GAZÂLÎ'DE TANRI-EVREN İLİŞKİSİ

Ahmet BİNGÖL

Yüksek Lisans Tezi
Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı
Prof. Dr. Osman ELMALI
2017
Her Hakkı Saklıdır

T.C.
ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

Ahmet BİNGÖL

GAZÂLÎ'DE TANRI-EVREN İLİŞKİSİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

TEZ YÖNETİCİSİ
Prof. Dr. Osman ELMALI

ERZURUM–2017

T.C.
ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLERİ ENSTİTÜSÜ

TEZ BEYAN FORMU

06/07/2017

SOSYAL BİLİMLERİ ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

BİLDİRİM

Atatürk Üniversitesi Lisansüstü Eğitim-Öğretim ve Sınav Yönetmeliğine göre hazırlamış olduğum "Gazâlî'de Tanrı-Evren İlişkisi" adlı tezin tamamen kendi çalışmam olduğunu ve her alıntıya kaynak gösterdiğimi taahhüt eder, tezimin kâğıt ve elektronik kopyalarının Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü arşivlerinde aşağıda belirttiğim koşullarda saklanmasına izin verdiğimi onaylarım:

Lisansüstü Eğitim-Öğretim yönetmeliğinin ilgili maddeleri uyarınca gereğinin yapılmasını arz ederim.

☑☐Tezimin tamamı her yerden erişime açılabilir.

☐☐Tezim sadece Atatürk Üniversitesi yerleşkelerinden erişime açılabilir.

☐☐Tezimin 3 yıl süreyle erişime açılmasını istemiyorum. Bu sürenin sonunda uzatma için başvuruda bulunmadığım takdirde, tezimin tamamı her yerden erişime açılabilir.

06.07.2017

Ahmet BİNGÖL

T.C.
ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

TEZ KABUL TUTANAĞI

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Prof. Dr. Osman ELMALI danışmanlığında, Ahmet BİNGÖL tarafından hazırlanan bu çalışma 06. /07. / 2017. tarihinde aşağıdaki jüri tarafından Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı'nda Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.

Başkan : Prof. Dr. Osman ELMALI İmza: .....

Jüri Üyesi : Prof. Dr. H. Ömer ÖZDEN İmza: .....

Jüri Üyesi : Yard. Doç. Dr. Kemal BAKIR İmza: .....

Yukarıdaki imzalar adı geçen öğretim üyelerine aittir. ..... / ..... / .....

Prof. Dr. Mehmet TÖRENEK
Enstitü Müdürü

İÇİNDEKİLER

ÖZET ..... **III**
ABSTRACT ..... **IV**
KISALTMALAR DİZİNİ ..... **V**
ÖNSÖZ ..... **VI**

GİRİŞ

I. GAZÂLÎ'NİN HAYATI **1**
II. GAZÂLÎ'NİN ESERLERİ **5**
III. GAZÂLÎ'NİN BİLİM ANLAYIŞI VE FELSEFESİNİN GENEL HATLARI **10**
IV. FELSEFE AÇISINDAN TANRI-EVREN TASAVVURLARINA GENEL BİR BAKIŞ **17**
V. ARAŞTIRMANIN AMACI VE ÖNEMİ **34**
VI. ARAŞTIRMANIN METODOLOJİSİ **35**
VII. ARAŞTIRMANIN ÇERÇEVESİ **36**

BİRİNCİ BÖLÜM
GAZÂLÎ'DE TANRI ANLAYIŞI

1.1. TANRI'NIN VARLIĞI VE ZATI İLE İLGİLİ GÖRÜŞLERİ **37**
1.2. TANRI'NIN SIFATLARI İLE İLGİLİ GÖRÜŞÜ **53**
1.3. TANRI'NIN FİİLLERİ İLE İLGİLİ GÖRÜŞLERİ **65**

İKİNCİ BÖLÜM
GAZÂLÎ'DE EVREN ANLAYIŞI

2.1. ÂLEMİN TANIMI VE ÇEŞİTLERİ HAKKINDAKİ GÖRÜŞLERİ **71**
2.2. ÂLEMİN KADİM OLUP OLMADIĞI İLE İLGİLİ GÖRÜŞLERİ **73**
2.3. ÂLEMİN EBEDİ OLUP OLMADIĞI İLE İLGİLİ GÖRÜŞLERİ **88**
2.4. ÂLEMİN YAPICISI HAKKINDAKİ GÖRÜŞLERİ **92**
2.5. ÂLEMİN BİR YARATICISI OLUP OLMADIĞINA DAİR GÖRÜŞLERİ **96**
2.6. ÂLEMİN BİR İLLETİ (SEBEBİ) OLUP OLMADIĞINA DAİR GÖRÜŞLERİ **97**

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
GAZÂLÎ'DE TANRI-EVREN MÜNASEBETİ

3.1. GAZÂLÎ'YE GÖRE TANRI-EVREN İLİŞKİSİ BAĞLAMINDA YARATMA 99
3.1.1. Yaratmanın Kavramsal Olarak İncelenmesi 100
3.1.2. Yaratmanın İmkânı 103
3.1.2.1. Yoktan Yaratma 103
3.1.2.2. Yaratmanın Mecburiyeti (Sudûr Teorisi) 111
3.2. GAZÂLÎ'YE GÖRE TANRI-EVREN İLİŞKİSİ ÇERÇEVESİNDE NÜBÜVVET 115
3.2.1. Gazâlî'nin Peygamber Gönderilmesi ile İlgili Düşünceleri 115
3.2.1.1. Nübüvvetin Mümkün Oluşu ve Akılla İdrak Edilebileceği 115
3.2.1.2. Filozofların Nübüvvet Hakkındaki Şüpheleri 118
3.2.1.3. Nübüvvetin Tarifi Hakkındaki Düşüncesi 119
3.2.1.4. Nübüvvetin Kesbi Olup Olmadığı 120
3.2.1.5. Nübüvvetin Delilleri 121
3.2.2. Tanrı-evren İlişkisi Açısından Nübüvvet 122
3.3. TANRI-EVREN İLİŞKİSİ AÇISINDAN PEYGAMBERLİĞİN DELİLİ OLARAK MUCİZE 123
3.3.1. Mu'cizenin Kavramsal İncelemesi 123
3.3.2. Gazâlî'nin Mu'cize Hakkındaki Düşünceleri 126
3.3.3. Tanrı-evren İlişkisi Açısından Mu'cize 130

SONUÇ 131
KAYNAKÇA 135
ÖZGEÇMİŞ 143

ÖZET

YÜKSEK LİSANS TEZİ

GAZÂLÎ'DE TANRI-EVREN İLİŞKİSİ

Ahmet BİNGÖL

Tez Danışmanı: Prof. Dr. Osman ELMALI

2017, 143 sayfa

Jüri: Prof. Dr. Osman ELMALI
Prof. Dr. H. Ömer ÖZDEN
Yrd. Doç. Dr. Kemal BAKIR

Tanrı ve evren, düşünce tarihinin en temel problemlerinden birine yol açan kavram çiftini teşkil etmektedir. Tarihi süreç dikkate alındığında hangi düşünce sisteminin veya inancın içerisinde yer alırsa alsın her filozofun bu kavramlarla ilgili tartışmalara bir şekilde katıldığı görülür. Gazâlî de Meşşâî filozofların kendince çelişkili düşüncelerine itiraz edebilmek ve bunları mantıkî delillerle çürütebilmek için Tanrı ve Evren kavramlarıyla ilgilenmiştir.

Gazâlî Tanrı ile ilgili düşüncelerini Tarının varlığı, sıfatları ve fiilleri şeklinde üç başlık altında ortaya koymuştur. Ona göre Tanrı birdir, ezeli ve ebedidir. O, hiçbir şeye benzer değildir. O, kudret, ilim, hayat, irade, işitme, görme ve kelâm gibi sıfatlara sahiptir. O, her şeyi yaratandır.

Gazali, evren kavramını daha çok Tanrı'nın varlığını ve mahiyetini ortaya koymakta ve temellendirmekte kullanmıştır. Bu yüzden evrenin basit bir delil olmasından öte Allah'ın varlığına delalet etmesinden dolayı, önemli olduğu aşikârdır. Gazâlî evrenden bahsederken evrenin Allah'ın bir fiili olduğunu ifade etmiştir. Fiil ise sonradan meydana geldiği için evrenin ezeli olamayacağını söylemiştir. Ebedi olup olamayacağı ise Allah'ın takdiridir.

Gazâlî, Tanrı-evren ilişkisini ise fail ve fiil ilişkisi bağlamında değerlendirir. Allah'ın âlem ile olan ilişkisi yaratma, nübüvvet ve mucize kavramları çerçevesinde şekillenir.

Anahtar Kelimeler: Gazâlî, Tanrı, Evren, Sıfat, Fiil, Fail, Sebep, Zorunlu Varlık, Yaratma, Nübüvvet, Mucize.

ABSTRACT

MASTER'S THESIS

GOD-UNIVERSE RELATION IN AL-GHAZALI

Ahmet BİNGÖL

Supervisor: Prof. Dr. Osman ELMALI

2017, Page: 143

Jury: Prof. Dr. Osman ELMALI
Prof. Dr. H. Ömer ÖZDEN
Assist. Prof. Dr. Kemal DOYMUŞ

God and universe constitute the pair of concepts causing one of the most fundamental problems of the history of thought. When the historical process is taken into consideration, one can witness that all philosophers, regardless of the system of thought or belief they adhere to, have taken part, in one way or another, within the discussions regarding those concepts. Al-Ghazali is interested in the concepts of God and universe in order to oppose to the thoughts of Peripatetic philosophers which he regards to be contradictory and to confute those thoughts on logical proofs.

Al-Ghazali puts forth his ideas on God under three titles as God's existence, attributes and actions. According to him, God is one, eternal and ever-lasting. God does not look like to anything. He has the attributes like might, knowledge, life, will, hearing, seeing and speech. He is the creator of all things.

Al-Ghazali uses the concept of universe rather in putting forward and justifying God's existence and nature. Therefore, it is obvious that the importance of the universe is beyond its being a simple proof since it signifies the existence of God. When talking about the universe, Al-Ghazali says that it is an action of God. He says that the universe cannot be eternal, since an action exists subsequently. And it is up to God whether it can be ever-lasting or not.

Al-Ghazali evaluates the God-universe relation in terms of the actor-action relation. God's relation with universe takes shape within the framework of the concepts of creation, prophethood and miracle.

Keywords: Ghazali, God, universe, attribute, action, actor, cause, necessary being, creation, prophethood, and miracle.

KISALTMALAR DİZİNİ

AİÇÜ	: Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi
Age	: Adı Geçen Eser
Bkz	: Bakınız
C	: Cilt
s.	: Sayfa
çev.	: Çeviren
v.s.	: Vesaire
İFAV	: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı
İİVY	: İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları
KURAMER	: Kur'an Araştırma Merkezi
TYEKB	: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı
TYB	: Türkiye Yazarlar Birliği
DİA	: Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
AÜİFD	: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
ANKUZEM	: Ankara Üniversitesi Uzaktan Eğitim Merkezi
OMU	: Ondokuz Mayıs Üniversitesi
DİB	: Diyanet İşleri Başkanlığı
TEKDAV	: Türkiye Ekonomik ve Kültürel Dayanışma Vakfı

ÖNSÖZ

Felsefe tarihine bütüncül bir perspektiften bakıldığında birçok düşünce sisteminin ve bu düşünce sistemlerinin mimarı olan düşünürün fikirlerinin bize miras kaldığını görebiliriz. Bu mirasın en önemli parçalarından birisi de Gazâlî'dir. Din ile felsefe arasındaki ilişki, bir problem olarak düşünce tarihi boyunca hep var olmuştur. Gazâlî'nin önemi de bu din ile felsefe arasındaki tartışmalı ilişkide yer alan bir aktör olmasından kaynaklanmaktadır. Bu tartışmanın içeriğindeki konulardan en önemlisi Tanrı ve onun dışında kalan diğer bütün varlıkların birbiriyle olan ilişkisidir. Kısaca söyleyecek olursak Tanrı-evren ilişkisidir. Bu çalışma konuyla ilgili olarak ortaya konulmuş belli başlı düşünceleri göz önünde bulundurarak konuyu felsefi bir bakış açısıyla tespit edip açıklamayı amaçlamaktadır.

Şimdiye kadar Gazâlî ile ilgili olarak çok sayıda çalışma yapılmıştır. Gazâlî üzerine çalışma yapanlar konu ne olursa olsun çeşitli zorluklarla karşılaşmaktadırlar. Gazâlî'nin eserlerinin sayısının çok olmasının yanı sıra hacimlerinin geniş olması, ona ait olmayan çok sayıda eserin ona atfedilmesi ve ömrü hayatı boyunca yaşadığı buhranlardan dolayı düşünce dünyasında meydana gelen değişiklikler yaşanan bu zorlukların sebeplerinden birkaçıdır.

Çalışma konusu olarak Gazâlî'yi seçmemizin sebeplerinden birisi felsefe ve kelâm tarihi açısından bakıldığında ondan önce gelen düşünürlere Mütekaddimin, sonra gelenlere ise Müteahhirin denilecek kadar Gazâlî'nin merkezi bir konuma sahip olmasıdır. Diğer bir sebep ise Gazâlî'nin yapmış olduğu felsefe eleştirisinden sonra "Gazâlî'nin eleştirileri felsefeyi bitirdi mi?" sorusudur. Gazâlî'nin Bâtınîlik hareketlerine karşı geliştirmiş olduğu düşünce sisteminin yaşadığı asırdaki insanları etkilediği kadar günümüz toplumunu da etkilediği aşikârdır. Bu düşünceler ışığında günümüz toplumunun felsefeye bakış açısının şekillendiği tarafımızca da gözlemlenmektedir. Dolayısıyla böyle bir şahsiyeti çalışmak felsefe-din ilişkileri bağlamında elzem hale gelmiştir.

Bu çalışmamız giriş kısmı ile birlikte dört bölümden oluşmaktadır. Giriş bölümünde onu yakından tanıma açısından Gazâlî'nin hayatı, eserleri ve felsefesinin genel hatlarıyla ilgili bilgilere yer verilmiştir. Yine giriş bölümünde çalışmanın temel

konusu olan Tanrı-evren ilişkisi açısından ortaya çıkmış olan Tanrı tasavvurlarından (Teizm, Deizm, Panteizm, Panenteizm, Ateizm) kısaca bahsedilmiştir.

Birinci bölümde Gazâlî'nin Tanrı anlayışına yer verilmiş olup onun eserlerinde konuyu ele alış biçimine riayet edilmiştir. Onun Tanrı hakkındaki düşüncelerine toplu bir şekilde yer verdiği *el-İktisâd fi'l-İ'tik'ad* isimli eserinde Tanrı'yı üç kısımda ele almaktadır. İlk olarak Tanrı'nın varlığı ve zatı hakkındaki düşüncelere yer vermiştir. Daha sonra Tanrı'nın sıfatlarına yönelik değerlendirmelerde bulunmuştur. Son olarak ise Tanrı'nın fiillerini ele almıştır. Konuyu bizde aynı sıralama ile ele almaya çalıştık.

İkinci bölümde Gazâlî'nin evren ile ilgili düşünceleri tespit edilmeye çalışılmıştır. Bu konu ele alınırken bazı zorlukları beraberinde getirmiştir. Çünkü onun evren ile ilgili fikirleri daha çok Allah'ın fiilleri bağlamında ele alındığı için salt evren düşüncesini eserlerinin içerisinden ayıklamak zor bir uğraşı beraberinde getirmiştir. Ayrıca konuyu ele alış biçimi genelde fizik, kimya, biyoloji, astroloji gibi bilimlerin verilerinden öte tasavvufî izler taşımaktadır. Dolayısıyla evren hakkındaki düşüncelerini felsefî olarak değerlendirmek hayli meşakkatli olmuştur.

Çalışmamızın son bölümü olan üçüncü bölümde ise Gazâlî'nin Tanrı-evren arasında nasıl bir ilişki kurduğuna yönelik düşünceleri ele alınmıştır. Gazâlî âlemi Tanrı'nın bir fiili olarak görmektedir. Dolayısıyla Tanrı âlemi yoktan yaratmıştır. Yaratma fiili Tanrı'nın âlemle olan ilişkisine delalettir. Bu yüzden yaratma konusu bu bölümde ele alınmıştır. Aynı zamanda nübüvvet konusu da Tanrı'nın evrenle olan ilişkisini belirleme açısından elzemdir. Tanrı gönderdiği peygamberler aracılığı ile insanların O'nun hakkında bilgi sahibi olmasını sağlamakla birlikte, insanların birbirlerine ve âleme karşı olan düşüncelerini de düzenlemek istemiştir. Bu yüzden nübüvvet Tanrı'nın evrenle bir ilişki kurma biçimidir. Aynı şekilde Tanrı'nın peygamberler aracılığı ile göstermiş olduğu mucizeler de insanların Tanrı hakkındaki dikkat ve inançlarını cezbetme açısından önemli bir ilişki göstergesidir. Bu özelliklerinden ötürü bu bölümde Gazâlî'de Tanrı-evren ilişkisi yaratma, nübüvvet ve mucize bağlamında ele alınmaya çalışılmıştır. Sonuç kısmında ise çalışmanın kısa bir değerlendirmesi yapılmıştır.

Bu çalışmayı yaptığım esnada sabrını, zamanını ve emeğini benden esirgemeyen, bir bilim adamının nasıl alçak gönüllü olması gerektiğini, öğrenci olmanın kıymetini

bana gösteren değerli danışmanım Prof. Dr. Osman ELMALI'ya, dersini aldığım, hayat tecrübesini bizlere aktaran ve Erzurum ile ilgili tarihsel bilgisini bizlerle paylaşan danışmanımla birlikte bana hocalık yapmakta olan Felsefe Tarihi Anabilim Dalı Başkanımız Prof. Dr. H. Ömer ÖZDEN hocama, çalışmam esnasında yaşadığım her sıkıntıda yanımda yer alan değerli eşim Çiğdem BİNGÖL ve aileme, yine çalışma esnasında fikirlerinden faydalandığım kardeşten öte dostlarım Abdullah ÇAĞIL ve Halit KARS'a son olarak da ailemden uzakta bana abilik yapan ve aynı zamanda bilgi birikimi ile çalışmama ışık tutup eksiklerimi tamamlayan Yrd. Doç. Dr. Fatih TAŞTAN'a en kalbi teşekkürü bir borç bilirim.

Erzurum – 2017 **Ahmet BİNGÖL**

GİRİŞ

I. GAZÂLÎ'NİN HAYATI

İslam'ın bilimsel alanındaki önemli simalarından olan Gazâlî, bilimsel araştırmalara konu edilebileceği gibi yaşam hikâyesi olarak da incelenmeye değer bir şahsiyettir. Hayatını bilime adayan Gazâlî çeşitli dini ilimler, tasavvuf, siyaset, ahlak, mantık, felsefe hatta astronomiyle bile ilgilenmiş ve hem dini boyutta hem de siyasi boyutta mücadeleyle geçmiş bir yaşam sürmüştür. Çalışmamızın Gazâlî ve onun düşünce sisteminde Allah-âlem ilişkisi olması hasebiyle, Gazâlî'nin hayatı ve yaşam mücadelesi de bu konu hakkındaki düşüncelerini şekillendirmiş olması olası bir durumdur. Bu yüzden çalışmamızın giriş kısmının bir bölümünü Gazâlî'nin hayatını irdelemeye ayırmayı doğru bulduk. Sebep olarak W. Montgomery WATT'ın da dediği gibi "Bir anlamda, herhangi bir kişinin hayatının evveliyatı, o kişinin medeniyetinin geçmiş bütün tarihidir."[1] Gazâlî'nin hayatı hakkında çok bilgi olması bu bilgiler arasında birbiriyle çelişen bilgilerinde olmasını beraberinde bir sorun olarak karşımıza çıkarmaktadır. Okumalarımızdan elde ettiğimiz bu ön kabul ışığında Gazâlî'nin hayatı ve düşünce dünyasını aktardığımız bu çalışmada anakronizme düşmeden bilgileri aktarmaya gayret edeceğiz.

Hüccet el-İslam, Zeyn ed-Din, Hadimü'l-Felsefe (Felsefenin Yıkıcısı)[2] el-İmam, Ebu Hamid gibi künyelerle anılan Gazâlî'nin gerçek adı, Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed'dir. Bağdat'ta Selçuklu idaresinin kurulmasından üç yıl sonra h. 450, m. 1058 yılında doğmuştur.[3] Doğduğu yer İran'ın Horasan eyaletinin Tûs şehrine bağlı Taberân kasabasıdır.[4] İsimlerinden anlaşılacağı üzere babasının ve dedesinin isimleri de Muhammed'dir. Kaynaklarda babası Muhammed Tusî'nin yün eğirip satarak geçimini sağlayan mütevazı birisi olduğu aktarılmaktadır. Tûs ve çevresinde bu işle uğraşanlar için arapça "Gazzâl" (İplikçi) deniyordu. Bu tür meslekleri de o yöreye has bir tarzla ifade ediyorlardı. Attarlık (baharatçılık) yapana attârî, hayyamlık (çadırcılık)

---

[1] W. Montgomery Watt, *Müslüman Aydın Gazâlî Hakkında Bir Araştırma*, (Çev.: Hanifi Özcan), Etüt Yayınları, Samsun 2003, 17.
[2] İsmail Hakkı İzmirli, İslâm'da Felsefe Akımları, (2.Baskı), Kitabevi Tayınları, İstanbul 1997, 178.
[3] Hasan Aydın, *Gazzali Felsefesi ve İslam Modernizmine Etkileri*, Bilim ve Gelecek Kitaplığı, İstanbul 2012, 30 - 31.
[4] Abdülhüseyin Zerrinkub, *Medreseden Kaçış İmam Gazzâlî'nin Hayatı Fikirleri ve Eserleri*, (Çev.: Hikmet Kök), Ağaç Yayınları, İstanbul 2007, 23.

yapana hayyâmî, gazâzelik (iplikçilik, dokumacılık) ile uğraşan kişiye Gazâlî demek gibi. Bu yüzden asıl adı Ahmed olan âlime Gazâlî denmiştir.

Bunun yanında babasının dönemin sufî ve fakihlerinin meclislerine katılmayı seven bir yapısı olduğu da ifade edilmektedir. Bu durum onun hayatında derin izler bırakmıştır. İmkânsızlıklardan dolayı okuma yazmayı öğrenememiştir. Bu yüzden de oğlunun onlar gibi olması için çaba göstermiş ve dar olan imkânlarına rağmen kazancını o yolda harcamaya çalışmıştır. Hayatının son bulmasına yakın iki çocuğunu eğitimleri için biriktirmiş olduğu para ile birlikte o dönemde ki sufî bir arkadaşına emanet etmiş ve: " Çok müteessirim, ben okuma yazmadan mahrum kaldım, hiç olmasa bu iki çocuğumun ilim tahsil etmesini arzu ediyorum, bu benim cehaletimin kefareti olsun." demiştir.[5] Babasının sufî arkadaşı ona vermiş olduğu parayı peyderpey çocuklar için harcamıştır. Parası bittikten sonra çocukları parasız eğitim verilen medreseye yerleştirmiştir. Gazâlî'nin bu şekilde yetişmesi daha sonraları onun hayata bakışını da etkilemiştir.

Hayatının sonuna doğru Gazâlî, sıradan kimselerin Kelâm derslerine devamdan men edilmesini savunduğu, bir kitap yazmıştır.[6] Gazâlî'nin eğitim hayatının evveliyatı ile ilgili çok kesin bilgiler elimizde bulunmamaktadır. Fakat araştırmalarımıza konu olan diğer İslâm âlimlerin eğitim hayatına baktığımızda genelde ilk başlarda bu âlimlerimizin Kur'an, Tefsir, Hadis, Fıkıh gibi İslami ilimlerle uğraştıklarına şahit oluyoruz. Muhtemelen Gazâlî de diğer İslam âlimleri gibi ilim yolculuğuna bu İslam bilimleriyle başlamıştır.[7] Gazâlî'nin bu ilim yolculuğu tabi ki kolay olmamıştır. Bu yolculuk esnasında çeşitli zorluklar yaşamıştır. Yaşadığı bu zorluğu, bize kadar ulaşan bir hikâyede görebiliyoruz. Şöyle ki Gazâlî Fıkhın ön kitaplarını kendi memleketinin âlimlerinden olan Muhammed Râzkâni oğlu Ahmed'den okumuştur. Bu âlimden gerekli eğitimi aldıktan sonra Cürcan'a gitmiştir ve Ebu Nasr İsmail'in huzurunda öğrenime başlamıştır. O zaman eğitim metodu şöyle idi; Hoca dersin konusu hakkında ne anlatırsa talebe onu not alır, önemle korurdu. Bu yolla yazılan bilgilere ve tutulan notlara Ta'lîkât denirdi. Gazâlî bu Talîkât'lardan bayağı toplamıştı. Cürcan'daki eğitimini tamamladıktan sonra evine geri dönerken yolda eşkıyalarla karşılaştı ve onların

[5] Şiblî Nûmânî*, Gazâlî*, Kayıhan Yayınları, İstanbul 2012, 34.
[6] Watt, 29.
[7] Bkz. Watt, 29.

yağmasına maruz kaldı. Bu eşkıyaların yapmış olduğu gasp Gazâlî' ye dokundu ve eşkıyaların başına giderek şöyle dedi:

"Ben eşyalarımdan sadece şu kâğıt tomarlarını istiyorum, çünkü ben bunları dinlemek için ve öğrenmek için bunca yolu kat etmiştim" dedi. Adam güldü ve:

"Sen toz toprak öğrenmişsin. Eğer senin bilgin bu kâğıtlara bağlı ise kâğıt olmayınca sende cahil bomboş birisin demektir" dedi. Bu sözü söyledi ve kâğıtları geri verdi.

Bu hakaret babından sözler Gazâlî'yi çok etkileyip ruhunda derin üzüntü oluşturmuştur. Memleketine varınca o Ta'lîkât'ları tamamen ezberlemiştir. Böylelikle bu ezberleme için ayırdığı üç yılın sonunda bilgi seviyesi olarak da kendini ileri seviyelere taşımıştır.[8] Bu olaydan hareketle Gazâlî'nin, "hakikat"i arama idealine adanan temiz ve asil bir hayatı ve bu hayatın ilginç olduğu kadar öğretici bir hikâyesi olduğunu da anlayabiliyoruz.[9] Bu yaşadığı olayın ardından İmâm el-Haremeyn Ebû el-Meâli el-Cuveynî (h. 419-478/m. 1028-1085)'nin derslerine katılmak üzere Nişabur'a gitmiştir.[10] Cuveynî ile birlikte kelâm bilimine yönelen Gazâlî, tahminen 1077'den, İmâm el-Haremeyn'in 1085'te vefatına kadar, bu zatın Nişabur Nizamiye Medresesi'ndeki derslerine devam etmiş ve onun en gözde üç öğrencisi arasında yer almıştır.[11] Gazâlî için Cuveynî büyük bir yere sahiptir; çünkü İslam filozoflarını ve onların düşüncelerini reddederken kullandığı argümanların büyük bir bölümünü ondan öğrenmiştir.[12]

Gazâlî'nin Nişabur'da ders aldığı hocalardan bir diğeri ise Tus ve Nişabur tasavvuf erbabının önde gelen liderleri arsına giren, el-Kuşeyri'ye talebelik yapmış olan el-Farmadî'dir.[13] Gazâlî İmâm Haremeyn'in vefatıyla birlikte Nişabur'u terk ederek o dönemin ünlü veziri olan Nizam el-Mülk'ün yanına gitmiştir. O dönemde ilim adamlarına değer veren Nizam el-Mülk' ün yanında büyük bir ulema halkası varmış ve Nizam el-Mülk bu bilginleri muhafaza edermiş. Gazâlî de bunlar arasından sıyrılarak ilk sırada yerini almıştır. Gazâlî Nizam el-Mülk'ün ilmî müşaviri ve baş hukukçusu olarak

[8] Nûmânî. 34.
[9] Sabri Orman, *Gazâlî (Biyografisi, Hakikat Araştırması, Felsefe Eleştirisi, İhya Hareketi, Etkisi)* (2. baskı), İnsan Yayınları, İstanbul 2013, 14.
[10] Mustafa Çağrıcı, "Gazzâlî", *DİA*, İstanbul 1996, XIII, 490.
[11] Orman, 37.
[12] Aydın, 35.
[13] Orman, 37.

çalışmıştır. Yapmış olduğu bu görevler sayesinde gün geçtikçe devlet idaresinde ve günün siyasi problemleri hakkında yakından bilgi sahibi olmuştur.[14] Bu tecrübeler ona da 33 yaşındayken Nizam el-Mülk tarafından, o dönemin belki de en önemli ilmî payesi olan ünlü Bağdat Nizamiye Medresesi'nin baş müderrisliğine tayin edilmesine sebep olmuştur.[15]

Gazâlî'nin bundan sonraki hayatı çok parlak geçmiştir. Devrinin bütün önemli şahsiyetlerinin ününü gölgede bırakacak bir seviyeye ulaşmıştır. Gazâlî bu şekilde zirvede olmasına rağmen hem sosyal anlamda hem de psikolojik anlamda bazı olumsuzluklar da yaşamıştır. Gazâlî dönemi siyasi olarak karışıklıkların olduğu bir dönem olduğu için bu karışıklıklar yönetime yakın olan Gazâlî'yi de etkilemiştir. Gazâlî'nin baş müderrislik yaptığı Nizamiye Medresesi'nin hamisi olan Nizam el-Mülk bir Bâtınî fedaisi tarafından öldürülmüş, bir ay kadar bir zaman sonra da Selçuklu sultanı Melikşah zehirlenerek öldürülmüştür.[16] Bu iki olaydan sonra Selçuklu İmparatorluğu'nda taht kavgaları baş göstermiş ve fetva merciinde olan Gazâlî olayların ortasında kalmıştır. Melikşah'ın ölümü üzerine eşi Terken Hatun beş yaşındaki oğlu Mahmud'u veliahd Berkyaruk yerine sultan yapmak isteyince Gazâlî, yaşının küçüklüğü dolayısıyla Mahmud'un sultan olamayacağına dair bir fetva vermiş fakat Terken Hatun, başka âlimlerden mukabil bir fetva çıkartmıştı.[17] Bu olay Gazâlî'nin yaşadığı döneme ait sosyal ve siyasi karışıklıklara bir örnek olarak verilebilir.

Gazâlî'nin yaşadığı bir diğer olumsuzluk ise psikolojik bir bunalım halidir. Bu hal onda altı ay kadar uzun bir süre devam etmiş, birçok kez gelgitler yaşamıştır. Bu yaşadığı gelgitler bilginin imkânına değer veren Gazâlî'ye gereken huzuru vermemiş ve döneminin bütün bilgileriyle hesaplaşmaya ve onları tamamen bir eleştiri süzgecinden geçirmeye kapı açmıştır. Gazâlî'nin Kelâm, Felsefe, Bâtınîlik ve Tasavvuf diye ayırdığı çağının dört ana düşünce akımı üzerindeki eleştirel tavrı sonunda kendi benliği ile hesaplaşmaya yöneltmiştir. Bu hesaplaşma sonrasında Gazâlî'nin fikri ve ruhi boyutları aşıp, fizikî bir nitelik de kazanmaya başlayan bunalımı, nihayet mevki, şöhret ve

[14] Orman, 37.
[15] Orman, 37.
[16] Orman, 38.
[17] Orman, 38.

servetten el çekme ve tasavvufi bir uzlet ve zühd hayatı yaşama arzusunun baskın hale gelmesine zemin hazırlamıştır.[18]

Gazâlî yaşadığı bu hal nedeniyle, 1095 yılında, kendi değişiyle mal ve mülkü reddederek Bağdat'tan ayrılmıştır. Bağdat'tan Şam'a geçmiş; Dımeşk Camisi'nde inzivaya çekilip uzlet hayatı sürmüştür.[19] 1096 yılının sonunda hac için, muhtemelen, İskenderiye üzerinden Hicaz'a geçen Gazâlî, oradan da tekrar Şam'a dönmüş; en sonunda, Bağdat'a gelmiş; oradan da Hamedan'a ve Tus'a, yani doğduğu yere ulaşmıştır.[20] Gazâlî'nin bu uzlet hayatı yaklaşık 11 yıl sürmüştür. Bu uzletten çıkış sebebini Gazâlî el-Munkiz'de Fahr el-Mülk'ün isteği üzerine öğrencilik yaptığı Nişabur Nizamiye Medresesi'nde yeniden eğitim-öğretim faaliyetine dönme çağrısı ve dostlarının ısrarları olarak açıklamıştır.[21] Gazâlî'nin 1106'da başladığı, Nişabur Nizamiye Medresesi'ndeki görevi 1109'da bitmiştir; çünkü onu oraya davet eden Fahr el-Mülk bir Bâtınî suikastiyle, kısa süre sonra öldürülmüştür. Gazâlî de doğduğu yer olan Tus'a geri dönmüş; evinin yanı başına, bilgi öğrenmek isteyenler için bir tekke kurmuş ve orada ihya görevini sürdürmüştür.[22] Bu arada, bir süre sonra vezir olan Nizam el-Mülk'ün oğlu Ziya el-Mülk, 1110 yılında Gazâlî'yi Bağdat Nizamiye Medresesi'ne eğitim-öğretime dönmesi için çağırmış ve Gazâlî bu teklifi bir mektupla görevden affını istemiştir. Gazâlî bu olaydan 1 yıl kadar sonra böylesine bir şahsiyet için bilgi birikimini aktarma ve gelecek nesillere bu bilgi birikimini aktarma adına genç sayılacak bir yaşta, 55 yaşında 18 Aralık 1111'de hayata gözlerini yummuştur.

II. GAZÂLÎ'NİN ESERLERİ

Bir önceki bölümde Gazâlî'nin hayat serüveninden ve ilmi bir kişilik olarak ilmi serüveninden bahsetmeye çalıştık. Bu bölümde ise Gazâlî'nin hayat ve ilim serüveninin meyvesi olan eserlerinden bahsetmeye çalışacağız.

Gazâlî ellibeş yıllık bir ömür yaşamasına rağmen yaşadığı bu süreyi ilim adına tam anlamıyla değerlendirmiş bir âlim olarak çok sayıda eseri bizlere miras olarak bırakmıştır. Bu eserlerin sayısı hakkında çeşitli rivayetler ve araştırmalar vardır. Bu

[18] Orman, 38.
[19] Aydın, 41.
[20] Aydın, 42.
[21] Aydın, 42.
[22] Orman, 49.

rivayet ve araştırmaların bazılarına göre 150; bazılarına göre makalelerle birlikte 300; bazılarına göre 450; diğer bazılarına göre ise 500'ün üzerinde eseri vardır. Bununla birlikte Gazâlî bir tek alanla ilgili eserler de vermemiştir. Gazâlî, Tefsir, Hadis, Fıkıh, Fıkıh Usûlû, Akâid, Kelam, Eğitim, Öğretim, Münazara, Cedel, Siyaset, Felsefe, Mantık, İlmü'l-Havas ve Havassu'ul-Kur'an, Ahlak, Tasavvuf vs. gibi konularda birçok eserler meydana getirmiştir.[23] Kısacası, Gazâlî çok yönlü bir âlimdir. Gazâlî'nin eserlerinin çok sayıda olduğunu yukarıda belirtmiştik; bunların belli sebepleri vardır. Bu sebepleri şöyle sıralayabiliriz:

1- İlk olarak eserlerin sayısının çok abartılarak ifade edilmeye çalışılmasıdır.
2- Bir eserinin iki, üç, dört, beş, hatta bazen değişik isimlerle anılıp, meşhur olmasıdır. Mesela;
- Nasihâtü'l-Mülük isimli eseri, Nâsihü'l-Mülük, Siyerü'l-Mülük, Tuhfetü'l-Mülük, et-Tibru'l-Mesbuk fi Nasihâtü'l-Mülük, Haridetü's-Sülük fi Nasihâti'l-Mülük ve Burhanü'l-Yakin adları ile de bilinmektedir.[24]
3- Gazâlî'nin bazı eserlerinin cüz, kısım veya fasılları asıl eserden ayırt edilerek, ayrı isimler altında yazılmış ve basılmıştır. Bu işlemlerden bazıları Gazâlî hayatta iken olmuştur. Bu yüzden bu tür eserler, kendi başına bir kitap olarak kabul edilmiştir. Örneğin;
- El-Erbaûn fi-Usuli'd-Din diye bilinen ve müstakil olarak yazılıp bastırılan bu eser, Cevahirü'l-Kur'an'ın üçüncü kısmıdır.[25]
4- Kardeşi Ahmed Gazâlî'ye ait olan bazı kitaplar, şöhretine binaen eserlerini tanıtmaya çalıştığımız İmam Gazâlî'ye isnat edilmiştir.
- El-Mecâlisü'l-Gazâlî'yye,
- Ez-Zahire fi İlmi'l-Basire,[26]
5- Hüccetü'l-İslâm Gazâlî Hz.leri hayatı boyunca, sapık cereyanlarla, özellikle pek çok mücadele vermiş ve bu uğurda "Fazâihu'l-Bâtıniyye", "Kavâsımü'l-Batınıyye", "es-Sırâtü'l-Müstakîm" gibi reddiye mahiyetinde eserler yazmıştır. İşte bu gibi sebeplerden dolayı Gazâlî'nin vefatından sonra; sapık

[23] Nurgali Kabylov, *Gazâlî'de Varlık Meselesi,* (Yayımlanmış Yüksek Lisans Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2002, 11.
[24] Ali Rıza Karabulut, "*Gazâlî'nin Eserleri", Ebu Hamid Muhammed el-Gazali, Erciyes* Üniversitesi Gevher Nesibe Tıp Tarihi Enstitüsü, 7 (14- Mart) Kayseri, 1988, 228.
[25] Karabulut, 229.
[26] Karabulut, 229.

Bâtınî'ler, özellikle İsmâîlî'ler ve daha bazı kötü niyetli kimseler tarafından bazı düzme kitaplar yazılarak Gazâlî'ye nispet edilmiştir. Örneğin;

- "Sırru'l-Âlemeyn ve Keşfü mâ fi'd-Dâreyn" isimli ve aynı zamanda Gazâlî'ye isnad edilen bu kitap hakkında:
  Şâh Abdül-Azîz ed-Dihlevî'nin "Tuhfe-i İsnâ Aşeriyye" isimli eserinde açıkladığına ve Mevlânâ Şiblî Nûman'ın "el-Gazâlî" adlı kitaplarında bildirildiğine göre bu eser düzmedir.[27]

6- Bazı yazarak çoğaltanlar, çoğaltma sırasında, bir kısım yazma kütüphanelerinin kataloğunu yapan kütüphaneciler de kataloglama yaparken, Gazâlî'nin olduğu bilindiği halde, kitap içinde müellif tarafından verilmiş bir isim bulamadıkları için, kitabın konusuna göre, takma (uydurma) isim vermişlerdir. Bazen de bir kütüphanecinin verdiği isim, diğer kütüphanecinin verdiği ismi tutmamıştır.[28]

Gazâlî'nin eserlerinin çokluğunun sebeplerinden kısaca bahsettikten sonra biraz da Gazâlî'nin eserlerinden alanlarına göre bahsetmenin faydalı olacağını düşünüyoruz. Yukarıda bahsettiğimiz gibi Gazâlî hemen her alanla ilgili eserler vermiştir. Eserlerinin çokluğu yüzünden eserlerin muhteviyatına girmeden alanlarına göre isimlerini zikretmekle yetineceğiz.

A. *TEFSİR - HADİS*
   1. *Yâkûtü't-Te'vîl fi Tefsîri't-Tenzil*
   2. *Bahru'l-Mahabbe fî Esrâri'l-Mevedde*
   3. *Cevâhiru'l-Kur'ân ve Düreruhu*
   4. *Fazâilü'l-Kur'an*
   5. *El-Kânûnü'l-Küllî fi't-Te'vîl*

B. *FIKIH - FIKIH USÛLÜ*
   6. *El-Vecîz fi'l-Fürû*
   7. *El-Vesît fi'l-Fürû*
   8. *El-Besît fi'l-Fürû*
   9. *Hulâsatü'l-Vesâil ilâ İlmi'l-Mesâil*
   10. *Hakîkatü'l-Kavleyn*

[27] Karabulut, 230.
[28] Karabulut, 230.

11. *Fetâve'l-Gazâlî*
12. *Hısnü'l- (Tahsînü'l) Me'haz fi'l-Hılâf*
13. *Ğâyetü'Ğavr fî Mesâili'd-Devr*
14. *Nihâyetü'l-Ğavr fî Mesâili'd-Devr*
15. *El-Mustasfâ fî İlmi'l-Usûl*
16. *El-Menûl min Ta'lîgâti'l-Usûl*
17. *Şifâü'l-Ğâlîl fî Beyânı Mesâliki't-Ta'lîl*
18. *Ğâyetü'l-Vusûl fî (İlmi)'-Usûl*

C. *AKÂİD – KELAM*

19. *El-Erbaûn fî Usûli'd-Dîn*
20. *İlcâmü'l-Avâm an İlmi'l-Kelâm*
21. *El-İktisâd fi'l-İtikâd*
22. *Er-Risâletü'l-Kudsiyye bi Edilletihe'l-Burhâniyye*
23. *Akîdetü Ehli's-Sünne*
24. *Faysalü't-Tefrika Beyne'l-İslâm ve'z-Zendeka*
25. *El-Maksadü'l-Esnâ (Aksâ), Şerhu Esmâi'l-Husnâ*
26. *El-Maznûnü bi halâ Ğayri Ehlih*
27. *El-Ecvibetü'l-Gazâlî'yye fi'l-Mesâili'l-Uhreviyye*
28. *Er-Reddü'l-Cemîl âlâ men Gayyera't-Tevrâte ve'l-İncil*
29. *Risâle fî İlmi Ma'rifetillâhi (Teâlâ)*
30. *Et-Tecrîd fî Kelimeti't-Tevhîd*
31. *El-Kavâidü'l-Aşere*

D. *MEV'İZA – İCTİMÂİYYÂT*

32. *İhyâü Ulûmi'd-Dîn*
33. *El-İmlâ an İşkâlâti'l-İhyâ*
34. *Kimyâü's-Saâde*
35. *Eyyühe'l-Veled*
36. *Er-Risâletü'l-Va'zıyye*
37. *Medâricü'l-İstidrac*

E. *EĞİTİM – ÖĞRETİM*

38. *Minhâcü'l-Müteallim*
39. *Mizânü'l-Amel*

F. *MÜNAZARA – CEDEL*

40. El-Kıstâsü'l-Müstakîm li Takvîmi Ehlî't-Ta'lîm

41. Fazâihu'l-Batıniyye ve Fazâilü'l-Müstazhiriyye

42. Kavâsîmü'l-Bâtıniyye

G. *SİYÂSET*

43. Nasîhatü'l-Mülûk

44. Makâmâtü'l-Ulemâ Beyne Yedeyi'l-Hulefa ve'l-Ümerâ

45. Medhalü's-Sülûk ilâ Menâzili'l-Mülûk

H. *FELSEFE – MANTIK*

46. El-Münkızü mine'd-Dalâl

47. Makâsıdü'l-Felâsife

48. Tehâfütü'l-Felâsife

49. Meâricü'l-Kuds fî Medârici Mârifeti'n-Nefs

50. El-Maârifü'l-Akliyye ve'l-Hikmetü'l-İlâhiyye

51. Risâle fî Hudûdı'l-Felsefî

52. Mihakk'ün-Nazar

53. Risâletü't-Tayr

54. Mi'yâru'l-İlm

İ. *İLMÜ'L – HAVÂSS ve HAVÂSSUL- KUR'AN*

55. Ed-Dürrü'l-Manzûm fi's-Sırrı'l-Mektûm

56. Şerhu Cünneti'l-Esmâ

57. Havâssü'l-Kur'an

J. *AHLAK – TASAVVUF*

58. Adâbü's-Sufiyye

59. El-Edebü Fi'd-Dîn

60. Bidâyetü'l-Hidâye ve Tehzîbü'n-Nüfûs bi'l-Âdâbi'ş-Şer'iyye

61. Ed-Dürretü'l-Fâhıra fî Keşfi Ulûmi'l-Âhıra

62. Fâtihatü'l-Ulûm

63. El-Hikmetü fî Mahlûkâtillahi Teâlâ

64. Hulâsatü't-Tasânîf

65. El-Keşfü ve't-Tebyîn fî Ğurûri'l-Halkı Ecmaîn

66. Ravzatü't-Tâlibîn ve Umdetü's-Sâlikîn

67. Er-Risâletü'l-Ledüniyye

68. Mürşidü't-Tâlibîn

69. Mi'râcü's-Sâlikîn

70. Mişkâtü'l-Envâr

71. Minhâcü'l-Âbidîn ilâ Cenneti Rabbi'l-Âlêmîn[29]

III. GAZÂLÎ'NİN BİLİM ANLAYIŞI VE FELSEFESİNİN GENEL HATLARI

Düşünce tarihimizin önemli köşe taşlarından birisi olan Gazâlî'nin gerek yaşamına gerekse yazdığı eserlere baktığımızda belli bir bilimsel ve felsefi düşünce tarzını oluşturduğunu görüyoruz. Bu bilimsel ve felsefi düşünce tarzını oluşturduğu dönem göz önüne alındığında bu durum daha da bir önem kazanıyor.

Gazâlî'nin yaşadığı dönem yani Abbasîlerin siyasi yönden zayıflayıp kısır bir yapının ortaya çıktığı zaman dilimidir. Böylesi bir siyasi kargaşa ve otorite zafiyetinin yaşandığı bir dönemde İslam dünyasına da çeşitli saldırılar yapılıyordu. Bu saldırılara karşı göğüs geren yöneticiler olduğu gibi, Gazâlî gibi ilim erbabı da bu saldırılara göğüs germiştir. O dönemdeki şiî-batînî düşüncesinin İslam dünyasına girme çabaları, karşı bir mücadelenin gerekliliğini ortaya koymuştur. Bu mücadele de ancak ilmî bir zeminde yapılabilirdi. Bu mücadele aynı zamanda batînî saldırılara karşı hakikatin ortaya konulması mücadelesiydi. Bunu Gazâlî'nin kendisinin bir hakikat arayıcısı olduğunu belirten "*Gençliğimin iptidasından beri hakikatleri kavramaya susamış olmak fıtrî bir âdetimdir*"[30] sözlerinden anlıyoruz. Gazâlî burada hakikati arama işini yaparken kendince kaideler de ortaya koymuş, bunu da şöyle ifade etmiştir: *"Bilmiş ol ki! Hakikati insanlarda arayan, delâlet çölünde şaşırır. Eğer hakikat yolcusu isen Hakk'ı bil ki, ehlini bilesin. Eğer yalnız insanlar arasında ün alan fazilet derecelerine bakar ve bununla kifayet edersen, sahabeyi ve onların üstün mevkilerini unutma."*[31] Bu ifadelerden Gazâlî burada aslında bilimsel bir erdemden de bahsetmektedir.

Hakikati arama çabası aynı zamanda hem bilimin hem de felsefenin ulaşmayı hedeflediği ve bu hedefe ulaşmak için gösterdiği çabanın bir ürünüdür. Hakikati arama ve hakikat arayıcısı olmak, bilimin ve felsefenin önemli amaçlarından birisidir. Tabi ki

[29] Karabulut, 231-246.
[30] Gazâlî, *El-munkızu min-ad-Dalâl*, (Çev.: Hilmi Güngör), MEB Yayınları, İstanbul 1989, 15.
[31] Gazâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Din*, (Çev.: Ahmet Serdaroğlu), Bedir Yayınevi, İstanbul 2011, 63.

burada Gazâlî'nin hakikati arama çabası kendisinin de felsefi bir düşünce yapısı ortaya koymasına sebep olmuştur. Gazâlî burada kendi düşüncesini ortaya koyarken kendi dışındaki felsefe ile uğraşanların felsefi düşüncelerine yaptığı eleştiriler sayesinde kendi felsefi düşünce yapısının oluşmasına da zemin hazırlamıştır. Bu tespitimizi desteklemek için; Gazâlî düşünce sistemini ontolojik ve epistemolojik temelde inceleyen Hasan AYIK bu düşünce sisteminin her iki temelini de kendi başına, bağımsız bir şekilde değil, İslam felsefesi geleneği içerisinde, Farabi ve İbn-i Sina'nın varlık ve bilgi anlayışlarını eleştirip geliştirerek atmıştır,[32] şeklindeki ifadesini örnek verebiliriz.

Gazâlî kendi bilgi birikimini ve özgünlüğünü ortaya koyarken fikri birikiminin oluşmasında Aristoteles'de olduğu gibi, kendisinde öncekilerden yararlanmış olması tabi karşılanmalıdır. Bu, Gazâlî'nin fikri değerine zarar getirmediği gibi, felsefe tarihindeki fikri irtibatın mevcudiyetine bir delil olarak değerlendirilebilir.[33]

İslâm düşünce dünyası içerisinde Aristoteles felsefesini devam ettiren (Meşşâilik'i), Aristoteles'in eserlerini ve fikirlerini şerh eden, onlara birtakım ilaveler yaparak yalnızca bir şarih olmaktan sıyrılan özgün Meşşâi filozofları ortaya çıkmıştır. Bu filozoflar Aristoteles felsefesinin daha iyi anlaşılmasını sağladıkları gibi, İslâm fikir dünyasında felsefi düşüncenin gelişmesine ve yayılmasına da öncü olmuşlardır. Farabi ve İbn Sina'nın başını çektiği bu filozoflar Aristoteles felsefesini esas aldıkları için bütün orijinal ve yeni taraflarına rağmen İslami esasları geri plana itebilmişlerdir. Bu anlayışa da eleştirel bir tepki doğması tabi hale gelmiştir. İşte bu eleştirel tepki en bilimsel haliyle Gazâlî'de kendini göstermiştir.[34]

Gazâlî'nin eleştirel tavrı ve bilgi birikimi ile birlikte devrinin ve ondan sonraki devrin dini, ilmi, siyasi ve sosyal olayları göz önüne alındığında İslam düşünce dünyasının ortası kabul edilecek bir noktada yer aldığını kabul edebiliriz. Bu tespitin dayanak noktası olarak da kelâm ilmindeki Gazâlî öncesi kelâmcılar için "***Mütekaddimin***", Gazâlî sonrası kelâmcılar için ise "***Müteahhirin***" olarak nitelendirilmesini örnek gösterebiliriz. Bu belirleme Gazâlî'nin bilimsel anlayışının bir sonucu olarak da ortaya çıkmıştır.

---

[32] Hasan Ayık, "Gazâlî'nin Eleştirileri Felsefeyi Bitirdi mi?", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, IX (2-2009), 39.
[33] Süleyman Hayri Bolay, *Aristo ve Gazzalî Metafizikleri*, Nobel Yayınları, Ankara 2013, 4.
[34] Bolay, *Aristo ve Gazali Metafizikleri,* 1-2.

Daha genç yaşta yaşamış olduğu ve epistemolojik bir burhan halini alan[35] ve bir müddet süren bu durum, Gazâlî'nin taklit yolunu bırakarak hakikate nüfuz ve içtihat yolunu benimsemesine sebep olmuş[36] ve bu fikir karışıkları onu şüphe duymaya yönlendirmiş ve onun bilgi ve yöntem anlayışının şekillenmesiyle sonuçlanmıştır. Dönemin birbirine zıt olan görüşlerinin birbirleriyle olan çatışmaları ve uzlaşmaz tavırları Gazâlî'nin bilimsel yönteminin temeline şüpheyi ve eleştiriyi koymasına sebep olmuştur. Bu bağlamda ele alınca, Gazâlî'nin döneminin düşünce akımlarının ortaya koyduğu fikirler hakkındaki şüphesi ve onlara yönelttiği eleştirileri, bir toplumun özeleştirisi ve hatta bir kültür ve medeniyet çevresinin kendi kendisi ve kendisi dışındaki kültür ve medeniyetlerle hesaplaşması olarak değerlendirmek de mümkün olur.[37]

Gazâlî'nin bilimsel yönteminin temelini oluşturan şüphenin ve eleştirel tavrın temel hareket noktası bizzat Aristoteles değil, Meşşâi filozoflardı fakat onun eleştiri ve hücumları çoğu zaman dolayısıyla, bazen de doğrudan doğruya Aristoteles'e yönelmiştir.[38]

İslâm düşünce dünyasında her ne kadar Aristoteles eleştirilerin odağına yerleştirilse de Aristoteles'in önemi, Hristiyan skolastiğini şekillendirmesi bir tarafa, onun düşünce esaslarının İslâm ilim ve teolojisine nüfuz ederek bir otorite haline gelmiş olması ve bu otorite sayesinde rasyonel düşüncenin İslâm dünyasında gelişmesine imkân sağlamasıdır.[39]

Gazâlî'nin bu eleştirel tavrı ve hakikate ulaşma çabasını objektif bir şekilde yapmaya çalışmıştır. Bunu el-Munkız'de şöyle ifade etmiştir: "*Gençliğimin ilk senelerinde, 20 yaşına varmadan, yani buluğ çağına yaklaşan bir zamandan beri bu engin denizin dalgaları ile mücadele ediyor, çekingen ve korkağın değil, cesur bir kimsenin dalışı ile derinliklerine dalıyor, her karanlıkla uğraşıyor, ve her müşkülü yenmeğe, her uçurumu atlamaya çalışıyor, ve her fırkanın akidesini dikkatle araştırıyor ve hakka ulaşmış ile bâtılda kalmış olanı, sünnete göre hareket edenle bid'atte bulunanı*

[35] Hüseyin Sarıoğlu, "İbn Rüşd'ün Bakışıyla Gazzâlî ve Felsefe", *İlmi Araştırmalar*, III, İstanbul 1996, 89.
[36] Hilmi Ziya Ülken, "Gazzâlî ve Felsefe" *AÜİFD,* IV(III-IV), Ankara 1957, 100.
[37] Orman, 65.
[38] Bolay, *Aristo ve Gazali Metafizikleri,* 2.
[39] Bolay, *Aristo ve Gazali Metafizikleri,* 2.

tefrik için her taifenin mezhep sırlarını keşfetmek istiyordum. Bir bâtınînin hakkını yemiyor, sadece onun iç yüzünü anlamak istiyordum. Bir zahirîye de öyle; sadece onun zahirî manalara göre hareketini öğrenmek istiyordum. Aynı şekilde bir feylesofun sadece felsefesinin aslına vakıf olmayı kastediyor, bir mütekellimin sadece sözünün ve mücadelesinin gayesine muttali olmaya uğraşıyor, bir sûfînin iç temizliğinin sırrını öğrenmeye gayret ediyor, bir âbidin sadece ibadetinin ona ne sağladığını takip ediyor, bir zındığın sadece Allah'ı inkâr cesaretini gösterişinin ve zındıklığının sebeplerini araştırıyordum."[40] Gazâlî'nin ifadelerinden anladığımız üzere o dönemdeki her düşünce akımını yakından takip etmiş ve onlar hakkındaki bilgilerini kesin bilgiler haline getirdikten sonra onlar hakkındaki eleştirini ortaya koymuştur. Felsefe ile ilgili olarak da aynı yöntemi ortaya koymuştur.

Felsefe hakkında konuşabilmek içinde çok derin bir felsefe bilgisine ulaşmaya çalışmış ve bunu da gerçekleştirmiştir. Bunu Gazâlî şöyle ifade etmiştir: *"şunu kesin olarak anladım ki bir ilme son haddine kadar vakıf olamayan kimse o ilimdeki bozukluğa vakıf olamaz. O derece vakıf olmalı ki o ilimde en büyük âlim sayılan kimseye eşit olmakla kalmayıp onun derecesini geçmeli ve onun kavrayamadığı derin noktaları, gaileleri kavramalıdır. Ancak o zaman o ilmin fasit olduğuna dair iddiası doğru olabilir."*[41]

Gazâlî birçok eserinde ilimle uğraşmasının amacına yeri geldikçe değinmiştir. Gazâlî'nin bu amacına, İslam'ın ilim arama çabasını ortaya koyduğu "*Gazâlî'de Din-Bilim İlişkisi*" isimli makalesinde Abdulkuddûs Bingöl değinmiştir. Şöyle ki : "*İslâm, ilim aramanın amacını ise kısaca, maddi zevklerde ölçüsüz bir müsamaha ve kendi hem cinsleri üzerine bir istibdat kurmak değil, yarattıklarının bilgisinde derinleşmek suretiyle, Allah'a muhabbette mesafe alma ve tabiat kuvvetleri üzerinde kontrolü tesis ederek insanlığa hizmet etmek olarak belirlemiştir. Esasen Gazzalî'de ilimleri değerlendirirken hep bu hususları ön plana çıkaracaktır.*[42]

Gazâlî, otobiyografik bir eser olan *el-Munkızu min-ad-Dalâl* isimli eseri Hilmi Ziya Ülken'e göre yalnız bir hayat hikâyesi değil, aynı zamanda düşüncenin

[40] Gazâlî, *Dalâletten Hidâyete*, (Çev.: Ahmet Subhi Furat), Şamil Yayınevi, İstanbul 1978, 38.
[41] Gazâlî, *el-Munkız*, 25.
[42] Abdulkuddûs Bingöl, "Gazzali'de Din-Bilim İlişkisi", *Felsefe Dünyası*, 18, (Kış 1995), 11.

gelişmesinin tarihidir.[43] Gazâlî bu eserinde hakikati arayanlara dair dört zümreden bahseder. Birinci sınıf olarak ilmi kelâm âlimlerini ele alır ve bunlar kendilerinin rey ve istidlal sahibi olduklarını iddia ettiklerinden bahseder.[44] İkinci sınıf olarak Bâtıniye fırkasını ele alır ve bunlar kendilerinin talim ashabından olduklarını, hakikatleri "İmam-ı Masum'dan" öğrendiklerini iddia ettiklerinden bahseder.[45] Üçüncü sınıf olarak felsefecileri ele alır ve bunlar kendilerinin mantık ve burhan erbabı olduklarını iddia ettiklerinden bahseder.[46] Dördüncü sınıf olarak mutasavvıfları ele alır ve bunların kendilerinin tanrının huzurunda bulunduklarını, müşahede ve keşif asabından olduklarını iddia ettiklerinden bahseder.[47]

Gazâlî eserinde bu dört zümreden bahsettikten sonra çeşitli bilimlerden bahseder. Bu bilimler hakkındaki düşüncelerine geçmeden önce Gazâlî'nin "Bilim" kavramından ne anladığını ortaya koymak gerekir. Gazâlî öncelikle "Bilim" kavramı yerine "İlim" kavramını kullanır. Bunun sebebi ise döneminin anlayışında kullanılan en genel kavramlardan biridir. "Bilgi" terimi çok geniş bir anlama sahip olup Matematik, Mantık, Tabiat bilimleri… vb. yanında, Ahlak, Metafizik, Hukuk, Din… vb.'nin bilgisini de içine alır. Nitekim Gazâlî'nin ıstılahında "İlim" yalnız maddi olanı kendisine konu edinen "Bilim" anlamından daha geniş bir anlam taşır. "Mahsusat"ın bilgisini de, "Ma'kûlat"ın bilgisini de içine alır. İlimden maksat işlerin hakikatini anlamak ve bilmektir. Gerçek "İlim" ise, kendisinden artık hiçbir şekilde şüphe edilmeyen bilgi. Yani yakîn ifade eden bilgidir.[48]

Gazâlî bu ilimlerden öncelikle kelâm ilmi ile ilgilenmiştir. Bu süreçte kelâm ilminin Ehli Sünnet akidesini muhafaza etmek, onu bid'at ehlinin karıştırmasından korumak olan gayesine uygun bir yol izlediğini tespit etmiştir. Fakat daha sonra kelâm ilmi ortaya çıktıktan sonra bu ilimle iştigal artıp zaman geçince kelâm âlimleri sünneti müdafaa ederken eşyanın hakikatlerini anlatmaya başlamışlar, cevherden, arazdan ve bunların hükümlerinden bahsetmeye başlamışlar ve kelâm ilminin gayesinden uzaklaşmışlardır. Bu da Gazâlî'nin kendi gayesine uygun olmadığı ve halkın akide ihtilafından doğan merakı gideremediği için kendisinin kelâm ilminden vazgeçtiğini

[43] Hilmi Ziya Ülken, *İslam Felsefesi* (5.Baskı), Ülken Yayınları, İstanbul 1998, 112.
[44] Gazâlî, el-*Munkız*, 22.
[45] Gazâlî, *el-Munkız*, 22.
[46] Gazâlî, *el-Munkız, 22.*
[47] Gazâlî, *el-Munkız, 22.*
[48] Bingöl, 11.

ifade etmektedir.[49] Bu düşüncesini de şöyle somutlaştırmaktadır: "*Şifa veren ilaçlar derdin başkalığına göre değişir. Ne kadar ilaç vardır ki bir hastaya menfaat, diğer birine mazarrat verir."*[50] Gazâlî Hüseyin Atay'ın aktardığına göre Kavâid'ul-Akâid'de Şafiî'den "*Şirkin dışında insanın Allah'a karşı yapacağı bütün günahlar kelâm ilminden okuyacağı bir şeyden daha hayırlıdır*." sözünü aktararak kelam ilmi ile ilgili görüşlerini desteklemeye çalışmıştır.[51]

Gazâlî kelâm ilmini bitirdikten sonra felsefeyle ilgilenmeye başlar. Gazâlî, felsefenin tek başına bir ilim olmadığını, aksine birçok ilmi ihtiva ettiğini ifade etmiştir. Çünkü o dönemde, İslam Kültür Dünyasında müspet bilimin günün en tutarlı felsefi sistemiyle yakından ilişkisi vardır.[52] Gazâlî uğraş verdiği diğer bilimler gibi felsefe konusunda da öğrenme ve anlama konusunda çok çaba sarf etmiştir. Bütün bu çabanın sonunda ulaştığı sonucu şöyle ifade etmiştir: *"Şimdi felsefecilerin ve ilimlerinin hikâyesini benden dinle. Bunların birkaç sınıf olduğunu, ilimlerinin de birkaç kısımdan ibaret bulunduğunu gördüm. Bütün bu sınıflar; eskilerle daha öncekiler, sonrakilerle evvelkiler arasında, hakikatten uzak ve yakın olmak hususunda büyük fark bulunmakla beraber hepsi küfür ve ilhat damgası taşırlar."*[53] Gazâlî'nin bu ifadelerine baktığımızda felsefe ilminin hakikate ulaşmaktan uzak bir çaba olduğunu, felsefe ile uğraşanların ise uğraştıkları meselelerden dolayı küfür işleyen konumuna düştükleri sonucu çıkmaktadır. Bu da felsefeye uzak bir tutum sergilediği ve felsefe ile münasebetinin tamamen felsefeye reddiye yazmak için olan bir uğraş olduğu karşımıza çıkmaktadır.

Gazâlî bu düşüncelerinin ışığında felsefi ilimleri ve felsefecileri belli kısımlara ayırmıştır. El-Munkızu min-ad-Dalâl isimli eserinde öncelikli olarak felsefecileri ele almış ve "Felsefecilerin Sınıflarına ve Hepsinde Küfür Damgasının Bulunduğuna Dair" başlığı altında fikirlerini ortaya koymuştur.[54] Burada felsefecileri üç kısma ayırır: Dehrîler, Tabiîler, İlâhîler.[55]

---

[49] Gazâlî, *el-Munkız*, 23.
[50] Gazâlî, *el-Munkız,* 23, 24.
[51] Hüseyin Atay, "Gazâlî ve İbn Rüşd Felsefelerinin karşılaştırılması*", Kelam Araştırmaları*, 1 (2), 2003, 13.
[52] Bingöl, 12.
[53] Gazâlî, *el-Munkız,* 26.
[54] Gazâlî, *el-Munkız,* 27.
[55] Gazâlî, *el-Munkız,* 27.

Gazâlî burada felsefecileri üç kısma ayırdıktan sonra bu felsefeciler hakkında bilgi vermekte ve bunlar hakkındaki hükmünü de ortaya koymaktadır. İlk önce dehrîlerden bahsederken bunların ilk felsefeci grubundan olduğunu ve düşünce olarak da kâinatın yaratıcısının olduğunu inkâr eden ve âlemin ezeli olduğunu söyleyen bir grup olduğundan bahseder ve bunların zındık olduğunu söyler.[56]

İkinci olarak tabiîleri ele alır ve bu grubun daha çok tabiat âleminden, hayvanlardan ve bitkilerden bahsettiğini söyler. Daha sonra bunların bu bilimlerle uğraşları sonucu hayatın sona ermesi ile birlikte yani "kuvvei âkile" nin mizaca tâbi olduğunu zannedip, mizacın bozulması ile kuvvei âkile" nin de bozulacağını zannedip ahireti inkâr ettiklerini; böylelikle cenneti, cehennemi, kıyameti ve hesabı inkâr ettiklerini belirtir. Bu fikirlerinden dolayı bunların da zındık olduğunu söyler.[57]

Üçüncü ve son olarak ilahileri ele alır ve bu grubun da sonradan yetişen felsefeciler olduğunu ve bunlara da Sokrates, Platon ve Aristoteles'i örnek gösterir. Bu filozofların Dehrîler ve tabiîleri reddettiğini, onların hatalarını kusursuz bir şekilde açıkladıklarını fakat zamanla onların küfür ve bid'at sayılan bazı fikirlerini kabul ettiklerini ve kendilerini onların bu fikirlerinden beri tutamadıklarını ileri sürer. Gerek Sokrates, Platon ve Aristoteles gerekse İbn Sina, Farabi ve başkaları gibi onlara uyan İslam felsefecilerini de diğer iki grup gibi tekfir eder ve bunun da vacip olduğunu söyler.[58] Ayrıca burada İbn Sina ve Farabi'den bahsederken bunların Aristoteles'in bilimsel yönünü en kusursuz şekilde bizlere aktaran kişiler olduğunu ifade eder ve onlardan başka kimsenin Aristoteles'i nakletmeğe muvaffak olamadığını da belirtir.[59]

Gazâlî'nin felsefeye bakış açısı ve felsefi konularla ilgilenme biçimi dikkate alındığında iki temel kaynak dikkati çekmektedir. Bunlardan birisi felsefenin de en temel ve önemli kaynaklarından birisi olan akıl, ikincisi ise; içinde bulunduğu İslam inancının temel kaynağı olan nakil (Kur'an)'dir. Gazâlî'de akıl ve nakil aynı oranda önemlidir. Bu durumu Gazâlî şöyle ifade eder: *"Akıl hastalıklardan ve afetlerden sâlim olan bir göze, Kur'an ise ışığını etrafa yayan bir güneşe benzer. Bu nedenle hidayet yolunu talep ederek ahlakını düzelt. Bunlardan (akıl ve nakil) sadece birisi ile yetinen kimse, ahmaklar arasına katılmıştır. Kur'an'ın ışığı ile yetinerek akıldan yüz çeviren*

[56] Gazâlî, *el-Munkız,* 27.
[57] Gazâlî, *el-Munkız,* 27-28.
[58] Gazâlî, el-Munkız, 28-29.
[59] Gazâlî, *el-Munkız,* 29.

kişi ise güneşin ışığına gözlerini kapatan kimse gibidir. Onunla âmâlar arasında bir fark yoktur. Aklın şeriat ile birlikte bulunması ise nur üstüne nurdur. Bunlardan özellikle birine şaşı gözle bakan ise kuyuya çürük ip sarkıtan kişidir."[60] Akıl bütün meseleleri idrak etmekte müstakil değildir. Bütün muğlak davaların üzerindeki örtüyü de kaldırmaz.[61] Bundan dolayı akıl ve nakil ortak bir şekilde kullanılmalıdır.

IV. FELSEFE AÇISINDAN TANRI-EVREN TASAVVURLARINA GENEL BİR BAKIŞ

Araştırma konusu, felsefenin ilgi alanında olan ve varlık kavramını açıklama ve anlamlandırma açısından çok önemli bir yere sahip olan tanrı ve evren kavramlarının, Gazâlî düşüncesindeki mahiyeti ve belirlenimi ve bu ikisi arasında Gazâlî'nin nasıl bir bağ kurduğu üzerine bir çalışma olacaktır.

İlk olarak bu iki kavramın felsefi ve kelâmî anlamda tartışılmadan önce vahiyden anlaşılan tanrı tasavvuruna göre, İslam'ın ilk dönemlerinde mesele çok dogmatik kalıyordu. Müslümanlar konuyla ilgili felsefi hatta kelâmî tartışmalara girmiyorlardı.[62]

Allah inancı açısından bu tavır, bilhassa Mu'tezîle ile başlayıp, artan kelâmî münakaşalar ve daha sonra gelişen felsefî spekülâsyonlar arttıkça, kısaca din alanında bir düşünce sistemi kurulmaya başlayınca, çeşitli ve bazen de birbirinden uzak Tanrı tasavvurları ortaya çıktı.[63] Buradan meydana gelen karışıklığın çözümü için her daim "Saadet Asrı" diye ideal bir iman dönemine yani yorumsuz inançlar yönüne meseleler çekilerek çözümlenmeye çalışılmıştır.[64]

Sonunda, V. hicrî yüzyılda Gazâlî böylesine bir özlemi dillendirirken, Tanrı'nın mahiyeti hakkında akıl yürütme ve yorumlarla ilgili olarak, Kur'an'daki müteşâbih ifadelerin bile soruşturulup araştırılmaması gerektiğini, onlar orada nasıl ifade edilmişse öylece kabul edilmesini savunacaktır.[65]

---

[60] Gazâlî, *İtikadda Orta Yol (el-İktisâd fi'l-İ'tikâd),* (Çev.: Osman Demir), Klasik Yayınları, İstanbul 2012, 15.
[61] İbrahim Agâh Çubukçu, *Gazzalî ve Batınîlik*, Resimli Posta Matbaası, Ankara 1964, 20.
[62] Necip Taylan, *İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 1997, 32.
[63] Taylan, *İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri*, 32.
[64] Taylan, *İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri*, 32.
[65] Taylan, *İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri*, 32-33.

Gazâlî'nin Tanrı'nın mahiyeti hakkındaki düşüncelerinden kısaca bahsettikten sonra genel olarak, Tanrı'nın mahiyetinin belirlenip kanıtlanması meselesi felsefe ve teolojinin en önemli problemlerinden biridir. Ancak bu mesele ele alındığında bununla uğraşının sonunda ortaya çıkacak sonucun değeri ne olursa olsun Tanrı konusu kadar önemli olan ikinci bir mesele ortaya çıkar ki; o da metafiziğin kozmolojik yönünü oluşturan evren meselesidir. Bir filozofun felsefesini belirlemek demek aslında onun ontolojisini ve kozmolojisini belirlemek demektir.[66]

Bu iki kavramın Gazâlî açısından değerlendirilmesine geçmeden önce, tanrı ve evren kavramlarının insanlık tarihinde ne şekilde değerlendirildiğine kısaca bakmanın, çalışmanın sağlam bir zemine oturtulması açısından faydalı olacağına kanaat getirmekteyiz. Konunun Gazâlî ile alakalı olan kısmına araştırmanın ana üç bölümünde değineceğimizden dolayı bu kısımda sadece kavramların birbirleriyle olan münasebetinden ortaya çıkmış Tanrı-Evren tasavvurları olan, Teizm, Deizm, Ateizm, Panteizm, Panenteizm'den kısaca bahsedeceğiz.

Tanrı ve evren kavramlarını düşünce tarihinin de mihenk taşları olan Hint, Çin, Yunan, Mısır, Mezopotamya, İslam coğrafyalarının kavramlara dini, kültürel, felsefi, sosyal açıdan nasıl değerlendirdikleri incelendiğinde karşımıza yukarıda belirtmiş olduğumuz çeşitli Tanrı ve Evren tasavvurları ortaya çıkmaktadır. Çünkü saydığımız bu medeniyetler farklı düşünce sistemlerinin tohumunu barındıran ana merkezler olarak kabul görmektedir. Bu merkezlerin Tanrı-Evren kavramları ile ilgili düşünceleri incelendiğinde saydığımız bu tasavvurlar çerçevesinde şekillenmiştir. Şimdi çalışmamıza bir giriş olması hasebiyle kısaca bu kavramları ele alalım.

Teizm

Sözlükte "Tanrı" manasındaki Yunanca "theos" kelimesinden türetilen "teizm" (Alm. Theismus, Fr. Théisme, İng. Theism) genellikle, Şahsî, zatî ve âlemin yaratıcı sebebi olan, varlığı mutlak bir tanrı inancını savunan felsefi düşünceyi ifade eder; bu düşünceyi benimseyene "teist" denir. Terim Türkçe'de tanrıcılık, modern Arapça'da el-

[66] Taylan, *İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri*, 125.

ilâhiyye ve et-te'lîhü'd-dînî şeklinde karşılanmaktadır.[67] Ayrıca teizm, din felsefesi içerisinde "Tanrı'nın varlığına inanma tutumu" şeklinde tanımlanır.[68]

Teizm için tanımından hareketle Tanrı tasavvurları içerisinde en yaygın olabilecek Tanrı tasavvuru diyebiliriz. Çünkü bildiğimiz inanç sistemlerine baktığımızda çoğunluğu bize bir aşkın varlık yani Tanrı tasavvuru sunmaktadır. Bu durum da Teizmin Tanrı tasavvurları içerisinde geniş bir yer edinmesini sağlamıştır. Teizmin kendisi doğrudan bir din olmamıştır. Ancak bildiğimiz üç semavi dinin temel inanç akidesini ifade etmektedir. Kısacası ilahi dinlerin Tanrı tasavvurlarının temelini oluşturmaktadır.[69]

Felsefi açıdan teizmin başlangıcını Antik Çağ felsefesine kadar götürebiliriz. Bununla beraber bir ekol olarak ortaya çıkışı XVII. yüzyılın ikinci yarısına rastlamaktadır. İlkçağ'da Platon'la zirve yapmış olan teizm, Ortaçağ felsefesinde gittikçe yaygın bir hale gelmiş, Yeniçağ'da ise rasyonel bir mahiyete bürünmüştür. Aydınlanma ve modernleşme sürecinde dine karşı sürdürülen ciddi eleştiriler teizmin sistematik oluşumunu hızlandırmıştır. Günümüzdeki bilimsel verilere ve tabiattaki şans faktörüne ihtimal vermeyen düşünceler de teizmin güçlenmesine katkıda bulunmuşlardır.[70]

Teizmin temel özelliklerini dikkate aldığımızda gözümüze çarpan önceliğin Tanrı düşüncesi üzerine kurulu felsefi bir duruş ve felsefi bir bakış açısı olduğunu görmekteyiz. Var oluş serüveni içerisinde olup bitene karşı Tanrı merkezli bir bakış açısı ortaya koyup, belirli kavramlar çerçevesinde, dini inançlardan ve teolojik ilkelerden bağımsız olarak Tanrı'nın varlığını akli yöntemlerle kanıtlamaya çalışan felsefi bir kuramdır. Teizm bir bakış açısı olmanın yanında rasyonel bir faaliyettir. Tanrı'nın varlığını ispatlamaya çalışmak ve bu konu hakkındaki ateistlerin iddialarını cevaplandırmak teizmin en önemli amacıdır.[71] Buradan hareketle teizm belirli bir tanrı

---

[67] Aydın Topaloğlu, "Teizm", *DİA*, İstanbul 2011, XL, 332; İsmail Fenni Ertuğrul, *Lugatçe-i Felsefe*, İstanbul 1341, 708; Süleyman Hayri Bolay, *Felsefe Doktrinleri ve Terimleri Sözlüğü*, (10. bs.), Nobel Yayın Dağıtım, Ankara 2009, 329.
[68] Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, (4. bs.), Say Yayınları, İstanbul 2014, 417.
[69] Musa Kazım Arıcan, "Ulûhiyet Anlayışları", (Ed. Recep Kılıç, Mehmet Sait Reçber), *Din Felsefesi*, (ss. 59-78), Grafiker Yayınları, İstanbul 1994, 59.
[70] Aydın Topaloğlu, *Filozofların Tanrısı Teistik Perspektif*, Ufuk Yayınları, İstanbul 2014, 17.
[71] Topaloğlu, *Filozofların Tanrısı,* 20.

inancını savunmanın ötesinde, ateizme karşı bir eylem, felsefi bir itiraz ve rasyonel bir karşı çıkıştır.[72]

İnsanoğlunun ortaya çıkışından bugüne dek Tanrı kavramına olan doğal yatkınlık ve ihtiyacından dolayı, tabiatta bu kavramın gerçekliğini akli bir gereklilik olarak kabul etmesinin bir sonucu olarak teizm ortaya çıkmıştır. Teizmin ortaya çıkmasıyla birlikte felsefi bir boyut kazanmasındaki en önemli faktörlerden birisi Tanrı kavramına yapılan eleştirilere karşı felsefi bir üslup ile cevap verme gerekliliğidir.[73]

Teizm öncelikle kişinin zihninde Tanrı'nın var olması fikridir. İkinci olarak bu fikrin bir biçimde kanaat halini alması ve dinlerdeki ifadesiyle bir inanç haline gelmesidir. Birinci aşamada kişi her şeyin Tanrı olabilme ihtimalini kabul ederek yüce bir varlığı ve O'nun kutsallığını benimsemesi, etkisini kalbi vasıtasıyla hissetmesi veya mantıksal bir örgü çerçevesinde zihninde öngörmesidir. Bu ilk aşamada kişinin zihnindeki tanrı kavramı henüz net olmayabilir. Ancak bu şekliyle yüce bir varlığa inanması ve O'nun varlığını kabullenmesi söz konusu olduğu için bu şekliyle teistik Tanrı inancı günümüzde yaygın olmakla birlikte daha çok antik dönemde özellikle de Sokrates öncesi düşünürlerde görülmektedir.[74]

Teizmin kanıtlarına baktığımızda üç bakış açısı karşımıza çıkmaktadır: Ontolojik, Kozmolojik, Teolojik. Teizmin ilk kanıtı ele alındığında ontolojik bir çaba karşımıza çıkar. Tanrı'nın varlığına inanmanın yanında toptan varlığı açıklama şeklidir. Tanrı inancını merkeze alarak varlık âleminin tamamını sistematik bir biçimde ifade etme çabasıdır.[75] Teizmi bu açıdan ele aldığımızda ontolojik bir çaba içerisinde olduğunu da görebiliriz. Bu da felsefi bir sistem içerisinde değerlendirmeyi gerektirecek bir çabadır.

Teizmin ikinci bir kanıtı ise, kozmolojik bir bakış açısıdır. Buna göre Tanrı sadece düzenleyen, tasarlayan, ruh veren, biçimlendiren değil ayrıca yoktan var eden bir güçtür. Tanrı'nın yaratıcı olma yönünü vurgulayan teizm bir anlamda önümüze tüm evreni kuşatan kozmolojik bir perspektif koymaktadır. Tanrı tarafından yoktan

[72] Topaloğlu, *Filozofların Tanrısı,* 20.
[73] Topaloğlu, *Filozofların Tanrısı,* 17.
[74] Topaloğlu, *Filozofların Tanrısı,* 18.
[75] Topaloğlu, *Filozofların Tanrısı,* 25.

yaratılmış, yasaları en ince ayrıntısına kadar düzenlenmiş olan bir evren tasarımı, teizmin kendi iç dinamikleri içerisinde bir bütünlük arz eder.[76]

Teizm evreni yaratan Tanrı'nın evreni muhafaza ettiğini, yani evrenin yalnızca ilk varoluş anında değil, bütün bir varlık süresi boyunca Tanrı'ya bağlı olduğunu iddia eder. Evreni koruyup kollayan Tanrı, en azından ihtiyaç duydukları şeyleri varlıkta tutmak anlamında, inayetini yarattıklarından esirgemez.[77]

Teizmin üçüncü ve son kanıtı ise teolojik bir yaklaşımdır. Teizm sadece aşkın ve soyut bir Tanrı kavramına olan tek yönlü inanç biçimi olmayıp aynı zamanda bir inançlar bütünüdür. Her varlığın kendisiyle hayat bulduğu ve yine ona dönüleceğine inanılan bir Tanrı inancı ve bu inancın sonucunda sahip olunan, evrendeki düzen ve estetiğin sonsuz güç sahibi ve iradeli bir varlık tarafından gerçekleştirilmiş,[78] başı ve sonu belirli bir dünya görüşüdür. Teizm Tanrı merkezli olup, her şeyi kapsayıcı, kuşatıcı ve açıklayıcı bir durum ortaya koyar.[79]

Teizmi Tanrı inancı anlamındaki geniş bir açıdan tanımladığımızda "herhangi bir Tanrı'nın varlığına inanmaktır". Bu açıdan teizm, bir şekilde Tanrı inancına sahip olan bütün kişi ve ekolleri içermektedir. Böylelikle Tanrı'nın varlığını reddetme anlamında ateizmin kapsayıcı bir kavram olduğunu düşünürsek, bunun karşılığında Tanrı inancına yer veren bütün anlayışları da teizm kavramı altında toplamak ve teizmin yan kolları olarak değerlendirmek mümkündür.[80]

Teizm dar açıdan ele aldığımızda ise yine ateizmin karşıtı olmakla birlikte, onun sahip olduğu farklı Tanrı anlayışı ile Tanrı anlayışını içinde barındıran diğer inanç sistemlerine göre farklılıklar arz ettiği ve kendine özgü bir anlayış ortaya koyduğu görülecektir. Bu bakımdan teizm herhangi bir Tanrı'ya inanmak şeklinde değil, sınırsız güç sahibi, sonsuz bir bilgi ve iradeye sahip olan yaratıcı ve transandantal bir Tanrı'nın varlığına inanmak olarak karşımıza çıkmaktadır.[81]

Tanrı'nın aşkın bir varlık oluşu O'nun evrende var olan her şeyden ve insanın aklına gelebilecek her türlü varlıktan tam anlamıyla farklı olması demektir. Tanrı'nın

[76] Topaloğlu, *Filozofların Tanrısı,* 26.
[77] Ahmet Cevizci, *Felsefe*, Sentez Yayıncılık, Bursa 2008, 498.
[78] Topaloğlu, Teizm, 333.
[79] Topaloğlu, *Filozofların Tanrısı,* 26.
[80] Topaloğlu, *Filozofların Tanrısı,* 27.
[81] Topaloğlu, *Filozofların Tanrısı,* 28.

aşkın olmasının yanı sıra O biricik, eşsiz ve maddi olmayan bir varlıktır. Bundan dolayıdır ki O, antropomorfik (insan biçimli) bir şekilde ifade edilemez. Bu yüzden evrendeki varlıklar gibi tasavvur edilip deneysel olarak kanıtlanması beklenilmemeli. Aynı şekilde evren üzerinde ki herhangi bir varlığın da Tanrı olarak kabul edilmesi, teizm açısından imkânsızdır.[82]

Teizm açısından tanrı aşkın olmasının yanı sıra aynı zamanda içkin bir varlıktır. Tanrı'nın içkin olması O'nun etken bir sebep olarak her yerde ve her şeyde hazır bulunmasıdır. Bu içkinlik durumunu panteizm ile karıştırmamak gerekir. Yani bu durum Tanrı'nın varlıklar dünyasında bulunması ve onların bir parçası olması olarak algılanmamalıdır. O'nun içkin olması, doğadaki varlıklarda bir yaratıcı, düzenleyici veya hayat verici olarak bulunmasıdır.[83]

Teistler nazarında Tanrı'nın içkin ve aşkın olmasının yanında başka temel özellikleri de bulunmaktadır. Tanrı ezelidir, ebedidir, varlığı zorunludur, birdir, birleşik ve maddi bir varlık değildir, değişmezdir, iyilik sahibidir, her şeyi bilendir, her şeye gücü yetendir, irade sahibidir, yaratıcıdır, yetkindir. O bütün ihtiyaçlardan, zaman ve mekân dünyasının sebep-sonuç ilişkilerinden uzaktır.[84] Kısacası iddia edildiği gibi Tanrı kavramı sadece insan zihninin ürettiği bir kavram değil bununla beraber aşkın olması hasebiyle evrende görülmese de metafiziksel olarak bir varlığı, anlamı ve değeri olan bir kavramdır.[85] Ayrıca Teizmde Tanrı kavramı bütünüyle basittir; O'nun parçaları yoktur. Çünkü parçaları olan varoluşu için onlara bağımlı olur. Parçaları olmayan Tanrı, maddi bir gerçeklik olmadığı için mekânda var olmayla alakalı olan bu durumun gerçekleşmesi imkânsızdır.[86]

Deizm

Deizm Latince'de "Tanrı" anlamına gelen "deus" kelimesinden türetilmiş olup Grekçe'de yine "Tanrı" anlamındaki "theos" tan gelen teizm kavramıyla aynı anlama sahiptir.[87] Bu inanca sahip olan kişiye ise "deist" denir. Deizm'in terim anlamı değişik şekillerde tanımlanmaktadır. Samuel Johnson, *A Dictionary of The English Language*

[82] Aydın Topaloğlu, *Teizm Ya da Ateizm: Tanrıtanımazlığın Felsefi Boyutları*, Kaknüs Yayınları, (Furkan Kitaplığı), İstanbul 2001, 122.
[83] Topaloğlu, *Teizm Ya da Ateizm*, 122.
[84] Topaloğlu, *Teizm Ya da Ateizm*, 122; Bekir Topaloğlu, Bekir, "Allah", *DİA*, İstanbul 1989, II, 471- 498.
[85] Topaloğlu, *Teizm Ya da Ateizm*, 122.
[86] Cevizci, *Felsefe*, 497.
[87] Hüsameddin Erdem, "Deizm", *DİA*, İstanbul 1994, IX, 109.

isimli sözlüğünde deizmi, vahye dayalı herhangi bir dini benimsemeksizin bir Tanrı'nın varlığını kabul edenlerin düşüncesi olarak tanımlamıştır. Yine aynı sözlükte belirli bir dini takip etmeyen ve imanın diğer şartlarını benimsemeksizin yalnızca bir Tanrı'nın varlığını kabul eden kişiyi de deist olarak tanımlamıştır.[88] Ayrıca deizm, varlığı akılla bilinen ve evrene müdahale etmeyen Tanrı anlayışı, akla ve bilme gösterilen güvenle birlikte âleme müdahale etmeyen bir ulûhiyet anlayışı olarak tanımlanmıştır.[89]

Deizmin bir ekol olarak ortaya çıkışının en önemli sebebi Hıristiyanlığın gizeme dayalı bir inanç sistemi oluşu, mucizeyi tanımlama şekli ve kilisenin taassuba dayalı yapısıdır. En önemli temsilcileri arasında John Toland (1670-1722), Anthony Collins (1676-1729), Voltaire (1694-1778), Thomas Paine (1737-1809) ve J. J. Rousseau (1712-1778) bulunmaktadır.[90]

Kelimenin, teizme karşıt anlamda bilinen ilk kullanımı Kalvinci ilahiyatçı Pierre Viret'in *Instruction Chrestienne* (1563) adlı eserinde yer almaktadır. Viret, deistleri, Tanrı'nın yerin göğün yaratıcısı olduğuna inanan ama İsa Mesih'in öğretilerini reddedenler şeklinde nitelendirmektedir. Muhtemelen, John Locke ile yaptığı tartışmalarla meşhur olan Worcester Piskoposu Edward Stillingfleet, 'Letter to a Deist' (1677) adlı tartışmasının muhatabını, Tanrı'nın varlığını ve takdirini kabul eden fakat Kutsal Kitap ve Hristiyanlığın değerini küçümseyen bir kişi olarak tanımlamaktadır. Şair John Dryden, 'Religio Laici' (1682) adlı şiirinin önsözünde deizmi, herhangi bir vahyedilmiş dini kabul etmeksizin tek Tanrı'yı kabul eden görüş olarak tanımlamaktadır.[91]

Âleme müdahale etmeyen Tanrı fikri Aristoteles'e kadar uzanmaktadır. Aristoteles'in ortaya koyduğu Tanrı, yaratıcı bir Tanrı olmayıp yalnızca âlemin hareketli olmasının sebebi olan bir varlıktır. Aristoteles'in Tanrı anlayışı vahye dayalı dinlerin Tanrı anlayışıyla bu açıdan farklılık göstermiştir. Bu Tanrı anlayışı dini açıdan baskı gören topluluklar tarafından bir çıkış noktası olarak görülmüştür. Tarihe baktığımızda en güçlü olarak savunulduğu dönemin 17. ve 18. yüzyıl Avrupası olduğu görülmektedir. Bu durumun iki temel sebebi göze çarpmaktadır. Birinci sebep kilise ile bilim adamlarının arası açıldıkça ve din adamlarının, bilim adamlarının yaptıklarına

[88] Samuel Johnson, *A Dictionary of The English Language*, Griffith & Simon, Philadelphia 1844, 272.
[89] Arıcan, *Ulûhiyet Anlayışları*, 63; Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, İİVY, İzmir 2007, 178.
[90] Topaloğlu, Teizm Ya da Ateizm, 31.
[91] Allen W. Wood, "Kant'ın Deizmi", (Çev. Necmettin Tan), *AÜİFD*, 52(1), 2011, 328.

Tanrı ve din adına müdahaleleri arttıkça, deizmin temsil ettiği görüşün, bilim dünyasına bir huzur getiriyor olması; ikinci sebep ise deizmin, gelenekselleşmiş anlayış ve yorumların eleştirilmesine imkân sağlıyor olmasıdır. Eğer Tanrı âleme müdahale etmiyorsa, âlemde olup bitenler eleştirilemeyecek olan kutsal şeyler değildir. Bu düşünceden hareketle kilise de kutsal olmayıp, insani tepkilere hedef olarak alınabilecek bir konuma yerleştirilmiştir.[92]

Deizmin akla ve bilime güven duyması, tabiatla ilgili bilgilere ulaşan birçok bilim adamı, dini inançlara başvurmaksızın âlemi açıklayabileceğine inandı. Bu durum deizmin ortaya koymuş olduğu Tanrı fikrinin güç kazanmasına neden oldu. Buradan hareketle bazı deistler vahyin olmayacağını; çünkü bunun da bir çeşit müdahale anlamına geleceğini iddia ettiler. Deistler aklın Tanrı'nın var olduğunu, iyi ve kötüyü ayırt edecek bir durumda olduğunu; dolayısıyla vahye ihtiyaç olmadığını ileri sürmüşlerdir. Bu iddialarından dolayı deistler ve tabiî din fikrini savunanlar ortak bir noktada birleşmişlerdir. Deist, vahye yer vermeyen tabiî din anlayışını benimseyen kişi konumunda olmuştur.[93]

Deizm esas itibari ile Tanrı'nın tam aşkınlığı fikrine dayanan, teizmden farklı olarak Tanrı'nın içkinliği ve âlemdeki otoritesinin reddedildiği, vahiy, peygamberlik, mucize gibi dini inançların ötelendiği bir inanç sistemidir. Deist Tanrı anlayışında Tanrı'nın âleme müdahale etmeme sebebi, O'nun aşkınlığını muhafaza etmek ve antropomorfizmin her çeşidinden uzak kalmayı sağlamaktır. Deizmin şiddetle karşı çıktığı olay ise kilisenin temsil ettiği Hz. İsa merkezli ulûhiyet anlayışıdır. Çünkü teslis inancı tenzih düşüncesine ters bir durum arz etmektedir. Deistlerin birçoğu, Hıristiyanlığı özellikle de Katolikliği esrarengizliğe ve mucizeye gömülü olmaktan dolayı reddetmekteydi. Bundan dolayı deizm, ortaçağlardan beri oldukça yaygın olan "akla, mantığa sığmamasına rağmen inanıyorum" düşüncesinin yerine "makul olduğu için inanıyorum" düşüncesini getirmeyi kendisine gaye edinerek mümkün olduğu ölçüde inancı aklileştirmeye çaba göstermiştir.[94]

Deizmin Tanrı anlayışı ile ilgili olarak Etienne Gilson, *Tanrı ve Felsefe* isimli kitabında şu ifadeleri kullanmaktadır. *"İnsan budalalığını iyice anlayabilenler için en*

[92] Aydın, *Din Felsefesi*, 178, 179.
[93] Aydın, *Din Felsefesi*, 179.
[94] Aydın, *Din Felsefesi*, 180, Arıcan; *Ulûhiyet Anlayışları*, 65.

tatlı düşünme konularından biri de on yedinci yüzyılın ortalarından on sekizinci yüzyılın sonlarına kadar birçok insanın zihnini bir hayalet gibi işgal etmiş görünen bir mittir. "Hayalet gibi işgal etmiş" sözü yerindedir, çünkü söz konusu bu dikkat çekici mit, Hıristiyanlığın Tanrı'sının Felsefî hayaletinden başka bir şey değildi. Tarihleri zaman zaman ana hatlarıyla çizilen, fakat hiçbir zaman tam olarak yazılmamış olan Deistleri, Hıristiyanlar daima temelde basit ateistler olarak görmüşlerdir. "Deizm", diyor Bossuet, kılık değiştirmiş ateizmdir. Bu, oldukça basit fakat tarihi (pozitif) dinlerin Tanrı anlayışı söz konusu olduğu sürece doğru olan bir ifadedir. Deistler, vahye dayanan Tanrı anlayışının masalımsı niteliği konusunda Spinoza'nın görüşünü bütünüyle paylaşmaktadırlar. Öte yandan, kendilerine verilmiş olan sıfatlar da gösteriyor ki, deistlerin bir Tanrısı vardı. Onlar, her ne kadar bu Tanrı'nın tabiî yolla bilindiğini önemle vurguladılarsa da, yine O'nu filozofların düşündükleri gibi düşünmediler. Deistlerin Tanrısı, Platon'un İyi'si, bir ilk akledilir ilke, Aristoteles'in kendi kendini düşünen Düşünce'si veya Spinoza'nın Sonsuz Cevheri'i değildi. "Religio Laici" veya "Laik'in İnancı" adlı meşhur kitapçığında Dryden'in de dediği gibi, deistlerin Tanrısı, evrensel olarak bütün insanlarca aynı şekilde ve aynı Övgü ve Dua kuralları içinde ibadet edilen mutlak bir Varlık idi. Buna rağmen O, işlenen suçlardan müteessir olan, suç işleyip de tövbe edenleri bağışlaması beklenen bir Tanrıydı. Nihayet deistlerin Tanrısı, adaleti bu dünyada olmasa bile, iyi iradenin ödüllendirildiği, kötünün ise cezalandırıldığı yer olan öteki dünyada gerçekleştirecek olan bir Tanrıydı.

Dryden'in kendisi deist değildi; fakat onun deistlerin nazariyeleri hakkında söyledikleri doğrudur. Onların nazariyesi, eğer bu acayip düşünce çarpıklığı örneği değilse, tabiî Hıristiyanlıktan başka ne idi? John Toland tarafından 1696'da yayımlanan meşhur eserin başlığı deizmi gayet özlü bir şekilde ifade etmekteydi ki, söz konusu ifade daha sonra neredeyse deistlerin bir sloganı haline geldi: Esrarengiz Olmayan Hıristiyanlık (Christianity Not Mysterious) Toland'ın kitabı 1697'de Dublin'de yakıldı, fakat deizmin tabiî kelâmı bu kitabın basımından önce var olduğu gibi onun yakılmasından sonra da yaşamaya devam etti. İngiltere'de Cherbury'li Herbert (1581-1648), Charles Blount (1654-1693) ve Matthew Tindal (1653-1733) gibi birçok yazar tarafından temsil edilen deizm, Voltair ve Rousseau gibi birbirinden büyük ölçüde farklı insanlar kanalıyla on sekizinci yüzyıl Fransa'sına hâkim oldu ve bu

durum, Fransız ihtilali döneminde Robespierre'in Mutlak Varlık kültünü resmen kurduğu güne kadar devam etti."[95]

Bu alıntı dikkate alındığında Etienne Gilson deizmden bahsederken onu bir mit olarak lanse ediyor ve deizmin Tanrı tasavvurundan ise Hıristiyanlığın Tanrısının felsefi bir hayaleti olarak değerlendiriyor. Ayrıca son kertede ise Hıristiyanların deizmi ateizmle aynı kefeye koyduğunu ifade etmiştir. Bu bağlamda deizm savunucularına ateist damgası vurulmaya çalışılmıştır. Aksine deistler, bir Tanrı'nın var olduğuna inanmaları hasebiyle ateistlerden ayrılırlar. Ateist bir Tanrı'nın var olmadığına inan kişidir. Bundan dolayı bir deisti ateist olarak değerlendirmek ve genellemek yanlış olacaktır.

Teizm gibi bir Tanrı'yı kabul eden deizme göre Tanrı âlemi yaratmıştır ama bu olup bitmiş bir olaydır ve Tanrı âleme müdahale etmemektedir. Dolayısıyla bu durum, teizmin ulûhiyet anlayışında bulunan ve aktif bir şekilde yer alan Tanrı'nın sıfatlarını atıl duruma sokmuştur.[96]

Kısacası deizm, dini konulara akli yöntemler uygulayan, buna bağlı olarak da tarihi Hıristiyanlığa, esrarengiz din anlayışına, dindeki tabiatüstü olaylarla ilgili inanışlara, kilisenin otoritesine karşı duran, bütün bu gayretinden dolayı Hıristiyan âleminde taassubun, baskının kırılmasına yardımcı olan hem dini hem de felsefi bir harekettir.[97]

Panteizm

Panteizm iki kelimenin terkibinden oluşan bir kavramdır. Grekçe'de her şey anlamına gelen "Pan" ve Tanrı anlamına gelen "Theos" kelimelerinin bir araya gelmesiyle oluşmuştur. Terkip halinde ise "Tanrı her şeydir veya her şey Tanrı'dır" gibi bir manaya kavuşmuştur. Kelime sonuna "izm" ekini aldıktan sonra da panteizm olarak bilinen felsefi bir sistemin adı olmuştur. Panteizm şekliyle "İttihad-ı İlâhiyye", "Vucûdiyye-i Tabiiyye", "Vucûdiyye-i Maddiyye" veya "Kamutanrıcılık", "Doğatanrıcılık", "Tümtanrıcılık" gibi kavramlara karşılık olarak kullanılmıştır.[98]

---

[95] Etienne Gilson, *Tanrı ve Felsefe*, (Çev.: Mehmet S. Aydın), Birleşik Yayıncılık, İstanbul 1999, 88-90.
[96] Arıcan, *Ulûhiyet Anlayışları*, 66.
[97] Aydın, *Din Felsefesi*, 180.
[98] Hüsameddin Erdem, *Bir Tanrı-Âlem Münasebeti Olarak Panteizm ve Vahdet-i Vücûd*, Yorum Matbaası, Ankara 1990, 7; Ferit Kam, *Vahdet-i Vücûd*, Kapı Yayınları, İstanbul 2015, 14.

Kavramsal olarak birçok tanımı yapılan panteizm, Tanrı-âlem ikiliğini kaldıran, Tanrı'nın her şeyi içerdiğini, hatta O'nun her şey olduğunu, dolayısıyla ne tabiatın ne de insanın kendi başına varlıklar gibi düşünülebileceğini, onların sadece ilâhî varlığın farklı tarzlardaki açılımlarından ibaret olduğunu öne süren felsefi bir doktrindir.[99] Ferit Kam'ın Fransızca sözlüklerden elde ettiği iki tespit şöyledir: İlk tespit; her şeyin, yaratıcının zatından bir parça olduğuna veyahut Allah'ın bütün evrenin ruhu makamında bulunduğuna inanmaktan ibaret olan sufiler tarikatının ortaya koymuş olduğu düşünce sistemidir. İkinci tespit ise, Allah'la yaratılmışlar sınıfının hepsine mutlak varlığın birbirinden ayrılmayan iki farklı şekli gözüyle bakan felsefi sistemdir.[100]

Panteizmin temelinde Tanrı'nın var olan her şeyle "birbirinden ayrılmaz bir birlik" (bütünlük) şeklinde özdeşleştirilmesi düşüncesi yer almaktadır. Var olan her şey bir birlik oluşturur ve bu birlik Tanrı'dan başka bir şey değildir. Panteist Tanrı anlayışının en önemli özelliği böylece Tanrı ile âlemi bir ve aynı şey görmesidir.[101] Yine aynı şekilde İsmail Fenni Ertuğrul, Lugatçe-i Felsefe'de André Lalande, Vocabulaire Tecknique et Critique de la Philosophie'de panteizmi; her şeyin Allah olduğunu ve Allah ile âlemin bir ve aynı şey olduğunu kabul eden mezhep olarak tanımlamıştır.[102] Bu lügatlerdeki tanımlamalardan hareketle, panteizm kavramsal olarak Tanrı-âlem ayrımını ortadan kaldıran bir sistem olarak karşımıza çıkmaktadır. Tabi ki panteizmi bir inanç sistemi ve felsefi bir doktrin olarak ele aldığımızdan kavram tanımından uzak nitelendirmeler görebiliriz. Bu durum kavramın bu lügat anlamından uzaklaştığı anlamına gelmez.

Panteist terimini ilk defa 1705 yılında İrlanda asıllı İngiliz düşünürü John Toland (1660-1722)'ın kullandığı, Panteizm teriminin ise Toland'ın hasmı Fay tarafından 1709'da kullanıldığını André Lalande ifade etmiştir.[103]

Panteizm Tanrı-Evren özdeşliğini benimseyerek Tanrı'nın transandantal oluşunu ve evrenden ayrı olarak ontolojik varlığını reddetmiştir. Köken itibariyle Platonculuğa kadar giden monist bir sistem olan panteizm ekol olarak XVIII. yüzyılda filizlenmeye

---

[99] Aydın, *Din Felsefesi*, 184.
[100] Kam, 14.
[101] M. S. Reçber , "Tanrı: Tasavvurları, Sıfatları ve Delilleri", *Din ve Ahlak Felsefesi*, (Ed. Recep Kılıç), ANKUZEM, Ankara 2007, 28.
[102] İsmail Fenni Ertuğrul, *Lugatçe-i Felsefe*, İstanbul 1341, 483; André Lalande, *Vocabulaire Tecknique et Critique de la Philosophie*, v. II., Quadrige/Presses Universitaires de France, Paris 1926, 732.
[103] Murtaza Korlaelçi, "Panteizm Vahdet-i Vücud mudur?", *Felsefe Dünyası,* 1 (3), 1992, 43.

başlamıştır. [104] Panteizmin en ünlü temsilcileri John Scottus Eriugena (810-877), Giordano Bruno (1548-1600), Jakop Boehme (1575-1624), Spinoza ve Hegel'dir. Bu isimlerden hiçbiri, panteizmi mantıkî sonucuna götürmede Spinoza kadar başarılı olamamıştır.[105]

Her inancın ve felsefi sistemin farklı tanımı ve çeşitleri olduğu gibi aynı şekilde panteizmin de yukarıda değindiğimiz gibi çeşitli tanımları ve bu tanımlarla birlikte çeşitleri de vardır. Bu panteizm tanımlamalarının ve çeşitlerinin en belirgin ortak özelliği, sonsuz varlıkla sonlu varlıkların, yani Tanrı ile evrenin ezelden beri tek ve aynı şey olduğunun iddia edilmesidir.[106] Dolayısıyla Tanrı'yı eşyada gören, yani "Tanrı her şeydedir" görüşünü savunan bir düşünce olarak ortaya çıkmış olan panteizm, Tanrı'yı evrendeki eşyaların sayısınca parçalara bölerek materyalizme kapı aralamıştır.[107]

Hindistan'da Vedanta'ya dayanarak ortaya çıkan ve gelişen mistik akımların hepsinde açık panteist izler görmek mümkündür.[108] Buradan hareketle sık sık Hinduizm'in çeşitli yorumları ev diğer doğu dinleri ile bağdaştırılan ve Batı'da pek yaygın olmayan panteizm Tanrı'nın zâti bir varlık olarak ya da, bazılarına göre, herhangi bir varlık türü olarak düşünülmesini son kertede doğru bulmaz. Bu tür görüşler, nihayetinde Tanrı'nın bir bütün olarak evrenle ya da tabiatla özdeş görülmesi gerektiğini düşünerek, Tanrı'yı çok fazla sınırlamaktadır. Panteizm ise, Tanrı'nın evrenle özdeş olmadığını, ancak evreni içeren olarak görülmesi gerektiğini söyler. Bir anlamda evren Tanrı'dır, ancak Tanrı evrenden daha fazla bir şeydir.[109]

Birçok dini ve felsefi düşüncede izlerine rastlanabilecek olan panteizmin Batı felsefesindeki en önemli temsilcisi ve mantıkî sonucuna götürmede en başarılı olan kişi[110] Spinoza'dır. Spinoza Tanrı-Evren tasavvurunu cevher kavramından yola çıkarak ifade etmeye çalışıyor. Öncelikle cevher kavramının sahip olduğu özelliklerden bahsettikten sonra Tanrı da olması gereken özelliklerle cevher arasındaki ilişkiyi ele alır ve Tanrı tasavvurunu ortaya koyar. Cevher ile Tanrı arasındaki ilişkiye en önemli

---

[104] Topaloğlu, *Teizm Ya da Ateizm*, 31.
[105] Aydın, *Din Felsefesi*, 185.
[106] Korlaelçi, 44.
[107] Kam, 9.
[108] Aydın, *Din Felsefesi*, 187.
[109] C. Stephen Evans & R. Zachary Manis, *Din Felsefesi İman Üzerine Rasyonel Düşünme*, Elis Yayınları, Ankara 2010, 35
[110] Aydın, *Din Felsefesi*, 185.

dayanak olarak da ortaya koyduğu cevher tanımını temel yapar. Spinoza cevheri "kendi başına var olan ve kendi kendisiyle tasarlanan şey"[111] olarak tanımlar. Aynı şekilde Tanrı'nın da tanımını yapar. Spinoza'ya göre Tanrı, mutlak olarak sonsuz bir varlığa, yani sonsuz sıfatları olup ezeli ve ebedi özü bu sonsuz sıfatlarında her biriyle ifade edilmiş olan cevherdir.[112] Bu sıfatlar cevher olamaz; çünkü o takdirde onlarında Tanrı tanımında olduğu gibi cevher olmaları gerekirdi. Tanrıdan başka cevher yoktur. Var olan her şey ancak o cevherde vardır.[113] Kısacası Tanrı'nın da kendi başına var olan bir cevher olduğunu ifade eder. Bu cevheri "Tanrı" veya "Tabiat" şeklinde ifade edilmesi bir farklılık arz etmez; çünkü Spinoza'ya göre Tabiat, müstakil cevherlerin toplamından meydana gelen organik bir yapı değil, "tek ve bölünmez bir cevher"dir.[114]

Spinoza'ya göre "*Tanrı eserlerini irade hürlüğü ile meydana getiremez.*"[115] İrade Tabiattaki diğer şeylere nazaran Tanrı'nın tabiatına ait olmayan bir özellik olduğundan, onun Tanrı ile münasebeti hareket ile sükûnun Tanrı ile ilişkisi gibidir ve onlar Tanrısal tabiatın zorunluluğuna bağlıdırlar. Aynı şekilde şeyler Tanrı'nın iradesinden değil, Tanrı'nın mahiyetinden zorunlu olarak çıkar.[116]

Spinoza'nın bu ifadelerinden hareketle panteizmin Tanrı tasavvuruna yönelik olarak şöyle bir belirlemede bulunmak yerinde olacaktır. Panteizm Tanrı-Evren özdeşliğini kabul ederek Tanrı'nın yaratma özelliğini reddetmiştir. Dolayısıyla panteizmde ontolojik olarak yaratıcı ve yaratılmış varlık ilişkisi söz konusu olmamaktadır.[117]

Bundan dolayıdır ki zaman zaman panteistler, ateist olarak değerlendirilmiştir.[118]

Panenteizm

Panenteizm, günümüzde süreç felsefesi içerisinde değerlendirilmektedir. Panenteizm Aydın'a göre 'çift–kutuplu ulûhiyet anlayışı' olarak değerlendirilmiştir. Panenteizm kavramı ondokuzuncu yüzyıl başlarında ilk kez Karl Krause isminde Alman

[111] Benedictus Spinoza, *Etika*, (Çev.: Hilmi Ziya Ülken), Dost Kitabevi Yayınları, Ankara 2011, 46.
[112] Spinoza, 32.
[113] Aydın, *Din Felsefesi*, 186'dan naklen, Spinoza, 45.
[114] Aydın, *Din Felsefesi*, 186.
[115] Spinoza, 63.
[116] Spinoza, 63, 64.
[117] Arıcan, *Ulûhiyet Anlayışları*, 68.
[118] Aydın, *Din Felsefesi*, 187.

idealist geleneğine bağlı olan bir filozof tarafından telaffuz edilmiştir.[119] Karl Krause bu kavramı temel alarak teizm ile panteizmin ifrat ve tefrit arasındaki düşüncelerini törpüleyip, bir orta yol bulma amacıyla bu kavramı ortaya attığı ileri sürülmektedir.[120]

Süreç teizmi hem yoktan yaratma fikrini reddeder, hem de geleneksel teizmde Tanrı ile dünya arasındaki köklü ayrımı reddeder. Bir süreç filozofu olan Charles Hartshorne, Tanrı'nın âlemle ilişkisinin en iyi şekilde 'âlem Tanrı'nın bedenidir, bizim hayatımızı bedenimizle yaşadığımız gibi, Tanrı da hayatını onunla yaşar' diyerek ifade edileceğini iddia etmiştir. Böyle bir durum klasik teizmdekinin aksine, Tanrı ve âlem birbirinden bütünüyle ayrı değildir; bilakis bütün sonlu şeyler, insanlar da dâhil, bir anlamda Tanrı'nın kendi varlığında içkindir. Bu bakış açısına genellikle Panenteizm denmektedir.[121]

"'Pan', her şey; 'en', içinde, 'teos' ise Tanrı anlamına gelir. Bu kurama göre Tanrı, evrenin her anında vardır ve bireysel olarak evrenle bağlantı halindedir. Öyleyse Tanrı evrende içkindir. Yine evren Tanrı'dan ve Tanrı'dadır, fakat Tanrı değildir. Öyleyse Tanrı evrenden aşkındır."[122]

Panenteizmin kavram olarak anlamına bakıldığında klasik teizmin tamamıyla aşkın olan Tanrı anlayışını reddettiği gibi, panteizmin Tanrı'yı evrenle bir ve aynı olduğu anlayışını kısacası içkinlik anlayışını da reddeder. Panteizm "Her şey Tanrı'dır" derken Panenteizm "Her şey Tanrı'dadır" der.[123] Bu da Panenteizmin, teizm ile panteizm arasındaki orta yolu bulma çabası olarak karşımıza çıkar.

Panenteizmin Tanrı hakkındaki genel tutumu şu şekildedir: Tanrı hem değişmeyen, hem de değişendir; hem mutlak hem de izafî; hem zamanın dışında, hem de içinde; hem tikel hem de tümel; hem sınırsız hem sınırlıdır.[124] Bu düşüncelerden hareketle Panenteizmin Tanrı hakkındaki fikirlerinde bir çift-kutuplu anlayış göze çarpmaktadır. Bu çift-kutuplu anlayış fikrini daha iyi anlayabilmek için Panenteizmin

---

[119] Aydın, *Din Felsefesi*, 196.
[120] Metin Yasa, "Panenteizmin Tarihsel Ardalanı Üzerine", *OMU Sosyal Bilimler Dergisi*, 18- 19, Samsun 2005, 130.
[121] Michael Peterson, William Hasker, Bruce Reichenbach, David Basinger, *Akıl ve İnanç Din Felsefesine Giriş*, (Çev.: Rahim Acar) Küre Yayınları, 5. Baskı, İstanbul 2015, 227.
[122] A. R. Mohapatra, "Tanrı ve Evren", (Çev.: Metin Yasa), *Tabula Rasa*, 1(3 Eylül-Aralık), Tuğra Matbaası, Isparta 2001, 212'den naklen, Yasa, 130.
[123] Reçber, *Uluhiyyet Anlayışları,* 30.
[124] Aydın, *Din Felsefesi*, 199.

temsilcileri olan Whitehead ve Hartshorne'un fikirlerinden bahsetmekte fayda olduğunu düşünüyoruz.

Whitehead felsefi kozmolojisiyle süreç anlayışını felsefede ön plana çıkararak çift-kutuplu bir Tanrı anlayışını ileri sürmüştür. Whitehead Tanrı'nın iki yönüne vurgu yapmıştır. Ona göre Tanrı'nın her türlü değişmenin berisinde olan bir yönü, bir de değişen sürecin içinde olan ve dolayısıyla "oluşmakta olan" yönü vardır. Whitehead bu yönlerden ilkini Tanrı'nın "asli mahiyeti", ya da "tabiatı", ikincisini ise "oluşan tabiatı" olarak adlandırır. Bundan dolayı da Tanrı "asli" yönüyle (değişmeyen yön) âlemdeki nizamın güvencesidir. Âlemin oluşumu meselesine "nasıl oluştuğu sorusu" sorusu sorulduğunda verilecek cevap Tanrı'nın asli veçhesi bilinmeden sağlıklı bir cevap olmaz.[125]

Whitehead'e göre Tanrı, asli yönüyle âlemin "kavramsal idrakine" sahip bulunmaktadır. Tanrı, hareket etmeksizin âlemin muharrikidir. Her var olan tecrübe dünyasında vardır. Bu idrak, bir "zihni duyuş"tur. Eğer tanrı sadece bu yönünden ibaret olsaydı, O, hareket etmeyen muharrik, hür, ezeli ve yetkin bir varlık olması vasıflarını korur, ama bilfiil var olan olamazdı. "Evvel" olurdu; fakat "âhir" olamazdı.[126]

Bu bilgilerden hareketle Tanrı'nın âlemde içkin olduğunu söylemek doğrudur, âlemin Tanrı'da içkin olduğunu söylemek de; Tanrı-âlem ilişkisi karşılıklıdır. Tanrı bütün rahmet ve merhametiyle âlemdeki varlıklarla birliktedir. Bu âlemde olup biten her şey, melekût âlemine intikal etmekte ve âlem-i melekûtta olanlar ise yeniden bu âleme dönmektedir. Tanrı en büyük "Yoldaş"tır; anlayan ve acıları paylaşan "Dost"tur. O, âlemde hiçbir şeyi zorlamaz, ikna eder.[127]

Hartshorne ise Whitehead gibi Tanrı'nın bir "Soyut" bir de "Somut" yönünün olduğunu ileri sürer. Soyut yönüyle Tanrı, mutlak, etkilenmez ve değişmezdir. Somut yönüyle de değişir ve etkilenir. Her iki yönüyle de O, ulaşılamayacak ölçüde yetkindir. Bu yetkinlik klasik teizmin yetkinliği değildir. Klasik teizmdeki yetkinlik değişmeyen

[125] A. N. Whitehead, *Process and Reality*, New York 1929, 523'den naklen Aydın, *Din Felsefesi*, 199.
[126] Whitehead, 523'den naklen Aydın, *Din Felsefesi*, 200.
[127] Whitehead, 523'den naklen Aydın, *Din Felsefesi*, 200.

"donmuş" bir yetkinliktir. Oysa buradaki yetkinlik değişen, ama bu değişme Tanrıca bir değişmedir; yani yetkinliğe doğru olmayıp, yetkinlik içinde bir değişmedir.[128]

Whitehead ile Hartshorne bakıldığında aynı düşünceyi yani çift-kutuplu Tanrı anlayışını farklı şekillerde ifade etmişlerdir fakat ayrıldıkları nokta şurasıdır: *"Tanrı'yı nasıl algıladıkları konusundaki en büyük ayrım, Tanrı'nın, kendi eylemsel kutbunda, bir eylemsel varlık (olay) mı yoksa bir eylemsel varlıklar topluluğu mu olduğu hususudur. Alfred North Whitehead (1861-1947) ilk görüşü, Charles Hartshorne ise diğerini benimser. Diğer önemli ayrımlar ise her şeyden önce, metodolojiktir. Hartshorne'un yaklaşımı daha rasyonel iken, Whitehead'ın yaklaşımı ise empriktir."*[129]

Panenteizm, klasik teizmin Tanrı'yı mutlak ve transandantal varlık olarak diğer varlıklardan tamamıyla ayıran yaklaşımını Tanrı-âlem ilişkisini açıklamakta yetersiz bulur. Bunun yerine Tanrı'yı mutlak ve değişmez değil, somut ve diğer varlıklarla görece bir ilişki içinde olan bir varlık olarak görmektedir. Böylece panteistlere göre, somut ve soyut yönlere sahip olan tanrı hem dinin hem de felsefenin beklentilerine cevap verecektir. Bundan dolayı panteistler bu yolla Tanrı'nın diğer varlıklarla ilişkisinin klasik teizmin öngördüğü anlayıştan daha iyi bir şekilde kavrayabileceğini düşünürler.[130] Böylelikle Panenteizm klasik teizmin Tanrı-âlem ilişkisinde karşı karşıya kaldığı sorunları önemli ölçüde Tanrı'nın mutlaklığını göreceleştirerek ve sınırlayarak çözmeye çalışmıştır.[131]

Ateizm

Ateizmin kısaca kavramsal ve tarihsel bir analizine geçmeden önce Voltaire'in ateistlerle putperestlerin farkını koymak adına anlattığı bir canlandırmayı aktarmak istiyorum. Olay şöyledir: *"Bir evin kapısında iki kapıcı var. Onlara 'Efendinizle konuşabilir miyiz?' diye soruluyor. Biri 'evde yok' diyor, diğeriyse 'evde, ama kendi isteklerinin yerine getirilmesinden başka bir şey yapmamış olanları mahvetmek için sahte para ve anlaşmalar, hançer ve zehirler hazırlamakla meşgul.' diyor. Ateist, bu*

---

[128] Hartshorne, "Whitehead's Revolutionary Concept of Prehension", *İntenational Philosophical Quarterly*, XIX, 1975, 261'den naklen Aydın, *Din Felsefesi*, 201.
[129] Geisler, Panentheism-Part One, http://www.ankerberg.org/Articles/theological-dictionary/TD0901W3.htm 'den naklen Yasa, 134.
[130] Reçber, *Uluhiyyet Anlayışları,* 32.
[131] Reçber, *Uluhiyyet Anlayışları*, 32.

kapıcılardan ilkine, putperest ise ikincisine benziyor. Putperestin ateistten daha ağır biçimde tanrısallığı küçük düşürdüğü açıkça görülüyor."[132]

Bu alıntıdan hareketle ateizm Tanrı'nın yok sayılması olarak karşımıza çıkmaktadır. Tabi ki diğer Tanrı tasavvurları gibi ateizminde çeşitli tanımlamaları yapılabilir. Bunun sebebi ise diğer Tanrı tasavvurları gibi ateizmin de çeşitli şekillerde ifade edilip uygulamaya koyulmasından dolayıdır. Felsefe de Tanrı mevzubahis olduğunda konuyu ifade etmek adına genellikle Yunanca'daki Theos'dan, ya da Latince'deki Deus'dan türetilmiştir.[133] Ateizm kavramını genellikle, geniş ve dar anlamda olmak üzere iki farklı şekilde tanımlamak mümkündür. Geniş anlamda ateist, başındaki olumsuzluk eki "a-" olmadan sadece "teist olmayan", başka bir ifadeyle Tanrı kavramına hayatında yer vermeyen kişi, şeklinde tanımlanabilir. Dar anlamda ateist kavramının tanımı ise, düşünerek ve tartışarak Tanrı'nın var olmadığını öne süren kişidir. Bazen bunlardan, ikincisine "pozitif ateist" birincisine de "negatif ateist" denmektedir. Pozitif ateist, sadece Tanrı'nın varlığına inanmamakla kalmıyor, aynı zamanda O'nun yokluğunu kanıtlamaya çabalıyor. Felsefede asıl önemli olan, bu ikinci tür ateisttir.[134] Çünkü negatif ateizme göre pozitif ateizm durumu taraftarlığa döker ve kati bir inanç sistemini oluşturmaya çalışarak bilinçli bir faaliyet içerisinde hareket eder. Tanrı hakkında olumlu veya olumsuz konuşan kişi veya toplulukları anında ateist olmakla yargılayamayız. İnsan, apolitik ve asosyal olduğu gibi, kolayca ateist olamaz. Hele de vahye dayalı olarak ortaya çıkan tek tanrı inancına sahip dinlere inan insanların, ciddi olarak düşünmeden ve bir takım gerekçelere dayanmadan Tanrı'nın varlığını inkâr etmesi ateist bir inanca sahip olması çok zor bir durumdur. Bundan dolayı hayatları süresince Tanrı'nın varlığını inkâr etmeden Tanrı'nın varlığına da aldırış etmeden yaşayanlar için "ateist" yaftasını vurmak doğru bir davranış değildir.[135]

Ateizm daha çok Batı'da ortaya çıkmış bir kavramdır. Bunun sebebi ise İslam dünyasında ateizm ciddi bir problem olarak görülmemiştir. Hem ateistik bir inanç sistemi ortaya koyup hem de İslam kisvesi içerisinde barınmaya devam eden bir profil İslam dünyasında olmamıştır. Bundan dolayıdır ki; Felsefi ateizmi karşılayacak islâmî bir terim ortaya çıkmamıştır. Genellikle dinin herhangi bir prensibini inkâr eden,

---

[132] Voltaire, *Ateizm*, (Çev.: İdil Engindeniz), Kafekültür Yayıncılık, İstanbul 2013, 12.
[133] Topaloğlu, *Teizm Ya da Ateizm*, 14, 15.
[134] Mehmet Aydın, "*Ateizmin Çıkmazları*", *AÜİFD,* XXIV, Ankara 1981, 189.
[135] Aydın, *Ateizmin Çıkmazları*, 189.

özellikle de ahlâkî bozukluğu bir yaşam tarzı olarak gören kimselere bazen zındık, bazen mülhid, bazen kâfir v.s. denmiştir.[136] "Ateist" Türkçede, "Tanrıkarşıtı", "Tanrıtanımaz", "Tanrıinançsızı", "Tanrıyadsıyıcı" gibi terimlerle ifade edilse de bu terim için tek bir sözcükten oluşan bir karşılık bulmak pek kolay gözükmemektedir.[137]

Ateizmin en temelde inkâr ettiği ve zaman zaman da bu inkârı temellendirmeye çalıştığı şey Tanrı'nın varlığı, dolayısıyla Tanrı inancıdır. Ateistlerin bu yolla zaman zaman Tanrı'nın varlığına ilişkin deizm, panteizm gibi Tanrı tasavvurlarını da reddettikleri doğru olmakla birlikte bu inkârın hedeflediği temel inanç teistik inançtır.[138] Buradan hareketle ateist için "teist olmayan" şeklinde bir isimlendirme de yapılabilir. Tanrı zorunlu, ezeli, ebedi, her şeyi bilen, her şeye gücü yeten, mutlak iyilik ve irade sahibi olan aşkın varlık olup, âlemin eşi ve benzeri olmayan yegâne yaratıcıdır. Böylece ateizm bu şekildeki teistik bir Tanrı tasavvuruna da karşı çıkmış oluyor.[139]

Ateistik düşüncenin oluşumu hakkında düşünmeye başladığımızda bu düşüncemizi insanlık tarihinin başlangıcına kadar götürebiliriz. Çünkü insan var olmaya başladığı andan itibaren doğayı anlama ve anlamlandırma çabasını her daim sürdürmüştür. İşte bu çaba sayesinde ulaştığı sonuçlardan bir tanesi de, doğa olaylarını doğanın kendisiyle açıklama gayreti, ateizmin inanç sisteminin temel delili olmuştur. Doğa olayları kendi iç dinamikleri sayesinde olup bitmektedir. Modern Batı düşüncesindeki ateist felsefenin temelleri doğa olaylarını açıklamak için tanrısal fillere müracaat eden bir yaklaşımı bir kenara bırakıp onları doğal olarak maddi olgularla açıklamaya çalışan bilimin ortaya çıkışıyla yakından ilgilidir.[140] Kısacası ateizm diğer tanrı tasavvurlarına nazaran Tanrı'yı saf dışı bırakıp tabiatı, yine tabiatın kendisiyle açıklamaya çalışan bir sistemdir.

V. ARAŞTIRMANIN AMACI VE ÖNEMİ

Gazâlî; tasavvuf, fıkıh, akâid, siyaset, ahlak, kelâm, mantık, felsefe gibi birçok alandaki çalışmalarıyla ilim dünyasında yer almıştır. Bu çalışmanın amacı; bu kadar

---

[136] Aydın, *Din Felsefesi*, 209.
[137] Engin Erdem, "Ateizm ve Kanıtları", (Ed. Recep Kılıç, Mehmet Sait Reçber), *Din Felsefesi*, Grafiker Yayınları, İstanbul 1994, 157.
[138] M. S. Reçber, "*Ateizm ve Ateistik Delilleri*", *Din ve Ahlak Felsefesi*, (Ed. Recep Kılıç), ANKUZEM, Ankara 2007, 116.
[139] Reçber, *Ateizm ve Ateistik Delilleri*, 116.
[140] Reçber, *Ateizm ve Ateistik Delilleri*, 116.

ilimle uğraşmış ve İslam Felsefesi açısından da çok önemli bir yere sahip olan Gazâlî'nin ontolojisine ve kozmolojisine dair düşüncelerini toplu bir şekilde tespit etmek ve bu ontoloji-kozmoloji arasındaki ilişkiyi nasıl kurguladığını ortaya koymaktır. Böylesine ilim dünyası için elzem bir şahsiyetin, insanlık tarihi açısından büyük bir öneme sahip olan Tanrı ve Evren kavramları hakkındaki düşünceleri, onu tanıma ve anlama açısından önemlidir. İnsanlık tarihi açısından insanın kendini anlama ve anlamlandırma çabası olarak ontoloji ve kozmoloji ile sürekli münasebet içerisinde olmuş bu çaba aynı zamanda felsefenin de ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Ontoloji ve kozmoloji insanın düşünce dünyasını şekillendirdiği gibi aynı zamanda inanç dünyasını da şekillendirmiştir. Bu sebepten dolayı bir insanın hem düşünce hem de inanç dünyasını anlamaya çalışma çabası içinde o kişinin ontoloji ve kozmoloji hakkındaki fikirlerine bakmak elzemdir. Çalışma alanımızın felsefe tarihi bağlamında olmasından dolayı Gazâlî'nin ontoloji ve kozmoloji hakkındaki fikirlerini onun düşünce dünyasını anlama ve tespit etme açısından, onun inancı ile ilgili düşüncelerini dışarda bırakarak, ele alamaya gayret edeceğiz.

VI. ARAŞTIRMANIN METODOLOJİSİ

"Gazâlî'de Tanrı-Evren İlişkisi" isimli çalışmayı ele alırken başlık içerisindeki kavramları ayrı ayrı irdelemeyi çalışmanın amacına ulaşması açısından önemli bulduk. Bu yüzden giriş bölümünde Gazâlî'nin hayatını ve Gazâlî'nin Tanrı ve Evren hakkındaki düşüncelerini anlamamızı sağlaması açısından felsefe tarihindeki genel Tanrı-Evren tasavvurlarına değindikten sonra çalışmayı üç ana bölümde ele aldık. Birinci bölümde, Gazâlî'nin Tanrı hakkındaki düşünceleri; ikinci bölümde, Gazâlî'nin Evren hakkındaki düşünceleri; üçüncü bölümde, Gazâlî'nin Tanrı-Evren kavramları arasında nasıl bir ilişki kurduğuna dair tespitleri ortaya koymaya çalıştık. Sonuç bölümünde ise üç ana bölümde ele aldığımız çalışmanın genel bir değerlendirmesini yapmaya çalıştık.

Bu çalışmayı yaparken daha önce de belirttiğimiz üzere Gazâlî birçok alanda eserler kaleme aldığından dolayı bütün eserlerini inceledikten sonra konumuzla ilgili olan eserleri dikkate alarak çalışmayı tamamlamaya çalıştık. Eserler arasında direk felsefe ile alakalı olamadığı halde Tanrı ve Evren kavramlarından bahseden eserlere de

kaynak olarak başvurduk. Tasavvufi ve ahlâkî yönü ağır basan bu eserleri felsefi yönden değerlendirerek Tanrı ve Evren hakkındaki düşüncelerini tespit etmeye çalıştık.

Gazâlî'nin felsefe ile olan münasebetini hayatı kısmında değerlendirmiştik. Oradaki belirlemelerden hareketle Gazâlî'nin İslam dünyasına karşı yapılan düşünce deformasyonuna yönelik bir savunma sistemi olarak giriştiği felsefe yolculuğu, hem İslam düşünce dünyasını hem de İslam inancını korumaya yönelik bir faaliyet olarak ortaya çıktığından eleştirel bir tarzı ve düşünceler arasındaki kıyası esas almıştır. Bundan dolayı da Gazâlî'nin düşüncelerine yer verirken, onun eleştirdiği düşünce sistemlerine ve bu düşünceleri ortaya koyan filozofların fikirlerine de yeri geldikçe değinmeye çalıştık.

VII. ARAŞTIRMANIN ÇERÇEVESİ

Bu çalışmanın amacı çerçevesinde Gazâlî'nin konuları ele alış biçimine sadık kalmaya çalıştık. Tanrı-Evren kavramlarını Gazâlî hangi başlıklar altında ele almış ve değerlendirmiş ise bizde tespitlerimizi o başlıklar altında yapmaya çalıştık. Bu şekilde geniş bir çalışma alanına sahip olan Gazâlî'nin Tanrı ve Evren kavramları hakkında ortaya koyduğu düşünceleri kendi içindeki sistematiği bozmadan çalışmanın çerçevesine uygun bir şekilde aktarmaya gayret gösterdik.

BİRİNCİ BÖLÜM

GAZÂLÎ'DE TANRI ANLAYIŞI

1.1. TANRI'NIN VARLIĞI VE ZATI İLE İLGİLİ GÖRÜŞLERİ

Tanrı meselesi düşünce tarihinin en temel sorunlarından birisidir. Tarihi süreç içerisinde her filozof ister deist, ister teist, ister ateist isterse agnostik olsun Tanrı kavramı çevresindeki tartışma ve temellendirmeye bir şekilde katılmıştır. İslam filozoflarından önce, Tanrı düşüncesine karşı çıkan dehrî ve mülhid (ateist) bir zümrenin kelamcıların karşısında aykırı bir düşünce olarak yer aldıklarını tarihi bir bakış açısıyla gözlemlemekteyiz. Daha sonra ortaya çıkan düşünce akımları ve felsefe hareketleri Tanrı konusunu kendi yöntem ve sistemleri içerisinde yeniden tartışıp temellendirmeye çalışmışlarıdır.[141]

Gazâlî de felsefe ile ilgilenen birisi olarak, düşüncelerini irdeleyip eleştirdiği Aristoteles, Farabi ve İbn Sina gibi Tanrı kavramı ile ilgilenmiştir. Bundan dolayı bu çalışmamızda Gazâlî'nin Tanrı anlayışını felsefi temelleriyle tespit edip ortaya koymaya çalışacağız. Bu tespiti yaparken Gazâlî'nin düşüncelerine vurgu yapıp eleştirdiği filozofların da Tanrı görüşlerine ara sıra değineceğiz, fakat asıl olan Gazâlî'nin bu konudaki düşünceleridir.

Gazâlî'nin hayatı kısmında bahsettiğimiz gibi Gazâlî'nin düşünce sisteminin oluşmasında iki önemli etken vardır: Birincisi hem Yunan felsefesinde hem de İslam felsefesinde düşüncelerini tasvip etmediği malum filozoflar yüzünden felsefeyi öğrenme gayretine girişmiş, felsefi alt yapısını oluşturduktan sonra gerekli itirazları yapmıştır.

İkinci etken ise; o dönemde Bâtınîlik düşüncesinin İslam düşüncesini ve inancını olumsuz yönde etkilemesi ve bu olumsuz etki karşısında İslam dünyasının lehine savunma yapabilme adına felsefenin ve mantığın ilkelerinin gerekli hale gelmesidir. Bu yüzden Gazâlî kendisini bu alanda yetkin hale getirecek çabayı sarf etmiş ve bugün kendisini bir filozof olarak kabul ettiren katkıyı sağlamıştır.

---

[141] Fatih Toktaş, "Meşşâi Felsefeye Yöneltilen Eleştiriler", (Ed. Bayram Ali Çetinkaya), *İslam Felsefesi Tarihi*, Grafiker Yayınları, Ankara 2012, 219.

Yukarıda bahsettiğimiz Gazâlî'nin düşünce sisteminin oluşmasındaki birinci etkenden dolayıdır ki; Yunan felsefesindeki Aristoteles gibi, İslam dünyasındaki İbn Sina gibi filozofların düşüncelerine yer vermek, Gazâlî'nin düşünce yapısını anlamak ve çalışmamızın amacı açısından bir o kadar önemlidir.

Felsefe açısından din konusu ele alındığında meselenin özünü Tanrı kavramı oluşturduğu görülmektedir. Tanrı kavramı öz olması hasebiyle meseleyi Tanrı kavramından yoksun olarak ele almak dini düşüncenin bir kenara bırakılması anlamına gelmektedir.[142]

Felsefe ve çeşitli din bilimlerine bakıldığında Tanrı'nın varlığı ve mahiyeti gibi konular çokça tartışma konusu edilmiş problemler olarak karşımıza çıkmaktadır. Tanrı meselesinin inceleme konusu olarak ele alınmasında önemli noktalardan birisi de bir filozofu, bir kelamcıyı, sûfiyî, dini karakterli bir ekolü veya mezhebi anlamak için onun Tanrı kavramını tanımanın o düşünce sistemini tanımlamadaki bize olan katkısıdır.[143]

İslam dünyasında Tanrı hakkında konuşma konusu gündeme geldiğinde, soruna belli bir epistemoloji çerçevesinde yaklaşan ve kendisinden sonra etkisi en çok hissedilen önemli düşünürlerden birisi, hiç şüphesiz ki Gazâlî'dir.[144]

Gazâlî, metafiziğin ana konusunu oluşturan Allah'ın varlığı, sıfatları ve fiilleri sorununu "İhya", "Tehâfüt", "el-Erba'în" ve "el-İktisâd" gibi birçok kitabında ele almış ve Meşşâî filozoflarıyla özellikle "Tehâfüt"te bir kelamcı gibi değil daha çok bir filozof gibi ilmi tartışmalara girmiştir.[145]

Gazâlî varlığı iki kısma ayırmıştır: 1. Varlığı kendi zatında var olan, 2. Varlığı başkasıyla vücut bulan. Varlığı başkasına bağlı olan varlığı mümkün, varlığı başkasına bağlı olmayan varlığı da özü gereği zorunlu (el-vacibu bizatihi) varlık diye isimlendirmiştir.[146] Burada Allah'ın varlığı kendi zatında var olan bir varlıktır ve var olması için herhangi bir sebebe ihtiyaç yoktur. Allah dışındaki varlıkların hepsinin

---

[142] Hasan Aydın, "Gazzâlî'nin Dini-Felsefi Düşüncesinde Tanrı'nın Neliği Sorununa Epistemolojik Bir Yaklaşım", *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 5(2), 2007, 85.
[143] Necip Taylan, *İslâm Düşüncesinde Din Felsefeleri*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 1997, 45.
[144] Aydın, *Gazâlî'nin Dini-Felsefi düşüncesinde Tanrı'nın Neliği Sorununa Epistemolojik Bir Yaklaşım,* 85- 94.
[145] Bolay, *Aristo ve Gazzalî Metafizikleri*, 229.
[146] Gazâlî, Felsefenin Temel İlkeleri (Makâsıdu'l-Felâsife), (Çev.: Cemaleddin Erdemci), Vadi Yayınları, Ankara 2002, 163.

varlığı bir sebep sayesinde olmuştur. Bundan dolayıdır ki gerçek varlık Allah'tır. O'nun yokluğu düşünüldüğünde diğer varlıklar da yok olacağından dolayı onlar gerçek varlık olamazlar.[147] Varlığı bu şekilde sınıflandırdıktan sonra Allah'ın varlığı ile ilgili düşüncelerini çeşitli eserlerinde ele almıştır.

Gazâlî İhyâu Ulûmi'd-Din isimli kitabının birinci cildinin üçüncü babında ve el-İktisad fi'l-İtikad isimli kitabının da birinci, ikinci ve üçüncü ana bölümlerinde konu olarak Allah'ın varlığını ele almıştır. Bu iki kitapta da konuyu üç kısımda ele almıştır. İlk kısımda Allah'ın zatı ile ilgili, ikinci kısımda Allah'ın sıfatları ile ilgili, üçüncü kısımda ise Allah'ın fiilleri ile ilgili aklı ve aynı zamanda da nakli delilleri kullanarak tespitlerini ve temellendirmelerini ifade etmiştir. Bizde çalışmamızda Gazâlî'nin bu çizdiği çerçeveye sadık kalarak konuyu ele almaya çalışacağız.

Gazâlî, İhya'nın üçüncü cildinde insanın bu dünyada diğer yaratılmışlardan üstün olmasını sağlayan şeref ve faziletinin Allah'u Teâlâ'yı bilme ve tanımadaki kabiliyeti ve yeterliliği olduğunu ifade etmiştir. Gazâlî'ye göre, insanın dünyadaki zenginliğinin, olgunluğunun ve şerefinin bu kabiliyete bağlı olduğunu ve aynı şekilde ahiretteki mutluluğunun da bu marifete bağlı olduğunu ifade etmiştir.[148] Ayrıca Gazâlî ilimlerin en şereflisi ve ilmin gayesi olarak da Allah'u Teâlâ'yı bilmek olduğunu ifade etmektedir.[149] Gazâlî bu bilgiye (Allah'ın bilgisi) "Tevhid İlmi" demiştir.[150]

Tanrı konusunu Gazâlî bağlamında ele aldığımızda konuyla ilgili olarak vacip, mümkün, muhal, vâcibu'l-vücûd, basit, mürekkep, zât, sıfat, varlık, zorunlu varlık, mahiyet, hâdis, sebep, cevher, âraz, cisim, gibi birçok kavram ve bu kavramlar arasındaki münasebet karşımıza çıkacaktır.[151] Bu kavramları çalışmamız içerisinde tek tek açıklamak yerine kavramların kullanıldığı yerde cümle içerisinde anlamının anlaşılacağına kanaat getirmekteyiz.

Gazâlî epistemolojik bir şekilde yaklaştığı Allah'ın varlığı konusunu ele alırken Allah'ın zatı hakkında on ilke (iddia) tespit etmiştir. Bu on ilkenin her biri aslında

---

[147] Necip Taylan, *Gazzali'nin Düşünce Sisteminin Temelleri*, İFAV Yayınları, İstanbul 1989, 142; Gazâlî, Nurlar Âlemi (Mişkatu'l-Envar) (4. Baskı), (Çev.: Şadi Eren), Nesil Yayınları, İstanbul 2010, 32.
[148] Gazâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn,* I-IV, (Çev.: Ahmet Serdaroğlu), Bedir Yayınevi, İstanbul 2011, III/7.
[149] Gazâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, I-IV, (Çev.: Ahmet Serdaroğlu), Bedir Yayınevi, İstanbul 2011, I/133.
[150] Gazâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn,* I/87.
[151] Ömer Bozkurt, "Gazâlî'nin Tanrı Anlayışı", *TYB Akademi Dil Edebiyat ve Sosyal Bilimler Dergisi*, 1(1), 2011, 87.

teolojinin de ortaya koyduğu prensip ve kıstasları sayılır.[152] Gazâlî'nin Allah'ın varlığını ortaya koyma adına tespitini yapmış olduğu bu on ilke şunlardır:

Birinci iddia Allah'ın varlığına dair hudûs delili: Gazâlî el-İktisâd fi'l-İ'tikâd isimli eserinde yapmış olduğu varlık tanımından hareketle Tanrı kavramını şöyle temellendirmiştir: *"Biz varlığın hakikatinden (asl) şüphe etmiyoruz. Sonra, her var olan şeyin, mekânda yer kaplayan (mütehayyiz) ya da yer kaplamayan (gayr-i mütehayyiz) şeklinde ayrıldığını da biliriz. Mekânda yer kaplayan her varlığı ise birleşik değil ise "cevher-i ferd", bir başkasına birleştiğinde ise "cisim" olarak isimlendiririz. Mekânda yer kaplamayan şeyin varlığı bir cisme bağlı ise onu "araz", hiçbir şeye bağlı değil ise yüce olan ve hiçbir şeye muhtaç bulunmayan "Allah" olarak isimlendiririz*."[153] Buradaki temellendirmeye de şu ifadeleri delil olarak ileri sürmüştür: *"Her hâdis olan, meydana gelmek için bir sebebe muhtaçtır. Âlem de hâdis olduğuna göre onun da bir sebebe ihtiyacı vardır.*"[154]

Gazâlî "*Âlem*" ifadesi ile Allah dışındaki tüm varlıkları kastetmiş ve "Allah dışındaki tüm varlıklar" ifadesi ile de bütün cisim ve arazları kastetmiştir.[155] Gazâlî'nin bu ifadelerine bakıldığında Allah'ın cisim ve araz olarak nitelendirilemeyeceği anlaşılmaktadır.

Gazâlî, cisim ve arazların varlığının gözlem metoduyla idrak edilen şeyler olduğundan dolayı, eğer mekânda yer kaplayan cisim ve arazlar olmadığı sürece duyu (his) ile idrak edilemeyeceğini, bu cisim ve arazların Allah'ın kudreti ile var olduğunu ifade etmiştir.[156] Cisim ve arazların Allah'ın kudreti ile var olma durumu ise, duyu organları ile değil, delil ile algılanan bir durum olduğunu ifade eder.[157] Buna delil olarak ise Allah dışındaki varlıkları hâdis olması ve her hâdis olanın ise bir sebebe ihtiyacının olması deliline dayandırır ve bu duruma itiraz edenler için bu delilin akılda zarurî olarak bulunan temel bir ilke olduğunu belirtmiştir.[158] Kısacası Gazâlî'nin tutarlı ve tatmin edici bulduğu delil, öteden beri kelamcıların da başvurduğu delil olan hudûs delilidir.[159]

---

[152] Bolay, *Aristo ve Gazzalî Metafizikleri*, 230.
[153] Gazâlî, *İtikadda Orta Yol,* 37.
[154] Gazâlî, *İtikadda Orta Yol,* 37.
[155] Gazâlî, *İtikadda Orta Yol,* 37.
[156] Gazâlî, *İtikadda Orta Yol,* 38.
[157] Gazâlî, *İtikadda Orta Yol,* 38.
[158] Gazâlî, *İtikadda Orta Yol,* 38.
[159] Toktaş, 219.

Bu durum için hala kafası karışık olan varsa da bunu sebebinin "sebep" ve "hâdis" kavramlarından ne kastedildiğinin anlaşılmadığından dolayı olduğunu ileri sürer.[160] Gazâlî burada "hâdis" ifadesi ile yok iken var olan varlığı kastettiğini vurgulamaktadır.[161]

"Sebep" kavramından kastının ise yok iken var olan varlığın meydana gelmeden önce var olması ya mümkündür ya da imkânsızdır şeklinde açıkladıktan sonra ikinci ihtimalin geçersiz olduğunu belirtmiştir.[162] Çünkü imkânsız hiçbir şey hiçbir şekilde var olamaz ve o mümkün olduğunda ise bunula, var olması ve olmaması imkân dâhilinde olan şeyi kastettiğini ifade eder. Ancak onun da henüz mevcut olmadığını; çünkü var olması zatından dolayı zorunlu olmadığını ifade eder. Onun varlığı zatından dolayı meydana gelmiş olsaydı, bu da mümkün değil, zorunlu varlık olacağını belirtmiştir.

Var olmak için varlığını yokluğuna tercih eden ve böylece yokluğun varlık ile yer değiştirmesini sağlayan bir tercih ediciye muhtaç olduğunu ve bu tercih ediciden kastının "sebep" lafzı olduğunu belirtmiştir.[163] Böylece "sebep" ve "hâdis" kavramlarını açıklayarak Allah'ın varlığını diğer varlıklara nispet ederek temellendirmeye çalışmıştır.

Gazâlî Allah'ın dışındaki bütün varlıkları âlem olarak tanımlamaktadır. Gazâlî'ye göre âlem ise cevher, araz ve cisimlerden oluşmaktadır. Bu cisimler ise hareket ve sükûndan yoksun olamazlar. Bu hareket ve sükûn ise hâdistir. Hareketin hadis olduğunu ise duyu organlarıyla anlaşılmaktadır.[164] Yine aynı şekilde cisimlere bakıldığında onların durumlarında değişimlerin olduğunu gözlemleyebileceğimizi dile getirir. Bu tüm değişimler de hareket ve sükûn gibi hâdistir. Bundan dolayıdır ki hâdis olan bu durumları bünyesinde barındıran bir varlık (âlem) hâdistir ve bir "sebep"e ihtiyacı vardır. İşte o varlık (sebep) ise Allah'tır.

"Sebep" ve "hâdis" kavramlarına ve arasındaki ilişkiye baktığımızda Gazâlî Allah'ın varlığını açıklamak için "âlem" kavramından yola çıkar ve bütün bir şekilde Allah'ın varlığını, birliğini, mahiyetini bu kavram üzerinden delillendirme işine gider. Kısaca ifade edecek olursak Tanrı kavramının yönü Âlem'den Allah'a şeklindedir. Gazâlî Tanrı konusunu epistemolojik bir çerçevede ele almıştır ve bu Allah'ı bilme

[160] Gazâlî, *İtikadda Orta Yol,* 38.
[161] Gazâlî, *İtikadda Orta Yol,* 38.
[162] Gazâlî, *İtikadda Orta Yol,* 38.
[163] Gazâlî, *İtikadda Orta Yol,* 38.
[164] Gazâlî, *İtikadda Orta Yol,* 40.

işinin faziletini sürekli olarak vurgulamıştır. Bu durum bütün eserlerinde karşımıza çıkmaktadır.

Gazâlî'nin Tanrı kavramından bahsederken çeşitlik kavramların ortaya çıktığından bahsetmiştik. Bu kavramlardan ikisi de: Vacip ve Zorunlu Varlık'tır. Gazâlî'ye göre bu kavramlar Allah için kullanılır ve O'nun dışındaki varlıklar için kullanılmaz. Bu kavramlardan hareketle vacip, muhal bir şeye ilişmez. Bir şeyin vacip olması, o şeyin zıddının olmayacağına delalet eder. Gazâlî bu durumu akli bir temellendirmeyle, varlığı bilinen bir şeyin var olmaması, ilim değil cehalet olurdu ki bu da muhal olurdu.[165] Bu yüzden Allah'ın yokluğu düşünülemez.[166]

İkinci iddia Allah'ın kadim olduğu: "*Âlemin varlığı için ispat edilen sebebin Kadîm (öncesiz) ve ezelî olduğunu bilmektir.*"[167] O'nun varlığının evveli olmadığını, ölünün de dirinin de her şeyin evveli olduğunu bilmektir.[168] *"Çünkü o eğer o sebep hâdis olsaydı, o da başka bir sebebe ihtiyaç duyardı. Bu sebep de bir başka sebebe muhtaç olacağından bu durum sonsuza kadar devam ederdi ki, bu imkânsızdır ya da bu zincir, kadîm olan bir varlıkta durur ve sona ererdi ki, işte bu varlık bizim kastettiğimiz ve "âlemin yaratıcısı" olarak isimlendirdiğimiz varlıktır."*[169] Bu mantıki delillendirmeden sonra Gazâlî bu varlığa inanmanın zorunlu olduğunu ifade eder.[170] Daha sonra kadîm kavramının izahını yapar. Kadîm yokluk tarafından öncelenmeyen varlığı kastettiğini ve bu nedenle "kadîm" kavramının içeriğinde, bir varlığın ispatı ve ondan önce gelen yokluğun reddi dışında bir şey bulunmadığını ifade eder.[171] Ayrıca Gazâlî burada bir de uyarı yapar. "Kadîm" ifadesinin, kadîm varlığın zatına eklenmiş bir özellik olmadığını, eğer bunu böyle kabul edersek, bu özelliğin ilave bir kıdem sıfatıyla kadîm olduğunu söylemek gerekeceğini ve bu halinde sonsuza kadar devam edeceğini ifade eder.[172] Bu gibi teselsülden hiçbir hâdis meydana gelmez. Çünkü evveli olmayan hâdislerin bulunması, yeni bir hâdiseye engeldir.[173]

---

[165] Gazâlî, *İtikadda Orta Yol*, 128; Bozkurt, 91.
[166] Bozkurt, 91.
[167] Bolay, *Aristo ve Gazzalî Metafizikleri*, 232.
[168] Gazâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, I/271.
[169] Gazâlî, *İtikadda Orta Yol,* 46.
[170] Gazâlî, *İtikadda Orta Yol,* 46.
[171] Gazâlî, *İtikadda Orta Yol,* 46.
[172] Gazâlî, *İtikadda Orta Yol*, 46.
[173] Gazâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, I/271.

Üçüncü iddia âlemin yaratıcısı bâki olduğu: Allah'ın ezeli olduğunu bilmek gibi, ebedi ve sonu olmadığını da kabul etmek olarak ifade etmiştir.[174] Çünkü kadîm olan bir varlığın yokluğu imkânsızdır. Eğer yok olsaydı yokluğu da bir sebebe ihtiyaç duyardı. Çünkü bu yokluk varlığın ezelde devamından sonra ona ilişen bir özelliktir.[175]

Bu iddiada ezeli ve ebedi kavramlarından hareketle iki zaman ifadesi ortaya çıkar: önce ve sonra yani mazi ve istikbal[176] Allah'ın varlığı zihinde istikbale izafe edildiği zaman Bâki adını alır. Mâziye izafe edildiği zaman ise Kadîm adını alır. Bu isimler sadece bu vücudun zihinde mâziye ve istikbale izafe edilmesi hasebiyledir. Mâzi ve istikbal kavramları zamandan ibaret olduklarından dolayı zamanla değişikliğe uğrayan şeyler bu mefhumların içine girer. Zaman içine de ancak hareket ve değişim dâhil olur. Değişen şey, değişim nedeniyle zamana girer ve değişmekten ve hareketten münezzeh olan ise zamanın içerisine girmez. Bu yüzden Allah için ne mâzi vardır, ne de müstakbel mefhumu vardır. Allah zamandan öncedir ve zamanı yarattığı andan itibaren zâtında bir değişiklik olmamıştır. Zamanı yaratmadan önce ise, zamanın O'nun üzerine bir müdahalesi olmamıştır.[177]

Ayrıca Gazâlî, Allah'ın var olmasından hareketle yokluğunun zorunlu hale gelemeyeceğini ifade eder.[178] Allah'ın dışındaki varlıkların ise var olmalarının ardından yok olması hakikati hareketin varlığının zorunlu sonuçlarından biri olduğunu belirtmiştir. Cevherlerin yok olması, hareket ve sükûnun yaratılmamasından dolayı olduğunu söylemiştir. Böylece var olma şartları kesintiye uğradığından dolayı bekâları düşünülemez.[179]

Bu ifadelerden kısaca şunu anlayabiliriz. Tanrı için ezelilik ve ebedilik zatında mevcuttur. Sonradan eklenmiş şeyler değildir. Ezeli ve ebedi olma durumu zamana dâhil edilecek bir durum değildir. Bunun sebebi ise diğer varlıklar gibi zamanın da yaratıcısı Tanrı'dır. Ezeli ve ebedi olma durumu insanın zihninde oluşan bir öncelik ve sonralık durumudur. Mâzi ve müstakbel kavramları insan için söz konusu olan kavramlardır.

---

[174] Gazâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn,* I/271.
[175] Gazâlî, *İtikadda Orta Yol,* 46.
[176] Gazâlî, *İlahi Ahlâk (El-Maksad el-Esna Şerhü Esma el-Hüsna)*, (Çev.: Yaman Arıkan), Uyanış Yayınevi, İstanbul 1983, 320.
[177] Gazâlî, *İlahi Ahlâk,* 321.
[178] Gazâlî, *İtikadda Orta Yol,* 48.
[179] Gazâlî, *İtikadda Orta Yol,* 48.

Dördüncü iddia âlemin yaratıcısının yer kaplayan (mütehayyiz) bir cevher olmadığı: Gazâlî Makasıd el-Felasife'de cevheri şöyle tanımlamıştır: *"Cevher halk dilinde; varlığı bir mahalde yer almayan mahiyet ve hakikattir. Yani cevher var olduğunda, varlığı bir mahalde değildir ve fiili olarak meydana gelmiş bir varlık olarak da var değildir. Örneğin; timsah bir cevherdir yargısında bulunursunuz ve bu yargıda tereddüt etmezsiniz. Fakat şimdi var mıdır, yok mudur? diye şüphe edebilirsiniz. İşte bütün cevherler de böyledir. Hakikat ve mahiyet için bir terim olarak kullanılan cevhere varlık, bir mahalde arız olmaz. Öyleyse cevher; mahiyeti, inniyetinden (benlik) başka olan bir varlıktan ibarettir. Mahiyeti ve inniyeti bir olan varlık, bu terimlerle cevher olarak nitelendirilemez. Ancak biri çıkıp mahalli olmayan varlık için bir terim icat ederse, bu durum yeni bir isimlendirmede bulunmasına engel olmaz."*[180]

Bu tanımlamadan hareketle Gazâlî, âlemin yaratıcısının yer kaplayan bir cevher olmadığını iddia olarak ortaya koyar. Eğer o yer kaplasaydı O'nun dışındaki varlıklar gibi bulunduğu yerde, hareket ve sükûn özelliklerine sahip olması gerekeceğini iddia etmiştir. Hareket ve sükûn ise ikisi de hâdistir. Havâdisten hâli olmayan şeyler de hâdistir. Bu ifadelerden hareketle yer kaplayan cevherlerin kıdemi düşünülürse bütün cevherlerin kadîm olması gerekirdi ki bu da Allah'ın yanında diğer varlıkların da kadîm olması aynı zamanda da Allah'ın cevher olması gibi mantıki bir hata yapılmış olurdu.[181] Aksine âlem kıdem ve yaratıcılığı kabul edilen bir Allah'a muhtaçtır.[182]

Gazâlî Tehafüt'ün ikinci mukaddimesinde filozoflarla diğer fırkalar arasındaki görüş ayrılığının üç kısım olduğunu iddia etmiştir. Bu görüş ayrılıklarından ilki: Filozofların sadece terminolojiye dayandırarak ve cevheri bir konuda olmayan, yani kendi kendine var olan, var olmak için başkasına ihtiyacı bulunmayan varlık şeklinde yorumlayarak âlemin yaratıcısına cevher demeleridir. Gazâlî, cevheri yer kaplayan olarak anlamadıkları için ve yeni bir terim icat etme ve isimlendirme olduğundan dolayı buna itiraz edilemeyeceğini ifade etmiştir.[183] Kısacası Allah için cevher nitelendirmesi, cevherin bilinen anlamıyla, yapılamaz. Ancak cevher kavramına yeni bir anlam

---

[180] Gazâlî, *Felsefenin Temel İlkeleri (Makâsıdu'l-Felâsife),* (Çev.: Cemaleddin Erdemci), Vadi Yayınları, Ankara 2002, 170.
[181] Gazâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn,* I/272.
[182] Bolay, *Aristo ve Gazzalî Metafizikleri*, 235.
[183] Gazâlî, *Filozofların Tutarsızlığı (Tehafütü'l-Felâsife),* (Çev.: Mahmut kaya-Hüseyin Sarıoğlu), Klasik Yayınları, İstanbul 2009, 6.

yüklenerek yapılabileceğini söylemiştir. Bu durumun da geçersiz kılacak düşünceler olduğunu iddia etmiş fakat ayrıntılara inmemek adına bu düşünceleri dile getirmemiştir.

Gazâlî, Allah'ın cevher olup olmadığı veya onun cevher olarak isimlendirilip isimlendirilemeyeceğine dair konuyu fıkıh açısından da değerlendirip buna fıkıhçıların karar vereceğini belirtmiştir. Biz konuyu felsefe açısından ele aldığımızdan dolayı o düşüncelerini burada ele almayı uygun görmedik.

Beşinci iddia âlemin yaratıcısının cisim olmadığı: Burada Gazâlî âlemin yaratıcısının cisim olmadığını iddia eder. Bunun delillendirmesini de şöyle yapar: Her cisim mekânda yer alan iki cevherden oluşur. Allah'ın cevher olması imkânsız olduğuna göre, O'nun cisim olması da imkânsızdır.[184]

Gazâlî Tehâfüt"te cisimle ilgili olarak şunları dile getirir: *"Çünkü cisim, nicelik bakımından (en az) iki parçaya, kavram olarak madde ve surete, onu başka cisimlerden ayıran ve kesinlikle kendine özgü niteliklere bölünen bir bileşik olmak durumundadır; aksi halde cisimlikte bütün cisimler eşit olurdu. Hâlbuki zorunlu varlık bütün bu sayılan yönlerden bölünme kabul etmeyen (mutlak) birdir."*[185]

Gazâlî cisimlerin aynı zamanda yaratılmış varlıklar olduğunu, bundan dolayı yaratılmamış bir varlığın, yaratılan varlıklara benzemesinin akla uygun bir durum olmadığını belirtmiştir. Bu yüzden de Allah'ın yaratılmışlara benzemekten, cisim olmaktan ve araz olmaktan beri olduğunu ifade etmiştir.[186] Eğer bir kişi Allah'ın mürekkep bir cisim olduğunu içinden geçirerek iman edecek olursa o kişinin putperest olacağını dile getirmiştir. Çünkü puta tapma olayı dinen cisme tapınma işi olduğundan dolayı yasaklandığını ifade etmiştir.[187] Ayrıca âlemi yaratanın cisim olduğuna inanmak caiz olsaydı, Ay, Güneş ve benzeri diğer cisimlerin de Tanrı olduğuna inanmanın da caiz olacağını dile getirmiştir.[188]

"Eğer biri, cevherlerden meydana geldiğini kastetmeksizin, Allahu Teâlâ'ya cisim'dir (fakat diğer cisimler gibi değil) demek cür'etini gösterirse, bu da cismiyyetin

---

[184] Gazâlî, *İtikadda Orta Yol,* 49.
[185] Gazâlî, *Filozofların Tutarsızlığı,* 119.
[186] Bolay, *Aristo ve Gazzalî Metafizikleri*, 235.
[187] Gazâlî, *İnançta Hassas Ölçüler (İlcâmü'l Avâm An İlmi'l-Kelâm)*, (Çev. Nedim Yılmaz-Mevlüt Karaca), Hisar Yayınevi, İstanbul ts., 17.
[188] Gazâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn,* I/272.

manasını nefy etmekte isabet etmekle beraber isimde galat etmiş olur."[189] Yani Allah'ı cisim olarak nitelendirmek hem akıl yönünden problemlidir, hem de cisim kavramına mana itibari ile bakıldığında isimlendirme işi problemlidir.

Allah'ın cisim olarak nitelendirilmesi başka bir problemi daha ortaya çıkarmaktadır. Şöyle ki; Allah cisim olsaydı, özel bir miktar ile belirlenmiş olurdu.[190] *"Bu durumda ondan daha küçük ya da ondan daha büyük miktarların bulunması da mümkün olurdu. Daha önce geçtiği üzere, mümkün olan bu iki şeyden biri, ancak bir belirleyici (muhassıs) ya da tercih edici (müreccih) sayesinde tercih edilebilir. Böylece O, bir belirleyiciye ihtiyaç duyar ve bu belirleyici de O'nun üzerinde tasarruf ederek O'nu özel bir miktarda belirlerdi. Bu durumda ise var eden değil var edilen, yaratan değil yaratılan olurdu."*[191] Bundan dolayı da yine Allah'ı cisim olarak nitelendiremeyiz.

Gazâlî, Makasıd El-Felasife'de zorunlu varlığın, iki yönden cisim olamayacağını ifade etmiştir. Birinci yön, her cisim sayı ve parçalara bölünüp aynı zamanda da cismin tamamı parçalarına bağlı olduğu için parçaların yok sayılması, bütünün de yokluğunu gerektirdiği için zorunlu varlık cisim olamaz. İkinci yön, cismin form (şekil) ve heyûladan (madde) meydana geldiği sabit olduğundan heyûla yok sayıldığında cisim yok olur, form (şekil) yok sayıldığında yine cisim yok olur. Buradan hareketle Gazâlî Allah'ı zorunlu varlık olarak nitelendirmiştir. Gazâlî'nin zorunlu varlıktan kastı, zatının dışında, başka şeylerin yok olmasıyla, yok olması gerekmeyen varlık olduğu için zorunlu varlık cisim olamaz. Çünkü zorunlu varlığın zatı yok sayıldığında, zorunlu varlığın da yok olması gerekecektir.[192]

Gazâlî, eleştirdiği filozofları kastederek şunu söyler: *"Cisimlerin sonradan yaratıldığını kabul etmeyen bir kimse, İlk (olan Allah)'ın cisim olmadığını asla kanıtlayamaz."*[193] Bu ifadelere baktığımızda da Gazâlî'nin hedef kitlesini de anlamış oluyoruz.

Altıncı iddia âlemin yaratıcısının araz olmadığı: Allah'ın araz olmadığını ve arazdan kastının ise; varlığı bir başka zâta bağlı olanı kastettiğini ve bunun da bilinmesi

---

[189] Gazâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn,* I/272.
[190] Gazâlî, *İtikadda Orta Yol,* 50.
[191] Gazâlî, *İtikadda Orta Yol,* 50.
[192] Gazâlî, Felsefenin Temel İlkeleri, 163-164.
[193] Gazâlî, *Filozofların Tutarsızlığı,* 122.

gerektiğini ifade etmektedir.[194] Bu zât ya cisim ya da cevher olabilir ki; bu durumda cismin hâdis olması zorunlu olunca, şüphesiz varlığı ona bağlı olan araz da aynı şekilde hâdis olmak zorundadır.[195]

Gazâlî Allah'ın araz olmamasına iki delil getirir. Bunlardan birincisi: Ezelde kendi başına mevcut olup cisim ve arazları sonradan yaratan Allah'ın cisme yerleşen, geçen bir araz olmasına imkân yoktur.[196] İkinci delil ise: Allah'ın Âlim, Kadir, Mürid ve Halik gibi sıfatları vardır ki; bunların bir arazda bulunmasının imkânı yoktur. Bu sıfatlar ancak kendi zâtı ile kaim ve müstakil bir varlıkta bulunabilir.[197]

Yedinci iddia âlemin yaratıcısının altı yönden herhangi birine tahsis olunmadığı: Bilindiği üzere üst, alt, arka, ön, sağ, sol olmak üzere altı yön vardır. Bu yönler Allah'ın insanı yaratmasıyla meydana gelmiştir. İnsan için yere dayanacak bir ayak tarafı bir de onun karşısı olan baş tarafı olmak üzere iki taraf yaratılmıştır. Sonra bunların birine alt diğerine ise üst denilmiştir. Eğer insan küre şeklinde yaratılsaydı bu yönler bu şekilde ifade edilemezdi.[198] Gazâlî'ye göre bu yönleri bilen birisi cevherler ve arazlar dışında kalan varlıklara yön nispet etmenin mümkün olamayacağını bilir. Bunun sebebi olarak da mekânın bilinen bir şey olduğunu ve cevhere has bir özellik olduğunu ifade eder ve mekânın, yer kaplayan bir başka şeye nispet edildiğinde, "yöne" dönüşeceğini dile getirir.[199]

Gazâlî'nin el-İktisad isimli eserinde yön kavramının neden cevher ve arazlara nispet edilmesi gerektiğini şöyle ifade etmiştir: ""*Şey bir yerdedir." Sözümüz ise iki şekilde anlaşılabilir: bunlardan ilki; o şeyin bu yere kendisi gibi varlığın orada olmasına engel olacak biçimde tahsis olunmasıdır ki, bu cevherdir, diğeri ise bu şeyin cevhere yerleşik (hâl) bulunmasıdır. Bu şeyin cevhere uymak suretiyle bir yönde olduğu da söylenebilir. Arazın bir yönde bulunması ise cevherinki gibi değildir. Yön, öncelikli olarak, cevherin, ona bağlı olarak da arazın bir özelliğidir. Bu iki şekil, belirli bir yöne tahsis olunan varlıklar hakkında düşünülebilmektedir."*[200]

---

[194] Gazâlî, *İtikadda Orta Yol,* 50.
[195] Gazâlî, *İtikadda Orta Yol,* 50.
[196] Gazâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn,* I/272.
[197] Gazâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn,* I/273.
[198] Gazâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn,* I/273.
[199] Gazâlî, *İtikadda Orta Yol,* 51.
[200] Gazâlî, *İtikadda Orta Yol,* 51.

Yön kavramı daha önce belirtildiği gibi insanın yaratılması ile ortaya çıktığından dolayı yani hâdis bir varlığa nispetle oluştuğu için; kendisi de hâdis bir varlıktır. Ancak cevher ve arazlar gibi hâdis varlıklara nispet edilebilir. Bundan dolayı hâdis olması mümkün olamayan varlığa yön nispet edilemez. Yön nispet edilebilseydi, o yönü tayin edecek diğer bir varlığa ihtiyaç olurdu ki bu da sonsuza kadar bu şekilde devam ederdi. Bu yüzden Allah için kadim olması hasebiyle bir yön tayin edilemez.

Allah'a herhangi bir yön tayin edilseydi, o zamanda âleme paralel olma durumu ortaya çıkardı ki bu durumda da O'na paralel bulunan tüm cisimler, ya O'ndan küçük ya büyük ya da O'na eşit olurdu. Tüm bu durumlar, bir ölçü ile belirlenmek durumunda kalırdı. Bu durumda ise; bu ölçüyü takdir edecek ve belirleyecek bir varlığa muhtaç olmak demektir. Bu durum ise Allah için mümkün olmayacak bir durumdur. Bundan dolayı da Allah'ı herhangi bir yönle de nitelendiremeyiz.[201]

Dua ederken ellerin yukarıya kaldırılması ve secde ederken alnın yere konulması ya da Kâbe'ye yönelme durumuna bakılarak yön izafe edilmesi düşünüldüğünde ise bunun tamamen insanın egosunu törpülenmesi olarak değerlendirilmesi gerektiğini ifade eder. Yoksa Allah'ın gökte, yerde veya da Kâbe'de olması olarak anlaşılmaması gerektiğini ifade etmiştir. Bu yönlerden göğün yücelik makamı olarak kabul görmesinden dolayı Allah'ın yüceliğinin de orayla ifade edilmeye çalışılmasıdır. Ayrıca insanın uzuvlarından en değerlisi olan yüzünü nesnelerin en zelili olan toprağa koymakla yükümlü tutulması onun Allah karşısındaki alçak gönüllülüğünü yitirmemesi açısından kabul edilmiş yönlerdir. Bunun aksi Allah'a bir yön tayin etme değildir.[202]

Sekizinci iddia Allah'ın arşın üstünde kurulmakla (istivâ) nitelenmekten münezzeh olduğu: Gazâlî, *"Rahman arşa istivâ etti"*[203] ayetinden ve buna benzer ayet ve hadislerden hareketle bu konuyu ele almıştır. Allah'ın arşın üstüne kurulmakla nitelendirilmekten münezzeh olduğunu ifade etmiştir. Eğer bir kişi Allah'ın ayetteki arşa istiva etmesi ifadesini zahiri manasıyla kabul edecek olursa, Allah'a tecsimi nispet etmiş olur ki bu durumda da Allah'ın cisim olmadığına da aksi bir durum teşkil eder.[204] Burada Allah'ın arşa kurulmasını yücelik vasfına zıt olmayacak, hudûs ve yokluk

[201] Gazâlî, *İtikadda Orta Yol,* 53.
[202] Gazâlî, *İtikadda Orta Yol,* 54.
[203] Taha, 20/5.
[204] Gazâlî, *Tasavvufun Esasları (Ravzat'üt-Tâlibîn ve Umdetu's-Sâlikîn)*, (Çev.: Ramazan Yıldız), Dehliz Kitaplar (Şamil Yayınevi Kuruluşu), İstanbul 2010, 117.

manalarında anlaşılmayacak şekilde Allah'ın istediği manada anlaşılması gerektiğini ifade etmiştir.[205] Gazâlî'nin bu tür ayet ve hadisleri ele almaktaki maksadı, bunların zahiri manalarına bakarak anlaşılamayacağı ve bunların te'vil edilmesi gerektiğidir. Fakat Gazâlî, insanların halk tabakası (avam) ve âlimler olarak iki gruba ayrıldığını ifade ettikten sonra; bu tür konuları avamın anlamayacağını hatta avamın bu konularla ilgili sorularına ise *"Bu sizin meseleniz değildir, bu konulardan uzak durunuz"* şeklinde cevap verilmesi gerektiğini ifade etmiştir.[206] Gazâlî, bu konu hakkında birçok ayet ve hadisten örnekler vermiştir, fakat çalışmanın amacına uygun olarak bu kadarıyla yetinmek durumundayız.

İstivâ, iki cisim arasında olabilecek bir durumdur. Bir cisme ancak başka bir cisim yerleşir ve ancak bir araz onda yer tutabilir. Allah ise cisim ve araz olmaktan münezzeh olduğuna göre arşın üstüne istivâ etmesi (kurulması) şeklinde nitelendirilmesi imkânsızdır.[207] Çünkü istiva edeceği (kurulacağı) arş, âlem ve onun bileşenleri olan cevher, araz ve cisim gibi hâdis bir varlık olup, onların yaratıcısı konumundaki bir varlıkla birleşmesi ve teması imkân dâhilinde değildir. Çünkü cisim (arş) üzerine yerleşen ve oraya kurulan her varlık, zorunlu olarak belirli bir ölçü ile belirlenmiştir. Bu durumda, bu varlık (üzerine yerleştiği ve kurulduğu) bu cisimden ya küçüktür ya büyüktür ya da ona eşittir. Bu şekilde bir ölçü ile belirlenmeyi gerektirir.[208] Arş dediğimizde yönlerle belirtilecek olursa üst yönüyle ifade edilebilir. Buradan hareketle üst yönden temas etmesi durumunda diğer yönlerden de temas etmesi mümkün olur ki bu da imkânsızdır. Gazâlî'ye göre Allah'a yön de tayin edemeyiz. Yön konusunu yedinci iddiada ayrıntılı olarak anlattığımız için tekrar burada ele almak istemedik.

Dokuzuncu iddia Allah'ın ahirette görülecek olması: Gazâlî, burada Mu'tezile'nin aksine Allah'ın ahirette görülebileceğini iddia etmektedir. Kısacası Gazâlî burada Mu'tezile'nin savını çürütmeye çalışmıştır. Mu'tezile ru'yet (Allah'ın ahirette görülmesi) konusunu, Allah'tan nefyi gereken hususlardan olduğunu iddia etmiş ve Allah'ın ahirette görülememesinin O'nu medh etmek olduğunun ümmet tarafından

[205] Gazâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn,* I/274.
[206] Gazâlî, *İtikadda Orta Yol,* 59.
[207] Gazâlî, *İtikadda Orta Yol,* 58.
[208] Gazâlî, *İtikadda Orta Yol,* 54.

kabul gördüğünü ifade etmiştir.[209] Mu'tezile Allah'ın ahirette görülemeyeceğini, Eş'ari'nin Allah cisim olmadan da görülebileceği sözüne istinaden, Allah yalnızca cisim olsaydı görülürdü, cisim olmadığı için O ahirette görülemez, şeklinde temellendirmiştir.[210]

Gazâlî, Eş'ari ekolüne tabi olduğundan dolayı, Eş'ari ekolünün düşünce sistemini benimsemiş ve Allah'ın ahirette görüleceğini iddia etmiştir. Gazâlî ru'yet konusunu iyi yönden ele alır: 1. Görmenin aklen mümkün olması; 2. Görme işinin meydana gelmesi ancak şeriat ile idrak edilebilir.

Birinci kısımda; Gazâlî, görme işinin bir bilgi konusu olduğunu ve Allah'a isnat edilen sıfatların, sonradan olmaya delalet etmedikçe ve O'nun sıfatlarından biri ile çelişmedikçe, herhangi bir varlık için mümkün olan bir sıfatın, O'nun içinde mümkün olacağını iddia etmektedir.[211] Gazâlî, burada görme fiilinin tanımını yapmaya çalışmış ve görme ile kastettiği şeyin gören kişinin cisimlere ve renklere baktığında idrak ettiği ile aynı şey olmadığını, bu şekilde Allah'ı görme işinin tam olarak anlatılamayacağını ifade etmiştir. Yani Allah'ın cisim, miktar, yön ve mekândan münezzeh olduğu halde görülebileceğini bu görme işinin de gözün bir fiili olarak değil; kalbin görmesi veya aklın idrak etmesi şeklinde meydana geleceğini ifade etmiştir. Ayrıca nasıl ki, gözün görme fiilini kalp ve akla isnad edebiliyorsak, Kalbin görme ve aklın idrak edebilme şeklini de gözün bir fiili olarak düşünmenin mümkün olabileceğini dile getirmiştir.[212]

Allah'ın görülmesi kendi varlığının ve zatının var olması sebebiyle görülen bir varlıktır; aksi takdirde zâtı, fiilleri ve ya sıfatlarından herhangi birisinden dolayı görülmemektedir. Zâtı olan her varlığın bilinen olması zorunlu olduğu gibi, görülen olması da zorunludur. Bu zorunluluk Allah'ın bilfiil değil, bilkuvve görülen ve bilinen bir varlık olmasıdır. Allah zâtı bakımından görülmeye müsait olup, O'nun zâtında görme işini imkânsız kılacak herhangi bir engel bulunmamaktadır.[213]

---

[209] Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse (Mu'tezile'nin Beş İlkesi) I-II,* (Çev.: İlyas Çelebi), TYEKB Yayınları, İstanbul 2013, I/374-380.
[210] Kâdî Abdülcebbâr, 374-380.
[211] Gazâlî, *İtikadda Orta Yol,* 65.
[212] Gazâlî, *İtikadda Orta Yol,* 68.
[213] Gazâlî, *İtikadda Orta Yol,* 65.

İkinci kısımda ise; Gazâlî ayetlerden yola çıkarak Hz. Musa'nın Allah'ı görmek istemesi ve Allah'ında ona "Beni göremezsin"[214] şeklinde cevap verişini örnek göstererek burada Allah'ın dünyada görülemeyeceğini ancak ahirette görülebileceğini ifade etmiştir. Bu olayın, edilen bir duanın kabul edilmeyişi olarak değerlendirilebileceğini ve bu durumun ahirette değil de bu dünyada Allah'ı görmek istemenin bir cevabı olarak görmek gerektiğini belirtmiştir.[215]

Tüm bu belirlemelerden hareketle; hem görülmesi zorunlu bir varlığın görülemeyeceğini söylediği için, hem de bu delillendirirken bir peygambere (Hz. Musa) bilgisizlik atfettiği için Mu'tezile'yi tekfir etmiştir. Bu da tekfir ettiği Meşşâi filozoflardan sonraki ikinci zümredir.

Onuncu iddia Allah'ın bir olduğu: Gazâlî'nin, Allah'ın zâtına ilave sıfatına bakmadan, O'nun zâtının sübûtu ve O'ndan başkasının olmadığına dair bir iddiasıdır. Kısacası Allah benzeri olmayan ve vâhid olan bir varlıktır.[216] Gazâlî'nin ifadesiyle O halk ve ibda'da tek, icad ve ihtira'da ise birdir. Yani bir şeyi yoktan var etmede ve yaratmada tek, vücuda getirme, yeniden bir şey çıkarma ve benzeri görülmemiş bir şeyi ortaya koymada da tektir.[217]

Gazâlî daha sonra "Bir" kelimesini açıklamaya çalışır. Gazâlî'ye göre " bir" ilk olarak bölünmeyi kabul etmeme anlamına gelir, ikinci olarak ise mertebe olarak onun bir benzerinin olmaması anlamına gelir ve Gazâlî buna örnek olarak da "Güneş birdir" örneğini verir. Birinci tanımlama da bölünme işi niceliği, sınırı ve miktarı olan varlıklar için geçerlidir. Buradan hareketle, Allah'ın nicelik, sınır ve miktardan münezzeh olması hasebiyle bölünemeyeceğinden dolayı "Bir" olmasıdır. İkinci tanımlamada ise, Güneş örneğinden hareketle bir varlığın kendinden başka benzerinin olmamasını ortaya koyar ve bu anlamda Allah'ın da bir olduğunu belirtir.[218] Allah'ın cevher ve arazlardan münezzeh oluşu da diğer varlıklara teşbihini de imkânsız kılar.[219]

Allah'ın benzerinin olmadığı gibi ortağının ve zıttının da olmadığını ifade eder. Burada Gazâlî, zıt kelimesinin, bir şeyi aynı yerde takip eden, ancak onunla bir araya

---

[214] A'raf, 7/143.
[215] Gazâlî, *İtikadda Orta Yol,* 72.
[216] Gazâlî, *İtikadda Orta Yol,* 74.
[217] Gazâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn,* I/276.
[218] Gazâlî, *İtikadda Orta Yol,* 74.
[219] Gazâlî, *Tasavvufun Esasları,* 50.

gelmeyen şey olarak tanımını yapar. Bu anlamdan hareketle Gazâlî, belirli bir yeri olmayan varlığın zıttı da yoktur diyerek Allah'ın bir olmasını akli delillerle temellendirir.[220]

Allah'ın ortağının olması da imkânsızdır. Çünkü O'nun dışındaki varlıkların kendisi tarafından yaratılmasından dolayı O'nun bir ortağının olması düşünülemez. O'nun bir ortağının olduğu düşünüldüğü zaman, bu ortak olarak kabul edilen varlık ile Allah arasında derecelendirme sorunu ortaya çıkacaktır. Şöyle ki; ortak olan varlık, Allah'a ya bütün yönlerden eşit olacak ya da derece olarak ondan üstte ya da aşağıda olacaktır. Böyle bir derecelendirme Allah için söz konusu olamayacağından dolayı O'nun adına böyle bir ortaklık düşünülemez. Ayrıca iki varlık diyebilmemiz için bu varlıkların aralarında farklılıkların olması gerekir. İki varlık arasında farklılıklar olmadığında ise varlıkların iki olma durumu da anlaşılmaz.

Gazâlî Allah'ın iki olması durumu ile ilgili olarak da çeşitli akıl yürütmeleri yaparak bu durumun imkânsız olacağını ortaya koymaya çalışır. Burada iki yaratıcının olmasının aralarında bir mücadeleye sebep olacağını "Yerde ve Gök'te Allah'tan başka İlahlar olsaydı her ikisinin de düzeni bozulurdu."[221] ayetini delil göstererek izah eder. İki İlah olması durumunda birisi yeri diğeri göğü yaratır, biri hayrı yaratsa diğeri şerri yaratır, biri cisim ve arazların bir bölümünü yaratsa diğeri ise cisim ve arazların geriye kalanını yaratırdı. Bu fiiller meydana gelirken yeri yaratan ilah göğü yaratmaya, hayrı yaratan şerri yaratmaya, cevheri yaratan arazı yaratmaya kadir midir? gibi bir soru akla gelirdi ki buna verilecek olumlu ya da olumsuz cevaplar, bir diğerine nispet edilecek bir noksanlığı veya birbirlerinin fiillerine müdahaleden dolayı çıkacak anlaşmazlığı sorun olarak ortaya koyardı.

Gazâlî bu anlaşmazlığı şöyle karikatürize eder: *"Araz, cevhersiz olmadığı gibi cevher de arazsız olmaz. Bu durumda bu ilahlardan her birinin fiili diğerine bağlıdır. Öyleyse arazın yaratıcısı (olan ilah) onu (cevheri) yaratmak istediğinde bunu nasıl yapar? Muhtemelen bu ilah, arazı yaratmak istediğinde, cevheri yaratan ilah, cevherin yaratılması konusunda ona yardım etmeyecek ve (arazın yaratıcısı olan) bu ilah aciz ve ne yapacağını bilemez bir halde kalacaktır. Aciz olan bir varlık ise kadir olamaz. Cevheri yaratan ilah da cevheri yaratmak istediğinde, arazı yaratan ilah ona karşı*

[220] Gazâlî, *İtikadda Orta Yol,* 74.
[221] Enbiya, 21/22

çıkacak ve onun cevheri yaratması imkânsız olacağından bu durum çatışmaya götürecektir."[222] Gazâlî burada ayeti temel alarak durumun daha iyi anlaşılması için bu şekilde bir çerçeve çizmiştir.

Gazâlî'nin bu belirlemiş olduğu on başlığa baktığımız da Tanrı kavramını O'nun zatı ile ilgili O'nun zatında bulunması gereken zorunlu özellikleri kendince sıralamıştır. Bu sıralamayı yaparken Allah ve O'nun dışındaki varlıklar arasındaki ayrımları net bir şekilde ortaya koymuştur. Gazâlî, varlık yokluktan daha hayırlıdır, diyerek varlığı öncelemiştir. Bundan dolayı da Gazâlî varlıktan bahsederken söze Allah ile başlar.[223] Ayrıca varlığı ilme yokluğu ise cehalete; varlığı nura, yokluğu ise karanlığa benzeterek varlığın önemine vurgu yapmıştır. Ayrıca cehaletin cismin ayrılmaz unsurlarından olduğunu belirterek Allah'ın yokluğunun düşünülemeyeceğini belirtmiştir.[224] Gazâlî Allah'ın varlığının zatından olduğunu söyler. O'nun dışındaki varlıkların var olmasının zatından değil Allah'ın varlığından dolayı olduğunu belirtir. Gazâlî'ye göre tek gerçek varlık Allah'tır. O'nun dışındaki varlıklar ise tam manası ile gerçek varlıklar değildirler. Allah'ın varlığının herhangi bir sebebe de ihtiyacı yoktur. O'nun dışındaki varlıkların, var olma sebebi ise Allah'ın var olmasıdır. Zorunlu varlık, var olmak için bir sebebe muhtaç değildir.

Gazâlî Allah'ın varlığı ve zatı ile ilgili görüşlerini bu minvalde açıkladıktan sonra Tanrı konusunda önemli olan bir diğer mesele Tanrı'nın Sıfatları konusunu ele almıştır. Bizde aynı şekilde Gazâlî'nin Tanrı hakkındaki düşüncelerini tespit ettiğimiz çalışmanın bu bölümünde ikinci başlık olarak, Tanrı'nın Sıfatları konusunu ele alacağız.

1.2. TANRI'NIN SIFATLARI İLE İLGİLİ GÖRÜŞÜ

Filozoflar ve Mu'tezile Allah'a ilim, kudret ve irade gibi sıfatlar isnat etmenin mümkün olamayacağı konusunda ittifak etmişlerdir.[225] Ayrıca bu sıfatlar insanlarda olduğu gibi zata sonradan ilave edilmiş sıfatlar değildir, bu sıfatların manası ya sadece zata izafeti veya zattan bir şeyi nefyetmeyi ifade ederler. Zat başka sıfat başka bir

[222] Gazâlî, *İtikadda Orta Yol,* 77.
[223] Bozkurt, 91.
[224] Gazâlî, Yol, *Bilgi ve Varlık (Eyyühe'l-Veled, Ledünnî İlim Risalesi, Mişkatü'l-Envar),* (Ed.: Esma Ürkmez), Sufi Kitap, İstanbul 2012, 44.
[225] Gazâlî, *Filozofların Tutarsızlığı,* 97.

şeydir, eğer sıfatlar zata eklenmiş olsaydı çokluk gerekir, sıfatlar kadim bile olsalar çokluk ortadan kalkmazdı.[226]

Filozofların bu konuda iki delili vardır. Birincisi: Sıfatla mevsuf ya birbirinden tamamen müstağnidir veya değildir. Bu iki durumda imkânsızdır. Birinci durumda iki tane zorunlu varlık olması gerekir ki, bu mümkün olmaz. İkinci durumda ise zorunlu varlık malûl olur ki bu da zorunlu varlık kavramına uygun düşmez.[227]

Gazâlî, Allah'ın sıfatları konusunu iki kısımda ele almıştır. Bunlardan ilki, tek tek sıfatların ele alınarak aslının ispat edilmesidir. İkincisi ise bütün sıfatların ortak olduğu konuları ele alıp bunlar hakkındaki hükümlerin ortaya konulmasıdır.[228] Gazâlî'nin bu ayrımını dikkate alarak şimdi sıfatlar konusundaki görüşlerini tespit etmeye çalışacağız.

Birinci Kısım

Birinci kısımda yukarıda da bahsettiğimiz gibi Allah'ın sıfatları tek tek ele alınarak, bu sıfatların aslı ispat edilmeye çalışılacaktır. Bu sıfatlar sırasıyla: Kudret, İlim, Hayat, İrade, İşitme ve Görme, Kelâm sıfatlarıdır. Bizde bu sıraya uygun bir şekilde sıfatları ele alacağız.

Birinci sıfat: Kudret

Gazâlî'ye göre âlem, akıl sahibi olarak yaratılanları şaşırtacak olan birçok hâdiseyi ve delili bünyesinde barındıran, muhkem, tertipli, sağlam ve düzenli olması hasebiyle Allah'ın bir fiilidir.[229] Bu durum bir kudretin göstergesidir. Bu kudretin sahibi ise Allah'tır. Ayrıca Gazâlî Allah'ın kudretini dile getirirken farklı ifadelere de yer verir. Bu ifadelerden birisi de şudur: "*Her muhkem fiil, aynı zamanda tertipli bir fiildir ve onun fâili kâdirdir.*"[230] Gazâlî, bu kanıya varmasının sebebi olarak aklın herhangi bir sebebe ihtiyaç duymadan bunu doğrulayacağını ve hiçbir akıl sahibinin bunu inkâr edemeyeceğini gösterir. Kısacası aklın zorun olarak bir kabulünden bahseder.

Gazâlî, Allah'ın kudretini âlemin sağlam ve tertipli olmasına bağladıktan sonra "kudret" kavramından ne anladığına da değinir. Gazâlî'ye göre Allah'ın kâdir olması ile

---

[226] Mubahat Türker, *Üç Tehâfüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1956, 161.
[227] Mubahat Türker, 161.
[228] Gazâlî, *İtikadda Orta Yol,* 79.
[229] Gazâlî, *İtikadda Orta Yol,* 79.
[230] Gazâlî, *İtikadda Orta Yol,* 80.

bir fiilin ya zâtı gereği ya da zâtına ilave bir özellikten dolayı O'ndan meydana gelmesidir. Bir fiilin zâtı gereği O'ndan meydana geldiğini iddia etmek doğru bir durum değildir. Eğer böyle bir durum ortaya çıkacak olsaydı fiilin de zât ile birlikte ezeli olması gerekirdi. Buradan hareketle fiilin zâta ilave bir özellikten meydana geldiği söylenebilir. İşte zâta ilave olan bu özellik için Gazâlî "kudret" kavramını kullanmaktadır.[231]

Gazâlî Allah'ın kudret sıfatına taalluk eden "el-Kadr" isminden bahsederken şunları dile getirir: Kadir, dilerse yapan, dilemezse yapmayan zât demektir. Yani "mutlaka yapar" şartı yoktur. Bu durumu şöyle açıklar: Allah hemen kıyametin meydana gelmesini sağlayabilir. Buna kadirdir. Şayet şu anda kıyamet kopmuyorsa, bu onu dilememiş olmasından ve ezelde tayin ettiği ecel ve vakit gelmeden olmasını dilememesindendir. Bunun bu şekilde olması O'nun kudretinde bir eksiklik meydana getirmez.[232]

Gazâlî, kudret sıfatının bütün varlıkları ilgilendirdiğini ifade eder. Gazâlî, güç yetirilen varlıkların (makdûrat) mümkün olan tüm varlıklar olduğunu ifade eder. Gazâlî'ye göre, bu mümkün olan varlıkların ise sonu yoktur. Yani hadis varlıkların art arda yaratılmasının, sonrasında bir hadisin meydana gelmesi aklen imkânsız olan bir noktada sona ermemesidir. İmkân, sonsuza kadar devam etmekte, kudret ise mümkün varlıkların tamamını kuşatmaktadır.[233]

Gazâlî, Allah'ın kudretinin bütün varlıklara yönelik olduğunu ortaya koyarken bu kudretin yöneldiği varlıkların sayısının çok olması mümkün olduğunda, kudretin tüm hareketlere ve renklere nispetinin aynı şekilde olacağını da ileri sürer. Gazâlî kudret sıfatının hareketlerin sürekli olarak art arda yaratılmasına uygun olduğunu da ileri sürmüştür. Aynı şekilde renklerin ve cevherlerin art arda yaratılmasının da bu şekilde olduğunu belirtmiştir.[234]

Gazâlî, Allah'ın kudreti, kudret olmak bakımından hayatın yaratılmasına yönelmekten uzak olmadığı gibi O, kudretin zâtında bulunan bir gevşeklik, zayıflık ya da herhangi bir sebepten dolayı uzak durmasının imkânsız olacağı için bu iki meselenin

---

[231] Gazâlî, *İtikadda Orta Yol,* 80.
[232] Gazâlî, *İlahi Ahlâk,* 284.
[233] Gazâlî, *İtikadda Orta Yol,* 80.
[234] Gazâlî, *İtikadda Orta Yol,* 81.

inkâr edilemeyeceğini ifade eder.[235] Ayrıca Gazâlî, tüm mümkünlere yönelmesi bakımından kudretin genel olması düşüncesinden hareketle hayvanların ve diğer canlı varlıkların güç yetirdiği fiillerin de yine Allah'ın kudretinin bir taalluku olduğunu ileri sürer.[236]

Her hâdis olan mümkündür. Kulun fiili hâdistir. O zaman hâdis olan kulun fiili de mümkün olacağından Allah'ın kudretinin bu fiile yönelmemesi imkânsızdır. O halde kudretin yöneldiği fiil, kulun kudreti ile meydana gelmemektedir. Bu fiil, kulun kudreti meydana gelse de, bu nedenle kul, yaratıcı ya da var edici olarak isimlendirilemez. Kulun bu fiiline yaratmadan farklı bir isim vermek gerekir. Gazâlî işte bu kula nispet edilen bu fiile Allah'ın ifadesiyle "kesb" isminin verilmesini doğru bulur. Bunlara fiil demekte ise tereddüt eder.[237]

İkinci Sıfat: İlim

Orta Çağ'ın küllileri (tümelleri) bilip bilmeme sorununa yol açan "Allah'ın İlmi" konusuna Gazâlî büyük bir önem atfeder; irade ve kudret sıfatlarının işleyişini bu sıfata dayandırır.[238] Gazâlî, ilim sıfatını Allah'ın yok olan (ma'dûmât) ve var olan (mevcûdât) tüm bilinenleri (ma'lûmât) bilmesi olarak açıklar. Gazâlî, varlıkları hâdis ve kadîm olarak ikiye ayırır. Allah'ın zâtı ve sıfatlarının kadîm olduğunu ifade eder. Bilgi bakımından başkasını bilen bir varlığın zâtını ve sıfatlarını daha iyi bileceğini iddia eder. Buradan hareketle Allah'ın bir başkasını bildiğini kabul edildiğinde, zorunlu olarak zâtını ve sıfatlarını da bilmesi gerektiğini ifade eder. Gazâlî Allah'ın bir başkasını bildiğinin bilindiğini söyler. Çünkü "başkası" ismi verilen varlıklar, O'nun sağlam (mutkin) sanatı, düzenli ve muhkem fiilidir. Bu düşüncelerin tamamı Allah'ın bilgisine delalet eder.[239]

Gazâlî, Allah'ın ilmi konusunda İslâm inancının ortaya koyduğu bütün ilkeleri aynen savunur. Bunu da şöyle ifade eder: Allah Teâlâ mümkün ve mümtenî bütün şeyleri bilir. O göklerin en yüksek yerinden yerin en derin yerine kadar nerede ne varsa ve neler oluyorsa hepsini ilmiyle kuşatmıştır. Varlık âleminde tek bir zerre bile, O'nun ilminin dışında değildir. O yerdeki karanlık gecede siyah taş üzerinde kara karıncanın

[235] Gazâlî, *İtikadda Orta Yol,* 83.
[236] Gazâlî, *İtikadda Orta Yol,* 84.
[237] Gazâlî, *İtikadda Orta Yol,* 87,88.
[238] Bolay, *Aristo ve Gazzalî Metafizikleri*, 246.
[239] Gazâlî, *İtikadda Orta Yol,* 93.

hareketini, hava boşluğundaki her bir zerrenin hareketini, gökteki yıldızların sayısını, yağan yağmur damlalarının sayısını, ağaç yapraklarının sayısını, gizli ve âşikâre her şeyi bilir. O maddeler, hareketler, oluşlar ve bitişler gibi, duygu, fikir ve düşünceleri de bilir. Bilmesi de gerekir. Çünkü bu akli bir zorunluluktur, der.[240]

Gazâlî, müslümanların her şeyin Allah tarafından bilindiği inancına dayanak olarak şu ifadeleri temel aldıklarını ifade eder: "İrade edilenin –zorunlu olarak- irade eden tarafından bilinmesi gerekir." Çünkü her şey onun iradesiyle gerçekleşmektedir. O zaman her oluş yalnız O'nun iradesiyle gerçekleşmekte ve O'nun kendi zâtından başka ezeli bir varlık bulunmamaktadır. Allah'ın irade sahibi olduğu ve irade ettiği şeyi bildiği sabit olduğuna göre, O, zorunlu olarak hayat sahibidir. Her hayat sahibi de kendinden başkasını bilir.[241]

Gazâlî, Allah'ın bilgisinden bahsederken insanların bilgisiyle bir kıyas yapar ve sonuç olarak Allah'ın ilminin eşyadan alınmadığını aksine eşyanın Allah'ın ilminden ortaya çıktığını, insanın ilminin ise eşyaya tabi olduğunu ve eşya ile meydana geldiğini ileri sürer. Buna örnek olarak ise satranç oyununu icat edenle bu oyunu öğrenen arasındaki ilişkiyi gösterir. Bunu şu şekilde ifade eder: Satranç oyununu icat eden, bu oyunun var oluşunun sebebidir. Oyunun varoluşu da onu öğrenenin ilminin sebebidir. Bundan dolayı oyunu icat edenin bilgisi, oyundan önce; oyunu öğrenenin ilmi ise oyunun var olmasından sonradır. Bu örnekte olduğu gibi Allah'ın eşyayı bilmesi de eşyanın var olmasından öncedir ve eşyanın var olma sebebidir.[242]

Bolay bu ifadelerinden şu sonucu çıkarır: Gazâlî, Allah'ın ilminin eşyanın varlığını önceleğini, onun cüzileri bilmekle eşyanın sıfatlarını, yani cevher ve ilintilerini bütün yönleriyle bildiğini, Allah'ın ilminin sadece külliye değil ferde taalluk ettiğini, bu bilginin ise ezeli ve değişmez olduğunu, insanın bilgisinin eşyadan geldiğini söyler. Gazâlî bunları söylemekle duyulardan ve tecrübeden edinilen bilgiyi kabul etmiş

---

[240] Gazâlî, *Dinde Kırk Prensip (El-Erbaîn Fi Usûliddin),* (Çev.: Abdulhalık Duram), Hikmet Neşriyat, İstanbul 2010, 16, Gazâlî, *Yöneticilere Altın Öğütler (Et-Tibru'l-Mesbûk Fi Nasîhati'l-Mülûk)*, (Çev.: Hüseyin Okur), Semerkand Basım Yayın Dağıtım, İstanbul 2012, 34; Gazâlî, *İman Kitabı (Faysalu't-tefrika, Kanûn't-Tevîl, Kavâidu'l Akâid Fi'l-Tevhîd)*, (Çev.: Ayhan Ak), İlke Yayıncılık, İstanbul 2009, 10; Gazâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn,* I/231, Bolay, *Aristo ve Gazzalî Metafizikleri*, 248.
[241] Gazâlî, *Filozofların Tutarsızlığı,* 125.
[242] Gazâlî, *İlahi Ahlâk*, 178.

olmaktadır.[243] Bu da insanın bilgisinin doğuştan değil sonradan elde edildiğinin bir göstergesidir.

Üçüncü Sıfat: Hayat

Allah'ın hayat sahibi (hayy) olduğunu iddia eder. Bunun ise zorunlu bir şekilde bilineceğini ifade ederek O'nun âlim ve kâdir olduğuna inanıp kabul eden herkes için bunun inkâr edilemez bir durum olduğunu dile getirir. Çünkü âlim ve kâdir olan bir varlığın hayat sahibi olması Gazâlî'ye göre zorunlu bir durumdur. Daha sonra Gazâlî Allah'ın diri olmasından kastının ne olduğunu şu şekilde açıklar: O'nun hayat sahibi bir varlık oluşu ile kendisinin farkında olan ve hem zâtını hem de başkalarını bilmesidir. Çünkü bütün ma'dûmât, mevcûdât ve ma'lûmâtı bilenin ve yaratılanı yaratmaya gücü yetenin hayat sahibi olmadığı düşüncesi muhaldir.[244]

Dördüncü Sıfat: İrade

Gazâlî irade sıfatından kastının, Allah'ın fiillerinin müridi (irade edicisi) olduğunu iddia eder. Yani âlemde var olan ve olup biten bütün şeyler, Allah'ın iradesiyle meydana gelir. Yerde, gökte, madde ve mana âlemlerinde olan az veya çok, küçük veya büyük bütün şeyler, hayır-şer, kar-zarar, iman-küfür, tâat ve masiyet Allah'ın iradesi, takdiri, hüküm ve hikmetiyle olur. Allah'ın istediği her şey olur, O'nun istemediği hiçbir şey olmaz. Bir anlık bakış ve bir lahza duyuş bile O'nun irade ve meşiyetinin dışında gerçekleşmez.[245] Bütün bunlara delil olarak ise Allah'tan meydana gelen fiilin, ancak bir tercih edici sayesinde birbirinden ayırt edilebilen imkân türlerine ayrılabileceğini gösterir. Allah'ın zâtı iki zıt olan şeye oran olarak aynı olduğu için tercih edici olma açısından tek başına yeterli değildir. Aynı şekilde ilim ve kudret sıfatları da iki zıt olan şey için tercih edici olma açısından benzer nicelik gösterir. Gazâlî Allah'ın zâtı ile birlikte iki sıfatına ilave olarak irade sıfatını ve bu üçü arasındaki ilişkiyi ortaya koyarak bunlar arasında sadece irade sıfatının tercih için yeterli olacağını iddia eder.[246]

Gazâlî daha sonra ilim ile irade sıfatlarının aralarındaki ilişkiyi açıklamaya koyulur. Kendisi açısından mümkün olan bir şey karşısında bulunan diğer bir mümküne

[243] Bolay, *Aristo ve Gazzalî Metafizikleri*, 248,249.
[244] Gazâlî, *İtikadda Orta Yol,* 94.
[245] Gazâlî, *İtikadda Orta Yol,* 94, Gazâlî, *Dinde Kırk Prensip*, 17,18.
[246] Gazâlî, *İtikadda Orta Yol,* 95.

de eşit olur. Bu iki eşit mümkün arasında ilim sıfatı bulunduğu hal üzerine bağlantı kurar. Fakat mümkünlerden birini diğerine tercih etme konusunda ilim sıfatı yeterli olmadığı gibi mümkünlerin birbirlerine eşit oldukları ortaya çıkar. Allah âlemin meydana geldiği anda varlığının mümkün olduğunu ve bu andan önce ve sonra âlemin varlığının imkân bakımından eşit olduğunu bilmektedir. Çünkü bu imkânlar birbirine eşittir. İlmin özelliği ise tüm bu mümkünlere bulunduğu durum üzere yönelmesidir. İrade sıfatı, âlemin muayyen bir zamanda meydana gelmesini zorunlu hale getirdiğinde, iradenin âlem yönelmesi sebebiyle, ilim de bu zamanda onun varlığının belirlenmesine yönelir. Bundan dolayı irade, âlemin muayyen bir vakitte meydana gelmesinin nedeni olurken, ilim ise iradeye bağlı olarak âleme yönelir; fakat ona herhangi bir etkide bulunmaz.[247] Yalnızca Allah kâinatın varlığını irade, hadiseleri ise idare eder. Yoktan var ettikten sonra yine var eden O'dur. Dilediğini yapar, emrine kimse mani olamaz, hükmünü kimse bozamaz.[248]

Allah'ın diğer sıfatları gibi irade sıfatı da ezelidir. O ezelde sahip olduğu iradesiyle bütün eşya ve oluşları takdir etmiş, miktar ve keyfiyetlerini tayin etmiş ve tek tek her birinin oluşunu uygun bir zaman ve zemine tahsis etmiştir. Allah, iradesini ezeli olan ilminin aracılığıyla belirlemiştir. Bundan dolayı herhangi bir şeyi irade etmek için O'nun zamana, tefekküre ve gelişmeleri gözetlemeye ihtiyacı yoktur.[249]

Gazâlî, ayrıca irade konusunu ele alırken çeşitli mezheplerin görüşlerini dile getirerek yanlış fikirler ileri sürdüklerini, bunlar arasında orta yolu Ehl-i Hakk olarak da nitelendirdiği Ehl-i Sünnet'in orta yolu bulduğunu ifade etmiştir. Ehl-i Hakk'ın hâdis varlıkların, onlara yönelen ve onları benzer zıtlarından ayıran kadîm bir irade tarafından yaratıldığını söylediğine değinir. Bu düşünceye sebep olarak da iradenin tanımını şöyle yapmıştır: "İrade bir şeyi benzerinden ayırt etme konumunda olan bir sıfattan ibarettir."[250] Mu'tezile'ye ise düşüncelerinden dolayı yüklenir ve Mu'tezile'nin tüm günahların ve kötülüklerin Allah'ın iradesi dışında gerçekleştiğini, ancak O'nun bunların gerçekleşmesini istemediğini söylediklerini, âlemde gerçekleşen fiillerin çoğunun günahlardan meydana geldiği bilindiğine göre, o halde O'nun istemediği şeylerin, istediklerinden daha fazla oluşunun bir göstergesi olduğunu ifade eder.

[247] Gazâlî, *İtikadda Orta Yol,* 95.
[248] Gazâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn,* I/231.
[249] Gazâlî, *Dinde Kırk Prensip*, 18.
[250] Gazâlî, *İtikadda Orta Yol,* 99.

Mu'tezile'nin bu ifadelerine bakıldığında Allah'ın, güçsüz ve eksik olmaya daha yakın olduğu için Gazâlî'ye göre bu düşüncenin sahipleri küfre düşmüşlerdir.[251]

Beşinci ve Altıncı Sıfat: İşitme ve Görme

Gazâlî burada âlemin yaratıcısının işiten ve gören bir varlık olduğunu iddia eder. O bütün sesleri işitir, bütün varlıkları ve olup bitenleri görür. Seslerin yavaş, varlıkların küçük, olayların gizli olması, bunların uzak, örtülü veya karanlıkta olmaları O'nun işitmesini ve görmesini engellemez. O tüm sesleri birlikte ve tüm varlıkları beraber görür.[252]

Bu iddiasını şer'i ve aklî deliller nazarında yapmaya çalışır. Gazâlî öncelikle şer'i deliller ışığında bu konuyu ele alır ve ayetlerden örnekler verir. Allah'ın semi ve basir oluşuna delil olan ayetler şunlardır: Kur'an'da birçok yerde geçen ve bu sıfata delalet eden "O, işitendir, görendir" ayeti ile[253] Hz. İbrahim'in sözü olan "İşitmeyen, duymayan ve sana bir fayda sağlamayan varlıklara neden ibadet ediyorsun?" ayetidir.[254]

Gazâlî, Allah'ın işitip gördüğüne dair sıfatlarına yönelik olarak "Bu lafızlarla kastedilen O'nun ilmidir." şeklindeki iddialara ise; "şer'i lafızların zihinlerde önceden anlaşıldığından farklı biçimde kullanılmaları ancak anlaşıldığı şekilde kullanımlarının imkânsız olduğu durumlarda kullanılması söz konusu olmaktadır." şeklinde cevap vermiştir. Allah'ın işiten ve gören bir varlık olmasında ise bir imkânsızlık olmadığı gibi böyle olmasının da zorunlu olduğunu iddia eder.[255]

Bu sıfatlarla ilgili aklî delile gelince şu şekilde ifade etmiştir: "Yaratanın yaratılandan daha kâmil olduğu bilindiği gibi, görenin görmeyenden, işitenin de işitmeyenden daha kâmil olduğu bilinir." Bu ifadeden hareketle kâmil olma vasfını yaratılmış varlıklar hakkında kabul edip yaratıcı hakkında kabul etmemek imkânsızdır. Gazâlî bu ifadeleri aklı hakem kabul eden herkesin kabul edeceğini iddia etmiştir. Ayrıca Gazâlî, "Gören kişi daha yetkindir, görme ve işitme sıfatları ise yetkinliktir." sözünden hareketle bu durumun da aklın bedahetle kavradığı bir durum olup, ilmin bir

[251] Gazâlî, *İtikadda Orta Yol,* 100.
[252] Gazâlî, *Dinde Kırk Prensip, 29,*30.
[253] Nisa, 4/58, 134.
[254] Meryem, 19/42.
[255] Gazâlî, *İtikadda Orta Yol,* 101.

yetkinlik sıfatı olduğunu ve işitme ve görme sıfatlarının ise ilmin ikinci bir yetkinliği ve aynı zamanda ise tamamlayıcısı olduğunu ifade etmiştir.[256]

Gazâlî'nin Allah'ın görme ve işitme vasfına sahip olmasını yetkinlik olarak değerlendirmesine karşılık, aynı şekilde Allah için tatma, koklama ve dokunma duyularının yokluğu bir eksiklik, varlığı ise idrâkin en üst noktasıdır şeklindeki tespiti dile getirmişlerdir. Gazâlî buna cevap olarak Allah'ın lezzet ve zevk duymaya ihtiyacının olmadığını dile getirir.[257]

Allah'ın görmesi göz, işitmesi kulak ile değildir. Her şeyi kalp ve dimağa ihtiyaç duymadan bilir. Aletsiz tutar, aletsiz yaratır ve herhangi bir vasıtaya ihtiyaç duymaz. O'nun zâtı yarattıklarının zatına benzemediği için sıfatları da mahlûkatın vasıflarına benzemez.[258]

Yedinci Sıfat: Kelâm

Gazâlî, burada âlemin yaratıcısı olan Allah'ın mütekellim (konuşan) olduğunu iddia etmektedir. Ona göre Allah'ın konuşan bir varlık oluşunu yalnızca müslümanların icmasına veya peygamberin sözüne dayanarak kabul etmek insanın kendine yapmış olduğu bir zulümdür. Allah'ın mütekellim olduğunu reddeden bir kimsenin, zorunlu olarak peygamberlik makamını da inkâr edeceğini ifade eder. Gazâlî peygamber kavramının anlamına vurgu yaparak, peygamberlerin Allah'ın kelâmını tebliği eden kişiler olduğunu, bundan dolayı da Allah'ın kelâmını inkâr edenlerin onu getiren kişileri de inkâr edeceğini vurgulamıştır.[259]

Diğer sıfatlar için kullandığı aklî bir delili kelâm sıfatı içinde kullanır ve şöyle ifade eder: "Hayat sahibi olan bir varlığın kelâm sıfatına sahip olması kaçınılmazdır." Bu sıfatın Allah için kemâl ya da noksanlık ifade ettiğine dair tartışmalara ise zorunlu bir şekilde kemâl sıfatı olarak kabul edilmesi gerektiğini söyler. Çünkü yaratılmış varlıklar için icat edilen her yetkinlik sıfatının yaratıcı hakkında da zorunlu olarak kabul edilmesi en uygun düşüncedir.[260]

---

[256] Gazâlî, *İtikadda Orta Yol,* 102.
[257] Gazâlî, *İtikadda Orta Yol,* 102.
[258] Gazâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn,* I/232.
[259] Gazâlî, *İtikadda Orta Yol,* 104.
[260] Gazâlî, *İtikadda Orta Yol,* 104.

Gazâlî, daha sonra insanların konuşmasıyla Allah'ın kelâmını karşılaştırır ve birbirinden çok farklı şeyler olduğunu ifade eder. Kelâm denildiğinde insanların kelâmının anlaşıldığını, insanların ise sesler, harfler, ses telleri, dil gibi vasıtalarla konuştuğunu, ancak Allah kelâmının bunlara ihtiyacı olmadığını dile getirir. Allah'ın bunlara ihtiyacı olmadan kendi nefsinde oluşturduğu kelâm ile konuşması söz konusudur. Sesler ve harfler yaratılmış olduğundan dolayı insanlar için yetkinlik sayılabilecek fakat Allah için zâtı ile kâim olması düşünülemeyecek varlıklarla O'nun konuşması muhaldir. O, bir başkası ile kâim olan kelâm ile konuşmaz. Kelâmdan kasıt eğer sesleri meydana getirme kudreti ise Allah sesleri yaratmaya kâdirdir. Allah bu kelâmı kendi nefsinde de yaratmadıkça konuşan varlık olması imkânsızdır. Çünkü O, bu durumda hâdis varlıklara mahal olur ki konuşması imkânsız olur.[261]

Allah emir verir, nehiy eder, müjde verir, korkutur. Bütün bunlar kelâm ile mümkündür. Bütün bunları daha önce dediğimiz gibi insanların sözüne benzemeyen, kendi zatıyla kâim, ezeli bir sıfat olan kelâm ile yapar. Bütün kutsal kitaplar O'nun kelâmıdır. Kur'an dillerde okunup, mushaflarda yazıldığı ve hafızlar tarafından ezberlendiği halde yine zatıyla kâim bir sıfatıdır. Kur'an'ın bu şekilde sahifelere yazılması Allah'tan ayrıldığı anlamına gelmez. Çünkü aslı olan yazılar değil, zâtı ile kâim olan kelâm-ı nefsidir.[262]

Gazâlî, Allah'ın kelâmı seslerden ve harflerden oluşmuyorsa nasıl oluyor da Mushaflara yazılıyor? Şeklindeki itiraza ise cevap olarak şöyle delil getirir: *"Deriz ki: Yüce Allah'ın kelâmı Mushaflarda yazılmış, kalplerde korunmuş ve diller ile okunmuştur. Kâğıt, mürekkep, yazı, sesler ve harflere gelince, bunların hepsi hâdistir. Çünkü bunlar cisimlerden ve cisimlerde bulunan arazlardan ibaret olup hepsi hâdistir. Biz kelâmın Mushaflarda yazılı olduğunu söylediğimizde, her şeyden yüce olan Allah'ın kadîm sıfatını kastediyoruz. Dolayısıyla bu ifadeden dolayı kadîm olanın da mushafta bulunması gerekmez. "Ateş mushafta yazılıdır" dediğimizde de ateşin zâtının mushafta bulunması gerekmez. Çünkü eğer ateş, mushafta olsaydı onu yakardı. Eğer ateşin zâtı, ateşten bahseden bir kimsenin dilinde olsaydı, onun dilini de yakardı. Ateş sıcak bir cisimdir ve kesik kesik seslerden oluşan "nun", "elif" ve "râ" harfleri ona delalet eder. Burada yakıcı olan sıcaklık, delalet edilen şeyin zatıdır yoksa delaletin kendisi değildir.*

[261] Gazâlî, *İtikadda Orta Yol,* 105.
[262] Gazâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn,* I/232.

Yüce Allah'ın zâtı ile kâim olan ezeli kelâm sıfatı da böyledir. Bu kelâm delalet edilen şeydir, delilin kendisi değildir. Harfler de bu kelâma delalet eden delillerdir ve bu delillere saygı gösterilmesi gerekir. Zira şeriat onları saygı değer kılmıştır. Bu nedenle mushafa saygı göstermek zorunludur, çünkü o yüce Allah'ın kelâm sıfatına delalet etmektedir."[263]

İkinci Kısım

Bu kısım ise genel olarak sıfatların hükümleri ile bunların birleştiği ve ayrıldığı hususlar hakkında olacaktır. Bu bölümde dört hüküm olacaktır. Şimdi sırasıyla bu hükümleri ele alalım.

Birinci Hüküm

Âlemin yaratıcısı olan Allah, sıfatların hepsi için geçerli olmakla birlikte ilim ile âlim, hayat ile hayy ve kudret ile kâdirdir. Allah'ın bu sıfatları zât değil, zâta ilave sıfatlardır. Yani Allah'ın âlim olmasını kabul eden bir kişinin O'nun ilim sıfatının olduğunu da kabul etmesi gerekir. Çünkü akıllı birisi zâtı düşündüğünde, onu önce muayyen bir hal, daha sonra da bir sıfat çerçevesinde tasavvur tahayyül eder.[264]

Gazâlî, Allah denildiği zaman sadece zâtı değil, sıfatlarla birlikte olan zâtı da anlamak gerektiğini ve Allah'ın isminin, ilahi sıfatlardan yoksun olduğu düşünülen bir zâta nispet edilmesinin doğru olmadığını söyler. Çünkü isme dâhil olan hususiyetler, ismin dışında yer alamazlar. Buna örnek olarak Zeyd'in eli Zeyd olmadığı gibi, Zeyd'den başka bir şey de olamayacağını söyler ve her tikelin tümelden başka bir şey olamayacağı gibi tümelin kendisinin de olamayacağı hükmüne varır.[265]

İkinci Hüküm

Allah'ın bütün sıfatlarının onun zâtı ile kâim olduğu ve bir mahalde olsun veya olmasın, sıfatlardan birinin O'nun zâtı dışında bir şeyle kâim olması muhaldir. Gazâlî'ye göre yaratılmış varlıkların irade sıfatına muhtaç olduğunda, mahal de hâdis olursa iradenin bulunduğu mahallin iradeden önce var olmasını tefekkür etmek muhaldir. Çünkü irade sıfatından önce Allah'ın zâtından gayrı bir mahal yoktur. Bundan dolayı irade sıfatının mahalsiz olarak meydana gelmesinin, kendisiyle kâim olan bir

[263] Gazâlî, *İtikadda Orta Yol,* 111.
[264] Gazâlî, *İtikadda Orta Yol,* 115.
[265] Gazâlî, *İtikadda Orta Yol,* 121.

irade olmadan Allah'ın mürîd olmasının ve irade sıfatı olmadan hâdis bir iradenin O'nda vuku bulmasının muhal oluşu aklın kavrayabileceği açık bir delildir.[266]

Üçüncü Hüküm

Gazâlî bu hükümde Allah'ın sıfatlarının kâdim olduğunu; eğer sıfatlar hâdis olsalar, kâdim olan Allah'ın hâdis varlıklara mahal olacağını ki bu durumun muhal olduğunu veya O, zatıyla kâim olmayan bir sıfat ile nitelendirileceği için bu durumun da imkânsız olacağını iddia eder. Bu düşüncelerden hareketle Allah'ın hâdis varlıkların mahalli olamayacağını birkaç yönden ispat etmeye çalışır.[267]

Dördüncü Hüküm

Gazâlî bu son hükümde Allah'ın sıfatlarından türetilen isimlerin O'nun için ezeli ve ebedi olarak kullanılabileceğini ifade eder[268] ve Allah'ın isimlerini ontolojik[269] olarak dörde ayırır.

Birincisi: Yalnızca O'nun zâtına delalet eden isimlerdir ve bunlar ezeli ve ebedi olarak kullanılabilir.[270]

İkincisi: "Kadîm" ismi, öncesinde yokluk bulunmayan bir varlığa delalet ettiği gibi "Bâkî" ismi de varlığa delalet eder ve böylece yokluk olumsuz bir hale gelir. Gazâlî bu örneği vererek birbiriyle zıt anlama sahip olan isimlerden birinin diğerini olumsuzlaması (selb) ile isimlerin zâta delalet eder hale geldiğini ileri sürer. Bu şekildeki isimler de hem ezeli hem de ebedidir.[271]

Üçüncüsü: Bir varlığa ve manevi sıfatlardan birine delalet eden isimlerdir. Bunlar: Hayy (diri), Kâdir (kudretli), Mürîd (irade eden), Semi (işiten), Basir (gören), Mütekellim (konuşan), Âlim (bilen) gibi sıfatlar ve bunlara bağlı olan Âmir (emreden), Nâhî (nehyeden), Habîr (haber veren) vb. isimlerdir. Yine bunlarda ezeli ve ebedidirler.[272]

---

[266] Gazâlî, *İtikadda Orta Yol,* 123.
[267] Gazâlî, *İtikadda Orta Yol,* 124.
[268] Gazâlî, *İtikadda Orta Yol,* 134.
[269] Bolay, *Aristo ve Gazzalî Metafizikleri*, 255.
[270] Gazâlî, *İtikadda Orta Yol,* 135.
[271] Gazâlî, *İtikadda Orta Yol*, 135.
[272] Gazâlî, *İtikadda Orta Yol,* 135.

Dördüncüsü: Cevâd (cömert), Rezzâk (rızık veren), Hâlık (yaratan), Müzill (zelil eden) gibi fiillerden birinin ziyadesiyle varlığa delalet eden isimlerdir.

Gazâlî'nin Allah'ın sıfatları ile ilgili düşünceleri bu minvaldedir. Çalışmanın amacına uygun olacak şekilde sıfatlar konusunu ele almaya çalıştık. Şimdi ise Allah'ın zâtı ve sıfatları kadar önemli olan bir diğer meseleyi Allah'ın fiilleri konusunu ele almaya çalışacağız.

1.3. TANRI'NIN FİİLLERİ İLE İLGİLİ GÖRÜŞLERİ

Gazâlî, Allah'ın zâtı ve sıfatlarını ayrıntılı olarak ele aldıktan sonra zâtına ve sıfatlarına bağlı olarak ortaya çıkan fiilleri konusunu ele almıştır. Ona göre Allah'ın fiilleri mümkündür ve bu fiillerden herhangi bir tanesi zorunlulukla nitelendirilemez.[273] Allah'ın fiillerinin zorunlu olmadığı ile ilgili yedi iddia ortaya koyar. Fakat bu iddialara geçmeden önce bu iddiaların anlaşılmasına yönelik bazı kavramları belirler ve bunların tanımına yer verir. Bu iddiaların dayandığı temel kavramalar şunlardır: Vâcip (zorunlu), Hasen (iyi), Kabîh (kötü), Abes (boş, faydasız), Sefeh (akılsız), Hikmet.

Gazâlî'ye göre bir şeyin vâcip (zorunlu) ismini alabilmesi için o şey terkedildiği zaman açık bir zararın ortaya çıkması gerekir. Bu zarar sonuç olarak hem ahiret açısından şeriat tarafından biliniyorsa hem de bu dünya açısından akıl ile biliniyorsa ikisi açısından da zorunludur. Bu duruma örnek olarak ise şeriata inanmayan bir kimse, açlıktan ölmekte olan bir kişi ekmek bulduğunda onu yemesinin zorunlu olduğunu ifade edebilir. Bu durumda yemenin zorunluluğu ile terkinde zarar olan bir konuda, fiili yapmayı, terkine tercih etmek kastedilmektedir.[274]

Ahsen (iyi) kavramına gelince mana itibariyle fiilin fâile göre üç kısma ayrılması söz konusudur. Birincisi; fiilin fâile uygun olması, kısacası onun amacıyla uyumlu bulunması, ikincisi; fiilin fâilin amacıyla aykırı olması, üçüncüsü ise fâilin fiili yapma veya terk etme konusunda herhangi bir amacının bulunmamasıdır. Bu durumlardan birincisi "iyi" olarak isimlendirilirken ikinci durum "kötü" şeklinde üçüncüsü ise "abes"

[273] Gazâlî, *İtikadda Orta Yol,* 137.
[274] Gazâlî, *İtikadda Orta Yol,* 138.

olarak isimlendirilir. Abes olarak değerlendirilen bir işi yapan kimseye "abis" denir. Kötü bir fiili yapan kimseye ise "sefih" olarak isimlendirilir.[275]

Gazâlî, "hikmet" kavramının ise iki manada kullanıldığını belirtir: bunlardan birincisi, işlerin düzenini ve onlarda bulunan ince ve açık manaları kavramsal olarak bilmek ve arzu edilen amaç tamam oluncaya kadar nasıl olmaları gerektiği konusunda hüküm vermektir. İkincisi ise, kudret ziyadesiyle birlikte, işlerin düzenli, sağlam ve eksiksiz bir şekilde yerine getirilmesidir.[276]

Gazâlî Allah'ın fiilleri konusunu ele alırken bu kavramlara yer vermesi öylesine bir durum değildir. Bu kavramlar çeşitli mezheplerin ve düşünce sistemlerinin Allah'ın fiillerine yönelik olarak dillendirdiği ifadelerden hareketle belirlenmiştir. Gazâlî Allah'ın fiilleri konusunda Allah'ın kullarını yükümlü tutmasının mümkün olduğunu, O'nun kullarını güç yetiremeyecekleri bir şeyle yükümlü tutması veya kullarına herhangi bir suç ve karşılık olmaksızın acı vermesinin mümkün olduğunu, O'nun kullarının menfaatine uygun olan işleri gözetmesi ve kulluk edene mükâfat, günah işleyene ceza vermesinin de zorunlu olmadığını iddia etmektedir.[277] Bu iddialarından dolayı ortaya çıkan bu kavramları tanımlama yoluna gitmiştir. İfade ettiğimiz gibi bazı mezhepler Allah'ın fiillerini meydana getirirken görevi olduğundan dolayı zorunlu olduğunu iddia etmektedir. Yine bazı mezhepler Allah'ın fiillerini iyi veya kötü olarak nitelendirmektedirler. İşte tüm bu iddialara cevap verebilmek adına bu kavramları ele almıştır. İşte bu noktada Gazâlî'nin Allah'ın fiilleri konusunda ortaya koyduğu iddiaları irdelemek konuyu anlamamız açısından uygun olacaktır.

Birinci İddia

Gazâlî burada Allah'ın yaratmasının zorunlu olmadığını, bundan dolayı yaratmamasının da mümkün olduğunu iddia eder. Allah, varlıkları yarattıktan sonra ise onları isterse yükümlü kılar isterse de kılmaz bu durumda onun için zorunlu değildir. Buradan hareketle Allah'ın iradesine sınır ve sınırlama olmadığını ifade eder.[278]

---

[275] Gazâlî, *İtikadda Orta Yol,* 139.
[276] Gazâlî, *İtikadda Orta Yol,* 141.
[277] Gazâlî, *İtikadda Orta Yol,* 137.
[278] Gazâlî, *İtikadda Orta Yol,* 147, Bolay, *Aristo ve Gazzalî Metafizikleri*, 256.

İkinci İddia

Gazâlî'nin bu kısımda Allah'ın kullarını güç yetirebilecekleri işler kadar güç yetiremeyecekleri işlerle de mükellef tutabileceğini[279] ve bunun ise caiz olduğunu[280] iddia etmektedir. Gazâlî bu ifadeleri dile getirirken Bakara Suresinin 286. Ayetine vurgu yaparak inananların kendi güç yetirebildikleri dışında kalan şeyleri istememesine dayanmakta, onları sorumlu tutmak caiz olmayınca bu isteğin muhal olması gereğine değinmektedir.[281]

Üçüncü İddia

Gazâlî, bu hususta Allah'ın suç işlemekten beri olan bir varlığa acı çektirmeye kâdir olduğunu ve bundan dolayı da ona mükâfat vermesinin zorunlu olmadığını, bu durumun ise caiz olduğunu iddia etmektedir.[282] Gazâlî, Mu'tezile'nin karşılıksız cezayı zulüm sayarak Allah için bunu kabul etmemesi ile ilgili olarak şunları söyler: "Suç işlemekten beri olan hayvanlara, çocuklara ve delilere eziyet etmenin Allah'ın kudreti dâhilinde olduğunu, hatta bu eziyetin duyularla algılanıp gözlemlenen bir olay olduğunu, O'nun zulüm ettiği varlığı kendi yaptıklarına karşılık olarak tekrar yaratması ve onları mükâfatlandırmasının zorunlu olmadığını dile getirmiştir.[283]

Gazâlî bu iddialarına sebep olarak ise "zulüm" kavramının anlamına vurgu yapar. Ona göre zulüm, bir başkasının mülküne tecavüz etme ihtimali olan kimsenin yaptığı eylemdir. Allah'ın ise mülkünde kendinden başka tasarruf sahibi olmadığından dolayı yaptığı işlerin zulüm olarak nitelendirilemeyeceğini ifade etmiştir.[284]

Onun bu iddiası zorlama bir durum olup Kur'an'a aykırı bir düşüncedir. Çünkü Allah'ın Kur'an'da peygamber göndermediği toplulukları sorumlu tutmayacağını söyleyerek bir kısım toplulukları bağışlarken, Gazâlî'nin, dilerse hayvanlara acı çektirir, şeklimdeki söylemi Allah'ın vadine zıt bir durumdur.[285]

---

[279] Gazâlî, *İtikadda Orta Yol,* 149,
[280] Gazâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn,* I/286.
[281] Gazâlî, *İtikadda Orta Yol,* 150; Gazâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn,* I/286; Bolay, *Aristo ve Gazzalî Metafizikleri*, 256.
[282] Gazâlî, *İtikadda Orta Yol,* 152; Gazâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn,* I/286.
[283] Gazâlî, *İtikadda Orta Yol,* 152.
[284] Gazâlî, *İtikadda Orta Yol,* 153; Bolay, *Aristo ve Gazzalî Metafizikleri*, 257.
[285] Bolay, *Aristo ve Gazzalî Metafizikleri*, 256.

Dördüncü İddia

Gazâlî dördüncü hususta Allah'ın iradesinde serbest olduğunun bir başka ifadesi olarak; O'nun kullarının menfaatine en uygun olanı gözetmesinin zorunlu olmadığını iddia etmektedir.[286] Kısaca O'nun kulları için aslah olanı dilemesi zorunlu değildir.

Gazâlî'ye göre Allah fiillerinde istediği şekilde hareket etmekte serbesttir. Bu durum ise Allah için kabîh (kötü) bir durum değildir. Ona göre iyi veya kötü kavramları kişiden kişiye göre değişmesine rağmen, kötü kavramının anlam olarak amaca uymayan fiil olarak tanımlanmasından dolayı Allah'ın fiillerinin kötü olarak nitelendirilmesi muhaldir. Gazâlî, Şâfi'î'nin görüşüne vurgu yaparak ilahi işlerin ağraz ile muallel olmadığını ifade eder.[287] Yani ilahi ilerde bir amaç ve sebep aramak gerekmez. Bu yüzdende O'nun fiillerinin kötü olamayacağını delillendirmeye çalışmaktadır.

Beşinci İddia

Gazâlî'nin iddialarından beşincisi ise Allah'ın kullarını mükellef kıldığında ve kullarda O'na itaat ettiklerinde, O'nun kullarına mükâfat vermek zorunda olmadığını iddia etmesidir. Allah dilerse kullara mükâfat verir dilerse de onları cezalandırır ya da dilerse onları yok edip tekrardan diriltmez. Allah için kâfirlerin tümünü bağışlamanın ve inananların tamamını cezalandırmanın bir ehemmiyeti yoktur. Bu durum O'nun zâtı cihetiyle muhal olmadığı gibi sıfatlarından herhangi biriyle de çelişmez. Bunu ise kullara mükellefiyet atfetmenin O'nun bir tasarrufu olması ile açıklamaktadır.[288]

Altıncı İddia

Gazâlî bu hususu ele alırken Mu'tezile'ye muhalefet ettiğini belirterek, şeriat gelmese de Allah'ı bilmenin ve O'na şükretmenin kullar için zorunlu olmadığını iddia etmektedir. Aksine Mu'tezile ise akla sahip olmanın bu durumu zorunlu kıldığını iddia eder. Gazâlî, bunu şöyle delillendirir: Akıl yalnızca fayda elde ettiği durumlarda kendisi için araştırma yapmayı ve bilgi edinmeyi zorunlu kılar. Ayrıca akıl şu an (dünya) ve gelecekte (ahiret) elde edilecek faydaların varlığının ve yokluğunun aynı mesabede olduğunu kabul eder.[289] Aklın idrak ettiği bu faydalar tüm faydalardan yüce ve

[286] Gazâlî, *İtikadda Orta Yol,* 153.
[287] Gazâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn,* I/288.
[288] Gazâlî, *İtikadda Orta Yol,* 154.
[289] Gazâlî, *İtikadda Orta Yol,* 157.

münezzeh olan varlık ile alakalı olması muhal bir durumdur. Bu yüzden bir din (şeriat) gelmeden akıl bu durumu kendi başına idrak edemez.

Yedinci iddia

Gazâlî Allah'ın fiilleriyle ilgili olarak bu son iddiasında O'nun peygamber göndermesinin mümkün olduğunu, muhal ve zorunlu olmadığını iddia etmektedir.[290] Peygamber konusunda Mu'tezile'nin Allah'ın zorunlu olarak peygamber göndermek mecburiyetinde olduğu düşüncesine Gazâlî itiraz eder ve olayı şöyle somutlaştırır: "Akıl, kendi kendine insana faydalı olacak ilaçları bulamadığı gibi, ahirette de insanı kurtaracak çareleri bulamaz. İnsanların peygamberlere muhtaçlığı, tabiplere olan ihtiyacı gibidir. Ona göre tıbbın doğruluğu tecrübe ile peygamberin doğruluğu ise mucize ile ortaya çıkar."[291] İnsanların peygambere olan bu ihtiyacına rağmen Allah'ın peygamber göndermesi Gazâlî'ye göre zorunlu ve muhal değil, mümkündür.

Gazâlî'nin Tanrı hakkındaki düşüncelerini bu bölümde geniş bir şekilde ele aldıktan sonra Gazâlî'de evren konusunu ele alacağımız ikinci bölüme geçmemiz elzem olmuştur. Şimdi Gazâlî'nin evren hakkında neler düşündüğüne bir bakalım.

[290] Gazâlî, *İtikadda Orta Yol,* 161.
[291] Gazâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn,* I/291.

İKİNCİ BÖLÜM

GAZÂLÎ'DE EVREN ANLAYIŞI

Tanrısal merkezli evren tasavvuru olan bir ilim ehlinin evren hakkındaki düşüncelerini nesnel bir biçimde değerlendirebilmek için öncelikle onların Tanrı tasavvurlarını ortaya koymak, sonra o tasavvur ışığında, evreni açıklama ve anlamlandırma süreçlerine bakmak gerekmektedir.[292] Gazâlî'nin evren anlayışını ele alacağımız bu bölümde düşünürün Tanrı tasavvuru bizim için önemli bir dayanak noktası olacaktır. Tanrı-Evren ilişkisinde merkez ve belirleyici olan, Tanrı, nitelikleri ve eylemleri[293] olması hasebiyle de bir önceki bölümde ele aldığımız Gazâlî'nin Tanrı hakkındaki düşünceleri büyük bir öneme sahiptir.

Gazâlî'nin yaşadığı dönem dikkate alınarak yapılan araştırmalarda, klasik dönem İslam düşüncesinde faydalanılan kaynakların farklı olması kelam, tasavvuf ve felsefe ekollerine bağlı düşünürlerin birbirinden az da olsa değişiklik gösteren Tanrı tasavvurlarını dile getirdikleri göze çarpmaktadır.[294] Bu durum dikkate alındığında bu farklılaşma düşünürlerin Tanrı-Evren tasavvurlarına da yansımaktadır.

Tanrı tasavvurları bağlamında ortaçağ İslam dünyası içerisindeki kelam ekollerinin yaygınlıkları dikkate alındığında en geniş manada kabul görenin Eşariliğin Tanrı tasavvuru olduğu dikkati çekmektedir. Eşariliğin Tanrı tasavvurunun bu şekilde İslam dünyasında yaygın olmasında, bu tasavvurun toplumun zihinsel yapısına ve düzeyine uygunluğu ile Kur'an ve hadislerde sunulan mutlak Tanrı imgesine yakınlığının yanında bazı siyasal faktörlerin de etkili olduğu ileri sürülebilir.[295]

İslam'ın kaynakları olan Kur'an ve sünnetin ışığıyla hareket eden İslam düşünürleri, öncelikle gündelik tecrübelerden hareketle bir Tanrı tasavvuru ortaya koymuşlardır. Bu Tanrı tasavvuru düşünce dünyalarının sadece bir parçasıdır; fakat

---

[292] Aydın, 156.
[293] Aydın, 156.
[294] Macit, Fahri, *İslam Felsefesi Kelâm ve Tasavvufuna Giriş*, (Çev.: Şahin Filiz), İnsan Yayınları, İstanbul 2000, 25'den naklen, Aydın, 156.
[295] Aydın, 156.

düşünce sistemlerinin oluşmasında büyük bir role sahiptir. Sistemlerinin ikinci parçası ise, Tanrı'nın dışındaki varlıklara delalet eden evren tasavvurudur.[296]

Gazâlî'nin evren hakkındaki düşüncelerini bu bilgiler ışığında ve eserlerindeki konuyu ele alışına uygun olarak ortaya koymaya çalışacağız. Bunu yaparken Tanrı hakkındaki düşünceleri bize önemli bir temel oluşturacaktır. Bu düşüncemizi Gazâlî, el-İktisâd isimli eserinde şöyle ifade eder: *"Şüphesiz biz âlemi incelediğimizde onu âlem, cisim, gökyüzü ya da yeryüzü olması bakımından değil, Allah'ın yarattığı bir varlık (sun'ullâh) olarak görmekteyiz."*[297]

2.1. ÂLEMİN TANIMI VE ÇEŞİTLERİ HAKKINDAKİ GÖRÜŞLERİ

Gazâlî, Mi'yâru'l-İlm isimli eserinde âlemi şöyle tanımlar: "Basît (homojen), tabii cisimlerin hepsinin toplamıdır. Ayrıca mütecanis olan varlıkların bütününe de âlem denir. Örnek olarak ise; 'tabiat âlemi', 'nefis âlemi', 'akıl âlemi' gibi kullanımları gösterir."[298]

Gazâlî daha öncede belirttiğimiz gibi Allah'ın varlığını ispatlamaya çalışırken âlemin varlığını delil olarak kullanmıştır. Bu duruma dayanak olarak ise "Âlem hadistir." ifadesini göstermiştir. Gazâlî'ye göre her hadis olan varlık aynı zamanda bir sebebe muhtaçtır. İşte burada hem hadis olarak nitelendirdiği bütün varlıklar hem de onlara verdiği genel manadaki âlem kavramı Gazâlî'nin tanımıyla Allah'ın dışındaki bütün varlıklardır. Allah'ın dışındaki bütün varlıklardan kastının ise tüm cisimlerin ve arazların olduğunu ifade etmiştir.[299]

Gazâlî kendisine nispet edilen "el-Madnûnu bih âlâ Gayri Ehlihi" isimli eserinde âlemi Ay-altı ve Ay-üstü şeklinde ikiye ayırmıştır. Bu yapılan ayrım yalnızca maddi olarak yapılmış bir ayrımdır.[300] Gazâlî yaptığı bu ayrımın dışında farklı âlem tasavvurları da ortaya koymuştur. Gazâlî, "Mişkâtü'l-Envar" isimli eserinde hem maddi hem de manevi olmak üzere iki âlemden bahseder. Bunlar maddi ve manevi nispetlerine

---

[296] Aydın, 233.
[297] Gazâlî, *İtikadda Orta Yol,* 17.
[298] Gazâlî, Mi'yâru'l-İlm (İlmin Ölçütü), (Çev.: Ali Durusoy-Hasan Hacak), TYEKB Yayınları, İstanbul 2013, 450.
[299] Gazâlî, *İtikadda Orta Yol,* 37.
[300] Gazâlî, *El-Madnûnu bih âlâ Gayri Ehlihi,* Kahire 1303'den naklen, Bolay, *Aristo ve Gazzalî Metafizikleri*, 224.

göre ruhani ve cismani âlemlerdir. Gazâlî, bu âlemlere bakış açısındaki farklılıklara dayanarak hissî ve aklî veya ulvî ve süflî denilebileceğini ileri sürmüştür.[301] Gazâlî bu âlemlerin mana itibari ile birbirine yakın olduğunu ileri sürer ve farklılıkların ise sadece bakış açısına göre ortaya çıktığını iddia eder.

Gazâlî, bakış açılarındaki farklılıkları şöyle ifade eder: Eğer âlemleri kendi varlıkları açısından ele alacak olursak cismanî ve ruhanî, bunları idrak edecek göz açısından bakacak olursak hissî ve aklî, birbirleriyle olan ilişkileri açısından yaklaşacak olursak bunları ulvî ve süflî olarak değerlendireceğimizi ifade eder. Bazen de bunlar mülk ve şehadet ile gayb ve melekût âlemleri diye isimlendirilmektedir.[302]

Daha sonra Gazâlî âlem hakkında tasavvufi bir izahata girişir ve bunları şu şekilde ifade eder: *"İki âlemin manasını anladıysan bil ki: Melekût âlemi gayb âlemidir, çünkü o çoğunluğa nazaran gâibdir. Hissî âlem de şehadet âlemidir, çünkü herkes ona şahittir, onu görüp idrak eder. Hissî âlem aklî âleme giden bir merdivendir. Eğer aralarında hiçbir bağ ve münasebet olmasaydı, aklî âleme yükselme imkânı kapalı olurdu. Eğer bu imkân olmasaydı, Rubûbiyet Hazreti'ne sefer etmek, Allah Teâlâ'ya yaklaşmak imkânsız olurdu. Hazire-i Kuds'e ayak basmadan hiç kimse Allah Teâlâ'ya yaklaşamaz. Kuds âlemiyle, his ve hayalin idrakinin üstünde olan âlemi kastediyoruz. Bu âlemi bütünüyle, kendisinden hiçbir şey dışarı çıkarmayacak ve yabancı hiçbir şey içeri girmeyecek şekilde nazar-ı itibara aldığımız zaman, buna Hazire-*i Kuds *diyoruz. Şehadet âlemi melekût âlemine giden bir merdiven olup sırat-ı müstakim üzerinde yürümek de bu merdivende yükselmekten ibaret olunca –ki buna "din" ve "hidayet menzilleri" de denilir-, eğer bu iki âlem arasında herhangi bir bağ ve münasebet olmasaydı, birinden diğerine yükselişi tasavvur etmek de mümkün olmazdı. İlâhî rahmet, şehadet âlemini melekût âleminin mukabiline yerleştirdi. Bu âlemde ne varsa, öbür âlemdeki bir şeyin misalidir. Bazen buradaki bir şey melekût âleminde birden çok şeyin misali olur, bazen de melekûtta bulunan bir şeyin şehadette birçok misalleri bulunur."*[303]

Gazâlî, diğer önemli bir eseri olan İhyâu Ulûmi'd-Dîn'de üç farklı âlemin varlığını kabul eder ve onları şöyle açıklar: 1. Mülk ve şehadet âlemi: Bu âlem

[301] Gazâlî, Nurlar Âlemi, 46.
[302] Gazâlî, Yol, *Bilgi ve Varlık,* 96.
[303] Gazâlî, Yol, *Bilgi ve Varlık,* 96,97.

bildiğimiz anlamıyla da yaşadığımız duyular âlemi yani maddi âlemdir. Bu âlemde insanlar ve insan dışındaki bütün varlıklar bulunmaktadır. Aynı şekilde evrenin birer parçası olan Ay, Güneş ve gezegenlerde bu âlemde bulunmaktadır. 2. Melekût âlemi: Bu âlem görülmeyen ruh ve mana âlemidir. İnsan ancak içindeki ben engelini aştığı ve ondan kurtulduğu zaman bu âleme ulaşabilir. 3. Ceberût âlemi: Gazâlî bu âlemi mülk ile melekût âlemi arasında olduğunu ifade eder. Daha sonra Gazâlî bu âlemi mülk ve melekût âlemi arasında, bir tarafı karada ve bir tarafı ise denizde olup hareket etmekte olan gemiye benzetmektedir. Bu gemi suların akıntısına kapılıp tam olarak hareket etmediği gibi, tamamen karada oturup sükûnete de ulaşmamıştır. Bu dünyadaki herkes madde âleminde dolaşmaktadır. Ne zaman ki bu âlemden ilerleyip de hareket halinde olan gemiye binmeye güç yetirirse işte o kişi ceberût âlemine geçmiş olur. Daha sonrada gemisiz olarak sarsılmadan sular üzerinde keşfe çıkarsa o zaman melekût âlemine geçmiş olur.[304] Bu âlemde ne denizin sıkıntılı ne de karanın sükûneti vardır. Karayı geçip gemiyi arkada bırakan varlık saf suya ulaşır ki orası melekût âlemi olup orada Gazâlî'ye göre, kalbe ilmin yazıldığı kalem ve yakîn (kesin) bilgi vardır.[305]

Gazâlî'nin bu iki eserindeki (Mişkâtü'l-Envar, İhyâu Ulûmi'd-Dîn) âlem tasavvurlarına baktığımızda âlemleri derece, zaman ve mekân açısından ayrılmış kabul edilmeyeceğini bunları varlığın dereceleri olarak görmenin daha uygun olacağı açık bir durumdur.[306] Gazâlî'nin yaptığı âlem tanımlamalarına baktığımızda âlemin fiziki yapısından ve Allah-âlem ilişkisinden daha çok âlemi varlıkla ve varlık dereceleriyle ilişkilendirdiği aşikârdır. Bu da Gazâlî'nin tasavvuf ile olan yakın ilişkisinin sonucu ortaya koyduğu bir tanımlama biçimi olarak ortaya çıkmaktadır.

2.2. ÂLEMİN KADİM OLUP OLMADIĞI İLE İLGİLİ GÖRÜŞLERİ

Gazâlî'nin eserlerinde bu konuyu ele almasının en büyük sebebi eleştirilerini yönelttiği filozofların bir kısmının âlemin ezeli olduğuna dair görüşlerinin var olduğunu tespit etmesidir. Filozofların öğretisi, âlemin ezeli olduğu; genellikle hâdis olanın bir vasıta olmaksızın ezeliden sudur etmesinin akla uygun olmadığı şeklindedir.[307] Yine onun tespitine göre filozoflar âlemin ezeli oluşunu şöyle ifade etmişlerdir: *"O,*

[304] Gazâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn,* IV/459.
[305] Bolay, *Aristo ve Gazzalî Metafizikleri*, 226, Gazâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn,* IV/459.
[306] Bolay, *Aristo ve Gazzalî Metafizikleri*, 226.
[307] Gazâlî, *Filozofların Tutarsızlığı,* 14.

sebeplinin sebeple, ışığın Güneş'le birlikteliği gibi, yüce Allah'la beraber, O'nun eseri ve zamandaşı olarak var olmuştur. Yaratıcı'nın âleme olan önceliği ise sebebin sebepliye olan önceliği gibidir; bu da zaman bakımından değil, zât ve mertebe bakımından bir önceliktir."[308] Bu tespit Gazâlî'nin eleştirilerini yöneltmesi açısından doğru bir tespittir. Çünkü Gazâlî Tanrı'nın varlığı ile ilgili görüşlerini ortaya koyarken O'nun öncesiz olduğuna dair birçok özellik (cisim ve araz olmayışı, var olmak için herhangi bir varlığa ihtiyaç duymaması, var olmak için herhangi bir sebebe ihtiyaç duymaması, hareket ve sükûn içerisinde olmaması, değişim içerisinde olmaması…) tespit etmiştir. Gazâlî tarafından Allah'ın öncesiz olarak nitelendirilmesindeki tüm bu özelliklere sahip olduğunun ifade edilmesi, âlemin kadim bir varlık olarak kabul edilemeyeceğine yönelik deliller olarak belirlenmiştir.

Gazâlî'nin âlemin kadîm olup olmadığı ile ilgili düşüncelerini anlayabilmek için kadîm ve hâdis kavramlarına nasıl bir anlam yüklediğine bakmak gerekir. Gazâlî bu kavramları zât ve zaman bakımından olmak üzere iki kısma ayırmak suretiyle tanımlamaktadır. *"Zaman bakımından kadîm olan, varlığın zamanının öncesi bulunmayan; zât bakımından kadîm ise zâtının var olmasına sebep olan bir ilke ve illet bulunmayandır."*[309] Bu tanımları kendince değerlendirir ve zaman bakımından yaptığı tanımın meşhur ve hakiki olduğunu, ikincisinin ise daha çok birinci anlamdan istiâre yoluyla alınarak kullanılmış olup, mecazi bir kullanım gibi olduğunu ileri sürerek bu ikinci tanımın filozofların kullandığı bir terim olduğunu iddia eder.[310] Aynı şekilde hâdis kavramını da zât ve zaman bakımından tanımlar. Ona göre zaman bakımından hâdis, var oluşunun zamanının öncesi olan; zât bakımından hadis olan ise, zâtının varlığa gelmesine sebep bir ilkesi bulunan varlıktır. Buradaki tanıma bakıldığında felsefecilere göre ikinci manada hâdis, ilk manada ise kadimdir.[311] Her iki hâdis tanımından hareketle âlemi yoktan var eden (sâni'), kadimdir. Filozofların âlem hâdis olduğuna dair iddiaları ise Gazâlî'ye göre tamamen mecaz ifade etmektedir; çünkü hâdis kavramından anlaşılması gereken önce yok iken sonradan var olandır.[312] Gazâlî, işte tam burada filozofların kullandığı terim olarak nitelendirdiği zât bakımından kadîm tanımından hareketle âlemin kadîm olduğu düşüncesine itiraz etmektedir.

---

[308] Gazâlî, *Filozofların Tutarsızlığı,* 14.
[309] Gazâlî, *Mi'yâru'l-İlm,* 502.
[310] Gazâlî, *Mi'yâru'l-İlm,* 502.
[311] Gazâlî, *Mi'yâru'l-İlm,* 502.
[312] Gazâlî, *Mi'yâru'l-İlm,* 502.

Gazâlî'nin tespitine göre filozofların âlemin hâdis olma durumunu yoktan var olma olarak ifade etmediklerini fakat onun hâdis oluşunu, âlemin var oluş meselesine bir nispeti ve yokluğa başka bir nispeti olduğunu söyleyerek temellendirmeye çalışmışları göze çarpmaktadır. Gazâlî'ye göre bu yapılan açıklama da yeterli olmamıştır. Çünkü âlemin var olma durumu kendi zâtından değil, başka bir varlığın zâtı sayesindedir. Bu başka zâtın yokluğu düşünülecek olursa, âlemin kendi zâtından gelecek olan özellik yokluk olur. Bundan dolayıdır ki âlem için yokluk, var oluştan önce gelmektedir.[313] Bundan dolayıdır ki âlemin kıdemi Gazâlî'ye göre imkânsızdır.

Gazâlî, filozofların âlemin ezeli olduğuna dair düşüncelerine itiraz etmek için ileri sürdükleri zayıf olan dört delili ele alarak eleştirilerini yöneltir. Şimdi sırasıyla itiraz ettiği bu delilleri ele alacağız.

Birinci Delil: Filozofların âlemin ezeli olduğuna ilişkin birinci delili, ezeli olandan hâdis olanın sudûru asla mümkün değildir.[314] Filozofların bu düşüncesinden, ezeli varlığın, söz gelişi, kendisinden âlemin sudûr etmediği varlık olduğunu kabul ettiğimizde, âlemin ondan sudûr etmemesi varlığını tercih eden bir müreccihin bulunmayıp âlemin varlığının sadece imkânla mümkün olduğu sonucu çıkar.[315] Bu sonuçtan hareketle âlemin müreccihin tercihinden sonra ortaya çıktığı kabul edilecek olursa o zaman müreccihin iradesinde bir değişimin olup olmaması meselesi gündeme gelecektir. Eğer müreccihin iradesinde bir değişme olmamışsa, daha önce ifade ettiğimiz gibi âlem sırf imkân olarak kalır.[316] Şayet müreccihin iradesinde bir değişim söz konusu ise o zamanda irdelenmesi gereken konu müreccihin durumudur. Ortaya çıkan değişimden dolayı müreccihin müreccihi kimdir, âlemi niçin başka bir zamanda değil de meydana geldiği anda tercih etmiştir gibi sorgulanacak durumlar ortaya çıkar ve bu sorular sonsuz bir silsile ile devam eder.[317]

Filozoflara göre âlemin niçin var olduğundan önce var olmadığı sorusu, Allah'ın âlemi yaratmaktan âciz ve âlemin yaratılmasının da imkânsız olduğu fikrine bağlanamaz. Bunun sebebi de söyle açıklanabilir; ezeli olan varlık âciz iken kudrete, âlemin ise imkânsızken imkâna kavuşmasıdır ki bu iki durumda imkânsızdır. Ayrıca

---

[313] Gazâlî, *Mi'yâru'l-İlm,* 504.
[314] Gazâlî, *Filozofların Tutarsızlığı,* 15.
[315] Gazâlî, *Filozofların Tutarsızlığı,* 15, Türker, *Üç Tehâfüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti*, 210.
[316] Gazâlî, *Filozofların Tutarsızlığı,* 15.
[317] Gazâlî, *Filozofların Tutarsızlığı,* 15, Türker, *Üç Tehâfüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti*, 210.

ezeli olan varlığın daha önce böyle bir düşüncesi yoktu, sonradan ortaya çıktı şeklinde bir fikir de ileri sürülemez. Bu düşünce âletin var olması bakımından öncelik sonralık hali ile de ifade edilemez.[318] Bunlardan hareketle ileri sürülebilecek en makul yaklaşım olarak, O'nun diğer zamanlarda âlemin varlığını dilemediğidir. Gazâlî bunu şöyle eleştirir: *""O, önceden irade sahibi değilken, âlemin var olmasıyla iradeye kavuşmuş ve âlem meydana gelmiştir" şeklinde bir sonuca götürür. O zaman da iradenin yaratılmış olması gerekir. Allah, yaratıklara mahal olmadığından, iradenin, O'nun zâtında meydana gelmesi imkânsızdır; zâtının dışında meydana gelmiş olması ise O'nu irade sahibi kılmaz."*[319] Böyle bir durum ezeli varlığın iradesinin yaratılmış olduğunu ortaya koyar ki o zamanda sıfatlar konusunda da değindiğimiz gibi teselsülü gerekli kılar. Yine daha önce ifade ettiğimiz gibi teselsül de sonsuza kadar sürüp gider. Ayrıca böyle bir kabul iradenin tağayyür (değişim, başkalaşma) etmesine neden olur ki bu da mümkün bir durum değildir. Ortada irade ve onun irade edilene nispeti varsa irade edilen iradeden sonraya kalmaz. Bir başka ifadeyle mucibin her şartı gerçekleştiğinde, muceb mucipten asla geri kalmaz. Ayrıca geri kalmak için bir sebebe ihtiyacı olur ki o zamanda irdelenmesi gereken sebep olur ve sebebe şu soru sorulur: Bu sebep niçin başka zamanda değil de şimdi ortaya çıktı.[320]

Filozofların âlemin ezeli olduğuna dair delillerine Gazâlî'nin yaptığı ilk itiraz, Allah'ın ilmini anlama biçimine yöneliktir. Filozoflara göre, Allah küllileri çokluk gerekmeksizin bilir. Bu da ezeli olan varlıkta çokluk ve değişme olduğunun kabul edilmesidir.[321] Gazâlî bunu şöyle ifade eder: *""Zâtında herhangi bir çokluk gerektirmeksizin, bilgi zâta eklenmiş olmaksızın, bilinendeki çokluk ve çeşitlilik bilgide çokluk ve çeşitliliğe yol açmaksızın bir tek zâtın bütün küllileri bildiğini iddia eden birinin bu görüşünün imkânsızlığını zorunlu olarak biliriz" dediklerinde, sizinle onların arasındaki fark nedir? İşte sizin Allah hakkındaki görüşünüz bundan ibarettir. Bu görüş ise bize ve bizim bilgilerimize göre imkânsızlığın son kertesidir. Fakat siz "Ezeli bilgi sonradan olanla kıyaslanamaz" derken, sizden bir grup da bunun mümkün olmadığının farkına vararak "Allah sadece kendini bilir, O hem akleden, hem akıl, hem de akledilendir; bunların hepsi bir tek anlama gelmektedir" diye iddia etmişlerdir. Biri*

[318] Gazâlî, *Filozofların Tutarsızlığı,* 16.
[319] Gazâlî, *Filozofların Tutarsızlığı,* 16.
[320] Gazâlî, *Filozofların Tutarsızlığı,* 15, Türker, *Üç Tehâfüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti*, 210.
[321] Türker, *Üç Tehâfüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti*, 211.

çıkıp "Akıl, akleden ve akledilenin birliğinin imkânsızlığı zorunlu olarak bilinmektedir, çünkü âlemin yaratıcısının kendi eserini bilmediğini varsaymak zorunlu olarak imkânsızdır. Üstelik ezeli sadece kendini biliyorsa –Allah sizin ve bütün saçma görüş sahiplerinin iddialarından çok yücedir- elbette yarattığını bilmiyor demektir" diyebilir."[322]

Gazâlî'nin ikinci itirazı ise şöyledir: *"âlemin ezeliliğinin imkânsız olduğunu, çünkü bunu feleğin dönüşlerinin sayısının sonsuz ve birimlerinin sınırsız olduğunu ispatlamaya yol açacağını, oysa bunların altıda bir, dörtte bir ve yarısının bulunduğunu ileri sürerlerse bunu ne ile reddedersiniz? Çünkü Güneş, dönüşünü bir yılda, Satürn (Zuhal) ise otuz yılda tamamlar. Buna göre Satürn'ün dönüşü Güneş'in dönüşünün onda üçü; Jüpiter'in (Müşterî) dönüşü ise Güneş'in dönüşünün on iki de biridir, çünkü o dönüşünü on iki yılda tamamlar. Aynı zamanda Güneş'inkinin onda üçü olduğu halde Satürn'ün dönüşlerinin sayısı sonsuz olduğu gibi, Güneş'in dönüşlerinin sayısı da sonsuzdur. Üstelik Güneş'in doğudan başlayıp dönüşünü bir gün bir gecede tamamlayan hareketi sonsuz olduğu gibi, dönüşlerini otuz altı bin yılda tamamlayan yıldız kürelerinin dönüşleri de sonsuzdur. Bir kimse bunun, imkânsızlığı zorunlu olarak bilinen şeylerden olduğunu iddia ederse, onun görüşü ile sizinkinin arasında ne fark vardır? Hatta bir kimse bu dönüşlerin sayısının çift veya tek veyahut hem çift hem tek ya da ne çift ne tek olduğunu iddia eder ve siz de "Hem çift hem tek veya ne çift ne tektir" derseniz, bunun geçersiz olduğu zorunlu olarak bilinir. Şayet siz "Çifttir ve çift bir sayı vasıtasıyla tek olur" derseniz, o takdirde, sonsuz olan bire nasıl muhtaç olur?! Eğer "Tektir ve tek bir vasıtasıyla çift olur" derseniz, bu durumda o, kendisini çift kılan bire nasıl muhtaç olmuştur?! O halde sizin, onun ne çift ne de tek olduğunu söylemeniz gerekir."*[323] Bu itirazdan hareketle âlem ezeli olamaz çünkü evrendeki gezegenlerin hareketlerinin sonsuz olması ve bu hareketlerin sayı ile sınırlanmaması gerekmektedir. Ayrıca filozofların sonsuz olarak kabul ettikleri varlıkların insan ruhları olmasından dolayı gezegenlerin hareketleri sonsuzdur fakat mevcut değildir; bilfiil sonsuz olanaksızdır gibi iddialarda bulunmak da faydasızdır.[324]

---

[322] Gazâlî, *Filozofların Tutarsızlığı,* 19,20.
[323] Gazâlî, *Filozofların Tutarsızlığı,* 20.
[324] Türker, *Üç Tehâfüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti*, 211.

Gazâlî, daha sonra âlemin hâdis olduğunun kabul edilmesiyle birlikte meydana geldiği vaktin ezeli varlığın iradesi sebebiyle belirlendiğini ifade eder ve iradeyi şöyle tanımlar: *"Biz diyoruz ki: Âlem şu anda var olduğu şekilde, var olduğu nitelikte ve var olduğu mekânda irade ile var olmuştur. İrade de bir şeyi benzerinden ayırt etme özelliği taşıyan bir niteliktir. Eğer onun böyle bir özelliği olmasaydı kudretle yetinilirdi. Fakat kudretin her iki zıdda olan nispeti eşit durumda olunca ve bir şeyi kendi benzerinden ayırt edip belirleyici bulunmayınca, kudret sıfatının ötesinde kadimin bir şeyi kendi benzerinden ayırt edip belirleyen bir niteliği vardır denilmiştir. Bu bakımdan birinin "İrade, iki benzerden birini niçin belirlemiştir?" şeklindeki sözü, "İlim sıfatı niçin bilineni olduğu gibi kuşatmayı gerektirir?" diyenin sözü gibidir. Buna karşı "Çünkü ilim, özelliği bu olan nitelikten ibarettir" denilir. Aynı şekilde irade de bu özelliği olan bir nitelikten ibarettir. Hatta onun özü, bir şeyi benzerinden ayırt etmektir."*[325]

Filozoflar, Gazâlî'nin yaptığı bu irade tanımına: *"Bir şeyi benzerinden ayırt etme özelliğine sahip bir niteliği kabul etmek akla uygun değil, hatta çelişiktir; çünkü onun "benzer" olması, "ayırt edilmemiş" olması anlamına gelir. "Ayırt edilmiş" olmasının anlamı ise "benzer" olmamasıdır"*[326] şeklinde itiraz etseler bile bu kabul edilemez. Çünkü filozofların Allah'ın iradesini insanın iradesine benzetmeleri, Allah'ın bilgisi konusunda yapılan benzetmeler gibi dayanağı olmayan kıyaslamalardır.[327] Kısacası Allah'ın iradesi ile insanın iradesinin kıyaslanması makbul değildir; çünkü onun iradesinin iki benzerden birisine yönelmesi mümkündür. İsteğe bağlı olan bir fiilin gerçekleşebilmesi için, failin mutlak surette özelliği iki benzerden birisini seçmek olan bir sıfata sahip olması gereklidir.[328]

İrade kavram olarak ele alındığında manası itibariyle sıfatın ismini karşılamıyorsa ona başka bir ad konulabilir, çünkü isimler konusunda tartışma yaratacak bir durum yoktur. Gazâlî, irade kavramını şeriatın kabul ettiği şekliyle kullanıldığını; gerçekte irade, sözlükte "amaçlanan şeyin belirlenmesi" anlamına geldiğini ifade etmektedir. Hâlbuki Allah katında bir amacın varlığından söz edilememektedir. Dolayısıyla burada kastedilen durum, lafız değil yalnızca manadır.[329]

---

[325] Gazâlî, *Filozofların Tutarsızlığı,* 23.
[326] Gazâlî, *Filozofların Tutarsızlığı,* 24.
[327] Gazâlî, *Filozofların Tutarsızlığı,* 24.
[328] Türker, *Üç Tehâfüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti*, 211.
[329] Gazâlî, *Filozofların Tutarsızlığı,* 25.

Gazâlî, ayrıca filozofların: *"Âlemin evrensel düzeni şu andaki durumundan başka türlü olamaz, eğer âlem şu andaki durumundan başka türlü olamaz, eğer âlem şu andaki durumundan daha küçük ya da daha büyük olsaydı, bu düzen tam olarak gerçekleşemezdi."*[330] gibi itirazlarına karşı ancak istediğini yapan bir iradenin kabul edilmesi suretiyle cevap verileceğini ifade etmektedir.[331]

Filozofların ezeli bir varlıktan, hâdis olan herhangi bir şeyin meydana gelemeyeceği iddiasına karşılık Gazâlî, bu durumu kabul etmeleri gerektiğini söylemektedir. Bu durumu şöyle ifade eder: *"... çünkü âlemde birtakım olaylar ve bunların sebepleri vardır. Olaylar sonsuza dek birbirine dayanacak olursa, bu imkânsızdır ve akıllı birinin inanacağı bir şey değildir. Şayet söz konusu durum mümkün olsaydı, Yaratıcı'nın varlığını kabul ve mümkin varlıkların kendisine dayandığı zorunlu bir varlığı ispata gerek duymazdınız. Olayların zincirleme gidişinin son bulduğu bir uç varsa o ezeli olur. Bu durumda kendi ilkenize göre, ezeliden, sonradan olanın sudûrunun mümkün olması gerekir."*[332] Gazâlî bu durumun kabul edilmemesi halinde bir sebepler zinciri ortaya çıkacağını ve bunun da teselsüle neden olacağını söyleyerek filozoflara itiraz etmektedir.

İkinci Delil: Filozofların âlemin ezeli oluşuna dair ileri sürdükleri ikinci delili Gazâlî şöyle tespit etmiştir: "*Filozofların iddiasın göre "Âlem Allah'tan sonra, Allah âlemden öncedir" diyen kimse bununla Allah'ın zaman bakımından değil, zât bakımından önceliğini kastetmiş olmalıdır.*"[333] Bu ifadelerden anladığımıza göre filozoflar Allah'ın zaman bakımından âlemden önce gelemeyeceğini iddia etmektedirler. Gazâlî'ye göre Allah'ın âlemden önce geldiği kabul edilirse, bu durumda ikisinin de ya ezeli ya da hâdis olması gerekir; birinin ezeli, diğerinin hâdis olması imkânsızdır.[334] Allah'ın zaman bakımından âlemden önce geldiğini kabul etmek dir diğer çelişkiyi gündeme getirir. Gazâlî bu çelişkiyi şöyle ifade eder: *"Yaratıcı'nın âlem ve zamana olan önceliğinin zât bakımından değil, sadece zaman bakımından olduğu kastediliyorsa, o takdirde, âlem ve zamanın varlığından önce âlemin olmadığı bir zaman var demektir. Çünkü yokluk varlıktan önce gelmiş, Allah âlemden, başlangıcı*

[330] Gazâlî, *Filozofların Tutarsızlığı,* 25.
[331] Türker, *Üç Tehâfüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti*, 212.
[332] Gazâlî, *Filozofların Tutarsızlığı,* 29.
[333] Gazâlî, *Filozofların Tutarsızlığı,* 31.
[334] Gazâlî, *Filozofların Tutarsızlığı,* 32.

bulunup sonu olmayan uzun bir süre önce bulunmuş demektir. Bu zamandan önce sonsuz bir zamanın var olduğu anlamına gelir ki, bir çelişkidir ve işte bu yüzden zamanın yaratılmış olduğunu söylemek imkânsızdır. Hareketin ölçüsünden ibaret olan zamanın ezeliliği zorunlu olunca, hareketin ezeliliği de, hareketiyle zamanın sürekliliğini sağlayan hareketinin ezeliliği de zorunlu olur."[335]

Âlem ve zamanın var olmasından önce âlemin yok olduğu bir sürenin var olduğu çelişkisine düşünürümüz şöyle itiraz etmektedir: "*Zaman sonradandır ve yaratılmıştır; ondan önce asla herhangi bir zaman yoktur. "Allah, âlem ve zamandan öncedir" sözümüzün anlamı "Şânı yüce olan Allah vardı ve âlem yoktu, sonra Allah yine vardı ve O'nunla birlikte âlem de var oldu"; "O vardı ve âlem yoktu" sözümüzün anlamı "Yaratıcı'nın zâtı vardı ve sadece âlemin zâtı yoktu; "O vardı, O'nunla birlikte âlem de vardı" sözümüzün anlamı ise "sadece iki zâtın var olması"dır. Bu durumda biz "öncelik" lafzıyla sadece O'nun var olmada tekliğini kastediyoruz; âlem ise bir tek şahıs gibidir. Şayet biz sözgelimi "Allah vardı, İsa yoktu; sonra O var olmaya devam ederken O'nunla birlikte İsa var oldu" deseydik bu ifade sadece bir zâtın varlığını ve diğerinin yokluğunu, sonra da iki zâtın var olduğu anlamını içerir, üçüncü bir şeyin varlığını gerektirmezdi. Her ne kadar hayal gücü (vehim) üçüncü bir şeyi –ki o zamandır- çağrıştırmaksızın tatmin olmasa da, hayal gücünün yanılgılarına değer verilmez.*"[336]

Gazâlî "Allah vardı ve âlem yoktu" ifadesini de değerlendirmeye alır ve böyle bir söylemin ilahi zâtın varlığı ve âlemin yokluğu dışında üçüncü bir kavramın varlığını gerekli kıldığını iddia eder. Bizler varsayalım ki gelecekte âlem olmayacak; bu kabulden bir zâtın varlığı, diğer bir zâtın yokluğu anlaşılır ki; bu durumda "Allah vardı ve âlem yoktu" ifademiz ona göre doğru olmaz. Düşünürümüze göre doğru olan ifade: "Allah var olacak ve âlem olmayacaktır."[337] Gazâlî'ye göre "vardı" ifadesi geçmişe yönelik bir durumdan söz eder ve "var olacak" lafzıyla da farklılık arz eder ki; bu lafızlar birbirleri yerine de kullanılmazlar. Burada onun bahsettiği üçüncü kavram anlaşıldığı üzere "geçmiş"tir. Geçmiş ise özü itibariyle zamanı, başkası itibariyle de hareketi belirtir, çünkü hareketin var olması zamanın geçmesine bağlıdır. Bu da demek

[335] Gazâlî, *Filozofların Tutarsızlığı,* 32.
[336] Gazâlî, *Filozofların Tutarsızlığı,* 32.
[337] Gazâlî, *Filozofların Tutarsızlığı,* 33.

oluyor ki; âlemden önce, âlemin varlık alanına dâhil oluşuna kadar süregelen ve biten bir zamanın zorunlu olarak bulunması elzemdir.[338]

Âlemin var oluşuna kadar devam edip tükenen bir zamanın zorunlu olarak bulunmasından hareketle hayal gücü (vehim), âlemin ötesinde dolu veya boş bir mekânın varlığını da tasavvur eder. Gazâlî bunu şöyle ifade eder: "*Aynı şekilde hayal gücü "âlemin üstünde [yani ötesinde] sonsuz bir boyuttan ibaret olan boşluğun bulunduğu" varsayımını yalanlamayı da mümkün görür. Şöyle ki, ona "Boşluk özü itibariyle anlamlı bir kavram değildir; boyut ise farklı boyutları bulunan cisme ilişkin bir kavramdır. O halde cisim sonlu olunca, ona ilişkin olan boyut da sonlu olacaktır" denilebilir. Öyleyse her ne kadar hayal gücü kabule yanaşmasa da doluluk ve boşluğun anlamsız olduğu kesinlikle ortaya çıkmış, âlemin ötesinde doluluk ve boşluğun bulunmadığı sabit olmuştur. Aynı şekilde mekâna ilişkin boyutun cisme bağlı olması gibi, zamana ilişkin boyutun da harekete bağlı olduğu söylenebilir. Zira mekâna ilişkin boyut cismin boyutlarının uzantısı olduğu gibi zaman da hareketin sürekliliğidir.*"[339]

Âlemin ötesinde bir mekânın varlığını hayal gücümüz yine ona başka bir öte tayin etmekle tasavvur edebilir, aksi halde ötesi olmayan bir mekân tasavvur edemez. Bu durum zaman içinde geçerlidir. Hayal gücümüz öncesi olmayan bir zamanı ancak o zamana bir başka önce takdir etmek suretiyle tasavvur edebilir, aksi halde öncesi olmayan bir önce tasavvur edemez.[340] Âlemi mekân olarak ele aldığımızda alt ve üst olarak, zaman açısından ele aldığımızda ise önce ve sonra olarak ifade edebiliriz. Âlemi zaman ve mekân boyutu ile ifade etme açısından herhangi bir fark yoktur. Eğer "Üst"ün üstünde herhangi bir üst bulunmadığının delillendirilmesi mümkünse, "önce"den önce gerçek bir öncenin bulunmadığını delillendirmek de yalnızca hayal gücü açısından mümkündür.[341]

Gazâlî'ye göre filozoflar her ne kadar cismin ezeli olduğuna inansalar da hayal gücü cismin sonradan yaratıldığını düşünmekten geri durmayacağını belirtir. Aynı şekilde kendisi gibi kelâmcıların da her ne kadar cismin yaratılmış olduğuna inansalar da hayal gücünün bazen cismin ezeli olduğunu düşünmekten kendini alıkoyamadığını söyler. Çünkü hayal gücü her sonlu cismi başka bir cisimle veya boşluk olarak

[338] Gazâlî, *Filozofların Tutarsızlığı,* 33.
[339] Gazâlî, *Filozofların Tutarsızlığı,* 34.
[340] Türker, *Üç Tehâfüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti*, 212.
[341] Gazâlî, *Filozofların Tutarsızlığı,* 34.

tasarlanan hava ile birlikte kavramaya alışık olduğu için, bilinmeyen alanı kavrayamaz. Aynı şekilde hayal gücü, yaratılmış olanı ancak başka bir şeyden sonra gelmesi şeklinde kabullenebilir. Bundan dolayı varlığı sona ermiş bir varlık şeklindeki "önce"si bulunmayan bir yaratılmışı var kabul etmeye yanaşmaz. Yanılgıya sebebiyet verende işte budur. Gazâlî bu tartışma ile filozofların karşısına dikilmiştir.[342]

Filozofların kendileri gibi düşünmeyenleri zamanın ezeliliğini kabule zorlamalarının ikinci şeklini Gazâlî şöyle ifade etmiştir: "*Söz gelimi âlem ilk var olduğundan itibaren onun feleği şu ana kadar bin defa dönmüş olsun. Bu durumda acaba şanı yüce olan Allah ondan önce, şu ana kadar bin yüz dönüş yapan onun gibi ikinci bir âlemi yaratabilir miydi? Eğer "hayır" derseniz bu durumda adeta ezeli olan Allah'ın güçsüz iken yüce ya da âlemin imkânsız iken imkâna kavuşmuş olması gerekir. Şayet "evet" derseniz –ki öyle demeniz de gerekir- bu takdirde O, zamanımıza kadar bin iki yüz dönüş yapan üçüncü bir âlemi yaratabilir miydi? [Buna da] "evet" demek gerekir. O halde biz [filozoflar] deriz ki: Tasavvurumuzdaki sıralamada üçüncü adını verdiğimiz bu âlemin –en önce olsa bile- ikinci adını verdiğimiz âlemle birlikte yaratılmış olması mümkün müdür? Çünkü her ikisinin mesafeleri ve hızları eşit olduğu halde üçüncü âlem şu ana kadar bin iki yüz, diğeri ise bin yüz dönüş yapmış olur. Şayet siz, bu soruya "evet" derseniz, bu imkânsız bir şeydir; çünkü dönüş sayıları farklı olduğu halde hareket hızlarının eşit olması ve aynı anda son bulmaları imkânsız olur. Eğer siz "Bin iki yüz dönüşte sona eren ikinci âlemle birlikte yaratılması imkânsızdır; aksine bu durumda üçüncü âlemi ikinci âlemden, ikinci âlemin tasavvur olarak şu andan başlayıp kendisine doğru ilerlediğimizi varsaydığımızda, bize en yakın olduğundan ötürü birinci âlem adını verdiğimiz âleme olan önceliğine eşit bir süre önce yaratılmış olması gerekir" derseniz; bu durumda diğer imkânın katı olan bir imkân var demektir ki, o takdirde hepsinin katı olan bir başka imkânın bulunması da gerekir. Nicelik bakımından birbirinden belli bir miktar daha uzun olduğu varsayılan bu imkânın zaman dışında bir gerçekliği yoktur.*"[343] Burada evrendeki gezegenlerin dönüşünden hareketle Gazâlî, Allah'ın gezegenlerin bugünkü devirlerinden daha çok devir yapan gezegenler yaratıp yaratamayacağı konusundaki tartışmaları ele almıştır. Sonuç olarak Allah'ın devir sayısı yüksek gezegenleri ve dolayısıyla da âlemi

[342] Gazâlî, *Filozofların Tutarsızlığı,* 36.
[343] Gazâlî, *Filozofların Tutarsızlığı,* 37,38.

yaratabileceğini ifade etmiştir. Aksi bir durumun Allah'ın kudret sıfatına yönelik bir zayıflık oluşturacağından dolayı mümkün olamayacağını dile getirir. Fakat daha fazla devir yapan gezegenlerin yaratılabileceğinin kabul edilmesi de gezegenlerin birbirlerine nispetle devir sayılarının eşit olmamasından dolayı sayı bakımından yüksek olanın diğerlerinden önce yaratılması diğerlerinin ise devirlerinin aynı anda sona ermesi için daha sonra yaratılması gerekir ki bu durum sonsuza kadar sürüp gider. Bu yaklaşım ise, bizi âlemin öncesinde belli bir ölçü ve niceliğe sahip bulunan başka bir varlığın olduğunu kabul etmemizi zorunlu kılar. Bütün varsayılan bu nicelikler, ne her türlü ölçünün üstünde olan Allah'ın bir niceliği ne de âlemin yokluğunun bir sıfatıdır.[344] "Miktar kemmiyet, kemmiyet de sıfat olduğuna göre bir mevsuf gerektirir, işte bu zamandır; o halde size göre âlemden önce bir âlem olması icabeder."[345]

Kelâmcıların ("siz"den kasıt) ortaya koymaya çalıştığı bu durum hayalden öte bir durum değildir. Bu düşünceyi yok etmenin en iyi yolu zamanı mekânla karşılaştırmaktır. Gazâlî bunu şöyle ifade eder: *"Buna göre biz (kelâmcılar) deriz ki: Allah'ın, en yüksek feleği yarattığından bir zirâ' daha büyük yaratması, kudreti dâhilinde miydi? Eğer (filozoflar) buna "hayır" derlerse, bu, Allah'ı aciz saymadır. Şayet "evet" derlerse iki zirâ', üç zirâ' derken bu böyle sonsuza dek sürüp gider. Bu durumda deriz ki: Bu yaklaşım âlemin ötesinde ölçüsü ve niceliği bulunan bir şeyin varlığını kabul anlamına gelir. Çünkü iki veya üç zirâ'dan daha büyük olan, bir zirâ' büyüklüğünün kapladığı alan yerden daha büyük bir yer kaplar. Buna göre âlemin ötesinde bir nicelik vardır, bu nicelik, nicelik sahibi bir şeyin bulunmasını gerektirir ki o da cisim ya da boşluktur."*[346] Gazâlî filozofların bu düşüncelerinden hareket edildiğinde âlemin öncesinde doluluk ve boşluğun olabileceği sonucunun çıkarılabileceğini ifade eder. Bu durumda ise zaman açısından ele alındığında ortaya çıkan sorular burada da karşımıza çıkmaktadır. Gazâlî soruları şu şekilde: "*Şimdi buna nasıl cevap verilecektir?! Aynı şekilde Allah, âlem küresini, yarattığından bir zirâ', sonra da iki zirâ' daha küçük yaratabilir miydi ve boşluk ve doluluğun ortadan kalkması durumunda kaplayacakları yer açısından bu iki varsayım arasında bir fark meydana gelir mi?*" ifade etmiştir.[347] Âlemin öncesi ile ilgili durum, mekân açısından değerlendirildiğinde

[344] Gazâlî, *Filozofların Tutarsızlığı,* 38.
[345] Türker, *Üç Tehâfüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti*, 213, Gazâlî, *Filozofların Tutarsızlığı,* 38.
[346] Gazâlî, *Filozofların Tutarsızlığı,* 38.
[347] Gazâlî, *Filozofların Tutarsızlığı,* 39.

âlemi öncesinde boşluk ve doluluk bunduğunun kabulüyle ortaya çıkacak olan bu sorular ile zaman açısından değerlendirildiğinde ortaya çıkan sorular ve bunlara verilen cevaplar arasında herhangi bir fark yoktur. Her iki durum da hayal gücünün zaman ve mekâna yönelik ortaya koyacağı imkânlar ölçüsünden öteye gidemeyecektir.[348]

Gazâlî son olarak filozofların âlemin şu anda bulunduğu ölçülerden daha büyük veya daha küçük olmasının mümkün olamayacağından dolayı, bu durumun güç yetirilecek bir mesele olmadığını iddia etmelerinin üç yönden batıl olacağını ifade etmiştir. Öncelikli olarak bu iddia Gazâlî'ye göre akla karşı gelmedir. Çünkü bu durum ona göre; siyahla beyazın, varlıkla yokluğun bir arada bulunduğunu ve olumluyla olumsuzun birleşmesi imkânsızların tasavvur edilmesi gibi bir durum olmadığından dolayı âlemin şimdi olana nazaran daha büyük veya daha küçük olarak yaratılabileceğinin mümkün olabileceğini, aksi bir düşüncenin ise yanlış ve tutarsız bir dayatmadır. İkinci itiraz: âlemin şu an olduğu şekliyle değişmez olduğunu kabul etmek, onu mümkün bir varlık değil de zorunlu bir varlık olarak kabul etmektir. Zorunlu bir varlık ise onun daha önce dile getirdiği gibi herhangi bir sebebe ihtiyacı yoktur. Ona göre böyle düşünen filozoflar bütün bu sebepleri yaratan sebeplerin sebebi olan Allah'ı inkâr eden dehriyyûn ehlinin yoluna girmiş demektir. Üçüncü itirazı şöyle ifade eder: "*Bu yanlış, hasım olan kimseyi misliyle karşılık vermekten alıkoymaz. Dolayısıyla biz deriz ki: Âlemin varlığı, varoluşundan önce mümkün olmayıp aksine, hiçbir artısı ve eksisi olmaksızın varlık imkâna denkti. Şayet buna karşı siz (filozoflar) " Bu durumda ezeli olan âcizken güce kavuşmuş olur" derseniz, biz "hayır" deriz; çünkü varlık mümkün değildi ki güç yetirilebilir (makdûr) olsun. Dolayısıyla mümkün olmayan bir şeyin meydana gelmesinin imkânsız oluşu, âcizliği göstermez. Eğer siz "Varlık imkânsızlıktan imkâna nasıl dönüştü" derseniz, biz, "Onun bir durumda imkânsız, bir durumda da mümkün olması niçin imkânsız olsun?!" deriz. Nitekim bir şeyin iki zıttan biriyle birlikteliği dikkate alındığında onun diğeriyle nitelenmesi imkânsız, birlikte bulunmadığı dikkate alındığında ise mümkündür. Bu durumda siz, hallerin eşit olduğunu ileri sürerseniz, biz de size miktarların eşit olduğunu söyleriz. O halde bir miktar mümkün iken ondan bir tırnak kadar büyük veya küçük olan nasıl imkânsız olur? Buna göre o imkânsız değilse, bu da imkânsız değildir.*"[349] Gazâlî'ye göre filozofların

[348] Türker, *Üç Tehâfüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti*, 213.
[349] Gazâlî, *Filozofların Tutarsızlığı,* 39,40.

"imkân" diye ifade ettiklerinin realitede bir karşılığı yoktur. Gerçek olanın yalnızca Allah'ın ezelî ve kâdir olduğu, dilediği hiçbir fiilin imkânsız olmadığıdır. Böyle bir inanca sahip oldukça ve vehmin ona bir şey ilave etmediği sürece uzayıp giden bir zamanın varlığını kabule gerek yoktur.[350]

Üçüncü Delil: Filozoflar âlemin ezeli olduğuna yönelik düşüncelerini delillendirmeye yönelik bir fikir daha ortaya koymuşlardır. Filozoflara göre; âlemin varlığı, o var olmadan önce mümkündür, çünkü onun müstahil[351] bir durumdayken sonradan mümkün olması imkânsızdır. Filozoflara göre; bu imkân durumunun bir başlangıcı yoktur, bir başka deyişle o ezelden var olagelmiştir ve âlemin varlığı mümkün olarak sürmektedir. Aksi bir şekilde âlemin varlığının müstahil olmakla nitelenebileceği bir hal ve zaman yoktur.[352]

Gazâlî bu düşünceye şu şekilde itiraz eder: Âlemin yaratılmış olma imkânı süreklidir. Tartışmasız diğer bir konu ise kendisinde, âlemin yaratılmasının düşünülemeyeceği hiçbir zaman yoktur; çünkü ezelden beri var olduğu kabul edildiği takdirde âlemin Allah tarafından yaratılmış olduğu tartışma konusu olur. Bundan dolayı âlem mümkün olma dışında başka bir şey değildir.[353]

Dördüncü Delil: Filozofların âlemin ezeli olduğuna yönelik son delili hadis olan varlıkların yaratılmadan önce mümkün olduğudur. Filozofların bu düşüncesini Gazâlî şöyle ifade eder: "*[Filozoflar] derler ki: Her yaratılanın sahip olduğu madde, ondan öncedir. Çünkü yaratılan, maddesiz olamaz; bu durumda ise madde yaratılmış olamaz. Zira yaratılan, ancak maddenin taşıdığı suretler, arazlar ve niteliklerdir. Bunun açıklamasına gelince: Her yaratılanın varlığı, yaratılmadan önce ya mümkün, ya imkânsız (mümteni'), ya da zorunludur (vâcib). İmkânsız olma durumu muhaldir; çünkü özü itibariyle imkânsız, asla bulunamaz. Özü itibariyle [yaratılanın] varlığının zorunlu olması da imkânsızdır; zira özü itibariyle zorunlu olan, hiçbir şekilde yok sayılamaz. Bu da gösteriyor ki, yaratılan özü itibariyle mümkün varlıktır. O halde bu tür varlık için var olmadan önce varoluş imkânı mevcuttur.*"[354] Filozofların burada bahsettiği varoluş imkânı göreceli bir özellik olduğundan kendi kendine var olması düşünülemez, bu

[350] Gazâlî, *Filozofların Tutarsızlığı,* 40.
[351] Türker, *Üç Tehâfüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti*, 214.
[352] Gazâlî, *Filozofların Tutarsızlığı,* 41.
[353] Gazâlî, *Filozofların Tutarsızlığı,* 41.
[354] Gazâlî, *Filozofların Tutarsızlığı,* 41.

varoluş imkânının kendisine dayanacağı bir mahal gereklidir. Bu mahal ise maddenin ta kendisidir; bundan dolayı da o madde imkânın dayanağıdır.[355]

Filozofların imkânı maddenin dayanağı olarak kabul etmeleri şu sonucu meydana getirir: "*Bu durumda imkân, maddenin bir niteliği olmuş olur; maddenin ise bir maddesi bulunmadığından böylece maddenin de yaratılmış olması imkânsız hale gelir. Çünkü madde yaratılmış sayılırsa onun varoluş imkânı varlığından önce gelmiş olur. Bu ise imkânın kendi başına var olması, bir başkasına dayanmaması demektir. Oysa imkân, izafî bir nitelik olup, kendi başına var olması düşünülemez.*"[356] Buradan hareketle madde hadis olamaz, maddeyi hadis olarak nitelendirecek olursak da varlığı imkânından önce gelmesi gerekir.[357] Ayrıca imkânı kudretle kıyaslanacak olursa da imkân kudretin kontrolünde alt bir konumda tanımlanamaz, zira bir şeyin güç yetirilebilir olduğu, ancak mümkün olmasıyla anlaşılır.

Filozofların bu deliline Gazâlî şöyle cevap verir: "*Sizin imkân diye sözünü ettiğiniz şey, aklın yargısından ibarettir. Aklın varlığını kabulleneceği ve bu kabullenmeyi imkânsız görmediği şeye "mümkün", akılca kabullenilmesi mümkün olmayana "imkânsız", aklın yokluğunu kabullenemediği şeye de "zorunlu" adını vermekteyiz. İşte bunlar, kendileriyle nitelenecek bir var olana ihtiyacı bulunmayan aklî yargılardır.*"[358] Filozoflar, bahsedilen bu kavramların akli kavramlar olduğuna dair şu üç durumu örnek gösterir: "*Birincisi: Şayet imkân kendisinin dayandığı bir var olanı gerekli kılıp buna "Bu, onun imkânıdır" denilecek olsaydı, o takdirde, imkânsızlık da dayanacağı ve "Bu onun imkânsızlığıdır" denilecek bir var olanı gerekli kılardı. Oysa özü itibariyle imkânsızlığın varlığı yoktur. Dolayısıyla imkânsızlığın üzerinde gerçekleştiği bir madde yoktur ki imkânsızlık ona dayanmış olsun. İkincisi: Akıl siyah ve beyazın var olmadan önce mümkün olduğuna hükmeder. Eğer bu imkân siyah ve beyazı taşıyan cisme ilişkin olup "Bu cismin siyah ve beyaz olması mümkündür" denebiliyorsa, bu takdirde, özü itibariyle beyaz ne mümkündür ne de imkân niteliğine sahiptir. Zira mümkün olan sadece cisimdir, imkân ise ona ilişkin bir kavramdır. O halde deriz ki: Özü itibariyle siyahın kendisi nedir; mümkün mü, zorunlu mu, yoksa imkânsız mı? Elbette ki onun mümkün olduğu söylenecektir. Bu da gösteriyor ki akıl, imkân*

[355] Gazâlî, *Filozofların Tutarsızlığı,* 41.
[356] Gazâlî, *Filozofların Tutarsızlığı,* 42.
[357] Gazâlî, *Filozofların Tutarsızlığı,* 42, Türker, *Üç Tehâfüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti*, 214.
[358] Gazâlî, *Filozofların Tutarsızlığı,* 42.

konusunda yargı da bulunurken, onu kendisine dayandıracağı var olan bir özü kabule ihtiyaç duymamaktadır. Üçüncüsü: Filozoflara göre, insan nefisleri kendi kendilerine var olan cevherlerdir; onlar ne cisim, ne madde, ne de madde ile iç içedir. İbn Sînâ ve filozofların önde gelenlerinin benimsediği gibi, nefis sonradan yaratılmıştır; özü ve maddesi bulunmadığı halde, yaratılmadan önce onun için imkân hali söz konusudur. Buna göre onun imkân hali izafi bir nitelik olup ne kâdir olan Allah'ın kudretine, ne de fâile bağlanabilir."[359]

Gazâlî imkân denilen şeyin aklın yargısı olmasının imkânsız olduğunu iddia edenlere de şöyle itiraz eder: "*Buna karşı denilirse ki: İmkân halini aklın yargısına bağlamak imkânsızdır; çünkü aklın yargısının, imkâna ilişkin bilgi olmanın ötesinde hiçbir anlamı yoktur. İmkân ise bilinendir ve bilgiden başkadır. Üstelik bilgi, onu kuşatır, izler ve onunla olduğu şekliyle ilişkilidir. Bilginin yokluğu varsayılsa bile bilinen yok sayılmaz. Hâlbuki bilinenin yok sayılmasıyla bilgi de yok sayılır. Demek oluyor ki, bilgi ve bilinen, biri ötekine bağlı iki şeydir. Eğer akıllı kimselerin imkân halini takdirden yüz çevirdiklerini ve onun farkına varmadıklarını varsaysaydık, o zaman derdik ki: İmkân hali ortadan kalkmaz; tersine mümkün varlıklar özleri gereği mümkündür. Ne var ki akıl bu durumu kavrayamamıştır. Şayet akıl ve akıllılar yok olsa bile elbette ki imkân hali kalacaktır.*"[360]

Gazâlî daha sonra filozofların "imkân", "imkânsız", "zorunlu" kavramlarının akli kavramlar olduğuna yönelik gösterdikleri örnekleri ele alarak bunlara itiraz eder. Bu örneklerin delil olarak değerlendirilemeyeceğini ileri sürer. Birinci örneği şu şekilde eleştirir: "*Çünkü imkânsızlık hali izâfî bir nitelik olup dayanacağı bir var olanı gerektirir. İki zıddı birleştirmenin imkânsız oluşunun anlamı şudur: Eğer yer beyaz ise, beyaz olduğu sürece siyah olması imkânsızdır; bu durumda herhangi bir nitelikle nitelenen gösterilebilir bir dayanağın (mevzu') bulunması gerekir. İşte o zaman "zıddını üzerinde bulundurması imkânsızdır" denilir. Böylece imkânsızlık, bir dayanakla var olabilen izâfî bir nitelik durumunda olur. Zorunluluğa gelince, açıktır ki o, zorunlu varlığa bağlıdır.*"[361] İkinci örneğe itirazı şöyledir: "*Siyahlığın kendi özünde mümkün sayılması yanlıştır, çünkü siyahlık hiçbir yerde bulunmaksızın dikkate alınırsa o,*

[359] Gazâlî, *Filozofların Tutarsızlığı,* 42,43.
[360] Gazâlî, *Filozofların Tutarsızlığı,* 43.
[361] Gazâlî, *Filozofların Tutarsızlığı,* 44.

mümkün değil, imkânsız olur. Onun mümkün olması ancak bir cisimde görünüm kazandığı varsayıldığında düşünülebilir. O halde cisim, görünümün değişimine hazır demektir ve üzerindeki değişim mümkündür, aksi halde siyahlığın kendi başına varlığı yok ki o, imkânla nitelenebilsin."[362] Üçüncü itiraz ise nefisle ilgili olup şöyledir: "*Bazılarına göre nefis ezelîdir, ama bedenle ilişki kurması mümkündür. Buna göre sizin iddianız, [filozofları] bağlamaz. Yaratılmışlığını kabul edenlerden bir kısmı da onun maddeye içkin olarak bulunduğuna, bazı yerlerde Galen'in de işaret ettiği üzere, onun mizâca bağlı olduğuna inanmaktadırlar. Bu durumda nefis maddededir ve imkânı da maddesine bağlıdır.*"[363]

2.3. ÂLEMİN EBEDİ OLUP OLMADIĞI İLE İLGİLİ GÖRÜŞLERİ

Gazâlî'ye göre âlemin ebediliği iddiası âlemin ezeliliği konusu ile bağlantılı bir meseledir, çünkü filozoflar âlemin ezeli olduğuna yönelik iddialarına karşı gösterdikleri dört delili âlemin ebedi olduğuna dair iddialarına da gösterirler. Bundan dolayıdır ki Gazâlî âlemin ezeliliğine yapılacak itirazların ebedilik için yapılacaklardan farksız olduğunu söyler. İtirazları farksız olduğunu ifade ettikten sonra filozofların dört delilini şöyle sıralar: 1. Filozoflar âlemin sebepli, sebebinin ise hem ezeli hem de ebedi olduğunu söyleyip buradan hareketle sebeplinin de sebeple birlikte var olduğunu iddia ederler. Bu düşünceden hareketle sebebin değişmemesi sebeplinin de değişmeyeceğinin kanıtıdır. 2. Âlemin yok olması halinde içinde yokluğun meydana çıktığı bir zamanın olması gerekirdi. 3. Âlemin mümkün bir varlık olması hasebiyle imkânı ebedidir. İmkâna uygun olarak mümkün varlığın bulunması doğaldır. Fakat bunun için ileri sürülen delil zayıftır. Âlemin ezeliliği imkânsızdır; fakat Allah'ın dilemesi ile ebediliği imkânsız değildir. Çünkü hadis bir varlığın sonunun olması zorunlu değildir. Bu duruma sadece Ebu'l-Huzeyl el-Allaf'tan başkası itiraz etmez. O şöyle der: *"(Feleklerin) sonsuz dönüşleri geçmişte nasıl imkânsız ise, gelecekte de öyledir."* Bu yanlış bir görüştür. Çünkü geçmişte her şey birbirini izler durumda olmasa da bitişik olarak var olmasına karşın gelecek bütünüyle ne bitişik ne de birbirini izler vaziyette kesin olarak varlık sahnesinde yer alacaktır. Kısacası âlemin sonunun olması da olmaması da caizdir. Bu durum aklın vereceği bir karar değil şeraitin vereceği bir hükümdür. 4. Gazâlî bu delilin

[362] Gazâlî, *Filozofların Tutarsızlığı,* 44.
[363] Gazâlî, *Filozofların Tutarsızlığı,* 44.

imkânsız olduğunu söyler delili şöyle ifade eder: *"Âlem yok olduğunda onun varlık imkânı devam eder. Çünkü mümkün olan imkânsıza dönüşmez. Ayrıca imkân izâfî bir niteliktir." Bu bakımdan onların anlayışına göre her yaratılmış olan önceki bir maddeye, her yok olan da yok olduğu maddeye muhtaçtır. Hâlbuki maddeler ve ilkeler yok olmaz; sadece madde ve ilkelerde bulunan suret ve arazlar yok olur."*[364]

Gazâlî'nin bu delillere verdiği cevaplar da âlemin kıdemi meselesinde olduğu gibidir. Bundan dolayı cevapları tekrar zikretmeye gerek yoktur.

Âlemin ebedi olduğu hususunda filozofların iki delili daha vardır.

Birinci Delil: Bu Galen'in dayandığı delildir. Ona göre Güneş yok olmayı kabul etseydi onun fiziki yapısında bir bozulma ve küçülme olurdu. Hâlbuki milyonlarca yıldan bu yana yapısında herhangi bir bozulma ya da küçülme meydana gelmemiş ve hep aynı büyüklükte kaldığı gözlemlenmiştir. Bu da onun yok olmayacağı anlamına gelir.

Gazâlî'ye göre bu delile iki şekilde itiraz edilir: Birincisi: Buna mantık ilmi kuralları içerisinde cevap verir. Delilin yanlış ifade edildiğini söyler. "Eğer Güneş bozulsaydı o zaman onda bir küçülmenin meydana gelmesi gerekirdi" şeklinde ifade edilmeliydi. Burada ikinci önerme imkânsız olduğundan birincisi de imkânsızdır. Filozoflara göre bu durum bitişik şartlı kıyastır. Birinci önermeye "Eğer Güneş bozulsaydı küçülmesi gerekirdi" şeklinde bir şart eklenmediği sürece doğru kabul edilmeyeceğinden, sonuçta bağlayıcı olmayacaktır.[365] İkincisi: Güneşteki bozulmayı kabul edecek olursak şöyle bir soru gündeme gelir: Bunu nereden biliyorsun? Böyle bir sorunun cevabını gözleme dayandırmak imkânsızdır. Çünkü güneşin boyutları yaklaşık olarak ifade edilir. Gözlemler sonucu Güneşte meydana gelecek olan küçülme algı sınırlarının dışında da gerçekleşmiş olabilir.[366] Bu itirazların neticesi Galen'in yanlış düşündüğünü ortaya koyar.

İkinci Delil: Filozoflara göre âlemi oluşturan cevherler yok olmaz ve onları yok edecek bir sebep de düşünülemez. Bunun yanı sıra var olduğu halde sonradan yok olan için bir sebep gerekir. Bu duruma sebep ise Allah'ın ezeli iradesi olur ki bu

[364] Gazâlî, *Filozofların Tutarsızlığı,* 48,49; Türker, *Üç Tehâfüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti*, 264.
[365] Gazâlî, *Filozofların Tutarsızlığı,* 50.
[366] Gazâlî, *Filozofların Tutarsızlığı,* 50.

imkânsızdır; çünkü âlemin yokluğunu istemezken sonradan istemiş olması ezeli irade de değişikliğe sebep olur. Bundan dolayı yok olmak imkânsızdır.[367]

Burada bundan başka güçlü problemler de ortaya çıkmaktadır: "Şöyle ki, irade edilen yani âlem, Allah'ın fiilidir. Evvelden fail değilken sonra fail olan herhangi bir varlığın kendi özünde değişme olmamışsa, onun fiilinin de yokken var olması gerekir. Çünkü onda bir değişme olmasaydı onun fiili de olmazdı ve hiçbir şey yapmamış olurdu. Buradan hareketle şu sorular gündeme gelirdi: *"Yokluk hiçbir şey olmadığı halde nasıl fiil olabilir? Şayet âlem yok edilip (failin) olmayan fiili yenileniyorsa, peki o fiil nedir? Âlemin varlığı mıdır? Oysa varlık son bulduğundan, bu imkânsızdır. Yahut onun fiili, âlemin olmayışı mıdır? Âlemin olmayışı bir şey değildir ki fiil olsun! Zira fiilin en aşağı derecesi var olmaktır; âlemin yokluğu ise var olma bakımından bir şey değildir ki onun hakkında "Bunu fâil yaptı ve onu icad eden (mûcid) ortaya koydu" denilebilsin!"*[368]

Filozoflara göre bu delilden kaynaklı problemi çözmek için kelâmcıların dört gruba ayrıldığını ve her birinin imkânsızlıklarla karşı karşıya gelmişlerdir. Bu fırkaların ortaya koydukları çözüm şöyledir:

1. Mu'tezile'ye göre; Allah'tan sadır olan bir fiil vardır, o da herhangi bir mahalde olmaksızın yarattığı fenâdır (yok olma). Bu tamamen âlemin ansızın yok olması demektir. Hadis olan yok olma başka bir yok olmaya muhtaç olduğundan teselsül olmadın diye kendiliğinden yok olacaktır.[369] Mezhebin bu görüşü iki açıdan yanlıştır. Birincisi: Yok olma aklın kavrayacağı bir varlık değildir ki yaratılabilsin. Yokluk var olabilen bir şey ise yok eden olmaksızın niçin kendiliğinden yok olsun? Âlem hangi sebeple yok olsun? Fenâ (yok olma) âlemin zatı ile kaim ise bu iki varlığın birleşmesi mümkün müdür? Bu iki varlık birleşebiliyorsa birbirinin zıttı değildirler. O zamanda fenâ âlemi yok etmez.[370]

2. Kerrâmiyye fırkasına göre; Allah'ın fiili yok etmektir ve bu fiil O'nun zatında yarattığı bir varlıktan ibarettir; işte bu sayede âlem yok olur. Yokluk gibi varlık da Allah'ın zatında meydana gelir. Filozoflara göre bu görüşte yanlıştır. Çünkü bu görüş,

[367] Gazâlî, *Filozofların Tutarsızlığı,* 51.
[368]Gazâlî, *Filozofların Tutarsızlığı,* 51.
[369] Gazâlî, *Filozofların Tutarsızlığı,* 52.
[370] Gazâlî, *Filozofların Tutarsızlığı,* 52.

ezeli olanı hadis varlıkların mahalli kabul etme ve makul olanın dışına çıkma anlamına gelir.[371]

3. Eş'ariyye'ye göre; arazlar kendiliğinden yok olur ve onların sürekliliği kabul edilemez; aksi halde sürekli oldukları kabul edildiği takdirde yok olmaları düşünülemez. Cevherler ise özleri itibariyle değil, ancak varlıklarına eklenen bir süreklilikle süreklidirler. Eğer Allah onlarda süreklilik yaratmasaydı, sürekli olmadıkları için yok olup giderlerdi.[372] Bu da yanlış bir düşüncedir. Çünkü sürekli olan şayet bir süreklilik sayesinde sürekli olması gerekir. Bu süreklilik de başka bir sürekliliğe muhtaç olur. Burada da teselsül ortaya çıkacağından yanlıştır.

4. bu son fırkada Eş'ariyye'nin başka bir grubudur. Bunlara göre; arazlar kendiliğinden yok olur, cevherler ise Allah'ın onlarda hareket ve sükûnu, birleşme ve ayrılmayı yaratmadığında yok olurlar. Bu şekilde sakin ve hareketli olmayan cisim, sürekliliği imkânsız olacağından yok olur. Bu gruba göre; yok etme bir fiil değil, fiilden vazgeçmektir.[373] Kısacası fiilsizliktir.[374]

Fırkaların bu düşüncelerinden hareketle filozoflar âlemin yok edileceğini mümkün görmenin, âlemin hadis olduğu söylense dahi kabul edilecek bir tarafı yoktur. Filozoflar insan nefsinin yaratılmışlığını kabul etmelerine rağmen yok olmayacağını âlemin ebedi olduğu iddialarına yakın bir yöntemle savunurlar. Onlara göre ister ezeli olsun ister sonradan yaratılmış olsun, herhangi bir mahalde bulunmaksızın kendi kendine var olan bir şeyin var olduktan sonra yokluğu imkânsızdır. Buna örnek olarak suyun buharlaşmasını verirler. Bu olayda su yok olmaz sadece buhara dönüşür, daha sonra buhar da suya dönüşür. Bu dönüşümlerde madde yenilenmemektedir, sadece suret değiştirmektedir. Madde unsurlar arasında ortaktır.[375]

Gazâlî filozofları bu delillerini ve fırkalara olan itirazlarını tek tek ele alıp itiraz etmek yerine genel olarak itiraz ortaya koyar. Birinci olarak; var etme ve yok etme kudret sahibinin iradesiyledir; dilediği zaman var eder, dilediği zaman yok eder. Bu değişme O'nun zâtında değil, sadece fiilindedir. Fail olandan fiilin sudûru gereklidir; buradan sudûr eden ise yenilenen şeydir ki, o da yokluktur. İkinci olarak; yokluğun

[371] Gazâlî, *Filozofların Tutarsızlığı,* 52.
[372] Gazâlî, *Filozofların Tutarsızlığı,* 52,53.
[373] Gazâlî, *Filozofların Tutarsızlığı,* 53.
[374] Türker, *Üç Tehâfüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti*, 266.
[375] Gazâlî, *Filozofların Tutarsızlığı,* 54.

failden sudûr etmesinin anlamı, onun sadece failin kudretine dayalı olarak gerçekleşen bir şey olmasıdır. Bundan dolayı yokluğun arazlara ve suretlere ilişmesi kabul edilebileceği gibi araz ve suretlerin de yok olacağı kabul edilebilir; dolayısıyla bunların Allah'ın kudretiyle ilişkisi de makbuldür.[376] Son olarak; var olan bir şey yok olmaz. Arazların yok olmasının anlamı, hiçbir şey olmayan salt yokluğun meydana gelmesi değil, sadece hâlihazırdaki zıtların ortaya çıkmasından ibarettir. Yoksa arazlar mutlak surette zıtlarıyla birlikte yok olmazlar. Bütün bunların Allah'ın ezeli kudret ve iradesi ile meydana geldiğini kabul ettikten sonra bütün varlıkların veya spesifik olarak âlemin var ya da yok olmasının bir önemi yoktur.[377] Gazâlî sonuç olarak âlemin ebedi olup olmayacağı konusunu Allah'ın takdirine bağlı olduğunu ifade etmiştir. Bizler âlemin ebedi olmayacağını bir zorunluluk olarak kabul edemeyiz. Allah isterse âlem ebedi olabilir.

2.4. ÂLEMİN YAPICISI HAKKINDAKİ GÖRÜŞLERİ

Dehriyye dışındaki bütün filozoflar, âlemin bir yaratıcısı olduğunu, âlemin yaratıcı ve yapıcısının yüce Allah olduğu, âlemin de O'nun fiili ve eseri olduğu konusunda hemfikirdirler. Gazâlî'ye göre bu düşünce filozofların benimsedikleri ilkeler açısından yanıltmacadır. O bu durumun yani âlemin Allah'ın eseri olduğu söylemi fail, fiil ve fail ile fiil arasındaki ortak ilişki açısından olmak üzere üç yönden düşünülemez.[378]

1. İlk olarak fail açısından düşünülemez. Bunun sebebi failin irade sahibi, seçen ve bilen bir varlık olması gerekir. Oysaki filozoflara göre âlemin Allah ile olan ilişkisi, sebebin sebepli ile olan ilişkisi gibi zorunluluğu gerektiren bir ilişkidir. Bu duruma örnek olarak; gölgenin kişiden, aydınlığın Güneş'ten ayrılmayışı gösterilebilir. Kısacası âlemin de Allah'tan ayrılması söz konusu değildir. Hâlbuki bu fiil olarak hiçbir anlam ifade etmez. Ayrıca filozoflar, varlığı özü bakımından zorunlu olmayıp ancak başkası sebebiyle var olan her şeye mef'ûl, sebebine ise fail diye isimlendirirler. Onlara göre fiil, bir cinstir; aletle ve aletsiz gerçekleşen şeklinde ikiye ayrılır. Yine aynı şekilde fiil de bir cins olup tabii ve seçme gücüne bağlı olarak gerçekleşmek üzere ikiye ayrılır.

[376] Gazâlî, *Filozofların Tutarsızlığı,* 54.
[377] Gazâlî, *Filozofların Tutarsızlığı,* 55; Türker, *Üç Tehâfüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti*, 266.
[378] Gazâlî, *Filozofların Tutarsızlığı,* 57.

Burada filozoflar başkalarının failin aletle mi yoksa aletsiz mi yaptığına bakmadıkları gibi, sebebin tabii fail mi yoksa iradeli fail mi olduklarına bakmazlar.[379]

Gazâlî'ye göre her ne şeklide olursa olsun her sebebe fail her sebepliye de mef'ûl uygun olmayacağı için böyle adlandırılması da yanlıştır. Bu isimlendirme doğru olsaydı "Cansız nesnelerin fiili olmayıp, fiil yalnızca canlılara hastır" söylemi yanlış olurdu ki bu herkesçe doğru kabul edilen bir yargıdır. Burada cansız varlıkların fail olarak isimlendirilmesi mecazîdir. Yine aynı şekilde filozofların, "yaptı" kelimesini genel anlamda kabul edip tabii ve iradi olmak üzere ikiye ayırmaları da yanlış bir durumdur. Bu iddia "İrade fiili genel bir anlam ifade eder, bu da bilerek irade eden ve bilmeden irade eden olmak üzere ikiye ayrılır" diyen şahsın sözü gibi yanlıştır. Çünkü irade ve fiil birbiri içerisinde zorunlu olarak mündemiçtir. Dolayısıyla filozofların *"Bizim 'tabiat gereği yaptı' sözümüz önceki ('yaptı' ifadesi) ile çelişmez"* iddiaları doğru olmadığı gibi aynı zamanda çelişiktir. Ayrıca "İhtiyar ile yaptı" denilirse bu "İrade ettiğini bilerek irade etti" sözünde olduğu gibi tekrardan ibarettir.[380] Kısacası eğer ortada bir fiil var ise bu irade sayesinde yapılmıştır; eğer tabii olarak yapılmış ise o gerçek bir fiil değil, mecazî fiildir. Buna örnek olarak şunları verir: *"Bir kimse bir insanı ateşe atsa o da ölse, ateşe değil ona katil denir. Hatta "Onu falanca öldürdü" dendiğinde bunu söyleyen doğru söylemiş olur. Eğer biri asıl diğeri mecazî anlamda olmamak üzere irade eden ve etmeyene aynı ölçüde fail deniyorsa, o takdirde öldürme fiili dil, örf ve akıl bakımından niçin irade edene isnat ediliyor? Oysa öldürme olayında yakın sebep ateştir, adeta ateşe atan, o insanla ateşi bir araya getirmekten başka bir fonksiyona sahip değildir. Ancak ateşle o insanı bir araya getirme iradeyle, ateşin etkisi ise iradesiz olduğu için bunu yapana katil denmiştir; ateşe ise ancak bir tür mecazî olarak katil denmiştir."*[381] Bu örnekten hareketle irade ile fiil gerçekleştirmeyen bir faile fail ismi ancak mecazen verilir. Dolayısıyla filozoflar Allah'ı mecazî anlamda fail kabul ederler.

2. İkinci husus filozofların âlemin Allah'ın eseri olması söylemi fiil yönünden düşünülemez. Gazâlî'ye göre fiilde ihdas söz konusudur. Oysaki filozoflara göre âlem hadis olmayıp ezelidir. Fiilin anlamı ise var etmek kaydıyla bir şeyin yokluktan varlığa

[379] Gazâlî, *Filozofların Tutarsızlığı,* 57,58.
[380] Gazâlî, *Filozofların Tutarsızlığı,* 59.
[381] Gazâlî, *Filozofların Tutarsızlığı,* 60,61.

çıkarılmasıdır. Ezeli olan bir varlık için böyle bir durum söz konusu değildir. Çünkü var olan bir varlığın var edilmesi imkânsızdır. Kısacası fiilin koşulu onun sonradan var olmasıdır.[382]

Filozoflara göre failin yokluk üzerinde herhangi bir etkisi olmadığı için daha önce gelen yokluğun faille ilişkili olduğunu söylemek geçersizdir. Aynı şekilde yokluğun faille hiçbir ilişkisi olmadığı ve yokluk olması hasebiyle faile muhtaç olmadığı anlaşıldığından, faille ilişkili olan şeyin hem sadece varlık hem sadece yokluk olarak değerlendirmek geçersizdir. Bundan dolayı geriye sadece var olması açısından faille ilişkisi olduğu ve failden çıkanın yalnızca varlık olduğu fiilin ise yalnızca varlıkla ilişkisi olduğu ortaya çıkar.[383] Yani onlara göre failin fiili yalnızca varlığa delalet eder, yokluğa delalet etmez. Yine filozoflar varlığın yokluktan önce gelmesinin Allah'ın bir fiili ve eseri olmadığını iddia ederler. Varlığın failden sudûr edebilmesi ancak öncesinde bir yokluğun varlığını kabul etmeyi gerektirir. Yokluğun önce gelmesi ise failin fiili değildir. Bundan dolayı faille bir ilişkisi yoktur. Yokluğun bir fiil olduğunu iddia etmek, failin hiçbir şekilde ilişkisi olmadığı şeyi iddia etmektir. Ayrıca filozoflara göre bir şeyin varlığı onu var eden failin mevcudiyetine bağlıdır. Fail onun yokken değil, failden sudûr ederek var olduğu anda var etmiş olur. Bu var etme denilen şey fail ve mef'ûlün olması ile alakalıdır.[384] Varlık bu ilişkinin mahsulüdür. Filozoflar bu düşüncelerin ışığında âlemin, Allah'ın ezeli ve ebedi bir fiili olduğunu, fail olma durumunun süreklilik arz ettiğini, bir an olsun yaratmadan beri olmadığını iddia etmişlerdir.

Gazâlî, filozofların bu iddialarına şöyle cevap verir: Fiilin faille olan ilişkisi sonradan var olması hasebiyledir. Çünkü fiilden "sonradan var olma" anlamı kaldırılırsa onun fiil olduğu düşünülemez ve faille olan ilişkisi kurulamaz. Fiilin sonradan ortaya çıkması fiilden önce bir yokluğun olduğu anlamına gelir. Yokluğun önce olması ne failin fiili ne de yapanın eseridir. Bu durum yani yokluğun önceliği, failin fiili olmasının şartıdır. Öncesinde yokluk olmayan varlık ise süreklidir ve dolayısıyla bir failin fiili olmaya uygun değildir. Ayrıca her fiilin, fiil olabilmesi için failin fiili olması şart değildir. Çünkü failin özü, bilgisi, irade ve kudreti fail olmasının bir şartı olup failin eseri değildir. Var olmadan hiçbir fiil düşünülemez. Failin fail olabilmesi için fiili şart

[382] Gazâlî, *Filozofların Tutarsızlığı,* 62.
[383] Gazâlî, *Filozofların Tutarsızlığı,* 62.
[384] Gazâlî, *Filozofların Tutarsızlığı,* 63.

değilse de onun varlığı, bilgisi, irade ve kudreti şarttır.[385] Ona göre filozofların ortaya koyduğu deliller Allah'ın hakiki bir fail, âlemin ise O'nun hakiki bir fiili olduğunu kanıtlamaz. Bu durum Allah'ın mecazî anlamda bir fail olduğunu ortaya koyar.

3. Üçüncü husus fail ile fiil arasındaki ortak ilişki açısından düşünülemez. Filozoflara göre birden ancak bir tek şey çıkar. Onlar "İlk İlke" nin her açıdan bir olduğunu ve âlemin ise çeşitli cevher ve arazlardan meydana geldiğini iddia ederler. Bu yüzden onların ortaya koyduğu ilkeler açısından âlemin Allah'ın fiili olması düşünülemez.

Filozoflar âlemin bir bütün şeklinde aracısız olarak Allah'tan çıkmadığını, aksine O'ndan teker teker sudûr ettiğini ve ilk sudûr edenin ise salt akıl olduğunu iddia etmişlerdir.[386] Yani ilk olarak Allah, sonra akıl, daha sonra da diğer varlıklar O'ndan sudûr etmiştir. Gazâlî'ye göre filozofların bu söyleminden şu sonuç çıkar: *"Âlemde fertlerin birleşmesinden oluşan hiçbir varlık yoktur, aksine var olanların hepsi tek tek nesnelerdir. Bunların her biri, kendi üstündekine göre sebepli, kendi altındakine göre sebeptir, (yani) her bir varlık tıpkı yukarıya doğru sebebi olmayan bir sebepte son bulduğu gibi, sebeplisi olmayan bir sebepliye dayanıncaya kadar da sürüp gider."*[387] Oysa durum böyle değildir. Çünkü onların ilkesi: *"cisim, madde ve suretten oluşan bir bileşiktir."*[388] Onlara göre insan beden ve nefisten oluşan bir bileşiktir. Aynı şekilde âlem de nefsi olan bir cisim olarak bileşik bir varlıktır. Bunların aksine İlk İlke basit bir varlıktır ve basit bir varlıktan bileşik varlıklar meydana gelmiştir; bu yüzden filozofların "Birden ancak bir çıkar" ilkesi geçersizdir.[389]

Gazâlî filozofların Allah'ın âlemin yaratıcısı ve yapıcısı olduğuna yönelik delillendirmelerini gerçekçi bulmaz. Bu durumun kendi ilkeleri açısından da gerçekçi olamayacağını söyler. Ayrıca filozofların ortaya koymuş olduğu sudûr teorisini de kendi deyimiyle *"karanlık girdap"*[390]olarak nitelendirir ve sudûr teorisine itirazlarını sıralar. Fakat bu itirazları konuya müteallik olmadığı için bahsetmeye gerek yoktur.

---

[385] Gazâlî, *Filozofların Tutarsızlığı,* 64.
[386] Gazâlî, *Filozofların Tutarsızlığı,* 66.
[387] Gazâlî, *Filozofların Tutarsızlığı,* 67.
[388] Gazâlî, *Filozofların Tutarsızlığı,* 67.
[389] Gazâlî, *Filozofların Tutarsızlığı,* 67.
[390] Gazâlî, *Filozofların Tutarsızlığı,* 70.

2.5. ÂLEMİN BİR YARATICISI OLUP OLMADIĞINA DAİR GÖRÜŞLERİ

"Âlemin yaratıcısı olan bir Tanrı var mıdır?" sorusuna verilen cevaplar açısından insanlar iki kısma ayrılırlar. İlk kısma göre âlem sonradan yaratılmıştır ve bundan dolayı bu grup bilir ki hadis olan varlık kendiliğinden olmayıp zorunlu olarak bir yaratıcıya muhtaçtır. Onların bu düşünceleri akla uygunluğu açısından makuldür ve hakikati ortaya koymaktadır. Diğer kısım ise dehriyye olup onlara göre âlem, idrak edildiği şekliyle ezelidir ve âlemin bir yaratıcısı yoktur. Bu iddianın geçersizliği delillerle kanıtlanmışsa da onların bu inancı anlaşılır durumdadır. Filozoflar ise âlemin bir yaratıcısının olduğunu kabul etmekle birlikte onun ezeli olduğunu iddia etmişlerdir. İfade edildiği şekliyle bu görüş mantık açısında çelişik bir durumdur ve deliller öne sürerek çürütmeye çalışmak boşa kürek çekmektir.[391]

Filozoflar, biz "âlemin bir yaratıcısı vardır" derken, bununla fail türlerinde görülen önce bir şey yapmazken sonra yapan anlamında terzi, dokumacı ve yapı ustası gibi seçme iradesine sahip bir faili kastetmedik derler. Bilakis bu ifade ile âlemin sebebini kastettiklerini ve ona da "İlk İlke" dediklerini söylerler. Bu "İlk İlke" nin bir sebebi yoktur aksine o başkasının varlığı için sebeptir. Yaratıcı adını O'na bu yüzden vermişlerdir. Varlığının sebebi olmayan bu varlığın gerçekliği için her türlü kesin delil vardır.[392]

Gazâlî filozofların bu yaratıcıyı âlemin sebebi olarak gördüklerine dair düşüncelerini şöyle aktarmaya devam eder: *"Nitekim biz diyoruz ki: âlem ve âlemdeki her varlığın ya bir sebebi vardır veya yoktur. Eğer bir sebebi varsa onun da bir sebebi bulunmakta mı, yoksa bulunmamakta mıdır? Bu sorgulama, sebebin sebebi için de geçerlidir. Bu durumda sebep-sebepli ilişkisi sonsuza dek sürüp gidecek –*ki bu *imkânsız bir şeydir- veya bir noktada son bulacaktır. İşte o son, varlığı için sebep bulunmayan İlk Sebep'tir ve biz ona "İlk İlke" adını vermekteyiz. Eğer âlem sebepsiz olarak kendiliğinden var olmuş olsaydı, böylece âlem İlk İlke olarak ortaya çıkmış olur*du. *Zira biz İlk İlke'den, sadece sebebi bulunmayan varlığı anlıyoruz. Bu da zorunlu olarak vardır."*[393] Onlara göre elbette göklerin İlk İlke olması imkânsızdır. Çünkü onların sayısal çokluğu tevhide delalet etmez. İlk İlke'yi tanımlayan unsurlar bu iddianın

[391] Gazâlî, *Filozofların Tutarsızlığı,* 79.
[392] Gazâlî, *Filozofların Tutarsızlığı,* 79.
[393] Gazâlî, *Filozofların Tutarsızlığı,* 79,80.

gerçekliğine izin vermez. Ayrıca bu ilkenin evrende tek olarak yer alan Güneş, gök ve diğer başka varlıklar olduğunu da söyleyemeyiz; çünkü bunlar cisimdir, cisim ise madde ve suretten oluşmuş birleşiktir derler. Oysaki İlk İlke'nin birleşik olması imkânsızdır. Filozofların bu tespitleri ittifakla kabul edilmiş olup, ihtilaf sadece sıfatlardadır.[394]

Gazâlî'ye göre filozoflar âlemdeki hadiselerin sonsuz olarak devem etmeleri imkânsız olduğu için, kendisinin bir sebebi bulunmayan varlıkta son bulmasını tam anlamıyla delillendirememişlerdir. Sonsuz sebeplerin varlığı imkânsız değil, aksine mümkündür. Ayrıca filozoflar, insan nefsi ile birlikte cin, şeytan, şeytan gibi bilfiil sonsuz olan başka varlıkların olduğunu da kabul etmişlerdir.[395] Gezegenlerin sonsuzca dönüşünü kabul ettiklerinden dolayı bu görüşleri filozofların her bir felsefi düşüncesini etkilemiştir.

2.6. ÂLEMİN BİR İLLETİ (SEBEBİ) OLUP OLMADIĞINA DAİR GÖRÜŞLERİ

Gazâlî'ye göre filozoflar özellikle de dehrî olanlar, âlemin ezeli olup onun bir sebebinin ve yaratıcısının olmadığını da iddia ederler. Bununla birlikte filozoflar, sebep yalnızca değişime maruz kalan a'râzlarda bulunur dolayısıyla âlemdeki hiçbir cisim ne sonradan var olur ne de yok olur, sadece suretler ve arazlar hadis olur da derler. Cisimler ezeli olduğu gibi dönen gök cisimlerinin etkisiyle meydana gelen dört unsur ve onların oluşturduğu cisim ve maddeler de ezelidir. Yalnızca karığım ve dönüşüm sonucunda maddenin sureti değişir; bu şekilde insan, hayvan ve bitkiler ortaya çıkar. Bu değişimlerin tamamının sebepleri dairesel harekette son bulur. Dairesel hareket ise ezelidir ve kaynağı da kendi ezeli nefsidir. Ezeli olan bu hareket ve cisimlerin bir sebebi de yaratıcısı da yoktur. Bundan dolayı ezelde ne iseler şimdi de o şekildedirler.[396] Bu yüzden filozoflar bir yaratıcının ispatına kalkışmamaları gerekir, bu boşa bir çabadır. Kısacası dehrîlere göre âlemin ezelidir ve bir yaratıcısı yoktur.[397]

Filozoflar sebebi olmayan varlıkların zorunlu varlık olması gerekir, fakat birden fazla zorunlu varlık olmaz şeklindeki bir delillendirmeyle bunu savunamazlar; çünkü

[394] Gazâlî, *Filozofların Tutarsızlığı,* 80.
[395] Türker, *Üç Tehâfüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti*, 311.
[396] Gazâlî, *Filozofların Tutarsızlığı,* 123.
[397] Türker, *Üç Tehâfüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti*, 319.

zorunlu varlık burada teselsülü ortadan kaldırmaktadır. Ayrıca filozofların zorunlu varlık ve mümkün varlık şeklinde ki varlık sınıflandırmaları da yanlıştır ki bu sınıflandırma cisimleri de sebebi olan ve sebebi olmayan cisimler şeklindeki bir sınıflandırmaya benzer ki bu imkânsızdır.[398] Ayrıca cisimlerin parçalardan oluşması da onların ezeli olmasına bir engel teşkil etmez. Âlemin ve cisimlerin sonradan yaratıldığını kabul etmeyenler için bir yaratıcının varlığına inanmalarının bir temeli yoktur, onlar ateist ve inkârcı duruma düştüklerinin farkındadırlar.[399]

[398] Türker, *Üç Tehâfüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti*, 319; Gazâlî, *Filozofların Tutarsızlığı,* 123,124.
[399] Gazâlî, *Filozofların Tutarsızlığı,* 124.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

GAZÂLÎ'DE TANRI-EVREN MÜNASEBETİ

3.1. GAZÂLÎ'YE GÖRE TANRI-EVREN İLİŞKİSİ BAĞLAMINDA YARATMA

Yaratma konusu temelde din felsefesinin aslî bir konusu olan Tanrı-evren ilişkisi probleminin bir bölümünü oluşturmaktadır.[400] Dolayısıyla yaratma, âlemin Tanrı ile nasıl ilişkilendirilebileceği, Tanrı'nın âlemin varlığında ne tür bir eyleminin olduğu gibi tartışmaları barındıran bir konu olarak vahiy kültürüne sahip dinlere mensup filozof ve din bilginlerinin özellikle ilgilendikleri tartışma konularından birisidir.[401] Teistik dinler, Tanrı'nın âlemi yarattığı inancını benimsemektedirler ve bu dinlere mensup olan hiçbir filozofun ve ilim adamının bunu inkâr etmesi düşünülemez. Fakat bahsedilen yaratmanın ne anlama geldiği sorusu, filozoflar ve teologlar arasında birbirlerini küfre düşmekle itham edecekleri kadar sert tartışmalara sebep olmuştur.[402] Kısacası yaratma, teist felsefenin ve teolojinin en temel meselelerinden birisidir. Konu, çeşitli düşünürler tarafından farklı delillendirmeler ile farklı noktalara değinilerek ele alınmıştır. Evrenin varoluşu, tek yaratıcıdan çokluğun ortaya çıkışı, yaratan ve yaratılan arasında varsa bir ontolojik ilişkinin mahiyeti, yaratmanın nasıllığı, başlangıcı ya da ezelî ve ebedî oluşu gibi hususlar yaratılış probleminin farklı boyutlarını meydana getirmektedir.[403]

Tanrı'nın evrenle olan ilişkisinde önemli bir yere sahip olan yaratma kavramı Tanrı'nın diğer sıfatlarının ve Tanrı-evren arasındaki ilişkinin anlaşılmasında temel kavramlardandır. Bu bağlamda doğa filozofları olarak nitelendirilen İlk Çağ filozofları da dâhil olmak üzere birçok filozof konuyla ilişkili görüşler ortaya koymuşlardır. Orta Çağ boyunca da önemini koruyan bu mesele de tartışmaya filozoflarla birlikte din bilginleri de katılmış ve tartışma din eksenli olarak devam etmiştir.[404] Yaratma konusu dini bir boyut kazandıktan sonra İslam düşüncesinde var olan yaratma teorilerinin konuyu her yönüyle ele aldığı bilinmektedir. Ancak İslam düşüncesi Kur'an ayetleri ve

---

[400] Taylan, *İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri*, 46'den naklen, Tuncay Akgün, *Gazâlî ve İbn-i Rüşd'e Göre Yaratma*, Akçağ Yayınları, Ankara 2013, 14.
[401] Rahim Acar, "*Yaratma: İbn Sînâ ve St. Thomas'ın Görüşlerinin Karşılaştırılması*", Dîvân: İlmî Araştırmalar, 2003/2, VIII(15), 205.
[402] Rahim Acar, "*Yaratma: İbn Sînâ ve St. Thomas'ın Görüşlerinin Karşılaştırılması*", 205.
[403] Emrah Kaya, "Sonsuz Tecellî ve Daimî Yaratma: İbn 'Arabî ve İbn Teymiyye'nin Yaratma Meselesine Ezelî Fiil Olarak Bakışı", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 57/2 (2016), 70.
[404] Akgün, *Gazâlî ve İbn-i Rüşd'e Göre Yaratma,* 14.

hadisler ışığında konuya açıklık getirdikleri kadar Yunan felsefesinin izlerini de taşımaktadırlar.[405] İlahi dinin uzağında ortaya çıkmış, İslam felsefesine ve kelâmına büyük etkileri olmuş olan Yunan Felsefesi evrenin kaynağının araştırılması hususunda insan düşüncesinin ulaşacağı noktaları belirlenmesinde bir başlangıç noktası olarak alınabilir.[406]

3.1.1. Yaratmanın Kavramsal Olarak İncelenmesi

Allah'ın bir fiili olan 'Yaratma' kavramının arapça karşılığı (خ ل ق) "H.L.K" kelimesidir. "خلق" kelimesi sözlükte: "*bir şeyi yaratmak, yoktan var etmek, bir şeye şekil vermek, şekillendirmek*"[407], "*'yaratmak, meydana getirmek, bir şeyden yeni bir şey icat etmek, imal etmek, ölçüp biçmek (takdir)' ve mecazen 'yakıştırmak, uydurmak' gibi anlamlarda masdar, 'yaratılmışlar, insanlar' manasında isim*"[408], "*Bir nesneyi hiçbir asıl, köken, temel, kaynak ya da dayanak olmadan ve hiçbir şeyi örnek almadan ibda' etmek, inşâ etmek, vücuda getirmek, yaratmak*"[409] gibi anlamlarda kullanılmaktadır.

"Yaratma" anlamındaki "H.L.K" kavramının sözlük anlamları incelendiğinde genel olarak üç anlam ortaya çıkmaktadır: "takdir etmek", "yoktan var etmek", "icat etmek".[410] Bu kavram Allah dışındaki varlıklar için kullanıldığında başka anlamlar kazansa da Allah için kullanıldığında öncelikli olarak "yaratma" anlamının anlaşılmasında dilbilimcileri birleşmişlerdir.[411]

"H.L.K" kökünden türeyen; **hilkat** "yaratılış, fıtrat, tabiat", **hâlik** ve **hallâk** "yaratan", **mahlûk** "yaratılan", **hulk/huluk** "tabiat, huy, karakter, ahlâk"[412] anlamına gelmektedir. Hâlik ve hallâk kelimeleri (لاخاليق ve الخلاق) şeklinde harf-i ta'rif ile

---

[405] Emrah Kaya, "Sonsuz Tecellî ve Daimî Yaratma: İbn 'Arabî ve İbn Teymiyye'nin Yaratma Meselesine Ezelî Fiil Olarak Bakışı", 71.
[406] Halife Keskin, "İslâm Kelamında İlâhî Sıfatlar ve Yaratma", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2001/1, 1(1), 70.
[407] Serdar Mutçalı, *Arapça-Türkçe Sözlük*, Dağarcık Yayınları, İstanbul 1995, 245.
[408] Mustafa Çağrıcı, "Yaratma", *DİA*, İstanbul 2013, XLIII, 324.
[409] Râgîb el-İsfahani, *Müfredât Kur'an Kavramları Sözlüğü*, (Çev., Yusuf Türker), Pınar Yayınları, İstanbul 2007, 511.
[410] Veli Ulutürk, *Kur'an-ı Kerim'de Yaratma Kavramı*, İnsan Yayınları, İstanbul 1995, 15.
[411] Yusuf Çakır, *Gazali'ye Göre Yaratma*, (Yüksek Lisans Tezi), Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Adana 2006, 74.
[412] Mustafa Çağrıcı, "Yaratma", *DİA*, İstanbul 2013, XLIII, 324.

kullanılırsa yalnızca Allah'a izafe edileceği lügatlerde belirtilmektedir. Bu şekilde Allah için kullanıldıklarında ise "bir şeyi yoktan var eden" anlamı kesinlik kazanır.[413]

Bunun dışında islamî literatürde, anlamlarında ve kullanışlarında farklılıklar olmasına karşılık Allah'ın fiili olan, yoktan yaratma anlamındaki H.L.K kavramı ile eş anlama sahip: "İbda, İcad, İbda', İhtira, Ber', Zer', Fatr, Sun', İnşa', İhdâs, Tasvir, Tekvin, Ca'l" gibi başka kavramlarla da karşılaşmaktayız.[414] Bu kavramların hepsini açıklamak yerine çalışmamız içerisinde geçen veya yaygın olarak kullanılanların birkaçını kavramsal olarak ele almakta fayda görmekteyiz.

İbda': Bed' kökünden ziyadeli masdar olan ibda' sözlükte; yapmak, inşa etmek, ihdas etmek, başlamak, ilk olmak anlamlarına gelir. Allah'a izafe edildiğinde "önceden bir örneği olmadan bir şeyi yaratmak", "alete, maddeye, zamana ve mekâna bağlı kalmadan bir şeye varlık kazandırmak", "bir şeyi yoktan var etmek, bir şeyden başka bir şey oluşturmak" şeklinde farklı anlamlarda ifade edilmiştir. Aynı kökten Bedi' Allah'ın isimlerindendir.[415] Allah'ın ismi olarak el-Bedi' "ilk olarak ortaya çıkan" anlamındadır. Aynı kökten gelen "bid'at" din ikmal olduktan sonra dinin özünde olmayan sonradan icad ve ihdas edilip ona eklenmiş şeyler demektir. Bu kavramın tüm kullanımlarında ilk oluş düşüncesi vardır.[416]

Gazâlî'ye göre "İbdâ" ise; iki manayı barındıran ortak bir isimdir. Birincisi, bir şeyi diğer şeylerin aracılığı olmaksızın meydana getirmektir. İkincisi ise bir şeyin varlığının, vasıtasız ve bir sebepten mutlak olmasıdır. Yoktan var olan şey açısından düşünüldüğünde la-mevcud olması gerekirken, kendi zatındaki yok olma özelliğini tamamen kaybetmiştir. Bu ikinci manaya göre İlk Akıl her daim ibdâ' edilendir. Çünkü İlk Aklın mevcudiyeti kendinden değildir, kendi zatından ona ait olan yokluktur ve bu yitirilmiş bir yokluktur.[417]

İhtira: Bu kavram "Har" kelime kökünden türemiştir. "Har" yarmak, yırtmak, parçalamak manalarına gelmektedir. Köken itibariyle incelendiğinde "Kat'a" anlamına

---

[413] Yusuf Çakır, *Gazali'ye Göre Yaratma*, (Yüksek Lisans Tezi), Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Adana 2006, 74.
[414] Mustafa Çağrıcı, "Yaratma", 325, Halife Keskin, *İslam Düşüncesinde Allah-Âlem İlişkisi*, Beyan Yayınları, İstanbul 1996, 163.
[415] Çağrıcı, "Yaratma", 325.
[416] Keskin, *İslam Düşüncesinde Allah-Âlem İlişkisi*, 165.
[417] Gazâlî, *Mi'yâru'l-İlm* (*İlmin Ölçütü*), (Çev. Ali Durusoy-Hasan Hacak), TYEKB Yayınları, İstanbul 2013, 434.

da gelmektedir. "Adam ağaç kesti demek için: ihtar'a'r-racul" denir. Aynı şekilde koyunların kulağını uzunlamasına kestiğinde de bu kavram kullanılır. Bu anlamlardan hareketle yoktan var etme anlamını kazanması yoklukla varlığın arasını kesti, ayırdı, yokluğa son verdi düşüncesinden ortaya çıkmış olabilir.[418] Bu kavramı Gazâlî şöyle tanımlar: "*Yaratılan şeyden önce, var olma imkân veya potansiyelini (kuvvesini) içinde bulunduran bir madde olmadan yaratmadır.*"[419] Bu kavram "yoktan yaratma anlamında yalnızca Allah için kullanılır.[420] Kelâm ve felsefede "yaratmak, yeni bir şey ortaya çıkarmak, inşa etmek", "bir şeyi başka bir şey olmaksızın yaratmak"[421] anlamlarında Allah'ın varlığını ispat etmede kullanılan akli delillerden biridir.[422]

Bâri': Eşsiz yaratmak, her varlığı fiilen meydana getirmek, açığa çıkarmak şeklinde tanımlanan "ber'" kökünden türemiştir.[423] El-Bâri ise, varlıkları emsalsiz halk eden demektir. Diğer yaratılmışlardan farklı olarak canlıları yaratmaya özel, anlamı vardır. Cansız mahlûkat için kullanımı yok denecek kadar azdır. Bera'e'de bir şeyden kurtulmak manası da vardır; başkasından, borçtan, ayıptan, hastalıktan kurtulmak gibi. Ayrıca varlıkları düzensizlikten beri olarak yaratmak şeklinde uzaklaşmak anlamı da vardır. El-Bâri varlıkları farklılıktan, organlarını uygunsuzluk halinden, ahenksizlikten beri' olarak, cüzlerini birbirine münasip olarak yaratandır.[424] Gazâlî'ye göre varlıkların yaratılış süreci takdir ile alakalıdır. Allah'ın bütün bu varlıkları takdir etmesi ve takdire uygun olarak yaratması itibariyle Hâlık'tır. Soyut olarak icat etmesi ve yokluktan varlık haline getirmesi hasebiyle Bâri'dir.[425]

İcad: Köken itibariyle V.C.D sülasi fiilinden türemiştir. Sözlük anlamı, bulmak rastlamak, elde etmek anlamlarına gelir. "Evcede" ise üretmek, türetmek/ortaya çıkarmak, meydana getirmek, sebep olmak, başarmak, hakkından gelmek, icat etmek anlamlarına gelmektedir. İcad ise yaratma, meydana getirme, tedarik etme, hesaplama

[418] Keskin, *İslam Düşüncesinde Allah-Âlem İlişkisi*, 165.
[419] Gazâlî, *Mi'yâru'l-İlm* (*İlmin Ölçütü*), 434.
[420] Ali Ünal, *Kur'an'da Temel Kavramlar*, (3. Baskı), Işık Akademi Yayınları, İstanbul 2012, 162.
[421] Mustafa Öztürk, *Kur'an ve Yaratılış*, KURAMER Yayınları, İstanbul 2015, 40.
[422] Çağrıcı, "Yaratma", 325.
[423] Çağrıcı, "Yaratma", 325.
[424] Veli Ulutürk, *Kur'an-ı Kerim'de Yaratma Kavramı*, 28,29.
[425] Gazâlî, *İlahi Ahlâk*, 156.

manalarına gelmektedir.[426] Ayrıca icad "varlık vermek, örneksiz yaratmak" anlamında daha çok kâinatın yaratılışına nispetle çoğunlukla kullanılan felsefi kavramlardandır.[427]

Kevn: Olma, var olma, mevcudiyet, olay, hadise[428] anlamlarına gelmektedir. Bu fiilden türetilen "Kevvene" ise yaratmak, oluşturmak, meydana getirmek[429] manasındadır. Bu fiil Allah'a nispet edildiğinde ezeliyet ifade etmektedir: "Kâne'llâhu alîmen: Allah hakkıyla bilendir." ("Bilen idi" değil.).[430] "Tekvin" ise Allah'ın yoktan yaratma sıfatını ifade etmektedir.

İhdas: Olmak, ortaya çıkmak, belirmek anlamlarına gelen H.D.S sülasi fiilinden türeyen "İhdas" ilk olarak ortaya çıkarma, icat, meydana getirme, sebep olma manalarına gelmektedir.[431]

Gazâlî'ye göre "ihdas"ın tanımı şöyledir: "*İhdâs iki ayrı şekilde kullanılan eşadlı bir isimdir. Bunlardan ilki, zamansaldır. Zamansal ihdasın manası; geçmiş zamanda bir varlığı olmayan bir şeyi varlığa getirmektir. Zamansal olmayan ihdasın manası ise; bir şeye şu ya da bu zaman bakımından değil, zamanın tümü bakımından, o şeyin kendi zâti özelliği olmayan bir varlık kazandırmaktır.*"[432]

Bütün bu bahsi geçen kavramlar bilimsel serüven içerisinde Tanrı-Evren ilişkisinin ortaya konulmasında yoktan yaratmayı ifade etme açışından önem arz etmektedir.

3.1.2. Yaratmanın İmkânı

3.1.2.1. Yoktan Yaratma

Felsefe ve kelâm tarihine bakıldığında yaratma konusunda çok farklı düşünceler ortaya konulmuştur. Yoktan yaratma fikri de bu farklı düşüncelerden birisidir. Filozofların âlemin kendisinden yaratıldığı "yokluk", "şey" gibi kavramları ortaya

---

[426] Mutçalı, 962,963.
[427] Çağrıcı, "Yaratma", 325.
[428] Mutçalı, 778
[429] Mutçalı, 778.
[430] Tevfik Yücedoğru, "Tekvin", *DİA*, İstanbul 2011, XL, 388,389.
[431] Mutçalı, 153,154.
[432] Gazâlî, *Mi'yâru'l-İlm* (*İlmin Ölçütü*), 436.

koyacak yaratma düşüncesine sahip olmaları için epeyce bir süre geçmiştir.[433] Âlemin aslının ne olduğu problemi, düşünce serüveninin ilk dönemlerinden itibaren düşünürlerin ilgisini çekmiş ve İlk Çağ Yunan felsefesinde "Yoktan yok çıkar" önermesinden hareketle, âlemin, ezeli olarak kabul edilen, su, ateş, toprak, hava veya heyula gibi maddi bir öğeden meydana getirildiği düşünülmüştür. Bilhassa, Platon ve Aristoteles'in felsefesinde, Tanrı, kendisiyle birlikte bulunan ezeli bir maddeyi şekillendiren veya kaosu kozmosa dönüştüren bir "mimar" ya da bir fâil/gaî sebep olarak tasavvur edilmiştir.[434] Daha sonraları âlemin yoktan mı yoksa önceden var olan ezeli bir maddeden mi yaratılmış olduğu problemi Kelâm'da ma'dûm'un neliği sorunu adı altında ortaya çıkmıştır.[435]

Tanrı'nın âlemi kendisinden yarattığı bir maddenin varlığı ve niteliğinin yanı sıra, yoktan yarattığının varsayılması durumunda bile bu "yok" denen şeyin niteliği ve hatta onun "şey" olarak isimlendirilip isimlendirilemeyeceği konusunda birçok tartışma yapılmıştır. Yoktan yaratma anlayışı, mantık süzgecinden geçirilerek açıklanmak ve delillendirilmek istenirken, çıkış noktası olarak çeşitli sorular sorulmaktadır. Tanrı evreni yoktan mı yarattı? Yok iken mi yarattı? İlk soru "ma'dum" problemini gündeme getirmiştir. Çünkü bu soruda "yok"un bir şey olup olmadığı tartışılmaktadır.[436]

Bir din olarak İslam, yaratmanın Tanrı'ya özgü oluşunu, transandantal olmasını ve yeknesaklığını manidar bir şekilde temsil eder. Kur'an ve hadislerde evrenin yaratıldığı maddeye yönelik herhangi bir açıklama bulunmamaktadır. Bundan dolayı İslam'da ilk madde, ana madde, ilk varlık (arche) gibi kavramlardan söz edilmediği gibi bu kavramlara işaret de edilmemiştir. Böyle bir tutumun haklı olması Allah'ın evreni herhangi bir hâlihazırdaki modele göre yaratmamasının, ulûhiyetin anlam ve tanımının mantıki ve başka şekillerde olmasının düşünülmesi muhal olan gereğidir. Ayrıca Allah yaratma mevzusunu ayrıntılı bir şekilde anlatmamıştır. Kısacası yaratmanın başlangıç ve sürecinin bilgisini insana bildirmemiştir. Fakat evrenin bilgisini elde etme konusunda

---

[433] Şaban Ali Düzgün, *Nesefî ve İslam Filozoflarına Göre Allah-Âlem İlişkisi*, Akçağ Yayınları, Ankara 1998, 152.
[434] Engin Erdem, *İlâhî Ezelilik ve Yaratma Sorunu*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2006, 60.
[435] H. Austryn Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, (Çev. Kasım Turhan), Kitabevi Yayınları, İstanbul 2001, 274.
[436] Düzgün, 156,157.

insanı sorumlu tutmuş ve insanı bu sorumluluğun üstesinden gelecek yeteneklerle kuşatmıştır.[437]

Felsefe açısından asıl ve hayati problem, "ma'dum"un "bir şey" mi yoksa "hiçbir şey" mi olduğundan ziyade âlemin hiçbir şeyden mi yoksa ezeli bir maddeden mi yaratıldığı meselesidir. Dinler (Yahudilik, Hristiyanlık, İslam) bu konuda mutabık bir şekilde evrenin önce mevcud olmadığı ve daha sonra varlığa geldiğini inanç olarak öne sürer. Kur'an bu konu da açık bir şekilde İbranice kutsal kitabın kelimelerine yeniden vurgu yaparak yaratmayı şöyle ifade eder: "Biz gökleri ve yeri ve onun arasındaki her şeyi altı günde yarattık."[438] Bu ayetlerin tamamına bakıldığında yaratmanın neliği ve nasıllığı konusunda yoktan mı yoksa önceden var olan bir maddeden mi yaratıldığı, eğer ikincisinden ise bu önceden bulunan maddenin yaratılmış mı yoksa ezeli mi olduğu konusuna değinilmediği görülecektir.[439]

İslam âlimleri Tanrı'nın dünyayı yoktan var ettiğini kabul etmektedirler. Bunun yanısıra, insan aklı ve tecrübesi yoktan yaratmayı ya da bir şey meydana getirmeyi mümkün görmez ve hatta tahayyül edemez. İnsanın bu durumu Yunan felsefesinde "yoktan yok doğar (ex nihilo nihil)" yani yoktan hiçbir şey meydana gelmez şeklinde motto haline getirilmiştir. Kabul edilen bu prensiple ilgili şunu belirtmek gerekir: Doğmak pasif, yaratma ise aktif bir durumdur. Bundan dolayı doğma ile yaratma arasında bir nitelik farkı vardır. Yoktan hiçbir şey kendiliğinden meydana gelmez, fakat yoktan bir şey var edilebilir, yaratılabilir.[440]

Yoktan yaratma Gazâlî'ye göre var olmak için varlığını yokluğuna tercih eden ve böylelikle yokluğun varlık ile yer değiştirmesini sağlayan bir müreccih ile mümkündür. Aynı şekilde onun yokluğunun devamlı olması, varlığını yokluğuna tercih eden bir varlığın olmayışından dolayı ise bir müreccih bulunmadıkça yokluk asla gerçekleşmez. Burada Gazâlî "sebep" kavramı ile bu müreccihi kastetmektedir.[441] Bu "sebep" ya yok

---

[437] Hüseyin Aydın, *İlim Felsefe ve Din Açısından Yaratılış ve Gayelilik*, DİB Yayınları, Ankara 1991, 65,66.
[438] Yunus, 10/3, Araf, 7/54, Hud, 11/7, Furkan, 25/59, Secde, 32/4, Hadid, 57/4.
[439] Wolfson, 277.
[440] Düzgün, 157.
[441] Gazâlî, *İtikadda Orta Yol,* 38.

eden bir fâil veya zıt bir kuvvet ya da var olma şartlarından birinin noksan hale gelmesidir.[442]

Gazâlî, eserlerinde ilk olarak, İslam'ın akidesi ile Aristo ve ona tabi olanların ezeli ve ebedi olarak var olan âlem anlayışı arasında derin bir uyuşmazlık olduğunu ortaya koymaya çalışmıştır. İkinci olarak ise, o kelamcıların çok önceden ileri sürdükleri kanıtları çeşitlendirerek ve kusursuz hale getirerek kanıtların daha fazla etkinleşmesini sağlamıştır.[443] Gazâlî'ye göre âlemin ezeli oluşuna yönelik bir varsayım, teizmin argümanlarını benimsemeyi muhal kılmaktadır.[444] Bundan dolayı Gazâlî kendisine, filozofların âlemin ezeliliği konusundaki ifadelerini teolojik spekülasyon düzeyine indirgemeyi strateji olarak belirlemiştir.[445]

Gazâlî Tehâfütü'l-Felâsife isimli eserinde ateistler (dehriyye) dışındaki bütün filozofların, âlemin bir yaratıcı olduğu, bu yaratıcı ve yapıcının yüce Allah olduğu, âlemin de O'nun fiili ve eseri olduğu konusunda birleştiklerini ifade etmiştir.[446] Fakat filozoflar arasındaki tartışma yaratılışın mahiyeti konusunda ortaya çıkmaktadır.[447]

Gazâlî'nin ifade ettiği üzere bazı insanlar (ehl-i hak) âlemin hudûsunu kabul etmişler ve onun bir yaratıcısının olduğuna kanaat getirmişlerdir. Diğer bir kısım insan ise (dehriyye), âlemin kıdemine inanıp yanlış da olsa bir yaratıcının bulunmadığını iddia etmişlerdir. Fakat filozoflar bu iki insan grubunun aksine âlemin kıdemini kabul etmelerine karşın yaratıcının mevcudiyetini delillendirmeye çalışmışlar ve bunu yaparken de çelişkiye düşmüşlerdir.[448] Gazâlî'nin filozoflara karşı yönelttiği eleştiriler sırasında kullandığı kanıtların ortak mottosu Tanrı'ya inanmak, O'nun dışında kalan varlıkların sonradan yaratıldığına inanmaya eşdeğer inançtır. Ayrıca Gazâlî'ye göre filozofların Tanrı'ya biçtikleri rolün ezeli bir şekilde düzenlendiği ve belirlendiğini iddia ettikleri âlemde yalnızda yardımcı bir rol olmasına müsaade etmek istemelerinden

---

[442] Akgün, *Gazâlî ve İbn-i Rüşd'e Göre Yaratma*, 145; Akgün, "Gazâlî'ye Göre Yaratma", *Dini Araştırmalar Dergisi,* Ocak-Haziran 2011, 14(38), 36.
[443] Macit Fahri, "İslam'da Allah'ın Varlığının Geleneksel Kanıtları", (Çev.: Mehmet Dağ), *A.Ü.İ.F Dergisi,* Cilt: XXV, 1981, 162,163'den naklen, Akgün, *Gazâlî ve İbn-i Rüşd'e Göre Yaratma*, 145.
[444] Lenn E. Goodman, "Ghazâlî's Argument Creation (I)", I*nternational Journal of Middle East Studies*, vol. 2 Issue 1, 1971, 67'den naklen, Akgün, *Gazâlî ve İbn-i Rüşd'e Göre Yaratma,* 146.
[445] Frank Griffel, "Taqlid of the Philosophers: Al – Ghazâli's Initial Accusation in His Tahâfut", *Islamic History and Civilization,* vol. 58, 2005, ss. 67-85, 67'den naklen, Akgün, *Gazâlî ve İbn-i Rüşd'e Göre Yaratma,* 146.
[446] Gazâlî, *Filozofların Tutarsızlığı,* 57.
[447] Akgün, *Gazâlî ve İbn-i Rüşd'e Göre Yaratma,* 146.
[448] Bekir Topaloğlu, *İslâm Kelâmcılarına ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı*, 11. Baskı, DİB Yayınları, Ankara 2012, 72.

dolayı teorilerinde olumsuz bir eğilim söz konusudur.[449] Kısacası ona göre, filozofların düşünceleri ilk zamanlar kabul gördüyse de zamanla itibarını kaybetmiştir.

Aristoteles'e göre evrenin tamamı oluşmamıştır, bazı insanların dediği gibi de yok olma olasılığı da yoktur; tektir ve ebedir; bütün benliği içinde başlangıcı ve sonu yoktur; tüm sonsuz zamanı kendi içinde kuşatır.[450] Filozoflar bu düşüncelerin etkisiyle Tanrı'nın evrene göre önce olmasını zaman bakımından değil zat bakımından olduğunu ileri sürmüşlerdir. Yine onlar âlemin mutlak yokluktan değil şekilsiz ve suretsiz bir maddeden yani heyuladan yaratıldığını iddia etmişlerdir.[451] Gazâlî onların bu düşüncelerine itiraz eder. Ona göre var etme ve yok etme kudret sahibinin iradesiyle meydana gelen bir olaydır. Bundan dolayı dilediği zaman yaratır dilediği zaman yok eder. Bu O'nun kudret sahibi olması sebebiyledir. Bütün bu gök cisimleri açıkça dilediğini yaratmaya kâdir yaratıcıyı işaret eden, sonsuz ilmini gösteren delillerdir.[452] Yaratma ve yok etme anındaki değişim O'nun zatında değil yalnızca fiilinde gerçekleşir.[453]

Gazâlî *Vasiyetnâme* isimli eserinde varlığın iki kısım olduğunu belirtir. Birincisi Âlem-i Emir: Bunda mesafe ve kemiyet bulunmaz. İkincisi Âlem-i Halk: Bunda kemiyet ve ölçü vardır. Daha sonra O, âlem-i halk için örnek olarak A'râf suresinin elli dördüncü ayetini ele alır. Ayette: "Haberiniz olsun ki O'nun yaratması da vardır emretmesi de vardır. Âlemin rabbi olan Allah pek yücedir." buyurmaktadır. O, ayette geçen halk kelimesinin 'yaratık' anlamında değil, takdir manasında olduğunu ifade eder. Bundan dolayı o âlemin kadim olduğunu iddia edenlerin hataya düştüklerini belirtir. Çünkü kadim olan yalnızca Allah'ın zâtı ve sıfatlarıdır.[454]

Gazâlî, "*İtikadda Orta Yol*" isimli eserini kaleme alırken eserin giriş bölümünde konuları ele alırken izlediği yöntemden bahseder. Bu yöntemler bakıldığında Tanrı dışındaki varlıkların (âlem) sonradan yaratıldığına dair ilkelerdir. Bu yöntemlerden birincisini açıklarken ilk olarak "*Âlem ya hadistir ya da kadîm*" ifadesini ele alır ve bu

---

[449] Oliver Leaman, *Ortaçağ İslam Felsefesine Giriş*, (Çev.: Turan Koç), 3. Baskı, İz Yayıncılık, İstanbul 2015, 75.
[450] Aristoteles, *Gökyüzü Üzerine*, (Çev.: Saffet Babür), Dost Kitabevi Yayınları, Ankara 1997, 97.
[451] Herman Bavinck, *Reformed Dogmatics: God and Creation*; Ed. John Bolt, trans: John Vriend, Michigan: Baker Academic, 2004, 419'den naklen, Akgün, *Gazâlî ve İbn-i Rüşd'e Göre Yaratma,* 147.
[452] Gazâlî, *Yaratılış Hikmetleri (el-Hikme fî Mahlukatillah)*, (Çev.: Mehmet Akıncı), Nefes Yayınları, İstanbul 2014, 16.
[453] Gazâlî, *Filozofların Tutarsızlığı,* 54.
[454] Gazâlî, *Vasiyetnâme*, (Çev.: Ahmet Faik Arslantürkoğlu), Sahaflar Kitap Sarayı, İstanbul ty, 33.

sınırlamadan ötürü verilecek hükmün bir bilgi olduğunu ortaya koyar. İkinci olarak "Âlemin kadîm olması imkânsızdır" sözüdür ki bu da ona göre bir bilgidir. Üçüncüsü ise bu iki bilgiden zorunlu olarak ortaya çıkan "Âlemin hâdis olduğu" sonucudur. Onun ulaşmak istediği nihai hedefte budur.[455]

Diğer bir yöntem ise "Âlem ya hâdistir ya da kadimdir" sözüne örnek olarak "Hâdisten önce var olmayan şey de hâdistir. Âlem de hadis varlıklardan önce var olmadığına göre o da hâdistir."[456] Yani âlem olaylardan önce mevcut değildi. Ona göre yaratıştan önce Tanrı'nın zatı dışında kesin olarak hiçbir kimse ve hiçbir şey yoktur.[457] Bundan dolayı âlem sonradan meydana gelmiştir. Çünkü hadisten önce gelmeyen şey ya hâdis olan varlıkla birlikte olur ya da ondan sonra bulunur. Böyle bir durumda üçüncü bir ihtimal yoktur.[458] Gazâlî burada âlemi Tanrı dışındaki bütün varlıklar olarak tanımlar. Tanrı dışındaki varlıklardan kastı ise cisim ve arazlardır.[459]

Gazâlî'ye göre Tanrı dışındaki bütün varlıklar cisim ve arazlardan meydana gelmektedir. On göre hiçbir cisim hadis varlıklardan yoksun olamaz. Hâdis varlıklardan yoksun olmayan varlık hâdistir. Buradan hareketle cisimlerin hâdis olduğu sonucuna zorunlu olarak varılır.[460]

Filozoflar âlemde yer alan cisimleri iki kısma ayırırlar. Bunlardan ilki gök cisimleridir. Bunlar sürekli olarak hareket halindedirler. Bunların hareketleri tek tek yaratılmış olup başlangıcı ve sonu olmayan bir şekilde sonsuz bir teselsül ile birbirlerini takip ederler. Diğer cisimler ise ay feleğinin dört unsuru olan su, ateş, hava ve topraktır. Bu unsurlar cisimlerin suret ve arazlarına sahip bir maddede bir araya gelirler. Birleştikleri bu maddenin başlangıcı yoktur; suretler ve arazlar ise sonradan yaratılmıştır ve sonsuz teselsül ile birbirlerini takip ederler. Bu teselsül esnasında bu unsurlar birbirlerine dönüşürler. Örnek olarak su, sıcaklık ve havaya, hava da ısı ve ateşe dönüşür. Diğerleri için de bu geçerlidir. Tüm bu iç içe geçmeler sonucu yeni karışımlar

[455] Gazâlî, *İtikadda Orta Yol,* 29.
[456] Gazâlî, *İtikadda Orta Yol,* 33.
[457] Leaman, *Ortaçağ İslam Felsefesine Giriş*, 81.
[458] Gazâlî, *İtikadda Orta Yol,* 34.
[459] Gazâlî, *İtikadda Orta Yol,* 37.
[460] Gazâlî, *İtikadda Orta Yol,* 39.

meydana gelir. Daha sonra bu karışımlardan madenler, bitkiler ve hayvanlar meydana çıkar. Bahsi geçen bu unsurlar yaratılan suretlerden asla ayrılmazlar.[461]

Âlem ve onu oluşturan cevher ve arazlar zorunlu olarak hareket ve sükûndan nakıs olmadı için hâdis varlıklardan da nakıs olamaz. Bundan dolayı hareket ve sükûn hâdistir ve yer değiştirmezler. Bunların hareket halinde oldukları duyu organlarıyla anlaşılır. Gazâlî'ye göre filozoflar evrenin sonradan yaratıldığını kabul etmemekle birlikte evreni meydana getiren cisimlerin sonradan yaratıldığında ortak bir görüşe sahiptirler.[462]

Gazâlî sonradan yaratılan varlıkların bir sebebi olduğunu iddia eder. Âlemde yaratıldığına göre onun da bir sebebi vardır. Ona göre âlemin varlığına delalet eden bu sebep kadimdir. Eğer bu sebep hâdis olsaydı o da bir sebebe ihtiyaç duyar ve sonsuz bir teselsül ortaya çıkardı ki bu imkânsızdır. Bu teselsülün durağı belki de ezeli olan bir varlık olur ve zincir sona ererdi. İşte teselsülün son bulduğu bu varlık "âlemin yaratıcısı" olarak nitelendirilen varlık olurdu. Bu varlığı kabul etmek zorunludur. Burada Gazâlî "kâdim" sözüyle varlık halinden önce herhangi bir yokluğun bulunmadığı bir varlığı kastetmektedir. "Kâdim" sözcüğü ilk olarak varlığa, ikinci olarak da yokluğun reddine delalet eder. Ayrıca kâdim olma özelliği sebebin zâtına sonradan eklenmiş bir durum değildir.[463]

Âlemi yaratan varlık ezeli olduğu kadar ebedidir. Ezeli olan bir varlığın yok olması imkânsızdır. Eğer ezeli varlık yok olsaydı, onun yokluğu da bir sebebe muhtaç olurdu. Çünkü yokluk denilen şey ona sonradan arız olan bir durumdur. Yokluk halinin varlıkla yer değiştirmesi için varlığı yokluğa tahvil edecek bir müreccihe ihtiyaç vardır. Aynı şekilde varlığın yokluğa tahvili için de bir müreccih gerekmektedir.[464] Burada Gazâlî'ye göre O'nun yaratmasında zorunluluk bulunmamaktadır. O sadece tercih edilecek şıkları göz önünde bulundurur. Bu tercih anında O'na etki edecek, O'nu sınırlandıracak herhangi bir genel ilke yoktur.[465] Bu müreccih ya gücü sayesinde yok eden bir fail ya bunun zıttı (yani yaratarak yok etme) ya da var olma şartlarından birinin ortadan kalkmasıdır. Varlığın sabit olduğu aşikârdır; bundan dolayı failin kudretiyle

[461] Gazâlî, *İtikadda Orta Yol*, 39,40.
[462] Gazâlî, *İtikadda Orta Yol,* 43.
[463] Gazâlî, *İtikadda Orta Yol,* 46.
[464] Gazâlî, *İtikadda Orta Yol*, 46,47.
[465] Oliver Leaman, *Ortaçağ İslam Felsefesine Giriş*, 78.

varlığı meydana getirmesi mümkündür. Fakat yokluk aksine varlık gibi bir şey olmadığından failin kudretiyle ortaya çıkması muhal bir durumdur. Bu imkânsızlık durumu şu soruya verilecek cevabın evet olması halinde de ortaya çıkar: Yokluğu yaratan varlık bir şey meydana getirmiş olur mu? Bir şeyi nefyetmek herhangi bir şey değildir. Ayrıca O'nun bir şey yapmamış olmaması aynı zamanda kudretini de kullanmadığı manasına gelir.[466]

Gazâlî'nin âlemin kâdim olduğunu reddetmesinin nedenlerinden birisi de âlemin kâdim olduğu fikrinin, temek dayanağı din olan "mebde" ve "mead" düşüncesi çelişiyor olmasıdır.[467]

Filozoflara göre kendisi dışındaki bütün varlıkların sebebi olması hasebiyle Allah fâildir. Bu yüzden âlemin varlığının devem etmesi tamamen yaratıcının inisiyatifindedir. Çünkü âlemin var olması tamamen Allah'ın varlığına bağlıdır. Bu tıpkı şuna benzer: "Güneş var olmasaydı, onun ışığı da var olmazdı." Aynı şekilde yaratıcı da var olmasaydı âlem de olmazdı. Bundan dolayı Allah âlemin yaratıcısı ve faildir, âlem de O'nun eseridir.[468] Gazâlî'ye göre Âlem Allah'ın bir fiili olması hasebiyle fiilin özelliği sonradan var etmekten müteşekkildir. Filozoflara göre ise âlem sonradan olmayıp kâdimdir. Fiilin manası ise var ederek bir şeyin yokluktan varlığa tahvilidir. Kâdim olan bir varlık için bu durum geçerli değildir. Yani var olanın yeniden var edilmesi muhaldir. Fiilin şartı, onun sonradan var edilmesi ise filozoflar hem âlemin ezeli olduğunu hem de Allah'ın fiili olduğunu nasıl kabul ederler?[469] Ayrıca âlemin yaratıcısının (sebep) hem ezeli hem de ebedi olduğunu, âlemin de sebepli olduğunu kabul edip sebeplinin sebeple birlikte bulunduğunu iddia etmek imkânsızdır. Filozofların "*Sebep değişmedikçe sebepli değişmez*" şeklinde bir ilke ileri sürerler. Filozoflar sonradan yaratma fikrinin muhal olduğu fikrini bu ilkeye dayandırırlar.[470]

Gazâlî filozofların âlemin ezeli olup sonradan yaratılmadığı şeklindeki düşüncelerini, fâil-fiil, sebep-sebepli, mebde-mead, illet-ma'lul gibi kavramlar ve bunlar arasındaki ilişkiler açısından delillendirmeler yaptıktan sonra reddetmiştir. Bizde bunlara değinerek Gazâlî'nin yoktan yaratma fikrini ortaya koymaya çalıştık.

---

[466] Gazâlî, *İtikadda Orta Yol,* 47.
[467] Zerrinkub, 134,135'den naklen, Akgün, *Gazâlî ve İbn-i Rüşd'e Göre Yaratma,* 147.
[468] Gazâlî, *Filozofların Tutarsızlığı,* 61.
[469] Gazâlî, *Filozofların Tutarsızlığı,* 62.
[470] Gazâlî, *Filozofların Tutarsızlığı,* 48.

3.1.2.2. Yaratmanın Mecburiyeti (Sudûr Teorisi)

Gazâlî Tehâfütü'l-felâsife'nin üçüncü meselesini tamamen sudûr teorisine ve teori hakkındaki eleştirilerine ayırmıştır. O âlemin Allah tarafından mutlak yokluktan yaratıldığını delilleriyle birlikte ortaya koymaya çalışmıştır. Filozoflar ise âlemin yaratılışı konusunda Allah'ın kâdim bir yaratıcı olduğunu inkâr etmemişlerdir. Fakat filozoflar Allah'ın âlemi muayyen bir vakitte mutlak yokluktan yaratmadığını iddia eden Aristoteles'in düşünceleriyle İslam'ın yoktan var etme inancının uzlaştırılması hasebiyle Plotinos'un fikirlerinden etkilenerek sudûr teorisini ortaya koymuşlardır.[471]

Kelime anlamı olarak sudûr "doğmak, meydana çıkmak, sâdır olmak, zuhur etmek" manalarına gelmekte olup masdar olarak kullanılmaktadır. Sudûr ile aynı şeyi ifade etmek için "akmak, fışkırmak, taşmak" anlamlarına gelen feyz kavramı da kullanılmaktadır. Batı literatüründe sudûr için "procession", feyz için ise "emanation" kelimeleri kullanılmaktadır.[472] Felsefede sudûrun terim anlamı ise bir şeyden akmak, çıkmak manasında olup, her şeyin "Bir" olandan, âlemin Tanrı'dan çıktığını ifade etmek manalarına kullanılır. Sudûr aynı zamanda evreni farklı varlıklar sebebiyle meydana geldiğini iddia eden felsefi bir öğretidir. Yoktan var etmeyi inkâr eden düşünceyi içerir. Varlığın zaman içerisinde meydana geldiğini savunarak oluş teorisini ortaya koyar. Sudûr kendi içerisinde panteizmin izlerini taşır.[473]

Sudûr teorisini diğer teorilerden ayıran belli başlı bir takım özellikler vardır. Bu özelliklerin birincisi bu teoriler bir Tanrının varlığını benimserler. İkinci özelliği, yoktan bir varlığın taşma sonucu veya onun kendi varlığından manevi bir varlık olarak sudûr edip ayrılmasıdır. Üçüncüsü, yaratmanın ilk aşamadan sonra aracılar vasıtasıyla ile gerçekleşmesidir. Dördüncüsü, Tanrı'nın ilminin özsel ve kadim olması, bu bilginin objesini yaratan bir bilgi olması özelliği ile ilim, malum ve âlim birlikteliğini savunmalarıdır. Burada ilim, irade ve kudret birdir. Beşincisi, "*birden ancak bir çıkar*" ilkesidir. Altıncı ve son olarak, din ile bilimi, akıl ile vahyi uzlaştırma çabasını barındırmasıdır.[474]

---

[471] Kemal Sözen, "Gazzalî'nin Sudûr Teorisini Eleştirisi", *TEKDAV İslami Araştırmalar Dergisi*, Gazâlî Özel Sayısı, 13(3-4), İstanbul 2000, 403.
[472] Mahmut Kaya, "Sudûr", *DİA*, İstanbul 2009, XXXVII, 467.
[473] André Lalande, *Vocabulaire Tecknique et Critique de la Philosophie*, v. I., Quadrige/Presses Universitaires de France, Paris 1926, 276'den naklen, Sözen, 403.
[474] Salih Aydın, *İslam Düşüncesi-IV Felsefe*, Külliyat Yayınları, İstanbul 2016, 295-298.

Gazâlî'nin sudûr teorisini itikadî anlamda taşıdığı iki temel kaygıdan dolayı ciddi bir eleştiriye tabi tutar. Bu eleştirilerinden ilki, bu teorinin Allah'ın birliğini tartışmalı hale getirmesidir. İkincisi ise Allah'ın iradesini ortadan kaldırmasıdır.[475] Her iki durumun da İslam inanç sistemini temelden sarsacak düşüncelere neden olacağı için kabul edilmesi imkânsızdır. Bu yüzden o sudûr teorisini şahsın kendi kanısına göre yaptığı akıl yürütme üzerine karanlık, hayal ürünü bir kurgu, itibar edilmeyecek bir tahmin ve karanlığın üstünü örten bir karanlık olarak nitelendirmekte ve tenkit etmektedir.[476]

Sudûr teorisine iki temel ilke etrafında işlerlik kazandırılmaya çalışılmıştır. Bunlardan ilki birden ancak bir çıkar. İkinci ilke ise varlıkta iki yön bulunmaktadır: ya zorunlu ya mümkün, ya mahiyettir ya da varlık. Burada varlık ve mahiyet yalnızca Allah'ın zatında bir arada bulunur; diğer bütün varlıkların mahiyet ve varlıkları birbirinden ayrıdır. Dolayısıyla tüm gerçek varlıkların mahiyetleri itibariyle mümkün ve Allah'ın onlara verdiği varlıkla da zorunlu olduğu ortaya çıkmaktadır.[477]

Gazâlî *Makasıd el-Felasife* isimli esrinde zorunlu varlıktan bahsederken bu varlığın tahavvül (değişim) etmesinin imkânsız olduğunu iddia eder. Ona göre değişim, daha önce zorunlu varlıkta bulunmayıp sonradan ortaya çıkan bir sıfattır. Bu yüzden sonradan meydana gelen her şey bir müsebbibe muhtaçtır. Zorunlu varlığın müsebbibinin olması imkânsızdır. Doğrudan zorunlu varlıktan tek bir şey çıkar. Dolaylı olarak birçok varlık bir sıraya göre çıkar. Bunun sebebi zorunlu varlığın bir olması ve zâtında herhangi bir çokluğun bulunmamasının sabit olmasıdır. Çünkü çokluk ya birleşik cisimlerde olduğu gibi öğeleri bağımsız olan parçaların kesreti ile ortaya çıkar ya da nesnenin form-heyula, varlık-mahiyet gibi biri diğerinden bağımsız olmayan iki şeye bölünmesi gibi birden çok anlamın meydana gelmesiyle oluşur. Zorunlu varlık ilinti olarak tanımlanamayacağı için O'na cevher de denemez. Dolayısıyla Zorunlu varlığın dışındaki bütün varlıkların (âlem) bir nizam içerisinde Zorunlu varlıktan zuhur etmesi ve zatı dışındaki her şeyin varlığını Zorunlu varlıktan alması gerekir.[478]

Gazâlî'ye göre filozoflar Allah'ın iradesi ile sonradan yaratmasını inkâr edebilmek için sudûr eden şeyin doğal ve zorunlu olarak sudûr ettiğini iddia

[475] Akgün, *Gazâlî ve İbn-i Rüşd'e Göre Yaratma,* 139.
[476] Mehmet Vural, *Gazzâlî Felsefesinde Bilgi ve Yöntem*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2011, 100.
[477] Düzgün, 224.
[478] Gazâlî, *Felsefenin Temel İlkeleri*, 168-171.

etmektedirler.[479] Bu yaratma modeline göre mütemadiyen bir yaratma faaliyeti söz konusudur.[480] Filozofların sözünü ettikleri bu iddia dayatmadan başka bir şey değildir. Hâlbuki bu teorinin karanlık girdaplar arasında savrulmaktan farkı yoktur. Eğer bir insan bu teoriyi rüyasında görse ve bu rüyayı diğer insanlara anlatsa, rüyayı görenin akıl sağlığının bozulduğu yönünde ortak bir kanaat oluşur. Ya da böylesine iddiası olanlar nihayetinde birtakım tahminlerden öteye gidemeyen fıkhî konular hakkında dillendirirse bunların zann-ı gâlip ifade etmeyen saçmalıklar olduğu söylenebilir.[481]

Farabi sudûr teorisini şöyle ifade eder: "İlk varlıktan (Bir), ikinci varlığın vücudu sudûr eder. Bu ikincisi henüz cisimleşmemiş ve maddesiz bir cevher olup kendi zâtını ve ilk varlığı idrak eder. Kendi cevherinden aklettiği şey, zâtından başka bir şey değildir. İlk varlığı akletmesi hasebiyle, ondan bir üçüncünün gelmesi gerekmektedir. Kendine has zatı ile cevher haline gelmiş olduğundan ondan birinci semanın gelmesi gerekir. Üçüncüsü de henüz maddesiz olup cevheri itibariyle akıldır. Özünü ve ilk varlığı akleder. Kendisi özü itibariyle cevher haline geldiği için ondan sabit yıldızlar küresinin gelmesi gereklidir. İlk varlığı akletmesi dolayısıyla ondan bir dördüncünün gelmesi mecburdur. Bu da maddesiz olup kendini ve ilk varlığı akleder. Kendi özü itibariyle cevherleştiği için ondan Zühal küresinin gelmesi mecburdur. İlk varlığı idrak ettiği için beşincinin vücuda gelmesi muktezidir. Bu beşinci henüz maddesiz olup kendini ve ilk varlığı akleder ve kendi özü itibariyle cevher haline geldiği için ondan Müşteri küresinin gelmesi gereklidir ki bunun da varlığı maddesiz olup kendi zatını ve ilk varlığı akleder; kendi zatı ile cevherleştiğinden ondan Merih küresinin gelmesi muktezidir. İlki akletmesi hasebiyle ondan bir yedincinin gelmesi gerekir. Bunun da varlığı maddesiz olup kendini ve ilk varlığı akleder. Kendi zatı ile cevherleştiği için ondan da güneş küresinin gelmesi mecburdur. İlk mevcudu akletmesi yüzünden ondan bir sekizincinin gelmesi lazımdır. Onun da vücudu maddesiz olup kendini ve ilk varlığı akleder. Kendi özü itibari ile cevherleştiği için ondan da Zühre küresinin gelmesi gereklidir. Bu da ilk olanı aklettiği için bir dokuzuncu gelmiştir. Bu da maddesiz olup kendi zatını ve ilk olanı akleder. Kendi zatıyla cevherleştiği için ondan Utarid küresi meydana gelmiştir. İlk varlığı akletmesi hasebiyle kendisinden bir onuncunun çıkmazı elzem olmuştur. Bunun varlığı maddesiz olup kendi özünü ve ilk varlığı akleder.

[479] Gazâlî, *Filozofların Tutarsızlığı,* 131.
[480] Leaman, *Ortaçağ İslam Felsefesine Giriş*, 87.
[481] Gazâlî, *Filozofların Tutarsızlığı,* 70.

Dolayısıyla cevher haline geldiğinden ondan Kamer meydana gelmiştir. Bunun da ilki akletmesinden dolayı kendisinden onbirinci meydana gelmiştir. Bu onbirinci de maddesiz bir varlığa sahiptir ve zatını ve ilki akleder. Fakat bunun vücudunu meydana getirmek için, madde ve mevzu'a hiç ihtiyacı olmayan şeyler burada sona bulurlar. Onlar maddeden ayrı olup cevherleri hasebiyle hem akıldırlar hem de makuldürler. Kamer küresinin yanında semavi cisimler son bulur. Bunlar tabiatları gereği deveran ederler."[482] Sonuncu akıl "fa'âl akıl" olarak isimlendirilir.[483]

Farabi başta olmak üzere sudûr teorisini benimseyen diğer filozofların bu düşüncesine Gazâlî çeşitli itirazlarda bulunur. Ona göre filozofların Allah'a saygıda aşırıya kaçanların bu düşünceleri onları saygıdan anlaşılması gerekli olan her şeyi geçersiz kılma seviyesine getirmiş ve Allah'ı da âlemde meydana gelen olaylardan haberi olmayan bir mevta haline getirmiştir. O'nu ölüden ayıran tek fark ise kendi özünü biliyor olmasıdır.[484] Yine ona göre bu teoriye inancın imkânsızlığı akli zorunlulukla ve akıl yürütmeyle bilinemese de mucizelerle desteklenen peygamberlerin bildirdiğine göre bunu kabul etmek zorunludur. Fâilden fiilin nasıl irade ile nasıl sudûr ettiğini araştırmak akıntıya karşı boşa kürek çekmekten başka bir şey değildir.

Filozofların "Fâil olandan fiilin sudûru gereklidir, öyleyse ondan sudûr eden şey nedir?" sorusuna karşılık; Gazâlî "ondan sudûr eden, yenilenen şeydir; o da yokluktan başka bir şey değildir" şeklinde cevap verir. Çünkü o yokluğu önceden bulunmadığını ve sonradan arız olduğunu ileri sürer. Dolayısıyla fâilden sudûr eden yokluktur.[485]

Tanrı-evren arasındaki ilişkiyi araştıranların vardıkları sonuç, ilk sebeplinin varlığı mümkün olduğundan dolayı ondan bir gökküresi; kendi zâtını aklettiği için de ondan gökkürenin nefsi sudûr etmiştir, şeklindedir. Bu sonuç ise ilişkiyi ortaya koymak değil Gazâlî'ye göre ahmaklıktır.[486] Gazâlî böyle yapmaktaki amacının filozofların fikirleri ile ilgili şüphe uyandırmak olduğunu ve bunda da başarılı olduğunu iddia ediyor.

---

[482] Farabi, *El-Medinetü'l Fâzıla*, (Çev.: Nafiz Danışman), MEB yayınları, İstanbul 1989, 33-34.
[483] Gazâlî, *Filozofların Tutarsızlığı,* 68.
[484] Gazâlî, *Filozofların Tutarsızlığı,* 72.
[485] Gazâlî, *Filozofların Tutarsızlığı,* 54.
[486] Gazâlî, *Filozofların Tutarsızlığı,* 78.

3.2. GAZÂLÎ'YE GÖRE TANRI-EVREN İLİŞKİSİ ÇERÇEVESİNDE NÜBÜVVET

3.2.1. Gazâlî'nin Peygamber Gönderilmesi ile İlgili Düşünceleri

3.2.1.1. Nübüvvetin Mümkün Oluşu ve Akılla İdrak Edilebileceği

Nübüvvet konusu Tanrı-evren münasebeti açısından önemli bir konudur. Tanrı tasavvurları içerisinde deizmin argümanlarını çürüten bir olaydır. Nübüvvet, Tanrının evrenle ilişkisi açısından aktif bir konumda olduğunun önemli bir göstergesidir. Ayrıca akıl-vahiy uzlaştırılmasının tesis edilmeye çalışıldığı peygamberlik konusu aynı zamanda felsefe-din ilişkisi açısından bir uzlaştırmanın da temelini oluşturur. İslam dairesi içerisinde hareket eden bir bilim adamının (filozof) peygamberlik müessesesine gerekli ilgi alaka ve saygıyı göstermesi akıl ve vahyi telif etmesi bu konuyla haşır neşir olması önemli bir uğraştır.[487] Böylesine bir telif yeryüzü ve gökyüzünün dilini uzlaştırmak demektir.[488] Böylesine önemli bir konuda Gazâlî de diğer din ve Mu'tezile gibi birçok mezhebin düşüncelerinden hareketle kendi fikrini ortaya koymuştur.

Gazâlî'ye göre Allah'ın peygamber göndermesi imkân dâhilinde olup, muhal ve zorunlu bir durum değildir.[489] Ona göre Allah'ın peygamber göndermesinin mümkün oluşunun delili şöyledir: "Allah'ın kelâmı ve kudreti ispat edildikten sonra O'nun sesleri, lafızları, sayıları ve diğer delâlet türlerini yaratan nefsî kelâmını kanıtlamak da mümkün hale gelmektedir. Allah'ın ahirette yararlı ve zararlı olan fiille alakalı bir haber O'nun zâtı ile kâimdir. O'nun fiiline yönelik bir haberden bir fiil meydana gelir ve o fiil bir şahsın o haberi iletmesidir. Bu haberi iletmek o şahsın görevidir ve o şahsın peygamberliğini ilan etmesiyle muhteşem bir fiil ortaya çıkar. Bu durum Allah için imkânsız değildir."[490] Onun bu ifadelerinden hareketle Allah'ın peygamber göndermesi O'nun bir fiilidir.

Aklen mümkün olan peygamber göndermek Allah'ın bir fiilidir ve diğer fiillerinde olduğu gibi bir mecburiyet yoktur. Dolayısıyla peygamber göndermesi

---

[487] Taylan Necip, *İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri*, 138.
[488] İbrahim Medkûr, *Ebu Nasr el-Fârâbî, Mecelletü Külliyeti'l-âdâb*, 19(2), 84'den naklen Taylan Necip, *İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri*, 138.
[489] Gazâlî, *İtikadda Orta Yol,* 161.
[490] Gazâlî, *İtikadda Orta Yol,* 161.

mümkün olduğu gibi göndermemesi de mümkündür. Allah'ın nebi ve resûller göndermesi bir lütuf ve ihsandır; göndermemesi ise bir eksiklik ve zafiyet meydana getirmez. Peygamberlerin insanlara getirdikleri emir ve yasakları, onlar olmaksızın da Allah'ın göndermesi O'nu kudreti dâhilindedir.[491]

Gazâlî'ye göre insan dünyaya geldiği ilk anda bilgisiz ve Allah'ın yarattığı bütün âlemlerden habersiz olarak yaratılmıştır ve insan sayısını Allah'tan başka kimsenin bilmediği bu âlemden duyu organları sayesinde haberdar olur. Duyu organlarının yaratılış gayesi de insanın bu evrenden haberdar olabilmesi içindir. Gazâlî insanın bu duyu sisteminin gelişim aşamalarını sayar ve yedi yaşında bunların kemale erdiğini ifade eder. Bu yaştan sonra insan his âleminde bulunmayan diğer başka şeyleri de idrak eder. Daha sonra insanda akıl yaratılır. Aklın devreye girmesiyle vacipleri, caizleri, muhalleri ve önceden kendisinde bulunmayan durumları da idrak eder. Akıldan öte bir meleke daha vardır. Bu meleke ile birlikte insanda başka bir göz daha açılır. Bu gözle birlikte gaybı, gelecekte olan hadiseleri ve aklın idrak edemediği başka şeyleri de görmeye başlar. Temyiz kuvveti (aklın devrede olmadı dönem) makûlatı; his kuvveti temyiz kuvvetinin algılayamayacağı şeyleri idrakten mahrum olduğu gibi akıl da gayb ve gelecekle ilgili olayları idrakten mahrumdur. Aynı şekilde bazı insanlar da Gazâlî'ye göre nübüvvetin idrak ettiği şeyleri kabul etmemişlerdir. Nübüvveti insanların reddetmesi cehaletin bir göstergesidir. İnsanlar bu iddiaları için de hiçbir dayanak gösteremezler. Bu durum o insanların ulaşamadığı dolayısıyla da onlar için yok hükmündedir. Allah insanlara nübüvvetin özelliklerinden bir numune olarak uykuyu bahşetmiştir. Nasıl ki peygamberler sadık rüyalar görür ve bunlar vahiy olarak nitelendirilirse insanlar da ancak rüyada gaipten haberdar olur. Yahut gelecekteki bir olaydan ya açık olarak ya da rüyanın tabiri yapılarak bilgi sahibi olur. Akıl gibi nübüvvet de insan için bir haldir ve o hal içerisinde insanda manevi bir idrak ortaya çıkar ve gaybı ve aklı idrak edemeyeceği şeyleri görür.[492]

İyiyi ve kötüyü tanımada ve mesul olduğu şeyleri algılamada aklın öneminin vurgulanması, aklın insan hayatındaki değerinin bir göstergesidir. Dini rivayetlerde akıl, bâtınî resul olarak nitelendirilmiştir. Doğal olarak bu nitelendirmeler, aklın sınır ve

[491] Salih Sabri Yavuz, *İslam Düşüncesinde Nübüvvet*, İnsan Yayınları, İstanbul 1998, 77.
[492] Gazâlî, *el-Munkız*, 64-66.

hadlerinden gafil olma sebebi olmamalıdır. Nitekim nübüvvetin zarureti hakkındaki felsefi delillerin temeli de aklın sınır ve hadleri ile bunun rolüne duyulan teveccühtür.[493]

Gazâlî nübüvvetin aklın sınırlarını aşan bir konu olduğunu ve ispatının yalnızca kişisel bir tecrübeden hareketle yapılabileceğini peşinen kabul edip meseleyi ele alır. Peygamberler aklın kendi başına kavramakta aciz duruma düştüğü olayları ihbar etmek için gönderilmiştir. Peygamberlerin haber verdiği bazı şeylerin akılla kavranıyor olması, bu olayların aklın idrakine hitap eden şeyler olması hasebiyledir. Gazâlî'ye göre akıl anlayan ve kavrayabilen bir hususiyete sahiptir, ayırt edici ve hüküm koyucu değildir. Akıl kendi başına yapılan işlerin, ahlaki kuralların, inandığımız şeylerin faydasını ve zararını tespit edip ortaya koyamaz. Zira akıl, birçok ilaç ve kimyevi maddelerin hususiyetini tek başına kavrayamadığı gibi insanlığı mutluluğa ya da huzursuzluğa götüren yolları birbirinden ayırt edemez. Akıl bir şeyi idrak ettiği zaman, onu duyu organlarıyla algılar, onaylar ve iyi olanı hayatına yansıtır, kötü olanı ise benliğinden uzaklaştırır. Nasıl ki bir insan, bir hastalığı ve bu hastalığın tedavisini tespit etmek için doktordan faydalanır, sonra doktorun tespit ve tavsiyelerinin doğruluğu bazı şeylerin ortaya çıkmasıyla bilirse akıl da bunun gibi ilahi bilgilerin doğruluğunu vahyin bildirmesiyle kavrar ve onların doğruluğunu, zorunlu neticelerinin bu bilgilere delalet etmesiyle onaylar. Dolayısıyla akla uygun bir takım gerçekleri bildirmek göreviyle gönderilmiş olması imkânsız değildir. Aynı zamanda Allah'ın hikmetine uygundur.[494]

Gazâlî, Allah'ın elçileri demek olan peygamberleri ikiye ayırır. Birinci kısım melek peygamberler, ikincisi ise insan peygamberlerdir. Melek olan peygamberler Allah'ın vahyini ve emirlerini insan olan peygamberlere aktarmışlar ve onlarda aldıkları bu vahyi asıl muhatabı olan insanlara iletmişlerdir.[495] Buradan anlaşılıyor ki görevleri icabı melekleri de peygamber olarak kabul etmektedir. Ona göre melekler, bu âlemde topraktan yaratılmadan, insanî hilkatin tamamlanmasına; peygamberler ise halkı cehaletten, melekî fıtratın tamamlanmasına yönlendirirler. Melekler ve peygamberler

[493] Muhsin Cevâdî, *Akıl Terazisinde Vahiy ve Nübüvvet*, (Çev.: Sedat Baran), Önsöz Yayıncılık, İstanbul 2012, 16.
[494] Yavuz, 84; Kemal Bahçe, *İmam-ı Gazali ve Nübüvvet Anlayışı*, (Yüksek Lisans Tezi), Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2008, 73, Gazâlî, *İtikadda Orta Yol,* 163.
[495] Gazâlî, *Dinde Kırk Prensip (El-Erbaîn Fi Usûliddin),* 39.

yaratılmış ve emir âleminde emir veren Allah'ın âmilidirler. Hepsi de Allah'ın emriyle amel ederler ve O'nun büyüklüğünden korku duyarlar.[496]

Peygamberlik müessesesi insanların kendi aralarında en çok tartışmalara sebep olan bir konudur. Öyle ki peygamberlik hakkındaki yapılan tartışmalar Allah'ın varlığı ve birliği ile ilgili yapılan tartışmalardan çok daha fazladır. Bunun en önemli sebebi ise Allah'ın varlığı ve birliğine yönelik delillerin, peygamberliğin varlığı ve zorunluluğu hususundaki delillerden daha güçlü ve sarihtir. Filozofların birçoğu Allah'ın varlığına iman etmesine rağmen peygamberlik müessesesinin meşruiyetine yönelik şüpheler barındırmaktadır.[497]

3.2.1.2. Filozofların Nübüvvet Hakkındaki Şüpheleri

Gazâlî'ye göre sonuç olarak bu şüpheleri barındıranlar arasında Mu'tezile de bulunmaktadır. O bu şüpheleri üç şekilde ifade etmektedir. Birinci şüphe: "Allah'ın nebileri aklın zorunlu kıldığı konulara yönelik gönderseydi, akla ihtiyaç olmadığı meselelerde peygamber göndermesi akla aykırı olurdu ki Allah'ın böyle bir şeyi yapması muhaldir. Akla aykırı durumlarda gönderdiğinde ise bu durumu makbul görmek ve tasdik etmek muhal olurdu." İkinci şüphe: "Peygamberin doğrulanabilirliği imkânsız olduğundan peygamber göndermek de muhaldir. Allah göndereceği vahyi sözlü olarak aktarsa, peygamberlere olan ihtiyaç ortadan kalkardı. Allah böyle yapmadığı için fiilinin doğruluğunu harikulade bir fiille (mucize) göstermeyi hedeflemiştir. Bu fiil de sihir, büyü, tılsım ve maharet sahibi insanların (havâs) hayrete düşüren fiillerinden ayırt edilememektedir ki peygamberler tarihi mucizelerin inkârı ile dolu kıssaları içerisinde barındırmaktadır. Bu mucizeler varlığından haberdar olmayanlar için harikulade olaylardır. Olağanüstü olması bakımından peygamberlik ve mucize birbirine eşit oldukları için mucizeye de güvenilmez ve peygamberliği onaylamayı gerektiren ilim de hâsıl olmaz." Üçüncü şüphe: "Eğer bu mucizenin hayalden, sihir ve büyüden ne şekilde ayırt edileceği bilinirse, o zaman da bu fiilin doğru olup olmadığı nereden bilinir? Allah'ın bu mucizeleri göstermesi belki de insanları saptırmak ve aldatmak amacıyladır. Dolayısıyla peygamberlerin insanları

[496] Gazâlî, *Hakikat Bilgisine Yükseliş (Meâricü'l-Kuds)*, (Çev.: Serkan Özburun), 3. Baskı, İnsan Yayınları, İstanbul 2010, 149.
[497] Ahmet Akbulut, *Nübüvvet Meselesi Üzerine*, Birleşik Yayıncılık, Ankara 1992, 9.

dünyada ve ahirette mutlu etmek için söylediği ve vaat ettiği bütün sözler kötülük getiren, kötü olduğunu söylediği şeyler de mutluluk verici şeylerdir. Ancak Allah onların sözüyle bizi helak etmek ve aldatmak istemiştir. Mu'tezile'ye göre Allah'ın insanları saptırması ve aldatması mümkündür. Bu durumu akıl iyi olarak da kötü olarak da değerlendirmemektedir. Onlara göre aldatmak kötü bir şey olmasaydı, peygamberlerin doğruluğu ve insanları aldatmadığı bilinemezdi. Bu onların ortaya koyduğu en güçlü şüphedir.[498]

Gazâlî Mu'tezile'nin bu şüphelerine şöyle cevap vermektedir. Ona göre birinci şüphe zayıftır. Delil olarak Hz. Muhammed (s.a.v) aklın tek başına idrak edemediği fakat izah edildiğinde anlaşılabilecek konuları bildirmek için gönderilmiştir. Akıl kendi haline fiillerin, ifadelerin, ahlaki ve inanç esaslarının hangilerinin iyi veya kötü olduğunu idrak edemez. Akıl yine tek başına kendisi için hangi şeylerin (ilaç, kimyasal maddeler) şifa olduğunu bilemediği gibi insanları neyin mutlu edip neyin mutsuz edeceğini de bilemez ve algılayamaz. Akıl ancak bunları işitip gördüğü zaman kavrayıp tasdik eder. Böylece kendisini mutlu edecek olana yönelir. İkinci şüphe ise mucizeleri inkâr edip onların sihir, büyü veya hayal olduğunu iddia edenler için gerçek böyle değildir. Akıl sahibi insanlar çok iyi bilir ki adı geçen sihir, büyü gibi olayların hiç birisi ayı ikiye ayıramaz, ölüleri diriltemez, denizi ikiye yaramaz, asayı yılana dönüştüremez. Eğer birisi Allah'ın iradesi ve kudreti ile meydana gelen bu olayların sihir yoluyla elde edilebileceğini iddia edip mümkün görüyorsa imkânsız olduğu zorunlu olarak bilinen bir sözü dillendiriyordur. Üçüncü olarak Allah'ın insanları peygamberler aracılığı ile saptırıp yanlış yola saptıracağına inanıp bundan ötürü şüpheye düşenlere cevap verir. Eğer mucizenin peygamberliğin sıhhat şartı olduğu bilinirse peygamberlerin güvenilir insanlar olduğu da bilinir. Bu da peygamberliği, onun manasını ve delillerini bilmekle mümkün olur.[499]

3.2.1.3. Nübüvvetin Tarifi Hakkındaki Düşüncesi

Gazâlî'ye göre peygamberlik tarif, tanım ve tasavvur edilecek bir mesele değildir. Çünkü bir şeyi bilmenin şartı onun tanımını yapabilmek değildir. Âlemde nice varlık

[498] Gazâlî, *İtikadda Orta Yol,* 162.
[499] Gazâlî, *İtikadda Orta Yol,* 163,164; Gazâlî, *Akaidin Esasları (Kavaidü'l Akaid)*, (Çev.: Sedat Şeran), Dua Yayıncılık, İstanbul 2016, 99.

vardır ki cinsi, faslı ve tanımı yapılamaz. Cinsi, faslı olan birçok varlık ta bunlarla tarif edilemez. Akıl için bu tanımları yapmak oldukça zor bir durumdur. Akıl gibi ruh gibi birçok şeyin tanımı, tarifi yapılamadı halde aktivitelerine ve bunların sonuçlarına bakıldığı vakit varlığına delil getirilebilmektedir ve inkâr edilememektedir. Aynı durum peygamberlik içinde geçerlidir. İnsan bir peygambere kalkıp peygamberlikle alakalı olarak sorular sorsa ve karşılık olarak aldığı cevapları irdelese o peygamberin nebiliğini tasdik bilgiyi elde etmiş olur. Aksi takdirde peygamberlik hakkında bilgi sahibi olmayan birinin risaleti tasdik etmesi imkânsızdır. Ama peygamberlik epistemolojik bir tasdikten öte, hakkında bilgi sahibi olunsun ya da olunmasın tasdik edilmeyi gerektirmektedir.[500] Buradan hareketle Gazâlî'nin nübüvvet meselesini epistemolojik olarak değerlendirdiğini görmekteyiz. Fakat onun bu meselenin bilgi konusu olduğunu kabul etmesi tasdik konusunda zorunluluk arz etmemektedir.

3.2.1.4. Nübüvvetin Kesbi Olup Olmadığı

Gazâlî ayrıca peygamberlerin bulundukları hali insanlara aktarmalarının da güç olduğunu iddia etmemektedir. Ona göre peygamberler içinde neşet ettikleri toplumların en akıllı, en ferasetli en temiz kalpli, en üstün ahlaklı ve en yetenekli, maddi manevi açıdan en donanımlı insanlarıdır.[501] Dolayısıyla peygamberler salt insanlardan daha üst bir mertebededir. İnsanlar da hayvanlara göre mertebe olarak daha üst bir konumdadır. Bu yüzden peygamberliği onaylamak için hakkında bilgi sahibi olmayı gerektirmez. Şöyle ki insan kalksa kendi hususiyetlerini hayvanlara aktarmaya kalksa; bu ne kadar gereksiz bir çaba ise hayvanın insanları anlamaya çalışması da kendi gücünü aşan boş bir çabadır. İşte peygamberlerin kendi durumlarını insanlara aktarması onların gücünü aşan bir durumdur.[502]

Peygamberlik Allah tarafından verildiği kişiye kutsal bir ikram, Tanrısal bir kısmet ve ilahi bir lütuftur. Dolayısıyla çaba gösterilerek kazanılacak kesbi bir makam değildir. Buna Kur'an'daki şu ayetleri delil olarak göstermektedir: *"...Allah, elçilik*

[500] Gazâlî, *Hakikat Bilgisine Yükseliş (Meâricü'l-Kuds)*, 111.
[501] Gazâlî, *Kur'an Mucizeleri, (Cevahir'ul Kur'an)*, (Çev.: Abdulhalik Duram), Hikmet Neşriyat, İstanbul 2011 197.
[502] Gazâlî, *Hakikat Bilgisine Yükseliş (Meâricü'l-Kuds)*, 112.

görevini kime vereceğini çok iyi bilir."[503] "*İşte sana da emrimizle, bir ruh (kalpleri dirilten bir kitap verdik) vahyettik. Sen kitap nedir, iman nedir bilmezdin*."[504]

Ona göre: "*aklı vahyin eserlerini kabule hazırlamak için tefekkür dolu ibadetlerle riyadan uzak fiillerle vakit geçirmek peygamberliğin gereklerindendir*." Böyle bir çaba ve kazanım peygamberliğin gereklerindendir; lakin çaba göstererek kendini ahlaklı kılan ve düşünce olarak geliştiren herkes peygamber olabilir, diye bir kural yoktur. Bu durum insanların ve meleklerin çalışarak insanlık ve meleklik özelliklerini kazanmadıklarıyla benzer bir durumdur. Bulunduğu türün hususiyetine uygun davranma yeteneği, türe uygun özellikleri kazanma hazırlığı ve davranışları seçmeden ayrı bir durum değildir. Aynı şekilde peygamberlik de nebilere has bir şeydir ve bir türe ait kişilerin kazanımıyla elde edilemez. Ancak peygamberlik gereğince kesb ve ihtiyar şarttır.[505] Bu duruma örnek olarak da İslam dininin peygamberi Hz. Muhammed'i (s.a.v) ve yaşamını örnek olarak gösterir.

3.2.1.5. Nübüvvetin Delilleri

Gazâlî'ye göre peygamberliğe iki şekilde delil gösterilir. Birincisi peygamberliğin icmâli olarak ispatı: İnsanları diğer yaratılmış canlılardan ayıran en önemli özelliği düşünebilme özelliğidir. İnsanın akıl erdemi hayvanlarınkinden kat kat üstündür. Böylelikle onları yönetimi altına alıp onlar için tasarrufta bulunur. Durum peygamberler için de böyledir. Onlar hidayete kavuşmuş zihinleriyle normal insanlardan ayrılırlar. Onların akılları Tanrısal bir erdemle kuşatıldığı için diğer insanlardan çok daha üstündürler. Dolayısıyla insanları sevk ve idare ederek onlar içi tasarrufta bulunurlar. İnsanların davranışları nasıl ki diğer canlılar için mucize ise aynı şekilde peygamberlerin davranışları da insanlar için mucizedir ve diğer hiçbir insan peygamberler gibi söz söyleyip fiillerde bulunamaz. Peygamberler fiziki olarak insanlara benzese de manevi olarak onlardan farklıdır. Beşer olarak insanlardan daha erdemlidir. Çünkü onun beşeriyeti vahyi kabul etmek için yeteneklidir.[506]

---

[503] En'am, 6/124.
[504] Şûrâ, 42/52.
[505] Gazâlî, *Hakikat Bilgisine Yükseliş (Meâricü'l-Kuds)*, 112.
[506] Gazâlî, *Hakikat Bilgisine Yükseliş (Meâricü'l-Kuds)*, 113,114.

İkincisi ise peygamberliğin tafsili olarak ispatı: Bu üç şekilde yapılabilir. İlk yol, ihtiyarî fiillere istinaden ortaya çıkan bir delildir. Bu fiiller üçe ayrılır. Gerçek ve bâtıl fikrî hareketlere; doğruluk ve yalan sözel hareketlere; hayır ve şer amelî hareketlere dâhildir. Bu kavramlar içerisinde belli ölçüler barındırır ve bu ölçüler kimi insanlar tarafından idrak edilebildiği gibi kimileri tarafından da idraki mümkün olmayabilir. Bu kavramaları kavrayanlar peygamberler ve şeriat sahipleridir. İnsan yapmış olduğu nefis muhasebesinde bu kavramlarla ilgili sınırları bilmediğini anlar ve bunları bilen birine muhtaç olduğunu idrak eder. Dolayısıyla peygamberliğin zorunlu olduğunu anlar. İkinci yol, insan toplumsal bir varlık olması hasebiyle toplum içerisinde hayatını idame ettirebilmesi için kanunlara ihtiyaç duyar. Eğer toplum içerisindeki bu kanunları oluşturamazsa türünü, malını, canını ve ailesini müdafaa edemez. Hiçbir akıl insanlığın bütün bu ihtiyaçlarını kapsayan bir sünnet meydana getiremez. Tüm insanlığı mutluluğa ve huzura kavuşturacak evrensel yasalar koyamaz. Bu yasaları ancak vahye muhatap olmuş ve peygamber olarak gönderilmiş, evrenin düzenini sağlamakla görevlendirilmiş üstün varlıkların desteğini almış bir akıl gerçekleştirebilir ki o akıl da peygamberlerde bulunmaktadır. Dolayısıyla bu vahye muhatap akıl ile hareket eden peygamberlere ihtiyaç vardır. Üçüncü yol ise, âleme bakıldığında karşımıza çıkan bütün deliller Allah'a mahsus olan tek bir gerçeğin ayrıntılarıdır. Dolayısıyla Allah'ı kabul etmeyen birisi gönderdiği peygamberleri de kabul etmez. Peygamberler Allah'ın emir ve yasaklarını insanlara iletmekle mükellef elçilerdir. Aynı şekilde melekler de peygamberler gibi aracılık yapmaktadırlar. Dolayısıyla Allah'a halk ve emre yönünden iman etmek nasıl vacip ise meleklere ve peygamberlere iman etmek de zorunludur.[507]

3.2.2. Tanrı-evren İlişkisi Açısından Nübüvvet

Tanrı-evren ilişkisi açısından nübüvvet önemli bir yere sahiptir. Tanrı evrenin nizamını ve insanın bu evren içerisinde hangi ölçüye göre hareket edeceğini vahiy yoluyla peygamberlere bildirmiştir. Peygamberler de Tanrı'dan aldıkları bu görevle O'nun emir ve yasaklarını insanlara tebliğ etmişlerdir. Peygamberlik epistemolojik bir süreçtir. Allah'ın kendi zatı ve evrenin yaratılışı, işleyişi hakkındaki gerçeği peygamberlerine iletmesi ve peygamberlerinde onları insanlara bildirmesi bir bilgi aktarım sürecidir. Tanrı'nın insanlara aktardığı bilgi sayesinde insanlar evren

[507] Gazâlî, *Hakikat Bilgisine Yükseliş (Meâricü'l-Kuds)*, 113-117.

içerisindeki hayatlarını idame ettirmektedirler. Ayrıca insanın ictimaî yönüne ait kurallar, ölüm sonrası hayatın ipuçları da peygamberler aracılığı ile onlara iletilmektedir. Dolayısı ile hafızası boş olarak dünyaya gözlerini açan insan vahyin ışığında bilgi ve donanım sahibi olmakta, evrene yabancılaşma olasılığı ilahî bilinçlendirme sayesinde ortadan kalkmaktadır.

Gazâlî, vahyin temelde ontolojik bir problem olduğunu kabul etmektedir. Bu yüzden öncelikli olarak filozofların varlığı ve bir yaratılış süreci olan sudûr teorisini ele alır. O bu düşüncelerini Kur'an'a dayandırarak delillendirmeye ve desteklemeye çalışmaktadır. Bunun sebebi ise Kur'an, vahiy sahibinin ve göndericisinin Allah olduğunu otaya koymasıdır. Gazâlî filozofları eleştiri yağmuruna tutarken de dayanak olarak dini referanslara sırtını dayamaktadır. Dolayısıyla filozofların ortaya koyduğu rasyonel ontolojiyi ötelemekte ve metafizik düşüncelerini reddetmektedir. Kendisine düşünce mottosu olarak klasik Eş'ari teolojisindeki hey şeyin gerçek failinin Allah olduğu fikrini benimser.[508]

Gazâlî peygamberlik meselesini Tanrı'nın ilim, irade ve kudret sıfatları ile ilişkili olduğunu ortaya koymaya çalışır. Dolayısıyla peygamberlik de Allah'ın evrenle birlikte gerçekleştirmiş olduğu bir fiilidir. Bu yüzden peygamberlik Tanrı'nın bir fiili olması hasebiyle Tanrı-evren ilişkisi bağlamında önemli bir yere sahiptir. Tanrı'nın kudretinin bir yansımasıdır. Tanrı evreni yaratarak ortaya bir sanat eseri koyar. Peygamberler aracılığı ile de bu sanatın ruhunu ve çizgilerini sanatseverlere aksettirir. O sanattan payını alan mutmain olur, alamayan ise inkâra yönelir. Peygamberliğin inkârı aynı zamanda Tanrı'nın varlığının bir inkârıdır ve evrenin ezeli bir varlık oluşunun da tasdikidir.

3.3. TANRI-EVREN İLİŞKİSİ AÇISINDAN PEYGAMBERLİĞİN DELİLİ OLARAK MUCİZE

3.3.1. Mu'cizenin Kavramsal İncelemesi

Mu'cize "a-c-z" sülasi bir kökten türetilen bir kavramdır. Arapça sarf ilminde ismi fail sığası "i'caz" olarak gelir. Bu şekildeki anlamı ise "aciz bırakan, güçsüz hale

[508] Aydın Işık, *Bir Felsefi Problem Olarak Vahiy ve Mucize*, Elis Yayınları, Ankara 2006, 112.

getiren, karşı konulmaz harikulade vaka, güçsüzlük, takatsiz bırakan" manalarına gelmektedir.[509]

Kavram olarak mu'cize peygamber vasıtası ile peygamberlik iddiasının sahih olduğunu delillendirmek için Allah'ın iradesi ve kudreti ile doğa yasalarının aşılarak meydana getirildiği olağanüstü olaylardır. Peygamberle dışında hiçbir kimse tarafından bir benzeri ortaya konulamaz.[510] David Hume'da mu'cizeyi "doğa kanunlarının ya Tanrı'nın hususi iradesi ya da duyularla idrak edemediğimiz bir takım varlıkların dâhil olması ile ihlal edilmesi" olarak tanımlamaktadır.[511] Yine aynı şekilde John Locke mu'cizeyi, "ona şahit olan kişinin idrakini aşan ve bu kişi açısından doğanın nizamına aykırı olan hissi bir olay" olarak tanımlar.[512] İslam filozoflarına baktığımızda mesela Mâturîdî "peygamber vasıtasıyla gerçekleşen, benzer meselelerde uzmanlaşmış olanların dahi kudretini aşan ve eğitim sayesinde dahi benzerlerini meydana getirmenin imkânsız olduğu olaylardır" şeklinde tarif etmiştir. Aynı minvalde Bâkıllânî, "yalnızca Allah'ın kudreti ile meydana gelip yaratılmış insan, melek, cin gibi herhangi bir varlığın gerçekleştiremediği bir fiil" diye tanımlar.[513]

Allah evrendeki olayların hareket sürecini belli kurallara düzenlemiştir. İnsanın bu âlemdeki hayata gözlerini açmasıyla sünnetullahın künhüne vakıf olmaya başlar ve algıları bu kuralların gölgesinde şekillenir. Dolayısıyla âlemde bazı fiillerin olumlu neticeler, diğer bazı fiillerin de olumsuz neticeler meydana getireceği önceden tahmin edilebilmektedir. Bu da insanın öngörü sahibi olmasını ve olaylara göre gardını alıp plan yapmasına imkân sağlamaktadır. Fakat bir anne-babanın evlatlarına yönelik oluşturduğu düzeni çocuklarının aşırı istek ve ısrarlarından dolayı esnetmesi hatta bozması gibi Allah da bu duruma benzer şekildeki sebeplerden dolayı insanlık âlemi

---

[509] Şerafettin Gölcük, Süleyman Toprak, *Kelam Tarih Ekoller Problemler*, (5. Baskı), Tekin Kitabevi, Konya 2001, 370.
[510] Gölcük ve Toprak, 370.
[511] David Hume, "*Of Miracles", An Enquiry Concerning Human Understanding*, (Indianapolis: Hackett, 1977), 77'den naklen, Evans, C. Stephen & Manis, R. Zachary, 137.
[512] John Locke, "A Discourse of Miracles", *The Reasonableness of Christianity*, Ed. I. T. Ramsey, Stanford Universıty Press, Calıfornia, 1967, 79'den naklen, Aydın Işık, 198.
[513] Ebû Bekir Muhammed b. Tayyib Bâkıllânî, *el-Beyân 'ani'l-fark beyne'l-mu'cizât ve'l-kerâmât ve'l-hiyel ve'l-kehâne ve's-sihr ve'n-nârincât,* (nşr. Richard J. Mccarthy), Beyrut 1958, 8-11'den naklen; Halil İbrahim Bulut, *Nübüvvetin İspatında Mucize*, Araştırma Yayınları, Ankara 2016, 19.

için koyduğu sabit kuralları nadiren istisnai ihlallere başvurabilir. İşte bu nadiren gerçekleşen anlık ihlallere mucize denmektedir.[514]

Bilimsel keşifler, teknik icatlar, büyüleyici sanat eserleri veya kişisel başarılar gibi muayyen bir vakitte hayret ve şaşkınlık oluşturan durumlar mu'cize olarak değerlendirilmemelidir. Aksi takdirde insanlar böyle olaylara aşina hale gelir ve bu tür olaylar hayrette bırakma özelliklerini yitirirler. Dolayısıyla gerçekliğin yapıları, şeylerin sıfatları, içinde barındırdıkları sebeplilikleri de her daim merak uyandırsa da mu'cize olarak nitelendirilemez. Paul Tillich'e göre mu'cizeleri doğal süreçlerde ortaya çıkan doğaüstü bir müdahale şeklinde de değerlendirilmemelidir. Böylesine bir değerlendirme doğru olacak olsaydı, mu'cizevî olarak nitelendirilen bir olayın gerçekleşmesi varlığı tahrip ederdi. Dolayısıyla mu'cize olarak nitelendirilen varlığın özünü bozan bu bahse konuların sihirbazlık olarak değerlendirilmesi daha makuldür.[515]

Spinoza'ya göre toplum, tabiatın harikulade olaylarını mu'cize, bazen de Tanrı'nın fiilleri olarak görmektedir. Toplum zaman zaman Tanrı'ya saygı kabilinden tabiat bilimleriyle uğraşanlara karşı gelme zevkiyle hareket etmektedir. Bu yüzden şeylerin tabii sebeplerini kesinlikle tasdik etmemekte; dolayısıyla yalnızca künhüne çok az vakıf olduğu ancak kendisini fazlasıyla hayrete düşürecek olayları son derece merak etmektedir. Bunun en önemli sebebi toplum doğal sebepleri devre dışı bırakmadan olayların doğal nizamı dışında meydana geldiklerini düşünmeden ve her şeyi Tanrı iradesine ve egemenliğine dayandırmadan Tanrı'yı tazim edip ona saygı duyamamaktadır.[516] Toplumun bu yapısından dolayı Tanrı peygamberlik kurumunu tesis etmiştir. Bu hem kendi varlığını kanıtlamakta hem de gönderdiği peygamberlerin inandırıcılığını artırmaktadır.

Son olarak Richard Swinburne, "*Mucize Kavramı*" eserinde mu'cizeyi "olağanüstü türünden Tanrı tarafından meydana getirilen ve dini öneme sahip olan bir olay" olarak tanımlamaktadır.[517] Yine ona göre: "*Bir Tanrı'nın var olduğuna inanmamız için başka nedenimiz olduğu sürece, Tanrı'nın tarihe bunun gibi (anlattığı*

---

[514] Muzaffer Barlak, *Kelâm'da Nübüvvet Tartışmaları,* Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2015, 237.
[515] Paul Tillich, *Systematic Theology*, c. I, Chicago: The University of Chicago Press, 1966, 145'den naklen, Recep Kılıç, *Modern Batı Düşüncesinde Vahiy*, Ötüken Neşriyat, İstanbul 2002, 142.
[516] Benedictus De Spinoza, *İlâhiyat Peygamberlik Hakkında*, (Der. ve Çev.: Veysel Atayman), Salyangoz Yayınları, İstanbul 2006, 96.
[517] Richard Swinburne, *Mucize Kavramı*, (Çev.: Aydın Işık), İz Yayıncılık, İstanbul 2009, 33.

bir kıssaya nispetle) bazı durumlarda (hangisi olduğunu bilemeyebiliriz) müdahale ettiğine ve böylece bazı olayların anlatıldığı gibi olduğuna inanmak için, doğal yasalar tarafından öyle yapmak gerekli olmasa da, nedenimiz olduğunu ileri sürüyorum. Bizim hepimizin iyiliği ile ilgili Tanrı'nın müdahalesini, doğal yasaların ne olacağını belirlemediği alanlarla (eğer varsa) sınırlaması –örneğin müdahalesini insanların zihinsel hayatlarını etkilemekle sınırlaması- tuhaf olurdu. Eğer onun bizimle ilişki kurmak için nedeni varsa, her olanakta hayatımızın idare edildiği doğal yasaları askıya alarak müdahale etmesi için de nedeni vardır. Ayrıca özellikle sağlığımızı belirleyen bedensel süreçler oldukça açık bir biçimde büyük çapta gerekirci doğa yasalarına tabi olduğu için, onun her olanakta bunlara müdahale etmek için nedeni vardır. Tam tersine, bizim Tanrı'nın olmadığına inanmak için başka nedenimiz olmadıkça, doğal süreçlerin en yüksek derecede ne olacağının belirleyicileri olduğuna ve böylece doğa yasalarının aksine hiçbir olayın olmayacağına inanmak için nedenimiz vardır."[518]

3.3.2. Gazâlî'nin Mu'cize Hakkındaki Düşünceleri

Gazâlî'nin biyografik yapıtı olan el-Munkiz min ed-Dalâl isimli eserinde, hakikate kavuşmak için çıktığı yolculuğun neticesinde tasavvufa yönelmeye karar verdiğini ifade etse de, onun eserlerinin teolojik boyutunun olması hasebiyle bu bağlamda yazdığı eserler Eş'arî ekolüne dayanmaktadır. Dolayısıyla onun filozoflara yönelik eleştirilerini idrak etmek için Eş'arî ekolünün cevher ve araz metafiziğine bağlı olan ve Tanrı'nın anlık yaratmasına müsaade eden evren tasavvuru çerçevesinde mu'cize hakkındaki düşüncelerini incelemek ve ortaya koymak gerekmektedir.[519]

Gazâlî öncelikli olarak *el-Maznûnu Bihî 'Âlâ Gayri Ehlihî* (Ehli İçin) isimli eserinde peygamberlerin mu'cizelerinden örnekler verdikten sonra mu'cizeyi üç gruba ayırmaktadır. Bunlar: hissi mu'cize, hayâlî mu'cize, aklî mu'cize olup bunları şöyle açıklamıştır: *Hissi Mu'cize*: Duyu organlarının etki alanına girip onlar tarafından algılanabilen maddi olaylardır. Çakıl taşı ve hayvanların konuşması gibi olaylar bu mucizeye örnektir. *Aklî Mu'cize*: Sonradan yaratılmış bir varlığın aynen bir binanın, bânisine; bir metnin, yazarına tanıklık etmesi gibi onu yaratan varlığa ve O'nun var olduğuna delalet etmesidir. Bu delalet *lisân-i hal (Hal dili)* diye isimlendirilir. *Hayâlî*

[518] Richard Swinburne, *Tanrı Var mı?*, (Çev.: Muhsin Akbaş), Arasta Yayınları, Bursa 2001, 105.
[519] Hasan Aydın, "Gazzâlî ve İbn Rüşd'e Göre Mucize", *Kelam Araştırmaları*, 6(2), 2008, 117.

Mu'cize: Peygamberler dışındaki insanların uykularında bazı olayları görürler fakat uyandıktan sonra bunların rüya olduğunun farkına varırlar. Fakat peygamberler insanların bu rüyalarda gördükleri atın ve devenin konuşması gibi olayları uyanıkken de görmektedirler. Peygamberlerin bu hallerini gören gerçek uyanmış kişiler bunları gerçek mi hayal mi diye kesinlikle ayıramaz.[520]

Gazâlî'ye göre herhangi bir kimse sabah kalktığında yalnız ve yalnız Allah'ı düşünüyorsa ve merakını bu konuya yoğunlaştırıyorsa, Allah onu dünya ve ahiret endişesinden kurtarır. Bu durumu defalarca tecrübe ederse insan, onda kendisine has bir ilim hâsıl olur. Bu insan peygamberlik için merak ettiklerini öğrenebilmesi için bu yolda ilerlemesi gerekmektedir. Yoksa o insan için asanın yılan olması, ayın ikiye yarılması gibi mu'cizelere bakmak yeterli olmaz. İnsan âlemde sayısız olarak bulunan ve Allah'ın varlığına delalet eden delilleri görmezse bir zaman sonra mu'cizeler o insana sihir, büyü ve tılsım cinsinden olaymış gibi gelir. Sonrasında mu'cizelerle Allah'ın insanları saptırmaya çalıştığına inanmaya başlar.[521]

Filozoflara göre doğada meydana gelen olaylar sebep ile sebepli arasında var olduğuna inanılan zorunlu bir ilişki sayesinde gerçekleşmektedir. Örneğin: su içmek ile suya doymak, yemek ile doymak, ateşe dokunmak ve yanmak, güneşin doğması ile aydınlık, boynunu kesmek ile ölmek, ilaç içmek ile sıhhate kavuşmak bunlar arasında zorunlu bir ilişki bulunmaktadır. Gazâlî filozofların bu düşüncesine itiraz eder ve bunlar arasında zorunlu bir ilişki olmadığını iddia eder. Bu sebep ve sebepli arasında zorunlu ve değişmez bir ilişki olmadığını bunların tamamen Allah'ın ezeli takdiri ile bu olayların peş peşe yaratılmasından kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla yemek yedikten sonra tokluğun yaratılması Allah'ın kudreti ile gerçekleşmektedir. Gazâlî bu duruma ateşe yaklaştırılan pamuğun yanmasını örnek olarak verir. Filozoflara göre pamuğun yanma ateşin ise yakma özelliği vardır ve bu ikisi birbirine yaklaştırıldığı zaman doğaları gereği yakma ve yanma nitelikleri açığa çıkar. Gazâlî'ye göre ise her ikisi de Allah'ın irade ve kudreti ile niteliklerini kullanabilmektedir. Allah murat etmezse ateş yakamaz, pamuk yanamaz.[522]

---

[520] Gazâlî, *Ehli İçin (el-Maznûnu Bihî 'Alâ Gayri Ehlihî)*, (Çev.: Muammer Esen), Araştırma Yayınları, Ankara 2005, 75; İlhan Yıldız, *İmam Gazali ve Yaratılış Gerçeği,* Astana Yayınları, Ankara 2014, 85.
[521] Gazâlî, *el-Munkız*, 68,69.
[522] Gazâlî, *Filozofların Tutarsızlığı,* 166.

Evrende gerçekleşen olaylar belli ilkeler sayesinde gerçekleşmektedir. Filozoflara göre nesnelerin kendilerinde hâsıl olan şekilleri kabullenme istidadı idrakimize müteallik sebeplerin vasıtasıyla gerçekleşmektedir. Yine onlara göre o ilkelerin nesneleri ortaya çıkarması düşünce ve iradeyle değil, ışığın Güneş'ten çıkması gibi tabiatı gereği zorunludur. Kısacası ilkelerin tesirini kabul eden mahallerin farklı oluşu, istidatlarının farklı oluşundan kaynaklanmaktadır. Buna örnek olarak parlak bir cismin Güneş ışınlarını yansıtması verilebilir. Aksine balçık ise Güneş ışınlarını yansıtmaz. Bu iki örnek incelendiğinde etki eden ilkenin aynı olmasına rağmen etkiye maruz kalan nesnelerin mahallerinin farklı olmasından dolayı yansıtma yetenekleri farklılık arz eder.[523]

Filozoflara göre, her bir ilke ve nesnenin bir doğası ve sıfatı vardır: bu doğa ve sıfatın gereklerini yapmamazlık edemez. Örneğin tabiatı gereği ateş yakıcı pamuk doğası gereği yanıcıdır. Her ne şartta olursa olsun bu ikisi bir araya geldiği vakit ateş yakar, pamuk yanar; çünkü birinin yanması diğerinin yakması kaçınılmazdır, zira bu ilkenin gereği bu tabiat üzere var olmuşlardır. Ateş yakacağı bir nesneyle karşılaştığı zaman tabiatından vazgeçmesi imkânsızdır, tabiatı gereği zaruridir çünkü ateşin yakması ihtiyari değil, doğası gereği zorunlu faildir ve yanmanın sebebidir.[524]

Gazâlî filozofların bu düşüncelerinden dolayı Hz. İbrahim'in ateşe atılma olayını ve yakma özelliğine sahip olan ateşin yakmayışını inkâr ettiler. Filozoflar bu olayı yakma niteliğine sahip olan ateşin bu özelliğinin ondan alınması ya da Hz. İbrahim'in ateşin yakma özelliğinin ona tesir etmeyeceği bir şeye (taş gibi) dönüşmesiyle mümkün olabileceği şeklinde yorumlamışlardır. Onlar sonuç olarak bu iki durumun da muhal olduğunu iddia etmişlerdir. Gazâlî bu duruma itiraz eder. Ona göre tabiattaki olayların dayandığı ilkelerin işlerini ihtiyarî olarak yapmadığını, böyle bir durumda Allah'ın ef'alini iradesiz olarak yaptığı şeklinde bir sonucun ortaya çıkacağını iddia eder ve bu düşünceyi kabul etmez. Pamuk ateşe değdiğinde yakan failin, yakma fiilini iradesiyle yarattığı kati olarak biliniyorsa, aynı şekilde o pamuğun değmesiyle birlikte failin yakma fiilini yaratmaması da aklen imkân dâhilindedir.[525]

---

[523] Gazâlî, *Filozofların Tutarsızlığı,* 168,169.
[524] Türker, 65.
[525] Gazâlî, *Filozofların Tutarsızlığı,* 169.

Gazâlî bu verdiği örneklerden hareketle doğada gördüğümüz olayların sebep-sebepli ilişkisinin zorunluluğundan meydana gelmediğini, yalnızca Allah'ın iradesiyle bu olayların mümkün olduğunu iddia etmektedir. Sebep-sebepli ilişkisinin evrendeki olayları meydana getirdiği kabul edildiğinde Allah'ın irade ve kudret sıfatlarına gölge düşeceğini ifade eder. Hâlbuki ölülerin dirilmesi, asanın yılan olması imkân dâhilindedir. Madde özünde farklı suretlerde var olmayı özü itibariyle kabul eder. Normal şartlar altında maddenin bu suretlere sahip olması uzun bir süreye muhtaç olarak gerçekleşir. Ancak sürenin kısalması ve bu mu'cizelerin gerçekleşmesi Allah'ın iradesi ve kudreti sayesindedir.[526] Peygamberler mu'cize için birer vasıtadır. Mu'cizeler ister peygamberler eliyle olsun isterse onlar olmadan gerçekleşsin bu harikulade olayları Allah'a isnad etmek doğru olan bir inançtır. Mu'cizeye ihtiyaç hasıl olunca peygamberlerin niyet ve gayreti ona çevrilir, Allah'ın kanunlarının idamesini sağlama adına evrenin ilahi nizamı bu olayın meydana gelmesine izin verir. Dolayısıyla peygamberin inanç ve samimiyeti ile niyet ve gayreti mu'cizenin meydana gelmesinde belirleyici olmuştur. Bu durumun gerçekleşmesinde tabiatın cömert oluşunun ve olayın mümkün olmasının da etkisi vardır.[527]

Mu'cize insanların alışkanlıklarına aykırı bir olaydır ve aykırı olayın peygamberlerin yapabileceğine inandıkları andan itibaren mevzu bahis olur ve bağlayıcılık kazanır. Bundan dolayıdır ki mu'cize tevatür yoluyla sabit olduğu ve dinin de gerçekliğini ortaya koymasından dolayı inkâr edilmesi imkânsızdır.[528]

Gazâlî'ye göre mu'cize Allah'ın bir fiilidir. Peygamberliğin önemli bir kanıtıdır fakat yegâne kanıtı değildir. Peygamberler dışında hiçbir varlık bunları gerçekleştiremez. Mu'cizeler olağanüstü olaylardır ve insanlarda hayret uyandırırlar. Şahit olanlar için bağlayıcılık vardır. Gazâlî mu'cizelerde meydan okumanın olduğunu ifade eder. Buna örnek olarak Hz. Muhammed'in sözü güzel kullanmaya mahir olan ve bunda önemli mesafe kaydeden Araplara meydan okumasının mütevatir olmasını gösterir. Ayrıca ona göre Kur'an en güçlü meydan okumayı yapmıştır ve bu yüzden en büyük mu'cizedir.[529]

---

[526] Gazâlî, *Filozofların Tutarsızlığı,* 172.
[527] Gazâlî, *Filozofların Tutarsızlığı,* 172,173.
[528] Gazâlî, *Filozofların Tutarsızlığı,* 173.
[529] Gazâlî, *İtikadda Orta Yol,* 170,171.

3.3.3. Tanrı-evren İlişkisi Açısından Mu'cize

Evren Allah'ın yaratma fiilinin neticesidir. Evrenin yaratılmış olduğunu vahyin muhatabı olarak peygamberler vasıtasıyla Allah insanlara bildirmiştir. Fakat insan evrenin işleyişine dair kanunlara aşina bir halde hayatını idame ettirir. Dolayısıyla etrafında olup biten olayların bir sebep-sonuç ilişkisi içerisinde meydana geldiğine kanaat getirmiştir. Bundan dolayı insan hayatının herhangi bir evresinde peygamberlerin Tanrı ve evren hakkındaki verdiği bilgiler insanların adetlerine aykırı malumatlar olabilmektedir. Bundan dolayı peygamberlik müessesesinin güven kazanma açısından problemler yaşadığı peygamberler tarihine bakıldığında gözlemlenmektedir. Allah'ın dinin vizyonunu koruma adına peygamberlerin bu durumunu mu'cizelerle desteklediği de mütevatir bir haberdir. Bu mu'cizeler Kur'an'da peygamber kıssalarında açıkça görülebilmektedir. Mu'cize peygamberliğin ispatında kullanılmaktadır.

Mu'cize gerçekleşmesi açısından peygamberlerin vasıtasıyla olmaktadır. Fakat peygamberler kendi başlarına buna kadir değillerdir. Onlar sadece niyet ve gayretini mu'cizeye yönlendirebilirler. Olayın gerçekleşmesi tamamen Allah'ın irade ve kudreti ile olur. Mu'cize olarak bahsi geçen olaylara bakıldığında denizin ikiye ayrılması, asanın yılana dönüşmesi gibi olaylar tabiat kanunlarının dışında gerçekleşen olaylardır. Dolayısıyla bu olaylar evrene bir müdahale olarak algılanmaktadır. Allah'ın bir fiili olması ve bu fiilin de evrenin bilinen nizamı dışında gerçekleşmesi mu'cizelerin Tanrı-evren ilişkisi bağlamında değerlendirilmesi açısından önem kazanmaktadır. Bu minvalde değerlendirilmediği takdirde mu'cizeler sihir, büyü ve tılsımdan öteye gidemez. Ayrıca olaylar sebep-sebepli ilişkisinin zorunlu bir sonucu olarak kabul edildiğinde Allah'ın iradesini ve kudretini ortadan kaldırıldığı ve olayların kendiliğinden meydana geldiği sonucu ortaya çıkmaktadır. Bu da İslam'ın ortaya koyduğu Tanrı inancına ters bir durumdur, dolayısıyla kabul edilemez.

SONUÇ

Gazâlî İslam bilim dünyasında önemli bir yere sahiptir. Öyle ki bu ilim dünyası ikiye bölünmek istense Gazâlî bu iki dönemin orta noktasında yer alırdı. Bu duruma en iyi örnek kelâm ilminde Gazâlî öncesi döneme mütekaddimun ondan sonraki döneme de müteahhirun dönemi şeklinde nitelendirilmesi olarak gösterilebilir.

Gazâlî'nin Tanrı-evren ilişkisi ile ilgili düşüncelerine yönelik bu çalışma onun metafizik ve kozmoloji hakkındaki fikirlerini idrak etmek açısından önemli olduğuna inanmaktayız. Bir şahsın Tanrı ve evrenle ilgili düşünceleri onun aynı zamanda dini anlamda neye inandığının da en büyük göstergesidir. Bu anlamda o bu konuları derinlemesine incelemiştir. Ortaya koyduğu düşünceler ehl-i sünnet çizgisinde bulunan Eş'arîliğin ortaya koyduğu fikirlerle örtüşmektedir.

İslam bilimleri açısından hemen hemen her alanla ilgili eserler meydana getirmiştir. Bununla birlikte filozofların felsefe ve dinin uzlaştırılma çabalarına da dâhil olmuştur. Filozofların ortaya koyduğu düşünceler hakkında eleştiri veya katkı yapabilmek adına öncelikli olarak felsefe alanında okumalar yapıp daha sonra buradan elde ettiği bilgiler ışığı altında eserler ortaya koymuştur. Bu sayede mücadele etmek istediği alanda kendisinin de uzmanlaşmasını sağlamıştır. Gazâlî çetin bir hayat sürmesinden dolayı inişli yokuşlu hayatı fikirlerine de yansımıştır. Eserleri arasında farklılıklar gözlemlenmektedir. Yaşamış olduğu buhranlardan sonra ilim yolculuğunu tasavvufa yönlendirmiş ve bu alana yönelik eserler vermiştir.

Bu buhranlı hayat onu dini anlamda daha çok inanç meselelerine yönlendirmiş ve bu anlamda o inançlara halel getirecek her türlü düşünce ile mücadeleye girmiştir. Bu mücadeleler ve elde ettiği ilim onun Tanrı ve âlem hakkındaki düşüncelerinin de şekillenmesini sağlamıştır.

Gazâlî Tanrı konusuna her eserinde değinmesine karşılık felsefî anlamda *el-İktisâd fi'l- İ'tikad, Tehâfütü'l-felâsife, Mi'yâru'l-İlm, Makâsıdü'l-Felâsife* gibi eserlerinde ele almıştır. Bu eserlerde Tanrı konusunu genel anlamda üç kısımda ele almaktadır. Bu üç kısım Tanrı'nın zâtı, sıfatları ve fiilleridir. Zâtına yönelik olarak ezeli ve ebedi bir varlık olduğunu ortaya koymaya çalışır. Aynı zamanda onun bir ve tek olduğunu delilleriyle birlikte savunur. Tanrının cisim, cevher ve araz olamayacağını, ona herhangi bir yön tayin edilemeyeceğini bundan dolayı da arşa istiva etmesinin

mümkün olmadığını ancak ahirette görülebileceğini de dile getirmektedir. O'nun sıfatları ile ilgili olarak da kudret, ilim, hayat, irade, kelâm, işitme ve görme gibi sıfatlarının olduğundan bahseder. Sıfatların O'nun zâtı olmadığını, zâta ilave şeyler olduğunu iddia eder. Fakat bu sıfatlar O'nun zâtı ile kâimdir ve kâdimdir. Sıfatlar ezeli ve ebedi olarak isim olarak O'nun için kullanılabilir. Yaratma, peygamber gönderme, mu'cizeler gösterme Tanrı'nın bilinen filleri arasındadır. Tanrı bu filleri işlerken herhangi bir zorunluluk içerisinde değildir. Tamamen bilgi, irade ve kudreti ile karar verip yapmaktadır. Bu yüzden evrende meydana gelen olaylar ondan bağımsız bir şekilde kesinlikle meydana gelemez. Mesela o kullarının güç yetirebilecekleri işler kadar güç yetiremeyecekleri işlerle de mükellef kılabilir, O suç işlemediği halde dahi herhangi bir canlıya acı çektirmeye kadirdir ona mükâfat vermek zorunda değildir, kulları için sürekli olarak aslahı gözetmesi zorunlu değildir, aynı şekilde O'nun emir ve yasaklarına uyan kullarına mükâfat vermesi zorunlu değildir. Gazâlî burada Allah'ın irade ve kudretine halel gelmemesi için ortaya koyduğu düşüncelere herhangi bir ilke ortaya koymamaktadır.

Gazâlî'nin evrenle ilgili düşüncelerini daha çok Allah'ın bir fiili olarak gördüğü için bu açıdan ele almak gerekir. Ona göre Allah'ın fiili olması hasebiyle sonradan yaratılmış bir varlıktır. Dolayısıyla filozofların ortaya koyduğu evrenin kıdemine yönelik düşüncelere karşı çıkmıştır. Evren ezeli olmadığı gibi ebedi olması da Allah'ın irade ve kudretine bağlıdır. Gazâlî için evren Allah'ın varlığına delalet etmesi açısından önemlidir. Âlemde gerçekleşen hiçbir şey tesadüfî olarak gerçekleşmemiştir. Her şey Allah tarafından en ince ayrıntısına kadar düşünülerek bir nizama binaen yaratılmıştır. Evrende olup biten her şeyden haberdardır. Külli ve cüz'i ayırt etmeden hepsi hakkında geçmiş, şimdi ve gelecekleri ile ilgili bilgiye sahiptir. Ondan habersiz hiçbir şey hareket edemez.

Tanrı-evren ilişkisi bağlamında ise Gazâlî âlemin Allah'ın bir fiili olmasından hareketle olayları anlamlandırır. Tanrı deizmde olduğu gibi yarattıktan sonra evrenle olan ilişkisini sonlandırmamıştır. Aksine faal bir halde evrene müdahale etmektedir. Çünkü değindiğimiz gibi evrendeki hiçbir varlık ondan habersiz kımıldayamaz. O yüzden evrendeki olayların zorunlu olarak sebep-sebepli ilişkisiyle hareket ettiği düşüncesine Gazâlî şiddetle karşı çıkmaktadır. Böyle bir ilişkinin Tanrı'nın irade ve kudretini göz ardı ettiğini iddia etmektedir. Evren bilfiil olarak Tanrı'nın gözetimi

altında işlevini sürdürmektedir. Evren bakıldığında bünyesin sayısız olarak Tanrı'nın kudretini numuneleriyle doludur. Bu da insanların Allah'ın kudretini temaşa etmeleri için onlara bir fırsattır. Evrenin bu harikulade yapısı insanların yine de Tanrı inancına yönelmesine yetmemektedir.

Tanrı-evren ilişkisi açısından değerlendirilecek önemli bir nokta da peygamberlik müessesesidir. Allah kendi varlığına evrende delil bulamayanlar için bu kurumu aktif olarak kullanmıştır. Peygamberler Allah'ın varlığını ve evren için koyduğu kanunları insanlara aktarmak için Allah tarafından gönderilmiştir. Evren gibi peygamberlik kurumu da Allah'ın bir fiilidir. Onlar Allah'ın kendilerine verdikleri tebliğ görevini yerine getirmek için çaba göstermişlerdir. Peygamberler insan olmalarına rağmen sıradan insanlardan farklıdırlar. Diğer insanlardan farklı olarak Allah ile iletişim kurmuşlardır. Âlem içerisinde yaşamalarına rağmen aşkın bir varlık tarafından eğitime tabi tutulmuşlardır. Aldıkları eğitim sayesinde gerçeğe vakıf olmuşlar ve insanlardan ayrılmışlardır. Peygamberlik onlara verilmeden önce peygamberliğin gereklerine uygun bir yaşam sürmüşlerdir. Etrafındaki insanlar tarafından benimsenmişlerdir. Peygamberliğin hemen öncesinde düşüncelere dalmış ve inzivaya çekilmişlerdir. Bu inziva hayatı neticesinde peygamberlik onlara verilmiştir. Peygamberlikten sonra tebliğ faaliyetleri başlamış ve hayatın kötü yüzü onlar için görünmeye başlamıştır. Toplum içerisindeki yerlerini sarsak için onlara inanmayan insanlar işbirliği yapmışlardır. Bu görevleri esnasında insanlar tarafından birçok eziyete maruz kalmışlardır. Dolayısıyla inananlar olduğu kadar inanmayanlarda var olmuştur. İnanmak istemeyen bu insanlar çeşitli bahaneler ileri sürmüş ve akıl almaz isteklerde bulunmuşlardır. Bu insanların akıl almaz isteklerine karşılık olarak peygamberler Allah'ın irade ve kudreti ile mu'cizeler göstermişlerdir.

Peygamberlerin göstermiş olduğu bu mu'cizeler Tanrı'nın evrenle kurduğu iletişim açısından büyük öneme sahiptirler. Mu'cizeler Tanrı'nın inanmayan insanların aşırı isteklerine bir meydan okuma olarak peygamberleri vasıtasıyla ortaya koyduğu olağanüstü olaylardır. Bunlar şahit olanları aciz bırakan olaylardır. Aynı zamanda olaya şahit olmaları bakımından onları bağlayıcı özelliğe de sahiptirler. İnsanlar tarafından bilinen doğa kanunlarının dışında gerçekleşen olaylardır. Peygamberlerin nübüvvetine delalet eden olaylardır. Mu'cizeler tek başına peygamberlik delaleti olarak da görülmemelidir. Çünkü evrendeki birçok şey buna delalet olarak gösterilebilir. Ayrıca

mu’cizeler sihir, büyü ve tılsımdan farklı olaylardır. Sihir, büyü ve tılsım insanları aldatırken, mu’cize insanları doğru yola sevk eder.

Çalışmamızın bu anlattıklarımızdan hareketle eksiklerinin olmadığını iddia etmeden bilim dünyasına katkı sağlamasını umut ediyoruz. Eksiklerinin de bizden sonra bu alanda yapılacak olan çalışmalar tarafından tamamlanacağına olan inancımız bizleri sururlandırmaktadır. Okuyacak ve yararlanacakların affını talep ederiz.

KAYNAKÇA

Acar, Rahim, "Yaratma: İbn Sînâ ve St. Thomas'ın Görüşlerinin Karşılaştırılması", *Dîvân: İlmî Araştırmalar*, 2003/2, VIII(15), 205- 213.

Akbulut, Ahmet, *Nübüvvet Meselesi Üzerine*, Birleşik Yayıncılık, Ankara 1992.

Akgün, Tuncay, *Gazâlî ve İbn-i Rüşd'e Göre Yaratma*, Akçağ Yayınları, Ankara 2013.

Akgün, Tuncay, "Gazali'ye Göre Yaratma", *Dini Araştırmalar Dergisi*, Ocak-Haziran 2011, 14(38), 17-40.

Arıcan, Musa Kazım, "Ulûhiyet Anlayışları", (Ed. Recep Kılıç, Mehmet Sait Reçber), *Din Felsefesi*, Grafiker Yayınları, İstanbul, 1994, ss. 59-78.

Aristoteles, *Gökyüzü Üzerine*, (Çev.: Saffet Babür), Dost Kitabevi Yayınları, Ankara 1997.

Atay, Hüseyin, "İbn Sînâ'da Varlık Delili", M. Mazak, N. Özkaya (Editör), *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu: 22-24 Mayıs 2005*- İstanbul: Bildiriler, İBB Kültür A.Ş Yayınları, İstanbul 2009, 281-306.

Atay, Hüseyin, "Gazâlî ve İbn Rüşd Felsefelerinin Karşılaştırılması", *Kelam Araştırmaları,* 1 (2), 2003, 3-48.

Aydın, Hasan, *Gazzâlî Felsefesi ve İslam Modernizmine Etkileri*, Bilim ve Gelecek Kitaplığı, İstanbul 2012.

Aydın, Hasan, "Gazâlî'nin Dini-Felsefi Düşüncesinde Tanrı'nın Neliği Sorununa Epistemolojik Bir Yaklaşım", *Kelam Araştırmaları*, 5(2), 2007, 85-94.

Aydın, Hasan, "Gazzâlî ve İbn Rüşd'e Göre Mucize", *Kelam Araştırmaları*, 6(2), 2008, 115-130.

Aydın, Hüseyin, *İlim Felsefe ve Din Açısından Yaratılış ve Gayelilik*, DİB Yayınları, Ankara 1991.

Aydın, Mehmet S., Din Felsefesi, İİVY, İzmir 2007.

Aydın, Mehmet, "Ateizmin Çıkmazları", *AÜİFD,* XXIV, Ankara 1981, 187-204.

Aydın, Salih, *İslam Düşüncesi-IV Felsefe*, Külliyat Yayınları, İstanbul 2016.

Bahçe, Kemal, *İmam-ı Gazali ve Nübüvvet Anlayışı*, (Yüksek Lisans Tezi), Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2008.

Bavinck, Herman, *Reformed Dogmatics: God and Creation*; Ed. John Bolt, trans: John Vriend, Michigan: Baker Academic, 2004.

Bingöl, Abdulkuddûs, "Gazzali'de Din-Bilim İlişkisi", *Felsefe Dünyası Dergisi*, Sayı. 18 Kış, Türk Felsefe Derneği Lazer Ofset, Ankara 1995, 10-17.

Bolay, Süleyman, Hayri, *Aristo ve Gazzalî Metafizikleri*, Nobel Yayınları, Ankara 2013.

Bolay, Süleyman Hayri, *Felsefe Doktrinleri ve Terimleri Sözlüğü,* (10. Bs.), Nobel Yayın Dağıtım, Ankara 2009.

Bozkurt, Ömer, "Gazâlî'nin Tanrı Anlayışı", *TYB Akademi Dil Edebiyat ve Sosyal Bilimler Dergisi,* 1(1), 2011, 87-109.

Cevâdî, Muhsin, *Akıl Terazisinde Vahiy ve Nübüvvet*, (Çev.: Sedat Baran), Önsöz Yayıncılık, İstanbul 2012.

Cevizci, Ahmet, *Felsefe*, Sentez Yayıncılık, Bursa 2008.

Cevizci, Ahmet*, Felsefe Sözlüğü*, 4. Baskı, Say Yayınları, İstanbul 2014.

Çağrıcı, Mustafa, *"*Gazzâlî", *DİA*, İstanbul 1996, XIII, 489-505.

Çağrıcı, Mustafa, "Yaratma", *DİA*, İstanbul 2013, XLIII, 324-329.

Çakır, Yusuf, *Gazali'ye Göre Yaratma*, (Yüksek Lisans Tezi), Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Adana 2006.

Çubukçu, İbrahim Agâh, *Gazzalî ve Batınîlik*, Resimli Posta Matbaası, Ankara 1964.

Düzgün, Şaban Ali, *Nesefî ve İslam Filozoflarına Göre Allah-Âlem İlişkisi*, Akçağ Yayınları, Ankara 1998.

El-İsfahani, Râgıb, *Müfredât Kur'an Kavramları Sözlüğü*, (Çev., Yusuf Türker), Pınar Yayınları, İstanbul 2007.

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

Evans, C. Stephen & Manis, R. Zachary, *Din Felsefesi İman Üzerine Rasyonel Düşünme*, Elis Yayınları, Ankara 2010.

Erdem, Engin, "Ateizm ve Kanıtları", (Ed. Recep Kılıç, Mehmet Sait Reçber), *Din Felsefesi,* Grafiker Yayınları, İstanbul 1994, 157-190.

Erdem, Hüsameddin, *Bir Tanrı-Âlem Münasebeti Olarak Panteizm ve Vahdet-i Vücûd*, Yorum Matbaası, Ankara 1990.

Erdem, Hüsameddin, "Deizm", *DİA*, İstanbul 1994, IX, ss. 109-111.

Ertuğrul, İsmail Fenni, *Lugatçe-i Felsefe*, Amire Matbaası, İstanbul 1341.

Fahri, Macit, "İslam'da Allah'ın Varlığının Geleneksel Kanıtları", (Çev.: Mehmet Dağ), *A.Ü.İ.F Dergisi,* Cilt: XXV, 1981, 153-167.

Farabi, *El-Medinetü'l Fâzıla*, (Çev.: Nafiz Danışman), MEB Yayınları, İstanbul 1989.

Gazâlî, *Akaidin Esasları (Kavaidü'l Akaid)*, (Çev.: Sedat Şeran), Dua Yayıncılık, İstanbul 2016.

Gazâlî, *Dalâletten Hidâyete,* (çev. Ahmet Subhi Furat), Şamil Yayınevi, İstanbul 1978.

Gazâlî, *Dinde Kırk Prensip (El-Erbaîn Fi Usûliddin),* (Çev.: Abdulhalık Duram), Hikmet Neşriyat, İstanbul 2010.

Gazâlî, *El-munkızu min-ad-Dalâl*, (çev. Hilmi Güngör), MEB Yayınları, İstanbul 1989.

Gazâlî, *Felsefenin Temel İlkeleri (Makâsıdu'l-Felâsife),* (Çev. Cemaleddin Erdemci), Vadi Yayınları, Ankara 2002.

Gazâlî, *Filozofların Tutarsızlığı (Tehafütü'l-Felâsife),* (Çev. Mahmut Kaya-Hüseyin Sarıoğlu), Klasik Yayınları, İstanbul 2009.

Gazâlî, *Hakikat Bilgisine Yükseliş (Meâricü'l-Kuds)*, (Çev.: Serkan Özburun), 3. Baskı, İnsan Yayınları, İstanbul 2010.

Gazâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, cilt (1), (Çev. Ahmet Serdaroğlu), Bedir Yayınevi, İstanbul 2011.

Gazâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, cilt (2), (Çev. Ahmet Serdaroğlu), Bedir Yayınevi, İstanbul 2011.

Gazâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, cilt (3), (Çev. Ahmet Serdaroğlu), Bedir Yayınevi, İstanbul 2011.

Gazâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, cilt (4), (Çev. Ahmet Serdaroğlu), Bedir Yayınevi, İstanbul 2011.

Gazâlî, *İlahi Ahlâk,* (El-Maksad el-Esna Şerhü Esma el-Hüsna), (Çev. Yaman Arıkan), Uyanış Yayınevi, İstanbul 1983.

Gazâlî, *İman Kitabı (Faysalu't-tefrika, Kanûn't-Tevîl, Kavâidu'l Akâid Fi'l-Tevhîd)*, (Çev.: Ayhan Ak), İlke Yayıncılık, İstanbul 2009.

Gazâlî, *İnançta Hassas Ölçüler* (İlcâmü'l Avâm An İlmi'l-Kelâm), (Çev. Nedim Yılmaz-Mevlüt Karaca), Hisar Yayınevi, İstanbul Tarih Yok.

Gazâlî, *İtikadda Orta Yol* (*el-İktisâd fi'l-İ'tikâd*), (Çev. Osman Demir), Klasik Yayınları, İstanbul 2012.

Gazâlî, *Kur'an Mücevherleri, (Cevahir'ul Kur'an)*, (Çev.: Abdulhalik Duram), Hikmet Neşriyat, İstanbul 2011.

Gazâlî, *Mi'yâru'l-İlm* (*İlmin Ölçütü*), (Çev. Ali Durusoy-Hasan Hacak), TYEKB Yayınları, İstanbul 2013.

Gazâlî, *Nurlar Âlemi (Mişkatu'l-Envar)*, 4. Baskı, (Çev. Şadi Eren), Nesil Yayınları, İstanbul 2010.

Gazâlî, *Tasavvufun Esasları (Ravzat'üt-Tâlibîn ve Umdetu's-Sâlikîn)*, (Çev. Ramazan Yıldız), Dehliz Kitapları (Şamil Yayınevi Kuruluşu), İstanbul 2010.

Gazâlî, *Vasiyetnâme*, (Çev.: Ahmet Faik Arslantürkoğlu), Sahaflar Kitap Sarayı, İstanbul (?). Tarih Yok

Gazâlî, *Yol, Bilgi ve Varlık* (Eyyühe'l-Veled, Ledünnî İlim Risalesi, Mişkatü'l-Envar), (Edit. Esma Ürkmez), 5. Baskı, Sufi Kitap, İstanbul 2012. Çevirmen yok.

Gazâlî, *Yaratılış Hikmetleri (el-Hikme fi Mahlukatillah)*, (Çev.: Mehmet Akıncı), Nefes Yayınları, İstanbul 2014.

Gazâlî, *Yöneticilere Altın Öğütler (Et-Tibru'l-Mesbûk Fi Nasîhati'l-Mülûk)*, (Çev.: Hüseyin Okur), Semerkand Basım Yayın Dağıtım, İstanbul 2012.

Geisler, Panentheism-Part One, http://www.ankerberg.org/Articles/theological-dictionary/TD0901W3.htm.

Gilson, Etienne, *Tanrı ve Felsefe*, (Çev.: Mehmet S. Aydın), Birleşik Yayıncılık, İstanbul 1999.

Goodman, Lenn E., "Ghazâlî's Argument Creation (I)", *International Journal of Middle East Studies*, 1971, 2(1), ss.

Griffel, Frank, "Taqlid of the Philosophers: Al – Ghazâli's Initial Accusation in His Tahâfut", *Islamic History and Civilization*, vol. 58, 2005, 67-85.

Hartshorne, Charles, "Whitehead's Revolutionary Concept of Prehension", *İnternational Philosophical Quarterly*, XIX, 1975, ss.

Işık, Aydın, *Bir Felsefi Problem Olarak Vahiy ve Mucize*, Elis Yayınları, Ankara 2006.

İzmirli, İsmail Hakkı, *İslâm'da Felsefe Akımları*, (2.Baskı), Kitabevi Yayınları, İstanbul 1997.

Johnson, Samuel, *A Dictionary of The English Language*, Griffith & Simon, Philadelphia, 1844.

Kâdî, Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse (Mu'tezile'nin Beş İlkesi)*, Cilt.1, (Çev. İlyas Çelebi), TYEKB Yayınları, 2013.

Kam, Ferit, *Vahdet-i Vücûd*, Kapı Yayınları, İstanbul 2015.

Karabulut, Ali Rıza, "*Gazâlî'nin Eserleri*", El Gazâlî içinde, Erciyes Üniversitesi Gevher Nesibe Tıp Tarihi Enstitüsü Yayın No:7, 14 Mart, Kayseri, 1988.

Kaya, Emrah, "Sonsuz Tecellî ve Daimî Yaratma: İbn 'Arabî ve İbn Teymiyye'nin Yaratma Meselesine Ezelî Fiil Olarak Bakışı", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* 57/2 (2016), 69-96.

Kaya, Mahmut, "Sudûr", *DİA*, İstanbul 2009, XXXVII, 467-468.

Keskin, Halife, *İslam Düşüncesinde Allah-Âlem İlişkisi*, Beyan Yayınları, İstanbul 1996.

Keskin, Halife, "İslâm Kelamında İlâhî Sıfatlar ve Yaratma", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* 2001/1, 1(1), 69-91.

Korlaelçi, Murtaza, "Panteizm Vahdet-i Vücud mudur?", *Felsefe Dünyası*, 1 (3), 1992, 43-50.

Kufralı, Kasım, "Gazzâlî", *İslam Ansiklopedisi*, C.4. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1977.

Lalande, André, *Vocabulaire Tecknique et Critique de la Philosophie,* Paris 1926.

Leaman, Oliver, *Ortaçağ İslam Felsefesine Giriş*, (Çev.: Turan Koç), 3. Baskı, İz Yayıncılık, İstanbul 2015.

Medkûr, İbrahim, "Ebu Nasr el-Fârâbî", *Mecelletü Külliyeti'l-âdâb*, c. 19, sayı, 2, Tarih Yok

Mohapatra, A. R., "Tanrı ve Evren", (Çev.: Metin Yasa), *Tabula Rasa*, 1(3 Eylül-Aralık), Tuğra Matbaası, Isparta, 2001.

Nûmânî, Şiblî*, Gazâlî,* Kayıhan Yayınları, İstanbul 2012.

Orman, Sabri, *Gazâlî (Biyografisi, Hakikat Araştırması, Felsefe Eleştirisi, İhya Hareketi, Etkisi),* (2. baskı), İnsan Yayınları, İstanbul 2013.

Öztürk, Mustafa, *Kur'an ve Yaratılış*, KURAMER Yayınları, İstanbul 2015.

Peterson, Michael - Hasker, William - Reichenbach, Bruce - Basinger, David, *Akıl ve İnanç Din Felsefesine Giriş*, (Çev.: Rahim Acar) Küre Yayınları, 5. Baskı, İstanbul 2015.

Reçber, M. S., "*Tanrı: Tasavvurları, Sıfatları ve Delilleri*", *Din ve Ahlak Felsefesi*, (Edit. Recep Kılıç), ANKUZEM, Ankara 2007.

Reçber, M. S., "*Ateizm ve Ateistik Delilleri*", *Din ve Ahlak Felsefesi*, (Ed. Recep Kılıç), ANKUZEM, Ankara 2007.

Sarıoğlu, Hüseyin, "*İbn Rüşd'ün Bakışıyla Gazzâlî ve Felsefe*", *İlmi Araştırmalar*, III, İstanbul 1996.

Sözen, Kemal, "Gazzalî'nin Sudûr Teorisini Eleştirisi", *TEKDAV İslami Araştırmalar Dergisi*, Gazâlî Özel Sayısı, 13(3-4), İstanbul 2000, 400-409.

Spinoza, Benedictus, *Etika*, (Çev. Hilmi Ziya Ülken), Dost Kitabevi Yayınları, Ankara 2011.

Spinoza, Benedictus, *Ethica,* (Çev. Çiğdem Dürüşken), Kabalcı Yayıncılık, İstanbul 2013.

Taylan Necip, *Gazzali'nin Düşünce Sisteminin Temelleri,* İFAV Yayınları, İstanbul 1989.

Taylan Necip, *İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 1997.

Toktaş, Fatih, "Meşşâi Felsefeye Yöneltilen Eleştiriler", (Ed. Bayram Ali Çetinkaya), *İslam Felsefesi Tarihi,* Grafiker Yayınları, Ankara 2012, 207-237.

Topaloğlu, Aydın, *Filozofların Tanrısı Teistik Perspektif*, Ufuk Yayınları, İstanbul 2014.

Topaloğlu, Aydın, *Teizm Ya da Ateizm: Tanrıtanımazlığın Felsefi Boyutları*, Kaknüs Yayınları (Furkan Kitaplığı), İstanbul 2001.

Topaloğlu, Aydın, "Teizm", *DİA*, İstanbul 2011, XL, 332-334.

Topaloğlu, Bekir, "Allah", *DİA*, İstanbul 1989, II, 471-498.

Topaloğlu, Bekir, *İslâm Kelâmcılarına ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı*, 11. Baskı, DİB Yayınları, Ankara 2012.

Türker, Mubahat, *Üç Tehâfüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1956.

Ulutürk, Veli, *Kur'an-ı Kerim'de Yaratma Kavramı*, İnsan Yayınları, İstanbul 1995.

Ülken, Hilmi Ziya, "Gazzâlî ve Felsefe" *AÜİFD,* IV(III-IV), Ankara 1957.

Ülken, Hilmi Ziya, *İslam Felsefesi*, 5.baskı, Ülken Yayınları, İstanbul 1998.

Ünal, Ali, *Kur'an'da Temel Kavramlar*, (3. Baskı), Işık Akademi Yayınları, İstanbul 2012.

Vural, Mehmet, *Gazzâlî Felsefesinde Bilgi ve Yöntem*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2011.

Watt, W. Montgomery, *Müslüman Aydın Gazâlî Hakkında Bir Araştırma,* (Çev. Hanifi Özcan), Etüt Yayınları, Samsun, 2003.

Whitehead, Alfred North, *Process and Reality*, New York, 1929.

Wolfson, H. Austryn, *Kelâm Felsefeleri*, (Çev. Kasım Turhan), Kitabevi Yayınları, İstanbul 2001.

Wood, Allen W., "Kant'ın Deizmi", Çev. Necmettin Tan, *AÜİFD*, 52(1), 2011, 327-347.

Voltaire, *Ateizm*, Çev. İdil Engindeniz, Kafekültür Yayıncılık, İstanbul 2013.

Yasa, Metin, "Panenteizmin Tarihsel Ardalanı Üzerine", *OMU Sosyal Bilimler Dergisi*, Samsun 2005, 18,19.

Yavuz, Salih Sabri, *İslam Düşüncesinde Nübüvvet*, İnsan Yayınları, İstanbul 1998.

Yücedoğru, Tevfik, "Tekvin", *DİA*, İstanbul 2011, XL, 388-390.

Zerrinkub, Abdülhüseyin, *Medreseden Kaçış İmam Gazzâlî'nin Hayatı Fikirleri ve Eserleri*, (Çev. Hikmet Kök), Ağaç Yayınları, İstanbul 2007.

ÖZGEÇMİŞ

Kişisel Bilgiler	
Adı Soyadı	Ahmet BİNGÖL
Doğum Yeri ve Tarihi	Erzurum / 22.04.1983
Eğitim Durumu	
Ön Lisans Öğrenimi	Atatürk Üniversitesi MYO Turizm ve Otelcilik (2005)
Lisans Öğrenimi	Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (2010)
Y. Lisans Öğrenimi	Atatürk Üniversitesi - Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Felsefe Tarihi Bilim Dalı
Bildiği Yabancı Diller	İngilizce - Arapça
Çalıştığı Kurumlar	
İş Deneyimi	Milli Eğitim Bakanlığı/Öğretmen 2012-2013 Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi
İletişim	
E-Posta Adresi	abingol25@hotmail.com
Telefon	0532 599 98 40
Tarih	