği açık bir şekilde gözlenebilmektedir.

⁸² Burhân-ı tevârüd hakkında değerlendirmeler için bk. Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *el-İktisâd fî'l-i'tikâd*, thk. Enes Muhammed 'Adnân eş-Şerefâvî (Cidde: Dâru'l-Minhâc, 2012), 142-146; Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 22/151; Topaloğlu - Çelebi, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, 55.

⁸³ Neseffî, *et-Teysîr*, 10/382.

⁸⁴ el-Enbiyâ 21/21.

⁸⁵ Alâüddîn Alî Mehâimî, *Tebsîrü'r-rahmân ve teysîrü'l-mennân fî tefsîri'l-Kur'ân* (Beyrût: Books Publisher, 2011), 2/374.

⁸⁶ Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 22/151.

3.4. Kıyâsu'l-'Aks

Tefsir tarihinde tespit edebildiğimiz kadarıyla Enbiya sûresinin 22. âyetini 'aks kıyâsı bağlamında yorumlayan ilk müfessir, Abdülkâhir el-Cürçânî'dir (öl. 471/1078-79). Ona göre bu âyet, Allah'ın vahdâniyetini temellendirme konusunda kıyâsu'l-'aksta izlenen akıl yürütme tarzının sıhhatine bir delildir.⁸⁷ Dolayısıyla o, bu önermenin Kur'ân kaynaklı olduğu kanaatindedir. 'Aks kıyâsı dikkate alınarak bu âyete dair önermeyi şöyle düzenleyebiliriz: (i) Yerde ve gökte yalnızca Allah bulunduğu, evrende intizam bulunur. (ii) Eğer Allah'ın yanı sıra yerde ve gökte tanrılar bulunursa onlar arasında fesâd olur. (iii) O halde, yerde ve gökte bir intizam bulunduğuna göre Allah dışında bir tanrı yoktur.

Gazzâlî (öl. 505/1111) *el-Kıstâsü'l-müstakîm*'de kıyâsu'l-'aksın farklı bir formunu andıran, mîzânü't-telâzüm (bitişik şartlı kıyâs) olarak adlandırdığı bir önermenin Kur'ân kaynaklı olduğunu belirtmektedir. Telâzum önermesi, iki şeyin karşılıklı olarak birbirini gerekli kılmasıdır. Onun bu konuda zikrettiği üç örnekten biri, Enbiyâ sûresinin 22. âyetidir. Bu âyetin kıyas formu şu şekildedir: (i) Eğer âlemde iki ilâh olsaydı, âlem muhakkak harap olurdu (Öncül). (ii) Âlemde fesâd yoktur/Yerin ve göğün harap olmadığı bilinmektedir. (Diğer bir öncül) (iii) O halde âlemde iki ilâh değil bir ilâh bulunmaktadır. (Bitişik şartlı kıyâs yoluyla ortaya çıkan zorunlu netice)⁸⁸

Netice olarak gerek Cürçânî'nin gerekse de Gazzâlî'nin önermelerinin öncülleri bedîhî ve mantıksal geçerliliği olmakla birlikte sonuçlarının zorunlu olarak Allah'ın birliğini bildirdiğini söylemek mümkün gözükmemektedir.

SONUÇ

Çok tanrılı inanç sisteminin kozmik düzende doğuracağı fesâdı ve tek tanrı inancının zorunluluğunu içeren Enbiyâ sûresinin 22. âyetinin anlamı ve yorumu bağlamında "ille'llâh" ile "le-fesedetâ" kelimelerinin anahtar/odak kelimeler olduğu ve müfessirlerin geliştirdikleri yaklaşımlarının büyük ölçüde bunlar ekseninde olduğu saptanmaktadır. Erken dönem müfessirlerin ille'llâh tamlamasında geçen illâ edatının sıfat, bedel veya istisna olup olmadığını inceledikleri ve bu doğrultuda farklı i'râb seçeneklerinin metne kattığı anlamı tahlil ettikleri görülmektedir. Müfessirlerin mezkûr ifadeye dair farklı gramer seçeneklerinden, yaklaşımlarından hareketle tefsir-nahiv ilişkisini irdelemenin mümkün olduğu kanaatine ulaşılmaktadır. Zira müfessirlerin farklı i'râb seçeneklerinin ilgili âyete kattığı farklı manaları irdeledikleri ve bu doğrultuda Allah'ın selbî/zâtî sıfatlarından vahdâniyetine uygun olanı okuyucuya satır aralarında sundukları müşâhede edilmektedir. Bir diğer ifadeyle dilbilimsel yönü bulunan müfessirlerin önemli bir kısmı, mezkûr âyet için farklı gramer seçeneklerini imkânsız görürlerken genel dil kurallarından ziyade Allah'ın vahdâniyetine dair kendi inançlarını esas aldıkları ve bu inanca ters düşmeyecek yönü benimsedikleri görülmektedir. Bu da doğal olarak müfessirlerin inanca taalluk eden ilkeleri, Arap dili kurallarının önüne aldıklarını göstermektedir.

Mezkûr âyetin ikinci odak kelimesi olan "le-fesedetâ" ifadesinden hareketle tefsir-kelam ilişkisi de saptanabilir. Zira müfessirlerin bu âyet bağlamında Allah'ın vahdâniyetini açıklamaya çalışırken kelam metodolojisinde kullanılan, çoğunlukla tikel olaylara dayanan burhân-ı temânu', burhân-ı tevârüd, kıyâsu'l-gâib 'ale's-şâhid ve kıyâsu'l-'aks gibi yöntemlere başvurarak yorumladıkları ve kendi kanaatlerini zikrettikleri görülmektedir. Kanaatimize göre birbirleriyle ilişkili ve birbirlerine destekleyici nitelikte olan mezkûr ilkelerden hareketle yapılan vahdâniyet önermeleri, burhânî ve kat'î/kesin bilgi bildirmekten ziyade ikna edici temellendirmeler olarak kabul edilebilir. Zira bu ilkelerden hareketle çok tanrılı sistemin imkânsızlığı, yani tek tanrının gerekliliği açık bir şekilde ortaya konulabilir. Bununla birlikte faraziye ve kurguya dayalı olan bu ilkelerin, zorunlu veya tartışılmaz bir delil niteliği taşımadığı kanaatine ulaşılmaktadır. Dolayısıyla yeryüzü ve gökyüzüne dair işlerin intizam içerisinde hareket etmesi, bir tanrının gerekliliğini ihşâs ettirmektedir. Fakat sözü edilen tek tanrının Allah olmasını gerekli kılmadığı için Allah'ın vahdâniyetini temellendirmede bu önermelerin kesin bilgi içermemesi bakımından yetersiz olduğu müşâhede edilmektedir.

Allah'ın vahdâniyetini içeren Enbiyâ sûresinin 22. âyetinden hareketle şu tespitlerde de bulunulabilir: Rivâyet ağırlıklı tefsirler kategorisinde tasnif edilen başta İbn Cerîr et-Taberî, İbn Ebû Hâtim, Ebû'l-Leys es-Semerkindî, Ebû İshâk es-Sa'lebî ve Ebû'l-Fidâ İbn Kesîr gibi bazı müfessirlerin, bahis konusu âyeti tefsir-kelam ilişkisi bağlamında ele almadıkları ve Allah'ın vahdâniyetini temellendirme yoluna gitmedikleri saptanmaktadır. Bir diğer ifadeyle mezkûr müfessirlerin ilgili âyetin metin içi bağlamsal anlamı dışında bu konuya dair herhangi bir beyanda bulunmaktan kaçındıkları düşünülebilir. Öte yandan Mâtürîdî, Mekki b. Ebû Tâlib, Tûsî, Vâhidî, Sem'ânî, Begavî, Ebû Hafs Necmeddîn en-Nesefî, Zemahşerî, İbn 'Atiyye, Taberî, İbnü'l-Cevzî, Fahreddin er-Râzî, Muhyiddin İbnü'l-Arabî, Kurtubî, Beyzâvî, Ebû'l-Berekât en-Nesefî, İbn Cüzey, Hâzin, Molla Gürânî, Muînüddîn el-Îcî, Kemâlpaşazâde, Ebüssüüd Efendi, Gurâbzâde Ahmed Efendi, İbn Acîbe, Şevkânî, Eттаfeyyiş, Ahmed

⁸⁷ Abdülkâhir el-Cürçânî, *Derecû'd-dürer fi tefsiri'l-ây ve's-süver*, thk. Velid b. Ahmed b. Salih (Manchester: Mecelletü'l-Hikme, 2008), 3/1219.

⁸⁸ Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *el-Kıstâsü'l-müstakîm*, thk. İhsân Zenûn es-Sâmîrî (Amman: el-Mektebetü'l-Vataniyye, 2014), 45.

Mustafa el-Merâgî, Mevdûdî gibi bazı müfessirlerin ise bahis konusu âyeti muhtelif aklî-mantıkî öncülere dayanan önermelerle yorumlamaya çalıştıkları, dolayısıyla tefsir-kelam ilişkisi açısından formülasyonları, izahları metinlerinin satır aralarında bulunabildiği gözlenmektedir.

Allah'ın kendi vahdâniyetini ortaya koymak için tutarlı, ikna edici, anlaşılması kolay, açık/muhkem ve gözleme dayalı olan bir önermeye yer vererek bu konuda akli hakem kılması, İslâm'da akıl ile tek tanrı merkezli Kur'ân mesajı arasında bir çatışmanın olmadığı ve bunların birbirini tamamlayan iki farklı sistem olduğu söylenebilir. Zira Allah'ın aklî önermelere başvurarak her bakımdan kendinden emin olduğunu belirtmesine ve politeistlere meydan okumasına rağmen vahdâniyetini aklın hakemliğine dayanarak tartışmaya açtığı görülmektedir. Bu bağlamda Allah'ın en başta kendi vahdâniyetini aklî önermelerle muhatapların tartışmasına açık bir konu olarak sunması, kendi ontolojisinin irdelenmesinden çekinmemesi, aksine bunun delillerini ve kanıtlarını bilmeye teşvik etmesi, kendisi hakkında kullarına konuşmaya müsaade etmesi, mantık, kelam ve felsefe öğrenmenin Kur'ân metoduna aykırı olmadığını ihsâs etmektedir. Bir diğer ifadeyle vahdâniyet önermesine dayanarak İslâm'da gerek fikhî gerekse de itikâdî her bir mesele ve buna yüklenen mananın/eylemin saptanmasında akla işlevsel bir rol vermenin kaçınılmaz olduğu, böylece gerek iman gerekse de ibadet esaslarında tartışmaya kapalı herhangi bir meselenin bulunmadığı kanaatine ulaşılabilir. Bu da doğal olarak Allah'ın son vahiy mesajıyla akıl ile din çatışmasını ihsâs eden bir metin göndermediğini ve İslâm'da delile dayanmayan hiçbir sözün hiç kimseden kabul edilemeyeceğini göstermektedir.

Son olarak Enbiyâ sûresinin 22. âyetinden hareketle denilebilir ki Allah, körü körüne olan imana, tarafgirliğe, peşin hükümlü yaklaşımlara ve taklide karşı fikir hürriyetini işlevsel kılmayı, tartışma modellerinin ve mantıksal düşünme kurallarının öğrenilmesini önermektedir. Böylece insanoglundan başta ontolojisini anlama olmak üzere her konuda aklî-mantıkî ve sem'î/naklî deliller kullanarak doğru, tutarlı ve kanıtlı hareket etmesini istemektedir.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazar, çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir.

Finansal Destek: Yazar, bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

Peer-review: Externally peer-reviewed.

Conflict of Interest: The author has no conflicts of interest to declare.

Financial Disclosure: The author declared that this study has received no financial support.

KAYNAKÇA

- Ahfeş el-Evsat, Saîd b. Mes'ade. *Me'âni'l-Kur'ân*. thk. Hüdâ Mahmûd Karâ'a. Kâhire: Mektebetü'l-Hâncî, 1990.
- Âmidî, Seyfeddin. *Gâyetü'l-merâm fî 'ilmi'l-keâm*. thk. Hasan Mahmûd Abdüllatîf. Kâhire: Vizâretü'l-Evkâf, 1971.
- Amr b. Ma'dikerib. *Şî'ru 'Amr b. Ma'dikerib ez-Zübeydî*. thk. Mutâ' et-Tarâbîşî. Dimaşk: Mecmau'l-lugati'l-Arabiyye, 1985.
- Bâkîllânî, Muhammed b. Tayyib. *el-İnsâf fî mâ yecibü i'tikâdüh ve lâ yecüzü'l-cehlü bihî*. thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî. Kâhire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2000.
- Begavî, Muhyissünne el-Ferrâ. *Me'âlimü't-tenzîl/Tefsîru'l-Begavî*. thk. Muhammed Abdullah en-Nemr. 8 Cilt. Riyâd: Dâru Taybe, 1993.
- Bezzâvî, Nâsirüddîn. *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*. thk. Muhammed Abdurrahman el-Mer'âşî. Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmî'u's-sahîh*. Beyrût: Dâru İbn Kesîr, 2002.
- Bursevî, İsmâ'îl Hakkı. *Rûhu'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân*. 10 Cilt. Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Cenâbezî, Sultan Muhammed. *Beyânü's-sa'âde fî makâmâtî'l-'ibâde*. Beyrût: Müessesetü'l-A'lâ li'l-Matbuât, ts.
- Coşkun, Muhammed. "İlâhî Fiillerin Nedenliliği Bağlamında Tefsir-Kelam İlişkisi". *İslam Araştırmaları Dergisi* 35 (Haziran 2017), 41-70.
- Cürcânî, Abdülkâhir. *Derecü'd-dürrer fî tefsîri'l-ây ve's-süver*. thk. Velid b. Ahmed b. Salih. 4 Cilt. Manchester: Mecelletü'l-Hikme, 2008.
- Cürcânî, Seyyid eş-Şerîf. *Mu'cemü't-Ta'rîfât*. thk. Muhammed Siddik el-Minşâvî. Kâhire: Dâru'l-Fadîle, ts.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn. *el-İrşâd ilâ kavâtî'i'l-edilleti fî usûli'l-i'tikâd*. thk. Ahmed 'Abdurrahim es-Sâiyh - Tevfik Ali Vehbe. Kâhire: Mektebetü's-Sakâfeti'd-Dîniyye, 2009.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn. *eş-Şâmil fî usûli'd-dîn*. thk. 'Alî Sâmi en-Neşşâr vd. İskenderiye: Münşetü'l-Ma'ârif, 1969.
- Demir, Hilmi. *Delil ve İstidlâlin Mantıkî Yapısı -İlk Dönem Sünnî Kelâm Örneği-*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2001.
- Demir, Zakir. *İlâhî Nakiller Bağlamında Kur'ân'daki İktibâsların Mâhiyeti*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022.

- Demir, Zakir. "İslâm Düşüncesinde Âyet ile Tehaddî Yaklaşımı ve Bunun Tahlîli". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25/48 (Aralık 2023), 529-555.
- Ebû Alî el-Fârisî, Hasen b. Ahmed. *el-Îzâh fi'n-nahv*. thk. Kâzım Bahr el-Murcân. Beyrût: Âlemü'l-Kütüb, 1996.
- Ebû Hayyân el-Endelüsî. *el-Bahrü'l-muhît*. thk. Âdil Ahmed Abdilmevcûd - Ali Muhammed Mu'avviz. 8 Cilt. Beyrût: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993.
- Ebüs-suûd Efendi. *İrşâdü'l-'aklî's-selîm*. thk. Abdulkâdir Ahmed 'Atâ. 5 Cilt. Riyâd: Mektebetü'r-Riyâdî'l-Hadîse, ts.
- Erdemci, Cemalettin. *Mütekaddimin Kelamında Nassı Anlama ve Aşırı Yorum*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019.
- Eş'arî, Ebû'l-Hasan. *Risâle fî istihsâni'l-havz fî 'ilmi'l-kelâm*. Haydarâbâd: Matbaatu Meclisi'd-Dâireti'l-Me'ârif, 1344.
- Ettafeyyîş, Muhammed b. Yûsuf. *Teysîrüt-tefsîr*. thk. İbrâhim b. Muhammed Talay. 17 Cilt. Umân: Vizâretü't-Türâs, 2004.
- Ferrâ, Yahyâ b. Ziyâd. *Me'âni'l-Kur'ân*. Beyrût: Âlemü'l-Kütüb, 1983.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid. *el-İktisâd fî'l-i'tikâd*. thk. Enes Muhammed 'Adnân eş-Şerefâvî. Cidde: Dâru'l-Minhâc, 2012.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid. *el-Kistâsü'l-müstakîm*. thk. İhsân Zenûn es-Sâmîrî. Amman: el-Mektebetü'l-Vataniyye, 2014.
- Geylânî, Abdülkâdir. *Tefsîr*. thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî. 6 Cilt. Ketta: el-Mektebetü'l-Ma'rûfiyye, 2010.
- Gurâbzâde Ahmed Efendi. *Zübedü'âsârî'l-mevâhib ve'l-envâr*. thk. Mehmet Akif Alpaydın. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2016.
- Gül, Ekrem Sefa. "Burhân-ı Temânuun Kesinliği Problemi". *Tasavvur* 5/1 (2019), 377-416.
- Hafâcî, Şehâbeddin. *Înâyetü'l-Kâdî ve kifâyetü'r-Râzî*. Beyrût: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997.
- Halebî, Semîn. *ed-Dürrü'l-masûn fî 'ulûmi'l-kitâbi'l-meknûn*. thk. Ahmed Muhammed el-Harrât. Dımaşk: Dâru'l-Kalem, ts.
- Halebî, Semîn. *'Umdetü'l-huffâz fî tefsiri eşrefi'l-elfâz*. thk. Muhammed Bâsil 'Uyûn es-Sûd. Beyrût: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1996.
- Halîl b. Ahmed. *Kitâbü'l-'Ayn*. thk. Abdülhamîd Hindâvî. 4 Cilt. Beyrût: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003.
- Hâzin, Ali b. Muhammed. *Lübâbü't-te'vîl fî me'âni't-tenzîl*. thk. Abdusselâm Muhammed Ali Şâhin. Beyrût: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004.
- Hûd b. Muhakkem. *Tefsîru kitâbillâhi'l-'azîz*. thk. Belhâc b. Saîd Şerîfî. 4 Cilt. Beyrût: Dâru Garbî'l-İslâmî, 1990.
- İbiş, Fatih. "Temânu' Dışında Alternatif Bir Tevhit Delili: Mekânsızlıkta İki Mekânsız Tanrı". *Kader* 21/2 (2023), 826-833.
- İbn Acîbe, Ahmed b. Muhammed. *el-Bahrü'l-medîd fî tefsîri'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Abdullah el-Kureşî Ruslân. Kâhire, 1999.
- İbn Arafe, Muhammed. *Tefsîr*. thk. Celâl el-Üsyûtî. Beyrût: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2008.
- İbn Âşûr, Muhammed Tâhir. *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. 30 Cilt. Tûnus: ed-Dâru't-Tûnisîyye, 1984.
- İbn 'Atiyye el-Endelüsî. *el-Muharrerü'l-vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-'azîz*. thk. Abdusselâm Abdüşşâfi Muhammed. 6 Cilt. Beyrût: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001.
- İbn Cüzey el-Kelbî. *et-Teshîl li-'ulûmi't-tenzîl*. thk. Muhammed b. Seyyidey Muhammed Mevlay. Kuveyt: Darü'z-Ziyâ, 2013.
- İbn Ebû Hâtim, Abdurrahmân b. Muhammed. *Tefsîrül-Kur'âni'l-'Azîm*. thk. Es'ad Muhammed et-Tayyib. 10 Cilt. Mekke: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1997.
- İbn Ebû Zemenîn, Muhammed. *Tefsîrül-Kur'âni'l-Azîz*. thk. Huseyn b. 'Ukkâşe - Muhammed el-Kenz. 5 Cilt. Kâhire: el-Fârûku'l-Hadîse li't-Tabâ'a, 2002.
- İbn Hişâm, Cemâlüddîn Abdullah b. Yûsuf. *Mugnî'l-lebîb 'an kütübî'l-e'ârîb*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd. Beyrût: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1991.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ. *Tefsîrül-Kur'âni'l-'Azîm*. thk. Mustafa es-Seyyid Muhammed. 15 Cilt. Kâhire: Müessesetü Kurtuba, 2000.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrût: Dâru Sâdir, ts.
- İbn Rüşd, Ebû'l-Velîd Muhammed. *el-Keşf 'an menâhici'l-edille*. thk. Muhammed Âbid el-Câbirî. Beyrût: Merkezu Dirasatî'l-Vahdeti'l-Arabiyye, 1998.
- İbn Teymiyye, Takıyyüddîn Ahmed. *İktizâ'u's-sirâti'l-müstakîm*. thk. Nâsır b. Abdülkerim el-'Akl. Riyâd: Daru İşbilya, 1998.
- İbnü'l-'Arabî, Muhyiddin. *Rahmetun mine'r-rahmân fî tefsîri ve işârâti'l-Kur'ân*. thk. Mahmûd Mahmûd el-Gurab. Dımaşk: Matbaatu Nadr, 1989.
- İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec. *Zâdu'l-mesîr fî 'ilmi't-tefsîr*. Beyrût: el-Mektebü'l-İslâmî, 1983.
- İcî, Mu'înuddîn Muhammed b. 'Abdirrahmân. *Câmi'u'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân*. thk. Abdülhamid Handavî. Beyrût: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004.
- İsfahânî, Râgıb. *Müfredâtu elfâzi'l-Kur'ân*. thk. Safvân 'Adnan Dâvûdî. Dımaşk: Dârü'l-Kalem, 2009.
- Kâdî Abdülcebbâr. *Tenzihü'l-Kur'ân 'ani'l-metâin*. Beyrût: Dârü'n-Nehdati'l-Hadîse, ts.
- Karaarslan, Ahmet. *İsmâil el-Konevî'nin Kelâma Dair Risâlelerinin Tahkîki*. Aksaray: Aksaray Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

- Karagöz, Nail. "Mâtûrîdî'de Şâhidin Gâibe Delâleti Metodu". *Kader* 17/2 (2019), 321-347.
- Karagöz, Nail. "Mâtûrîdî'de İstidlâlin İşlev Alanları". *Kader* 16/2 (2018), 241-263.
- Kâtib Çelebi, Hacı Halîfe Mustafa b. Abdullah. *Keşfü'z-zünûn 'an esâmi'l-kütûbi ve'l-fünûn*. thk. M. Şerefettin Yaltkaya - Rifat Bilge. 2 Cilt. Ankara: TTK Yayınevi, 2014.
- Kemâlpaşazâde, Şemseddin Ahmed. *Tefsîru İbn Kemâl Paşa*. thk. Mâhir Edîb Habbûş. İstanbul: Mektebetü'l-İrşâd, 2018.
- Kirmânî, Tâcülkurrâ. *Garâ'ibü't-tefsîr ve 'acâ'ibü't-te'vîl*. thk. Şemrân el-İclî. 2 Cilt. Beyrût: Müessesetü Ulûmi'l-Kur'ân, ts.
- Kurtubî, Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 24 Cilt. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 2006.
- Kuşeyrî, Abdülkerîm. *Letâ'ifü'l-işârât*. 3 Cilt. Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2007.
- Mâtûrîdî, Muhammed. *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Vanlıoğlu - Bekir Topaloğlu. 18 Cilt. İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005.
- Mâtûrîdî, Muhammed. *Kitâbü't-Tevhîd*. thk. Ahmed Sa'd ed-Demenhûrî. 'Ammân: Mektebetü'l-Gânım, 2023.
- Mâverdî, Ali b. Muhammed. *en-Nüket ve'l-'uyûn*. thk. Seyyid b. Abdülmaksûd. 6 Cilt. Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1992.
- Mazlum, Muhammet. *Kirmânî'nin Burhân-ı Temânu' Konusundaki Görüşleri*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Mehâmî, Alâüddîn Alî. *Tefsîrü'r-rahmân ve teysîrü'l-mennân fî tefsîri'l-Kur'ân*. Beyrût: Books Publisher, 2011.
- Mekkî b. Ebî Tâlib. *el-Hidâye ilâ bulûgi'n-nihâye*. thk. Şâhid el-Bûşîhî. 13 Cilt. Şârika: Câmiatu's-Şârika, 2008.
- Merâgî, Ahmed Mustafa. *Tefsîrü'l-Merâgî*. 30 Cilt. Mısır: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1946.
- Mevdûdî, Ebû'l-A'lâ. *Tefhîmu'l-Kur'ân*. çev. Muhammed Han Kayani - Ali Ünal. 7 Cilt. İstanbul: İnsan Yayınevi, 2005.
- Molla Gürânî, Şemseddin Ahmed. *Gâyetü'l-emânî fî tefsîri'l-keâmî'r-rabbânî*. thk. Hâmid b. Ya'kûb el-Furayh. Riyâd: Dârü'l-Hadara, 2018.
- Mukâtîl b. Süleymân. *et-Tefsîrü'l-kebîr*. thk. Abdullah Mahmûd Şehhâte. 5 Cilt. Beyrût: Müessesetü't-Târihi'l-'Arabî, 2002.
- Mustafavî, Hasen. *et-Tahkîk fî kelimâti'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009.
- Müberred, Ebû'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd. *el-Muktedab*. thk. Muhammed Abdülhâlik Uzayme. Beyrût: Âlemü'l-Kütüb, ts.
- Nesefî, Ebû'l-Berekât. *Medârikü't-tenzîl ve hakâ'iku't-te'vîl*. thk. Yûsuf Ali Büdeyvi. Beyrût: Dârü'l-Kelîmu't-Tayyib, 1998.
- Nesefî, Ebû'l-Muîn Meymûn b. Muhammed. *Tefsîratü'l-edille fî usûli'd-din*. thk. Claude Salame. Dimaşk: Institut Français de Damas, 1990.
- Nesefî, Necmeddin. *et-Teysîr fî't-tefsîr*. thk. Mâhir Edîb Habbûş. 15 Cilt. Beyrût: Dârü'l-Lübâb, 2019.
- Parrish, Stephen E. *God and Necessity: A Defense of Classical Theism*. Lanham, MD: University Press of America, 1997.
- Prayogi, Arditya - Nasrullah, Riki. "Authenticity of the God Concept in Islam". *Cendekiawan: Jurnal Pendidikan dan Studi Keislaman* 3/1 (2024), 347-353.
- Rahman, Fazlur. *Major Themes of the Qur'an*. Chicago: The University of Chicago Press, 2009.
- Râzî, Fahreddin. *et-Tefsîrü'l-kebîr (Mefâtîhu'l-gayb)*. 32 Cilt. Beyrût: Dârü'l-Fikr, 1981.
- Reşîd Rızâ, Muhammed. *Tefsîrü'l-Menâr*. 12 Cilt. Kâhire: Dârü'l-Menâr, 1947.
- Sa'lebî, Ebû İshâk Ahmed. *el-Keşf ve'l-beyân 'an tefsîri'l-Kur'ân*. thk. Ebû Muhammed b. Âşûr. Beyrût: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 2002.
- Sem'ânî, Ebû'l-Müzaffer. *Tefsîrü'l-Kur'ân*. thk. Yâsir b. İbrâhîm. 6 Cilt. Riyâd: Dârü'l-Vatan, 1997.
- Semerkindî, Ebû'l-Leys. *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Kerîm*. thk. Ali Muhammed Mu'avvad. 3 Cilt. Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993.
- Süyûtî, Celâlüddîn. *ed-Dürrü'l-mensûr fî't-tefsîr bi'l-me'sûr*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. Kâhire: Merkezü'l-Hecer li'l-Buhûs, 2003.
- Şehristânî, Muhammed b. 'Abdilkerîm. *el-Milel ve'n-nihal*. thk. Abdülazîz Muhammed el-Vekîl. Kâhire: Müessesetü'l-Halebî, 1968.
- Şevkânî, Muhammed. *Fethu'l-kadîr*. thk. 'Abdurrahmân 'Umeyra. 5 Cilt. Mansûre: Dârü'l-Vefâ, 1994.
- Şık, İsmail. "Burhân-ı Temânu'ya Eleştirel Bir Yaklaşım". *ÇÜİFD* 10/2 (2010), 17-44.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 36 Cilt. Riyâd: Dârü Âlemi'l-Kütüb, 2003.
- Tabersî, Ebû Alî Emînüddîn. *Mecma'u'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân*. Beyrût: Dârü'l-Ulûm, 2005.
- Tanrıbilir, Tarık. "Tanrı'nın Tekliğini İspat: Şehristânî'nin Tevhîd Savunusu". *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi* 17/1 (2024), 345-373.
- Tîbî, Şerefüddîn Hüseyin. *Fütûhu'l-gayb fî'l-keşf 'an kınâ'i'r-reyb*. Dubâi: Câizetü Dübey ed-Devliyye li'l-Kur'âni'l-Kerîm, 2013.
- Topaloğlu, Bekir - Çelebi, İlyas. *Kelam Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2015.
- Tûsî, Muhammed. *et-Tibyân fî tefsîri'l-Kur'ân*. Beyrût: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, ts.

- Türker, Ömer. "Bir Tümdengelim Olarak Şahitle Gaibe İstidlal Yöntemi ve Cüveynî'nin Bu Yönteme Getirdiği Eleştiriler". *İslâm Araştırmaları Dergisi* 18 (2007), 1-25.
- Vâhidî, Ali b. Ahmed. *el-Vasît fî tefsîri'l-Kur'ân*. thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd. 4 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994.
- Vâhidî, Ali b. Ahmed. *el-Vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-'azîz*. thk. Safvân Adnân Dâvûdî. Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 1995.
- Vâhidî, Ali b. Ahmed. *et-Tefsîrû'l-basît*. thk. Abdülaziz Sattâm Âl-i Suud - Türkî b. Sehul el-Uteybî. 25 Cilt. Riyâd: Câmiatu'l-İmâm Muhammed b. Suudi'l-İslâmiyye, 2009.
- Yağız, Abdullah. *Kur'ân-ı Kerîm'de Allah'ın Varlığı ve Vahdâniyeti'ne Dair İstidlâl Çeşitleri*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1996.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Vahdâniyyet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/428-430. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Yemânî, Abdurrahmân b. Yahyâ el-Muallimî. *Ref'u'l-iştibâh 'an ma'ne'l-'ibâde*. thk. Osmân b. Muallim Mahmûd. Mekke: Dâru Âlemi'l-Fevâid, 1434.
- Zeccâc, İbrâhîm. *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbüh*. thk. Abdülcelîl Abduh Şelebî. Beyrût: Âlemü'l-Kütüb, 1988.
- Zemaşerî, Cârullâh. *el-Keşşâf 'an hakâiki gavâmizi't-tenzîl*. thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd vd. Riyâd: Mektebetü'l-'Ubeykân, 1998.
- Zemaşerî, Cârullâh. *Esâsü'l-belâga*. thk. Muhammed Bâsil 'Uyûn es-Sûd. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998.

EXTENDED SUMMARY

In the Qur'ān, a series of propositions and various methods of logical proof are used to explain many themes, such as the uniqueness of Allah (waḥdānīyah) and the nature of final revelation. One of these featured verses is the 22nd verse of Sūrah al-Anbiyā, which is applied in the context of justifying the waḥdānīyah of Allah and is also described as the proof of al-tamānu'. Allah says in this verse: "If there were therein gods besides Allāh, then verily both (the heavens and the earth) had been ruined." Thus, with this logic of conditional proposition, Allah responds to the shirk conception of various societies, especially the Meccan polytheists, by declaring that no one is His partner in divinity and lordship (al-rubūbiyah). Almost all scholars, especially in tafsīr and kalām, have endeavored to justify the uniqueness of Allah based on this verse by using various methods of reasoning, and have mostly expressed their opinions based on this divine proposition. Moreover, the different interpretations attributed to this verse have led scholars to declare each other unbelievers (takfīr) and to use a pejorative style against each other. For instance, Abū al-Mu'īn al-Nasafī characterises Abū Hāshim al-Jubā'ī as a denier of monotheism because of his interpretation of the aforementioned verse. Similarly, 'Abd al-Laṭīf al-Kirmānī accuses al-Taftāzānī of disbelief on the same grounds. Due to the presence of references to this divine proposition between the lines of exegetical texts in almost every field of Islāmīc sciences methodology, as well as the pejorative style developed on the axis of its interpretation, and the lack of a comprehensive study on the content of the relevant verse, the current study deals with the meaning and interpretation of the 22nd verse of Sūrah al-Anbiyā. In this study, the tafsīr tradition is analysed chronologically, and the methods used by the exegetes to prove the aforementioned verse and the breaking points regarding the interpretation of this verse in the historical process are identified. Thus, it is aimed to analyse the related verse comprehensively with a special focus on the relationship between tafsīr-naḥw and tafsīr-kalām. In this direction, based on the approach of reading the exegesis texts chronologically, as well as document analysis and systematic literature review methods, the approaches presented in the context of the verse of waḥdānīyah in the tafsīr tradition are both determined with a descriptive qualitative narrative and analysed in an analytical style. Some of the main findings of this study are as follows: It is ascertained that the interpretations of the exegetes on the relevant verse are largely based on the key or focal words illā Allahu and la-fasadatā. Linguistically oriented commentators examine whether the preposition illā in the phrase illā Allahu is a ṣifah, a badal or an istithnā', and accordingly analyse the meaning that different grammatical options add to the text. The majority of exegetes take their own beliefs about the uniqueness of Allah as a basis rather than the general rules of the Arabic language in this particular phrase and offer the reader an option between the lines that does not contradict that belief. This shows that the commentators sometimes preferred the principles of faith to the rules of the Arabic language. On the other hand, reason-based exegetes concentrate on the expression la-fasadatā and try to explain the waḥdānīyah of Allah by applying some theoretical methods such as burhān al-tamānu', burhān al-tawārud, qiyās al-ghā'ib 'alā al-shāhid and qiyās al-'aks. For example, Makkī b. Abū Ṭālib, al-Ṭūsī, al-Sam'ānī, Ibn 'Aṭīyah, al-Ṭabası, al-Bayḍāwī, Abū al-Barakāt al-Nasafī, Kamāl Bāshā-zādah, and al-Shawkānī are some of those who justify waḥdānīyah in the context of the aforementioned verse only utilizing the method of burhān al-tamānu'. Ibn Juzayy and Mu'īn al-Dīn al-Ījī, on the other hand, propose to analyse the mentioned verse only with the method of qiyās al-ghā'ib 'alā al-shāhid. Some commentators, such as al-Wāhidī, al-Baghawī, Ibn al-Jawzī, al-Qurṭubī, al-Khāzin and Ibn 'Ajībāh, simultaneously apply the methods of burhān al-tamānu' and qiyās al-ghā'ib 'alā al-shāhid to prove the uniqueness of Allah. Fakhr al-Dīn al-Rāzī, on the other hand, interprets the relevant verse by referring to the above-mentioned persuasive justifications and methods as well as narrative evidence. In the final analysis, from the fact that Allah presents His uniqueness as a subject open to discussion with rational propositions, it can be concluded that it is inevitable to give a functional role to reason in almost every issue in Islām and that Allah did not send a text implying a conflict between reason and religion.