

**T.C.
SAKARYA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**

**FÂRÂBÎ'DE TANRI'NIN BİLGİSİ VE GAZÂLÎ'NİN TEHÂFÜTÜ'L-
FELÂSİFE ADLI ESERİNDEKİ ELEŞTİRİLER İLE MUKAYESESİ**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Sümeyye BAYIR TAŞDEMİR

Enstitü Anabilim Dalı : Felsefe ve Din Bilimleri

Tez Danışmanı: Dr. Öğr. Üyesi Emrah KAYA

MAYIS – 2021

T.C.
SAKARYA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

**FÂRÂBÎ'DE TANRI'NIN BİLGİSİ VE GAZÂLÎ'NİN TEHÂFÜTÜ'L-
FELÂSİFE ADLI ESERİNDEKİ ELEŞTİRİLER İLE MUKAYESESİ**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Sümeyye BAYIR TAŞDEMİR

Enstitü Anabilim Dalı : Felsefe ve Din Bilimleri

**“Bu tez sınavı 10/06/2021 tarihinde online olarak yapılmış olup aşağıda isimleri bulunan
jüri üyeleri tarafından oybirliği ile kabul edilmiştir.”**

JÜRİ ÜYESİ	KANAATİ
Doç.Dr. Tamer YILDIRIM	Başarılı
Dr. Öğr. Üyesi Özcan AKDAĞ	Başarılı
Dr. Öğr. Üyesi Emrah KAYA	Başarılı

Öğrencinin

Adı Soyadı	:	Sümeyye Bayır Taşdemir
Öğrenci Numarası	:	y176010103
Enstitü Anabilim Dalı	:	Felsefe ve Din Bilimleri ABD
Enstitü Bilim Dalı	:	Felsefe ve Din Bilimleri
Programı	:	YÜKSEK LİSANS DOKTORA Lisans
Tezin Başlığı	:	Fârâbî'de Tanrı'nın Bilgisi ve Gazâlî'nin Tehâfütü'l-felâsife Adlı Eserindeki Eleştiriler ile Mukayesesi
Benzerlik Oranı	:	%.....

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE,

☐ Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Enstitüsü Lisansüstü Tez Çalışması Benzerlik Raporu Uygulama Esaslarını inceledim. Enstitünüz tarafından Uygulama Esasları çerçevesinde alınan Benzerlik Raporuna göre yukarıda bilgileri verilen tez çalışmasının benzerlik oranının herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi beyan ederim.

İmza

☐ Sakarya Üniversitesi Enstitüsü Lisansüstü Tez Çalışması Benzerlik Raporu Uygulama Esaslarını inceledim. Enstitünüz tarafından Uygulama Esasları çerçevesinde alınan Benzerlik Raporuna göre yukarıda bilgileri verilen öğrenciye ait tez çalışması ile ilgili gerekli düzenleme tarafımda yapılmış olup, yeniden değerlendirilmek üzere@sakarya.edu.tr adresine yüklenmiştir.

Bilgilerinize arz ederim.

İmza

Uygundur

Danışman
Unvanı / Adı-Soyadı:

Tarih:

İmza:

KABUL EDİLMİŞTİR

REDDEDİLMİŞTİR

EYK Tarih ve No:

Enstitü Birim Sorumlusu Onayı

ÖNSÖZ

Bizim O’nu idrak etmemiz güç, tasavvur etmemiz zordur. Biz onu olduğu gibi düşünemeyecek kadar zayıfız. O’nun aşırı mükemmelliği bizi şaşırtır ve O’nu tam olarak tasavvur etmemize engel olur. (Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, 17)

İslam felsefesi alanında özellikle metafizik çalışmalarına olan ilgim öncelikle zaman konusuna meyletmişti zaman konusu daha sonra zihnimde Tanrı-insan ilişkisine evrildi ve bu noktada Tanrı’nın bilgisi hakkında yapılan açıklamalara yoğunlaşmış bulundum. Hocam Emrah Kaya ile yaptığımız Gazâlî okumaları neticesinde Gazâlî üzerine bir çalışma yapma istediğim hep vardı. Bu alandan yapılan çalışmaları incelediğimde ise Gazâlî’nin eleştirilerine odaklanan her eser İbn Sînâ’ya yöneliyordu. Ben İbn Sînâ’nın da fikirlerinin İslam filozofları arasında şekillendirici temeline yönelmek istedim ve bu vesile ile Fârâbî hakkında çalışmayı makul buldum. Bu zihni sürecin emeği olarak tezimizin başlığı oluştu.

İslam düşüncesine ulaşan felsefenin İslam ile uzlaşmasının başlangıcı olarak görebileceğimiz Fârâbî, bir geleneğin de ilk adımlarından biridir. Elbette bu adımların ardından gelen diğer İslam düşünürleri konularını daha açıklayıcı ve izah edici bir konuma getirmiştir. Bu izahların yöntemsel sıkıntıları ise sistemli bir şekilde Gazâlî eleştirmiştir. Gazâlî’nin bu eleştirileri kimi zaman dini kimi zaman siyasi temelli olsa da felsefe ilmi gereğince bir hareketliliğin basamağını oluşturmuştur. Bu nedenler çalışmamın başlangıcını hazırlayan bir zemin oluşturmuştur.

Tez yazma sürecim yavaş ilerlemiş olsa da Allah’ın yardımı ve çevremdeki insanların bana olan inançları neticesinde tamamlanmıştır. Bu aşamada anne babamın duaları, ablalarımın desteği, arkadaşlarımın inancı ve eşimin eksikliklerimi tamamlama gayreti nedeniyle kendilerine minnettarım. Akademik destekleri için hassaten Mustafa YAVUZ’a teşekkür ederim. Tezimi baştan sona okuyan ve değerlendirmede bulunan arkadaşım Esra TUYSUZ’a teşekkür ederim. Bu aşamada en büyük teşekkürüm, tezin her aşamasında rehberlik eden ve sorularıma her zaman en kısa sürede cevap veren danışman hocam Emrah KAYA’yadır. Gayret bizden, Tevfik Allah’tandır.

Sümeyye Bayır Taşdemir
06.10.2021

İÇİNDEKİLER

KISALTMALAR.....	iii
TABLO LİSTESİ.....	iv
ÖZET	v
ABSTRACT	vi
GİRİŞ.....	1
BÖLÜM I: FÂRÂBÎ DÜŞÜNCESİNDE TANRI	5
1.1. Tanrı'nın Varlığı.....	5
1.2. Tanrı'nın Sıfatları	8
1.3. Fârâbî'de Tanrı'nın Bilgisi	10
1.3.1. Zaman Dışı Ezelilik	11
1.3.2. Tanrı'nın Bilgisi	16
1.3.3. Tanrı'nın Bilmesi ve Değişim	21
1.4. Tanrı'nın Yaratması.....	22
BÖLÜM II: GAZÂLÎ'NİN FÂRÂBÎ DÜŞÜNCESİNE GETİRDİĞİ ELEŞTİRİLER İLE MUKAYESESİ	29
2.1. Tanrı'nın Varlığı.....	31
2.1.1. Gazâlî'nin Eleştirileri ile Fârâbî Felsefesinin Mukayesesi	32
2.2. Tanrı'nın Sıfatları	39
2.2.1. Gazâlî'nin Eleştirileri ile Fârâbî Felsefesinin Mukayesesi	40
2.2.2. Gazâlî'nin Fârâbî Felsefesinde Tanrı'nın Bilgisine Getirdiği Eleştiriler	48
2.3. Zaman Dışı Ezelilik	49
2.3.1. Gazâlî'nin Eleştirileri ile Fârâbî Felsefesinin Mukayesesi	52
2.4. Tanrı'nın Bilgisi	57
2.4.1. Gazâlî'nin Eleştirileri ile Fârâbî Felsefesinin Mukayesesi	62
2.5. Tanrı'nın Bilgisi ve Değişim	64
2.5.1. Değişim.....	65
2.5.2. Gazâlî'nin Eleştirileri ile Fârâbî Felsefesinin Mukayesesi	70
2.6. Tanrı'nın Yaratması.....	72
2.6.1. Gazâlî'nin Eleştirileri ile Fârâbî Felsefesinin Mukayesesi	77
SONUÇ	80

KAYNAKÇA.....	84
ÖZGEÇMİŞ.....	89



KISALTMALAR

bkz.	: Bakınız
ev.	: Çeviren
ed.	: Editör
İFAV	: Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları
ö.	: Ölümü
vd.	: ve diğerleri



TABLO LİSTESİ

Tablo 2.1: Tanrı'nın zorunluluğu hakkında filozofların önermeleri	41
--	----



Sakarya Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Özeti

Yüksek Lisans	☒	Doktora	☐	
Tezin Başlığı: Fârâbî’de Tanrı’nın Bilgisi ve Gâzâlî’nin Tehâfütü’l-felâsife Adlı Eserindeki Eleştiriler ile Mukayesesi				
Tezin Yazarı: Sümeyye BAYIR TAŞDEMİR		Danışman: Dr. Öğr. Üyesi Emrah KAYA		
Kabul Tarihi: 10/06/2021		Sayfa Sayısı: vi (ön kısım) + 89 (tez)		
Anabilim Dalı: Felsefe ve Din Bilimleri				
Tanrı’nın bilgisi mevzuu İslam geleneği içerisinde geçmişten günümüze var olan hakikat arayışının bir parçası olmuştur. Felsefe, Tasavvuf, Kelam gibi gelenekler içerisinde birçok düşünürün fikirler beyan ettiği bir alan olmuştur. İslam felsefesi geleneğinin önemli isimlerinden olan Fârâbî ve filozoflara yönelttiği eleştiriler ile oldukça önemli bir yere sahip olan Gazâlî Tanrı’nın bilgisi meselesi üzerinde de fikirler beyan etmiş iki düşünürdür. Fârâbî, Tanrı’nın bilgisini geliştirmiş olduğu sudûr teorisi ile açıklamıştır. Böylece Tanrı’nın kendisini bilmesi âlemin ve maddenin var olmasına kadar gelişen bir sebepler zincirinin de ilk basamağı olmuştur. Tanrı’nın varlığı tüm var olanların nedeni olmakla birlikte Tanrı’nın kendisini bilmesi de tüm var olanları bilmesi anlamına gelmektedir. Kuşatıcı bir bilgiyle bildiğini ifade etmesi ise filozofları eleştirenler tarafından dikkat çekmiş ve böylece Tanrı’nın cüz’ileri bilmediğini söylediklerini iddia etmişlerdir. Gazâlî ise Tanrı’nın bilgisini yalnızca kendisini bilmesi ile bir tutmamaktadır. Ona göre Tanrı geçmiş, şimdi ve geleceği an an bilmektedir. Böylece Tanrı âleme müdahale edebilecek bir konuma getirilmek istenmektedir. Tanrı’nın yaratması ile diğer varlıklar var olmaktadır. Bu yaratma ise Tanrı’nın ilmi, iradesi ve kudreti ile gerçekleşmektedir. Tanrı’nın bilgisi konusunda Fârâbî’nin fikirleri ele alınmış ardından Gazâlî’nin fikirlerine değinilip filozofları eleştirileri ile mukayese edilmiştir. Fârâbî’nin fikirleri doğrultusunda incelenmiştir. Bu bakımdan çalışmamız iki düşünürün Tanrı’nın bilgisine yükledikleri anlam çerçevesinde ilerlemiş ve Gazâlî’nin eleştirileri doğrultusunda devam etmiştir.				
Anahtar Kelimeler: Bilgi, Fârâbî, Gazâlî, Tanrı, Varlık.				

Sakarya University
Institute of Social Sciences Abstract of Thesis

Master Degree	X	Ph.D.	
Title of Thesis: The Knowledge of God in Fārābī and its Comparison with the Criticisms in Gazālī's Work Tahāfut al-Falāsifa			
Author of Thesis: Sümeyye BAYIR TAŞDEMİR Supervisor: Assist. Prof. Emrah KAYA			
Accepted Date: 06/10/2021		Number of Pages: vi (pre text) + 89 (main body)	
Department: Philosophy and Religious Studies			
God's knowledge issue has been a part of the search for truth in the Islamic tradition from past to present. Philosophy is a field in which many thinkers declared ideas in traditions such as Sufism and Kalam. Fārābī is one of the important names in the tradition of Islamic philosophy, and Gazālī has an important place with his criticisms to philosophers, are two also expressed their opinions on the God's knowledge issue. Fārābī explained the God's knowledge with the theory of emanation, which he developed. Thus, God's knowing himself became the first step, chain of causes that developed until the existence of the universe and matter. While the God's existence is the cause of all beings. God knows himself means that he knows all beings. He stated that he knew with an encompassing knowledge attracted the attention of the critics of the philosophers. They claimed that they said that God does not know the particulars. Gazālī, does not equate God's knowledge with knowing only himself. According to him, God knows past, present and future moment by moment. Thus, it is to be brought to a position where God can intervene in the realm. With God's creation, other beings come into existence. This creation takes place with the God's knowledge, will and power. Fārābī's ideas on the God's knowledge were discussed, then Gazālī's ideas were mentioned and compared with the criticisms of philosophers. Analyzed in line with Farabi's ideas. In this respect, our work contains of the meaning the two thinkers attributed to the God's knowledge and continued in line with Gazālī's criticisms.			
Keywords: Knowledge, Fārābī, Gazālī, God, Existence.			

GİRİŞ

A. Çalışmanın Konusu

Düşünce tarihinin değişmez konularından biri olan yaratıcı anlayışı felsefe, kelam ve tasavvuf gibi birçok ilmin de konusu olmuştur. Birçok filozof bu âlemin bir başlatıcısının, var edicisinin olması gerektiği fikrine sahiptir. Genel anlamıyla Tanrı olarak nitelenen bu yaratıcının varlığının ortaya konulması ise temel mesele olarak belirlenmiştir. Tanrı'nın varlığının yanı sıra mahiyetine dair de önemli tartışmalar ortaya çıkmıştır.

İslam filozoflarının geneli Tanrı'yı anlamak için akli yollara başvurmuş ve felsefî argümanlarını dinin sınırlarını da gözetmeye çalışarak ortaya koymaya gayret etmişlerdir. Bu filozofların başında Fârâbî ve İbn Sînâ gelmektedir. Tanrı hakkındaki fikirlerini illet-mâlul, zorunluluk-imbân, kuvve-fiil, tümel-tikel gibi varlığa ilişkin haller üzerinden yapmış oldukları açıklamalar ile akli bir zemine oturtmaya çalışmışlardır. Bunlar kimi zaman Tanrı hakkında edinilen bilgilerin dayanağı kimi zaman ise sonuçları olmuştur.¹

Fârâbî, varlık felsefesi odağında Tanrı'yı zorunlu varlık olarak nitelemiş, hakkında tam anlamıyla kuşatıcı bilgiye sahip olamamanın yanı sıra onun hakkında ancak bazı isimlendirmelerle konuşabileceğimizin altını çizmiştir.² Eserlerinde İlk Varlıktan diğer varlıkların nasıl oluştuğunu ayrıntıları ile ele almıştır. İlk Varlık olan İlk akıl kendini akletmesi ve bilmesi sonucunda İlk akıl'dan diğer ayrık akıllar sudûr etmiştir. Sudûr eden her aklın kendini akletmesi sonucunda gök küreleri meydana gelmiştir. Bu hiyerarşi sonucundan akıllar Faal akıl'da, gök küreleri ise Ay'da sona ermiştir. Faal akıl, insanı da içine alacak şekilde âlem ve Tanrı arasındaki ilişkiyi kuran önemli bir konuma sahiptir.

Tanrı'dan başlayarak göksel akıllar ve Faal akıldan devam ederek içinde yaşadığımız ay altı âleme kadar devam eden sudûr nedensellik ilkesinin de temeli oluşturan bir teoridir. Metafizik alanda gerçekleşen nedensellik zamana dâhil olmadığından âlemin de ezeliğini gerektirdiği düşünülmüştür. Bu düşünce, felsefe ve kelam ilmi arasındaki temel ayrımların başında gelmektedir. Fârâbî'ye göre zâtı ile zorunlu olan varlık, kelam

¹ Ömer Türker, *İslam'da Metafizik Düşünce* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2019), 104.

² Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla*, çev. Ahmet Arslan (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2017), 11; Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, çev. Mehmet S. Aydın, Abdülkadir Şener, M. Rami Ayas (İstanbul, Büyüyenay Yayınları, 2017), 57.

çevrelerince irade eden, tercihte bulunan ve yoktan yaratan varlıktır. Bu minvalde filozoflara karşı yapılan eleştirilerin başında ise Gazâlî'nin eleştirileri yer almaktadır.³

Fârâbî'nin Tanrı anlayışını Tanrı'nın bilgisi özelinde ele alacağımız çalışmamızda, Tanrı'nın varlığı, sıfatları, bilgisi ve yaratması gibi alt başlıklar bulunmaktadır. Bu alt başlıklar konunun bütünü gereği ele alınmış ve temel mevzumuz olan Tanrı'nın bilgisi etrafında işlenmiştir. Gazâlî'nin filozofları eleştirdiği hatta tekfir etmiş olduğu konulardan biri olan Tanrı'nın bilgisi meselesinin yine aynı alt başlıklar göz önünde bulundurularak öncelikle Gazâlî düşüncesinde nasıl tasvir edildiği ele alınmıştır. Ardından onun eleştirilerinin Fârâbî düşüncesi ile mukayese edilmiştir.

B. Çalışmanın Önemi

Metafizik mevzuların temelinde yer alan Tanrı'nın varlığı, birliği ve bilgisi gibi konular varlık felsefesi ve Tanrı-âlem ilişkisi çerçevesinde ele alınmıştır. Tanrı'nın bilgisi hakkında konuşmanın ve akli olarak çıkarımlarda bulunmanın zorluğu günümüzde hala bu konu hakkında açıklığa kavuşan bir düşünce sisteminin olmayışından belli olmaktadır.

Bu alanda yapılan çalışmaların büyük bir kısmı İbn Sînâ ve Gazâlî arasında cereyan eden eleştiriler ve tutarlılıkları içermektedir. Genel anlamda ele alan çalışmalar ise doktora çalışmaları olmaları hasebiyle felsefe eleştirileri olarak ya da tekfir tartışmaları özelinde incelenmektedir. İkinci muallim olarak anılan İslam filozofu Fârâbî'nin Tanrı'nın bilgisi hakkındaki düşünceleri ve Gazâlî'nin bu konu özelinde getirdiği eleştirilerin tutarlılığı hakkında yapılan çalışmalar ise makale düzeyinde ve oldukça azdır.

Bu nedenler göz önüne alınarak biz çalışmamızda Fârâbî'de Tanrı'nın bilgisi ve Gazâlî'nin eleştirilerindeki tutarlılığını ele almış olduk. Bu eleştirel ve karşılaştırmalı çalışmanın Gazâlî'ye dayanarak felsefeyi mahkûm eden kimselerin her iki tarafa da daha objektif bakmalarına katkı sağlayacağını düşünüyoruz.

³ Gazâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, çev. Mahmut Kaya-Hüseyin Sarioğlu (İstanbul: Klasik Yayınları, 2015).

C. Çalışmanın Amacı

Fârâbî *el-Medînetü'l-fâzıla* ve *es-Siyâse* eserlerinde metafizik konuları ele almaktadır. Bu eserleri varlık felsefesi açısından oldukça önemli olmanın yanı sıra Tanrı'nın mahiyeti hakkındaki açıklamalar için de önemli kaynaklardır. Fârâbî'nin yapmış olduğu bu açıklamaları temel olarak aldığımızda Gazâlî'nin *Tehâfütü'l-felâsife* eserindeki eleştirileri de çalışmamız açısından önem arz etmektedir. Bu nedenlerle bizim amacımız Fârâbî'nin Tanrı'nın bilgisi hakkındaki görüşlerinin izahı ve Gazâlî'nin yapmış olduğu eleştirilerin tutarlılığını irdelemek ve bu alanda yapılan çalışmalara katkı sağlamaktır.

D. Çalışmanın Sınırları ve Kaynakları

Fârâbî'de Tanrı'nın Bilgisi ve Gazâlî'nin Tehâfütü'l-felâsife Adlı Eserindeki Eleştiriler ile Mukayesesi başlıklı çalışmamız bir nevi tezimizin sınırlılıkları hakkında da bilgi vermektedir. Öncelikle belirtmek gerekir ki Gazâlî'nin filozofları tekfir ettiği üç mesele –alemin ezeliyeti, cismani haşır ve Tanrı'nın tikelleri tümel olarak bilmesi- hakkında oldukça geniş bir literatür vardır. Fakat bu çalışmalar, örneğin Ömer Faruk Erdoğan'ın *Tehâfüt'te Tekfir Tartışmaları Gazâlî'nin İbn Sînâ Yorumu* çalışması, Muhammed Özdemir'in doktora çalışması olan *Gazâlî'nin Tehâfütü'l-felâsife Adlı Eserinde “Üç Mesele”nin Ele Alınışı ve İbn Sînâ'nın Görüşleriyle Mukayesesi* gibi İbn Sînâ özelinde meseleleri ele almaktadır. Bunun dışında yine Ömer Faruk Erdoğan'ın *Gazâlî'nin Sudûr Nazariyesine Getirdiği Eleştiriler ve İbn Sînâ'dan Verilebilecek Cevaplar* sempozyum bildirisi örnek olarak verilebilir. Üç mesele dışındaki konuları ele alan çalışmalar da Gazâlî ve İbn Sînâ arasında karşılaştırmalı olarak ele alınmaktadır. Mustafa Çapartçı'nın yüksek lisans tezi olarak hazırlamış olduğu *İbn Sînâ ve Gazâlî'de İman* eseri buna örnek olarak verilebilir. Yine son yıllarda çıkan Hasan Akkanat'ın kitabı *İbn Sînâ ve Gazâlî'de İlâhi İrade Kurgusu* bu örnekler arasındadır. Biz bu geniş çerçeveyi Tanrı'nın bilgisi olarak daraltarak Fârâbî özelinde yapılan eleştirilere odaklandık. Burada karşımıza çıkan bir diğer sınırlılık da Fârâbî'nin metafizik konularını tek bir kitapta toplamaması ve konuları İbn Sînâ'da olduğu kadar açık bir şekilde ele almaması olmuştur.

Çalışmamızın kaynaklarına gelince öncelikle Fârâbî'nin *el-Medînetü'l-fâzıla*, *es-Siyâse* gibi metafizik konuların Tanrı ile olan kısmını ele aldığı eserlerden faydalanılmıştır. Gazâlî'nin *Tehâfüt* eseri tezimizin konusu gereğince temel kaynağımız olmuştur. Bu eserin yanı sıra *el-İktisâd fi'l-i'tikâd* eserinden de yararlanılmıştır.

İkincil kaynaklar olarak Yaşar Aydın'ın *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi* eserinden, Fatih Toktaş'ın *İslam Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri* eserinden oldukça istifade edilmiştir.

E. Çalışmanın Yöntemi

Bu tezimizde Fârâbî ve Gazâlî'nin eserlerinin okunması ve çıkarımlar yapılması üzerine bir yöntem izlenmiştir. Öncelikle Fârâbî'nin eserlerinde Tanrı'nın bilgisi konusu ile ilişkili kavramlar merkeze alınmıştır. Bu kavramlar etrafında, Gazâlî'nin *Tehâfüt* adlı eserinde Tanrı'nın bilgisi konusunda yönelttiği eleştiriler dikkate alınmış ve iki düşünürün fikirleri mukayese edilmiştir. Çalışmamızda tahlil yöntemi uygulanmıştır. Eserler kronolojik olarak değil konu merkezli bir şekilde ele alınmıştır. Bu yöntem temelinde çalışmamız iki bölümden oluşmuştur.

Birinci bölümde, Fârâbî düşüncesinde Tanrı fikrine odaklandık. Bu konuyu ele alırken Tanrı hakkında konuşulması mümkün olan başlıkları ele aldık Tanrı'nın varlığı, sıfatları ve ezeliliği gibi Tanrı'nın bilgisini anlamlandırmaya yönelik bir çalışma yaptık.

İkinci bölümde, Gazâlî düşüncesine odaklandık. Bu bölümde öncelikle Gazâlî'nin Tanrı hakkındaki fikirlerini genel anlamda inceledikten sonra filozoflara yönelttiği eleştirilerin Fârâbî felsefesi ile tutarlılığını inceledik.

Sonuç bölümünde ise tezimizin problemlerine yönelik bir değerlendirmeyi, elde edilen fikirler neticesinde gerçekleştirdik.

BÖLÜM I: FÂRÂBÎ DÜŞÜNCESİNDE TANRI

Felsefenin temel problemlerinden biri Tanrı'nın varlığı ve âlem ile olan ilişkisidir. İslam düşüncesinde de bu problem geniş yer tutmaktadır. İslam filozofları genel olarak Tanrı hakkında “Tanrı var mıdır, yok mudur?” gibi sorularla meşgul olmamışlar daha çok Tanrı'nın mahiyetine dair açıklamalar da bulunmuşlardır. Ebu Nasr el-Fârâbî (ö. 950)'de Tanrı'nın mahiyetine daha fazla ağırlık veren bir filozoftur. Bunun yanında Tanrı'nın anlamlandırılması, idraki, bilgisi ve kısmî de olsa sıfatlarından bahsederek bir yaratıcı tasavvuru oluşturmuştur.

Bu bölümün içeriği Fârâbî'nin ifadeleriyle Tanrı tasavvuru olacaktır. Tanrı'nın varlığı ve sıfatları konusunda Fârâbî'nin eserleri, özellikle *el-Medînetü'l-fâzıla* ve *es-Siyase*, dikkate alınacaktır. Bu eserleri temel eser olarak ele almamızın nedeni ise Fârâbî'nin metafizik hakkındaki görüşlerinin bu eserlerde yer almasıdır. Bu durum da diyebiliriz ki Fârâbî tüm metafizik bahislerini bir kitapta toplamamış farklı eserlerde metafizik bahsini ele almıştır. Teoloji ile alakalı konuların da bu eserlerin ana konusu olması nedeni ile Fârâbî'nin az önce belirttiğimiz iki eseri dikkate alınmıştır. Şimdi Fârâbî düşüncesinde Tanrı tasavvurunu öncelikle Tanrı'nın varlığını inceleyerek ele alalım.

1.1. Tanrı'nın Varlığı

İslam felsefesinin tarihi serüveni içerisinde metafiziğin temel konusu varlık (vücûd) olmuştur. Varlığın ilk nedeni olarak görülen Tanrı ise metafiziğin temel mevzusudur. Bu düşünce Fârâbî'den önceki filozoflarda daha belirgindir. Fârâbî'den önceki filozoflar metafiziğin konusunun Tanrı olduğunu dile getirmişlerdir ve Kindî (ö.865) *Felsefe-i Ülä* ismiyle yazdığı makalede metafiziğin değişmeyen bilgisini verdiği söyler ki bu durumda değişmeyen olarak Tanrı kastedilmektedir.⁴ Aynı zamanda Tanrı'yı anlamlandırmak demek külli olarak tüm varlığı anlamlandırmak olduğu için de metafiziğin konusunun Tanrı olduğunu düşünmüşlerdir.⁵

Fârâbî de metafiziği içerisinde bir Tanrı anlayışı inşa etmektedir. Fakat bu Fârâbî'nin metafiziğin konusunu Tanrı'nın bilgisi olarak tanımladığı anlamına gelmemektedir.⁶

⁴ Kindî, “İlk Felsefe Üzerine”, *Felsefî Risaleler*, çev. Mahmut Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2014), 134.

⁵ Türker, *İslam'da Metafizik Düşünce*, 104.

⁶ Türker, *İslam'da Metafizik Düşünce*, 112.

Öncelikle Fârâbî Tanrı tasavvurunu oluştururken bu tasarrufu mantıksal bir düzlem içerisinde inşa etmeye gayret etmekte ve bunu öncelikle ontolojik bir temel üzerinde göstermeye çalışmaktadır. Fârâbî başlangıç olarak ontik bir ayırım yapmaktadır. Tanrı'nın varlığını O'nun dışındaki varlıklardan her cihetten ayırmaktadır. Bunu da zorunlu-mümkün varlık kategorilerine dayanarak temellendirmeye çalışmaktadır. Mümkün varlıklar var olmak için başka bir varlığa ihtiyaç duymaktadırlar. Bu ihtiyaç duyma onlarda eksikliğe neden olmaktadır. Zorunlu varlık ise, varlığı zorunlu olandır. Kendinden başka bir varlığa ihtiyacı yoktur. Fârâbî'ye göre İlk neden olan Tanrı her türlü eksiklikten münezzehtir. Ancak O'ndan başka her varlıkta bir ve daha fazla eksiklik mevcuttur.⁷ Fârâbî "Tanrının varlığı ve cevherine yokluğun karışması hiçbir şekilde mümkün değildir."⁸ ifadeleriyle Tanrı'nın İlk neden olma ve varlık hiyerarşisinin başında bulunması ile yok olma ihtimalinin birbiri ile çelişeceğinin altını çizmektedir. "O'nun varlığının kendinden daha önce var olan başka bir şeyden yararlanması mümkün değildir. O'nun kendisinden daha noksan bir şeyden yararlanması mümkün değildir."⁹ Diğer varlıkların aksine Tanrı'nın varlığı bir nedene ihtiyaç duymaz ve kendinden sonra gelenler de O'nun muhtaç olduğu varlıklar değil O'na muhtaç olan varlıklardır. Bu izahlarda da görüldüğü gibi Fârâbî'nin varlık hakkındaki görüşleri sudûr teorisi ile oldukça benzerlik göstermektedir. Mümkün varlıkların sebepler zinciri ile sonsuza kadar gitmesinin imkânsızlığını varlığı zorunlu ve yokluğu bir an düşünüldüğünde çelişki ve imkânsızlık doğuracak bir varlığa dayandırarak izah etmektedir. Böylece sebepler zincirinin İlk nedeni olan Tanrı'nın varlığının zorunluluğu da izah edilmiş olmaktadır.

Fârâbî, *es-Siyâse* ve *el-Medînetü'l-fâzıla* eserlerinin ikisinde de Tanrı'nın ilk oluşuna değinmektedir. Varlığı zorunlu olan İlk'in her türlü eksiklikten münezzeht olduğunu ve olması gerektiğini vurgular. O'nun dışındaki bütün varlıkların her birinin eksiklikler içermesi ve başka bir varlığa ihtiyaç duyması o varlıkların var olma veya olmama imkânlarını taşıdıklarının bir izahıdır.¹⁰ Tanrı'nın böyle bir imkânla ilişkilendirilmesi ise O'nun İlk olması ve mükemmel olmasıyla çelişeceğinden bu durum Tanrı için söz konusu olamaz.

⁷ Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla*, 3.

⁸ Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla*, 3.

⁹ Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, 50.

¹⁰ Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla*, 4; *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, 53.

Fârâbî'nin Tanrı anlayışını belirleyici bir nokta da Tanrı'ya yüklediği “birlik”tir.¹¹ Fârâbî Tanrı'nın maddeden farklı bir noktada olduğunu vurgulayarak eksikliğin ve tam olmamanın kaynağı olan madde ile arasındaki farklılığı açıklamaktadır. “O, tanımı gereği özünde bölünemez; yani O, cevherini meydana getiren şeylere bölünemez. O'nun özünü açıklayan tanımının bölümlerinden her birinin cevherinin parçalarından birine delalet etmesi mümkün değildir. Öyle olsaydı, tanımın bölümlerinin gösterdiği anlamların, tanımlanan şeyin varlığının sebepleri olması ve madde ve suretin, kendileriyle varlık kazanan şeyin sebepleri olması cihetiyle, O'nun cevherini oluşturan parçalar varlığının sebebi olurdu.”¹² Tanrı'nın varlığının tüm eksiklerden uzak olması O'nun varlığının maddi olanı içermiyor oluşundan kaynaklanmaktadır.¹³ Bu ifadeler aynı zamanda Tanrı'nın basitliğini de vurgulamaktadır. Maddi olandan O'nu ayıran en önemli özelliklerinden biri de budur. Tanrı'nın varlığı başka bir varlığa ihtiyaç duymamaktadır, ihtiyaç duysa idi O'nda birleşikliğin alameti vuku bulacaktı ve bu durum Tanrı'da eksikliğe yol açacaktı. Fârâbî bu nedenle Tanrı'yı maddi olan şeylerden farklı olarak yani basit olarak vasıflandırmıştır.¹⁴

Fârâbî'nin Tanrı tasavvuru belirtildiği üzere bir olması ve diğer varlıklardan farklı oluşu ile temellendirilir. Tanrı mutlak manada birdir. Bu nedenle birliğinin ona katmış olduğu vasıflar da bulunmaktadır. İlk olarak Tanrı sayıca tektir. İkinci olarak madde gibi onu oluşturacak parçalarının olmaması nedeniyle basittir ve parçalanamaz. Buna bağlı olarak Tanrı'nın tanımı yapılamaz. Tanrı'nın kendisine benzer başka herhangi bir varlık yoktur. Bu nedenle ortada iki şey değil tek bir cevher vardır.¹⁵ Yani Tanrı bu cihetten de biriciktir. Tanrı'nın zıddı da mevcut değildir.

Fârâbî için Tanrı'nın mükemmel oluşu da O'nun birliğinden gelmektedir. Tanrı diğer varlıklar gibi başkasına nispetle bilen değildir. “O, cevheri itibariyle akıldır. Bir varlığın akıl olmasına ve o varlığın bilfiil düşünmesine engel olan şey maddedir. Birinci, akıl olması bakımından düşünülürdür; çünkü O, kendiliğinden akıldır ve bundan dolayı da

¹¹ Aynı şekilde İbn Sînâ'da “Zorunlu Varlık ne anlamda, ne de nicelikte bölünebilir.” diyerek bu konuya açıklık getirmiştir. İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, çev. Tahir Uluç (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021), 316.

¹² Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, 52.

¹³ Yaşar Aydın, *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2017), 29.

¹⁴ Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla*, 4.

¹⁵ Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla*, 5.

ma'kûldur. O, ma'kûl olması için kendi özü dışında ve kendisini düşünen başka bir varlığa muhtaç değildir. Tersine, O, kendi özünü düşünür ve kendi özünü düşünmekle, âkil olur. Gene, O, akıl ve âkil olmasında kendi dışında bulunan, yararlanacağı bir varlığa muhtaç değildir. Tersine, O, kendi özünü düşünmekle akıl ve âkil olur. Çünkü burada âkil ile ma'kûl aynı varlıktır.”¹⁶

Sonuç olarak Fârâbî felsefesinde Tanrı tasavvuru bütün varlıkların nedeni olmakla İlk neden, diğer varlıkların maddi suretinden münezze olması bakımından basit, yine diğer varlıkların eksikliklerinden münezze olması ile mükemmeldir. Fârâbî'ye göre Tanrı'nın varlığı bir sebebe ihtiyaç duymamaktadır. Varlığı zorunlu olmakla birlikte ilk sebeptir. O hiçbir şeye ihtiyaç duymaz. Böylece Fârâbî Tanrı'nın mahiyetini Tevhid ve Tenzih'e dayandırarak derin bir soyutlama ile açıklamaktadır.¹⁷ Şimdi, Fârâbî'nin Tanrı tasavvurunu daha iyi anlamlandırmak üzere Tanrı'yı nitelemek için kullandığı sıfatlara değinelim.

1.2. Tanrı'nın Sıfatları

Tanrı'nın sıfatları konusu İslam düşünce tarihinde günümüze kadar tartışılan bir mevzu olmuştur. Tanrı'nın varlığı konusundan daha ayrıntılı ve uzlaşılması zor bir alan olarak karşımıza çıkmaktadır. Tanrı'nın sıfatları, varlığa nispet edilerek Tanrı'nın varlığa delil olarak sunulmanın yanında Tanrı âlem ilişkisini anlamlandırmak için de önem arz etmektedir.

Evrene müdahil olan ve yokluğunun düşünülmesi mümkün olmayan varlık hakkında konuşmak için Fârâbî Tanrı'nın adlandırılması gerektiğini de ifade etmektedir.¹⁸ Fârâbî'nin bu fikrinin iki temel dayanağı olabilir. Birincisi, Tanrı hakkında konuşmanın kısmî de olsa mümkün oluşunu göstermek. İkincisi ise, Tanrı'nın İlk neden oluşu, mükemmelliği ve birliği hakkındaki düşüncelerini sağlamlaştırmaktır. Fârâbî'nin Tanrı'yı adlandırma işlemi elbette Tanrı'nın mükemmelliğine ve üstünlüğüne işaret edecek bir işlemdir ve ancak benzetme yolu ile Tanrı'ya yüklenebilirler.¹⁹ Fârâbî Tanrı'ya yüklenecek isimler konusunda bu nedenle oldukça titiz davranmaktadır. “Onun

¹⁶ Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, 53.

¹⁷ Necip Taylan, *İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2013), 114.

¹⁸ Aydın, *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, 33; Fârâbî, *el-Medinetü'l-fâzıla*, 29.

¹⁹ Fârâbî, *el-Medinetü'l-fâzıla*, 29.

adlandırılması gereken isimler, çevremizde ki var olanların yetkinlik ve varlık erdemini gösteren isimlerdir. Ancak, bu isimler, bizim kullandığımız anlamda yetkinlik ve erdemi değil, İlk Varlık'ın cevherine özgü yetkinliği gösterecek biçimde kullanılır.”²⁰

Çevremizdeki varlıklar için kullandığımız isimler ancak onların kendilerinden başka bir şeye bağlı olmaları neticesiyle anlam kazanır ve ancak bu durumla anlaşılır fakat Tanrı hakkında kullanılan isimler O'nun 'Bir' oluşunun gereğidir. Maddi herhangi bir şeyin varlığına dayanmaz bizzat kendindedir.²¹ Fârâbî dikkatleri verilen sıfatların kendilerine ait özlerinin olmadığına, Tanrı'nın özünden ayrı var olan varlıklar olmadıklarına dikkatleri çeker. Tanrı'yı isimlendirirken onda var olan parçalı bir durumdan söz etmek mümkün değildir. Bizzat Tanrı'nın kendi özünde bulunan özelliklerinin bir izahıdır.

Örneğin Tanrı'ya ithaf edilen bilgi, bilgelik ve bilge isimleri böyledir hepsi birlik olarak O'nu işaret etmektedir. Aşk, âşık ve mâşuk oluşu da bu anlam ile varlık kazanır ve 'Bir' olanın temsilidir. Maddede Tanrı'nın bu isimlerinin hepsini bir arada göremeyiz böylece Fârâbî Tanrı ve madde arasında var olan benzeyişin yanında Tanrı'nın sahip olduğu ayrıcalıklı ve Bir olmanın gerekli özelliklerini vurgulamaktadır.

Varlığın bir formu olarak insan sahip olduğu dilin sınırları içerisinde Tanrı'yı anlamlandırmaya çalışmaktadır. Bu vesile ile elbette kendi dilinde olan kelimeler ile Tanrı'yı ifade edecektir. Ve bizim hiçbir zaman kavrayamayacağımız bir anlam derinliği ile Tanrı'ya yüklenecektir. Örneğin; Tanrı'nın “hayy” olması, “âkîl” olması, “âlim” olması, “hak” olmasıdır. Burada yazıya döktüğümüz bu üç isim onda ayrı ayrı farklı özlere değil bir öze işaret eder.²²

Fârâbî'nin Tanrı tasavvurunda Tanrı ilk olarak “biricik”, “ilk” olarak vasıflandırılır. Bu vasıflar Fârâbî felsefesi için oldukça önemlidir. Tanrı hakkında konuşmaya imkân vermelerinin yanı sıra sudûr teorisinin de merkez kavramları olarak karşımıza çıkmaktadırlar.

Fârâbî'nin Tanrı'yı “bir” olarak vasıflandırmasını ve diğer varlıkların İlk nedeni olması hasebiyle de varlık hiyerarşisinin en üstünde tasavvur etmesini bir kez daha yineleyelim.

²⁰ Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, 57.

²¹ Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, 59.

²² Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla*, 15.

Çünkü Fârâbî'ye göre Tanrı benzeri, zıddı, eşi bulunmayandır. “Onun kendisinden başka her şeye varlığını veren İlk varlık olan, kendisinden başka her şeye birliğini veren ilk bir olan (vahid), kendisinden başka gerçekliği olan her şeye gerçekliğini veren gerçek olan...”²³ ifadelerinde görüldüğü üzere Fârâbî Tanrı'nın bir, var ve hak olmaya diğer varlıklardan daha fazla layık olduğunu vurgulamaktadır.

Fârâbî felsefesinin en önemli vasıflandırmalarından biri de Tanrı'nın kendini bilmesidir. Fârâbî diğer sıfatların mükemmelliğini de Tanrı'nın kendisini akletmesiyle ilişkilendirmektedir. Çünkü Fârâbî'ye göre Tanrı'nın bilgisi yaratmayı meydana getirmektedir. “İlk Olan'ın âlim olması ile ilgili durum da budur. Çünkü o bilmek için, bilgisi sayesinde mükemmellik kazanacağı, kendisinden başka bir öze muhtaç olmadığı gibi, bilinmek için de kendisini bilecek bir başka öze ihtiyaç duymaz. Tersine bilmesi ve bilinmesi için tözü yeter.”²⁴ Yine Tanrı'nın kendini en mükemmel bilgi ile bilmesi O'nun hayy ve hayatın kendisi oluşunun bir kanıtıdır.²⁵

Sonuç olarak, Fârâbî'ye göre Tanrı öncesiz, sonrasız ve varlığı zorunlu olandır. Diğer tüm varlıklardan farklıdır. Tüm eksikliklerden münezzeh ve mükemmeldir. Bununla birlikte isimlerle nitelenebilir fakat bu isimlendirmeler bizim kavrayışımızdan daha üstün ve mükemmel bir anlam içerir. Tanrı'yı ifade etmek için bu isimlendirmelerden yararlanılır fakat bu Tanrı'da ikiliğine neden olmaz bir bütün olarak özünde var olanları anlama çabasının bir ürünüdür.

1.3. Fârâbî'de Tanrı'nın Bilgisi

Tanrı'nın bilgisi geçmişten günümüze kadar üzerinde düşünülmüş birçok fikir beyan edilmiş fakat hala açıkça izah edilebilir hale gelmemiştir. İnsanoğlu ilk sebep ile kendisi arasındaki ilişkiyi ve Tanrının dünyaya müdahil olup olmadığını hep merak etmiştir. Sürekli bir değişime tabi olan dünyanın bir parçası olarak insan da elbette değişmektedir. Fakat bu değişimin ve dönüşümün Yaratıcısı aynı şekilde bir değişim yaşamakta mıdır? Bu dünyanın değişimi ve Tanrı arasında nasıl bir ilişki vuku bulmaktadır? Hiçbir şekilde değişime müdahil olmaması özgürlük ve sorumluluk tanımlarıyla ifade edilebilirken dua,

²³ Fârâbî, *İhsâu'l-Ulûm*, çev. Ahmet Arslan (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2019), 47.

²⁴ Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla*, 14.

²⁵ Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla*, 15.

namaz ve diğer ibadetler ile tanrının müdahalesini istemek anlamsızlaşmaz mı? Bu müphem sorular üzerinden Fârâbî’de Tanrı’nın bilgisi meselesi ele alınacaktır.

Öncelikle bu kısımda Fârâbî’de zaman dışı ezellilik ve Tanrı’nın bilgisi arasındaki ilişki irdelenecektir. Zaman dışı ezellilik Tanrı’nın yaratılmışları kapsayan bir zaman anlayışından berî olduğunun kanıtlanması ile ilgilidir. Tanrı değişime tabi olmayan, geçmiş, şimdiki ve gelecek olarak ayrılmış bir zaman içinde değildir. Her ne kadar agnostik bir Tanrı anlayışını çağrıştırıyor olsa da İslam filozofları Tanrı’nın bilgisi konusunda bu meseleyi de ele almışlardır. İkinci olarak, Tanrı’nın her şeyi bilmesinin imkânı konusu ele alınacaktır. Bilindiği üzere Tanrı’nın bilgisi konusu mütekellimler ve filozoflar arasında tartışılan en ciddi problemlerden biri olarak günümüze kadar gelmiştir. Günümüzde daha çok Tanrı ve özgür irade arasındaki ilişki merkeze alınarak çözülmeye çalışılmıştır. Fârâbî’nin tanımlamış olduğu her yönden yetkin Tanrı anlayışı elbette bilgi noktasında da yetkin olması zorunlu bir varlıktır. Fakat bu yetkinlik insanlar gibi sonradan elde edilmiş bir yetkinlik değildir.²⁶

1.3.1. Zaman Dışı Ezellilik

Zaman dışı ezellilik kelam ve felsefe gibi İslam düşüncesini oluşturan çalışma alanlarının ortak konularından biridir. Başlangıcı olmayan anlamına gelen ezellilik kavramı, İbn Sînâ içinde en önemli kavramlardan biridir. Metafizik konusunu ele aldığı her makale ve fasılda Tanrı’nın zât ve zaman bakımından ezeli olduğunun altını çizmiştir.²⁷ Tanrı’nın ezeli oluşu âlem, zaman ve Tanrı’nın bilgisi konusunda bize ışık tutacak bir konudur. Bu nedenler göz önüne alındığında Fârâbî’de Tanrı’nın ezelliliği ile zaman arasındaki ilişki bahsinin ilk olarak ele alınması uygun görülmüştür.

Zaman dışı ezellilik ile kast edilen şey Tanrı’nın zamandan aşkın olması ve zamanın yaratılmış olmasıdır. Temelde bu düşünce insanın hayatında var olan bir değişim ve akışı ifade eder. Zamanla birlikte insan geçmişten şimdiye ve daha sonra geleceğe uzanır. Bu peş peşe gerçekleşen zamansal anlar da değişimin dayanak noktasıdır. Yaratılmışlar için

²⁶ Aydın, *Fârâbî’de Tanrı-İnsan İlişkisi*, 41.

²⁷ İbn Sînâ, *Metafizik*, çev. Ekrem Demirli, Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2014), 361, 400, 415, 426.

geçerliliğini koruyan geçmiş, şimdi ve gelecek olarak tanımladığımız zamansal ifadeler âlem ile birlikte anlamlı olmuştur.²⁸

Fârâbî'nin fikirlerin tümü olmasa da bir kısmı özellikle sudûr teorisinin Plotinus'dan tevarüs ettiği bilinir. Plotinos'un sudûr teorisi, İslam düşüncesinden önce Hristiyan teolojisi için de önemli bir kaynak olmuştur ve Hristiyan inancına sahip kişilerce teslis ve Plotinos'un üçlemesi benzerlikleriyle dikkat çekmiş ve yorumlanmıştır.²⁹

Plotinos'un üçlemesi olarak literatüre geçen bu sistem üç aşamadan oluşmaktadır. 1. İlk İlke, her şeyin başlangıcı ve sonudur. *Bir* ya da *İyi* olarak da adlandırılır. 2. Akıl yani *nous*, İlk İlke'ye ulaşma arzusundan hiç vazgeçmeyen, varlığı müşahade ile ancak İlk İlke'ye ulaşacak olan. 3. Ruh, yaşamın ve arzusun ilkesidir.³⁰ Plotinos'a göre İlk İlke, hakkında konuşulan fakat bilinmeyendir. Sıfatları yoktur. Nerede ve nasıl olduğu bilinmez ve ulaşılmaz. Kendi kendine yetendir.³¹ İlk İlke yalnızca bir parfümün kokusu veya güneşin ışınları gibi bir ışıkla³² akılla iletişim kurar fakat akıl onu asla görmez ve ışığın kaynağını mekânsal olarak bilemez. Aklın ihtiyacı yalnızca İlk İlkedir fakat İlk İlke akla ihtiyaç duymaz.³³ Akıl yani *nous* bilme ihtiyacı duyar İlk İlke'nin böyle bir ihtiyacı yoktur çünkü bilmek bir eksikliği gidermek anlamına gelmektedir. Bu yüzden *nous* bu eksikliğini gidermeye çalışır, İlk İlke'yi bilmek ister fakat kendi çokluğu içinden baktığı gibi onu tam ve eksiksiz olarak kavrayamaz. Fakat artık çokluktan bahsedilecek düzeye gelmiştir. *Nous* İlk İlke'yi temaşa eder ve düşünür, düşünür ve aynı zamanda hep yaratır.

Plotinos'a göre *nous* dediğimizde sadece akıldan değil aynı zamanda akıl ve duyu algısı arasında bulunan Ruh'tan da söz ederiz. Bu duyu algısı aynı zamanda bir haberci

²⁸ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd* adlı eserinde zamanın mekân ve ihtiyaçlar gibi âleme katılan cevherler olduğunu söyler. Bu ifadeler de Tanrı'nın zaman dışı ezeliğe sahip olduğunu delillendirmektedir. Çünkü Tanrı zamanın âleme dâhil olması gibi âleme dâhil değildir. Bizâtihi kendisi cevher iken başka bir varlığın cevheri olduğu söylenemez. Görüldüğü üzere ezeliyet kavramı zaman ile iç içe olan bir kavramdır. Mâtürîdî Ebu Mansûr, *Kitâbü't-Tevhîd*, çev. Bekir Topaloğlu (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2017), 155.

²⁹ Anthony Kenny, *Batı Felsefesinin Yeni Tarihi / Antik Felsefe*, çev. Serdar Uslu. (İstanbul: Küre Yayınları, 2011), 347; Çiğdem Dürüşken, *Antik Çağ Felsefesi* (İstanbul: Alfa Yayınları, 2016), 339.

³⁰ Dürüşken, *Antik Çağ Felsefesi*, 339.

³¹ Plotinos, *Enneads*, 5.4.1.-6.9.6.

³² Plotinos, *Enneads*, 5.1.6. Bu tanımlama ile Hristiyanların İsa'nın ışıktan yayılan ışık inancına olan benzerliğine istinaden Hristiyan üçlemesine benzetilmiştir. Konsil hakkında detaylı bilgi için bkz: Hasan Darcan, "Athanasius ve İznik Konsili", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XV/28 (2013/2).

³³ Plotinos, *Enneads*, 5.1.6.

konumundadır. Böylece, akıldan bir diğer öge olan Ruh çıkar.³⁴ Bu demektir ki akıldan ilk türeyen Ruh'tur.³⁵ Akıl hareketsiz olmasına rağmen akıldan taşan Ruh hareketlidir ve eylemlerde bulunur. Ruh'tan aşağı doğru taşıyacak/ sudûr edecek olanlar ise kendilerine özgü hareketleriyle taşıyacaktır.³⁶

Plotinos'un yukarıdan aşağıya doğru ilerleyen varlık basamaklarında karanlık kısmı temsil eden varlık ise "madde" dir. İlk İlke'ye tamamen zıt olan madde, İlk İlke'nin ışığından hiç alamayacak kadar sonlarda yer alır.³⁷

Plotinos'un bu taşan veya sudûr eden yaratılış şeması Yunan-Roma dünyasında etkisini sürdürerek devam etmiş ardından Hristiyan dünyası ve İslam düşünce dünyasında etkinliğini devam ettirmiştir.³⁸ Bu doğrultuda Fârâbî ve İbn Sînâ âlemin yaratılışı sorusuna daha iyi açıklamalar getirmek düşüncesi ile sudûr teorisini benimsemişlerdir.³⁹ Daha önce belirttiğimiz üzere Plotinos'un üç aşamalı sudûr öğretisi Fârâbî'nin sahip olduğu fikişel farklılıklar ve birikimi ile beraber yeniden şekillenmiş ve daha sistemli bir hale gelmiştir.

Varlık konusu üzerine düşünen birçok filozof gibi Fârâbî'nin varlık hiyerarşisi de Tanrı ile başlar. Fârâbî *el-Medînetü'l-fâzıla* adlı eserine "İlk Var Olan"⁴⁰ Hakkında" isimli bölüm ile başlar ve Yaratıcının "selbi" ve "subûti" sıfatlarından bahsetmeden sudûr konusuna geçmez.⁴¹ Plotinos'un İlk İlke ve Bir olarak bahsettiği varlığı zorunlu olan, Fârâbî'de *İlk Var Olan* olarak isimlendirilmiştir. Bu noktada oldukça benzerlik gösteren iki düşünür de İlk İlke'nin sahip olduğu özelliklerin mükemmel olduğunu ifade etmektedir. Fakat bu mükemmellik insanların konuşarak anlayabileceği sıfatların dışında kalmaktadır.⁴² "İlk

³⁴ Kenny, *Antik Felsefe*, 352.

³⁵ Dürüşken, *Antik Çağ Felsefesi*, 345.

³⁶ Plotinos, *Enneads*, 5.9.3.; Dürüşken, *Antik Çağ Felsefesi*, 346.

³⁷ Plotinos, *Enneads*, 3.6.7.

³⁸ Dürüşken, *Antik Çağ Felsefesi*, 346.; Mahmut Kaya, "Sudûr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Erişim 19 Mart 2021).

³⁹ Kaya, "Sudûr".

⁴⁰ El-Evvel olarak da bilinen İlk Var Olan kavramı kullanmış olduğumuz çeviri eserdeki şekliyle ifade edilmiştir. Bundan sonraki aşamalarda da el-Evvel, İlk Var Olan olarak kullanılacaktır.

⁴¹ Majid Fakhry, "The Ontological Argument in the Arabic Tradition: The Case of al- Fârâbî", *Studia Islamica*, 64 (1986), 5-17.

⁴² Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla*, 27-28.; Plotinos, *Enneads*, 6.8.11.

Olan varlık bakımından biriciktir ve O'nun varlık türünü paylaşan hiçbir varlık yoktur. Şu hâlde O birdir ve mertebesi bakımından biriciktir.”⁴³

Plotinos'un öğretisini ele aldığımız şekliyle Fârâbî'nin bu öğretilerden faydalandığı aşikârdır. Fakat Fârâbî'nin bu öğretiyi olduğu gibi alıp kullanan bir filozof diye tanımlanması yanlış olur. Çünkü Fârâbî sudûr teorisini Batlamyusçu kozmoloji ile uyumlu bir hale getirmiş ve İslam geleneğine sudûr teorisini dâhil etmiştir.⁴⁴ Böylece, Fârâbî varlığın tûmdengelimsel olduğunu, hareket, akıl ve nefsin bir sistemde açıklamasıyla kanıtlamış oldu. Sudûr teorisini ve Fârâbî'nin kozmoloji ve varlık hiyerarşisini şu şekilde özetleyebiliriz:

Tanrı (İlk Neden/Zorunlu Varlık)

İlk Akıl

2. Akıl

İlk sema

3. Akıl

Sabit yıldızlar küresi

4. Akıl

Zühal küresi

5. Akıl

Müşteri küresi

6. Akıl

Merih küresi

7. Akıl

Güneş küresi

8. Akıl

Zühre küresi

9. Akıl

Utârid küresi

Faal Akıl

Ay küresi

Kevn ve Fesat Âlemi

Her bir aşamanın kendi içerisinde sahip olduğu farklı özellikleri vardır. Sistemin başında Tanrı ve Tanrı'nın basit oluşu vardır. Herhangi birleşimi içermez. Bu aşamaları ve

⁴³ Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla*, 6.

⁴⁴ Ömer Türker, *Varlık* (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2019), 107.

Tanrı'nın sahip olduğu özellikleri Fârâbî'nin *el-Medînetü'l-fâzıla* ve *es-Siyâse* isimli eserlerinde görüyoruz.

Sudûr teorisiyle ortaya çıkan manzaraya bir bütün olarak baktığımız da Fârâbî'nin Tanrı'yı Bir olarak ele aldığını görüyoruz. Basit, mükemmel, diri olan Tanrı'dan “*birden bir çıkar*” ilkesiyle İlk akıl sudûr eder. İlk akıl hem Tanrı'nın bilgisi hem de kendinin bilgisine sahiptir. Bu bilgi bölünmenin gerçekleştiğine işarettir ve böylece kendisinden akıl, nefis ve kuşatıcı felek sudûr etmiştir. Bu süreç yukarda sırasıyla belirtildiği üzere Faal aklaa kadar devam etmektedir.

Zaman konusunda da bu benzerlik göze çarpmaktadır. Nitekim Plotinus zaman ve hareket arasındaki ilişkiyi kabul etmemektedir. Ona göre zaman ölçülebilir değildir ve zaman, ölçü tarafından icat edilmez ancak ölçü zamana dâhil olur ve onu izhar eder.⁴⁵ Bu aşamada Fârâbî ile benzerliği Tanrı'nın zamansal olarak bilinmezliğine denk gelir. Yani Tanrı ölçülemez bir konumdadır ve hareketi bilinmez ancak âlemin yaratılmasıyla birlikte zaman görünür olmuştur.

Zamanın içinde gerçekleşmesi mümkün olan eylemlerin ardından zaman dışı olanın geçmiş, şimdi, gelecek gibi zamansal ifadelerden berî olduğunu söylemek gerekir. Zamanı ve değişimi anlatan bu ifadelerin zamandan aşkın varlık için konu olmaması gerekecektir.⁴⁶ Çünkü âlemin ötesinde Tanrı'nın olduğu alanda zaman görünür olmaya muktedir değildir.

Genel olarak İslam filozofları, Aristoteles'in sahip olduğu zaman anlayışını sürdürmüşlerdir. Zamanın hareketin sayısı olduğunu ve “an” ile anlaşılır olduğunu ifade etmişlerdir.⁴⁷ Ve zamanı “hareketin saydığı şeyler” olarak ele almışlardır.⁴⁸ Ezeli olan denildiğinde anlaşılacağı üzere bölünmeyen, hepsini kapsayan ve sayılamayan demek istenmektedir. Böylece zamanın ötesinde zamansal algıların dışında sonsuz bir varlıktan bahsedilmektedir. Fârâbî bu varlığı “İlk var olan”, “tüm eksikliklerden münezze”, “maddi olmayan”, “eşiti olmayan” diye tanımlamaktadır.⁴⁹

⁴⁵ Shlomo Pines, *İslâm Atomculuğu*, çev. Osman Demir (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017), 57.

⁴⁶ Engin Erdem, *İlâhî Ezelilik ve Yaratma Sorunu* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006), 96.

⁴⁷ Aristoteles, *Fizik*, çev. Saffet Babür (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1995), 13.

⁴⁸ Kindî, “Tarifler Üzerine”, *Felsefî Risâleler*, çev. Mahmut Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2014) 180.

⁴⁹ Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla*, 4-5.

Kindî *Tarifler Üzerine* adlı risalesinde ezeli kavramını şöyle ifade etmektedir: “Ezeli öyle bir varlıktır ki onun hakkında mutlak olarak yokluk söz konusu değildir. Ezelinin varlığının öncesi yoktur ve varlığını sürdürmesi başkasına bağlı değildir. O, sebepsiz varlıktır.”⁵⁰ İslam felsefesi alanında ezeli kavramına yapılan bu tanımlamadan yola çıkarak aynı şeyi Fârâbî’nin de ifade ettiğini söyleyebiliriz. Şöyle ki Fârâbî insan ve Tanrı arasında bir karşılaştırma yapmak suretiyle Tanrı’nın zaman dışı bir varlık olduğunu beyan etmiştir. Fârâbî, “Sadece küçük bir parça olan zaman içinde miktarı sınırsız olan bir şey arasında nasıl bir nispet olabilir.”⁵¹ ifadelerini kullanarak zamanı âlem ile içkin bir şey olarak ele almaktadır. Tanrı’yı ise zamanın ötesinde, ezeli olarak bildirmektedir. Fârâbî Tanrı’nın zaman dışı, aşkın bir varlık olduğundan hareketle ve bu metafizik alan içerisinde Tanrı’nın varlığını konumlandırmaktadır.⁵²

Zaman dışı ezeli olan Tanrı’nın aşkın bir varlık olduğu aşikârdır. Zaman ile birlikte var olan âlem ise zamana içkindir. Aşkın bir varlığın içkin olanlar hakkındaki bilgisi ise İslam dünyasında hala çözülemeyen bir problem olarak günümüze kadar gelmiştir. Tanrı ve insanın zamansal konumlarının farklı olduğunu bilmek Tanrı’nın cüz’iler hakkındaki bilgisini anlamlandırmak açısından elzemdir.

1.3.2. Tanrı’nın Bilgisi

Teist anlayışların tümünde Tanrı mutlak bilen olarak tanımlanır. Sınırsız bir bilginin hâkimi tamamıyla Tanrı’dır. Bunun aksini düşünmek mümkün görülmez. Kelam ilmi içerisinde de ilim sıfatı Tanrı’nın en önemli sıfatlarından biridir. Mütakellimler âlemin sahip olduğu tüm düzenin bilgiden yoksun var olamayacağı fikri ile ilim sıfatını delillendirmektedirler.⁵³ Taftazânî “Hiçbir şey Allah’ın ilminin ve kudretinin haricinde değildir.”⁵⁴ ifadeleri ile Tanrı’nın bazı şeyleri bilip bazı şeyleri bilmemesinin mümkün olmadığını belirtmektedir. Böyle söylenecek olursa Tanrı’ya neyi bilip neyi bilmemesi gerektiğini söyleyecek bir gücün olması gerektiğini fakat bunun mümkün olmadığını

⁵⁰ Kindî, “*Tarifler Üzerine*”, 135-182.

⁵¹ Fârâbî, *el-Medînetü’l-fâzıla*, 21.

⁵² Erdem, *İlâhî Ezelilik ve Yaratma Sorunu*, 95.

⁵³ Mevlüt Özler, “İlâhî İsim ve Sıfatlar”, *Kelam El Kitabı*, ed. Şaban Ali Düzgün (Ankara: Grafiker Yayınları, 2013), 234.

⁵⁴ Taftazânî, *Şerhu’l Akâid*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2015), 131.

belirterek ilim sıfatının Tanrı'nın varlığının ve birliğinin en önemli vasfı olduğunu ifade etmişlerdir.

Mütekellim ve filozoflar arasında tartışmalara neden olan Tanrı'nın sıfatları konusu bu mesele içerisinde ele alınmayacaktır.⁵⁵ Yalnızca ilim sıfatının sahip olduğu mana doğrultusunda Tanrı'nın her şeyi bilmesi ve her şeyi bilmesinin imkânı sorgulanacaktır.

Mütekellimler yukarıda ele almış olduğumuz gibi kadîr-i mutlak Tanrı anlayışı doğrultusunda ilim sıfatını ele alırken alim-i mutlak Tanrı olarak ele almışlardır. Tanrı her şeyi bilendir ve hiçbir şeyi bilmemesi mümkün değildir.

Felsefî düşünce, Tanrı'nın her şeyi bilmesinin özgür iradenin anlamsızlığına yol açtığı için çözülmesi gereken bir problem olarak ele almıştır. Özellikle din felsefesinin konusu olarak günümüze kadar tartışılan en önemli problemlerden biridir. Bu problemi daha net görebilmek için şöyle bir önerme kurulabilir:

- Tanrı Q'yu önceden biliyorsa, Q olacaktır.
- Tanrı Q'yu biliyor.
- O halde, Q olacaktır.

Şartlı bir önermenin zorunlu bir sonuç çıkarması gerekmez. Bu durum da Tanrı'nın bilmesi o şeyin olması için zorunlu olmaz. Nitekim, Anthony Kenny "*Divine Foreknowledge on Human Freedom*" adlı makalesinde "*foreknowledge*" ve "*fore-ordain*" kavramları arasında ki farklılıklara dikkat çekerek Tanrı'nın "önceden bilmesi" ve "önceden takdir etmesi" arasında farklılıkların olduğunu belirtmektedir.⁵⁶ Bu durumda çıkan sonuç Tanrı'nın önceden bilmesinin insanın özgür iradesinin yokluğu anlamına gelmemesidir. Oysa Tanrı önceden takdir etmiş olsaydı bu durumda özgür iradede bahsetmek mümkün olmayacaktı. Genel bir çerçevesini çizdiğimiz problemin şimdi Fârâbî felsefesinde ele alınışına, Fârâbî'nin metafiziğini temel alarak bakalım.

Fârâbî metafiziğini ele aldığımız zaman varlık hakkında yaptığı açıklamalar ve bilgi arasında kurulan ilişkiye yoğunlaşmak gerektiği görülmektedir. Çünkü Fârâbî'de varlık

⁵⁵ Mütekellimler ve filozoflar arasındaki farklılık için bakılacak eserlerden biri de: Fahreddin Razi, *Kelam'a Giriş: el-Muhassal*, çev. Hüseyin Atay (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1978), 158-160.

⁵⁶ Anthony Kenny, *Aquinas: A Collection of Critical Essays* (Macmillan UK: Palgrave, 1969), 256.

ile bilgi özdeşdir.⁵⁷ Buna dayanarak bir varlık hiyerarşisi olarak ele aldığımız sudûr teorisi bilgi içinde geçerlidir demek mümkündür. Fârâbî'ye göre cinsler basitliklerinden dolayı soyut bir anlam kazanmaktadır ve dış dünyada varlık kazanmış değildir. Vücut ve mevcut arasındaki fark burada açık şekilde görülmektedir. Mevcut bilgi iken bu bilginin var olması yani varlığı dış dünyaya nispeti ile açığa çıkar.⁵⁸

Vücut ve mevcut arasındaki farkı Fârâbî *Kitâbu'l Hurûf* da şöyle açıklar: “Bölünerek bir toplama ve o toplamın özetine sahip olunan şeye gelince, vücut ve mevcut bunda farklılaşır. Bu takdirde mevcut toplamdır –ki bu, mahiyetin zâtıdır-, vücut ise o şeyin özetlenmiş mahiyetidir veya toplamın parçalarından her biridir, ya cinsi ya faslıdır.”⁵⁹ Ayrıca Fârâbî: “mevcut, ister tasavvur edilsin isterse edilmesin nefsin dışında bir mahiyete sahip olan şeye denir.”⁶⁰ Yine *Kitâbu'l-Hurûf* ta Fârâbî mahiyeti açıklarken “O nedir?” sorusuna verilen cevapta söylenilen her şey olduğunu belirtmiştir.⁶¹ Böylece biz mahiyetin, tasavvurun yanında tanımının olduğunu bilinmesini sağlayacak parçalara sahip olduğunu anlıyoruz. Fakat konu Tanrı ve akıllara gelince parçalanan ve bölünen bir şeyden bahsetmediğimiz, özetleyemediğimiz ve parçalarından biriyle dahi ifade edemediğimiz için mahiyeti ve varlığı birdir diyoruz. Öyleyse kendisi hakkında bilimizin olmadığı, varlığı ve mahiyeti bir olan, tanımlanacak parçaları bulunmayan Tanrı'yı bilmek mümkün mü? Bilemediğimiz bir Tanrı'nın bilgisi hakkında ne söyleyebiliriz?

Öncelikle bilmek için karşı tarafta yer alması gereken yani bilinmesi gereken bir nesneye ihtiyacımız vardır. Nesne ve düşünen arasındaki ilişki ardından bilgiyi doğurmaktadır. Fakat Fârâbî düşüncesinde Tanrı'nın bilmesi bir nesneye veya öncelik sonralık ilişkisine göre şekillenmez. Bir diğer açıdan tanrısal özün maddesel olmaması sebebiyle bölünme olmaz ve bu yüzden Tanrı'nın bilgisinde özne-nesne ayrımı yoktur.⁶² Fârâbî felsefesinde Tanrı'nın her şeyi bilmesi meselesi bu açıdan muğlaktır. Çünkü Fârâbî Tanrı'nın bilen, bilgi ve bilinen olduğunu söylemesinin yanında Tanrı'nın en mükemmel şey olarak en

⁵⁷ Türker, *İslam'da Metafizik Düşünce*, 198.

⁵⁸ Türker, *İslam'da Metafizik Düşünce*, 208.

⁵⁹ Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018), 120.

⁶⁰ Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*, 120.

⁶¹ Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*, 120.

⁶² Aydın, *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, 41.

mükemmel bilgi ile kendi özünü bildiğini sürekli tekrar eder.⁶³ Fakat açık bir şekilde Tanrı'nın âlem hakkında bilgisi üzerine ifadeler kullanmamıştır. Yukarda yapılan açıklamalar ışığında görmekteyiz ki Fârâbî'ye göre Tanrı'nın bilmesi ile insanın bilmesi arasında her hangi bir ortak yan bulunmamaktadır. Tanrı'nın âlem hakkında yani tikeller hakkında bilgisi ancak tümellerin özelliklerini ortaya çıkararak ve tümeller ve tikeller arasındaki ilişkiye dikkat kesilerek çıkarabiliyoruz. Çünkü *es-Siyâse*'de Fârâbî, “göksel nefslar, cevherleri bakımından kendilerinden aşağıdaki düşünürleri bilmeyecek kadar yüksek bir mertebededirler.”⁶⁴ ifadeleri ile konunun muğlak bir hal almasına neden olmaktadır. Bir sonra ki cümle de ise Fârâbî, “Tanrı, kendi özünü bilir; özü bir bakıma bütün var olanlar olsa da. O özünü bilince, bütün var olanları bilmiş olur. Çünkü var olanlardan her biri varlığı onun varlığından almıştır.”⁶⁵ ifadelerini kullanmıştır. Bu ifadelerin ardından gökseli nefsların ve Tanrı'nın bilgisi arasında da mümkün olan bir fark ortaya çıkmış oluyor. Zaten sudûr teorisi ışığında ilk akıldan taşan ikinci aklın kendini, kendinden taşanı ve Bir'i bildiğini biliyoruz ki Tanrı ve akıllar arasındaki farklılık da buradan kaynaklanmaktadır. O halde sudûr teorisi ve Tanrı'nın bilgisi ile olan ilişkisine biraz daha yakından bakalım.

Fârâbî felsefesinde ontolojik ve epistemolojik konuların merkezinde sudûr teorisi vardır. Varlık hakkında bilgiyi bu yolla açıklarken bilgi hakkında da bize sudûr teorisi ile ipuçları vermektedir. Kendisini en mükemmel bilgi ile bilen İlk akıl sudûr ile ay altı âleme kadar taşmaktadır. Fakat bu taşma ile bilgi de eksilerek ay altı âleme ulaşmaktadır. Bu durumda Tanrı'dan taşan her bilgi eksiklikleri ile beraber Tanrı tarafından bilinmelidir. Yukarıda ifade ettiğimiz üzere varlık ve bilgiyi özdeş gören Fârâbî, Tanrı'dan ilk sudûr eden aklın onun bilgisin dışta olan tezahürü olduğunu düşünmemize imkân verir. Böylece Tanrı'nın kendi hakkında bilgisinin ezeliliği ilk akılda da mevcuttur. Böylece Tanrı'nın bilen, bilgi ve bilinen olarak kendisiyle özdeş anlamları ona ayrıca sıfatlar vermeden, fail oluşunu mümkün kılar.⁶⁶ Fârâbî, “O fazileti bilmek için kendi özünün dışında bulunan, yararlanacağı başka bir varlığa muhtaç değildir. Bilinen olması içinde kendisini bilen başka bir varlığa muhtaç değildir. O, bilmek ve bilinmek için kendi cevheriyle yeterlidir. O'nun kendisini bilmesi cevherinden başka bir şey değildir.” Demesiyle aslında

⁶³ Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla*, 14-15.

⁶⁴ Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, 41.

⁶⁵ Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, 41.

⁶⁶ Türker, *İslam'da Metafizik Düşünce*, 254.

sıfatlarının onun zâtının gereği olduğunu vurgulamaktadır. Yine Tanrı'yı isimlendirirken yani “ilim sahibi olan”, “var olan” gibi nitelendirmeler yaparken dış nesnelere oranlayarak değil kendi bağımsız varlığının özünde değerlendiririz. İnsan için düşündüğümüzde adil olması ya da cömert olması tamamen yaptığı seçim ve eylemlere göre değerlendirilir. Fakat Tanrı için böyle bir şey söz konusu değildir. İnsan ve Tanrı arasında aynı kelime ve kavramlar kullanılmasına rağmen kesin çizgilerle bir ayrım, fark vardır.⁶⁷

Fârâbî’de Tanrı’nın bilgisini daha açık bir şekilde ifade edebilmek için elbette onun tümeller ve tikeller arasında kurmuş olduğu bağı irdelemek gerekmektedir. Metafizik sistemini varlık özelinde ele alan Fârâbî bütünden parçaya, tümelden tikele, en mükemmelden eksik olana doğru bir hiyerarşi kurmuştur. Sudûr teorisinde de gördüğümüz üzere en mükemmel olandan taşan ilk akıl ve sonrasında taşan akılların ardından ulaşılan ay altı âlem, noksanlıklar âlemidir. Tikelden tümele doğru varlık aşamalarına baktığımız zaman soyutlama sürecini görmüş oluyoruz. Fârâbî *Kategoriler* adlı eserinde de izah etmiş olduğu üzere tümellerin dış dünyada karşılığı yoktur. Tikellerin akledilir olabilmesi için tümellerin akledilir olması gerekir. Çünkü bir şey neliğinin tanınmasıyla akledilir olur. Aynı zamanda tümeller de akledilebilmek için tikellere ihtiyaç duymaktadırlar.⁶⁸ Burada çıkardığımız sonuç itibari ile tümeller, tikeller ile birbirlerini tamamlayan konumdadırlar. Birbirlerine zıt konumlarda değildirler. Fârâbî’ye göre tikeller fiili olarak var olmadan önce var olma imkân ve gücüne sahiptirler. Bu imkân ve güç her şeyden önce Tanrı’nın zihnindedir. Bu noktada tümellere benzeyen tikellerin dış dünya da var olmaları zorunlu değildir.⁶⁹ Tanrı’nın zihninde yani bilgisinde var olan her şeyin dış dünyada varlık kazanmasının zorunlu olmadığı bilgisine böylece ulaşmış oluyoruz. Fârâbî’nin Tanrısı fiil halde düşünen bir Tanrı’dır. Fârâbî “O, özünü bilince, bütün var olanları bilmiş olur.”⁷⁰ demesiyle bunu temellendirmiştir. İlk düşünülrler ise tümellerdir. Yani Tanrı’nın düşünmesi tümelleri ifade etse bile tümellerin varlık kazanması tikellere bağlıdır. Bu durum da Tanrı’nın bilgisi tikellere

⁶⁷ Aydın, *Fârâbî’de Tanrı-İnsan İlişkisi*, 38.

⁶⁸ Fârâbî, *Kitâbu'l-Makûlât ve Kitâbu'l-Hatâbe*, çev. Ali Tekin (İstanbul: Klasik Yayınları, 2019), 19.

⁶⁹ Mehmet Bayrakdar, “Fârâbî’de Tümellerin Varlıkla Öncelik, Beraberlik ve Sonralık İlişkisi”, *Diyanet İlmi Dergi* 52/1 (Mart 2016), 6.

⁷⁰ Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, 41.

ulaşamaz denemez. Tanrı'nın bilgisi tümelleri bilmekle beraber bilkuvve halindeki tüm tikellerin bilgisini de içerir.

Tümeller ve tikellerin bilgisi hakkındaki tartışmalar Tanrı'nın değişimler hakkındaki bilgisine varmaktadır. Yani Tanrı eğer anlık olarak bir bilgiye sahipse ve tikelleri tümel bir şekilde bilmesi doğru bulunmuyorsa ay altı âlemde olan değişimlerle birlikte Tanrı'nın bilgisi de değişir mi? Daha genel anlamıyla Tanrı'nın tikeller hakkındaki bilgisi O'nda değişime neden olur mu?

1.3.3. Tanrı'nın Bilmesi ve Değişim

Bilgi kavramı, bilen ve bilinen olmak üzere iki ana unsurun etkileşimini ifade eder. Değişim ise bileni ve bildiği şeyi yani nesneyi de içine olan bir süreçtir. Nesne değişimin öznesi konumundadır. Nesnenin değişimi bilenin bilgisindeki değişimi de beraberinde getirmektedir. Tanrı bir şeyin olacağını önceden biliyor, şu an gerçekleşmediğini ve az sonra gerçekleşeceğini de biliyor ise bu onun ilminde bir değişimin olduğunu göstermektedir.⁷¹ Fakat kadîr-i mutlak Tanrı anlayışı gereğince Tanrı'nın değişmesi mümkün değildir.⁷² Bu doğrultuda bilmenin üç yönlü bir değişimi içerdiğini söyleyebiliriz. Birincisi, nesnenin yer değiştirmesi ile insan ve nesne arasındaki ilişkinin değişmiş olması. İkincisi, bilenin değişimidir ki bu bilmezken bilir hale gelmesini ifade etmektedir. Üçüncüsü ise bilenin değişimi sonucu bilinenin de değişmesi sonucuna gitmesidir. İlk olarak söylenen bilenin değil nesnenin değişimi (örneğin; konum değiştirmesi) bilende herhangi bir değişime neden olmaz yalnızca bilen ve bilinen arasındaki ilişkide bir değişime neden olur. Bu durum Tanrı'nın bilgisi için de geçerlidir. İkinci söylenende ise bilenin kişinin bilmeden önceki durumu ile bildikten sonraki durumudur ki bu vesile ile kendinde bir değişim vuku bulmaktadır. Üçüncü değişim bildikten sonra değişimin gerçekleştiği kişinin karşısında duran nesnenin yani bilinenin de değişime gitmesidir. Tanrı yarattığı tüm nesnelerin değişimini bilir bu durum Tanrı'da

⁷¹ Muhammet Özdemir, *Gazzali'nin Tehafütü'l-Felasife Adlı Eserinde "Üç Mesele"nin Ele Alınışı ve İbn Sînâ'nın Görüşleriyle Mukayesesi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012), 248.

⁷² Değişim problemi kozmolojik açıdan bakıldığında temel olarak hareketle bağlanmaktadır. Fârâbî düşüncesinde ise Tanrı hareket etmeyen hareket ettiricidir. Yani Tanrı değişime konu olmamaktadır. Yine kozmolojik bir delil olan imkân delili bize değişmeyen ve zorunlu bir Tanrı fikri sunmaktadır. Necip Taylan, *İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri*, 118-119.

bir değişime neden olmazken yalnızca bilen ve bilinen arasındaki ilişkinin farklılığını ifade eder.

Fârâbî felsefesinde değişim kozmolojik, ontolojik ve epistemolojik açıdan ele alınması mümkündür. Konumuz gereğince biz epistemolojik açıdan ele almaya çalışacağız. Bu doğrultu da Fârâbî eserlerine baktığımız da konu hakkında ayrıntılı bilgi vermediğini görürüz. Daha çok Tanrı-âlem ilişkisi ve Tanrı'nın bilinmesi meselelerine odaklanmıştır. Tanrı ve âlem arasındaki ilişkiyi kurmak ve bunu İslami bir bakışla gerçekleştirmek için yoğun çaba harcamıştır.⁷³ Sudûr teorisi fikrine bağlı kalarak kurmuş olduğu sistem içerisinde de Tanrı'nın değişimi mümkün görülmemiş ve ayrıca açıklama gereği duymamış olabilir.

Fârâbî'nin metafizik sistemi ve Tanrı hakkında dile getirdikleriyle Tanrı için değişimin geçerli olmadığını söylemek mümkündür. Fârâbî Tanrı'da değişime mahal vermeyecek bir metafizik anlayışına sahiptir. Ona göre Tanrı yaratılmış tüm özelliklerden beridir. Zamana dâhil olmaması ve sudûr teorisinin temelindeki düşünce de bunu görmek mümkündür.

Sonuç olarak Tanrı'nın bilgisini Fârâbî felsefesi özelinde ele aldığımız kısım bize Tanrı'nın, göksel cisimlerin ve insanın olmak üzere üç tür bilginin olduğunu göstermiş oldu. Tanrı'nın bilgisi kendi özüyle birlikte tüm yaratılanları kapsayan bir bilgiye tekabül ederken, göksel cisimlerin bilgisi tikellerin bilgisini yani insanın sahip olduğu bilgiyi bilmeyecek konuma tekabül ediyor. Oysa Tanrı tümel olanları bilerek aynı zamanda tikellerin bilgisine de sahip olabilecek güçte bilgiye sahiptir. Bunu ifade ederken insanların sahip olduğu bilgi kavramı ile tanrısal bilgi arasında da Fârâbî felsefesinde farklılıklar bulunmaktadır.

1.4. Tanrı'nın Yaratması

İslam felsefesinin ve kelamın en temel problemlerinden biri yaratma konusudur. Tanrı-âlem ilişkisini konu edinen bu problem aynı zamanda geniş bir alanı kapsamaktadır. Fârâbî'den önce de tartışılan “yoktan yaratma” mevzusuna herkesçe kabul edilen bir yorum getirilememiştir. Bu durum mütekellim ve filozoflar için de geçerlidir.

⁷³ Taylan, *İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri*, 123.

Fârâbî felsefesinde yaratma konusu ele alacağımız bu bölümde aslında Fârâbî'nin felsefi bakış açısıyla Tanrı ve âlem ikilisi arasındaki ilişkiyi gündeme getireceğiz. İslam düşüncesinde yaratıcı olarak tanımladığımız Tanrı anlayışının İslam düşüncesindeki konumu ve daha sonra Fârâbî özelinde felsefi yönünü değerlendireceğiz.

Öncelikle belirtmek gerekir ki, Fârâbî'nin döneminde kelam çevrelerince benimsenen Ehl-i Sünnet imamları da bu konuya ikna edici bir çözüm getirememiştir. Yoktan yaratmanın, Mâtürîdî (ö.944) tarafından da aklen izah edilemeyecek bir mesele olduğu savunulmuştur. Yoktan yaratmayı ele alırken “aklının işaret ettiği gerçeklerden olduğunu zannettiği hususlara körü körüne bağlanmaması”⁷⁴ ifadelerini kullanarak uyarıda bulunmaktadır. Yoktan varın çıkması ilk başta çelişikliğin birbirine dönüşmesi anlamına gelse de kelam geleneği yoktan varlığın oluştuğu konusunda hemfikir. Akıl ile algılanamayacak bir konu olduğunu savunarak sorunu örtmeye çalışmışlardır.⁷⁵ Fârâbî'nin sudûr teorisi bu çelişikliği gidermek arzusu veya yoktan yaratmaya getirilmiş bir eleştiri olarak görülebilir. Çünkü Fârâbî'nin Tanrı tasavvurunda, yaratma eyleminin başlangıç, sonuç gibi zamana ait bir belirginliği bulunmamaktadır. Bu durum varlığın Tanrı'nın varlığından zorunlu olarak çıktığını göstermektedir. Bu çıkış *el-Medînetü'l-fâzıla* ve *es-Siyâse* 'de Tanrı'nın cömertliği ile ilişkilendirilmiştir.⁷⁶

Yaratma konusunda kelam ve felsefe arasında belirgin farklar vardır. Mütetekellimlere göre Tanrı âlemi yoktan yaratmıştır ve bir anda yaratmıştır. Tanrı âleme sürekli müdahalede bulunur ve sürekli bir yaratma söz konusudur. Mütetekellimlerin öne sürdüğü bu yaratmanın oluşumu ise bugün atom dediğimiz cevher-i ferdlerin hareketleri –bölünme ve çoğalma- ile mümkün olur.⁷⁷ Daha öz bir ayırım yapmak gerekirse Tanrı mütetekellimlere göre dilediğini dilediği zaman ve şekilde yaratan Fâil-i Muhtâr bir yaratıcıdır. Filozoflara göre Tanrı, varlığın kendisinden zorunlu olarak feyz yoluyla çıktığı mûcib bi'z-zât'tır.⁷⁸

İslam filozoflarından Fârâbî yaratma problemine Yeni Platoncu gelenekle çözüm sunmaya çalışmıştır. Bu çözüm Sünnî Tanrı anlayışıyla çelişiyor olsa da Tanrı'nın

⁷⁴ Mâtürîdî, *Kitâbu't Tevhid*, 331-334.

⁷⁵ Türker, *İslam'da Metafizik Düşünce*, 244.

⁷⁶ Aydın, *Fârâbî'de Tanrı İnsan İlişkisi*, 56.

⁷⁷ Çağfer Karadaş, “Allah-Âlem İlişkisi: Yaratma”, *Kelam El Kitabı*, ed. Şaban Ali Düzgün (Ankara: Garfiker Yayınları, 2013), 264.

⁷⁸ Karadaş, “Allah-Âlem İlişkisi: Yaratma”, 263.

varlığının taşması sonucu diğer varlıkların varlık kazanmasını yani sudûr anlayışını benimsemiştir.⁷⁹

Fârâbî'nin yaratma tasavvurunu ele aldığımızda karşımıza çıkan bir diğer mevzu ise sudûr eden akılların da kendinden sonrakini meydana getirmek için yaratma eyleminde bulunmasıdır. Fârâbî'nin ilk akılları varlık veren ilkeler olarak tanımlaması yaratma gücüne sahip olduklarının bir göstergesidir.⁸⁰ Yaratma konusu Fârâbî'de varlığa getirmenin bir amacı olarak görülmemektedir. Fârâbî'ye göre "O'nun varlığının amacı başka şeyleri varlığa getirmek değildir."⁸¹ Bu durumda yaratma Fârâbî felsefesinde bir zorunluluktur.

Fârâbî felsefesinde, özellikle *es-Siyase* 'de gördüğümüz üzere, Tanrı'nın varlığı herhangi bir nedene dayanmamaktadır. Her açıdan ilk olan Tanrı bir nedene sahip olmaz. "Birinci'nin varlığından maksat, diğer şeylerin varlığı değildir ki, bu şeyler, O'nun varlığı için birtakım gayeler teşkil etsin ve O'nun varlığı için dışarıda başka bir sebep bulunsun."⁸² Bu durumda İlk nedensiz var olan Tanrı'nın varlığı bir zorunluluktur. Bir yaratma teorisi olarak ele aldığımız sudûr ise bu zorunluluğun bir parçasıdır. Sudûr teorisi, Bir olandan çokluğun meydana gelişinin izahıdır. Bir diğer anlamı ile Bir ve çok arasındaki ilişkinin mahiyetinin izahıdır.⁸³

Tanrı'nın yaratması konusunu ele alırken Fârâbî'nin özellikle cömertlik ve adalet kavramları üzerine inşa ettiği bir sürecin varlığını da ele almamız gerekir. Fârâbî bu zorunlu olarak yaratma teorisini biraz yumuşatmak ve Tanrı'nın iradesini dâhil etmek istercesine Tanrı'nın cömertliği ve adaletine vurgu yapmaktadır. Varlığın Tanrı'da taşarak oluşum sürecine dâhil olduğu akıllar, Fârâbî'de Tanrı'nın cömertliği olarak ele alınmıştır. Fârâbî *el-Medînetü'l-fâzıla* adlı eserinde, "İlk Olan, özü kendisinden bütün var olanların, İlk Olan'ın varlığı altında bulunan hiçbir varlığın varlığı ihmal edilmeksizin taşıdığı bir olması bakımından, cömerttir ve onun cömertliği özünden ileri gelir."

⁷⁹ Bknz. Aydın, *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, 51; Yaşar Aydın, *Fârâbî* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2017), 86; Türker, *İslam'da Metafizik Düşünce*, 138; Karadaş, "Allah-Âlem İlişkisi: Yaratma", 263.

⁸⁰ Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla*, 27.

⁸¹ Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla*, 24.

⁸² Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, 56.

⁸³ Aydın, *Fârâbî'de Tanrı İnsan İlişkisi*, 51.

ifadeleriyle Tanrı'nın cömertliği sonucunda taşmanın meydana geldiğini varlık âleminin ortaya çıktığını vurgulamaktadır.⁸⁴

Adaletle gelince Fârâbî bu durumu her bir varlığın Tanrı'dan aldığı varlık hisse veya payı olarak bahsetmektedir. Ona göre Tanrı adaletini varlık hiyerarşisinde bulunan basamaklara hisselerini vererek göstermiş olmaktadır. “İlk olan, bütün var olanların varlık derecelerini kendisinden almaları ve her bir varlığın derecesine uygun olarak varlıktan hissesini kendisinden edinmeleri bakımından, adildir. Ve onun adilliği özünden ileri gelir.”⁸⁵

Ay üstü dünya Fârâbî'nin deyimi ile “ikinciler” olarak isimlendirilmiştir. “En üst ve en alttaki felekler arasında bulunan ikincilerden bütün feleklerin varlığı birer birer zorunlu olarak çıkar. İşte bu ikincilere ruhani varlıklar, melekler ve benzeri adlar verilmelidir.”⁸⁶ “*varlığı madde olmayan*” ikinciler İlk Akıl'dan feyz yoluyla taşıp yalnızca kendi varlığını kendinden üstte bulunan varlıkları düşünerek varlığa gelen ve varlığa getiren basamağı oluştururlar.

Daha öncede belirttiğimiz üzere bu basamakta yani sudûr eden akıllar maddesiz oldukları için mükemmeldirler kendilerinden sudûr edenler için ulaşılması gereken tüm özelliklere sahiplerdir. Bir olandan çok olanın çıkmasının da mümkün olmadığı için Tanrı'dan yalnızca İlk akıl taşar daha sonra ise çokluk başlar. İkinci akılla beraber sabit yıldızların oluşumu böyledir. Gök cisimlerinin oluşumu Ay'ın meydana gelmesiyle sona ere. Ve ay dairesel harekete sahiptir ki bu hareket onun sonsuz ve sınırsız oluşunun göstergesidir.⁸⁷

Öncelikle belirtmek gerekir ki ikinciler Tanrı ile aynı özellikleri taşımazlar. Tanrı'dan taşmış olsalar dahi tüm Tanrısal özelliklere sahip değildirler. Fakat kendilerinin düşünmesi sonucu taşma gerçekleştiği için yaratma özelliğine sahiptirler. Oysa bilgileri bakımından eksiktirler çünkü Tanrı'ya ulaşmak için taşan diğer akılların bilgisine de sahip olmaları gerekmektedir. Bu noktada eksiklikleri mevcuttur. Fakat kendilerinden taşan göksel cisimlerin hareketleri sınırsızdır bu yüzden onlar yalnızca içlerinde Tanrı'ya ulaşma istek ve arzularıyla varlıklarını devam ettirmektedirler. Fârâbî, “on aşkın varlıktan

⁸⁴ Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla*, 24. *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, 56.

⁸⁵ Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla*, 28.

⁸⁶ Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, 38.

⁸⁷ Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla*, 33; Aydın, *Fârâbî'de Tanrı İnsan İlişkisi*, 62.

her biri varlık ve mertebesi bakımından biriciktir ve başka hiçbir varlığın onunla aynı varlığa sahip olması mümkün değildir.” diyerek açıklama getirdiği ikincilerin konumları biricik olması nedeniyle değişmemektedir.⁸⁸

Göksel cisimlere gelince, ikincilerin taşması sonucu zorunlulukla çıkarlar ve Ay küresine kadar devam ederler. Eksiklik ise burada başlar, çünkü göksel cisimler hareket ederler. Ayrıca gök cisimleri madde ve suretleri olan cevherlere benzerler. Fârâbî, “bu göksel cisimler, Ay altı âleminde bulunan maddeye sahip varlıklarla aynı cinstendirler. Çünkü onların, suretlerin taşıyıcısı görevini gören maddi nesnelere benzeyen taşıyıcıları vardır; yine onlar suret görevini gören şeylere sahiptirler. ... Bu göksel cisimlerin her birinin sureti, bilfiil akıldır.”⁸⁹ göksel cisimlerin cevherlere benzemesini bu ifadelerle açıklamıştır.⁹⁰

El-Medînetü'l-fâzıla'da Fârâbî göksel cisimlerin ortak özelliklerinden bahsederken göksel cisimlerin iki hareketi olduğunu söyler. Bu iki hareketin ilki göksel cismin kendine ait olduğu hareket ve ikincisi ise diğerleri ile paylaştığı harekettir.⁹¹

İlk akıllar, ikinciler ve göksel cisimlerden oluşan Fârâbî'nin bu kozmolojik düzeninin, epistemolojik ve dini açıklamaların en önemli kavramı ise Faal akıldır.⁹² Faal akıl ay üstü âlem ile ay altı âlem arasında bir bağ kuran köprü görevini üstlenmiştir denilebilir. Fârâbî, “Faal aklın gördüğü iş, düşünen canlıyı görüp gözetmek ve insan için erişilmesi gereken olgunluk mertebelerinin en yükseğine yani Yüce mutluluğa ulaştırmaktır.”⁹³ ifadeleri ile Faal aklın işlevini açıklamaktadır.

Tanrı'nın bilgisi ve yaratması konularında kilit bir kavram olan Faal akıl, göksel cisimlerin etkisi ile oluşana suret vererek onları varlığa çıkarır.⁹⁴

Fârâbî *el-Medînetü'l-fâzıla*'da aşamalarını detaylandırarak kaleme almıştır. Öncelikleri ilk madde ve suretin nedenlerini vermiş daha sonra oluşan maddeleri isimleriyle beraber kitabına almıştır. Maddenin ilk neden göksel cisimlerin ortak tabiatından zorunlu olarak

⁸⁸ Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla*, 40.

⁸⁹ Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla*, 44.

⁹⁰ Aydın, *Fârâbî'de Tanrı İnsan İlişkileri*, 65.

⁹¹ Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla*, 43.

⁹² Aydın, *Fârâbî'de Tanrı İnsan İlişkileri*, 68.

⁹³ Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, 38.

⁹⁴ Aydın, *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, 68.

ilk maddenin ortak tabiatının taşmasıdır. İkinci neden göksel cisimlerin özlerinde farklılık nedeniyle öz bakımından birçok farklı cismin varlığının meydana gelmesi. Üçüncü neden ve taşma olarak, göksel cisimlerinin aralarındaki bağlantı zıtlıkları nedeni ile ortaya çıkan zıt suretler. Dördüncü olarak, göksel cisimler topluluğunun bir ve aynı zamanda belli bir şeye olan zıt nispetleri ve uyuşamaması nedeniyle zıt suretlerin değişmesi. Beşinci olarak yine bir gök küresi topluluğunun zıt nispetleri ve uyuşmazlığı nedeniyle zıt suretlere sahip şeylerin karışması ve kaynaşması. Bu kaynaşma sonucunda farklı türeden cisimler zorunlu olarak oluşur. Ve bu kaynaşmada gerçekleşen tekrarlı ve geri dönüşümlü olaylarla beraber dünyada da tekrarlanan olaylar veya bir kez olup daha sonra tekrarlanmayan şeylere mukabildir.⁹⁵ Fârâbî'nin anlatmış olduğu şekilde ay üstü âlemde gerçekleşen her olay ay altı âleminin oluş ve bozuluşunda etkilidir. Sudûr teorisi gereğince bu varlıklar ve durumlar zorunlu olarak meydana gelir.

Fârâbî ilerleyen kısımlarda oluşan bu maddelerin sırasını verir. Ona göre önce unsurlar, sonra onlarla aynı cinsten veya onlara yakın olan buharlar gibi cisim ve bulutlar gibi havada olan diğer şeyler meydana gelir. Bu unsurların her birinde hareket ettiren kuvvet, kendi ve birbirleriyle fiilde bulundukları kuvvet ve bu fiileri kabul ettikleri kuvvet bulunur. Göksel cisimler maddeye, var olan bu cisimlerinde kendi aralarında fiili etkileriyle kaynaşma, zıtlaşma gibi olaylar meydana gelir.⁹⁶ Yani bu fiilde bulunmalar var olan bir diğer şeyin nedeni olmaktadır. Fârâbî'nin ifade ettiği şekliyle bazı cisimler birinci, bazı cisimler ikinci, bazı cisimler üçüncü ve bazıları sonuncu karışımla meydana gelirler. Bu ifadelerden anladığımız kadarıyla sonsuza giden karışımlar silsilesi yoktur. Bu dört karışımın karşılığı madenler, bitkiler, dil ve düşünce sahibi olmayan hayvanlar ve insandır. İnsan sonuncu karışımın ürünü olarak meydana gelir.⁹⁷

Sudûr teorisinin ay altı âlemde de gördüğümüz izleri böylece Fârâbî tarafından açıklanmıştır. Görüldüğü üzere Fârâbî yoktan yaratma fikrine hiçbir açıklamasında yer vermemiştir. Göksel cisimlerin etkileri sonucunda oluşan dünya âlemi yine nedenler silsilesi gereğince düzenlenmiştir. Fârâbî'nin İslami düşünce ile arasındaki çatışma burada başlamaktadır. Fakat bu durum Tanrı'nın müdahalesi dışında mıdır? Fârâbî'nin ifadelerinden çıkardığımız kadarıyla Tanrı bu dünyanın uzak nedenidir. Ve âlem ile

⁹⁵ Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla*, 53.

⁹⁶ Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla*, 55.

⁹⁷ Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla*, 57.

birlikte varlıkların meydana geliş sürecini belirlemiştir. Bu durumda belirlenen sistem gereği her şey bir sonraki aşamayı zorunlu olarak meydana getirir.



BÖLÜM II: GAZÂLÎ'NİN FÂRÂBÎ DÜŞÜNCESİNE GETİRDİĞİ ELEŞTİRİLER İLE MUKAYESESİ

Gazâlî, İslam Felsefesi geleneği içerisinde ilk kez mantık ve felsefeyi ayırarak filozofların çeşitli konulardaki önermelerinin yanlışlığını iddia etmiş ve sistematik bir şekilde eleştirilerde bulunmuştur. Bunun yanında filozofların fikirlerine, dini ve toplumsal anlayışa zarar verdiklerini düşünerek karşı çıkmış ve felsefenin yasaklanmasını istemişlerdir.⁹⁸ Nitekim Gazâlî ilmi bir eleştiri yapmasının yanı sıra edinmiş olduğu dini ve toplumsal amaçlar doğrultusunda felsefe eleştirilerinde bulunmuştur.⁹⁹

Yaşadığı dönem göz önüne alındığında İslam ümmetinin birliğini kaybettiği, çeşitli dini yorumların çıktığı, yerel sultanların var olduğu görülmektedir.¹⁰⁰ Bu karmaşa ortamında herhangi bir siyaset felsefesi yapmamasına veya bu alandan teoriler üretmemesine rağmen Müslümanların birliğini sağlama konusundaki çabası tüm eserlerinde görülmektedir.¹⁰¹ *El-Münkız mine'd-Dalâl* adlı eserinde Gazâlî; “Biliniz ki, insanların farklı din ve mezheplere ayrılması; din âlimlerinin, anlayış ve yöntemleri birbirinden değişik birçok fırkalara ayrılarak çeşitli mezhepler meydana getirmeleri, içinde pek çok insanın boğulduğu derin bir okyanustur.”¹⁰² sözleriyle yaşadığı dönemin izlerini ve Müslümanlar arasında birliğin olmadığını vurgulamıştır. Kendisi ile başlayan ihya sürecini *el-Münkız*'da ele almış ve bu konuyu detaylıca anlatmıştır. “Gençliğimin ilk yıllarımdan beri, hakikati kavramaya olan susamışlığım ve tutkum...” ifadeleriyle bu ihya sürecine işaret etmiştir.¹⁰³ *İhyâü Ulûmi'd-Dîn* adlı eserinin ismimden de anlaşılacağı üzere dini ilimlerin ihyasını kaleme almıştır. Bu durumda kitaplarını bir amaç üzere kaleme aldığı söylenebilir. Fehrullah Terkan'ın ifadeleri ile Gazâlî ümmetin birliğinin din yoluyla gerçekleşeceğini düşündüğü için dini bir çıkış yolu olarak görüyor. Bu bakış

⁹⁸ Fatih Toktaş, *İslam Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2018), 1.

⁹⁹ Fehrullah Terkan, “Tanrı ve Cüz’ilere dair Bilgisi”, *Gazzâlî Konuşmaları*, ed. M. Cüneyt Kaya (İstanbul: Küre Yayınları, 2017), 87.

¹⁰⁰ Dini yorumların farklılıkları konusunda ve bu farklıların ortaya çıkışlarına şahit olmuş iki Sultana vezirlik yapmış olan Nizamülmülk’ün *Siyasetnâme* adlı eserine bakılabilir. Nizamülmülk, *Siyasetnâme*, (İstanbul: Dergah Yayınları, 2011).

¹⁰¹ Terkan, “Tanrı ve Cüz’ilere Dair Bilgisi”, 88.

¹⁰² Gâzâlî, *el-Münkız mine'd-Dalâl*, çev. Osma Arpaçukuru (İstanbul: Beyan Yayınları, 2016), 3.

¹⁰³ Gâzâlî, *el-Münkız mine'd-Dalâl*, 5.

açısıyla felsefeye baktığında ise filozofların dine karşı tutumları, din öğretilerine aykırı sunmuş oldukları önermeleri Gazâlî'nin gazabına uğruyor.¹⁰⁴

Gazâlî'nin filozoflara karşı çıkışı görüldüğü şekilde kısmi olarak dini savunma amacı iledir demek yetersiz kalacaktır. Dönemin siyasi geleneği de fikirlerini açıklamak için etkili olmuştur. Gazâlî filozofların önermelerinin ve fikirlerinin Bâtınîlerin görüşlerini desteklediğini ve Sünni geleneğe büyük darbeler vurduğunu düşünüyordu.¹⁰⁵ *Tehâfüt* adlı eserinin giriş kısmında Gâzâlî, “zekâ ve anlayış noktalarında kendilerini üstün gören kişiler gördüm. Bu kişiler ibadetlerini terk ediyorlar, şeriatı önemsemiyorlar, namaz ve yasaklar konusunda dini emirleri küçümsüyorlar...” ifadeleriyle filozoflara karşı yaklaşımının amaçlarından birinin dini olduğunu ortaya koymaktadır.¹⁰⁶ Bunun yanında Gazâlî'nin *Tehâfüt*’de sapkın olduğu bilinen Kerrâmiyye, Vâkıfiyye gibi mezheplerden destek aldığını ifade edişi filozoflara karşı çıkışında yalnızca din değil siyasi bir amacının varlığını da göstermektedir.

Gazâlî'nin bu durumda dini ve siyasi bir amaç ile hareket etmesi her eserinde farklı boyutlara ulaşmıştır. Onun eserlerinde, son dönemlerde Gazâlî çalışanların çoğu Yunan düşüncesinden izler bulmaktadır. Özellikle, A. Badawi, R. Frank ve B. Abrahamov gibi araştırmacılar erken dönem ve geç dönem eserlerinin çoğunda İbn Sînâ ve Yunan felsefesinden fikirler kullandığını belirtmişlerdir. Lazarus-Yafeh yapmış olduğu çalışmalar da *Tehâfüt* eserinde kesinlikle reddettiği felsefî terminolojiye rağmen *İhyâ*’nın bazı bölümlerinde ve tasavvuf eserlerinde Platonik kozmolojiyi maddi dünya ve ahiret arasındaki ilişkiyi açıklarken kullanmıştır.¹⁰⁷

Bu bölümde Gazâlî'nin eleştirilerini ele alırken ana kaynak olarak kullanılacak olan *Tehâfüt* eseri *el-Münkız*’da bahsedildiği üzere filozofların kesin delil üzere olduğunu düşünceleri fakat bunun böyle olmadığını kanıtlamak için aynı zamanda dini görüşlerinin zayıflığı ile mantık önermelerinin yanlışlığı üzerinde durmuştur. Yirmi

¹⁰⁴ Terkan, “Tanrı ve Cüz’ilere Dair Bilgisi”, 88.

¹⁰⁵ Terkan, “Tanrı ve Cüz’ilere Dair Bilgisi”, 89.

¹⁰⁶ Gazâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, 1.

¹⁰⁷ Maha Elkaisy-Friemunth, *God and Humans in Islamic Thought*, (New York: Routledge, 2006), 120; Emrah Kaya, “İhyâ’u ‘Ulûmi’d-Dîn’de Akıl ve Aklilik”, *Bilimname* 37/2 (2018), 154.

mesele de filozofları eleştiren Gazâlî bu yirmi meselenin üçünde filozofları tekfir etmiştir. Bu üç mesele âlemin ezeliyeti, Tanrı'nın cüz'ileri bilmemesi ve cismani haşrdır.¹⁰⁸

Gazâlî'nin Tanrı'nın bilgisi meselesi üzerinde filozoflar ile ayrıştığı ve bu konuya dair onlara sunduğu eleştirileri ele alacağımız bu bölümde, özellikle *Tehâfüt* eserinden faydalanacağız. Bu aynı zamanda Gazâlî'nin Tanrı'nın bilgisine dair eleştirileri ve Fârâbî düşüncesi arasında tutarlılığı da bizlere sunmuş olacaktır.

2.1. Tanrı'nın Varlığı

Tanrı'nın varlığı meselesi ilk bölümde de ele aldığımız üzere İslam düşüncesinde Tanrı'nın varlığının kanıtı olarak konu edinilmiştir. Tanrı, yokluğu düşünülmeyen varlık olarak ele alınmıştır. İslam düşüncesinde kutsal bir kavram olarak ele alınan Tanrı, İslam filozoflarının da gündeminde olmuştur. Kendi sistem ve yöntemleri ile Tanrı'nın varlığını temellendirmeye çalışmışlardır. Bu temellendirmeler kozmolojik delil, ontolojik delil, teleolojik delil ve dini tecrübe delilleri gibi çeşitli şekillerde ele alınmıştır. İslam düşünürleri de bu delillere katkılar sunmuşlardır. Bunların başında Fârâbî ve İbn Sînâ gelmektedir. Fârâbî sudûr teorisi ile bu delillere katkı sağlarken. İbn Sînâ bunun yanına imkân delilini de eklemiştir. Gazâlî ise filozofların bu çabalarının eksik ve yetersiz olduğunu düşünerek eleştirilerini sunmuştur. *Tehâfüt*'de Gazâlî ilk dört meseleyi Tanrı ve âlem ilişkisi hakkında getirmiş olduğu eleştirilere ayırmıştır. Bu eleştirileri zaman, irade, yaratma ve mekân gibi kavramlar üzerinden geliştirmiştir.

Gazâlî'de Tanrı'nın varlığı konusu ilk olarak hudûs delilini akla getirmektedir. Hudûs delili hiçbir cismin nihayetsiz olmadığı görüşünden hareketle Tanrı'nın varlığını kanıtlamaktadır. Gazâlî bu delili temel alarak, filozofların sebeplilik ilkesine, imkân deliline, hareket deliline karşı çıkmıştır. Biz bu kısımda sırasıyla bu delillere getirilen eleştirileri ele alacağız. Öncelikle Gazâlî'nin Tanrı'nın varlığı hakkındaki fikirlerine değinmek gerekmektedir.

Gazâlî düşüncesinde Tanrı, var olmuş her şeyin var olma sebebi ve failidir. Gazâlî eserlerinde varlığı kendinden olan ve varlığı başkasından olan varlık olarak ayırmaktadır. Varlığı kendinden olan varlık, Tanrı iken varlığı başkasından olan varlık, sonradan

¹⁰⁸ Gâzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, 12-13.

yaratılmış ve geçici olandır.¹⁰⁹ Tanrı gerçek varlık ve gerçek Nur'dur. O'nun dışındaki her şey yaratana bağlıdır ve O'ndan sonra gelir.¹¹⁰ Bir başka eserinde Gazâlî başka bir sebebe ihtiyaç duymamasından ötürü Tanrı'nın varlığını izah etmeye çalışır. Var olan her şey bir kadimde son bulmalıdır ve bu Tanrı'dır.¹¹¹ *Makāsıdü'l-felâsife* eserinde ise varlıkları bir ve çok olmak üzere ikiye ayırır. Bir olan hakikat ve mecaz olarak vardır. Çok olan ise karşıtlık, farklılık ve benzerlik gibi şeylere sahiptir. Bu hususlar ise iki veya daha fazla olan şeyler ile tasavvur edilebilir.¹¹² Bir başka ayırım ise öncelik ve sonralıkla alakalıdır. Ve Tanrı âleme öncelenir.¹¹³

Sonuç olarak Gazâlî düşüncesinde Tanrı, yaratılmışların sebebidir. Âlem içindeki düzen ve işleyiş de Tanrı'nın iradesi ile mümkündür. Tanrı birdir ve O'nun varlığında farklılık, benzerlik ve eşitlik gibi birden fazla şey gerektiren durumlar bulunmaz.

2.1.1. Gazâlî'nin Eleştirileri ile Fârâbî Felsefesinin Mukayesesi

Gazâlî düşüncesinde Tanrı'nın varlığının hangi durumlar dikkate alınarak kanıtlandığını ifade ettik. Şimdi bu mevzu çerçevesinde Gazâlî'nin filozoflara yönelttiği eleştirilerin Fârâbî düşüncesi ile tutarlılığını inceleyebiliriz.

İlk olarak sebeplilik ilkesine getirilen eleştirileri ele alalım. Sebeplilik ilkesi, filozofların Tanrı'nın varlığına getirmiş olduğu önemli bir ilkedir. Sebeplilik ilkesi neden ve sonuç arasındaki ilişkinin kavramsal halidir. Neden ve sonuç arasında var olan bu ilişki çoğu zaman zorunlu görülmüştür. Gazâlî'ye göre ise gerekli şartların sağlandığı vakitlerde zorunlu olarak bir sonucun çıkmasını mutlak bir şekilde ortaya koymamız mümkün değildir. Bu zorunluluk fikri, dinsel kabuller için bir engel teşkil etmektedir. İki şey arasındaki ilişkinin zorunlu olması mucize anlayışına da bir zarar getirecektir. Bu nedenlerle Gazâlî filozofları eleştirmiştir.

Sebeplilik ilkesi gereği var olan her şeyin bir var olma sebebi vardır ve bu sebeplerin sonsuza kadar gitmesi mümkün değildir. Bu nedenle kendisinin herhangi bir sebebi olmayan fail bir sebep olmalıdır. Bu da Tanrı'dır.¹¹⁴ Tanrı'nın varlıkların ilk sebebi oluşu

¹⁰⁹ Necip Taylan, *Gazâlî'nin Düşünce Sisteminin Temelleri* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2013), 26.

¹¹⁰ Gazâlî, *Mişkatü'l-Envar*, çev. Mahmut Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2016), 29.

¹¹¹ Gazâlî, *el-İktisad fi'l-i'tikad*, 29.

¹¹² Gazâlî, *Makāsıdü'l-felâsife*, çev. Cemaleddin Erdemci (Ankara: Vadi Yayınları, 2002), 144.

¹¹³ Gazâlî, *Makāsıdü'l-felâsife*, 146.

¹¹⁴ Taylan, *İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri*, 119.

O'nun mahiyeti ve varlığının bir olduğu, yani basit bir varlık olduğu anlamına gelmektedir. Tanrı'nın tanımı hakkında Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla* adlı eserinde tanımının olmadığını, tanımının yapılabilmesi için onu tanımlayan şeylere bölünmesi gerektiğini ifade etmiştir.¹¹⁵ Yani Tanrı, tanımlanabilecek türden birleşiklerden oluşmaz ve saftır.¹¹⁶ Bu durum ilk sebep olmasının gereğidir.

Gazâlî'ye gelince o sebeplilik ilkesini ele alma nedeninin kadîr-i mutlak Tanrı anlayışını savunmak için olduğunu dile getirerek konuya başlamaktadır. Gazâlî bu kısımda neden ve eser arasındaki ilişkinin zorunlu olmadığını ifade etmektedir. Bu durumun kabulü ile birlikte mucizelere dair Kur'ân ve hadislerdeki anlatılanların varlığını da kabul etmiş olacaktır. "İki şeyden birinin varlığı veya yokluğu, ötekinin varlığını ya da yokluğunu zorunlu kılmaz."¹¹⁷ Gazâlî'ye göre iki şey arasındaki ilişki zorunluluk veya ayrılımlarının mümkün olmayışından değil, Tanrı'nın ezeli takdiri gereği onları birbiri ardınca yaratmasından kaynaklıdır. Böylece anlamamız gereken nokta Gazâlî'nin sebeplilik ilkesinin zorunluluk niteliğini eleştirmesidir.

"Tanrı'nın, zorunlu varlık oluşu dışında bir mahiyeti yoktur."¹¹⁸ ifadeleriyle filozofların görüşlerini ele alan Gazâlî, Fârâbî'nin "Tanrı'nın varlığı ve mahiyeti özdeştir."¹¹⁹ ifadeleriyle paralellik göstermektedir. Gazâlî, filozofların bu görüşleri üzerinde sorgulama ve çürütme olmak üzere iki şekilde duracağını ifade etmiştir.¹²⁰ Gazâlî sorgulama kısmında Tanrı'nın basit olduğuna nasıl dayandıklarını sorar. İlerisinde ise sudûr teorisine atıfta bulunmaktadır. Tanrı'dan sudûr eden ilk ilkenin nasıl olup da bir yanıyla Tanrı'ya ortak olup bir yanıyla ondan farklılaşarak birleşik sayıldığını, böylece Tanrı'nın birleşikliğinin imkânsız olduğunu iddia ediyorsunuz diye sorarak, Tanrı'nın birleşik ya da basit olması konusunda bilgilerinin neye dayandığını sorgulamaktadır. Bunun ardından Gazâlî filozofların Tanrı'nın basitliğine getirdikleri kanıtların yalnızca "sebepler dizisinin sonlu olduğunu" gösteren kanıtlar olduğunu söylemektedir.¹²¹

¹¹⁵ Fârâbî, tanımın en az iki parçadan oluştuğunu söylemektedir. Bir şeyin tanımı hakkında Fârâbî'nin görüşlerinin ayrıntıları için bkz: Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, çev. Ömer Türker-Ömer Mahir Alper, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017).

¹¹⁶ Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla*, 11.

¹¹⁷ Gazâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, 166.

¹¹⁸ Gâzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, 111.

¹¹⁹ Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla*, 15.

¹²⁰ Gâzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, 112.

¹²¹ Gâzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, 112.

Tanrı'nın basitliği konusunda getirilen deliller parça ve bütün ilişkisi içerisinde ele alındığında Tanrı'nın bir tanıma muhtaç olmaması onun basit olmasını zorunlu kılmaktadır.¹²² *Makāsıdü'l-felâsife* 'de ele aldığı gibi nedenlerin sonsuz bir şekilde devam etmesi akli olarak imkânsızdır, sonlu bir kısma geldiklerinde oluşan bu bütünler ya nedenli bir mümkün varlık ya da zorunlu varlıktır. Bütünün ise zorunlu varlık olması imkânsızdır çünkü nedenlerin birleşmesinden meydana gelmiştir.¹²³ Yine aynı eserde “varlığı başkasından olmayıp kendi zâtından olan, zorunlu varlıktır.” ifadeleriyle Tanrı'nın varlığına değinilmektedir.¹²⁴ Fakat filozofları eleştirisine yöneldiğimizde ise bu nedenler silsilesi ile gelen zorunlu varlık anlayışı yani birleşiklik ve nedenlerin toplamı olarak bir bütün değil de saf Tanrı anlayışına karşı “aynı mahalde bulunan kor ateşin sıcaklığı ve kırmızılığı” gibi farklı olmalarına rağmen tek bir varlığı ifade etmesini örnek olarak göstermektedir. Nitekim buradaki farklılığın cins ve faslın oluşturduğu şekilde bir birleşiklik sayılmadığını, özünde var olduğunu ve bu durum özün birliğine zarar vermediğini ifade etmiştir. Bu durum da Tanrı'nın birleşikliğinin neden imkânsız olduğunu filozoflara sormaktadır.¹²⁵ Oysa Gazâlî, *İlcâmu'l-avâm an İlmi'l-keîâm* adlı eserinde Tanrı'nın cisim olmadığını ve cisimlikle ilgili şeylerden tenzih ettiğini ifade etmektedir.¹²⁶ Aslında kendi sorusunun cevabını yine kendi eserlerinde vermiş cisimlikten uzak ve tanımı olmayan parçalara bölünmeyen bir Tanrı tasavvurunu kendisi de oluşturmuştur. Bu vesile ile ortaya çıkan sonuçta Gazâlî düşüncesinin Fârâbî düşüncesi ile benzerlikleri aşikâr olmakla beraber Gazâlî, yöntem noktasında eleştirilerini beyan etmektedir. Yani Gazâlî Tanrı'nın basit oluşuna itiraz etmez filozofların “Tanrı basittir.” iddiasına ulaşırken izlediği metoda itiraz eder.

Gazâlî'nin eleştirdiği bir diğer nokta “Zorunlu varlık” kavramına yüklenen anlam olmaktadır. Gazâlî zorunlu varlığı ifade ederken basitlik kavramıyla her şeyden soyutlanmış bir anlam kullanılmasına karşı çıkmaktadır. Gazâlî'nin *Tehâfüt* 'de ele aldığı şekliyle nesnel kavramlarla bir izahını Fârâbî'de görmüyoruz. Nitekim *Kitâbu'l-burhân* 'da Fârâbî, “bir toplumun varlığına inandığı ama gerçekte mevcut olmayan ve

¹²² Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla*, 12.

¹²³ Gâzâlî, *Makāsıdü'l-felâsife*, 154.

¹²⁴ Gâzâlî, *Makāsıdü'l-felâsife*, 158.

¹²⁵ Gâzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, 113.

¹²⁶ Gâzâlî, *İlcâmu'l-avâm an İlmi'l-keîâm el-Kânûnu'l-küllî fi't-te'vîl*, çev. Mahmut Kaya-M.Cüneyt Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2018), 32.

bileşik olmadığı için parçalara da ayrıştırılmadan basit şeylerin tasavvuru hakkındaki söz nasıldır? Muhtemelen o şeyler yalnızca münasebette tasavvur edilmektedir.”¹²⁷ sözleriyle de basitlik kavramını nesnel kavramlardan uzak yalnızca bazı münasebetler ile ifade edilen varlık olarak dile getirmektedir. Fârâbî, Gazâlî’nin ateş örneğine karşı “sadece küçük bir parça olanla zaman içinde miktarı sınırsız olan bir şey arasında nasıl bir nispet olabilir” ifadelerini kullanıyor gibidir.¹²⁸ Gazâlî’nin son dönem eseri olan *İlcâmu’l-avâm*’da Tanrı’nın cisimlikten uzak oluşunu Tanrı’nın eli, ayağı gibi kullanılan ifadelerin bizim anladığımız ve bildiğimiz şekilde olmadığını belirtmektedir.¹²⁹ Böylece Fârâbî’nin Tanrı anlayışıyla oldukça benzer ifadeler kullanmasına rağmen *Tehâfüt*’de filozofların yöntemlerini sorgulamaktadır.

Varlık- mahiyet açısından Tanrı’nın varlığına karşı Fârâbî, Tanrı’nın varlık ve mahiyetinin aynı anda bulunduğunu yani bir olduğunu söylemektedir.¹³⁰ Gazâlî ise “filozofların Zorunlu varlığın mahiyetinin bulunmadığına dair görüşleri akıl dışıdır.”¹³¹ sözleriyle eleştirilerini devam ettirmektedir. Gazâlî ayrıca “Zorunlu varlığın, zorunlu varlık oluşu dışında herhangi bir mahiyeti yoktur.”¹³² ifadelerine karşı çıkmaktadır. Gazâlî’ye göre eğer Tanrı’da onu nitelendirecek çokluk bulunmuyorsa Tanrı’nın kanıtı da yok demektedir. Fakat Fârâbî tikel varlıklardan cins ve türlere doğru yükselen varlığı Tanrı’da sonlandırarak O’nun varlığına ulaşmaktadır. Fazlur Rahman *İslam Felsefesi ve Problemleri* adlı eserinde Fârâbî’nin ilk olarak varlık ve mahiyet ayrımını yaptığını ve “eğer bir şeyin mahiyeti varlığını ima ediyorsa, bu durumda bir kişi bundan dolayı bir şeyin mahiyetini kavradığında onun varlığını anlayacaktır. Fakat gerçekte durum böyle değildir. Zira bir şeyin ne olduğunu kavrayabilmemize rağmen söz konusu şeyi duyu verileriyle algılayana ya da kanıtlayana kadar var olup olmadığını bilmeyiz.”¹³³ Böylece Fârâbî bir şeyin var olup olmadığını bilmeden özünü ve mahiyetini bilebileceğimizi söylemektedir. Varlık ve mahiyet arasındaki ilişki Fârâbî’ye göre arazidir ve o, “varlık saf bir arazdır”¹³⁴ cümlesiyle de bunu ifade etmektedir. Gazâlî’nin itirazında olduğu gibi

¹²⁷ Fârâbî, *Kitâbu’l-burhân*, 55.

¹²⁸ Fârâbî, *el-Medînetü’l-fâzıla*, 21.

¹²⁹ Gâzâlî, *İlcâmu’l-avâm an İlmi’l-keâm*, 34-35.

¹³⁰ Fârâbî, *el-Medînetü’l-fâzıla*, 15.

¹³¹ Gâzâlî, *Tehâfütü’l-felâsife*, 114.

¹³² Gâzâlî, *Tehâfütü’l-felâsife*, 112.

¹³³ Fazlur Rahman, *İslam Felsefesi ve Problemleri*, çev. Ömer Ali Yıldırım-Mehmet Ata Az (Ankara: Otto Yayınları, 2015), 82.

¹³⁴ Fazlur Rahman, *İslam Felsefesi ve Problemleri*, 82.

zorunlu varlığının mahiyetinin bulunmadığı sonucu çıkmamaktadır ki Fârâbî için zorunlu varlık, varlık ve mahiyetini aynı anda içeren ve özünde var olan şeylerdir. Bu nokta da Gazâlî'nin eleştirisi Fârâbî düşüncesi için geçerliliğini yitirir. Nihayetinde Gazâlî filozofları Zorunlu varlığın mahiyetinin bulunmadığını söylemekle suçlamaktadır. Oysa böyle bir durum söz konusu değildir.

Gazâlî'nin hudûs deliline gelince, âlemin yaratılmış olduğuna, Tanrı'dan başka âlemi yaratacak herhangi bir güç ve iradenin olmadığına dair geliştirdiği bir delildir. Bu delile göre yaratılmış olan sonradan meydana gelmektedir ve âlem Tanrı'dan zamansal olarak da ontolojik olarak da sonradan yaratılmıştır.¹³⁵ Fârâbî gibi diğer filozoflara da karşı çıkışının nedeni ise bu açıdan dile getirdikleri fikirlerinin çelişkili olduğu iddiasıdır. Nitekim Fârâbî'ye göre Tanrı ve âlem zamansal olarak özdeşdir.¹³⁶ Âlemin ezeli oluşu ve Tanrı'nın varlığı ile zamandaş olması Gazâlî'ye göre ise çelişkilidir. Tanrı ile birlikte var olması açıklanamamaktadır. Gazâlî ya Tanrı'nın âlemin yaratıcısı olmadığını ya da âlemin hadis olduğunu kabul etmeleri dâhilinde filozofların çelişkiden kurtulacaklarını söylemektedir.¹³⁷

Âlemin ezeliyeti probleminin temel teorilerinden sudûr ise yine Gazâlî tarafından kabul görmemiş ve eleştirilmiştir. Ona göre sudûr teorisi âlemin kadim olduğu düşüncesini ortaya çıkarır ve filozoflar bu nedenle küfre düşmüşlerdir.¹³⁸ Fakat filozoflar bu teori ile âlemin varlığına dair kanıtlar sunmaktadırlar. Gazâlî Tanrı'nın âleme doğrudan müdahalesini ve iradesi ile bir düzen kurduğunu düşünmesinin gereği olarak filozofların sudûr anlayışı ile âleme getirdikleri tanıma karşı çıkmıştır.

Fârâbî felsefesine baktığımız da ise onun, Tanrı'dan tanımlanamaz, hakkında konuşulamaz mekânda ve zamanda bulunmaz aşkın bir varlık olarak bahsettiğini görürüz. Bu durumda zaman ile var olan âlemi Tanrı ile zamansal olarak özdeş kılmak hatadır.¹³⁹

¹³⁵ Bir diğer adı “kelam kozmolojik argüman” olan hudûs delili hakkında detaylı bilgi için bkz: William Lane Craig, *The Kalam Cosmological Argument* (London: the Macmillan Press, 1979); Rahim Acar, “Büyük Patlama Teorisi Kelâm Kozmoloji Argümanını Destekler Mi?”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (14/2006), 89-109.

¹³⁶ Fârâbî'nin eserlerinde bu ifadelere rastlanmamaktadır. Fakat Tanrı'nın varlığını yalnızca ontolojik olarak ele almıştır. Akılların ve göksel varlıkların anlatımında zaman mevzu edilmemiştir. Öncelik sonralık ifadelerini Tanrı ve âlem için kullanmamış olması nedeniyle bu ifadeler kullanılmıştır.

¹³⁷ Toktaş, *İslam Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri*, 68.

¹³⁸ Fehrullah Terkan, “Gazzâlî: Hakikat Arayışı ve Tecdid Arasında Bir Hayat”, *İslam Felsefesi Tarih ve Problemler*, ed. M. Cüneyt Kaya (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2018), 300.

¹³⁹ Toktaş, *İslam Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri*, 68.

Fakat Fârâbî, âlem ve Tanrı arasındaki öncelik ve sonralık ilişkisini ontolojik olarak ele almaktadır. Yani zaman boyutunda değil imkân boyutunda âlem ele alınmıştır.¹⁴⁰ Yani âlem Tanrı'dan ontolojik olarak sonradır. Gazâlî ise bu konuyu Fârâbî'nin ele almadığı şekilde yani imkân boyutunu görmezden gelerek yalnızca zamansal olarak ele alarak filozofları tekfir etmektedir.¹⁴¹ Gazâlî'nin, filozofların âlemin ezeliliği iddiasını çelişkili olarak gördüğünü ifade etmesi ve bunu tek açıdan ele alması bir hata olarak göze çarpmaktadır.¹⁴² Fârâbî'nin eserlerinde âlemin ezeliliği ile Tanrı'nın varlığını kanıtlamaya çalışmadığını görmekteyiz. Fârâbî öncelikle Tanrı hakkında konuşup varlığını ve varlığından müteşekkil özelliklerini dile getirmektedir.

Fârâbî'nin öncülük ettiği bir diğer Tanrı'nın varlığına getirilen delil ise imkân delilidir. Bu delili inşa ederken filozoflar varlık kavramını ele almış mümkün varlık dedikleri sebepli varlığın meydana gelmesi için sebepsiz olan bir başlangıcın olması gerektiği dile getirilmiştir. Varlığında hiçbir sebebe ihtiyacı olmayan Tanrı'nın varlığı böylece kanıtlanmak istenmiştir. Mümkün varlık özü gereği mümkün ve başkasına nispetle zorunlu olarak ikiye ayrılmıştır. Bu aşamalı var oluş Fârâbî felsefesinde yabancı olunmayan bir durumdur. Öncelikle özü gereği mümkün olan varlığa gelecektir daha sonra ise başkasına nispetle zorunlu olan varlık daha sonra diğer varlıklar Tanrı'nın varlığına dayanacaktır.¹⁴³ Bu ifadeler ile Tanrı'nın varlığı ve birliği konu edilmiştir. Gazâlî ise *Tehâfütü't-tekî* yirmi meselenin beşinde Tanrı'nın birliğini ele almıştır.¹⁴⁴ Beş meselenin ana mevzusu Tanrı'nın birliği olmasa da dolaylı olarak Tanrı'nın birliği hakkında fikirlerini beyan etmiştir. Gazâlî Fârâbî'nin zorunlu ve mümkün varlık kavramlarıyla açıklamaya çalıştığı Tanrı tasavvurunu, sebepler zincirinin yalnızca bir noktada durduğunu göstermek dışında Tanrı'nın birliği konusunda herhangi bir kanıt sağlamadığını savunmuştur. Bu son noktada iki tane sebepli olmadığının herhangi bir izahı olmadığını düşünmektedir.¹⁴⁵

¹⁴⁰ Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla*, 3-23; Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, 37-39.

¹⁴¹ Gazâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, 16.

¹⁴² Bu konuda İbn Rüşd'ün kaleme aldığı *Tehâfütü't-Tehâfüt* eserinde Gâzâlî'ye sunmuş olduğu eleştiriyi görmek mümkün ki İbn Rüşd Tanrı-âlem ilişkisini sürekli yaratma olarak ele almıştır böylece zaman sorununu ortadan kaldırmak istemiştir. İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, çev. Kemal Işık- Mehmet Dağ (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Basımevi, 1986), 19.

¹⁴³ Fârâbî, "Felsefenin Temel Meseleleri", *Felsefe Arkivi*, çev. Mahmut Kaya (1984), 205-206.

¹⁴⁴ Gazâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, 12-13.

¹⁴⁵ Gazâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, 116-117.

Allah'ın varlığını ispat konusunda Fârâbî tarafından ele alınan bir diğer delil ise hareket delilidir.¹⁴⁶ Hareket delili Aristocu çerçevede ele alınmıştır. Bu konunun izahında ise bir şeyin hareket etmesi için onun bir hareket ettiriciye ihtiyacı olması önermeleri kullanılmıştır. Hareket dairevi ve yatay hareket olarak iki şekilde ele alınmıştır. Bu vesile ile göksel cisimlerin hareketinin dairevi olması nedeniyle sonsuz olduğu iddia edilmiştir. Sonlu varlıkların, sonsuz hareket sahibi varlığı hareket ettirmesi düşünülemez bu yüzden sonsuzu hareket ettirici bir hareket ettiren vardır ve bu ancak Tanrı'dır.¹⁴⁷ Yalnızca Fârâbî'nin bu konuyu ele alması nedeniyle Gazâlî özel olarak bu konu hakkında bir eleştiri getirmemiştir.¹⁴⁸ Bu konuya özel olmasa da dolaylı olarak âlemin ezeliğine karşı göksel cisimlerin sonsuz hareketlerine eleştirisini fizik yoluyla sunmuştur. “Hasımlarınız âlemin ezeliğinin imkânsız olduğunu, çünkü bunun feleğin dönüşlerinin sayısının sonsuz ve birimlerinin sınırsız olduğunu ispatlamaya yol açacağını, oysa bunların altında bir, dörtte bir ve yarısının bulunduğunu ileri sürerlerse bunu ne ile reddedersiniz?”¹⁴⁹ ifadelerini kullanmıştır. Bu ifadelerin devamında gök cisimlerinin dönüşlerini tamamlamasını sayılarla ifade eden ve bu sayılardan yola çıkarak sonsuz görülen bu dönüşlerin sonlu olması gerektiğini iddia etmiştir.¹⁵⁰

Gördüğümüz kadarıyla Fârâbî, Tanrı'nın varlığını birçok delil öne sürerek kanıtlama gayretindedir. Bu kanıtlar arasında sebeplilik, sudûr, hareket gibi teoriler öne çıkmaktadır. Fârâbî için Tanrı'nın varlığı âlemden ontolojik olarak öncedir. Zamansal açıdan herhangi bir öncelik-sonralık durumu mevcut değildir. Gazâlî'nin eleştirilerinin gündeminde ise ilk olarak filozofların yöntemleri bulunmaktadır. İkinci olarak, Tanrı'nın varlığının âleme zamansal önceliğini merkeze alması söz konusu olmaktadır. Bu durum Gazâlî'nin eleştirilerinde tutarlı olmadığını söylememize neden olacak problemler içermektedir.

¹⁴⁶ Fârâbî, “Felsefe'nin Temel Meseleri”, 209.

¹⁴⁷ Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla*, 43. Fârâbî, sudur öğretisine bağlı kalarak bir hareket felsefesi sunmaktadır ki gök cisimlerinin kendi hareketlerinin yanında diğerleriyle paylaştığı hareketleri de mevcuttur.

¹⁴⁸ Gazâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, 40.

¹⁴⁹ Gazâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, 21.

¹⁵⁰ Gazâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, 21. Bu karşı çıkışın İbn Sinâ'ya olduğunu sonunda ifade etmektedir. Fakat Fârâbî'nin ontolojisinde de göksel cisimlerin hareketi sonsuzdur.

2.2. Tanrı'nın Sıfatları

Tanrı'nın sıfatları konusu Tanrı'nın mahiyetini anlamlandırmak için önemli bir noktadadır. Bu nedenle Tanrı'nın mahiyetinin ilk aşaması Tanrı'nın zorunlu olduğunun bilgisidir. Bu bilgi mantıksal olarak zorunlu bir önerme gibi kabul edilir ve yokluğunu düşünmek çelişki doğuracaktır.¹⁵¹ Zorunlu varlığın kabulünün ardından Tanrı'nın sıfatları konusuna geçiş yapılabilir. Bu geçiş en temelde iki şeyi ifade etmekten müteşekkildir. Tanrı ve diğer her şey arasındaki ayrım. Fakat bu ayrım günlük dilin ötesinde bir ifade şekli gerektirmektedir. Çünkü Tanrı bir yaratıcıdır ve diğer şeylerden yani yarattıklarından farklı bir şekilde ifade edilmesi gerekmektedir. Teizmin Tanrı görüşünde Tanrı kadîr-i mutlak, âlim ve alîm-i mutlak ve salt iyi bir varlıktır. Bu kabullerinde beraberinde getirdiği bazı problemler ortaya çıkmaktadır. Bunların başında Tanrı'nın ne olursa olsun her şeyi yapabilme kudretine sahip olmasının zihinde birçok imkân dâhilinde olmayan şeyleri Tanrı'nın yaratıp yaratamayacağı sorunu gelmektedir.¹⁵² Bu problemlere Fârâbî felsefesinde Tanrı'nın basitliği ve mükemmelliği ile cevap verirken, Gazâlî ise sıfatları birbirlerini tamamlayan ve Tanrı'nın gücünü gösteren fiiller olarak görmektedir.

Gazâlî'nin sıfatlar konusundaki fikirlerine daha ayrıntılı bakacak bu konuya tüm eserlerinde değindiğini görürüz. Genel olarak bu eserlerinde, Tanrı'ya sıfat atfetmenin mümkün olup olmadığı üzerine değerlendirmelerde bulunmuştur. Gazâlî'ye göre sıfatlar zât değil zâta ilavedirler.¹⁵³ Bir başka eserinde sıfatlar zâtın ne aynıdır ne gayridir diyerek Tanrı ile ilişkisini ele almıştır.¹⁵⁴ Bu eserinde Gazâlî kişilerin misal ve misil arasındaki farkı karıştırarak konuya bakmalarının hatalı olduğunu dile getirmektedir. Gazâlî Tanrı için misâl verilebileceği gibi O'nun misli olmadığı açıklamaktadır. Tanrı'nın semî, basar, kudret, irade gibi insanda da misâli bulunan bu sıfatlarla vasıflanmaması durumunda onu bilmemiz mümkün olmayacaktır.¹⁵⁵

Gazâlî, insan ve Tanrı'nın birlikte aynı sıfatlarla anılmasının onların birbirinin misli olduğu anlamına gelmeyeceğini de vurgulamıştır. İnsan ancak kendi sıfatlarını bilmesi ile Tanrı hakkında da konuşabilir. Sıfatlar aynı olsa da etki alanı ve gücü farklıdır. İnsanın

¹⁵¹ Michael Peterson vd., *Akıl ve İnanç Din Felsefesine Giriş*, çev. Rahim Acar (İstanbul: Küre Yayınları, 2014), 222.

¹⁵² Peterson vd., *Akıl ve İnanç Din Felsefesine Giriş*, 228.

¹⁵³ Gazâlî, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*, 115.

¹⁵⁴ Gazâlî, *İki Madnûn*, çev. Sâbit Ünal (İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1988), 20.

¹⁵⁵ Gazâlî, *İki Madnûn*, 24.

bilmesi ve Tanrı'nın bilmesi birbirinden farklıdır. İnsanın bilmesi Tanrı'nın bilmesinin misâlidir.¹⁵⁶

Gazâlî, Tanrı'nın sıfatlarının insanın kendi nefsiyle kıyaslayarak bilebileceğini iddia etmektedir. *Makasûd* eserinde Gazâlî, “sen kendi nefsini nasıl biliyor isen, İlk Varlık da kendi nefsini öylece bilir.”, “Sen başkalarını nasıl biliyorsan O da öylece bilir.”¹⁵⁷ ifadeleri ile bu iddiasını şekillendirmiştir.

Tehâfütü'l-felâsife eserinde de Gazâlî sıfatların Tanrı'nın zâtında bulunduğunu ve zâtının başkasında kaim olmadığını söyler. Zâtın etkin bir sebebi olmadığı gibi sıfatlarında etkin bir sebebi olmayacaktır.

Görüldüğü üzere Gazâlî Tanrı'nın sıfatlarını varlığından ne ayrı ne de gayrı olarak görür. Tanrı'yı bilmek için sıfatlarını bilmek gerektiğini vurgular. İnsanların ise Tanrı'yı ve sıfatlarını ancak kendi nefsi ile kıyaslayarak anlayabileceğini ifade eder.

2.2.1. Gazâlî'nin Eleştirileri ile Fârâbî Felsefesinin Mukayesesi

Fârâbî'de Tanrı'nın sıfatları konusunu ilk bölümde ele almıştık. Bu bölümde Gazâlî'nin Fârâbî ve İbn Sînâ'ya karşı yapmış olduğu eleştirilerin Fârâbî felsefesiyle mukayesesi ele alınacaktır. Bilindiği üzere Gazâlî farklı eserlerinde farklı ifadeler kullanmasından ötürü felsefî alanda kendisi adına fikirsel bir karmaşaya neden olmuştur. Eserlerine bütüncül olarak bakmak birçok hataya sebebiyet vermektedir.¹⁵⁸ *Tehâfüt* eserinde filozofların fikirlerini eleştirirken kendisinin diğer eserlerinde örneğin *el-İktisâd*, Aristoteles, Platon, İbn Sînâ gibi filozofların izleri görülmektedir. Her ne kadar felsefî terminolojiyi reddetmiş olsa da zorunlu, mümkün, taşma gibi kavramları kendi eserlerinde metafizik meseleleri ifade etmek için ve daha çok tasavvufî izahlarda bulunurken kullanmıştır.¹⁵⁹ İki yıl felsefeyi en ince ayrıntısına kadar bilmek için çabalayan Gazâlî, bir yılda üzerine düşündüğünü *el-Munkız mine'd-Dalâl* eserinde bildirmektedir. Her ne kadar Gazâlî kabul

¹⁵⁶ Gazâlî, *İki Madnûn*, 24.

¹⁵⁷ Gazâlî, *Makasûdü'l-felâsife*, 195-196.

¹⁵⁸ Kaya, “İhyâ'u 'Ulûmî'd-dîn'de Akıl ve Aklilik”, 135-164.

¹⁵⁹ Gazâlî, *el-İktisâd fî'l-i'tikâd* eserinde Tanrı'nın sıfatlarını ele alırken zorunlu ve mümkün kavramlarını kullanmıştır. Yine aynı eserde “zorunlu olarak zâtını ve sıfatları bilmesi gerekir” cümlesi filozofların sudûr teorisinin başlangıcını hatırlatmaktadır. Gazâlî, *el-İktisâd fî'l-i'tikâd*, 93. Ayrıca başka bir kısımda ise Gazâlî, neden kelimesi yerine şart kelimesini kullanarak şart olmadan şart koşulan şeyin varlığının anlamsız olacağını ifade etmektedir. Gazâlî, *el-İktisâd fî'l-i'tikâd*, 91.

etmese de bu yoğun çalışma elbette fikirlerinde izler bırakmış olmalıdır. Biz tezimizde Gazâlî'nin filozofları eleştirileri ile Fârâbî felsefesinin mukayesesini konu edinmekteyiz. Bu nedenle Gazâlî'nin diğer eserlerinde de *Tehâfüt*'de karşı çıktığı meseleler dikkate alınacaktır.

Gazâlî, *Tehâfüt*'de filozofların sıfatlar konusundaki fikirlerine iki açıdan karşı çıkmıştır. Birincisi sıfatların Tanrı'nın zâtıyla özdeş olması ki bu konu aynı zaman da Tanrı'nın basitliği konusuyla doğrudan ilişkilidir, ikincisi ise Tanrı'nın bilgisi meselesidir.

Birinci mesele Tanrı'nın sıfatlarının zâtıyla özdeş olmasıdır. *Tehâfüt*'de Gazâlî filozofların sıfatların Tanrı'nın zâtıyla özdeş olmamasının çokluğa neden olacağı fikrine her fırsatta karşı çıkmıştır. Sıfatlar konusunu ilk ele aldığı yerde “*bu tür çokluğun imkânsız olduğunu nereden biliyorsunuz?*”¹⁶⁰ diyerek filozofların önermelerinin hayali olduğunu iddia etmiştir. Filozofları Mu'tezile dışındaki tüm Müslümanlara muhalif olmakla suçlamıştır.¹⁶¹ Tanrı'nın basitliği fikrini eleştirdiği gibi sıfatların Tanrı'yla özdeş olması durumunda pasif bir Tanrı anlayışının ortaya çıktığını düşünmektedir. Gazâlî, Tanrı'nın basitliği konusundaki eleştirilerine her zaman olduğu gibi sebeplilik ilkesinin yetersizliği ile başlamıştır. Gazâlî Tanrı'nın zorunluluğu hakkında filozofların önermelerini şu şekilde özetlemektedir.

Tablo 2.1: Tanrı'nın zorunluluğu hakkında filozofların önermeleri

A, B değildir. B, A değildir.	A, B'ye muhtaçtır. B, A'ya muhtaçtır.	A, B'ye muhtaç değildir. B, A'ya muhtaç değildir.
A,B'ye muhtaç değildir. B, A'ya muhtaçtır.		

“Bu durumda başka bir şeye muhtaç olmayan iki zorunlu varlığın ortaya çıkması imkânsızdır. Bunlardan biri muhtaç, öteki değildir denilecek olursa bunlardan biri sebepli diğeri zorunlu varlık olacaktır. Sebepli olan daima bir sebebe ihtiyaç duyacaktır. Bu durum zorunlu varlığın özünün bir sebebe bağlanmasına yol açacaktır.”¹⁶² Gazâlî,

¹⁶⁰ Gazâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, 102.

¹⁶¹ Gazâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, 97.

¹⁶² Gazâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, 98.

Tehâfüt'de ele aldığı çoğu felsefî iddiaların filozofların önermelerindeki hatalar nedeniyle tutarsız olduğuna değinmektedir. Öncüllerinin problemlili olduğunu iddia etmektedir. Bu söylemlerini kendi mantık kuralları çerçevesinde ele almaktadır.¹⁶³ Burada görüldüğü üzere Gazâlî filozofların "A, B'ye muhtaç değildir. B, A'ya muhtaçtır." önermesinin kabul edilmesi ve ikisinin birbirine muhtaç olmaması önermesinin neden kabul edilmediğine dair kanıt eksikliği olduğunu belirtmiştir. Filozofların bunu aklın zorunlu olarak kabul ettiği bir ilke olarak gördüğünü Gazâlî'nin bilmemesi mümkün görünmüyor. Fakat Gazâlî, filozofların aklen zorunlu olarak kabul ettiği önermelerin gerçekte aklen zorunlu olmadığını iddia etmektedir. Yani Gazâlî'ye göre bu iddiaların bilinmesi aklen zorunlu değildir fakat filozoflar bunu iddia etmişlerdir. Aynı şekilde sıfatlar konusunda da filozofları eksik bulan Gazâlî, sıfatların Tanrı'nın özüyle özdeş olmasının ilahi fiil ve iradede eksiklikler doğuracağını vurgulamıştır.¹⁶⁴ Bu durumda Gazâlî'nin Tanrı'nın zâtıyla sıfatların özdeş olması halinde Tanrı'nın irade etmeyeceği ve irade etmemenin kudret sıfatında da noksanlıklara yol açacağı eleştirisi tutarlı görünüyor. Filozoflar açısından bakıldığında yani Tanrı'ya sonradan ilave edilmiş gibi görünen sıfatların Tanrı'da eksikliklere ve beşerî özelliklere tekabül etmesi anlamına geleceğinden aynı eksiklikler Gazâlî'nin fikirleri açısından da mümkün görünmektedir. Nitekim filozoflara göre Tanrı'nın zâtıyla özdeş olmayan sıfatlar Tanrı'da çokluk fikrine kapı aralayacaktır.

Belirtildiği üzere Fârâbî, evrene müdahil olan Tanrı'nın yokluğu düşünülmediği gibi O'nun varlığı hakkında konuşmak için Tanrı'nın nitelendirilmesi gerektiğini düşünmektedir.¹⁶⁵ Tanrı'nın sıfatları konusunda bir inkâr söz konusu değildir. Fârâbî felsefesinde Tanrı'yı niteleyen sıfatlar, özüyle birliktedir. Tanrı'dan ayrı değildirler. "Demek ki O akıl, akılsal ve akıllıdır. Bütün bunlar tek bir öz ve tek bir bölünmez tözdür. Oysa mesela insan, akılsaldır; ancak onda akılsal olan, bilfiil akılsal değildir, bilkuvve akılsaldır."¹⁶⁶ Bu ifadeler Tanrı'yı insandan ayırmak için oldukça önemli ifadelerdir. Böylece Fârâbî, Tanrı'nın bir olmasının önündeki engelleri kaldırmak istemektedir.¹⁶⁷

¹⁶³ Frank Griffel, "Al-Ghazâlî's (d. 1111) Incoherence of the Philosophers", *Islamic Philosophy*, ed. Khaled el-Rouayheb – Sabine Schmidtke (New York: Oxford University Press, 2017), 197.

¹⁶⁴ Michael E. Marmura, "Gazâlî", çev. M. Cüneyt Kaya, *İslam Felsefesine Giriş*, ed. Peter Adamson – Richard C. Taylor (İstanbul: Küre Yayınları, 2015), 156.

¹⁶⁵ Aydın, *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, 33.

¹⁶⁶ Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla*, 14.

¹⁶⁷ İlk İslam filozofu olarak kabul edilen Kîndî'de *Allah'ın Birliği ve Âlemin Sonluluğu Üzerine* risalesinde Tanrı'nın çokluk kabul etmeyen Bir olduğunun altını çizmektedir. Mülhidlerin nitelemelerinin üzerinde

Gazâlî'ye gelince, Tanrı'nın sıfatları söz konusu olduğunda Gazâlî'nin bir kelamcı olarak tavır sergilediği açıktır. Nitekim Marmura, Gazâlî'nin Eş'arî kelamının köşe taşını ilahi sıfatların oluşturduğunu ifade etmiştir.¹⁶⁸ Gazâlî sıfatlar konusunda Eş'arî kelamcılarının fikirlerini onaylamış ve bu fikirleri genişletmiştir.¹⁶⁹ Eş'arî kelamcılara göre Tanrı'nın sıfatları zâtı ile birlikte ezeli ve zâtı ile doğrudan ilişkilidir. Ancak zâtı ile özdeş değildir. Tanrı'nın zâtına "eklenmiş"lerdir.¹⁷⁰ Fârâbî ise bunun aksini dile getirmektedir. Fârâbî'ye göre eklenmiş olan sıfatlar Tanrı'da çokluğa neden olacaktır ve Tanrı için çokluktan bahsedilemez. Sıfatlar bizim Tanrı hakkında konuşabilmemizi sağlayan ifadelerdir ve tümü zâtı ile özdeştir.¹⁷¹ Fârâbî Tanrı'da çokluğa neden olacak "ilave" sıfatların Tanrı'yla özdeş olmayan ve bileşikliğe neden olan cisimsel bir Tanrı anlayışını doğuracağından bu fikri kabul etmemektedir. Fakat Gazâlî'nin iddiasına göre bu "ilave" sıfatlar Tanrı'da çokluğa neden olmamaktadır. Ya da bu çokluk herhangi bir sorun teşkil etmemektedir.

Bilginin özümüzde olması bizden ayrı olmaması, özümüzün ona mahal olması gibi sıfatın Tanrı'nın zâtından bulunması ve zâtının başkasıyla kaim olmadığı dile getirilerek bu konuya açıklık getirmektedir.¹⁷² Fakat insan cisme konu olduğundan bu durum insan için geçerli olsa da Tanrı'yı mahal edinmiş bir şeyin varlığı O'nda eksikliğe neden olacaktır. Görüldüğü gibi Gazâlî'nin sıfatlar konusunda yaptığı eleştiriler, basit olan Tanrı anlayışına karşı yaptığı eleştirilerinin devamı niteliğindedir. Filozofların sıfatları inkâr etmeyle sonuçlanan fikirlerini çürüteceğini iddia eden Gazâlî, bir önceki örnekte olduğu gibi Tanrı'nın basit olmasına karşı geliştirdiği, ateşin rengi ve kendisi gibi, birbirinden ayrılmayan özelliklerinde aynı mahalde bulunmasının mümkün olduğu minvalinde örnekler verir. Bu örneklerin çoğunda Tanrı'nın bilgisine atıf yapılmaktadır. Gazâlî, çoğu

olduğunu ifade eder. Yarattıklarına benzemediğini ve değişimin Tanrı için söz konusu olmadığını söylemektedir. Kîndî, *Felsefî Risâleler*, çev. Mahmut Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2014), 206-207. Fârâbî'nin Tanrı hakkındaki ifadeleri Kîndî felsefesiyle benzerlikler göstermektedir.

¹⁶⁸ Marmura, "Gazâlî", 155.

¹⁶⁹ Eş'arî kelamcılarının hepsi olmasa da çoğu sıfatlar konusunda aynı düşünceye sahiptir. Sıfatlara getirilen kelamî eleştirilerin başında Tanrı'nın sıfatlarının özdeş olması gelir ki Eş'arî kelamcılarının göre bunu savunmak ilim ve kudret sıfatlarının bir olduğunu savunmak demektir ve bu kabul edilemez. Onlara göre bütün sıfatlar Allah isminde toplanır fakat bu bütün sıfatların Allah olduğu anlamına da gelmez. Bu ifadelerle sıfatların Tanrı'nın özünden ayrı olarak da düşünülmesine neden olmaması konusunda uyarılmışlardır. En fazla ilim sıfatı ele alınmış ve Tanrı'nın ilminin ezeli olması fikrine karşı çıkmıştır. Eşyanın kıdemi olmadığı için, ilmin ezeli olmasının yanlış olacağı düşünülmüştür. Bknz. Ömer Bozkurt, "Zât-Sıfat İlişkisi Konusunda İbn Rüşd'ün Eş'arîlere Yönelik Eleştirileri", *Uluslararası İmam Eş'arî ve Eş'arîlik Sempozyumu Bildirileri*, ed. Cemalettin Erdemci vd. (İstanbul: Beyan Yayınları, 2015), 2/49.

¹⁷⁰ Marmura, "Gazâlî", 155.

¹⁷¹ Fârâbî, *el-Medinetü'l-fâzıla*, 13.

¹⁷² Gazâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, 99.

yerde Tanrı'nın bilgisinin varlığını basitlikten ayrı görerek insan bilgisiyle karşılaştırır ki, insanın Tanrı'ya nispeti Fârâbî tarafından uygun görülmemiştir.

Gazâlî, *Maksadu'l-Esna* eserinde Tanrı'nın tüm sıfatlarının Allah isminde toplandığını ve Allah ismi dışında diğer isimlerin insanlar içinde kullanılabileceğini belirtmiştir. İnsan için kullanılan sıfatların sınırlı, Tanrı için kullanılan sıfatların ise sınırsız olduğunu söyleyerek Tanrı ve insan arasındaki farkı ortaya koymak istemiştir.¹⁷³ Yaratıcı olarak Tanrı'yı ifade eden *el-Hâlık* ismini açıklarken Tanrı'yı yaratacağı şeyi planlayan, yokluktan varlığa getirirken bir plan dâhilinde filini yerine getiren olarak tanımlamaktadır.¹⁷⁴ Plan yapmak ifadesi elbette irade ile alakalıdır. İrade sıfatı Gazâlî için oldukça önem taşımaktadır. Bunu *Tehâfüt*'de filozofları Tanrı'nın irade ve kudret gibi sıfatlarını inkâr etmelerinden dolayı eleştirdiğini dile getirirken de görmek mümkündür.¹⁷⁵ Gazâlî, yaratmaya karar verme, planlama ve yaratma gibi aşamalardan bahsederken Tanrı'nın yaratmasında bir ilişkiler silsilesinin varlığını dolaylı olarak ifade etmektedir.

Maksadu'l-Esna'da Gazâlî'nin vermiş olduğu bir inşa örneği ile Tanrı'nın yaratıcı, yapıcı ve biçim verici olduğunu anlatmaktadır. Verilen örnekte Gazâlî, "Bir binayı inşa etmek için birbirini ardınca eylemde bulunmak gerekir. Yapılacak arazi, tuğlalar ve kerestelerden ne kadar gerekeceğini tam olarak belirleyecek bir plancı gerekir. Bu eseri çizecek bir mimara gerek duyulacaktır. Daha sonra inşa edecek kişiye ihtiyaç vardır ki bina tam olarak meydana gelsin. Sonraki adımda onu boyayıp dışını geliştirmek için bir dekorcuya ihtiyaç duyulacaktır. Bununla birlikte Yüce Allah için bu aşamalar geçerli değildir. Her aşamada O'nun kendisi, planlayıcı, inşa edici ve dekor edendir."¹⁷⁶ Fakat verilen bu örnek ikna edici bir örnek midir? Evi inşa eden, boyayan, dekor eden tek bir kişinin olması imkânsız değildir. Bu durumda Tanrı'nın mükemmelliğine aykırı bir tez ortaya çıkmaktadır. Bu gibi sonuçların doğmaması adına sudûrcu bir anlayışla Tanrı'yı her şeyin ilkesi olarak görmek ve sıfatlar konusunda insanın söyleyeceklerinin sınırlı olmasını savunmak daha tutarlı görülmektedir.

¹⁷³ Gazâlî, *Maksadu'l-Esna*, çev. Robert Charles Stade (Ibadan: Daystar Press, 1970), 11.

¹⁷⁴ Gazâlî, *Maksadu'l-Esna*, 30.

¹⁷⁵ Gazâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, 97.

¹⁷⁶ Gazâlî, *Maksadu'l-Esna*, 30.

Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla* eserinde “İlk var olan”ın birliğinin zâtıyla aynı olması ve O’nun bilen, bilgi, gerçek, diri ve dirilik olması hakkında” ifadeleriyle bir başlık açıp Tanrı için söylenebilecek sıfatları açıklamıştır.¹⁷⁷ Bu sıfatların sınırlı olması insanın Tanrı hakkında konuşmaya yetkin olmadığına da bir göstergesidir. Gazâlî ise *Tehâfût* eserinde “Filozofların sıfatları inkâr konusunda görüşlerinin çürütülmesi üzerine” ifadeleriyle başlık açıp filozofları sıfatları kabul etmemek ile suçlamıştır.¹⁷⁸ İlk bakışta Fârâbî’nin sıfatları kabul ettiği ve buna rağmen Gazâlî tarafından eleştirildiği düşünülse de Tanrı’nın sıfatları konusunda filozofların Mutezile kelamcılarının sıfatlar konusundaki görüşlerinin devamı niteliğindeki Tanrı’nın zâtı ve sıfatları arasında herhangi bir ayırım yoktur düşünceleri eleştirilene neden olmuştur.¹⁷⁹ Fârâbî’nin sıfatlar konusunda ısrarcı olmayıp eklektik bir tavır sergilediği, din ve felsefeyi uzlaştırma yönünde bir adım attığını sıfatlar konusundaki ifadelerinden çıkarabiliriz. Tanrı’nın Bir olmasının önünde engel olarak görülen sıfatların Tanrı’nın zâtıyla özdeş olması sonucunda herhangi bir engel teşkil etmeyeceğini iddia ettiği söylenebilir. Fârâbî, “O’nun diri ve hayat olmasında da durum aynıdır. Bu iki sözle, iki öze değil, tek bir öze işaret edilir.”¹⁸⁰ ifadeleriyle bu durumu izah etmektedir. Tanrı’nın varlığına zât ve sıfatının bir olması ile bakıldığında O’nun birliğine sıfatların varlığı ters düşmeyecektir. Fakat bu durum kelamcılara, filozofların “sıfatları olumsuz olarak görme” anlamına geldiğini düşündürmüştür.

Gazâlî, üç ana bölümden oluşan *el-İktisâd* eserinde Tanrı’nın sıfatlarını ikinci ana bölümde detaylı bir şekilde incelemektedir. Sıfatlar hakkında tartışılan iki ana meselenin etrafında konuyu ele almaktadır. Bunlardan ilki sıfatların tek tek ifade edilmesi, ikincisi ise sıfatların ortak olması iddiasıdır.¹⁸¹ İlk olarak kudret sıfatını ele alan Gazâlî, “O’nun kâdir olması ile bir fiilin ya zâtı gereği ya da zâtına ilave bir özellikten dolayı O’ndan meydana geldiğini kastediyoruz. Fiilin zâtı gereği O’ndan meydana geldiğini söylemek doğru değildir. Şayet böyle olsaydı bu fiilin de zâtı ile birlikte kadîm olması gerekirdi. Bu ise fiilin zâta ilave [bir özellikten] meydana geldiğini gösterir.”¹⁸² ifadelerini kullanarak sıfatlar hakkındaki iki görüşü de ele almaktadır. Burada kullanılan “ilave”

¹⁷⁷ Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla*, 13.

¹⁷⁸ Gâzâlî, *Tehâfûtü'l-felâsife*, 97.

¹⁷⁹ Toktaş, *İslam Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri*, 86.

¹⁸⁰ Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla*, 15.

¹⁸¹ Gazâlî, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*, 80.

¹⁸² Gazâlî, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*, 80.

kelimesi filozoflar tarafından kabulü mümkün olmayan bir ifadedir. Tanrı'ya bir şeyin ilave olması demek O'nda çokluğun meydana gelmesiyle eş değer bir ifadedir. Gazâlî bu karşı çıkışa mümkün varlıklar ve irade sıfatı ile cevap vermektedir. Gazâlî'ye göre mümkün varlıkların sonsuz olması ve kudret sıfatının tüm mümkünleri kaplıyor olması kudret sıfatında bir eksikliğe yol açmamaktadır. Böylece Tanrı hakkında bir eksiklikten söz edilmediğini ve irade sıfatı ile Tanrı'yı yapma veya yapmama arasında karar verici olarak nitelediğini söylemek mümkündür.¹⁸³ Yani Gazâlî Tanrı'nın kudret sıfatının O'na ilave olmasıyla Tanrı'nın birliğine karşı herhangi bir çokluk oluşturduğunu düşünmez. Gazâlî, kudret sıfatının fiil ile bağlantılı olduğunu ve bu bağlantı neticesinde sonradan ortaya çıkan bir sıfat olduğunu dile getirir. Böylece kudret sıfatını Tanrı'nın özü ile birlikte ezelden beri var olan bir sıfat olarak görmemektedir. Kudretin gerçekleşmesi için fiili kabul eden bir mahallin olması ve iradenin meydana gelmesi gereklidir.¹⁸⁴ Bu nedenle Gazâlî, Fârâbî'nin belirtmiş olduğu üzere sıfatların Tanrı'nın özüyle bir olması ve sıfatların Tanrı'nın özü ile birlikte ezeli olması fikrine karşıdır. Gazâlî'ye göre Tanrı ezelidir ve sıfatlar da Tanrı'dan bağımsız olarak ezelidir.

Filozofların, Tanrı kendi kendine yeterli oluşundan ötürü sıfatlara ihtiyaç duymaz fakat sıfatlar bir nitelenene ihtiyaç duyarlar, fikrini Gazâlî kabul etmektedir. Fakat sıfatların ezeli oluşu bu tanıma uymadığı için bu kez zorunlu varlığın tanımına eklemeler yapmaya çalışarak sıfatlarında ezeli olduğu iddiasını kanıtlamak istemiştir.¹⁸⁵ Gazâlî'nin düşüncesinde sıfatların Tanrı'nın özüyle birlikte ezeli olması demek kudret sıfatı özelinde mümkün görünmemektedir. Çünkü Gazâlî, önce irade eden, karar veren daha sonra fiilde bulunan bir Tanrı resmi çizmektedir. Bu durumu izah etmeye çalışırken ise Tanrı ve insan arasındaki kudret farkını güç ve eylem aralığında ele almaktadır. İnsanda sınırlı olan kudret, Tanrı'da güç ve imkân bakımından sınırsızdır. Gazâlî'nin terimleri ile söylemek gerekirse biri yüce, diğeri ise acizliğe yakın olan kudrettir.¹⁸⁶

Yine aynı eserinde Gazâlî, Tanrı'yı irade sıfatı ile tanımlamaktadır. Fakat böyle bir isimlendirme Fârâbî felsefesinde mevcut değildir. Fârâbî'ye göre Tanrı “bir olan”, “varolan”, “diri olan”dır. Aynı zamanda ilim sahibi, ilmin kendisi ve bilinendir. Hayat

¹⁸³ Gazâlî, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*, 82-83.

¹⁸⁴ Gazâlî, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*, 87.

¹⁸⁵ Gazâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, 98.

¹⁸⁶ Gazâlî, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*, 90.

sahibidir.¹⁸⁷ İrade sıfatına dair herhangi bir niteleme mevcut değildir. Fakat Gazâlî, irade sıfatının olmak zorundan olduğunu, “Şayet iradeye ihtiyaç duymadan yalnızca ilim sıfatı ile yetinmek mümkün olsaydı, aynı şekilde kudrete de ihtiyaç duyulmadan ilimle yetinilebilirdi.” ifadeleriyle açıklamaktadır.¹⁸⁸ Ona göre âlemin yaratılma vaktinin belirlenmesi irade sıfatıyla olduğu gibi ilim de bu vakitte onun varlığının belirlenmesine yönelir. Yani irade sıfatı âlemin ontolojisi, ilim sıfatı ise epistemolojisini kapsayan iki farklı sıfattır. Bu nedenle irade sıfatının varlığı zorunludur.

Fârâbî ise âlemin sonradan yaratılması ve bunun irade edilmesinin Tanrı’nın varlığına getirilen bir eksiklik olarak görmektedir. İrade bir seçim gerektirir ve seçim yapmak iki şey arasında mümkündür ki Tanrı’nın bir şeyi yaratmak için böyle bir seçime maruz kalması O’nda bir eksikliğe neden olacaktır. Gazâlî buna karşılık şu ifadeleri kullanmaktadır: “Kâdim olan zâtın, mümkün varlıklardan sadece bazıları ile münasebeti vardır.”¹⁸⁹ Bu hususun Fârâbî ve diğer filozofları Tanrı’da eksikliğe neden olması bakımından haklı çıkaracağı halde Gazâlî tarafından savunulmuştur. Tanrı, bir şeyi diğer benzerinden ayıracak iradeye sahip olarak aslında mümkün olan iki şey arasında seçim yapmak zorunda kalan bir konuma dâhil olmaktadır. Aynı zamanda Gazâlî’nin “İrade bir şeyi benzerinden ayırt etme konumunda olan bir sıfattan ibarettir”¹⁹⁰ demesi Tanrı’nın insani bir özelliğe sahip olması anlamına gelir ki Fârâbî tarafından kabul edilmesi mümkün olmayan bir ifade şeklidir. “Ayırt etme” kavramına odaklanınca Tanrı’nın böyle bir işle meşgul olması O’nu mükemmelliğine zeval getirecek bir noktaya vardırır. En yüce yetkinliğe sahip olan Tanrı’nın bir şeyi seçip, bir şeyi diğerinden ayırt edip var etmesi yetkinliğinin üzerinde bir yetkinliğin varlığına ve ayırt edilecek şeylerin kendinden başka yaratıcısı olduğuna dalalet eder.

Özetlenecek olursa bu eserde sıfatlar konusunda Gazâlî dört hüküm çıkarmıştır. Bunlar, sıfatlar zâta ilavedir, sıfatlar zât ile kâimdir, sıfatlar zât ile kâdimdir, sıfatlardan türetilen isimler ezeli ve ebedi olarak Tanrı için kullanılabilir.¹⁹¹ Fârâbî ise sıfatların Tanrı’nın

¹⁸⁷ Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, 13-17; Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, 20.

¹⁸⁸ Gazâlî, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*, 95.

¹⁸⁹ Gazâlî, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*, 98.

¹⁹⁰ Gazâlî, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*, 99.

¹⁹¹ Gazâlî, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*, 115.

özüyle bir olduğunu ve yalnızca insanların Tanrı hakkında konuşabilmesi için gerekli olduğunu ifade etmektedir.

Fârâbî ve Gazâlî'nin ortak olarak Tanrı ve insan arasındaki farkı ortaya koyma çabaları bulunmaktadır. İki düşünür için de Tanrı aşkın bir varlıktır. Frank Griffel'in değinmiş olduğu gibi erken dönem filozofların Tanrı'nın sıfatlarının aşkınılığını savunması gibi Gazâlî de yorulmaksızın Tanrı'nın sıfatlarının aşkınılığını savunur.¹⁹² Fadlou Shehadi, *Ghazali's Unique Unknowable God* adlı eserinde Tanrı'nın aşkınılığı hakkında iki görüşün olduğunu ifade eder. Birincisi, Tanrı'nın sıfatlarının derece olarak insanın sıfatlarından yüce olmasıdır. İkinci görüş ise Tanrı'nın aşkınılığı var olan diğer her şeyden üstün olduğu görüşüdür. Gazâlî çalışanlar onun eserlerinde ilk görüşün olduğunu ifade ederler fakat Gazâlî'nin gerçek görüşü Tanrı'nın tamamı ile farklı olmasıdır.¹⁹³ Tamamı ile farklı olan Tanrı, aşkın bir varlık olarak Fârâbî'nin Tanrı anlayışı ile çatışmamaktadır. Fakat eserlerinde görüldüğü üzere Gazâlî bu aşkın varlığı insanın sahip olduğu özellikler ile açıklamaya çalışarak ilk görüşte belirtildiği üzere insan ile benzer özellikler taşıyan fakat O'nun sıfatlarının daha yüce oluşu fikrini her fırsatta dile getirmektedir. Fârâbî, Tanrı hakkında konuşabilmek için özünden ayrı olmayan ifadelerin kullanılması gerektiğini vurgularken Gazâlî felsefeye karşı tavrıyla Tanrı için kullanılan bu ifadelerin sınırsız olduğu ve bu şekliyle Tanrı'dan ayrıldığını, sıfatların Tanrı'nın zâtıyla özdeş olmadığını savunmaktadır. Oysa aşkın olan Tanrı hakkında herhangi bir varlık hakkında konuşulduğu gibi konuşmamak Gazâlî için de ideal olandır.

2.2.2. Gazâlî'nin Fârâbî Felsefesinde Tanrı'nın Bilgisine Getirdiği Eleştiriler

Konunun tartışmalarına geçmeden önce Tanrı'nın âlim oluşu hakkında birkaç mülâhaza da bulunmak gerekir. Öncelikle Tanrı'nın bilgisi konusunda felsefî bir tanıma ihtiyaç vardır. "Herhangi bir zamanda, Tanrı o zamanda doğru olan ve Tanrı'nın onları o zamanda bilmesinin mantıksal olarak mümkün olduğu bütün önermeleri bilir ve Tanrı yanlış olan hiçbir şeye hiçbir zaman inanmaz."¹⁹⁴ Tanrı'nın bilgisi İslam düşüncesi içerisinde henüz açıklığa ulaşmamış birçok eleştirinin odak noktası olmuş bir konu olarak önümüzde durmaktadır. Düşünürlerin çoğu Tanrı'nın âlim olduğuna ittifak etmişlerdir.

¹⁹² Frank Griffel, *Gazâlî'nin Felsefî Kelâmı*, çev. İbrahim Halil Üçer- Muhammed Fatih Kılıç (İstanbul: Klasik Yayınları, 2015), 396.

¹⁹³ Fadlou Shehadi, *Ghazali's Unique Unknowable God* (Netherlands: Brill, 1964), 15.

¹⁹⁴ Petterson vd., *Akıl ve İnanç Din Felsefesine Giriş*, 231.

Fahredden Razi, Tanrı'nın işlerinin sağlam ve muhkem olmasından dolayı O'nun âlim olduğunu bildiğini söylemiştir.¹⁹⁵ Bu noktada her hangi bir sorun yoktur. Fakat Tanrı'nın âlim olmasının mahiyetine gelince kader, özgür irade gibi birçok sorun ortaya çıkmaktadır. Fârâbî ve İbn Sînâ'dan tevarüsle gelen Tanrı'nın bilgisinin tümel oluşu da bu eleştirilere daha geniş bir zemin oluşturmuştur. Biz de bu bölümde Gazâlî'nin Tanrı'nın bilgisine karşı sunmuş olduğu eleştirileri Fârâbî eserleri özelinde ele alacağız. Tanrı'nın bilgisi konusunda daha sağlıklı sonuçlara erişebilmek adına zaman kavramını iki düşünürün de bakış açılarına göre ele alacağız. Nitekim âlemin ezeliyeti zaman kavramı ile doğrudan ilişkilidir. İslam düşüncesinde de Gazâlî'nin filozofları tekfir ettiği üç meselenin ilkinin âlemin ezeliyeti olması nedeni ile oldukça önem verilmesi gereken bir konu olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu nedenle, Gazâlî'nin zaman konusundaki eleştirilerini genel olarak Tanrı âlem ilişkisi üzerinden inceleyeceğiz. Gazâlî'nin Tanrı'nın âleme önceliği ve zaman konusunda Fârâbî'nin fikirlerine getirmiş olduğu eleştirileri ele alacağız.

2.3. Zaman Dışı Ezelilik

Zaman dışı ezelilik kavramının muhtevası Tanrı'nın bilgisinin anlamlandırmak için oldukça önemlidir. Zaman düşünce geleneği içinde hareketle eş tutulup, hareketin olmadığı yerde zamanın olmadığı savunulmuştur. Bunun dışında zamanın ezeli olduğunu ve hareketin ölçüsü olmadığını ileri süren düşünürler de vardır.¹⁹⁶ Zaman, mekân ve hareket birbirini anlamlı kılan kavramlardır. Öncelikle bu kavramların kısa bir izahına değinip ardından Gazâlî düşüncesinde zamana ve zaman dışı ezeliyetin mümkünlüğüne bakalım. Daha sonra Gazâlî'nin ezelilik konusunda yapmış olduğu eleştirilerin Fârâbî felsefesiyle olan tutarlılığına değinelim.

Fârâbî'de zaman dışı ezelilik bahsinin ardından Gazâlî'de bu fikre karşı oluşturulan eleştirileri ele alacağımız kısımda, ezelilik kavramının zamana kıyasla yapılmış bir kavram olduğunu hatırlamamızda fayda vardır. Ezelilik kavramı başlangıcı olmayan bir sonsuzluğu ifade etmektedir. Peki sonsuz olan bir şeyin zamanla olan ilişkisi nasıldır? Aslında bu soru Tanrı'nın bilgisinin açıklığa kavuşması için de oldukça önemlidir. Sonsuz olan Tanrı'nın zamanda var olan âlem ile ilişkisini anlamlandırmada önemli bir

¹⁹⁵ Razi, *Kelam'a Giriş: el-Muhassal*, 158.

¹⁹⁶ Pines, *İslam Atomculuğu*, 80.

noktadadır. Ezeli olan Tanrı'nın zamanla birlikte ezeli olması düşünülemez. Çünkü zaman hareketin ölçüsü olarak kabul görmüştür. Hareket ise değişimi gerektirmektedir. Bu durumda ezeli olan Tanrı zamanla birlikte düşünülürse O'nda bir değişimin olması söz konusu olacaktır. Bu nedenle felsefenin önemli bir alanı olan Tanrı'nın varlığı ve birliği ile doğrudan ilişkili bu kavramsal izahı biraz daha açmak gerekecektir.

Aristoteles'in zaman kavramı İslam filozofları için bir dayanak niteliğinde olmuştur. Aristoteles zamanı varlık ve hareket ile bağdaştırmıştır. Zamanı varlığın hareketinin bir ölçüsü niteliğinde ele almıştır. Zaman hareketi sayan, ölçen bir kavram olarak düşünce sisteminde yer edinmiştir. Hareket aynı zamanda değişimin bir koşuludur. Zamanla değişim arasındaki ilişki ölçülen şey ile onu ölçen arasındaki ilişki gibidir. Aristoteles'te zaman önce ve sonraya dayanan değişimin sayısıdır.¹⁹⁷

İslam düşüncesine baktığımızda bu açıklamaları ilk İslam filozofu Kindî'de de görmek mümkündür. “Zaman hareketin saydığı bir süreçtir (müddet). Eğer hareket yoksa zaman da yoktur. Eğer hareket eden (değişikliğe uğrayan) cisim yoksa hareket de yoktur. Cisim yoksa zaman ve hareket yoktur. Eğer zaman varsa hareket vardır, hareket varsa cisim vardır. Eğer zaman yoksa hareketin saydığı süreç de olmayacaktır. Çünkü eğer birbirini takip eden hareket varsa “...den...ye” var demektir, yani başlangıcı ve sonu belirli bir gerçeklik, bir süreç demek istiyorum. Eğer hareket yoksa ne süreç ne de hareket olacaktır.”¹⁹⁸ Görüldüğü üzere zaman, cismin hareketidir. Bu vesile ile değişimin gerçekleşmesi ile doğrudan ilişkilidir. Gazâlî'den önce İslam düşüncesinde seyrini kısa bir şekilde verdikten sonra Gazâlî düşüncesine geçebiliriz.

Öncelikle belirtmek gerekir ki, Gazâlî eserlerinde zaman konusunda müstakil bir başlık açmamıştır. Zaman meselesini daha çok Tanrı-âlem ilişkisi, Tanrı'nın bilgisi ve değişmezliği konuları etrafında şekillendirmektedir. Bu açıdan bakıldığında özellikle *Tehâfüt* adlı eserinin merkezinde zaman meselesi olduğunu görüyoruz. Bu yüzden Gazâlî'nin zaman hakkındaki görüşleri meselenin anlaşılması açısından önemli bir yere sahiptir.

¹⁹⁷ Adrian Bardon, *Zaman Felsefesinin Kısa Tarihi*, çev. Özgür Yalçın (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2018), 14.

¹⁹⁸ Kindî, “Sonsuzluk Üzerine”, *Felsefi Risaleler*, 199.

Gazâlî'nin zaman tasavvurunu *Tehâfüt* ekseninde incelediğimizde, kendinden önceki gelenekle benzer şekilde, zamanın hareketle ilişkilendirilmiş olduğunu görmekteyiz. Gazâlî'ye göre hareketle ilişkilendirilen zaman, yaratılmıştır.¹⁹⁹ Bu görüş aynı zamanda antik çağ zaman anlayışına bir karşı duruştur. Antik çağda zaman Aion (sonsuzluk) anlamına gelir. Ayrıca antik çağ filozoflarına göre zaman döngüseldir.²⁰⁰ Bu durumda mesela dünya dönüşünü 365 günde tamamlar ve 366. gün yoktur ve dönüş sıfırlanır. Bu süreç devam edip durur ve bir sonu yoktur. Döngüsel ve sonsuz olarak görülen zaman anlayışı daha sonra yerini çizgisel/lineer bir zaman anlayışına bırakmıştır. Gazâlî de bu anlayış ile yani zamanın yaratılmış olduğu görüşü ile kendi tasavvurunu oluşturmuştur.²⁰¹

Zamanın yaratılmışlığı ile oluşturulan bu tasavvurun ardından Gazâlî Tanrı-âlem ilişkisine dair serdedilen cümlelere odaklanır. Gazâlî'ye göre öncelik ve sonralık sadece zaman ile değil varlık açısından da mevcuttur. “Allah vardı, âlem yoktu.” önermesinde kullanıldığı gibi “vardı” kelimesinde hissedilen geçmişte olma iması zamandır. Varlık açısından bakıldığında ise “Allah vardı, İsa yoktu; sonra o var olmaya devam ederken O’nunla birlikte İsa’da var oldu” cümlesinde olduğu gibi yani şahıs gibi açıklanabileceğini dile getirir. Bu cümlede üçüncü bir şeye ihtiyaç olmadığını burada birinin varken birinin yok olduğunu daha sonra ikisinin de var olduğunu anlattığını ifade eder. Üçüncü şey olarak zamanı ise zihin bir vehim sonucu hayal eder diyerek zamanı hayal edilebilir konuma getirir.²⁰² Gazâlî'ye göre ister zât açısından ister zaman açısından bakılsın iki şekilde de âlemden önce var olan Tanrı’nın âlem ile birlikte var olma fikri benimsenemez.²⁰³ Gazâlî'ye göre Tanrı mükemmel ve değişmez oluşunun gereği zamansızdır.²⁰⁴

Zamanın varlığı ve âlem zaman ilişkisine detaylı olarak baktığımızda, Gazâlî'nin, elin hareketine bağlı olarak suyun hareketi, şahsa bağlı olarak şahsın gölgesi gibi bağıntılı var oluşlara odaklandığını görüyoruz.²⁰⁵ Burada vurgulanmak istenen var olanın öncelik ve

¹⁹⁹ Gazâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, 32.

²⁰⁰ Aristoteles, *Fizik*, 183.

²⁰¹ Feyza Ceyhan Çoştı, “Zaman Üzerine Bir Sınıflama Denemesi”, *Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* (Aralık, 2015), 656-660.

²⁰² Gazâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, 32.

²⁰³ Gazâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, 32.

²⁰⁴ Engin Erdem, *Gazâlî ve Swinburne’de Tanrı-Zaman İlişkisi* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2001), 10.

²⁰⁵ Gazâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, 32.

sonralık sıralamasıdır. Şahsın varlığı gölgenin varlığı için zorunludur ve Tanrı'nın varlığı âlemin varlığı için zorunlu olmaktadır.²⁰⁶

Gazâlî'nin düşüncesinde zaman, Tanrı'nın yaratma sıfatının bir sonucu olarak vardır, zaman kendi başına var olan bir öz değil yaratma ile başlayan ve hareketle varlığını sürdüren bir ilintidir.²⁰⁷ İlinti olmasının sonucu olarak kendi başına var olamaz. Bu yüzden sonsuzluk kelimesi ile zamanın ifade edilmeyeceğini de belirtmiş olmaktadır. Gazâlî düşüncesinde ezeli olarak zamandan da âlemden de bahsedilmeyeceği açıktır. Ona göre Tanrı dışındaki her şey hâdistir.²⁰⁸ Bu demek oluyor ki varlık sahasına yokluktan sıyrılarak gelmiştir. Bu durumda yaratılmışın hareketi ile var olan zaman da aynı şekilde yaratılmış olacaktır. Gazâlî göksel cisimlerin sonsuz hareketi fikrine de bu nedenlerle karşı çıkmaktadır.

2.3.1. Gazâlî'nin Eleştirileri ile Fârâbî Felsefesinin Mukayesesi

Âlemin ezeliyeti meselesi etrafında şekillenen problemler ve sunulan cevaplar arasında bir sorun olan zaman ve âlemin yaratılması kelam ve felsefenin ortak ilgi alanıdır. Filozofların fikirlerine karşı geliştirilen ve âlemin ezeliyetini reddeden birçok düşünce İslam düşünürleri tarafından savunulmuştur. Fârâbî'nin eserlerine bakıldığında âlemin öncesine zamansal olarak bakılan herhangi bir izahla karşılaşılmamaktadır. Öyle ki Fârâbî, yazmış olduğu *Kitâbü'l-Cem' beyne re'yeyi'l-hakîmeyn* adlı eserinde Platon ve Aristoteles'in fikirlerini uzlaştırmak için âlemin ezeliyeti konusuna da değinmektedir. Bu eserde âlemin ezeli olduğunu savunan Aristoteles'in fikirlerinin yanlış anlaşıldığını ve zamanın hareketin ölçüsü olması nedeni ile diğer varlıkların yaratılma sürecinin âlem için geçerli olmadığını izah etmiştir.

“<Âlemin zaman bakımından bir başlangıcı yoktur> sözünün anlamı, âlem bir evin veya bir hayvanın tedrici meydana gelişi gibi peyderpey meydana gelmiş değildir. Evin

²⁰⁶ Bu örneklemeler İbn Sina'nın *Metafizik*, 122. sayfa ve *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, 138. sayfalarda mevcuttur. Öncelik, sonralık ilişkisinin çeşitleri konusunda ayırım ise Gazâlî'nin *Makâsîdü'l-Felâsife* eserinde bulunmaktadır. Zât bakımından öncelik başlığı için Gazâlî, elin hareketinin yüzüğün hareketinden önce olmasını örnek vermektedir, *Makâsîdü'l-Felâsife*, 147. Yine Gazâlî, bu örnekleri kendi görüşü olarak *Mişkâtü'l-Envâr* eserinde de sunmaktadır. “Elin hareketinin nasıl elin gölgesi ile beraber ve ondan önce olduğunu düşün. Kimin bunu bilmeye gücü yetmez, hafızası kâfi gelmezse o, bilginin bu dalından kaçınınsın.” Gazâlî, *Mişkâtü'l-Envâr*, 48.

²⁰⁷ Erdem, *Gazâlî ve Swinburne'de Tanrı-Zaman İlişkisi*, 11.

²⁰⁸ Gazâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, 57.

kısımları zaman bakımından birbirinden öncedir. Oysa zaman feleğin hareketi sonucunda meydana gelmiştir. Öyleyse âlemin zaman bakımından bir başlangıcının bulunması imkânsızdır. Bu konuda şöyle demek doğru olur: Yüce Yaratıcı zaman olmaksızın bir anda feleği yaratmış, onun hareketi sonucunda zaman meydana gelmiştir.”²⁰⁹ Alıntılan kısımda Fârâbî âlem ve zaman arasında ki bağlantının izahını yapmaktadır. Fârâbî zamanı feleklerde olduğu gibi sürekli hareketini devam ettiren döngüsel ve sonsuz bir öz olarak görmektedir.²¹⁰

Gazâlî’nin filozofları bu konuda eleştirilerini üç kısımda ele almak mümkündür. Bunlardan ilki, Gazâlî’nin hareket ve zaman arasındaki ilişkiden hareketle göksel cisimlerin hareketinin sonsuzluğuna karşı eleştirilerini sunmasıdır. İkincisi, Tanrı-âlem ilişkisi özelinde öncelik ve sonralık kavramları ve âlemin varlığının Tanrı’ya önceliğinin hem zamansal hem de varlık bakımından olduğunu savunarak eleştirileri sunmasıdır. Üçüncüsü ise âlemin ezeliliği konusunda filozofların fikirleri olarak sıraladığı delilleri izah ederek bu delillere eleştirilerini sunmasıdır. Bu eleştirilerin Fârâbî düşüncesinde tutarlığı ise eleştirilerle birlikte ele alınacaktır.

Gazâlî hareket zaman ilişkisini göksel cisimlerin hareketinin sonsuzluğu ile bağlantılı olarak ele alır. Bu konuda getirdiği eleştirilerini *Tehâfüt*’te belirtir.²¹¹ Göksel cisimlerinin hareketlerinin sonsuz olmadığı hakkında üç delil sunar. Bunlardan ilki, kendi çevresinde dönüp yeniden başladığı noktaya gelen bir gök cismi sonsuz olarak hareket ediyor denilemez, iddiasıdır.²¹² “Güneşin hareketini bir yılda, Satürn ise otuz yılda tamamlar. Buna göre Satürn’ün dönüşü Güneşin dönüşünün onda üçü; Jüpiter’in dönüşü ise Güneş’in dönüşünün on ikide biridir, çünkü o dönüşünü on iki yılda tamamlar.”²¹³ Bu durumda dönüşleri farklı zamanlarda biten göksel cisimlerinin hareketlerin sonsuz olduğunu söylemek veya bunların imkânsız olduğunu söylemek arasında ne fark vardır, diye göksel cisimlerin hareketlerinin sonsuz olduğu fikrinin geçersiz bir iddia olduğunu ifade eder. İkinci delil olarak bu dönüşlerinin sayılarının tek veya çift veyahut ne tek ne çift olduğunu iddia edebilir ve sizin ne tek ne çift olduğunu söylerseniz bunun sayılan bir

²⁰⁹ Fârâbî, “Kitâbü’l-Cem’ beyne re’yeyi’l-hakîmeyn”, *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*, çev. Mahmut Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2003), 171.

²¹⁰ Aristoteles, *Fizik*, 184.

²¹¹ Coştu, “Zaman Üzerine Bir Sınıflama Denemesi”, 656-660.

²¹² Gazâlî, *Tehâfütü’l-felâsife*, 20.

²¹³ Gazâlî, *Tehâfütü’l-felâsife*, 21.

şey için imkânsız olacağını dile getirir.²¹⁴ Üçüncü delil ise yine sayıların sonsuz olması iddiası ile onları sayıları hakkında herhangi bir niteleme yapılmayacağı iddia edildiği durumda birlerden oluşan bütünün altıda biri olmasına rağmen tek ya da çift olarak nitelenmez ise bu durum akla aykırıdır.²¹⁵ Fârâbî ise göksel cisimlerin hareketinin mahiyetini açıklarken cismin mekâna bağlı olarak kaplandığı alanın hareketle birlikte değişmesi doğrultusunda ele almıştır. Göksel cismin hareketinin sonsuz olduğunu ise, “o, böylece ebediyen bu hareketi yapacaktır”²¹⁶ ifadeleriyle belirtmiştir. Gazâlî’nin eleştirilerinde yer alan göksel cisimlerin hareketlerin süre bakımından birbirine eş olmaması nedeniyle sonsuzlukla ilişkilendirilemeyeceği iddiasına karşılık Fârâbî ise “Kürelerin ve onlarda bulunan cisimleşmiş dairelerin her birinin diğerlerinin hareketinden daha hızlı veya daha yavaş, kendisine mahsus bağımsız bir hareketi vardır: Mesela Satürn küresinin veya Ay küresinin hareketleri gibi. Çünkü Ay küresi Satürn küresinden daha hızlı hareket eder”²¹⁷ ifadelerini kullanmaktadır. Yani Fârâbî göksel cisimlerin her birinin kendine mahsus özel bir hareket alanı, hızı ve süresi var derken Gazâlî göksel cisimlerin hareket sürelerini karşılaştırarak sonsuz harekete tepki göstermektedir.

Göksel cisimlerin hareketlerinin sonsuzluğuna dair eleştirilerin ardından Gazâlî Tanrı-âlem ilişkisi bakımından Tanrı’nın âleme önceliği ve âlemin Tanrı’ya sonralığı hakkındaki görüşleriyle zaman ve ezililik anlayışını ortaya koymaktadır. Öncesinde belirttiğimiz üzere Gazâlî Tanrı’nın âleme önceliğini hem zaman bakımından hem varlık bakımından olduğunu savunmaktadır.²¹⁸ Filozofların Tanrı âlem ilişkisi hakkında söylemiş oldukları, âlemin yaratıcıya önceliğinin zaman bakımından değil zât bakımındandır, ifadesi Gazâlî’ye göre bir çelişkidir. Eğer bu fikirde ısrarcı olunursa onlara Tanrı ve âlem arasındaki bu ilişkide ikisinin de ya ezeli ya da sonradan yaratılmış olmaları gerektiğini söyler. Çünkü bu ifade zamansal olarak aralarında bir farkın olmadığına kanıt olacaksa âlemin ezeli olduğu anlamına gelir. Bu aşamada Gazâlî filozofların önermesindeki açığı dile getirmiş ve filozofların âlemin Tanrı ile andaş olması fikrine karşı çıkmıştır. Her ne kadar Fârâbî de âlemin ezeli olduğunu açıkça ifade

²¹⁴ Gazâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, 20.

²¹⁵ Gazâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, 21.

²¹⁶ Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla*, 48.

²¹⁷ Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla*, 49.

²¹⁸ Gazâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, 32.

etmemiş olsa da kurulan önermeler gereği bu düşünce oluşmaktadır. Fârâbî'nin Aristoteles'in zaman anlayışından etkilendiği de aşîkârdır. Bu noktada Fârâbî felsefesinde zamanın bir başlangıcı olmadığını söylemek mümkün görünüyor. Çünkü Fârâbî âlemi Tanrı ile birlikte var olan şey olarak görmektedir.²¹⁹

Filozofların âlemin zamansal olarak değil zât bakımından önceliğini savunması âlemin mümkün varlıklar mertebesinde olduğunu düşünmelerinden kaynaklanmaktadır. İmkânsız bir şeyin varlığa gelmesi mümkün değildir. Âlemin var olmasının imkân dâhilinde olması ve şahsın gölgeye olan önceliği kabilinden varlığa gelmesi düşüncesi âlemin ezeli oluşu fikrini çağırıştırır mı? Aslında Gazâlî'nin eleştirileri bu soruya cevap niteliğindedir. Gazâlî imkân konusunda filozoflarla aynı görüşü paylaşmaz, ona göre imkân hali âlemin ezeliyeti için geçerli neden değildir. Çünkü Fârâbî'de olduğu gibi filozoflar neden sonuç ilişkisi içerisinde Tanrı'nın varlığı dışında, İlk akıldan sudûr ile varlığın meydana gelişini zorunlu görmüşlerdir.²²⁰ Gazâlî işte bu aşamadaki zorunluluk kavramına karşı çıkmaktadır.²²¹ Gazâlî'ye göre cismin sonlu olduğuna inanan veya inanmayanlardan her biri, öncesinde boşluk ve doluluk olmayan bir cismi anlamaktan âcizdir. Hayal gücü de böyle bir şeyi kabule yanaşmaz. Hayal gücü yaratılmış olanı ancak bir başka şeyden sonra gelmesi ile kavrayabilir.²²² Bu sözlerden niyetin âlemin sonradan yaratıldığına ikna etmek olduğu açıktır. Frank Griffel de Gazâlî'nin zorunluluk fikrine karşı çıktığını, *Tehâfüt*'ün on sekizinci meselesinde âlemde yaşanan hadiselerin zorunlu olarak gerçekleşmesine, olduğundan başka türlü olmayacağı şeklindeki fikirlere yapılan bir eleştiri niteliğinde olduğunu ifade etmektedir.²²³ On yedinci meselede Gazâlî bu durumu ateş ve pamuk örneğinden verir. Gazâlî'ye göre ateşin pamuğu yakmadığı zamanlarda mümkündür.²²⁴ Âlemin varlığa gelişindeki zorunlu ilişkiyi kabul etmediği gibi âlemde var olan zorunlu nedenselliği de kabul etmemiştir. Âlemin ezeliyeti konusuna tekrar dönecek olursak, zaman kavramı ile ilgili problemlerle karşılaşmaktadır. Eğer Tanrı'dan akılların sudûru mümkün değilse, âlemden önce var olan zaman da Tanrı ne yapıyordu sorusu zihnimizi meşgul etmeye başlar. Gazâlî bu soruya “ezeliye niçin sorusu

²¹⁹ Bu konu sudûr başlığı altında detaylandırılacaktır.

²²⁰ Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla*, 23.

²²¹ Hasan Ayık, “Gazâlî ve Nedensellik Meselesi”, *TYB Akademi Dil, Edebiyat ve Sosyal Bilimler Dergisi*, 1/1 (Ocak 2011), 15-30.

²²² Gazâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, 36.

²²³ Griffel, *Gazâlî'nin Felsefî Kelâmı*, 243.

²²⁴ Gazâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, 166.

sorulmaz” diyerek yanıt vermeye çalışmış görünüyor olsa da ateşin pamuğu yakmamasının mümkün oluşu gibi Tanrı’nın âlemi istediği zaman yaratmasını da mümkün görmektedir.²²⁵ Aslında Gazâlî’nin Tanrı’nın zamansız olması fikri de Tanrı hakkında yapılabilecek yorumlara ket vurmaktadır. Zamansız olan Tanrı zamanı da yaratmıştır. Hayal gücümüz ile kavrayabildiğimiz zaman, “neden Tanrı âlemi daha önce yaratmadı” sorusunu mantık dışı bırakacaktır. Bu soruya cevap niteliğinde geliştirilen sudûr teorisini bu yolla anlamsız bulan Gazâlî, sebep ve sebepli ilişkisinde Tanrı ve ilk akıllar arasında olan zorunlu ilişkiyi kabul etmeyecektir. Zamanın vehmi bir şey olduğunu ve hayal gücünün boşluk kabul etmemesinden kaynaklanan bir durum olarak gördüğünden aklın metafizik alanı kavrayamayacağını dile getirmiştir.²²⁶

Gazâlî öncelik ve sonralık tartışmalarının ardından filozofların sunmuş olduğu delilleri sıralayarak bu konudaki fikirlerini ele alır. *Tehâfüt* eserinde filozofların âlemin ezeli olduğu konusunda dört delil sunduklarını öne sürer. İlk delil, sudûr konusundadır. Gazâlî’ye göre filozofların ezeli olandan sonradan olanın sudûru mümkün değildir ifadesi onların ilk delilleridir. Âlemin ezeli olmadığı iddia edilirse Tanrı’nın âlemi yaratmadan önceki zaman aralığında ne yaptığı sorusu gündeme gelecektir.²²⁷ İkinci delil, filozofların âlemin Tanrı’dan sonra yaratılmış ve Tanrı âlemden öncedir sözünün zaman bakımından değil zât bakımından oluşudur. Üçüncü delil, imkân meselesi ile alakalıdır. Varlık ya zorunlu ya imkânsız ya da mümkündür. Zorunlu varlık Tanrı’dır. Mümkün varlıklar Tanrı’nın dışındaki diğer varlıklardır. Gazâlî, mümkün varlıkların Tanrı’nın iradesi ile varlık sahasına çıktığını ifade eder. Bu delil ile bağlantılı olarak âlem, mümkünler kategorisindedir. Tanrı irade etmeseydi varlığa gelmeyecekti. Bunun için âlem yaratılmıştır ve ezeli değildir. Dördüncü ve son delil ise, yine imkân kavramı ile ilişkili olup maddenin mümkün olması ve buna dayanan ezeliyeti ile âlemin ezeliyetini savunmalarıdır.²²⁸ Bu deliller filozoflar tarafından değil Gazâlî tarafından sıralanmıştır. Gazâlî’ye göre filozoflar âlemin ezeliyeti konusunda bu delillere dayanmaktadırlar.

Tanrı’nın sebep, âlemin ise sebepli olduğu göz önüne alınarak zamansal açıdan birlikteliğin vurgulandığı söylenebilir. Aslında filozofların bu birliktelik fikrine

²²⁵ Gazâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, 23.

²²⁶ Gazâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, 36.

²²⁷ Toktaş, *İslam Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri*, 108.

²²⁸ Gazâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, 15-41.

Gazâlî'nin şahıs ve şahsın gölgesi örneği de verilebilir böylece şahsın varlığı ve gölgesinin varlığı arasında zamansal bir önce sonra ilişkisinden çok birliktelik vardır. Fakat zât olarak bakıldığında şahıs gölgesinden öncedir. Gölgenin varlığı ise sonra gelendir. Bu durumda zamanın kendine has konumundan ziyade Tanrı'nın sebep oluşuna ve bu sebebin ezeliğinin ise âleme sirayet etmesi gerektiği aklın kabul etmekte sıkıntı yaşamadığı bir durum olarak görülmektedir. Gazâlî ise "Filozofların 'imkân' diye ileri sürdüklerinin hiçbir anlamı yoktur. Herkesçe kabul edilen, yüce Allah'ın ezeli ve kâdir olduğu, dilediği hiçbir fiilin imkânsız olmadığıdır. Böyle bir inançta –hayal gücü ona başka bir şey katıp karıştırmadıkça- uzayıp giden bir zamanın varlığını kabule gerek yoktur."²²⁹ ifadeleri ile açık bir şekilde zamanın yaratılmış olduğunun ve ezeli olmadığının altını çizmektedir

Sonuç olarak, Fârâbî'nin açıkça dile getirmediğini fakat sudûr ile kurmuş olduğu ontolojik şemada âlemi ve Tanrı'nın varlığını andaş olarak görüyoruz. Kurulan bu ontolojik şemada Gazâlî'nin eleştirilerinin hedefi olan kavramın ise "zorunluluk" olduğunu görüyoruz. Gazâlî Tanrı'yı zamansız görmekle birlikte âlemin Tanrı'nın varlığı ile andaş olmasının zorunluluğunu reddetmektedir. Fârâbî'nin akla uygun ve yatkın olmasını dileyerek kurduğu bu sistem Gazâlî'nin inanç konusundaki kabulleriyle çatışmaktadır. Çatışmanın sonucu olarak eksik görülen yönlerini reddetmekle kalmayıp filozofları bu konuda tekfir etmiştir.

2.4. Tanrı'nın Bilgisi

Tanrı'nın bilgisi meselesi felsefenin temel problemlerinden biridir. Tanrı'nın dünya üzerinde bir fiilde bulunması için Tanrı'nın muayyen hadiselerden ve şartlar haberdar olması gereklidir. Bu da Tanrı'nın dünyada olup biten şeylere ilgisi olması gerektiğini bizlere anlatmaktadır. Bu ilgi dünyanın, Tanrı'nın umrunda olmasının da zorunluluğunu gerektirir. Sonuç olarak, Tanrı'nın olayların akışını etkileyecek ve onlara tesir edebilecek bir kudrete sahip olması anlamına gelmektedir.²³⁰

Bu ifadeleri kullanmak ise bizlere din felsefesi alanı içerisinde birçok probleme yol açmaktadır. Tanrı'nın kudret sınırları konusu, insanın özgürlüğü konusu ve Tanrı'nın bilgisi konusu bu problemlerin başlıcaları olarak karşımıza çıkmaktadır. Felsefe

²²⁹ Gazâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, 40.

²³⁰ Petterson vd., *Akl ve İnanç Din Felsefesine Giriş*, 244.

içerisinde Tanrı'nın bilgisinin mahiyeti ve Tanrı'nın fiili birbiriyle doğrudan ilişkili konular olarak ele alınmıştır. Bu nedenle insanın özgürlüğü meselesi irdelenmiştir. Konunun bu aşamasında Tanrı'nın bilfiil geleceği bilip bilmemesi ve bilmesi ve eylemde bulunmasının kabulü ile kötülüğe engel olmaması meselesine kadar uzayan bir tartışma silsilesi karşımıza çıkmaktadır. Din felsefesinin çok fazla ele alınmış ve tartışılmış ve hala tartışılmakta olan konusunu burada detaylı olarak ele almak tezimizin sınırlarını aşacaktır. Bu nedenle bu bölümde ele alacağımız meseleye geçmek uygun görülmüştür.

Bu bölümde Fârâbî felsefesinde Tanrı'nın bilgisi hakkındaki fikirlerine Gazâlî tarafından yapılan eleştiriler ele alınacaktır. Tanrı'nın bilgisinin sadece küllileri kapsayıp cüz'ileri kapsamaması iddiasına binaen ele alınacak bu bölüm Fârâbî felsefesinde Tanrı'nın bilgisine yapılan eleştiriler ile de mukayese edilecektir. Bu mukayese süreci Gazâlî tarafından sunulan eleştiriler odağında Tanrı'nın bilgisi ve âlem arasındaki ilişki üzerinden şekillenecektir. Gazâlî'nin bu konudaki düşüncelerini üç temel meselede ele almak mümkündür. İlk olarak Tanrı'nın bilgisinin konusu, daha sonra Tanrı'nın ilim sıfatıyla alakalı görüşlerini ele alacağız. Ardından Tanrı'nın bilgisinin imkânın bilgisi olup olmaması konusunu irdelleyeceğiz.

Gazâlî, Tanrı'nın bilgisini konusal olarak ikiye ayırıyor. Bunlar Tanrı'nın bilgisi ve insanın bilgisidir. Bu ayrımın temel nedeni Tanrı'nın aşkın bilgisine karşılık insanın sınırlı bilgisini göstermektir. İnsan, bilgisi sınırlı oluşundan dolayı, her şeyi tüm açıklığı ile algılayamaz fakat Tanrı, her şeyi tüm açıklığı ile kavramaktadır. İnsanın bilgisi varlığa bağlı iken Tanrı'nın bilgisi varlığın nedenidir.²³¹ Gazâlî, “Mesela biz, iki sayısının iki katının dört, dördün iki katının sekiz, sekizin iki katının on altı olduğunu söyleriz. Bu şekilde iki sayısının katlarını ve onun da katlarını sonsuza kadar çoğaltır dururuz. Oysa insan ancak zihninin takdir ettiği kadar bu sayıların sıralamasını bilir.”²³² ifadeleri ile de insanın bilgisinin sınırına değinmiştir. Yani sonsuza ulaşabileceği kanısına sahipken dahi ulaşacak güç insan bilgisi için vardır denemez.

²³¹ Gazâlî, *el-Makasidu'l-Esna*, çev. M. Feriât (Konya: Feriât Yayınları, 2005), 56. İngilizce tercümede filozoflara verilen kısa cevaplar olmadığından Türkçe tercüme bu kısımda tercih edilmiştir. Rabiye Çetin, “İlahi İlim İlahi İrade İlişkisi -Gazâlî Örneği-”, *Avrupa İslam Üniversitesi İslam Araştırmaları* 1 (Mayıs 2011), 257.

²³² Gazâlî, *el-İktisâd fî'l-i'tikâd*, 94.

Gazâlî Tanrı'nın yok olan ve var olan tüm bilinenleri bildiğini iddia eder. O'nun bilgisinin yöneldiği varlıkların sonu yoktur. Gazâlî'nin "yok olan" ifadesinden biz varlığa gelmesi mümkün olan varlıkları anlamaktayız. Nitekim ilerleyen cümlelerinde Gazâlî, "çünkü şu an mevcut varlıklar sonlu olsa da gelecekte meydana gelecek olan mümkün varlıklar sonsuzdur."²³³ ifadelerini kullanmaktadır. Böylece Gazâlî'nin Tanrı'nın bilgisini iki temel noktada birleştirmektedir.²³⁴ Bunlar mevcut olanın bilgisi ve mümkün olanın bilgisidir. Ancak Gazâlî'nin diğer eserlerini de dikkate aldığımızda görüyoruz ki yukarıda geçen ifadesinde ki mümkün kavramı ile filozofların kullanmış olduğu mümkün kavramı Tanrı'nın bilgisi açısından aynı anlamda değildir. Çünkü Gazâlî, Tanrı'nın bilgisiyle bizim bilmediğimiz ama gelecekte mümkün olabilecek şeylerin bilgisini ima eder. Geçmiş, şimdi ve gelecek hakkında her şeyi bilen bir yaratıcı tasavvuru oluşturmaktadır. Gazâlî'ye göre Tanrı'nın bilgisinin konusu yaratılmış ve yaratılacak olan her şeydir. Filozofların aksine bu bilme yani ilim sahibi olma bilinen her şeyin var olması anlamına gelmemektedir. Bu noktada devreye ilim, irade ve kudret sıfatları ve sıfatlarla alakalı olarak imkân kavramı girmektedir.

Tanrı'nın bilgisinin konusunun ardından Gazâlî'nin Tanrı'nın sıfatları hakkındaki görüşlerine bakmak Tanrı'nın bilgisi hakkındaki görüşlerinin dayanaklarını bizlere sunacaktır. Gazâlî ve Fârâbî arasında başlangıçta Tanrı'nın sıfatlarının sayıları konusunda farklılıklar görülmektedir. Gazâlî'ye göre filozoflar, hayat, ilim kudret, irade, semi, basar, kelim gibi yedi sıfatı ilim sıfatına dâhil etmişlerdir.²³⁵ *Makasıdu'l Esna*'da bu konuya kısaca değinen Gazâlî, *el-İktisâd* eserinde bu konu hakkında özel bir bölüm ayırmıştır.²³⁶ Ayrıca yine bizim ana kaynağımız olan *Tehâfüt* eserinde sıfatlar konusundaki eleştirilerini bu minvalde dile getirmiştir.²³⁷

Gazâlî, yedi sıfatı bir sıfatla eşit görme ya da yedi sıfatı ilim sıfatına dâhil etme mevzusunu ele alırken öncelikle bu yedi sıfatın aynı şeyler olmadığını göstermek ve kanıtlamak adına bu sıfatları tek tek ele almıştır. Çünkü Gazâlî ilim, irade ve kudret gibi sıfatların Tanrı'nın fiillerinde etkin olan üç ana sıfat olarak görmektedir ve ona göre bu

²³³ Gazâlî, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*, 93.

²³⁴ Çünkü Gazâlî'ye göre Tanrı'nın var olan ve mümkün olan varlıklar hakkında bilgisi tek bir sıfatla ifade edilir. Bu sıfat "ilim" sıfatıdır. Gazâlî, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*, 94.

²³⁵ Gazâlî, *el-Makasıdu'l-Esna*, 199.

²³⁶ Gazâlî, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*, 79.

²³⁷ Gazâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, 97.

sıfatlar tek başlarına ortaya bir sonuç koyamazlar. İmkân halinde olanı var kılabilmek için üç sığata da ihtiyaç vardır ve üçünün birlikte işlem görmesi gerekmektedir. Tanrı'nın zihninde yaratılacakların bir planı vardır. Bu plan Tanrı'nın ilmidir. Tanrı irade ettiği zaman, Tanrı'da bulunan bilginin nesnesi zorunlu olarak meydana gelecektir. Meydana gelme işlemi ise Tanrı'nın kudreti ile mümkün olacaktır.²³⁸ Gazâlî'ye göre ilim, Tanrı'nın mümkün olan ve varlığa gelmiş olan her şeyi bilmesidir. İrade, O'ndan meydana gelen fiilin tercih edici sayesinde imkânlarla ayrılmasıdır. Kudret ise, iradenin meydana gelmesi ve mahallini kabul etmesi durumunda yöneldiği fiili meydana getiren bir sıfattır.²³⁹ Görüldüğü üzere ilim yalnızca bilmeyi içeren bir sıfattır. Bu bilgi eylemi gerektirmez.

Gazâlî, mümkün kavramını ay altı âlemde Tanrı'nın ilim, irade ve kudret sıfatlarını açıklamak için bir dayanak olarak kullanmıştır: “Yüce Allah'ın fiillerinin irade edici olduğunu iddia ediyoruz. Bunun kesin delili ise O'ndan meydana gelen fiilin, ancak bir tercih edici sayesinde birbirinden ayırt edilebilen imkân türlerine ayrılmasıdır.”²⁴⁰ Bu durumda Gazâlî, Tanrı'nın zâtının, kudret sıfatının ve ilim sıfatının bu tercihte yeterli olmayacağını ifade etmektedir. Tanrı'nın irade sıfatı ile bu tercih yapılıp varlığa gelir. İlim yalnızca mümkünlere bulunduğu hal üzere yönelmektedir. İrade sıfatı ise âlemin belirli bir vakitte meydana gelmesinin nedenidir. İlim yalnızca yönelir, irade ise karar verir. Kudret sıfatı ise fiili gerçekleştirir.²⁴¹ Böylece Gazâlî, bir şeyin sadece zâtının gereği olarak meydana gelmesinin o şeyin zât ile birlikte olacağını ve ondan sonra meydana gelmeyeceğini ifade edecektir. Yalnızca zâtında bu sıfatların bulunması veya ilim sıfatının irade ve kudret sıfatıyla bir olmasına karşı çıkmaktadır. Tanrı'nın bilgisi sıfatlar arasındaki ilişkiyi irdelememizin ardından, Tanrı'nın bilgisi ve imkân meselesine bakalım.

Tanrı'nın bilgisi ve imkân konusunun başlangıcı olarak Gazâlî'de imkân ne demektir sorusu önceliğimizdir. Gazâlî'nin imkân ve mümkün kavramlarını genellikle birbiri yerine kullandığı bilerek yola çıkmak sıhatli olacaktır.²⁴²

²³⁸ Terkan, “Tanrı ve Cüz'ilere Dair Bilgisi”, 92.

²³⁹ Gazâlî, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*, 87.

²⁴⁰ Gazâlî, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*, 94.

²⁴¹ Gazâlî, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*, 95.

²⁴² Ömer Bozkurt, “Problem ve Tartışmalarıyla Gazâlî ve İbn Rüşd'e Göre İmkân Meselesi”, *Cumhuriyet İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/1 (2009), 142.

Gazâlî varlığı iki kısma ayırmaktadır. Birisi kendi zâtında varlık yani Tanrı, ikincisi ise varlığı başkasından olan varlık yani mümkün veya caiz varlık.²⁴³ Gazâlî bunların yanında bir de imkânsız varlıktan bahsetmektedir.²⁴⁴ Bu hususta mümkün varlığın niteliği önem arz etmektedir. Gazâlî, *Tehâfüt*'de mümkün varlığı "aklın varlığını kabulleneceği ve bu kabullenmeyi imkânsız görmediği şey"²⁴⁵ olarak tanımlamaktadır. Ona göre imkân mümkünün vasfı olmaktadır ve nedenlilik, değişim, başkasına muhtaç olmayı da içermektedir.²⁴⁶ Bu durumda aklın makul göreceği şeyler imkânın konusudur. Akıl bu durumdan yoksun kalırsa bu imkânsız demektir. Akıl imkânsızı idrak edemez. Fakat bu durum aklın izah edemediği her şeyin imkânsız olduğuna delalet etmemektedir. Bazı konular vardır ki akıl bunları izah edemediği halde varlık kazanmıştır.²⁴⁷ Gazâlî'ye göre, "Mümkün olmayan bir şeyin meydana gelmesinin imkânsız oluşu Allah'ın acizliğini göstermez."²⁴⁸ Gazâlî imkânsız olanın Tanrı için geçerli olmadığı, bize imkânsız gelenin inanç gereği imkân dâhilinde olabileceğini bu ifadeleriyle belirtmektedir.

Gazâlî düşüncesinde imkân kavramı ilim, irade ve kudret sıfatlarıyla doğrudan ilişkilidir. İlim sıfatını ele aldığı *el-İktisâd* eserinde Tanrı'nın bilgisinin sonsuzluğunu, mümkünlerin sınırsızlığı ile ilişkilendirmiştir. Bu ilişkilendirme, "Şayet, 'O'nun bilgisinin yöneldiği varlıkların sonu var mıdır?' denirse, 'Hayır' diye cevap veririz. Çünkü şu an mevcut varlıklar sonlu olsa da gelecekte meydana gelecek olan mümkün varlıklar sonsuzdur."²⁴⁹ ifadelerine dayanır. Tanrı'nın bilgisi imkânların bilgisi ise Gazâlî filozoflar ile aynı saftadır demek mümkün olacaktır. Çünkü imkânın bilgisi demek gerçekleşecek olan şeylerin gerçekleşme ihtimallerinin bilgisidir. Olay gerçekleşirken mümkün olanların biri olarak gerçekleşecektir. Bu durum da bilgi gerçekleştiği zaman tam olacaktır, fakat Gazâlî'ye göre Tanrı'nın bilgisi ezelde sabit bir bilgidir.²⁵⁰ "Allah, zifiri karanlık gecede taşın üzerinde sessizce yürüyen bir kara karıncada bile haberdardır."²⁵¹ sözü ile Tanrı'nın bilgisinin kapsayıcılığına ve sabitliğine işaret etmektedir. Tanrı'nın bilgisinin sabitliği ise bilgi ile eylemin gerçekleşmesi demektir. Gazâlî bilginin eyleme geçişi konusunda

²⁴³ Gazâlî, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*, 105.

²⁴⁴ Gazâlî, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*, 23.

²⁴⁵ Gazâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, 44.

²⁴⁶ Bozkurt, "Problem ve Tartışmalarıyla Gazâlî ve İbn Rüşd'e Göre İmkân Meselesi", 143.

²⁴⁷ Gazâlî, *el-Makasıdu'l-Esna*, 167, 203, 231.

²⁴⁸ Gazâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, 40.

²⁴⁹ Gazâlî, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*, 93.

²⁵⁰ Çetin, "İlahi İlim İlahi İrade İlişkisi –Gazâlî Örneği–", 257.

²⁵¹ Gazâlî, *el-Makasıdu'l-Esna*, 96.

Tanrı'nın sıfatlarından bir süreç oluşturmaktadır. İlim, irade ve kuvvet ile eylemde bulunur.

Gazâlî, âlemin ezeliliği konusunda açıkça reddetmiş olduğu imkân kavramını Tanrı'nın bilgisi söz konusu olduğunda inkâr etmemiştir. O *Tehâfüt*'de Tanrı'dan sudûr eden İlk akılla birlikte var olanların zorunlu görülmesine karşı çıkmıştır. Onun fikirlerine göre mümkün olan varlıkların Tanrı tarafından irade edilmesi gerekmektedir.²⁵² Bu teoriye göre ise Tanrı yalnızca kendinden sudûr eden İlk akıllı bilir. İnsanın bilgisinin yaratılmış birçok şeyi, cin ve melek gibi varlıkları kuşatmasıyla Tanrı'nın bilgisinden fazla olması sonucunu doğurur. Tanrı kavramı için bu kabul edilemez bir durumdur.²⁵³

2.4.1. Gazâlî'nin Eleştirileri ile Fârâbî Felsefesinin Mukayesesi

Gazâlî'nin Tanrı'nın bilgisi hakkındaki yorumlarına *Tehâfüt* eserinin birinci ve on üçüncü meselesinde değindiğinden bahsetmiştik. Bu meselelere odaklanınca görüyoruz ki; Gazâlî'ye göre bazı filozoflar Tanrı'nın yalnızca kendi zâtını bildiğini söylerken İbn Sînâ gibi bazı filozoflar ise Tanrı'nın başkasını da bildiğini ifade ederler.²⁵⁴ Tanrı'nın yalnızca kendisini bilmesi iddiası Aristoteles'i hedef alan bir iddiadır.²⁵⁵ Çünkü ona göre Tanrı yalnızca kendisini bilir. Bir Aristoteles şarihi olarak Fârâbî ise Tanrı'yı yalnızca kendini bilen konumdan bir üst aşamaya taşır ve Tanrı'yı yarattıklarını da bilen bir konuma getirir. Bu konuda İbn Sînâ kadar açıklama yapmamış olsa da eserlerinde Tanrı'yı ele aldığı birçok yerde Tanrı'yı âlemden haberdar bir yaratıcı olarak görmek mümkündür.²⁵⁶

Bu aşamada Gazâlî, Fârâbî ve İbn Sînâ'nın Tanrı'nın kendinden başkasını bilmesi konusunda hemfikir olduklarını söylemek yerinde olacaktır. Ayrıştıkları nokta nerededir? Bu soruya cevabımız zaman ve zamana göre elde edilen bilgi hakkındaki görüşlerinin farklılığı olacaktır.²⁵⁷ Gazâlî'ye göre ilim hâdis ve kadim olmak üzere ikiye ayrılır ve eserlerinde de bu iki bilginin farklılıkları üzerinde durmaktadır. Aslında Fârâbî için de

²⁵² Gazâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, 70-77.

²⁵³ Toktaş, *İslam Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri*, 97.

²⁵⁴ Gazâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, 134.

²⁵⁵ Ömer Faruk Erdoğan, *Tehâfüt'te Tekfir Tartışmaları Gazâlî'nin İbn Sîna Yorumu* (İstanbul: Çizgi Kitabevi, 2020), 198.

²⁵⁶ Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla*, 23.

²⁵⁷ Nitekim İbn Sînâ tikellerin bilgisini Tanrı'nın tikel zamandışı olarak bildiğini ifade eder. "Zorunlu Varlık'ın tikellere ilişkin bilgisinin zamanlı olmaması, dolayısıyla bu bilgiye şimdi geçmiş ve geleceğin dahil olması gerekir" ifadeleri ile de bu durumu belirtmiştir. İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, 460.

aynı düşünce mevcuttur. Fârâbî *el-Medînetü'l-fâzıla* eserinde “biz tözümüz akıl olduğu için düşünmeyiz, tözümüzü teşkil etmeyen bir akıldan ötürü düşünürüz. Ancak İlk Olan böyle değildir. Tersine O’nda akıl, âkil ve makul bir ve aynı anlama gelir.”²⁵⁸ ifadeleriyle insan ve Tanrı arasındaki bilginin farkını ortaya koymaktadır. Bu aşamada Gazâlî ile aynı saftadırlar. Gazâlî’de insan ve Tanrı’nın bilgisi konusunda farklar olduğunu vurgulamıştır. Bu farkları üç temel mevzu halinde Gazâlî düşüncesinde görmek mümkündür. Bunlardan ilki, insanın bilgisi ne kadar nitelikli ve çok olsa da sonlu ve sınırlıdır. Tanrı’nın bilgisi ise sonsuzdur. İkincisi, insan neyi bilirse bilsin asıl amaca ulaşamaz. Her şeyi bilmeye gücü yetmeyeceği gibi akli sınırlıdır. Üçüncüsü, insanın bilgisi varlığa bağlı iken Tanrı’nın bilgisi varlığın sebebidir.²⁵⁹ Bu mevzular Tanrı’nın bilgisinin mevzusunu ifade ettiği gibi Tanrı-insan arasındaki farkları da ifade etmektedir. Gazâlî’nin bu aşamada filozoflarla fikrîsel birliği mevcuttur.

Bunun dışında, Gazâlî filozofların ‘Tanrı yalnızca kendi zâtını bilir’ dediklerini iddia eder. Ve bu iddiası gereğince eleştirilerde bulunur:

“O, mutlak insanı, mutlak hayvanı, mutlak cansız bilince şüphesiz bu farklı varlıklara ilişkin bilgi de farklı olacaktır. Öyleyse bir tek bilgiyle farklı şeyler bilinemez, zira ilişkide olunan da ilişki de farklıdır. Bilinenle olan ilişki doğrudan bilgiyle ilişki demektir. Bu ise sadece benzerlik bakımından değil, sayıca çokluğu ve farklılığı da gerektirir. Çünkü benzerlerden biri ötekinin yerini tutabilir, fakat canlıyı bilmek cansız bilmenin yerini, beyazı bilmek de siyahı bilmenin yerini tutmaz. Çünkü bunlar farklı şeylerdir.”²⁶⁰ Eleştirilerin temelinde insanî bilginin izleri görülür. Gazâlî, bu konuda filozofların Tanrı’yı tüm yaratılmışlardan farklı ve erişilmez kılmak adına her şeyden münezze Tanrı anlayışına insanî bir değer katarak Tanrı’nın bilgisinin cüz’ileri de kapsadığı ifade etmeye çalışmaktadır.

Fârâbî ise bu eleştirilerin muhatabı değildir. Nitekim Fârâbî *el-Medînetü'l-fâzıla*’da kaleme almış olduğu varlık hiyerarşisinde varlıklar birbirinden habersiz ya da kendinden sonraki hakkında herhangi bir bilgiye sahip olmayan şeyler değillerdir.²⁶¹ Ayrıca Fârâbî’de Tanrı varlığın sebebidir. Bu durumda sebebin bilgisi sebeplinin bilgisini

²⁵⁸ Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla*, 14.

²⁵⁹ Çetin, “İlahi İlim-İrade İlişkisi”, 257.

²⁶⁰ Gazâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, 140.

²⁶¹ Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla*, 23-25.

zorunlu kılacaktır. O halde Tanrı kendisi dışındaki her şeyi de bilir. Görüldüğü üzere Gazâlî'nin bu eleştirisinde muhatap aldığı filozoflar, Tanrı'nın zâtından başka hiçbir şey bilmediğini iddia eden filozoflardır.²⁶²

Gazâlî'nin Tanrı'nın bilgisi konusunda filozoflara yönelttiği eleştirilerin birinin de Tanrı'nın bilgisinde bilgiler kuvve ve imkân halinde varlığa çıkmayı bekleyen şeyler olarak görülmesi olduğunu söyleyebiliriz. Ona göre Tanrı'nın bilgisi hazırdır ve varlığa çıkan her şey O'nun bilgisi ile imkân halindeyken irade ve kudreti ile varlık kazanmıştır. Fârâbî'ye göre Tanrı bilen, bilgi ve bilinen olma özelliklerini zâtında taşır ve Tanrı'nın bilmesi aynı zamanda eylemde bulunması anlamına gelir.²⁶³ Bu görüş Tanrı'da çokluğa mahal vermemek adına savunulmuş bir görüştür ve Gazâlî bunun farkındadır. Cevap olarak sonsuz sayıdaki küllileri bilmenin Tanrı'da yine çokluğa neden olacağını belirtmiştir.²⁶⁴ Gazâlî'de Tanrı'nın ilmi her şeyi kapsar ve bilginin meydana gelmesi için Tanrı'nın önce irade etmesi ve ardından kudretiyle irade edileni varlığa getirmesi gerekir. Gazâlî ve Fârâbî'nin ayrıştığı bu nokta bazı problemlere gebe dir. Bunlardan ilki Tanrı'nın irade etmesidir. İrade kavramı bir şeyi seçme anlamına gelir ki böyle bir durumda Tanrı'nın düşünüp karar vermesi ve karşısında bulunan iki seçenekten birinde karar kılması gerekecektir. Tanrı'da eksikliğe mahal veren bu düşünce filozoflarca kabul görmemiştir. İkinci problem bu hususun Tanrı'da değişime sebebiyet vermesidir. Tanrı zorunlu varlık, ilk ilke, bir ve mutlak olarak vardır ve O'nda değişimin olması her an bozulacak bir düzene işaret edecektir.

2.5. Tanrı'nın Bilgisi ve Değişim

Tanrı'nın değişmez olduğu teist gelenek içerisinde kabul gören bir düşüncedir. Bu düşünceye göre Tanrı'nın zâtında ve sıfatlarında değişimin gerçekleşmesi söz konusu olamaz. Filozofların Tanrı'nın zaman içinde değişime maruz kalan âlemde gerçekleşen olayları zamana bağlı olarak bilmediği iddiası da bu düşünceye dayanmaktadır. Yani, Tanrı varlıkların “geçmiş, şimdi ve gelecek” şeklindeki zamansal düzenleri açısından bir bilgiye sahip değildir. Böyle bir bilgiye sahip olması Tanrı'nın değişeceğine işaret eder

²⁶² Fakat İbn Sînâ'ya da baktığımızda bu eleştirilerin onun için de geçerli olmadığını görmekteyiz. “İnayet, İlk'in bütün varlıkları kapsayan bilgisidir; bütün varlıkların da ona uygun olması gerekir ki en mükemmel düzen üzere var olabilsinler. Bütün varlıklar O'ndan ve O'nun o bütün varlıkları bilgice kuşatmasından zorunlu olarak var olmuştur.” İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, 462.

²⁶³ Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla*, 13.

²⁶⁴ Toktaş, *İslam Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri*, 98.

ve bu durumun kabul edilmesi mümkün değildir. Bu nedenle Tanrı varlıkları külli olarak bilir.

Filozofların bu fikirlerine en büyük karşı çıkış Gazâlî tarafından gelmiştir. Tanrı'nın değişmediği konusunda filozoflar ile hem fikirdir. Zaman içinde değişen varlıkları bilmesi konusunda ise onlara muhalefet etmektedir. Gazâlî'ye göre eğer Tanrı bu değişimlerle beraber varlığı bilemeyecek olursa o zaman alîm-i mutlak bir Tanrı olmayacaktır. Bunu kanıtlamak yani Tanrı'da değişimin gerçekleşmemesine rağmen değişen şeyleri bilmesi iddiası için bazı argümanlar ileri sürmüştür. Bu kısımda değişimin felsefi yorumları ele alınacak, Gazâlî'nin Tanrı'nın bilgisi ve değişimi konusunda sunmuş olduğu argümanlar üzerinde durulacak ve Fârâbî düşüncesi ile karşılaştırılacaktır. İlk olarak değişimin felsefi temeline bakalım.

2.5.1. Değişim

Platon ve Aristoteles'e kadar dayanacak olan bir tanıma göre “değişim, bir nesnenin belli bir zamanda sahip olduğu niteliğe sonraki bir zamanda sahip olmamasıdır.”²⁶⁵ Bu ifadeye dayanarak herhangi bir x nesnesi y zamanında a niteliğine sahipken y1 zamanında b niteliğine sahip olabilir ve bu değişimdir. İbn Sînâ'da değişimi yenilenmek kavramıyla açıklamış ve yenilenmek için bir değişimin olması gerektiğini söylemiştir. Bu değişimin döngüsel bir hareketi ortaya çıkarması ve bu değişimi ölçen şeyin ise zaman olduğunu vurgulamıştır.²⁶⁶ Bu nedenle zaman ve değişim arasındaki bu ilişki Tanrı söz konusu olduğunda farklılık arz edecektir.

Değişimi gerçek ve ilişkisel olarak iki şekilde ele almak mümkündür. Dolapta bekleyen sağlam bir elmanın bir hafta sonra çürümüş olarak aynı yerde bulunması bir değişimdir. Belirli bir zamanda bir niteliğe sahipken daha sonraki bir zamanda niteliğinde değişme gerçekleşmiş olmaktadır. Verilen örnekte bu değişim özne üzerinden gerçekleşmektedir ve bu, gerçek değişimdir. Benim kardeşimin çocuğu olması neticesinde teyze olmam ise ilişkisel bir değişimdir ve ben bu durumdan doğrudan etkilenmem. Özne olan kardeşim üzerinde ise doğrudan bir değişim gerçekleşmiştir.²⁶⁷

²⁶⁵ Albulkadir Tanış, “Gazâlî'de Tanrı'nın Değişmezliği ve Mutlak İlmi”, *Düşünce Bilimleri*, ed. M. Nesim Doru vd. (Mardin: Mardin Artuklu Üniversitesi Yayınları, 2018), 98.

²⁶⁶ İbn Sînâ, *el-İşârât ve 't-Tenbîhât*, 338.

²⁶⁷ Tanış, “Gazâlî'de Tanrı'nın Değişmezliği”, 98.

Tanrı'nın değişmezliği söz konusu olduğunda O'nda gerçek bir değişimden söz etmek Tanrı kavramı gereğince mümkün değildir. Tanrı'nın ilişkisel değişimi ise bazı düşünürler için kabul edilebilirdir.²⁶⁸

Tanrı'nın ilişkisel ya da gerçek değişimi kabul etmeyecek olması görüşü O'nun mükemmel olması görüşünden kaynaklanmaktadır. Felsefenin Platon'dan itibaren İslam düşüncesine tevarüs ettiği düşünce budur. Tanrı'nın basit olması ve Bir olması da aynı minvalde Tanrı'nın mükemmelliğine tekabül etmektedir. Plotinus etkisiyle kazanılan bu düşünce İslam düşüncesinde de kabul görmüş ve Tanrı'nın bileşik olan maddeden ayrılmasının yolu olarak O'nu basit olarak nitelemişlerdir.²⁶⁹ Plotinus'a göre basitlik ilkesi düşünmemeyi de gerektirir ve buna rağmen Tanrı'yı mükemmel olarak tanımlamaktadır. Çünkü Tanrı düşünmesi gerekmeyecek kadar mükemmeldir.²⁷⁰ Buna rağmen Plotinus Tanrı'nın özgür iradeye sahip olduğunu düşünmüştür. “Öyleyse o, akıl, düşünce ve hayatın üstünde faal bir faaliyettir; fakat bunlar başkasından değil, kendisindendir. O halde O'nun varlığı kendisiyle ve kendinden gelir. Öyleyse, O tesadüfen var olmamıştır fakat irade ettiği gibi kendisidir.”²⁷¹

Bunun yanı sıra felsefi zeminde metafiziğin temel problemlerinden biri olan “Tanrı nedir?” sorusuna doğrudan Tanrı'nın ne olduğuna dair cevap verilmeden dolaylı olarak Tanrı'nın ne olmadığına cevap verilerek tanımlanmaya çalışılmıştır.²⁷² Tanrı'nın değişmez oluşu da dolaylı olarak verilen olumsuz yanıtlardan biridir. Yine Tanrı'nın ne olduğu sorusuna verilen yanıtların temelinde Plotinus'un düşüncelerinin etkisi olduğu bilinir. Fakat İslam düşüncesi içerisinde en önemli farklılık, Plotinus'un Tanrı hakkındaki fikirlerinde Tanrı'nın bilgisine herhangi bir atfın olmamasıdır.²⁷³ İslam düşüncesine tevarüs eden Tanrı'nın basitliği ilkesi Plotinus'da olduğu kadar keskin değildir. İslam filozofları Tanrı'nın basit ve mükemmel olmasını kendisini düşünmesine bağlamışlardır. Böylece Tanrı'dan akıllar sudûr etmiş ve ölü bir Tanrı²⁷⁴ olmaktan kurtarılmıştır. Bunun yanı sıra Tanrı ve bilgi arasında bir ilişki kurulmuştur. Bu ilişki

²⁶⁸ Tanış, “Gazâlî’de Tanrı’nın Değişmezliği”, 99.

²⁶⁹ Mehmet Said Rençber, “Plotinus: Tanrı’nın Birliği ve Basitliği Üzerine”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 51/1 (2010), 64.

²⁷⁰ Plotinus, *Enneads*, 531.

²⁷¹ Plotinus, *Enneads*, 532.

²⁷² Rençber, “Plotinus”, 70.

²⁷³ Rençber, “Plotinus”, 77.

²⁷⁴ “Ölü Tanrı” kavramı Gazâlî’ye nisbetle söylenmiştir. Gazâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, 72.

gereğince bilmenin değişime neden olması yeni bir probleme kapı aralamıştır. Çözüm olarak Tanrı'nın mükemmel olması gerektiği ve bu nedenle değişime mahal olmayacağı söylenmiştir. Mükemmel olan bir varlıkta değişime olacaksa ancak daha az mükemmel olacağı anlamına gelir. Çünkü Tanrı'dan daha mükemmel bir varlık yoktur ve Tanrı daha mükemmel olma yönünde bir değişime maruz kalamamaktadır.²⁷⁵

Tanrı'nın bilmesi ve akletmesi ile değişim meselesi İbn Sînâ tarafından da ele alınmıştır. İbn Sina, "Zorunlu Varlık'ın, başkalaşan bu şeyleri, başkalaşmalarıyla birlikte, başkalaşan olmaları bakımından zamansal ve somutlaşmış bir şekilde akletmesi mümkün değildir."²⁷⁶ ifadeleriyle Tanrı'nın bazen zamansal akledişle yok olan değil var olan olduklarını bazen de yok olan oldukları akledişi O'nda başkalaşım yani değişime neden olacağından bu durumun kabul edilemeyeceğini anlatır. İlerleyen kısımlarda ise Tanrı'nın tümel bir tarzda akletmesi tikellerin O'na gizli kalacağı anlamına gelmediğinin altını çizer.²⁷⁷ İbn Sina'nın vermiş olduğu Güneş örneğinde bu düşüncesinin bir açıklaması görürüz. Güneş tutulması hakkındaki her şeyi bilmenin yani tutulmadan önce, tutulma anında ve sonrasında olanları bilmen, senin o konuyu tümel olarak bilmen anlamına gelir fakat duyular ile bu olaya şahit olman Güneş tutulmasının öncesindeki bilgini Güneş tutulması anında değiştirecektir. Ve senin şahit olduğun olay bağlamında sende bir değişim gerçekleşecektir. Konuya dair hükümlerin zaman ve ana bağımlı olacaktır. Fakat Tanrı zaman ve andan bağımsız olarak bu bilgiye sahiptir.²⁷⁸ Gazâlî ise Güneş tutulması açıklamasında Zeyd'in Güneş tutulması anında geleceğini bilmemin ve Zeyd'in gelmesinin ben de herhangi bir değişime neden olmayacağını iddia eder.²⁷⁹ Fakat zamana bağlı olan ben için Zeyd'in geleceğini bilmem tümel bir bilgiyken Zeyd'in gelmesi ve benim bilgiyi tasdiklemem zaman ve ana bağımlıdır. Zeyd'in gelmemesi durumunda benim bilgimde bir değişim olacaktır. Tanrı'nın bilgisi ve insanın bilgisi arasındaki farklarda göz önüne alındığında sınırsız bilgiye sahip Tanrı'da değişimin kabul edilebilir olması imkânsızdır.

Değişim konusunun ele alındığı bu ifadeler, iki temel problemin uzlaşması gerektiği konusunda birleşmektedirler ya zaman kavramına getirilecek açıklamalar üzerinden ortak

²⁷⁵ Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla*, 70-71.

²⁷⁶ İbn Sîna, *Metafizik*, 382.

²⁷⁷ İbn Sîna, *Metafizik*, 382.

²⁷⁸ İbn Sîna, *Metafizik*, 384-385.

²⁷⁹ Gazâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, 134.

bir tanıma varmak gerekecek ya da değişim kavramına yapılacak tanımlara farklı bir bakış gerecektir.²⁸⁰

Değişim ve Tanrı arasındaki ilişkinin bilgi ve akletme doğrultusunda cereyan ettiğini böylece gördük. Genel hatlarıyla bilgi ve akletmenin değişime sebebiyet vermesinin Tanrı’da eksikliğe neden olacağı İslam düşüncesinde ele alınan önemli bir problem olduğunu açıkladık. Şimdi Gazâlî’nin değişim ve Tanrı arasındaki ilişki hakkındaki görüşlerini ele alalım.

Gazâlî’de değişim ve Tanrı arasındaki ilişkiyi ele alırken filozoflara yönelttiği eleştiriler dikkate alınacaktır. Bu nedenle Gazâlî’nin şu cümleleri ile başlamayı uygun gördük: “Biz O’nun hiçbir değişme olmaksızın ezelde, ebedde ve şu anda varlığı bir tek bilgiyle bildiğini kabul ederiz. Filozofların amacı da Allah hakkında değişimi reddetmektir ki, bu konuda görüş birliği vardır.”²⁸¹

Gazâlî Tanrı’nın değişimi konusunda bir karşı duruş geliştirmemiştir. Bu konuda filozoflar ile hemfikirdir. Gazâlî filozofların Tanrı’nın değişmediğini kanıtlamak amacıyla sundukları zamansal olarak Tanrı’nın bilgisinin tikelleri kapsamadığı fikrini şiddetle eleştirmektedir.

Gazâlî’ye göre filozoflar mükemmel Tanrı fikrine duydukları saygı ile Tanrı’yı ölü bir konuma getirmişlerdir. “Filozofların Allah’a saygı da aşırıya kaçan bu görüşleri, onları saygıdan anlaşılan her şeyi geçersiz kılma noktasına getirmiş, yüce Allah’ı da âlemde meydana gelen şeylerden haberi olmayan bir ölü durumuna düşürmelerine yol açmıştır.”²⁸² Ölüden tek farkı ise kendini bilmesidir. Gazâlî bu iddiasına ayetler ile dayanak sunarak filozofları ayetleri inkâr edenler olarak nitelemektedir. Fakat tek bir bilgi ile bilen Tanrı fikrini Gazâlî de savunmaktadır.

Gazâlî, filozofların Tanrı’nın bilgisi konusunda sundukları iddialara göre Tanrı bir kişinin isyan mı ettiğini ya da itaat mı ettiğini bilemeyeceğini öne sürmektedir. Buna göre herhangi bir kişinin peygamber olacağı ve onun özelliklerini bilir ama özel olarak Hz.

²⁸⁰ Tanış, “Gazâlî’de Tanrı’nın Değişmezliği”, 104.

²⁸¹ Gazâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, 138-139.

²⁸² Gazâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, 72.

Muhammed'in peygamber olduğunu bilemez denileceğinden bu fikirlere karşı çıkmaktadır.²⁸³

El-İktisâd'da âlemin yaratılışı hakkında vermiş olduğu örnekte görüldüğü gibi âlemin var olacağını, var olma anını ve var olmaya devam etmesini Tanrı'nın bilmesinin Tanrı'da değil âlemde bir değişikliği konu edinmektedir.²⁸⁴ Böylece Gazâlî'nin zamana bağlı değil zaman üstü bir bilgi ile her şeyi bilen Tanrı anlayışına sahip olduğunu söyleyebiliriz.

Bir başka örnekte ise güneşin doğarken Zeyd'in geleceğini bilen bir kişinin bu bilgisinin güneş doğmadan önce olduğunda bu kişi güneş doğarken Zeyd'in geleceğini bilmemesinin imkânsız olduğunu söylemektedir. Güneşin doğacağını bilmesi Zeyd'in geleceğini de bilmesini zorunlu kılmaktadır.²⁸⁵ Tanrı'nın kadim bilgisinin de böyle anlaşılacağını vurgulamaktadır.

Gazâlî'ye göre Tanrı zamana bağlı değişen şeyleri tek bir bilgi ile bilir. Gazâlî, "haller arasındaki farklılıklar, bir şeyin meydana gelmiş bulunan, meydana gelecek olan ve meydana gelmekte olan şeklinde kısımlara ayrılması bakımından tektir ve muhtelif zâtlar arasındaki farklılıklara göre artmaz. Zâtların çoğalmasıyla birlikte bilginin hallerinin çoğalmadığı da bilinir."²⁸⁶ ifadeleriyle bilginin tek olduğunu ispatlamak istemiştir. Tek bir bilgi ile her şeyi bilen Tanrı'nın tek tek zâtlar hakkındaki bilgiye de sahip olduğunu ifade etmiştir. Bilginin kendisin tek olmasının yanında iki bilineni olduğunu bunların da ilkinin zât, diğerinin ise hâdis olan zât olduğunu söyleyerek, tek bir bilinenin farklı hallerine yönelmesinin de değişime neden olmayacağını vurgulamıştır.

Gazâlî'nin Tanrı'nın bilgisi ve değişim konusunda filozofların görüşlerini üç durumla temellendirmiştir. Bunlardan ilki, kişinin sağda ve solda bulunmasına göre oluşan ilişki durumudur. Bu halde kişi sağa ya da sola geçince özünde bir değişim olmazken onun ilişkisinde bir değişimin olacağıdır. İkicisi, zâttaki değişim durumudur. Onun bilmezken bilir olmasına bağlı değişimidir. Üçüncüsü ise bilinenin değişmesinin bilgide değişmeyi gerektirmesidir.²⁸⁷ Filozofların fikirlerini böylece özetleyen Gazâlî onlara karşı iki itirazda bulunmuştur. *el-İktisât*'da bahsettiği âlemin varlığa gelmesi örneğini *Tehâfütü*'de

²⁸³ Gazâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, 136.

²⁸⁴ Gazâlî, *el-İktisâd fî'l-i'tikad*, 129.

²⁸⁵ Gazâlî, *el-İktisâd fî'l-i'tikad*, 129-130

²⁸⁶ Gazâlî, *el-İktisâd fî'l-i'tikad*, 130.

²⁸⁷ Gazâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, 137-138.

Güneşin tutulması ile ele alarak, öncesinde, güneşin tutulma anında ve tutulmadan sonra gerçekleşecek şeyleri bilmesinin bu olaylara dair bilginin bir olmasından kaynaklandığını söyler. Güneşin tutulmasında oluşan farklılıkların ilişkilerden kaynaklandığını ve bilginin kendinde değişmeyi gerekli kılmadığı gibi bilen zâtında da bir değişime yol açmayacağını bildirmektedir.²⁸⁸ İkinci itirazında Gazâlî, bilgi ve zamana bağlı olan değişim Tanrı’da imkânsız olmayabileceğinin vurgusunu yapar. Değişimi, cüz’ileri bilmemesi konusunda Tanrı’nın önüne konulmuş bir engel olarak görmektedir. Âlemin ezeli görülmesine karşılık değişimini kabul eden filozoflar için Tanrı’nın değişiyor oluşunun neden imkânsız olacağını sorgulamaktadır. Gazâlî bu dayanakla Tanrı’da değişimi kabul etmeleri gerektiğini söyler. Oysa Gazâlî’ye göre değişimin ölçüsü zamandır ve oluş bozulmuş süresince değişim kaçınılmazdır. Bu nedenle Gazâlî geçmiş, şimdi ve gelecek arasında gerçekleşen tikelleri Tanrı’nın tek bir bilgi ile bildiğini ısrarla tekrar eder.²⁸⁹ Fakat filozoflara olan karşı çıkışından ödün vermek istemediği için filozofların Tanrı’da değişimin gerçekleşebileceğini kabul etmeleri gerektiğini dahi iddia etmiştir.

2.5.2. Gazâlî’nin Eleştirileri ile Fârâbî Felsefesinin Mukayesesi

Değişim kavramı ve Gazâlî düşüncesinde değişime değinmenin ardından, Fârâbî düşüncesinde değişim ile mukayese ederek konuyu daha açık bir şekilde görmek gerektiğini düşünüyoruz.

Öncelikle Gazâlî’nin diğer konularda yapmış olduğu eleştirilerden farklı olarak değişim konusu çerçevesinde *Tehâfüt*’de filozofların tutarsızlığını ele aldığını ve herhangi bir çözüm önerisi sunmayacağını defaatle belirtmesine rağmen yalnızca eleştiri yapmamış bir çözüm önerisi de sunmuştur. “Yüce Allah belirli bir vakitte Güneş tutulacağını bir bilgiyle bilir”²⁹⁰ ifadesini kullanarak Tanrı’nın geçmişte güneşin tutulacağını, gerçekleştiği anda tutulma olayını, gerçekleştikten sonraki hallerinin hepsini aynı şekilde bileceğini söyleyerek Tanrı’nın bilgisinin nasıl olduğuna dair bir açıklama getirmektedir. Gazâlî’nin ilişkisel değişimi örnek vererek çözüm sunduğunu söylemek mümkün görünüyor. Çünkü onun bu iddiasına göre gerçekleşen olaylar bir bilgi ile bilindiği için

²⁸⁸ Gazâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, 139.

²⁸⁹ Erdoğan, *Tehâfüt'te Tekfir Tartışmaları*, 218.

²⁹⁰ Gazâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, 139.

maddede gerçekleşen değişim Tanrı için geçerli değildir. Özünde bir değişime neden olmamakla birlikte Tanrı'nın değişen şeyleri zamansal olarak bilmesinin O'nda herhangi bir eksikliğe ve değişime neden olmayacaktır.

Fârâbî ise metafizik konuları ele alırken İbn Sina kadar açık bir şekilde problemlere değinmemektedir. *El-Medînetü'l-fâzıla* ve *es-Siyâse*'den yaptığımız çıkarımlara dayanarak Fârâbî'nin Tanrı'da çokluk ve değişime karşı bir felsefesi olduğunu söyleyebiliriz. Fârâbî'ye göre Tanrı bizim düşüncelerimize nispetle bilinemez. Aşkın ve yüce Tanrı her türlü eksiklik ve yoksunluktan münezzehtir. Birdir, her şeyin sebebidir, parçalara ayrılamaz birleşik değil basittir.²⁹¹ Her şeyi en muhteşem şekliyle bilir ve bu bilme insanlardaki gibi parçalardan bütüne giden bir bilme değildir. “O'nda akıl, akıllı ve akılsal bir ve aynı anlama gelir. Onlar tek bir öz ve bölünmez bir tözdür.”²⁹² Fârâbî genel olarak Tanrı'yı, Tanrı kavramının ne olmadığına odaklanarak açıklamaktadır. Bu noktada bölünmez, bir, parçalara ayrılamaz, madde değildir gibi ifadeler kullanması Tanrı'nın değişmez olduğuna işaret etmektedir. Nitekim, “hareket, zaman, sonsuzluk, yoksunluk ve benzeri varlıkların her birinin akılsalı, bunların her biri varlık bakımından eksik şeyler olduğu için, eksik bir akılsal olacaktır.”²⁹³ ifadeleriyle de zaman ve hareketi Tanrı'dan uzak tutmaktadır.

Gazâlî için de geçerli olan bu Tanrı anlayışında Gazâlî'nin karşı çıkma gerekçesi bu fikirlerin Tanrı'nın dünyaya müdahale etmesini de ortadan kaldıran bir kapı aralamasıdır. Filozofların Tanrı'yı mükemmel konumuna yükselterek “ölü bir Tanrı” düşüncesine yol açmaları Gazâlî için kabul edilemez bir sonuçtur. Tek bir bilgi ile bilen Tanrı Gazâlî'ye göre tikeller üzerinde de etkindir ve bu etkinlik sudûr teorisinde olduğu şekliyle dolaylı değildir.²⁹⁴ Gazâlî *Tehâfüt*'de “filozoflar sudûr bir uyum ve süreklilik şeklinde olduğu takdirde, ezeli olandan sonradan yaratılanların sudûr edebileceğini kabul etmektedir. O halde sonradan gelen bilgiler de bu kabilden sayılsın” ifadelerini kullanarak aslında filozofların bilgi hakkındaki anlayışlarını da özetlemiştir. Çünkü Fârâbî'ye göre Tanrı kendini bilir ve bilinen diğer her şeyin başlangıç noktası Tanrı'dır. Gazâlî'nin tek bir bilgi ile Tanrı'yı bilmesi nihayetinde İslam filozoflarında Tanrı'nın kendisini bilmesine

²⁹¹ Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla*, 1-18.

²⁹² Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla*, 14.

²⁹³ Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla*, 17.

²⁹⁴ Gazâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, 135.

tekabül etmektedir. Böylece Tanrı kendinden sonra gelen her şeyin bilgisine sahiptir.²⁹⁵ Ayrıca Fârâbî bilgi konusunu ele alırken “bir şeyin bilinmesi ister sonlu ister sonsuz olsunlar hepsinin bilinmesi demektir. Nitekim insan anlamının ve bu anlam olması bakımından ona eklenenlerin bilinmesi ister sonlu ister sonsuz olsunlar bütün insanların ve insan olanların bilinmesi demektir”²⁹⁶ sözleriyle külli olarak bilinenlerin aslında cüz’i içeriklerinin de bilinmesi gerektiğini böylece bilginin gerçekleştiğini ifade etmektedir. Bu bilgi tanımı Tanrı’nın bilgisi için de başvurulduğunda gerekli açıklamaya sahip görülmektedir. Tanrı kendisi olmak bakımından tüm yaratılmışları külli olarak bilerek aslında onların kısımları ve özellikleriyle de bilir ve bu bilgi onda değişime yol açmayacak şekilde vardır.

Bu noktada Gazâlî’nin eleştirileri yöntemle alakalıdır denilebilir. Tanrı’da değişimi kabul etmenin yaratacağı problemler iki düşünür içinde açıktır. Fârâbî, bu konuyu bilginin konusu üzerinden ele alıp, sudûr teorisi ile anlamlandırmaya çalışırken Gazâlî bu çabayı gereksiz görmektedir.

2.6. Tanrı’nın Yaratması

Yaratma konusu İslam düşüncesinde kelam-felsefe ikili ilişkilerinde tartışmalı bir konu olarak gündeme gelmektedir. Bu tartışmalar ise iki temel üzerinde inşa edilmektedir. Kelam ilmi “zamansal yaratma” temelli fikirler sunarken felsefe “ezeli yaratmayı” savunmaktadır. Bu tartışma konusal bağlamda ilk olarak âlemin yaratılmasını irdeler. Âlemin yaratılması problemi üzerinden Tanrı’nın yaratmasının mahiyeti incelenmektedir. Bu nedenle bu bölümde öncelikle Gazâlî düşüncesinde yaratmanın ne anlama geldiği ve nasıl konumlandığı ele alınacaktır. Gazâlî’nin yaratma fikri ele alınırken hudûs deliline değinilecek, zorunluluk ve imkân kavramlarına bakışı irdelenecektir. Daha sonra, Fârâbî’nin yaratma görüşü ile mukayesesi ele alınacaktır.

Tanrı’nın yaratması konusunu Gazâlî *Tehâfüt*’ün on yedinci meselesinde ele aldığı nedensellik sorununun odağına yerleştirmiştir. Çünkü Gazâlî’ye göre âlemde sebepler ve sonuçlar arasında gözlenen ve tecrübe edilen bağ zaruri değildir. Akli ve bilimsel olarak bir sebebin bir neticeyi doğuracağı bu ilke geçerliliği tecrübe edilmiş bir ilkedir. Buna

²⁹⁵ İbn Sîna’nın metafizik adlı eserinde vurguladığı şekliyle Tanrı her şeyi külli olarak bilir ve bu bilgi tikelleri bilmediği anlamına gelmez. Tikelleri de külli bir şekilde bilir. İbn Sîna, *Metafizik*, 104-105.

²⁹⁶ Fârâbî, *Kitâbu’l-Hurûf*, 23.

rağmen Gazâlî mucizeye imkân vermeyeceğini düşündüğü için bu zaruri anlama şiddetle karşı çıkmıştır.²⁹⁷ Bu karşı çıkışın ardından ifadelerini, mümkün gördüğü fakat gerçekleşmeyen eylemler ile yani ateşin pamuğu yakmaması durumu ile açıklamaya çalışmıştır. Tanrı'nın böyle bir fiili yaratmadığı için bu tür bir olayın gerçekleşmediğini iddia etmiştir. Bu vesile ile söyleyebiliriz ki, Gazâlî yaratmayla ilgili neyin mümkün olduğunu on yedinci meselede tartışmaktadır.²⁹⁸ Bundan kastımız yaratmanın sınırlılıkları değildir çünkü Gazâlî Tanrı'nın *Fâil-i mutlak* olduğunun bilinciyle yaratma konusunda Tanrı'ya imkânsız gelen hiçbir şey olmadığını iddia eder. Yaratma ile ilgili imkân ancak Tanrı'nın âdet üzere gerçekleşen fiillerini ifade etmektedir. Bu kısımda *Tehâfüt*'ün on yedinci faslına odaklanarak yaratma fikrine ve imkân ve yaratma arasındaki ilişkiye değinilecektir.

Gazâlî'de yaratma kelimesi hâdis ifadesi ile karşılanmaktadır. Hâdis ise yok iken var olan varlık anlamına gelmektedir.²⁹⁹ Gazâlî'nin yaratma için sunmuş olduğu hûdus delili;

- Her hâdisin bir muhdisi vardır.
- Âlem hâdistir.
- O halde âleminde bir muhdisi vardır.

öncüllerine dayanmaktadır.³⁰⁰ Gazâlî bu delilde sözü edilen âlem kelimesin Tanrı dışındaki her şeyi kapsadığını özellikle belirtir. Tanrı dışındaki tüm varlıklar yaratılmıştır.³⁰¹ Yaratılma ise yaratılmadan önceki bir âlemi de içerisine alır. Bu âlem ise varlıkların meydana gelmesinin imkânlarını barındırır.³⁰² Varlıkların meydana gelmeden önce var olması ya mümkündür ya da imkânsızdır. Mümkün olan varlık derken var olması ya da olması imkân dâhilinde olan varlık kast edilirken imkânsız olan ile bir şeyin hiçbir şekilde varlığa gelemeyeceği kast edilmektedir. Mümkün olan varlık ise henüz mevcut değildir. Var olması zorunlu olmadığından mümkün varlık hemen varlığa gelmez.

²⁹⁷ Necip Taylan, *Gazâlî'nin Düşünce Sisteminin Temelleri*, 131.

²⁹⁸ Griffel, *Gazâlî'nin Felsefî Kelamı*, 242.

²⁹⁹ Gazâlî, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*, 38.

³⁰⁰ Gazâlî, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*, 37.

³⁰¹ Gazâlî, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*, 37.

³⁰² Bu konuda İbn Sînâ ile hemfikir olan Gazâlî, mümkün kavramına İbn Sînâ'nın getirmiş olduğu ayrım ile farklılaşırlar. "Her hâdis, var olmadan önce varlığı mümkün olandır. Buna göre var olmanın mümkünlüğü onun için hâsıl olmuştur. ... Mümkünlük, varlığı konuda olmayan kendi başına akledilir bir anlam değildir; bilakis mümkünlük izafî bir anlamdır, dolayısıyla konuya muhtaçtır." İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, 340.

Mümkün bir varlığın mevcut olabilmesi için onu varlığa getirmeyi seçen bir tercih edici bulunmalıdır. Bu tercih edici “sebepe” kavramı ile açıklanır.³⁰³

Yaratma konusunu imkân, ilim, irade ve âlemin ezeliliği kavramlarını önceleyerek ele almak bu noktada önem arz etmektedir. Gazâlî’nin yaratma hakkındaki temel görüşünü ele aldığımız bu kısımda görüyoruz ki imkân halinde olan varlık, iradeye bağlı olarak bir tercih edici tarafından varlığa gelir. Bu aşamada Gazâlî varlığı iki kısma ayırmaktadır. İlki varlığı kendinden olan zorunlu varlık, ikincisi ise varlığı bir sebebe dayanan varlık. Tercih edici olarak ifade edilen varlık yani zorunlu varlık Tanrı’dır. Mutlak manada varlıktır. Varlığı başkasından olan varlık yokluktan ibaret olup imkân kategorisindedir. Gazâlî’nin bu varlığı mümkün varlık olarak tanımladığını söyleyebiliriz.³⁰⁴ Bunların dışında Gazâlî’nin imkânsız diye nitelendirdiği üçüncü bir tanımlamayla karşılaşırız ki, Gazâlî bu tanımlı varlık olarak nitelememektedir.³⁰⁵ Varlığa gelmesi mümkün olmayan şeylerin ise geçersiz olduğunu ifade etmektedir.

Gazâlî düşüncesinde imkân kavramı varlığa gelmesi mümkün olan varlık için kullanıldığı gibi Tanrı ve insan arasındaki seçimlerin ayrışması olarak da kullanılmıştır. Bu nedenle Gazâlî’nin iki ayrı imkândan bahsettiğini söylemek mümkün görünür. Zorunluluğun zıddı olan imkân kavramı varlığın var olması için bir tercih ediciye ihtiyaç duyması anlamına gelmektedir. Gazâlî’ye göre mümkün, “akıl varlığını kabulleneneceği ve bu kabullenmeyi imkânsız görmediği şeydir.”³⁰⁶ Mümkün kavramı var olabilmeyi içermektedir. İmkânsız kavramı için de “akılca kabullenmesi mümkün olmayan”³⁰⁷ olarak tanımlamış olsa da *Tehâfüt*’ün ilerleyen kısımlarında görüyoruz ki Gazâlî akılca kabullenilmeyen şeylerin varlığına da değinmiş ve var olmalarını imkânsız görmemiştir.³⁰⁸ *Tehâfüt*’ün on yedinci meselesini ilk defa 1915’te tartışma konusu yapan Oberman, Gazâlî’ye göre imkân ve imkânsızlığın bizâtihi şeylerde değil daha ziyade insan yargılarının yüklemi olduğunu iddia eder.³⁰⁹ Bu aşamada Gazâlî’nin mümkün gördüğü şeyin aynı zamanda hakikat olmadığını bilmenin gerekliliği hâsıl oluyor. Yine

³⁰³ Gazâlî, *el-İktisâd fi’l-i’tikâd*, 39.

³⁰⁴ Gazâlî, *el-İktisâd fi’l-i’tikâd*, 38.

³⁰⁵ Gazâlî, *el-İktisâd fi’l-i’tikâd*, 38.

³⁰⁶ Gazâlî, *Tehâfütü’l-felâsife*, 42.

³⁰⁷ Gazâlî, *Tehâfütü’l-felâsife*, 42.

³⁰⁸ Gazâlî, *Tehâfütü’l-felâsife*, 167.

³⁰⁹ Griffel, *Gazâlî’nin Felsefî Kelâmı*, 263.

imkân ve fiil arasındaki farklılık insan bilinciyle ortaya konulmaktadır. Bir atın kitaba dönüşmesi zihnen mümkün görülse de bilfiil tahakkuk etmesi imkânsızdır. Burada Tanrı'nın güçsüzlüğü söz konusu değildir. Gazâlî'nin âdet üzerine yaratılan âlem fikrinin yansımasıdır.³¹⁰ Biz biliriz ki Tanrı bir atı kitaba dönüştürecek güçtedir fakat böyle bir şeyin gerçekleşmesi mümkün değildir. “Allah'ın cansız canlıya ve taşı altına çevirmeye kâdir olduğu gibi cinsleri değiştirmesi, mesela cevheri araza, ilmi kudrete, siyahı beyaza ve sesi kokuya dönüştürmeye de kâdir olması gerekir. Oysa bu anlayış sayılamayacak kadar çok imkânsızlığı beraberinde getirir.”³¹¹ Tanrı bu şeylerin imkânsız olduğuna dair bizde bir bilgi yaratmıştır. Yaratılan bu bilgi ile biz mümkün olanların varlığına gelebileceğine inanır fakat varlığa gelmeyeceğini biliriz.³¹²

Mümkün kavramı Gazâlî için Tanrı'nın sıfatları konusunda da oldukça önemli bir konumdadır. Kudret, ilim, irade gibi sıfatlar konusunu ele alırken de Gazâlî mümkün kavramına değinmeden geçmemiştir. Örneğin Gazâlî Tanrı'nın kudret sıfatını ele alırken “mümkün güç yetirilendir, mümkün olmayan ise güç yetirilen değildir.”³¹³ ifadelerini kullanmıştır. Böylece Gazâlî'nin mümkün varlık için gerekli olan kudrete vurgu yaptığını söyleyebiliriz. Gazâlî yaratma bahsini temel olarak âlemin ezeliliği iddialarına karşı geliştirdiği eleştirilerde irdelemektedir. Bu irdeleme işlemini ise, bilinen için mümkün mü yoksa imkânsız mı karşı olmaktadır sorusuna cevap arayarak yapmaktadır. Vermiş olduğu cevaplar mümkün, zorunlu ve imkânsız kavramlarının geçerliliği ile ilgilidir. Bu cevaplardan ilki âlemi Tanrı'nın iradesini zorunlu saydığımızda zorunlu olarak ele almak gerektiğidir. İkincisi, Tanrı âlemi yaratmayı irade etmediği zaman âlem imkânsız olarak nitelenecek ve varlığa gelemeyecektir. Üçüncü olarak âlemin mümkün olması demek irade ve sebebi dikkate almamak demektir. Bu durumda imkânsız ve mümkün kavramlarının çelişik olduğu açıktır. Ancak Gazâlî, başkasını hesaba katmadan zâtında bu iki durumun bulunabileceğini söylemektedir. Tanrı'nın iradesini hesaba katmaz isek âlem mümkündür, fakat Tanrı irade etmişse varlığa gelmemesi imkânsızdır. Bu durumda zâtında mümkün olan şeyler zâtta bir farklılığa neden olmazlar. Mümkünün varlığa gelmesi de Tanrı'nın kudretiyledir.³¹⁴ Zorunlu kavramı da yine Tanrı'nın iradesi ile olur.

³¹⁰ Griffel, *Gazâlî'nin Felsefî Kelamı*, 252.

³¹¹ Gazâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, 175.

³¹² Gazâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, 170.

³¹³ Gazâlî, *el-İktisâd fî'l-i'tikad*, 81.

³¹⁴ Gazâlî, *el-İktisâd fî'l-i'tikad*, 83-84.

İrade etmediği müddetçe mümkünler konumunda kalacaktır. Tanrı'nın iradesi de âlemde âdet düzeni ile çatışmayacak şekilde fiillere yönelmektedir. Griffel'in ifadeleri ile bu durum Fârâbî'nin "kendinde" ve "başkasıyla" zorunlu veya mümkün arasında yaptığı ayrımı benzemektedir.³¹⁵ Tanrı'nın kudretini âdet üzere fiilde bulunma ve güç yetirilebilir şeyler üzere fiilde bulunma olarak ikiye ayırmak mümkündür. İlki, âlemi yaratma ile gelişen âdet ve düzen içinde yaratmayı, daha önce belirttiğimiz üzere insanın, Tanrı'nın yaratacağını bildiği ve yaratmanın âdet üzere gerçekleştiği bir kudreti içine alırken ikincisi, insanın Tanrı'nın yaratabileceğini fakat yaratmayacağını bildiği kudrete denk gelmektedir. Çünkü Tanrı fiillerini alışageldiğimiz yaratma şekillerinin dışında hikmetsizce gerçekleştirmez. Tanrı'nın bu âdeti askıya aldığı tek yer peygamberlerin peygamberliğini tasdik için yarattığı mucizelerdir.³¹⁶ Ve mucizeler "Tanrı'nın ezeli bilgisinin bir parçasıdır."³¹⁷ Gazâlî'nin ifadelerine göre Tanrı mucizeleri izleyen insanların bilgisini o an duruma uygun bir şekilde yaratır. "Tanrı, âdeti bozarak bir zamanda mucizeyi yaratırsa, bu durumda âdetler bozulmuş olur ve bilgiler insanların kalplerinden silinir, çünkü Tanrı o bilgileri yaratmamıştır."³¹⁸

Gazâlî Tanrı'nın yaratmasını ezeli olarak kabul etmenin yanında aşamalarının varlığından söz etmektedir. Sıfatlar konusunda ele aldığımız bu süreç Tanrı'nın bilmesi, irade etmesi ve kudretiyle yaratması bir sıra ile mümkündür. Her şeyi bilen Tanrı irade etmedikçe yaratma gerçekleşmez. İrade etmesinin ardından onun kudreti devreye girer ve yaratma gerçekleşir. İşte bu parçalı yapı ve Tanrı'nın seçim yapması gibi Tanrı'da eksikliğe neden olacak ifadeler filozoflar tarafından kabul edilmemiştir. Tanrı'nın ilmi, yaratması için yeterli görülmüştür.³¹⁹ Fakat Gazâlî'nin bu düşünce ile vurgulamak istediği Tanrı insanın bilgisi dâhil her şeyi doğrudan yarattığıdır.³²⁰ Tanrı'nın sınırları belli ve alışlageldiği gibi yaratması da âlem içerisinde bir düzen inşa edilecek alan sunar. Bilmesi ve yaratmasının aynı zaman içinde gerçekleşmesi Tanrı ve âlem arasında doğrudan ilişkinin olmadığına delalet eder. Zorunlu bir nedensellik ilişkisi Tanrı'nın âleme müdahalesini anlamsız kılmaktadır ancak Gazâlî'nin ifadesi ile âdet üzere yaratma fikri ile nedensellik arasında

³¹⁵ Griffel, *Gazâlî'nin Felsefi Kelamı*, 253.

³¹⁶ Griffel, *Gazâlî'nin Felsefi Kelamı*, 253.

³¹⁷ Griffel, *Gazâlî'nin Felsefi Kelamı*, 255.

³¹⁸ Gazâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, 171.

³¹⁹ Farabî, "Felsefenin Temel Meseleleri (Uyunü'l-mesâil)", *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri* mlf. Mahmut Kaya, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2005), 118-119.

³²⁰ Griffel, *Gazâlî'nin Felsefi Kelamı*, 255.

mucize dışında uyumsuzluk yoktur. Mucizeler bahsi konumuzun sınırlılıkları aştığı için sorgulanmayacaktır.

Gazâlî'ye göre Tanrı'nın yaratmasının ezeli olduğuna değinmiştik. Bununla ilgili ilk delili ezeli olandan sonradan olanın sudûrunun mümkün olmamasıdır. Gazâlî tüm yaratılanın mümkünlerin en şereflişinden en düşük seviyesine yani maddeye kadar hepsini Tanrı'nın yoktan yarattığını söylemektedir. Bu durumda karşımıza çıkan problemlerden ilki ezeli olanın yarattığı şeylerle doğrudan ilişkisi ile yaratılan şeylere ezeliğin ilişmesidir. İkinci problem ise Tanrı'ya eksikliğin ilişmesidir.³²¹ Gazâlî bu problemler üzerine eğilmez. Onun asıl amacı filozofların fikirlerine karşı yaratma konusunda Tanrı'ya atfedilen zorunluluktur. Gazâlî, neden ve eser arasındaki ilişkinin varlığını değil bu ilişkinin zorunlu olma niteliğini reddetmektedir.³²²

2.6.1. Gazâlî'nin Eleştirileri ie Fârâbî Felsefesinin Mukayesesi

Gazâlî filozofları yaratma fikrine diğer eleştirilerine oranla daha fazla eleştirdiğini görmekteyiz. Bu eleştirilerini Gazâlî iki temel fikir üzerinde bina etmektedir. Birincisi âlemin yaratılışının Tanrı'nın iradi bir fiili olması ikincisi ise âlemin sonradan yaratılmasıdır. Birinci mesele Tanrı'nın sıfatlarını, ikinci mesele ise yaratma konusunu içeren eleştirilerdir. İlim sıfatı yaratma ile doğrudan ilişkilidir. Ona göre filozofların yaratma fikri İslam'ın kabulleri arasında değildir ve fikirlerini İslam düşüncesine yerleştirmek oldukça güçtür.³²³

Fârâbî'de yaratmanın zorunlu bir çerçevede ele alındığı “*Fârâbî'de Tanrı'nın Yaratmasını*” ele aldığımız bölümde ifade etmiştik. Tanrı'nın varlığından sudûr yoluyla taşıp meydana gelen bir yaratma tasavvuruna sahiptir. Bu taşmanın zorunlu olarak gerçekleşmesi fikri kabul edilmiştir. Bu noktada âlem de Tanrı ile birlikte varlık kazanmıştır ve zamansal olarak bir başlangıca sahip değildir. Fârâbî felsefesinde Tanrı'nın yaratması meselesinin kilit kavramlarından biri de Faal Akıl'dır. Faal Akıl, göksel cisimlerin etkisiyle oluşan maddelere suret vererek onları varlığa çıkarır.³²⁴ Ortaya

³²¹ Tuncay Akgün, “Gazâlî'ye Göre Yaratma”, *Dini Araştırmalar Dergisi* 14/38 (Ocak-Haziran, 2011), 32.

³²² Griffel, *Gazâlî'nin Felsefi Kelamı*, 244.

³²³ Akgün, “Gazâlî'ye Göre Yaratma”, 19-20.

³²⁴ Aydın, *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, 68.

ıkan bu sistem zorunlu bir nedensellik ilişkisinin göstergesidir. Tanrı'nın leme doğrudan müdahalesini geçersiz kılmaktadır.

Gazl'nin yaratma konusundaki eleştirilerinin odak noktasını iki fikir oluşturmuştur. Birincisi lemin ezeliiliği, ikincisi ise zorunlu bir taşma fikri olan sudrdur. Filozoflarca lemin ezeliiliği fikri ezeli olandan sonradan olanın sudr etmesinin imknsız görülmesine, zamanın ezeli olarak kabul edilmesine, zorunlu, imknsız ve mümkün olarak ayrılan varlık gibi fikirlere dayanır. Gazl ise bu fikirleri başta belirttiğimiz gibi temelde iki fikir üzerinden eleştirir. Bunlardan ilki, lemin ezeliiliğine getirmiş olduğu eleştirilerdir. Bu eleştiriler Frb'nin “bir olandan yalnızca birin sudr etmesi” ilkesine dayanır. Ona göre bu fikir tutarlı olarak srdrlemeyecektir. Gazl için bu fikir kadim olandan hdis olanın meydana gelmesini imknsız kılar bu da hdis varlıkların teselslne işaret eder. Bu durum da Tanrı'nın varlığı da kanıtlanamaz.³²⁵ Frb fail ile fiil arasında bir zaman aralığının olmasını imknsız görmüştür. Gazl ise Tanrı'nın iradesi ve fiili arasında böyle bir boşluğun olabileceğinin savunusunu yapmıştır. Tanrı yaratırken bir zaman boşluğunun olmadığı fikri sudr teorisi gereğince savunulmuştur. Fakat Gazl böyle bir zorunluluğu kabul etmemektedir. Tanrı irade eder ve kudretiyle yaratır fikri Gazl düşüncesinde baskın bir rol oynamaktadır. Frb düşüncesinde Tanrı'nın irade etmesi onda bir eksikliğe neden olacağı için lem Tanrı ile birlikte varlık sahasına çıkmıştır fakat Gazl'ye göre Tanrı lemi yaratmama yerine yaratmayı seçtiği için lem vardır.³²⁶ Gazl'nin ikinci temel eleştirisi zorunluluk kavramına yöneliktir. Frb'nin varlığı zorunlu, imknsız ve mümkün olarak e ayırması ve Tanrı'nın zorunlu oluşunun yanında yaratmanın da bir nevi zorunlu görülmesi Gazl'nin eleştirilerine neden olmuştur. lemin varlığına gelince Gazl'ye göre Frb diğer filozoflar gibi lemin mümkün olduğunu ve aynı zamanda zorunlu olduğunu söyleyerek bir çelişkiye düşmüştür. Fakat filozoflar imknın ezeliiliğinden hareketle lemi ezeli olarak görmüşlerdir. Bu durum ontolojik bir sonuçtan ziyade tasavvurdan ibarettir.³²⁷

Sonuç olarak Gazl'nin Tanrı'nın yaratması konusunda düşüncelerinin Frb tarafından zorunlu görülen yaratma şekline karşı bir tavır olduğunu söylemek mümkündür. Gazl her şeye gücü yeten Tanrı anlayışı ile yaratmanın zorunluluk içinde cereyan etmesine

³²⁵ Toktaş, “İslam Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri”, 108.

³²⁶ Toktaş, “İslam Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri”, 111.

³²⁷ Toktaş, “İslam Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri”, 123.

karşıdır. Fakat âlemde meydana gelen olayların Tanrı'nın gücü yetse de yaratmayacağı şeylerin varlığından meydana geldiğini söylemesi ve *âdet* teorisini ortaya koyması Fârâbî'nin sudûr teorisiyle oldukça benzer özelliklere sahiptir. Bu noktada epistemolojik olarak kullanılan ifadelerin Gazâlî tarafından ucu açık bırakılmaları mucizeler gibi dini kabullere yer açması nedeni ile gerçekleştiği söylenebilir. Fârâbî'ye göre ise yaratmanın zorunlu bir silsile ile gerçekleşmesi Tanrı'nın mükemmelliğinden gelmektedir. Tanrı seçim yapma irade etme ve kudretiyle yaratma gibi insani özelliklerden beridir. Fakat Gazâlî Tanrı'nın bu eylemlerinin insani eylemlerden ayrılan bir yöne sahip olduğunun altını çizerek bunların Tanrı'da bir eksikliğe neden olmayacağını da bildirmektedir.

Kanaatimizce, Gazâlî'nin zamana aşkın gördüğü Tanrı'nın sıfatları yani insanların sahip olduğu sıfatlardan daha aşkın bir konumda oluşu ve bu sıfatlarla hadis olanlara karşı eylemde bulunuşu Fârâbî'nin sudûr teorisinde yer alan Tanrı'nın Faal akılla âleme müdahalesi benzerlikler içermektedir. Her ne kadar Tanrı'dan taşan akılların varlığı ve ezeliliği Gazâlî tarafından kabul görmemişse de Tanrı'nın sıfatlarının aşkın oluşu, eylemde bulunmak için ilim, irade ve kudret gibi bir sıra ile gerçekleşmesi Tanrı'da bir eksiklik olacağını düşündürecek noktadadır.

SONUÇ

İslam düşüncesinde Tanrı'nın varlığı kadar bilgisi de birçok tartışmaya konu olmuştur. Kimi düşünürler Tanrı'nın bilgisini, Tanrı'nın âlem ile olan ilişkisi doğrultusunda şekillendirmişlerdir. Âlemden uzak olan bir Tanrı anlayışı teist dinler açısından kabul edilemez bir konu olmuştur. İslam düşünce gelenekleri içerisinde yer alan kelam, felsefe ve tasavvuf gibi alanlar kendi ön kabulleri ile Tanrı'nın bilgisi konusunda farklı delillendirmelere başvurmuşlardır. Farklı kültürlerle karşılaşma, tercüme faaliyetleri ile Helenistik felsefenin İslam düşüncesi üzerindeki etkileri de Tanrı'nın bilgisi hakkındaki düşüncelerin şekillenmesine ve farklılıkların doğmasına sebep olmuştur. Araştırmamızda Tanrı'nın bilgisinin felsefi gelenek içerisinde anlam değeri ile bu anlamlandırma çalışmalarına yöneltilen eleştiriler ele alınmıştır. Bu minvalde çalışmamızda felsefi geleneğin öncülerinden sayılabilecek konumda yer alan Fârâbî düşüncesi ve bu düşüncelere Gazâlî tarafından getirilen eleştiriler karşılaştırılmıştır. Fârâbî düşüncesi içerisinde Gazâlî'nin yönelttiği eleştirilerin konumu incelenmiş, tutarlılığına dair yorumlar yapılmıştır.

İslam düşüncesinde felsefi geleneği şekillendiren ve bu yönde ilk adımları atan isim olarak karşımıza çıkan Fârâbî, kendinden sonra gelen filozofların fikirlerini inşasında da etkili olmuştur. Aynı şekilde Gazâlî, döneminde ve sonrasında oldukça büyük bir kitle üzerinde etkisini sürdürmüştür. Konu Tanrı'nın bilgisi olunca iki düşünürün fikirleri İslam düşüncesi üzerinde hem oldukça etkili hem de bağlayıcı olmuştur. Bunun sonucu olarak söyleyebiliriz ki, Gazâlî'nin fikirleri daha çok kelam geleneği içinden beslenirken Fârâbî'nin fikirleri felsefi arka plana dayanmaktadır.

Fârâbî ve Gazâlî'de Tanrı'nın varlığı konusu oldukça benzerlikler içermektedir. Zorunlu olarak var olan yani varlığı bir başka şeyin varlığına ihtiyaç duymayan Tanrı anlayışı iki düşünür içinde geçerli olmaktadır. Varlığı başkasının varlığına bağlı olan mümkün varlık ise yine iki düşünür içinde farklılık arz etmeyen bir konudur. Fârâbî ve Gazâlî düşüncesinde farklılıkların ortaya çıkması Tanrı'nın basit oluşuna karşı geliştirilen fikirlerde ortaya çıkmaktadır. Fârâbî'nin Tanrı'yı yaratılmış her şeyden münezze olarak tasvir etmesi bu görüşün temelini oluşturmaktadır. Tanrı basittir söylemi ile birlikte parçalara ayrılmayan, bölünemeyen ve maddi hiçbir şeyin bulaşmadığı bir Tanrı tasavvuru oluşturmaktadır. Gazâlî ise böyle bir Tanrı tasavvurunun Tanrı-âlem ilişkisi

konusunda gelişen inançlardan feragat etmek gerektiğinin bilinciyle karşı çıkmaktadır. Gazâlî her ne kadar Tanrı'nın cisim olmadığı ve maddi şeylerden münezzeh olduğunu dile getirirse de bu durumun filozofların savunduğu gibi Tanrı'nın basit olduğu anlamına gelmediğini iddia etmektedir. Fakat dikkatleri çeken bir nokta şu ki; Gazâlî bu iddiasını cisimler üzerinden kanıtlamaya çalışmaktadır. Ateşin rengi ve ısısının birbirinden ayrılmadan birlikte var olması gibi Tanrı'nın da bu şekilde birbirinden ayrılmayan ve zatında bir olan özellikleri olduğunu savunmaktadır.

Fârâbî Tanrı'nın sıfatları konusunda da Tanrı'nın varlığında olduğu gibi fikirlerini sürdürmektedir. Fârâbî Tanrı'nın varlığını tüm yaratılmış ve maddi olan şeylerden soyutlamaktadır. Bu minvalde sıfatları da yalnızca Tanrı hakkında konuşmaya imkân vermesi bağlamında ele almaktadır. Bu durum aynı zamanda Tanrı'nın birliği için de bir dayanak olmaktadır. Maddi varlıklar için kullandığımız isimler ve adlandırmalar aslında bu varlıkların varlık kazandığı şeyler hakkında da bilgi vermektedir. Yani varlıklar, varlığa gelirken sahip oldukları özellikler ve maddelerin gölgesinde isim kazanırlar. Oysa Tanrı'yı meydana getiren hiçbir varlık yoktur. Bu nedenle insanlar ancak Tanrı hakkında konuşmak için bu isimlendirmelere ihtiyaç duyarlar.

Gazâlî sıfatlar konusunda da filozofları eleştirmektedir. Onun düşüncesi için bu ifadeler geçerli değildir. Tanrı'yı bilmek ve anlamak için bu isimlendirmelere ihtiyaç duyulduğunun farkındadır. Buna ilaveten Gazâlî sıfatların Tanrı'nın zâtının ne aynı ne gayrı olduğunu iddia etmiştir. Fârâbî'den farklı olarak Gazâlî Tanrı'yı bilmek için insanın kendi nefsiyle Tanrı'yı kıyaslaması gerektiğini düşünmektedir. Gazâlî'ye göre sıfatlar konusunda Tanrı ve insan arasındaki farklar sonsuz ve sonlu kavramlarıyla birbirinden ayrılmaktadır. Yani insan sınırlı bir bilgiyle bilirken Tanrı sınırsız olarak bilir. Bu açıdan bakıldığında herhangi bir problem görülmemiştir. Fakat Gazâlî Tanrı'nın ilim, irade ve kudret gibi sıfatlarını birbirinin tamamlayıcısı olarak görmektedir. Tek başına bir sıfatın yeterli görülmemiş olması Tanrı'da bir eksikliğin işareti olarak kabul edilmiştir. Tanrı'nın ilmiyle irade etmesi ve kudretiyle yaratması Tanrı'da bir eksiklik doğuracağından filozoflar tarafından kabul görmemiştir.

Fârâbî ve Gazâlî arasında Tanrı'nın bilgisine temel oluşturduğunu düşündüğümüz bir diğer mevzu ise zaman konusudur. Hareketin ölçüsü olarak görülen zamanın âlemden önceki varlığı, âlemin zamanla var olması ve Tanrı'nın bilgisinin âlem ile ilişkisi iki

düşünür arasındaki farklılıkların en belirgin olduğu kısımdır. Araştırmamızın ilgili kısmında detaylıca ele aldığımız bu konu Gazâlî'nin eleştirilerinin de sertleştiği bir alan olarak karşımıza çıkmaktadır.

Fârâbî ve Gazâlî arasında Tanrı'nın bilgisi mevzusu kapsamında ele aldığımız diğer iki problem ise Tanrı'nın bilmesi ve değişime konu olması ile Tanrı'nın yaratmasıdır. Tanrı'yı insani özelliklerle anlamaya çalıştığımızda insanın bilgi edinerek kendinde değişime yol açması gibi Tanrı'nın da aynı şekilde değişime maruz kalması fikrine karşı çıkan Fârâbî, Tanrı'nın tek bir bilgi ile bildiğini ifade etmiştir. Bu düşünce sudûr teorisiyle inşa edilmiş hiyerarşik varlık düzeninin bir gereği olarak karşımıza çıkmıştır. İlk sebep, İlk var olan Tanrı her şeyin bilgisine de sahiptir. Bu nedenle bilgi O'nda değişime sebep olmamaktadır. Gazâlî ise bu probleme karşı sadece eleştiri yapmakla yetinmiş herhangi bir çözüm önerisi sunmamıştır. Yalnızca filozofların anladığı şekliyle geçmiş, şimdi ve geleceği bilmesi ile Tanrı'da bir değişimin olacağı fikrine karşı çıkmıştır.

Konuya açıklık getireceğini düşündüğümüz son problemimiz ise Tanrı'nın yaratmasıdır. Fârâbî Tanrı'nın yaratmasını bilmesi ile eş değer tutar. Bu konuda sudûr teorisi daha etkin bir rol kazanır. Tanrı'nın kendisini bilmesi ile İlk akıl sudûr eder. Bu hiyerarşi ay altı âlemin var olmasına kadar devam eder. Varlıklar mükemmellik açısından eksilerek devam eder. Bu eksilmelerin sonucunda madde en eksik varlık olarak karşımıza çıkmaktadır. Gazâlî ise bu sisteme tamimiyle karşıdır. Ona göre yaratma Tanrı'nın sıfatlarının birlikte uyum içinde olması ile gerçekleşir. Tanrı bilir, irade eder ve kudreti ile de yaratır. Yaratma her an gerçekleşir. Böylece Tanrı-âlem ilişkisi de sağlanmış olacaktır.

Tanrı'nın bilgisi, kapsamı ve mahiyeti İslam geleneği içerisinde önemini korumaktadır. Tanrı'nın âlem ile ilişkisi ve böylece insan ile iletişimi Tanrı'nın bilgisi ile ilişkili önemli mevzular olarak varlığını korumaktadır. Bu öneme binaen iki düşünürün fikirleri bizlere yol gösterecek ve tartışmaların geçmişteki seyrine tanıklık etmemizi sağlayacaktır.

Araştırmamız Tanrı'nın bilgisi konusunda felsefi açıdan Fârâbî'nin fikirlerini ve bu bağlamda Tanrı'ya biçtiği rolü görmemize vesile olmaktadır. Bunun yanında filozofları eleştirileri bağlamında Gazâlî'nin hakikat anlayışı gereğince Tanrı'nın bilgisinin dolaylı değil doğrudan insana ulaşması ve dini bilginin sıhhati açısından bunun gerekliliğini

vurgulamaktadır. Döneminin siyasi tarihinden etkilenmesinin yanı sıra filozofları eleştirmesini dini bir vecibe haline getirmiş olması da araştırmamızın sonucunda ulaşılmış olduğumuz bir sonuçtur.

Vardığımız sonuçlarından bir diğeri ise Gazâlî'nin yapmış olduğu eleştirilerin sonunda probleme çözüm üretme veya karışıklığı giderme gibi gayesinin olmamasıdır. Yalnızca filozofların fikirlerine karşı çıkma niyeti ile fikirlerini ortaya koymaktadır. Bu nokta da kendisiyle çelişen durumlara da düştüğünü yazmış olduğu eserler arasındaki farklılıklar ile izah etmeye çalıştık. Gazâlî kimi eserlerinde Tanrı'nın cisim olmadığı vurgularken kimi eserlerinde cisimsel özelliklerle karşılaştırma yapmaktadır. Kimi eserinde sudûr teorisini eleştirirken kimi eserlerinde bu teorinin etkileri görülmektedir. Bu nedenle Gazâlî'nin filozofları eleştirileri çoğu zaman yöntem problemi olarak karşımıza çıkmaktadır.

KAYNAKÇA

- Acar, Rahim. “Büyük Patlama Teorisi Kelâm Kozmoloji Argümanını Destekler Mi?”. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14 (2006), 89-109.
- Akgün, Tuncay. “Gazâlî’ye Göre Yaratma”. *Dini Araştırmalar Dergisi* 14/38 (Haziran 2011), 17-40.
- Alper, Ömer Mahir. *İslam Felsefesinde Akıl-Vahiy Felsefe-Din İlişkisi*. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2008.
- Aristoteles. *Metafizik*. çev. Y. Gurur Sev. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2017.
- Aristoteles. *Fizik*. çev. Saffet Babür. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1995.
- Arkan, Atilla. “Bir Meşşâî Filozofun Gazâlî Algısı: İbn Rüşd’ün Gözüyle Gazâlî”. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/27 (2013/1), 121-142.
- Aydınlı, Yaşar. *Fârâbî’de Tanrı-İnsan İlişkisi*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2017.
- Aydınlı, Yaşar. *Fârâbî*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2017.
- Aydınlı, Yaşar. “Fârâbî’nin Tanrı Görüşü Üzerine Bazı Değerlendirmeler”. *Felsefe Dünyası* 16 (1995), 84-91.
- Ayık, Hasan. “Gazâlî ve Nedensellik Meselesi”. *TYB Akademi Dil, Edebiyat ve Sosyal Bilimler Dergisi* 1/1 (Ocak 2011), 15-30.
- Bardon, Adrian. *Zaman Felsefesinin Kısa Tarihi*. çev. Özgür Yalçın. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2018.
- Bayrakdar, Mehmet. “Fârâbî’de Tümelilerin Varlıkla Öncelik, Beraberlik ve Sonralık İlişkisi”. *Diyanet İlmi Dergi* 52/1 (Mart 2016), 11-17.
- Bozkurt, Ömer. “Problem ve Tartışmalarıyla Gazâlî ve İbn Rüşd’e Göre İmkân Meselesi”. *Cumhuriyet İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/1 (2009), 139-179.
- Bozkurt, Ömer. “Zât-Sıfat İlişkisi Konusunda İbn Rüşd’ün Eş’arîlere Yönelik Eleştirileri”. *Uluslararası İmam Eş’arî ve Eş’arîlik Sempozyumu Bildirileri*. ed. Cemalettin Erdemci vd. 2/49-76. İstanbul: Beyan Yayınları, 2015.
- Ceyhan Çoştı, Feyza. “Zaman Üzerine Bir Sınıflama Denemesi”. *Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 8/2 (Aralık 2015), 656-660. <https://doi.org/10.17218/husbed.04698>
- Craig, William Lane. *The Kalam Cosmological Argument*. London: the Macmillan Press, 1979.
- Çetin, Rabiye. “İlahi İlim İlahi İrade İlişkisi –Gazâlî Örneği-”. *Avrupa İslam Üniversitesi İslam Araştırmaları* 1 (Mayıs 2011), 254-278.

- Dürüşken, Çiğdem. *Antik Çağ Felsefesi*. İstanbul: Alfa Yayınları, 2016.
- Darcan, Hasan. “Athanasius ve İznik Konsili”. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/28 (2013/2), 169-191. <https://doi.org/10.17335/sakaifd.219830>
- Elkaisy-Friemunth, Maha. *God and Humans in İslamic Thought*. New York, Routledge, 2006.
- Erdem, Engin. *Gazâlî ve Swinburne’de Tanrı-Zaman İlişkisi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2001.
- Erdem, Engin. *İlâhî Ezelîlik ve Yaratma Sorunu*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006.
- Erdoğan, Ömer Faruk. *Tehafüt’te Tekfir Tartışmaları Gazâlî’nin İbn Sîna Yorumu*. İstanbul: Çizgi Kitabevi, 2020.
- Fakhry, Majid. *Al-Farabi: Founder of Islamic Neoplatonism; His Life, Work and Influence*. Oxford: Oneworld Publications, 2002.
- Fakhry, Majid. “The Ontological Argument in the Arabic Tradition: The Case of al-Fârâbî”. *Studia Islamica* 64 (1986), 5-17. <https://doi.org/10.2307/1596043>
- Fârâbî. *el-Medînetü’l-Fâzıla*. çev. Ahmet Arslan. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2017.
- Fârâbî. *es-Siyâsetü’l-medeniyye*. çev. Mehmet S. Aydın-Abdülkadir Şener- M.Rami Ayas. İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2017.
- Fârâbî. *Kitâbu’l-Hurûf*. çev. Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018.
- Fârâbî. *Kitâbu’l-Makûlât ve Kitâbu’l-Hatâbe*. çev. Ali Tekin. İstanbul: Klasik Yayınları, 2019.
- Fârâbî. “Makâle fi ağrâzi’l-Hakîm fî külli makâletin mine’l-kiâbi’l-mevsûm bi’l-hurûf”. *es-Semeratü’l-merdiyye fî ba’di’r-risâleti’l- Fârâbiyye*. nşr. Friedrich Dieteric. Leiden 1890.
- Fârâbî. *Kitâbu’l Burhân*. çev. Ömer Mahir Alper-Ömer Türker. İstanbul: Klasik Yayınları, 4. Basım, 2017.
- Fârâbî. “Kitâbü’l-Cem’ beyne re’yeyi’l-hakîmeyn”. *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*. çev. Mahmut Kaya. İstanbul: Klasik Yayınları, 2003.
- Farabî. “Felsefenin Temel Meseleleri (Uyunü’l-mesâil)”, *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*. çev. Mahmut Kaya. 118-119. İstanbul: Klasik Yayınları, 2005.
- Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed. *Tehâfütü’l-felâsife*. çev. Mahmut Kaya-Hüseyin Sarıoğlu. İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.

- Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed. *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*. çev. Osman Demir. İstanbul: Klasik Yayınları, 2012.
- Gâzâlî, Ebû Hâmid Muhammed. *el-Münkız mine'd-Dalâl*. çev. Osma Arpaçukuru. İstanbul: Beyan Yayınları, 2016.
- Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed. *Mişkatü'l-Envar*. çev. Mahmut Kaya. İstanbul: Klasik Yayınları, 2016.
- Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed. *Makâsıdü'l-Felâsife*. çev. Cemaleddin Erdemci. Ankara: Vadi Yayınları, 2002.
- Gâzâlî, Ebû Hâmid Muhammed. *İlcâmu'l-avâm an İlmi'l-keâm el-Kânûnu'l-küllî fi't-te'vîl*. çev. Mahmut Kaya-M. Cüneyt Kaya. İstanbul: Klasik Yayınları, 2018.
- Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed. *İki Madnûn*. çev. Sâbit Ünal. İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1988.
- Gâzâlî, Ebû Hâmid Muhammed. *Maksadu'l-Esna*. çev. Robert Charles Stade. Ibadan: Daystar Press, 1970.
- Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed. *el-Makasıdu'l-Esna*. çev. M. Feriât. Konya: Feriât Yayınları, 2005.
- Griffel, Frank. "Al-Ghazâlî's (d. 1111) Incoherence of the Philosophers". *Islamic Philosophy*, ed. Khaled el-Rouayheb – Sabine Schmidtke. 191-210. New York: Oxford University Press, 2017.
- Griffel, Frank. *Gazâlî'nin Felsefî Kelâmı*. çev. İbrahim Halil Üçer- Muhammed Fatih Kılıç. İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.
- İbn Rüşd. *Tehâfütü't-Tehâfüt*. çev. Kemal Işık-Mehmet Dağ. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Basımevi, 1986.
- İbn Sînâ. *el-İşârât ve't-Tenbihat*. çev. Tahir Uluç. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021.
- İbn Sînâ. *Metafizik*. çev. Ekrem Demirli – Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2014.
- Karadaş, Çağfer. "Allah-Âlem İlişkisi: Yaratma". *Kelam El Kitabı*. ed. Şaban Ali Düzgün. 263-264. Ankara: Garfiker Yayınları, 3. Basım, 2013.
- Kaya, Mahmut. "Sudûr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Erişim 19 Mart 2021. <https://islamansiklopedisi.org.tr/sudur>
- Kaya, Emrah. "İhyâ'u 'Ulûmi'd-Dîn'de Akıl ve Aklîlik". *Bilimname* 37/2 (2018), 135-164. <https://doi.org/10.28949/bilimname.434059>
- Kenny, Anthony. *Aquinas: A Collection of Critical Essays*. Macmillan UK: Palgrave, 1969.

- Kenny, Anthony. *Batı Felsefesinin Yeni Tarihi / Antik Felsefe*. çev. Serdar Uslu. İstanbul: Küre Yayınları, 2011.
- Kindî. “İlk Felsefe Üzerine”. *Felsefî Risaleler*. çev. Mahmut Kaya. İstanbul: Klasik Yayınları, 2014.
- Marmura, Michael E. “Gâzâlî”. çev. M. Cüneyt Kaya. *İslam Felsefesine Giriş*. ed. Peter Adamson – Richard C. Taylor. 151-165. İstanbul: Küre Yayınları, 2015.
- Mâtürîdî, Ebu Mansûr. *Kitâbü't-Tevhid*. çev. Bekir Topaloğlu. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2017.
- Nizamülmülk. *Siyasetnâme*. çev. Nurettin Bayburtlugil. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2011.
- Özler, Mevlüt. “İlâhî İsim ve Sıfatlar”. *Kelam El Kitabı*. ed. Şaban Ali Düzgün. 219-194. Ankara: Grafiker Yayınları, 3. Basım, 2013.
- Özdemir, Muhammet. *Gazzali'nin Tehafütü'l-Felasife Adlı Eserinde "Üç Mesele'nin Ele Alınışı ve İbn Sina'nın Görüşleriyle Mukayesesini*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012.
- Pines, Shlomo. *İslâm Atomculuğu*. çev. Osman Demir. İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.
- Plotinus. *The Enneads*. çev. George Boys-Stones v.dğr. USA: Cambridge University Press, 2018.
- Rahman, Fazlur. *İslam Felsefesi ve Problemleri*. çev. Ömer Ali Yıldırım-Mehmet Ata Az. Ankara: Otto Yayınları, 2015.
- Razi, Fahreddin. *Kelam'a Giriş: el-Muhassal*. çev. Hüseyin Atay. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1978.
- Reçber, Mehmet Said. “Plotinus: Tanrı'nın Birliği ve Basitliği Üzerine”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 51/1 (Nisan 2010), 59-78.
- Rençber, Mehmet Said. “Plotinus: Tanrı'nın Birliği ve Basitliği Üzerine”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 51/1 (2010), 59-78. https://doi.org/10.1501/Ilhfak_0000001014
- Shehadi, Fadlou. *Ghazali's Unique Unknowable God*. Netherlands: Brill, 1964.
- Taftazânî. *Şerhu'l Akâid*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2015.
- Tanış, Albulkadir. “Gazâlî'de Tanrı'nın Değişmezliği ve Mutlak İlmi”. *Düşünce Bilimleri*. ed. M. Nesim Doru vd. 97-113. Mardin: Mardin Artuklu Üniversitesi Yayınları, 2018.
- Taylan, Necip. *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu*. İstanbul: Mahya Yayıncılık, 2015.

- Taylan, Necip. *İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2013.
- Taylan, Necip. *Gazzâlî'nin Düşünce Sisteminin Temelleri*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2013.
- Terkan, Fehrullah. "Tanrı ve Cüz'ilere dair Bilgisi". *Gazzâlî Konuşmaları*. ed. M. Cüneyt Kaya. 87-127. İstanbul: Küre Yayınları, 3. Basım, 2017.
- Terkan, Fehrullah. "Gazzâlî: Hakikat Arayışı ve Tecdid Arasında Bir Hayat". *İslam Felsefesi Tarih ve Problemler*. ed. M. Cüneyt Kaya. 289-306. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 6. Basım, 2018.
- Toktaş, Fatih. *İslam Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2018.
- Türker, Ömer. *İslam'da Metafizik Düşünce*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2019.
- Türker, Ömer. *Varlık*. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2019.

ÖZGEÇMİŞ

Sümeyye Bayır Taşdemir, 2012 yılında Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ne başladı. 2017 yılında lisans eğitimini tamamladı. 2018 yılında Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı yüksek lisans programına başladı.

