

T.C.
BİTLİS EREN ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

İSLAM FİLOZOFLARINDA TEVHİD İNANCININ AKLİ
DELİLLERİ (GAZZÂLÎ ÖRNEĞİ)

YÜKSEK LİSANS TEZİ

ABDULGAFFAR CEYLAN

DANIŞMAN
DOÇ. DR. HAMDULLAH ARVAS

AĞUSTOS 2025

BİTLİS

T.C.
BİTLİS EREN ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

İSLAM FİLOZOFLARINDA TEVHİD İNANCININ AKLİ
DELİLLERİ (GAZZÂLÎ ÖRNEĞİ)

YÜKSEK LİSANS TEZİ

ABDULGAFFAR CEYLAN

ORCID:0009-0003-4755-5986

DANIŞMAN
DOÇ. DR. HAMDULLAH ARVAS

AĞUSTOS 2025

BİTLİS

T.C.
BİTLİS EREN ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
YÜKSEK LİSANS TEZ ÇALIŞMASI
ETİK BEYANI

Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Yüksek Lisans öğrencisiyim. Hazırlamış olduğum “İslam Filozoflarında Tevhid İnancının Akli Delilleri (Gazzâlî Örneği)” başlıklı tezde sunduğum verileri, bilgileri ve dokümanları akademik ve etik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi; tüm bilgi, belge, değerlendirme ve sonuçları bilimsel etik ve ahlak kurallarına uygun olarak sunduğumu; tez çalışmasında yararlandığım eserlerin tümüne uygun atıfta bulunarak kaynak gösterdiğimi; kullanılan verilerde herhangi bir değişiklik yapmadığımı; bu tezde sunduğum çalışmanın özgün olduğunu bildirir, aksi bir durumda aleyhime doğabilecek tüm hak kayıplarını kabullendiğimi beyan ederim. 15/08/2025

İmza

Abdulgaffar CEYLAN

T.C.
BİTLİS EREN ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
TEZ YAZIM KILAVUZU UYGUNLUK BEYANI

“İslam Filozoflarında Tevhid İnancının Akli Delilleri (Gazzâlî Örneği)” başlıklı yüksek lisans tezi Bitlis Eren Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Tez Yazım Kılavuzuna uygun olarak hazırlanmıştır. 15/08/2025

Tezi Hazırlayan

Abdulgaffar CEYLAN

Danışman

Doç. Dr. Hamdullah ARVAS

Temel İslam Anabilim Dalı Başkanı

Prof. Dr. Mehmet YOLCU

T.C.
BİTLİS EREN ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
TEZ ONAY SAYFASI

Bitlis Eren Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı öğrencisi tarafından hazırlanan “İslam Filozoflarında Tevhid İnancının Akli Delilleri (Gazzâlî Örneği)” adlı Yüksek Lisans Tezi ile ilgili tez savunma sınavı, **15/08/2025** tarihinde yapılmış ve tezin oy birliği/ oy çokluğu ile kabul/ret edilmesine karar verilmiştir.

JÜRİ:

İMZA

Danışman: Doç. Dr. Hamdullah ARVAS
(Bitlis Eren Üniversitesi)

.....

Üye: Doç. Dr. Hekim TAY
(Bitlis Eren Üniversitesi)

.....

Üye: Doç. Dr. Ahmet ÖZDEMİR
(Şırnak Üniversitesi)

.....

Bitlis Eren Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Yönetim Kurulunun tarih ve sayılı kararıyla jüri tarafından kabul edilmiş bu çalışmanın yüksek lisans / doktora tezi olarak kabulü onaylanmıştır.

.../.../2025

Prof. Dr. Mehmet Bakır ŞENGÜL

Enstitü Müdürü

T.C.

Bitlis Eren Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü

Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı

İSLAM FİLOZOFLARINDA TEVHİD İNANCININ AKLİ DELİLLERİ

(GAZZÂLÎ ÖRNEĞİ)

Yüksek Lisans Tezi

Abdulgaffar CEYLAN

Danışman: Doç. Dr. Hamdullah ARVAS

Ağustos 2025

ÖZET

Kelam ilmine göre evrendeki varlıklar, gerçekleşen olay ve durumlar, Allah'ın varlığına ve birliğine delâlet etmektedir. İnsanoğlu evrende gerçekleşen bu olay ve durumları anlamlandırabilmek için sürekli olarak bir arayış halinde olmuştur. Tarih boyunca anlam arayışının bir sonucu olarak birbirinden farklı tanrı anlayışları ortaya çıkmıştır. Bu anlayışlardan bazıları Allah'ın varlığına ve birliğine dayanırken bazı anlayışlar da animist, politeist bir tanrı tasavvuruna meyletmiştir. İslam inancına göre Allah yanlış tanrı tasavvurlarının düzeltilmesi için peygamberleri aracılığıyla vahiy göndererek sürece müdahale etmiştir. Ancak peygamberler bu toplulukları Allah'ın varlığına ve birliğine davet ederken Allah'ın gönderdiği vahiyle sınırlı kalmamış, bu kâinata görünen Allah'ın varlığı ve birliğine işaret eden birçok kevnî ve akli delillerden de yararlanmışlardır. Son peygamber Hz. Muhammed (s.a.v.) de nübüvvet halkasının son temsilcisi olarak bütün insanları hak dine ve inanca davet etmiştir. Hz. Muhammed'den sonra tevhid ilkesini benimsemiş birçok âlim, fikirleri ile şirke karşı mücadele etmiş, kendi dönemlerindeki inanç problemlerine çözüm arama çabasına girmişlerdir. Söz konusu âlimler İslam inanç esaslarını ve dini değerlerini savunmak amacıyla, dinin temel yapılarından biri olan tevhid ilkesine dair birçok delil kullanmışlardır. Tevhid ilkesini temellendirmek ve İslam'ın inanç esaslarını savunmak maksadıyla sadece nakli delillere değil, aynı zamanda akli delillere de başvurmuşlardır. İşte bu çalışma, Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) tevhid inancını akli deliller ışığında ispat etme çabasını incelemeyi hedeflemektedir. Gazzâlî hem mütekellim hem de filozof olması

hasebiyle seleflerinden farklı olarak yöntemleri bir arada kullanmıştır. Gazzâlî, Allah'ın kudretinin sonsuz olduğunu, gerçek failin Allah olduğu görüşünü savunurken nedenselliğin zorunlu olmadığı görüşünü savunup Aristotelesçileri eleştirmiştir. Bu yaklaşımla nakli bir meseleyi akli ve felsefi bir düşünceyle temellendirmeye çalıştığı ifade edilebilir. Gazzâlî eserlerinde tevhid ilkesini sağlam bir zemine oturtmak için imkân, hudûs, fitrat, gaye ve nizam, burhân-ı temânu', burhân-ı tevârüd gibi delilleri kullandığı tespit edilmiştir. Bu tez, Gazzâlî'nin tevhid ilkesini akli delillerle açıklama çabalarının önemine değinmektedir. Sonuç olarak Gazzâlî, akli ve nakli delilleri bir arada kullanarak tevhid inancının sadece itikadi bir dogma olmadığını, aynı zamanda akli olarak temellendirilebilecek ilkeler bütünü olduğunu belirtmiştir.

Anahtar Kelimeler: Kelam, Tevhid, Akli Deliller, Gaye ve Nizam, Gazzâlî.

Republic of Türkiye
Bitlis Eren University Graduate School
Department of Basic Islamic Sciences
RATIONAL PROOFS OF TAWHEED BELIEF IN ISLAMIC PHILOSOPHERS
(THE EXAMPLE OF AL-GHAZĀLĪ)

Master's Thesis

Abdulgaffar CEYLAN

Supervisor: Assoc. Prof. Hamdullah ARVAS

August 2025

ABSTRACT

According to the science of Kalām, the beings in the universe, as well as the events and phenomena that occur, point to the existence and oneness of God. Human beings, in order to make sense of these events and phenomena, have always been in a state of constant search. Throughout history, as a result of this search for meaning, different conceptions of God have emerged. Some of these conceptions were grounded in the existence and oneness of God, while others leaned toward animistic or polytheistic understandings of the divine. According to Islamic belief, in order to correct these false conceptions of God, Allah intervened in history by sending revelation through His prophets. However, while inviting their communities to believe in the existence and oneness of God, the prophets did not limit themselves to the revealed message but also made use of numerous cosmological and rational arguments that pointed to God's existence and unity. The final prophet, Muhammad (peace be upon him), as the last link in the chain of prophethood, invited all of humanity to the true faith and religion. After him, many scholars who embraced the principle of tawḥīd struggled against shirk (polytheism) through their ideas and sought to respond to the problems of belief in their own times. These scholars, in defending the principles of Islamic faith and values, employed numerous arguments related to tawḥīd, one of the fundamental structures of religion. In order to establish the principle of tawḥīd and defend the tenets of Islamic belief, they relied not only on transmitted (naqlī) proofs but also on rational ('aqlī) arguments. This study aims to examine Abū Ḥāmid Muḥammad al-Ghazālī's (d.

505/1111) efforts to prove the doctrine of tawḥīd in light of rational arguments. As both a mutakallim (theologian) and a philosopher, al-Ghazālī, unlike his predecessors, employed both methods together. While affirming that God's power is infinite and that the true agent is God alone, he argued that causality is not necessary and criticized the Aristotelians. With this approach, it may be said that he sought to ground a transmitted (naqlī) issue within rational and philosophical thought. It has been identified that al-Ghazālī, in order to establish the principle of tawḥīd upon a solid foundation, employed arguments such as possibility (imkān), origination (ḥudūth), innate disposition (fiṭra), purpose and order (ghāya wa-nizām), the proof of mutual hindrance (burhān al-tamānu'), and the proof of convergence (burhān al-tawārud). This thesis highlights the significance of al-Ghazālī's efforts to explain the principle of tawḥīd through rational arguments. In conclusion, al-Ghazālī demonstrated that by employing both rational and transmitted proofs together, the doctrine of tawḥīd is not merely a theological dogma but also a set of principles that can be rationally grounded.

Keywords: Kalām, *Tawḥīd*, Rational Proofs, Purpose and Order, al-Ghazālī.

İÇİNDEKİLER

ÖZET.....	I
ABSTRACT	III
İÇİNDEKİLER	V
KISALTMALAR	VIII
ÖNSÖZ.....	IX
GİRİŞ.....	1
Araştırmanın Konusu.....	2
Araştırmanın Problem Durumu.....	3
Araştırmanın Amacı ve Önemi.....	5
Araştırmanın Yöntemi ve Kaynakları.....	7

BİRİNCİ BÖLÜM

ARAŞTIRMANIN KAVRAMSAL ÇERÇEVESİ

1.1. TANRI TASAVVURLARI	1
1.1.1. Ateizm	1
1.1.2. Agnostisizm	4
1.1.3. Teizm.....	5
1.1.4. Panteizm	6
1.1.5. Panenteizm	8
1.1.6. Deizm	8
1.2. TEVHİD KAVRAMININ ETİMOLOJİSİ	10
1.2.1. Kur’ân-ı Kerim’de Tevhid.....	12
1.2.2. Hadislerde Tevhid.....	15
1.2.3. Kelam’da Tevhid Kavramı.....	17

İKİNCİ BÖLÜM

İSLAM FİLOZOFLARINA GÖRE TEVHİD İNANCININ DELİLLERİ

2.1. KİNDÎ'DE TEVHİDİN DELİLLERİ	27
2.1.1. Birlik ve Çokluk Delili	28
2.1.2. İliyet (Nedensellik) Delili	31
2.1.3. İnsan Delili	33
2.1.4. Hudûs Delili	34
2.1.5. Gâye ve Nizam Delili	34
2.2. FÂRÂBÎ'DE TEVHİDİN DELİLLERİ.....	35
2.2.1. İmkân Delili	36
2.2.2. Ekmel Varlık Delili.....	37
2.3. İBN SÎNÂ'DA TEVHİDİN DELİLLERİ	39
2.3.1. Vâcibu'l Vücûd Delili.....	39
2.3.2. Teleolojik ve Düzen Delili	41
2.4. İBN RÜŞD'DE TEVHİDİN DELİLLERİ.....	42
2.4.1. İnâyet Delili	43
2.4.2. İhtirâ Delili.....	44

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

GAZZÂLÎ VE TEVHİD ANLAYIŞI

3.1. GAZZÂLÎ'NİN YAŞADIĞI DÖNEMİN ŞARTLARI, HAYATI, İLMİ KİŞİLİĞİ VE ESERLERİ	46
3.1.1. Yaşadığı Dönemin Şartları	46
3.1.2. Hayatı.....	55
3.1.3. İlmi Kişiliği.....	59
3.1.4. Eserleri.....	64
3.2. GAZZÂLÎ'YE GÖRE TEVHİD İNANCININ AKLİ DELİLLERİ....	68
3.2.1. Fıtrat Delili	69
3.2.2. Hudûs Delili.....	73

3.2.3.	İmkân Delili.....	82
3.2.4.	Gaye ve Nizam Delili	87
3.2.5.	Burhân-ı Temânu' Delili	93
3.2.6.	Burhân-ı Tevârüd Delili.....	95
SONUÇ.....		97
KAYNAKLAR		101



KISALTMALAR

- b. : Bin
- bkz. : Bakınız
- c. : Cilt
- ç. : Çoğul
- çev. : Çeviren
- DİA : Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
- ed. : Editör
- Hız. : Hazreti
- m.s : Milattan Sonra
- ö. : Ölüm Tarihi
- s. : Sayfa Numarası
- s.a.v. : Sallallâhu aleyhi ve sellem
- TDV: Türkiye Diyanet Vakfı
- vb. : ve benzeri
- vd. : ve diğerleri

ÖNSÖZ

Kur'ân'a göre insanlık tarihi boyunca gönderilen her peygamber kendi toplumunu tevhid inancına davet etmiştir. Bu bağlamda peygamberlerin amacı, Allah'ın bir ve tek olduğu gerçeğini kendi toplumuna anlatmak olmuştur. Peygamberler, risâlet amaçlarından biri olan tevhid inancını gönderildikleri topluma arz ederken siyasi, ekonomik ve epistemolojik güçlüklerle karşılaşmışlar. Buna rağmen her peygamber risalet görevini layığıyla yerine getirmiş, tevhid inancını akli ve nakli delillerle temellendirme yoluna gitmiş, gönderildikleri toplumu ıslah etmeye çalışmışlardır.

Tevhid mücadelesi veren peygamberler arasında, en güzel örneklerden biri de hiç şüphesiz Hz. Muhammed'dir (s.a.v.). Bütün insanlığa gönderilmekle beraber Hz. Muhammed, yaşadığı toplumu çok iyi bilen birisi olarak onlara tevhid inancını en sade ve anlaşılır şekilde ayetler ışığında ve akli delillerle temellendirmeye çalışmıştır. Bazı insanlar çeşitli gerekçelerle inanmazken bazıları da iman etmeyi tercih etmiştir.

Hız. Muhammed'den sonra genişleyen İslam coğrafyası Müslümanlara, birçok yeni kültür ve düşünce ile karşılaşma imkânı vermiştir. Bu dönemde Müslümanlar İslam dininin en önemli inanç esası olan tevhid inancını muhataplara anlatma çabasını sürdürmüşlerdir. Özellikle kelamcılar yeni karşılaşılan İslam dışı inançlara karşı reddiyeler yazmış ve muhataplarına İslam dininin inanç ve esaslarını doğru aktarmak için ayet ve hadislerle ilave olarak akli delilleri de içine alan bir yöntem kullanmışlardır. İslam tarihi boyunca birçok mütekellim, fakih, muhaddis ve İslam filozofu, yaşadığı çağın ve ortamın gereği olarak tevhid inancını insanlara akli deliller ışığında anlatmaya çalışmıştır. Kendi dönemindeki toplumsal sorunlara duyarlı olan Gazzâlî de ortaya yeni çıkan varlık, bilgi ve değer tartışmalarının yol açtığı sorun ve sıkıntıları gidermek için çözüm arayışına girmiştir. Gazzâlî, inanç sorunlarına karşı İslam inancını savunmak ve söz konusu teolojik sorunları çözmek için nakli delillere ek olarak akli yöntemleri de başvurmuştur. Bu bağlamda, İslam inanç esaslarının özü olarak nitelendirilen tevhid hakkındaki görüşlerini akli temellendirmelere dayandırmıştır. Bu çalışmada, kelamcı-filozof kimliği ile tanınan Gazzâlî'nin tevhid düşüncesine dair getirdiği akli deliller aktarılmaya çalışılmıştır.

Çalışmanın giriş kısmında araştırmanın konusu, problem ifadesi, amacı ve önemi ile yöntem ve kaynakları hakkında bilgi verilmiştir. Birinci bölümde çalışmanın teorik çerçevesini sunmak için kavramsal olarak dine yaklaşımlar ve tanrı tasavvurları hakkında literatür taraması yapılmıştır. Çalışmanın ikinci bölümünde İslam filozoflarının tevhid

inancını temellendirmek için başvurdukları akli deliller hakkında bilgi verilmiştir. Üçüncü bölümde ise Gazzâlî'nin nakli delillere ek olarak kullandığı akli deliller incelenmiştir.

Tez çalışmam boyunca destek ve ilgilerini esirgemeyen saygıdeğer danışman hocam Doç. Dr. Hamdullah ARVAS'a şükranlarımı sunarım. Yine tez çalışmamda değerlendirmeleri ile metnimi ikmal etmeme vesile olan hocam Doç. Dr. Hekim TAY ile Doç. Dr. Ahmet ÖZDEMİR hocalarıma şükranı bir borç bilirim. Çalışmamın hayra, ilmin bereketine vesile olmasını Yüce Allah'tan niyaz ederim.

Bitlis - 2025

Abdulgaffar CEYLAN

GİRİŞ

Tarihsel süreçte İslam inancının anlaşılması, anlatılması ve yaşanmasını sağlamak amacıyla çeşitli ilimler ortaya çıkmıştır. Bu ilimlerden biri de Kelam ilmidir. Kelam ilmi, kaynaklarda Allah'ın zatından, sıfatlarından, mümkünlerin durumlarından, mebde ve mead konularından kesin delillerle bahseden, İslam inanç ilkelerine aykırı olan her şeyin yanlışlığını sözün gücü ile gösteren,¹ itikadı şüphe ve evhamdan koruyan dini-teolojik ilim şeklinde tarif edilmiştir.² Kelam ilmi ayrıca İslam inanç esaslarını akli delillerle açıklamaya çalışan ilim olarak da tarif edilmiştir.³ Kelam ilmi, kendi bünyesinde pek çok konuyu barındırmış olup tarihsel süreçte bu konuların yöntemi, amacı ve meseleleri dikkate alınarak farklı isimlerle anılmıştır. Nitekim Fıkıh ilminin inançla ilgili bölümünü ifade etmek üzere *el-Fıkhu'l-Ekber*, İslam inanç esaslarını aktarma amacıyla *Akâid*, itikadi hükümleri (ahkâm-ı asliyye) konu edinmesi sebebiyle *Usûlü'd-Dîn*, akıl yürütme (nazar) ve delillendirme (istidlal) yöntemlerini kullanması dolayısıyla *İlmu'n-Nazar ve'l-İstidlal*, konularının Allah'ın varlık ve birliğinin ispatı ile O'nun sıfatlarını içermesi nedeniyle ise *İlmü't-Tevhid ve's-Sıfât* adları verilmiştir.⁴ Dolayısıyla, kelâm ilmi tarihsel süreçte *Akâid*, *Usûlü'd-Dîn*, *İlmu'n-Nazar ve'l-İstidlal*, *el-Fıkhu'l-Ekber* ve *İlmü't-Tevhid ve's-Sıfât* gibi farklı isimlerle anılmıştır.

Kelam ilminin bir diğer ismi de *ilmu't-tevhid ve's-sıfat* ilmidir.⁵ Bu eserlerde tevhid konusu Allah'ın zat ve sıfatlarının bilgisi üzerinden temellendirilmiştir. Bu konuda klasik ve modern araştırmaların bulunması tevhid kavramının kelam ilmindeki yerini ve değerini göstermektedir. Öte yandan kelam ilmi ile ilgili yazılan ilk eserler

¹ Ebû Nasr Fârâbî, *İhsâ'ü'l-'ulûm*, thk. Ali b. Melhem (Beyrut: Mektebetü'l-Hilâl, 1996), 86; İbn Rüşd, *el-Keşf 'an menâhici'l-edille fî 'akâ'idî'l-mille*, thk. Muhammed Âbid el-Câbirî (Beyrut: Merkezu Dirâsâtî'l-Vaḥde el-'Arabiyye, 1998), 12.

² Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer et-Teftâzânî, *Şerhü'l-akâid*, (Beyrut: yy. 2007), 22; (هو العلم علم يبحث فيه عن ذات الله تعالى وصفاته، وأحوال الممكنات من المبدأ) Seyyid Şerif Cürcânî, *Kitâbu't-ta'rifât*, thk. M. Sıddık el-Minşavî, (Kâhire: Darü'l-Fazilet, y.y.), 185. (والمعاد على قانون الإسلام، والقيد الأخير لإخراج العلم الإلهي للفلاسفة); Recep Ardoğan, "Kelam İlminin Tanımı ve Özellikleri", *Sistematik Yaklaşımlarla Kelâm Araştırmaları 1-2*, ed. Ekrem Uysal (Batman: Mütercim Yayınevi, 2020), 19-20. Bekir Topaloğlu, *Kelâm İlmi: Giriş* (İstanbul: Damla Yayınevi, 1981), 44. Bekir Topaloğlu, *Kelâm Araştırmaları Üzerine Düşünceler* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınevi, 2004), 7.

³ Ahmet Özalp, "Kelâm İlmi", *Şamil İslam Ansiklopedisi*, ed. Duran Kömürcü (İstanbul: Şamil Yayınevi, 2000), 4/307.

⁴ Recep Ardoğan, "Kelâm İlminin Tanımı ve Amacı", *Sistematik Yaklaşımlarla Kelâm Araştırmaları 1-2*, ed. Ekrem Uysal (Batman: Mütercim Yayınevi, 2020), 23-25; Özalp, "Kelâm İlmi", 4/307.

⁵ Tevhid, sıfat ve isimlerle ilgili klasik kelam literatürü için bkz. Ebu'l-Huzeyl el-Allâf (ö. 235/849), *Kitâbu't-Tevhid*; Nazzâm (ö. 231/845), *Kitâbu't-Tevhid*; Ebu Mansur el-Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhid*; İbn Huzeyme (ö. 311/924), *Kitâbu't-Tevhid ve İsbâtü Sıfâtî'r-Rabb*; Gazzâlî, *el-Maksadü'l-Esnâ fî Şerhi Esmâillâhî'l-Hüsnâ*; Beyhâkî, *el-Esmâ ve's-Sıfât*; Fahrreddîn Râzî, *Esâsü't-Takdîs*

irdelendiği vakit, tevhid konusunun bütün klasik ve modern kelim literatürüne rengini verdiği görülmektedir. Çünkü tevhid, İslam inancının ve dolayısıyla kelam ilminin temel meselelerinden biri olarak kabul edilmiştir.⁶ Bu nedenle söz konusu çalışmalarda tevhid inancının doğru anlaşılması ve sağlam temeller üzerine bina edilmesine dikkat edilmiştir. Bu sağlam temelin oluşmasının yollarından biri; ona yapılacak tanımdan ve bu tanım sonucunda zihinde oluşan kavramsal çerçeveden geçmektedir. Nitekim yapılan araştırmalarda tevhid ile ilgili birçok tanım yapılmıştır. Bu çalışmalardan hareketle e tevhid ile ilgili genel bir tanım yapmak mümkündür: Tevhid; Allah'ı, zatını hayal edilebilecek her şeyden soyutlamak, O'nun varlığını ve birliğini ikrar etmek, hiçbir eşi, benzeri ve ortağı olmadığına iman etmek şeklinde tanımlanmıştır.⁷ Klasik lügat tanımlarından hareketle tevhid kavramının genel olarak Allah'ın bir ve tek olduğuna iman etmek, zat ve sıfatlarını hakkıyla bilmek şeklinde tanımlandığı anlaşılmaktadır.⁸ Bu bağlamda bir ilim olarak tevhidin ana fikri; Allah'tan başkasına ulûhiyyet hakkı vermemek ve ondan başka yaratıcı kabul etmemek şeklinde değerlendirilebilir. Buradan hareketle araştırmanın konusu önemli bulunmuştur. Çalışma ile tevhid konusunda yapılan çalışmalara katkı sunulması hedeflenmektedir.

Araştırmanın Konusu

Tarihsel olarak her insanda, fıtratı gereği bir yaratıcıya inanma düşüncesinin olduğu ve toplumların kendi öznel durumlarına göre bu inançlarını şekillendirdikleri belirtilmiştir.⁹ Dolayısıyla, öznel olan bu inanma düşüncesi, toplumsal etkileşimler aracılığıyla farklı biçimlerde gelişip çeşitlenmiştir. Öte yandan sosyal bir varlık olan insanın başka toplumların inanç ve dini düşüncelerinden etkilenmesi kaçınılmazdır. Bu etkileşim kimi zaman insanların var olan tanrı düşüncesini pekiştirirken, kimi zaman da var olan tanrı düşüncesine karşı şüpheleri derinleştirmiştir.¹⁰ İletişime ve etkileşime açık olan İslam dininin ilk dönemlerinde diğer dinlerle etkileşim az iken, sonraki dönemlerde bu etkileşim artmıştır. İslam dininin diğer dinlerle olan etkileşimi toplumda kimi insanlarda tevhid düşüncesini sağlamlaştırırken, kimi insanlarda ise çeşitli şüpheleri

⁶ Ardoğan, “Kelâm İlminin Tanımı ve Amacı”, 15.

⁷ Ali İbn Muhammed es-Seyyid eş-Şerif Cürcânî, *Kitabu't Târifât (Kelam Terimleri Sözlüğü)*, çev. Arif Erkan (İstanbul: Bahar Yayınevi, 1997), 67.

⁸ Şaban Ali Düzgün, “Allah'a İman”, *İslâm İnanç Esasları*, ed. Şaban Ali Düzgün (Ankara: Grafiker Yayınları, 2014), 99.

⁹ Hayati Hökelekli, “Fıtrat”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996), 13/47-48.

¹⁰ H. Ömer Özden, *İslâm Felsefesi Tarihi* (İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayınevi, 2019), 40-42.

beraberinde getirmiştir.¹¹ Bu bağlamda, kendi döneminin sorun ve sıkıntılarına kayıtsız kalmayan ilim ehli kişilerin, bu şüpheleri gidermek için bir takım arayış ve çalışmaları yaptığı ifade edilmektedir. Bu arayış ve çalışmalar kimi zaman toplumun menfaatine olurken, kimi zaman da toplumun zararına olmuştur. Çünkü ilim ehli kişilerin olaylara bakış açılarının farklı olması sebebiyle farklı sonuçlara ulaşılması mümkün olmuştur. Müslümanların bazı durumlarda bu farklı sonuçları birer zenginlik olarak değil, birbirlerini tekfir etmek için birer delil olarak kullanmaları toplumdaki birliği ve düzeni sarsmıştır.¹² Bu çalışmada, kendi dönemindeki problemlere duyarlı olan Gazzâlî'nin toplumdaki görüş ayrılıklarının tekfir söylemlerine vardığı bir dönemde, aynı zamanda *el-iktisad fi'l- 'itikad* adlı eserine de isim olan itikadda orta yolu bulmak, İslam dininin inanç esaslarını tevhid düşüncesine sevk etmek için nakli delillere ek olarak başvurduğu akli delillere yer verilmiştir. Çalışmamızın temel konusu, Gazzâlî'nin tevhid ilkesi hakkında kullandığı akli delillerdir. Bununla birlikte, tevhid ilkesinin tanımı, mahiyeti, etimolojik yapısı ile Kur'ân-ı Kerim ve hadislerdeki tevhid düşüncesine de yer verilmiştir. Ayrıca, tevhid ilkesine karşıt dine yaklaşımlar ile bu yaklaşımların dayandığı temel esaslar ele alınmıştır. Bir diğer inceleme konusu ise İslam filozoflarından Ebû Yûsuf Ya'kûb b. İshâk b. es-Sabbâh el-Kindî (ö. 252/866), Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan b. Uzluğ el-Fârâbî el-Türkî (ö. 339/950), Ebû Alî el-Hüseyin b. Abdillâh b. Alî b. Sînâ (ö. 428/1037) ve Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtubî'nin (ö. 595/1198) kendi dönemlerinde tevhid ilkesi üzerindeki şüpheleri gidermek amacıyla kullandıkları akli delillerdir.

Araştırmanın Problem Durumu

Araştırmanın temel konusu, İslam ilimlerinin özellikle de kelam ilminin özünü oluşturan tevhid bahsi üzerinedir. Tevhid bahsi İslam inanç esaslarının odak ilkesidir. Bu nedenle, tevhid olmaksızın inanç esaslarından dolayısıyla imanın varlığından söz etmek mümkün değildir Zira iman olgusu, esas itibarıyla tevhid ilkesi üzerine kuruludur.¹³ İslam düşünce tarihinde tevhid ilkesi, İslam inanç esaslarının temeli olarak görülmektedir.¹⁴ Tarihsel süreçte İslam inanç esaslarının farklı yorumlanması sebebiyle tevhid ilkesi, İslam filozofları tarafından çeşitli yöntemlerle temellendirilmeye

¹¹ Mahmut Aydın, *Ana Hatlarıyla Dinler Tarihi* (İstanbul: Ensar Neşriyat Yayınevi, 2016), 444-445.

¹² M. Sait Şimşek, "Tekfir", *Şamil İslam Ansiklopedisi*, ed. Duran Kömürcü (İstanbul: Şamil Yayınevi, 2000), 8/35.

¹³ Bekir Topaloğlu, "Allah'a İman", *İslâm'da İnanç Esasları* (İstanbul: Çamlıca Yayınevi, 2018), 73.

¹⁴ Mevlüt Özler, "Tevhid", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012), 41/18.

çalışılmıştır. Bu temellendirme yöntemi, aynı zamanda onların tanrı tasavvurlarını da şekillendirmiştir. Tevhid ilkesini temellendirme noktasında her bir düşünür ve filozofun farklı yöntemlere başvurması gayet tabii ve doğaldır. Gazzâlî örneği bu bakımdan önem arz etmektedir. Çünkü Gazzâlî hem kelimeler hem de felsefe yöntemlerini bir arada kullanarak kendine has bir metot ortaya çıkarmıştır.¹⁵ Evrenin ezeliğine, nedenselliğin kendinden bir kuvve olduğuna, bilgiyi sadece deneysel alana indirgeyen felsefî metafiziğe eleştiriler getirerek farklı bir metodu teklif etmiştir.¹⁶

Gazzâlî'nin İslam filozoflarına getirdiği eleştiriler konusunda sistematik bir görünüm göze çarparken,¹⁷ tevhid ilkesi hakkındaki görüş ve düşünceleri neredeyse bütün eserlerine yayılmış bir şekildedir. Bu nedenle eserlerdeki tevhid ilkesi ile ilgili akli temellendirmeleri bütüncül ve sistematik ele alma ihtiyacı ortaya çıkmaktadır.

Literatürde konuyla ilgili yapılan incelemede, Gazzâlî'nin hayatı, ilmi kişiliği, eserleri, yaşadığı dönemin şartları ile ilgili birçok çalışma mevcuttur. Bu çalışmalar, yapılan bu araştırma ile dolaylı bağlantılı oldukları için ve bu çalışmanın nihai hedeflerinden biri olmadığı için bunlara yer verilmeyecektir. Ancak literatürde Gazzâlî'nin tevhid anlayışını inceleyen çeşitli çalışmaların olduğu da belirlenmiştir. Bu bağlamda Arslan, *Gazzâlî Düşüncesinde Tevhid Anlayışı* çalışmasında, Gazzâlî'nin yaşadığı toplumdaki ekoller arasındaki küfür ithamları ve bu ithamların yol açtığı farklılaşmalar çerçevesinde Gazzâlî'nin tevhid açıklamalarına değinmiştir.¹⁸ Yine Gazzâlî'nin tevhid düşüncesi ile ilgili yapılan bir başka çalışma, Bakır'ın *Gazzâlî ve Yöntem* adlı çalışmasıdır. Bu çalışma, Gazzâlî'nin hem tevhid hem de diğer İslam inançlarıyla ilgili kullandığı yöntemleri ele almaktadır.¹⁹ Gazzâlî'nin tevhid anlayışı ile ilgili yapılan bir diğer çalışma ise Karaağaç'ın *Gâye ve Nizam Delili* çalışmasıdır. Bu çalışma Gazzâlî ve birçok İslam âliminin, gâye ve nizam delilleri hakkındaki görüş ve düşüncelerine yer vermiştir.²⁰ Bu çalışmanın literatürdeki diğer çalışmalardan farkı şudur: Gazzâlî'nin tevhid düşüncesini ele alırken yalnızca belirli delillere değil, kullandığı tüm

¹⁵ Mehmet Bayrakdar, "Gazzâlî: Kimdir ve Nedir", *Vefatının 900. Yılı Anısına Büyük Mütefekkir Gazzâlî* (Ankara: Dîb Yayınevi, 2019), 18.

¹⁶ Özden, *İslâm Felsefesi Tarihi*, 131.

¹⁷ Ebû Hâmid Muhammed b. Ahmed Gazzâlî, *Tehâfütü'l Felâsife*, çev. Ali Keleş (İstanbul: Ravza yayınevi, 2024), 15-16.

¹⁸ Fatih Arslan, *Gazzâlî Düşüncesinde Tevhid Anlayışı* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2023), 6.

¹⁹ Muhammed Burak Bakır, *Gazzâlî ve Yöntem* (İstanbul: İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2025), 7.

²⁰ Osman Karaağaç, *Gâye ve Nizam Delili* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019), 8-10.

akli delillere de yer verilmesidir. Bunun yanında Gazzâlî'nin tevhid düşüncesiyle ilgili kullandığı yöntemler derinlemesine analiz edilmiştir. Ayrıca, Gazzâlî'nin tevhid düşüncesi incelenirken, yaşadığı dönemdeki zihni bulanıklıklara çözüm bulmak amacıyla akli temellendirmeler yapması, çalışmamızı diğer çalışmalardan ayıran bir özelliktir.

Bu çalışma, Gazzâlî'nin tevhid inancına yönelik öne sürdüğü akli delillerin araştırılması, onun tevhid inancı hakkındaki bilgilerini sistematik biçimde ve bütüncül olarak vermesi açısından önem arz etmektedir. Bunun yanında Gazzâlî'nin Allah hakkındaki duygu ve düşüncelerinin anlaşılmasına katkı sağlamaktadır. Literatürde bu konuya değinen bir araştırmaya rastlanmaması bir eksiklik olarak değerlendirilmiş ve bu konuda literatüre katkı sağlamak amacıyla çalışma tasarlanmıştır. Bu bağlamda çalışmamızın temel problemi, Gazzâlî'nin tevhid ilkesi hakkında getirdiği akli temellendirmeleri sistemli ve bütüncül bir biçimde araştırılmasıdır. Bu araştırmada, Gazzâlî'nin tevhid ilkesi hakkında kullandığı akli temellendirmelerin, klasik kelam tarihindeki yerini ortaya koymaya çalışılmaktadır. Bu sayede Gazzâlî'nin tevhid ilkesi hakkındaki temel görüş ve düşüncelerin kavranmasına katkıda bulunmakla beraber, kullandığı akli delillerin daha iyi anlaşılmasını sağlayacak ve bu konuda literatürdeki eksiklik giderilmiş olacaktır. Araştırmada odaklanılan bir diğer problem durumu ise, Gazzâlî'nin bazı konularda İslam filozoflarını eleştirmesinden²¹ hareketle, tevhid ilkesinin filozoflar ve Gazzâlî açısından birbirinden farklı olduğu varsayımına dayanarak kelam ve felsefenin bağımsız iki ana dal şeklinde değerlendirilmesidir. Bu bağlamda çalışmamızın doldurduğu bir başka temel boşluk, filozofların ve mütekellimlerin tevhid ilkesindeki yöntem farklılıklarını ve benzerliklerini ortaya koymak ve bu anlayış doğrultusunda günümüzde tevhid bahsini sağlam zemine oturtmaktır.

Araştırmanın Amacı ve Önemi

İnanma duygusu, kişinin kendisine ve toplumuna karşı davranışlarının şekillenmesinde önemli bir rol oynamaktadır.²² İnsandaki inanma duygusu, imanı ortaya çıkarır; iman, İslam inanç esaslarıyla şekillenir²³ ve bütün bu esasların özü tevhid ilkesinde anlam bulmaktadır. Bu bağlamda, inanma duygusunu şüpheleri barındırmayacak şekilde tatmin etmenin yolu tevhid ilkesinden geçmektedir.²⁴ İnanma

²¹ Gazâlî, *Tehâfütü'l Felâsife*, 25.

²² Ali Arslan Aydın, "İman", *Şamil İslam Ansiklopedisi*, ed. Duran Kömürcü (İstanbul: Şamil Yayınevi, 2000), 4/97.

²³ Aydın, "İman", 4/92.

²⁴ Ahmet Özalp, "Tevhid", *Şamil İslam Ansiklopedisi*, ed. Duran Kömürcü (İstanbul: Şamil Yayınevi, 2000), 8/80.

hissiyatındaki eksiklik ve şüphe sadece kişinin kendisini değil, toplumunu da etkilemektedir. Bu bağlamda tevhid, toplumu ve kişiyi birleştiren önemli bir faktördür. Bu nedenden ötürü İslam dininin öngördüğü toplumsal davranışlarının temelinde tevhid ilkesi vardır.²⁵ Tevhid, alanı sadece bununla sınırlı kalmayıp İslam'daki her bir unsurun kaynağı ve özüdür.²⁶ İslam inanç tarihinde bu kaynağa bakış açısının sürekli olarak değiştiği görülmektedir. Zira her insanın yaşam tarzı, düşünce dünyası farklı olması sebebiyle İslam inancının kaynağı olan bu kavramı farklı algılamaları doğal bir durumdur. Bu çalışmayı değerli kılan durum, farklı görüş ve düşüncelere rağmen tevhidin ne olduğu hususunu, hangi kaynaklara dayandığını ve bununla ilgili yapılan akli temellendirmeleri ortaya koymaktır. Gazzâlî'nin eserleri incelendiği vakit, tevhid inancını temellendirme noktasında sıkça akli delilleri kullandığı görülmektedir. Çünkü Gazzâlî, akıl ile elde edilen bilgilerin daha güvenilir olduğunu belirtmiştir.²⁷ Bu kapsamda çalışmanın temel amacı, Gazzâlî'nin tevhid ilkesiyle ilgili görüş ve düşüncelerini, eserlerinden yararlanarak ortaya koymak, temellendirmeleri sistematik bir yaklaşımla ve kendi bütünlüğü içinde belirlemek ve değerlendirmektir. Bunun yanı sıra Gazzâlî'nin hayatından ve eserlerinden fikir edinerek Allah'ın varlığı ve birliği hakkındaki düşüncelerine cevap verme, çalışmamızın amaçları arasındadır.

Allah'ın varlığına ilişkin bilgilerin önemli bir kısmı, O'nun sıfatlarıyla ve bu sıfatların tecelli eden yönüyle bağlantılıdır. Kur'ân-ı Kerim'de bu hususta sınırlı açıklamalar bulunmakla birlikte, Allah'ın varlığına dair yeterli deliller ve isimler mevcuttur. Ancak Allah'ın zatı ve mahiyeti kavranması güç bir alanı ifade ettiğinden, düşünürler çoğunlukla O'nun varlığından ziyade nasıl bir varlık olduğu üzerinde yoğunlaşmışlardır. Bundan dolayı Allah duyu organlarıyla idrak edilemeyecek mahiyette bir varlıktır. Bununla birlikte, inanan insan, yaratıcısını hakkıyla tanımak ve bilmek ister. Çünkü gerçek anlamda tanımadığı bir yaratıcıya hakkıyla ibadet etmesi zordur. Nitekim insanın samimi bir şekilde ve Allah rızası için ibadet edebilmesi, O'nun varlığını ve birliğini bilmesine bağlıdır.²⁸

²⁵ Özler, "Tevhid", 41/19.

²⁶ Özalp, "Tevhid", 8/79.

²⁷ Hüsamettin Erdem, "Gazzâlî'de Akıl Bilgisi ve Değeri", *Vefatının 900. Yılı Anısına Büyük Mütefekkir Gazzâlî* (Ankara: DİB Yayınları, 2019), 85.

²⁸ Özler, "Tevhid", 41/24.

Çalışmamızda İslam filozoflarından olan Kindî, Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd'ün tevhid bahsi konusundaki düşüncelerine yer verilecektir. Bu sayede, günümüz ile geçmiş arasındaki tevhid düşüncesi mukayese edilebilecek ve Allah'ın mahiyetine dair önemli bir adım atılmış olacaktır. Ayrıca çalışmamız, Gazzâlî'nin yaşadığı dönemde kelam ekollerinin Allah'ın isim ve sıfatları hakkındaki bilgi ve teorilerinin farklılık göstermesi sebebiyle onun tevhid hakkındaki görüşlerini bilmenin iman ve ilimde orta yolun anlaşılmasına önemli katkılar sağlayacaktır. Bunun yanında çalışmamız Gazzâlî'nin tevhid hakkındaki görüş ve düşüncelerine yer vererek onun düşünce dünyasının daha iyi anlaşılmasına ortam hazırlayacaktır. Günümüzde tevhid çerçevesinde ortaya çıkan problem ve sorunlara çözüm sunma bakımından da çalışmamız önem arz etmektedir.

Araştırmanın Yöntemi ve Kaynakları

İmam Gazzâlî'nin ilmi alanda çok yönlü olması,²⁹ onun düşünceleri üzerine yapılan çalışmaları bir yönüyle kolay, bir yönüyle zorlaştırmaktadır. Gazzâlî, kendisinden sonraki birçok düşünür ve mütefekkeri etkilemiş, tevhid hakkında getirdiği akli temellendirmeler birçok çalışmaya kaynak olmuştur. Bu bağlamda, çalışmamıza kaynaklık edenlerin ilki Gazzâlî'nin tevhid hakkındaki görüşleridir. Her bilimsel çalışmanın kendine has bir yöntemi vardır. Çalışmanın veri toplama aracı olarak *doküman incelemesi* tekniği kullanılmıştır. Belgesel tarama veya literatür taraması olarak da nitelendirilen doküman incelemesi³⁰, araştırma konusuyla ilgili kitaplardan, raporlardan, makalelerden, dergilerden vb. dokümanlardan veri toplama tekniğidir.³¹ Bu kapsamda ilk olarak literatür taraması sonucunda asli kaynaklara ulaşılmaya çalışıldı. Bu asli kaynakları mukayeseli bir şekilde inceledikten sonra, konuyla ilgili olarak yazılmış dergi, makale ve tezlere değinilerek çalışma alanını derinleştirdiğini söylemek mümkündür. Özellikle Gazzâlî'ye ait *İhyâu Ulûmi'd-Din*, *İlcâmü'l-Avâm An İlmi'l-Kelâm*, *Kavâidi'l Akâid*, *Kimyâ-yı Saâdet*, *Kitabu't-Tevhid* *Ve't-Tevekkul*, *el-Munkız min al-Dalâl*, *Mekâsıdü'l Felâsife*, *Müslümanca Bir Hayat (Bidâyetü'l-Hidâye)*, *Tefekkür Düşünmenin Fazileti*, *Tehâfütü'l Felâsife*, *Tevhîd ve Ledün Risâleleri*, *Yaratılıştaki Sırlar (El-Hikmetu Fi Mahlukâtillâh)*, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd* adlı eserlerinden çokça yararlanıldığını ifade edilmelidir. Veri toplama araçları incelenerek konu kapsamında veriler toplanmıştır. Elde edilen veriler üzerinde ise *içerik analizi* yöntemi kullanılmıştır. Bu yöntem belirli bir

²⁹ Hamit Demir, *İmam Gazzâlî* (İstanbul: Siyer Yayınevi, 2022), 43.

³⁰ Niyazi Karasar, *Bilimsel Araştırma Yöntemi: Kavramlar İlkeler Teknikler* (Ankara: Nobel Akademik Yayınevi, 2018), 214.

³¹ Karasar, *Bilimsel Araştırma Yöntemi: Kavramlar İlkeler Teknikler*, 230-231.

metinde geçen ifadelerin sistematik bir biçimde sınıflandırılmasıdır.³² Bu bağlamda çalışmanın amaçları dikkate alınarak kategoriler oluşturulmuştur. Kategoriler ise bulgular başlığında birer alt başlık olarak işlenmiştir.

Araştırmanın giriş bölümünde kısaca problemin teorik çerçevesi ve çalışmanın yapısı hakkında bilgi verilmiştir. Birinci bölümde dine yaklaşımlara, tevhid kavramının etimolojisine değinilmiş, Kur'ân Kerim ve hadisler ışığında, kelam ve felsefede tevhid anlayışından bahsedilerek tevhid ilkesi tahlil edilmiştir. İkinci bölümde İslam filozoflarının tevhid hakkındaki düşüncelerini ele alınmış, kronolojik olarak İslam felsefe tarihinde tevhid hakkındaki düşünce farklılıklarına ve benzerliklerine değinilmiştir. Üçüncü bölümde Gazzâlî'nin hayatına ilmi kişiliğine eserlerine ve tevhid ilkesi hakkındaki temel görüş ve düşüncelerine, İslam filozoflarına yönelttiği bazı eleştirilere ışık tutulmuş, bu sayede tevhid ilkesinin incelenmesinde kullanılan kelami ve felsefi yöntem farklılıkları analiz edilmiştir. Elde edilen bulgular sonuç bölümünde sunulmuştur.

³² John W. Creswell, *Araştırma Deseni Nitel, Nicel ve Karma Yöntem Yaklaşımları*, çev. Selçuk Beşir Demir (Ankara: Eğiten Kitap Yayınevi, 2017), 14.

BİRİNCİ BÖLÜM

ARAŞTIRMANIN KAVRAMSAL ÇERÇEVESİ

Din olgusu, insanlık tarihi boyunca bireylerin inançlarını, kişilik gelişimlerini ve toplumsal konumlarını derinden etkilemiştir.³³ İnsanların düşünce dünyalarının farklılık göstermesi, dinin anlaşılması ve yorumlanmasında çeşitli yaklaşımların doğmasına zemin hazırlamıştır. Bu durum, farklı dini yaklaşımların yanı sıra tevhid inancının da farklı yorumlarla ele alınmasına imkân tanımıştır. Bunların açıklanması ve tahlil edilmesi çalışmamızın amacına ulaşması bakımından önem arz etmektedir.

1.1. TANRI TASAVVURLARI

İnanma eğilimi, her insanda görülmesi mümkün olan fitri bir duygudur.³⁴ Bu nedenle tarihsel süreçte her toplumda üstün görülen, tapılan, aşkın ve yüce sayılan bir yaratıcı inancı olmuştur. İnsanlar; güç yetiremediği, anlam veremediği, zorluklar karşısında sığındığı, doğuştan gelen inanma ihtiyacını giderdiği bir yaratıcıya yönelmiştir. Bu sebepten ötürü ilk insandan günümüze kadar tanrının mahiyeti ile ilgili problemler toplumların gündeminde canlı kalmıştır.³⁵ Her insanın düşünce dünyası, yetiştiği toplum yapısı farklı olduğu için birçok tanrı tasavvuru ve yaklaşımı ortaya çıkmış ve bu yaklaşımlar kendilerine taraftar bulmuştur. Bu tanrı tasavvurlarının, hak veya batıl olduğuna bakmaksızın, her birinin kendi içinde bir sistemi, yöntemi ve hedefi olduğu söylenebilir. Hepsinin ortak özelliği ise tanrının varlığı, gücü ve sınırı problemine cevap arayışındır.³⁶

1.1.1. Ateizm

Temelde iki esas üzerine inşa edilen bu tanrı tasavvurunun birinci esası tanrıyı reddetme ve tanımazlıktır.³⁷ Ateizm, âlemin herhangi bir plan ve tasarımdan ziyade tesadüf eseri meydana geldiğini ve âlemin herhangi bir yaratıcısının olmadığını dile getirir.³⁸ Ateizmin bu konuda dikkat çeken bir yönü tanrıyı reddetmekle sınırlı kalmayıp

³³ İsa Yüceer, *İnanç Felsefemiz* (İzmir: Birleşik Maatbacılık Yayınevi, 2006), 13.

³⁴ Yüceer, *İnanç Felsefemiz*, 32.

³⁵ Aydın, *Ana Hatlarıyla Dinler Tarihi*, 19-20.

³⁶ Necip Taylan, *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu* (İstanbul: Şehir Yayınevi, 2000), 258-260.

³⁷ Hamdullah Arvas, "Teizm-Ateizm Gerilimi: Postmodern Durumlar Ve Problemler", *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/21 (Aralık 2018), 688.

³⁸ George H. Smith, *Atheism: The Case Against God* (New York: Prometheus Books, 1989), 7-8.

onun olmadığına dair delilleri öne sürmesidir.³⁹ Ateizm düşüncesinde tanrı reddettiği için ruhani varlıkları, ahiret hayatı ve metafizik kavramlarda bunun doğal sonucu olarak kabul edilmez. Bununla beraber dayandığı ikinci esas ise dünyada meydana gelen depremler, seller, yangınlar, heyelanlar, tsunamiler gibi doğa olayları karşısında onlara göre var olduğu iddia edilen tanrının kötü niyetli olduğu vurgulanır. Bundan hareketle, eğer tanrı bu doğa olayları karşısında iyi niyetli ise bu niyetini gerçekleştirecek bir kudretinin olmadığı dile getirilir.⁴⁰ Ateizmin, bu düşünce yapısından hareketle, teizme bir tepki olarak ortaya çıktığı dile getirilebilir. Farklı tanrı tasavvurlarına mensup kişilerin tanrı anlayışlarının farklı olması, ateizmde de çeşitli farklılıkların ortaya çıkmasına neden olmuştur. Örneğin Doğu ve Orta Asya'daki teizm tanrı tasavvurlarına mensup kişilerin inanç ilkeleri bile farklılık gösterirken⁴¹ tek tip bir ateizm çeşidinden bahsetmek mümkün değildir. Ateizm çeşitlerinin ortak yönü tanrıyı tanımamalarıdır.⁴² Her bir ateizm çeşidinin kendi içindeki yöntemi ve teknikleri farklılık göstermektedir. Bunlara değinmek, bu araştırmanın amacına ulaşması bakımından önemlidir.

Literatürde pozitif, negatif ve pratik ateizm olmak üzere üç çeşit ateizmden söz edilmektedir. Pozitif ateizm: Bu inanç yapısında herhangi bir tanrı inancı olmamakla beraber tanrının yok olduğuna dair delil ve argümanları ortaya koymaya çalışmaktadır.⁴³ Bu tür ateizm, teizme tepki olarak varlığını ortaya koymaktadır.⁴⁴ Bu sebepten dolayı, yaygın olan ateizm çeşidinin bu olduğu ifade edilebilir. Negatif ateizm: Herhangi bir tanrı inancının olmaması durumudur. Bu görüşü savunanlar tanrının var olmadığına dair delil getirmezler.⁴⁵ Bu bağlamdan yola çıkarak var olmayan bir tanrı üzerinde eleştiride bulunmayı anlamsız görmektedirler. Her pozitif ateist aynı zamanda bir negatif ateisttir. Fakat her negatif ateist, pozitif ateist olmayabilir. Pratik ateizm: Bu itikadi düşünce herhangi bir tanrıyı hayatına koymamaya dayanır. Tanrının varlığı veya yokluğu ile ilgilenmeyen bir düşünce yapısı ile hareket etmektedir. Çünkü tanrıyı gereksiz gördükleri için onunla uğraşmayı da boş bir uğraş olarak görmektedirler.⁴⁶ Ateizmin bu görüş ve

³⁹ Muammer Kılınç, *Bir Felsefi Problem Olarak Ateizm ve Ludwig Feuerbach Ateizmi* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2019), 3.

⁴⁰ Düzgün, "Allah'a İman", 67.

⁴¹ Aydın Topaloğlu, *Tanrıtanımazlığın Felsefi Boyutları Teizm ya da Ateizm* (İstanbul: Furkan Yayınevi, 2001), 14.

⁴² Kılınç, *Bir Felsefi Problem Olarak Ateizm ve Ludwig Feuerbach Ateizmi*, 3.

⁴³ Fatma Nur Ağca, *Ateizm ve Delilcilik* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022), 11.

⁴⁴ Arvas, "Teizm-Ateizm Gerilimi: Postmodern Durumlar Ve Problemler", 690.

⁴⁵ Ağca, *Ateizm ve Delilcilik*, 11.

⁴⁶ Cevdet Karataş, *Agnostisizm-Ateizm İlişkisi* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2018), 38.

düşüncelerine karşı çıkan teizm, onları çürütmek amacıyla tarihsel ve felsefi bağlamda birçok cevap geliştirmiştir. Bu cevapların tümü tevhid ilkesi üzerine kuruludur.

Anti-ateist bir tavır olarak tevhid, nakli delillerin yanı sıra ekosistem, kozmolojik, teleolojik, ontolojik ve dini tecrübe gibi delillerle inançsızlığı aşmayı hedefleyen bir ilimdir. Nitekim tevhid, ateizmin “evren kendi kendine var olmuştur” iddiasına karşı “hiçlikten hiç çıkar önermesini” ileri sürerek bu görüşe karşı çıkmıştır. Bu bağlamda evrenin varlığı zorunlu bir sebebe dayanmaktadır. Bu sebepler zinciri sonsuza kadar gidemeyeceği için ilk sebep zorunlu olarak tanrıdır.⁴⁷ Yine tevhid inancı, ateizmin evrenin tesadüfen oluştuğu görüşüne karşı çıkarak, evrendeki düzen ve yasaların tesadüfle açıklanamayacağını dile getirmiştir. Çünkü yaşam için gerekli olan ince ayarın varlığı bir yaratıcıya işaret etmektedir.⁴⁸ Tevhid inancının ateizme karşı çıktığı bir diğer konu ise Tanrı’nın reddedilmesi meselesidir. Ateizm düşüncesine karşı bir tavır sergileyen tevhid, bu konu hakkında şu görüşleri savunmaktadır: İnsanlık tarihinin her döneminde kutsal sayılan, ibadet edilen, kendisine kullukta bulunan bir yaratıcı düşüncesi var olmuştur. Bu düşünce Tanrı’nın varlığını delillendirmektedir. Peygamberlik müessesesi ve vahiylerin sürekliliği Tanrı’nın var olduğuna delalet etmektedir.⁴⁹ Tanrının yokluğu aklen mümkün değildir. Çünkü tanrı varlığı zorunlu ve mükemmel varlık olarak insan zihninde mevcuttur. Eğer böyle bir varlık olmasaydı insanın zihninde var olması mümkün olmazdı.⁵⁰

Sonuç olarak, tevhid inancı ateizmin savunduğu görüş ve düşünceleri reddetmiş; bu fikirlere karşı nakli delillerin yanı sıra akli delilleri de kullanmıştır. Bu bağlamda, tevhid inancının insanın zihin yapısına ve düşünce dünyasına uygun olduğu söylenebilir. Tevhid inancı, ateizmin görüşlerini yalnızca eleştirmekle kalmamış, aynı zamanda onun açıklayamadığı bazı konulara da açıklık getirmiştir. Bu sebeple ateizm, teizmin temel düşüncesi olan tevhid karşısında tatmin edici cevaplar üretmekte yetersiz kaldığını ifade etmek mümkündür.

⁴⁷ Richard Heinzmann, “*Seküler Akıl ve Vahiy Dini: Thomas Aquinas’ın Sentezi Üzerine*”, *Din ve Devlet İlişkileri: İslâm ve Hristiyanlık’ta Temeller*, ed. Richard Heinzmann - Mualla Selçuk (Stuttgart, 2009), 20.

⁴⁸ Bekir Topaloğlu vd., *İslâm’da İnanç Esasları* (İstanbul: Çamlıca Yayınevi, 2018), 64.

⁴⁹ Şaban Ali Düzgün, “Allah’ın Varlığı”, *Sistematik Kelâm* (Ankara: Ankara Üniversitesi Uzaktan Eğitim Yayınevi, 2011), 96.

⁵⁰ Mehmet Dağ, “Ontolojik Delil ve Çıkmazları”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23/1 (Haziran 1979), 324.

1.1.2. Agnostisizm

“Agnostisizm”, Yunanca bir kelime olan “*agnostos*” sözcüğünden türemiş olup tanrının varlığı veya yokluğu hakkında herhangi bir bilginin bilinmeyeceği görüşüne dayanmaktadır.⁵¹ Buna göre Tanrı, ölüm ve ölümden sonraki hayat gibi konular, bu dünya dışındaki bir tecrübe olduğundan, insanlar bunlar hakkında herhangi bir bilgi sahibi olması mümkün değildir.⁵² Agnostik tanrı tasavvurunda tecrübe ile elde edilmeyen bilgiler hakkında delil bakımından bilme veya bilmeme birbirine eşit mesafededir. Buradan hareketle agnostisizmde vurgulanmak istenen, tanrıdan ziyade insanın bilme ve anlama konusunda kısıtlı olmasıdır. Çünkü tanrı, ölüm ve ölümden sonraki hayat gibi konular, insanın yaşadığı bu dünya dışındaki bir tecrübe olduğundan, insanların bu konular hakkında herhangi bir bilgi sahibi olması mümkün değildir. Agnostizm, Tanrı hakkında yeterince kanıt olmaması nedeniyle Tanrı’nın bilinmeyeceği görüşü üzerine kuruludur. Yine agnostisizm, doğruluğu veya yanlışlığı ispat edilemeyen konular hakkında kesin bir yargıda bulunmanın doğru olmadığını iddia etmektedir.⁵³

Agnostisizmi diğer dini yaklaşımlarından farkını ortaya koymak için şu örnek verilebilir: “*Tanrı var mıdır*” sualine evet yanıtı vermek teizm, hayır yanıtını vermek ateizm olarak ifade etmek mümkündür. Fakat “*Tanrı var mıdır*” sualine yeteri kadar delil yok⁵⁴ ya da kanıtlar eşitti⁵⁵ gibi nedenlerle Tanrının varlığı veya yokluğu bilinmeyeceğini söylemek agnostisizm olarak değerlendirilmektedir. Neden olarak da şunları öne sürmektedirler: Bilgilerimizin ulaşamadığı bundan dolayı hakkında herhangi bir şey bilemediğimiz birçok konu bulunmaktadır. Diğer taraftan bu şeylerin başkaları tarafından biliniyor bilinmediğini durumu bilimizin ötesinde olan vakıalarla ilgili güçlü olasılıklar barındırdığı için bilmediğimiz şeyleri yok sayamayız.

Nihai şüphenin imkânsızlığı fikrine dayanan agnostik dini yapıya paralellik gösteren bazı akımlar ortaya çıkmıştır. Bunları lâedriyye, indiyiye ve inâdiyye olarak sıralamak mümkündür. Lâedriyye, hakikatin bilinebileceği hususunda kesin bir yargıya varılamayacağını dile getirmektedir.⁵⁶ Bu akım insan bilgisinin sınırlılığına vurgu

⁵¹ Ronald W. Hepburn, *Agnosticism*,” *The Encyclopedia of Philosophy*, ed. Paul Edwards (New York: Macmillan, 1968), 56-57.

⁵² Russel Betrand, *Neden Hristyan Değilim*, çev. Ender Gürol (İstanbul: İlke yayınevi, 1996), 10; Sith, *Atheism: The Case Against God*, 9-10.

⁵³ Smith, *Atheism: The Case Against God*, 11-12.

⁵⁴ Betrand, *Neden Hristyan Değilim*, 168-169.

⁵⁵ Kerry Walters, *Atheism: Guide For The Perplexed* (New York: Continuum International Publishing, 2010), 12.

⁵⁶ İlhan Kutluer, “Lâedriyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı

yapmış, Tanrı ve metafizik gibi alanlarda bilgiye ulaşmanın imkânsızlığını öne çıkarmışlardır.⁵⁷ İndiyye, hakikatin mutlak olmadığını, kişiden kişiye veya toplumdan topluma değiştiği fikrini savunmaktadır.⁵⁸ Bu bağlamda bilginin öznel olduğunu, bireylere ve toplumlara göre değişebileceğini, hakikatin göreceli olduğunu öngörmektedirler. İnâdiyye, delil olsa dahi bilinçli olarak hakikati kabul etmeyen, her şeyden sürekli olarak kuşku duyan düşünce yapısını benimsemektedir.⁵⁹ Dolayısıyla hakikati aramaktan ziyade şüphe içinde kalmayı tercih etmişlerdir. Bu düşünce akımlarının genel özelliklerine bakıldığında agnostik dini düşünceden etkilendiğini görülmektedir. Çünkü hepsinin temelinde müşahede edilen varlık alanının dışındaki varlıklar hakkında kesin bir bilginin olmadığını dile getirmektedirler.

Agnostik düşüncenin bu görüşlerine karşı teist düşünce birçok cevap üretmiştir. Teistler, agnostiklerin “Tanrı bilinemez” fikrine karşı Tanrı’nın varlığını kanıtlamak için mutlak kesinliğe gerek olmadığını, yeterli delillerin inanç için yeterli olduğunu belirtirler.⁶⁰ İman, bilginin yerine geçen bir unsur değil, bilgiye dayalı güven ve teslimiyettir.⁶¹ Teizm bu düşüncesiyle anti-agnostik bir tavır sergilemiş ve bunu kendisinin temel ilkesi olan tevhid inancıyla sağlamlaştırmıştır. Zira ‘kesin bilgi yok’ demek, Tanrı’ya inanmayı geçersiz kılmaz. Bu noktada insanoğlu, inanma ya da inanmama, bilme ya da bilmemeyi tercih etme seçenekleri arasında bir karar vermek zorundadır. Ancak başlangıçta mutlak hakikati araştırma gayreti, aslında Allah’ın varlığını kabul etmeye yönelen sürecin ilk adımıdır. Kesin olan şey; şüphe ile kesin bilginin yan yana olamayacağıdır.⁶² Bu değerlendirme Allah’ın bilinebilir bir varlık olduğu işaret etmektedir.

1.1.3. Teizm

Teizm, tanrı tasavvurunda vurgulanan en önemli ilkelerden biri Tanrı’nın var olduğu görüşüdür. Teizm, evreni yaratan ve sürekli olarak onunla irtibat halinde olmak için peygamberleri gönderen, her şeyi bilen ve gören, ebedi ve ezeli bir tanrı anlayışı

Yayınları, 2003), 27/41.

⁵⁷ Kutluer, “Lâedriyye”, 27/42.

⁵⁸ İbrahim Emiroğlu, “Sûfestâiyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2009), 37/468-469.

⁵⁹ Emiroğlu, “Sûfestâiyye”, 37/469.

⁶⁰ Yusuf Tan, *Din Felsefesinde Teizm-Ateizm Tartışmalarında Kullanılan Kanıtların Mantıksal Analizi* (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019), 87.

Ramazan Altıntaş, “İnsanın Zihin Hâlleri”, *İslâm İnanç Esasları*, ed. Şaban Ali Düzgün (Ankara: Grafiker Yayınları, 2014), 39-40. Aydın, “İman”, 4/92-93.

⁶² Ebû Hâmid Muhammed b. Ahmed Gazâlî, *Tevhîd ve Ledûn Risâleleri*, çev. Serkan Özburun - Yusuf Özkan Özburun (İstanbul: Furkan Yayınevi, 1995), 65.

sistemi benimsemektedir.⁶³ Semavi dinlerin ortak özelliklerinden birisi teistik tanrı tasavvurudur. Kendi düşüncelerinin tutarlılığını kanıtlamak amacıyla çeşitli ontolojik ve epistemolojik kanıtları öne sürerler.⁶⁴ Burada Ateizm düşüncesine karşı çıkıldığını göstermektedir. Bu bağlamda Tanrı kendi varlığını göstermek amacıyla yeryüzüne çeşitli ipuçları koymuştur. Bu, Agnostisizm tanrı tasavvuruna karşı tenkitlerde bulunduğunu kanıtlamaktadır. Sürekli olarak evrenle irtibat halinde olan Tanrı'nın yarattıklarıyla ilişkisi vardır demekle Deizm Tanrı tasavvuruna karşı eleştirilerde bulunmuştur. Tanrı'nın yarattıklarıyla ilişkisi sadece epistemolojik olanla sınırlı değildir. Tanrı, yarattığı varlıklardan belli dini ritüelleri yapmasını “*Şimdi sen Rabbin için namaz kıl ve kurban kes.*”⁶⁵ ayetinde olduğu gibi ahlaki açıdan kendisinin emrettiği gibi davranılmasını “*İyilik ve takva hususunda yardımlaşın, günah ve haksızlık yolunda yardımlaşmayın*”⁶⁶ ayetinde olduğu gibi inanç bakımından sadece kendisine kulluk edilmesini “*Ben cinleri ve insanları, başka değil, sırf bana kulluk etsinler diye yarattım*”⁶⁷ istemektedir. Bu ifadeler, her şeyin Tanrı olduğunu dile getiren Panteizm düşüncesine karşı verilen bir reddiye olarak değerlendirilebilir. Teizm tanrı tasavvuruna bakıldığında tevhid anlayışının hâkim olduğu görülmektedir. Çünkü Teizm, diğer tanrı tasavvurlarını eleştirmekle kalmayıp kendi içinde de sistematik bir bütünlük oluşturur. Bu sistematığın dayandığı temel kaynaklardan birisi de tevhid anlayışıdır. Bu bağlamda Teizm, bütün semavi dinlerin ortak özelliğidir.

1.1.4. Panteizm

Panteizm, Tanrı'nın âlemlerle özdeş olduğunu veya her şeyin Tanrı'nın tecellisinden meydana geldiği düşüncesini desteklemektedir.⁶⁸ Her şeyin birer tanrı veya Tanrı'nın her şeyde olduğu fikrini savunmakla birlikte Tanrı ve âlemin varoluşsal açıdan birbirinden ayrı olmadığını dile getirmektedirler. Bu açıdan teist tanrı tasavvurunun savunduğu evrene müdahale eden, yardım eden tanrı anlayışını reddettiği görülmektedir. Bunun yanı sıra Tanrı'nın evrendeki her şeyi kapsamaması, içkin olması bakımından teist düşünceye benzer bir yönünün de var olduğu dile getirilebilir. Ancak Tanrı ile evrenin özdeş olduğu fikri açısından bakıldığında Tanrı'nın ayrı bir zatı olmadığını, bundan dolayı da ateizme benzediğini söylemek mümkündür. Panteizmin bu düşüncesine karşı çıkan teist düşünce

⁶³ Tan, *Din Felsefesinde Teizm-Ateizm Tartışmalarında Kullanılan Kanıtların Mantıksal Analizi*, 18.

⁶⁴ Arvas, “Teizm-Ateizm Gerilimi: Postmodern Durumlar Ve Problemler”, 691.

⁶⁵ *Kur'an-ı Kerim Meâli*, çev. Hayrettin Karaman vd. (Ankara: DİB Yayınları, 2021), Kevser 108/2.

⁶⁶ el-Mâide 5/2.

⁶⁷ el-Zâriyât 51/56.

⁶⁸ John Toland, *Pantheisticon* (London: Garland, 1976), 54.

yapısı bu konu hakkında birçok ilke ortaya koymuştur. Teizmin ortaya koyduğu bu ilkelerin başında tevhid gelmektedir. Anti-panteist bir tavır olarak tevhid, Mücessime ve Müşebbihe gibi konularda Allah ile âlem arasına sınır koymaktadır. Bu bağlamda teizme göre bu âlemin yaratıcısı Allah'tır ve kendisi dışındaki her şeyi kuşatan evrenden ayrıdır.⁶⁹ İfade edildiği üzere teizme teizme göre Allah yaratılmış olan bütün mahlukâtın farklıdır. Allah ile evren arasında herhangi parça-bütün ilişkisi olamaz. Allah tabiat ötesi bir varlıktır. Dolayısıyla hem panteizmde hem de Hristyanlıkta yaygınlık kazanan var olan hulûl⁷⁰ inancı reddedilmektedir.⁷¹ Teizmin dolayısıyla tevhid ilkesinin temel hedefleri arasında anti-panteist bir duruş olduğunu dile getirmek mümkündür.⁷²

Kur'ân-ı Kerim'e göre mutlak gerçek bu evrenden ayrı olan Allah'tır.⁷³ Kur'ân-ı Kerim'de mutlak gerçek olan Allah'ın meselesi, Allah-evren ilişkisinin olması gereken yöntem, tenzih ilkesine göre belirlenmektedir. Tenzih ilkesi, Allah'ın benzersizliğini, eşsizliğini ifade etmektedir.⁷⁴ Tenzih ilkesine göre Allah'ın insan veya âlemde var olan herhangi bir şeye benzemez. Bu bağlamda Allah'ın benzersizliği mutlaklıktır. Tenzih ilkesi, zamanın ve evrenin ezeliğini düşüncesine karşı sadece Allah'ın ezeli olduğunu kabul eder.⁷⁵ Aynı şekilde neden-sonuç ilişkisine dayalı illiyet ilkesine karşı sadece Allah'ın mutlaklığını, çoklu tanrı tasavvurlarına karşı ise Allah'ın birliğini savunmaktadır.⁷⁶ Dolayısıyla Allah- evren arasında bir ayırım yapmayan düşünce panteizm etkisinde kalmıştır. Bu durumda insan biçimli veya madde biçimli panteizm türlerine kapılmadan Allah'ı bilmek değer görülmesi gereken bir tavidir.

⁶⁹ el-Enbiyâ 21/104.

⁷⁰ Hulûl: Allah zatının ve sıfatlarının yarattığı varlıkların birine veya bir kısmına intikal etmesidir. Yani Allah'ın insan veya başka bir varlık görünümünde ortaya çıkmasıdır. Bkz. Kürşat Demirci, "Hulûl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998), 18/41.

⁷¹ İbrâhim Coşkun, *Ateizm ve İslâm* (Ankara: Ankara Okulları Yayınevi, 2014), 30-31.

⁷² Ebû Hâmid Muhammed b. Ahmed Gazzâlî, *Kitabu't- Tevhid Ve't- Tevekkul*, çev. Ersan Urcan (İstanbul: Çelik Yayınevi, 2025), 85-83.

⁷³ el-Kısas 28/28.

⁷⁴ Hacc 22/78; En'âm 6/91; Zümer 39/67.

Ebû Hâmid Muhammed b. Ahmed Gazzâlî, *el-İktisâd fî'l-i'tikâd*, çev. Kemal Işık (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınevi, 1971), 96.

⁷⁵ el-Bakara 2/259.

⁷⁶ Düzgün, "Allah'a İman", 69.

⁷⁵ Hasan Özalp, "Panteizm, Ateizm ve Panenteizm Bağlamında Spinoza'nın Tanrı Anlayışı", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/1 (Haziran 2006), 292.

⁷⁵ Hüsameddin Erdem, "Deizm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994), 9/109-110.⁷⁵ Gazzâlî, *el-İktisâd fî'l-i'tikâd*, 96.

⁷⁶ el-Bakara 2/259.

1.1.5. Panenteizm

Kök olarak Yunanca birer kelime olan “*pan*” (her şey) ve *theism* (Tanrı) sözcüklerinin birleşmesinden meydana gelmiştir.⁷⁷ Bu tanrı tasavvurunun temel düşüncesinde Tanrı hem içkin hem de aşkın bir varlıktır düşüncesi yatmaktadır.⁷⁸ Bu düşüncenin altında yatan temel nedenlerden biri de deizmin “Tanrı evreni yaratmış ve bir daha karışmamış” düşüncesi altında yatan aşkın ilkesine ve Panteizmin savunduğu “her şey Tanrı’dır” esasına tepki olarak doğmuş olmasıdır. Bununla birlikte Tanrı ile evren arasında mutlak ayırım yapan teist yapısına karşı, Tanrı’nın evrende aktif olduğu fikrini savunmaktadırlar.⁷⁹ Teistlerin panenteizmi eleştirmesinin en önemli nedeni, bu anlayışın tevhid inancına zarar vermesidir.

Anti-pananteist bir tavır sergileyen tevhid inancı, Tanrı’nın evrenin içinde olamayacağını aşkınlığının mutlak olduğu dile getirmektedir.⁸⁰ Bu bağlamda Tanrı ezeli olup evrenden etkilenen değil etkileyen bir varlıktır. Tevhid inancı, pananteizmin evren Tanrı’nın bir parçasıdır görüşünü eleştirmiştir. Çünkü tevhid inancına göre Tanrı yaratıcı evren ise yaratılındır.⁸¹ Tevhid inancı, Tanrı’nın evrende yaratılan varlıklarda meydana gelen değişimlerden münezzeh olduğunu vurgulayarak⁸², pananteizmin Tanrı ile evrenin birlikte değiştiği görüşünü eleştirmiştir. Pananteizm, Tanrı’nın evrenle birlikte oluş halinde olduğunu ve dolayısıyla mutlak bir iradesinin bulunmadığını savunurken⁸³ tevhid inancı ise evrende var olan her şeyin Tanrı’nın takdiriyle meydana geldiğini⁸⁴ dile getirerek bu görüşü kabul etmemiştir.

1.1.6. Deizm

Deizm, tanrının varlığını kabul eden, fakat evrendeki düzene müdahil olmayan bir düşünce yapısını benimsemektedir.⁸⁵ Bu bağlamda deizmin tanrının sadece yaratma sıfatını kabul ettiğini söylemek mümkündür. Tanrı’nın bu evreni mükemmel bir şekilde yarattığını dile getirmekle birlikte bu âleme müdahil olmayan bir Tanrı’nın varlığını kabul

⁷⁷ Düzgün, “Allah’a İman”, 69.

⁷⁸ Özalp, “Panteizm, Ateizm ve Panenteizm Bağlamında Spinoza’nın Tanrı Anlayışı”, 292.

⁷⁹ Recep Ardoğan, “Panteizm ve Pananteizm”, *Burhandan Burhana Günümüz Kelam Problemleri*, ed. Recep Ardoğan (İstanbul: Klm yayınevi, 2018), 93.

⁸⁰ Aydın Topaloğlu, “Teizm”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011), 40/333.

⁸¹ Ebû Hâmid Muhammed b. Ahmed Gazzâlî, *Tevhid Akidesinin Esasları*, çev. Abdulhalık Duran (İstanbul: Hikmet Neşriyat Yayınevi, 2004), 98.

⁸² Özalp, “Tevhid”, 2000, 8/81.

⁸³ Ardoğan, “Panteizm ve Pananteizm”, 95.

⁸⁴ el-Furkan 25/2.

⁸⁵ Erdem, “Deizm”, 9/109-110.

etmek onun peygamber göndermediği anlamını taşımaktadır. Çünkü peygamberlerin temel görevleri arasında Allah'ın emir ve yasaklarını insanlara iletme vardır.⁸⁶ Bu çerçevede peygamberin varlığını kabul etmek Tanrı'nın bu evrene müdahale ettiği anlamını taşıdığı için deizm tanrı tasavvuru peygamberlik müessesini reddetmektedir. Tanrı'nın insana verdiği akıl nimeti sayesinde insan kendi ahlaki değerlerini ve varlığın bilgisini kavrayabileceğini dile getirmektedir. Akıllı bu konuda eksik görmek Tanrı'nın yaratma sıfatında noksanlığı ifade ettiği için bu düşünce Deizm ile örtüşmemektedir.⁸⁷ Deizmde akıl insanı Tanrı'ya ulaştıran bir araç olarak görülmektedir. Bundan dolayı Tanrı'nın tekrardan bir peygamber göndermesine gerek yoktur. Hakikate ulaşmak için akıl yeterli görülmektedir. Akıl, Tanrı'nın bilinçli bir iradesiyle bu özelliklerle donatılmıştır.

Deizmin Tanrı'nın evrene müdahale etmediğini kanıtlamak için kullandığı bir başka argüman "preformasyon yasası"⁸⁸dır. Bu yasanın dayandığı temel ilkelere şudur: Her şeyin önceden kodlanmış yalnızca zamanla fiziksel olarak değişmiştir.⁸⁹ Yani Allah bu evreni yarattı ve bir daha karışmadı anlamı çıkmaktadır. Ancak teist dini yaklaşım bu konuda deizmi eleştirmiş ve bu argümanı çürütmek için tevhidi kullanmıştır. Tevhid, varlığın her an Allah tarafından yaratıldığını ve her şeyin O'nun iradesiyle meydana geldiğini kabul eder.⁹⁰

Anti-deist ve anti-corporealist bir tavır olarak tevhid ilmi evrene ilahi anlık müdahaleyi hak sayar.⁹¹ Nitekim tevhid, Allah'ın herhangi bir şekilde sınırlandırılmasına karşı bir reddiye görevi görür. Çünkü Allah'ın kudretinin her şeye yetmesi, her şeyi bilmesi hayat sahibi olduğunu kanıtlamaktadır.⁹² Mutlak hayat sıfatına sahip bir varlık cisim olamaz.⁹³ Bu da Allah'ın aktif ve faal bir varlık olduğunu göstermektedir. Nitekim Kur'an-ı Kerim'de Allah'ın evrene sürekli olarak müdahale ettiğini açıklamaktadır.⁹⁴

⁸⁶ Yusuf Şevki Yavuz, "Peygamberlik Müessesesi ve Peygamberler", *İslâm'da İnanç Esasları* (İstanbul: Çamlıca Yayınevi, 2018), 145.

⁸⁷ Meryem Özdemir Kardaş, *Deist Argümanlara Karşı Vahyin İmkan ve Gerekliliği: 18. Yüzyıl İngiliz Deizmi ve Kelami Açıdan Analizi* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021), 1-2.

⁸⁸ Her yaşayan varlık kendisinden önceki varlıkların içinde tam şekilde bulunma halidir. Bkz. Maide Barış, *Soy Hattına Yönelik Genetik Müdahale Karşıtı Etik Argümanların Reflektif Analizi* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sağlık Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021), 7;

⁸⁹ Barış, *Soy Hattına Yönelik Genetik Müdahale Karşıtı Etik Argümanların Reflektif Analizi*, 7-8.

⁹⁰ Gazzâlî, *Tevhid Akidesinin Esasları*, 54.

⁹¹ Hamdullah Arvas, *Kelâm'da Hak Düşüncesi* (Ankara: Fecr Yayınevi, 2021), 243.

⁹² Ebü'l-Hasen Abdülcebbâr b. Ahmed el-Hemedâni Kadı Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse* thk. Ahmed b. Hüseyin (Beyrut: Darü'l İhyâ, 2012), 103-104.

⁹³ Arvas, *Kelâm'da Hak Düşüncesi*, 253.

⁹⁴ el-Rahmân 55/29.

Nasıl ki insanların ismi varsa Allah'ın da isimleri olup bu isimler çerçevesinde evrene müdahale etmektedir.⁹⁵ Bu isimler daha çok fiili sıfatlar cihetinde olmaktadır. Örneğin Allah'ın rızık vermesi, var etmesi, koruması bu kapsama girmektedir.⁹⁶ Bu bağlamda Allah vahiy, mucize ve dualara cevap verme cihetiyle evrene müdahale etmektedir. İslam filozoflarından olan İbn Sînâ bu konu hakkında şu söyli dile getirmiştir: Allah sadece evreni yaratan değil aynı zamanda kudreti ile bu evreni çekip-çevirendir.⁹⁷ Allah'ın evrene müdahili fiili sıfatlar çerçevesinde olmaktadır.

1.2. TEVHİD KAVRAMININ ETİMOLOJİSİ

Kelam ilminin bir diğer ismi de *el-ilmu't-tevhid ve's-sıfat'tır*.⁹⁸ Kelam ilmine ayrıca bu ismin verilme sebebi Kelam ilminin en temel maksadının tevhid olmasıdır. Tevhid, Allah'ın bir olmasının akli ve nakli delillerini kapsayan bir ilimdir.⁹⁹ Bu bağlamda tevhid inancının anlaşılması için birçok eser yazılmıştır. Bu eserler incelendiği vakit tevhid inancının diğer dinlerden ayıran en önemli özelliklerden birisi olduğu görülür. Tevhid kelimesi sadece “Allah tektir” şeklinde yargısal bir ifadeden ibaret olmayıp İslam inanç esaslarının merkezidir ve çok katmanlı bir yapı olarak değerlendirilmelidir. “Bir ve tek olmak” anlamında “v.h.d” kökünden türeyen “tevhid” kelimesi, “bir şeyin bir ve tek olduğunu kabul etmeyi” ifade eder.¹⁰⁰ Buna göre “tevhid” lügat olarak herhangi bir şeyi birlemek veya bir olduğunu kabul etmek demektir.¹⁰¹ Tevhid ıstılâhi olarak Allah'ın zatında, sıfatlarında ve fiillerinde hiçbir şekilde ortak veya eş bulunmadığını kabul etmektir.¹⁰² Yani Allah'ı zatında, sıfatlarında ve fiillerinde birlemektir. Yine tevhid, var olan her şeyin sadece tek yaratıcı tarafından yoktan var edildiğine, onun eşi, benzeri, dengi ve misli olmadığına iman etmektir. Ondandır başka hiçbir varlığa kulluk etmemektir. Bu bağlamda bütün yetkin sıfatların Allah'ta

⁹⁵ Ebû Hâmid Muhammed b. Ahmed Gazzâlî, *Yaratılıştaki Sırlar (El- Hikmetu Fi Mahlukâtillah)*, çev. Ersan Urcan (İstanbul: Çelik Yayınevi, 2023), 75.

⁹⁶ Nu'mân b. Sâbit İmam Âzam Ebû Hanîfe, *Fıkḥ_ı Ekber Aliyyü_ı Kârî Şerhi*, çev. Yunus Vehbi Yavuz (İstanbul: Çağrı Yayınevi, 1979), 15.

⁹⁷ Ebû Ali el-Hüseyn b. Abdillâh b. Ali İbn Sînâ, *İşaretler ve Tenbihler*, çev. Ali Durusoy vd. (İstanbul: Litera Yayınevi, 2005), 133-134.

⁹⁸ Ardoğan, “Kelâm İlminin Tanımı ve Amacı”, 24.

⁹⁹ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd es-Semerkindî el-Mâtürîdî, *Kitâbü't Tevhîd*, çev. Bekir Topaloğlu (Ankara: İsam Yayınevi, 2020), 18.

¹⁰⁰ İbrahim Mustafa vd., *el-Mu'cemü'l-Vasît* (Kahire: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1960), 1016; Bekir Topaloğlu - İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: İsam Yayınevi, 2015), 321.

¹⁰¹ Muhammed Ali et-Tehanevi, *Keşşafu Isulâhati'l-Fununi ve'l-Ulum* (Beyrut: Mektebetu Lübnan Naşirun, 1996), 2/257-258; Mustafa vd., *el-Mu'cemü'l-Vasît*, 1016; Rağib el-İsfahanî, *Müfredât (Kur'ân Kavramları Sözlüğü)*, çev. Abdalbaki Güneş - Mehmet Yolcu (İstanbul: Çıra Yayınevi, 2010), 1138; Topaloğlu - Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 321.

¹⁰² Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Ali es-Seyyid eş-Şerif Cürcânî, *Kitâbu't-Ta'rîfât* (Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1985), 73.

toplandığına iman etmektir.¹⁰³

Tevhid inancı daveti, Allah'ın gönderdiği her bir peygamberin temel görevlerinden birisi olmuştur. Bu inancı kendi toplumuna bildirmek, onları Allah'tan başka kimseye tapmamak adına büyük mücadeleler vermiştir. Allah her şeyi belirli bir amaç için yaratmıştır ve bu, tevhid inancının gereğidir.¹⁰⁴ Bu evrende amaçsız ve lüzumsuz bir işleyiş yoktur; her varlık belirli bir amaç doğrultusunda yaratılmıştır. Çünkü yaratılış gayesi olan bir varlığın kendiliğinden veya tesadüfen ortaya çıkması mümkün değildir.¹⁰⁵ İşte bu nedenle, peygamberlerin görevlerinden biri de insanlara, bu evreni amaçsız yaratmayan ve her şeyi düzen içinde var eden yaratıcıyı eksiksiz ve hatasız bir şekilde anlatmak ve tanıtmaktır.

Her ne kadar tevhid kelimesi Kur'an-ı Kerim'de geçmese de, Allah'ın bir ve tek olduğuna dair birçok ayet bulunmaktadır. Bu nedenle Kur'an'ın temel öğretileri arasında tevhid ilkesi öncelikli bir yer tutar. Bu ilkenin özü, inançta Allah'ı bir ve tek kabul etmek ve O'ndan başkasına hiçbir şekilde yönelmemektir. Ahlakta kişinin sorumluluk bilinciyle hareket edip toplumun ve kişinin menfaatine uygun davranışlarda bulunmasıdır. İbadette itaatin sadece Allah'a mahsus olduğu, ona kulluk edilmesi gerektiğini bilmektir. Zira Allah-u Teâlâ Meryem suresinde şöyle buyurmaktadır: *“Allah, göklerin, yerin ve ikisi arasındakilerin Rabbidir. Ona ibadet/kulluk yap ve ibadetinde sabırlı ol. O'nun adıyla anılan/ona denk birini bilir misin?”*¹⁰⁶ Buradan hareketle her şeyi yaratanın bir ve tek Allah olduğunu, tevhid düşüncesinin sadece teorik kısımda kalmayıp ona gereken ibadet ve kulluğu yapmanın yani bunu davranışlarla da göstermenin gereği belirtilmektedir.

Tevhid kavramı Kur'an-ı Kerim'de doğrudan geçmemekle birlikte, bu kavramla bağlantılı birçok ayet ve hadis bulunması ve İslam inanç esaslarının temeli olarak kabul edilmesi, onun hem kelimcilerin hem de İslam filozoflarının ilgisini çekmesini sağlamıştır. İslam filozofları ile kelimciler, Allah'ın varlığı ve birliğini daha iyi ifade edebilmek, Müslüman toplumlara inanç öğretilerini daha sağlam zeminde tutmak ve toplumu şirkten uzak tutmak için tevhid ilkesini farklı yönleriyle ele almışlar, ayrıntıları ile tasnif etmişlerdir. Bu gruplandırmalarla İslam inanç esaslarının temel sınırlarını belirlediklerine şahit olunmaktadır. Bu çerçevede kelimciler; Allah'ın zatı açısından

¹⁰³ Ahmet Özalp, “Tevhid”, *Şamil İslam Ansiklopedisi*, ed. Duran Kömürcü (İstanbul: Şamil Yayınevi, 2000), 8/79.

¹⁰⁴ Düzgün, “Allah’a İman”, 71.

¹⁰⁵ Düzgün, “Allah’a İman”, 71.

¹⁰⁶ el-Meryem 19/65.

birlik arz ettiğini, yani birleşenlerden oluşmadığını, bölünmez bir bütünlüğe sahip olduğunu ifade etmiş; onun sıfatlarının, yaratılanların niteliklerine benzemediğini vurgulamış; fiiller bağlamında da yaratma fiilinin sadece Allah'a ait olduğunu belirtmişlerdir.¹⁰⁷ Tevhid inancı hakkında yapılan bu sınıflandırmanın açıklığa kavuşması yararlı olacaktır.

1.2.1. Kur'ân-ı Kerim'de Tevhid

Kur'ân-ı Kerim'de tevhidle bağlantılı olup Allah'ın varlığı ve birliğine işaret eden birçok ayet bulunmaktadır. Bu ayetlerin her biri genel anlamda farklı konulara değinmekle birlikte temelde tevhid düşüncesini aktarmaktadırlar. Nitekim Kur'ân-ı Kerim'in indiriliş temel amaçlarından biri de insanların kalbine ve zihnine tevhid düşüncesini yerleştirmektir.¹⁰⁸ Gönderilen bütün peygamberlerin nihai hedefi, içinde yaşadığı toplumda tevhidi yaymak olduğunu ifade etmek gerekir. Nitekim Kur'ân-ı Kerim'in tamamı irdelendiğinde birçok peygamberin toplumu ile tevhid mücadelesi içine girdiğini görürüz. Kur'ân-ı Kerim'de tevhid ile ilgili ayetlerin genel olarak mesajı net ve açıktır. Tevhid ile ilgili her bir ayetin yöntemi ve tekniği ayrı olsa da verilmek istenen mesajın aynı olduğunu söylemekte fayda vardır. Konu ile ilgili ayetleri ayrı ayrı irdelenmek ve açıklamak, konunun anlaşılması bakımından ehemmiyet taşımaktadır.

Tevhid ile ilgili şu ayetler örnek verilebilir:

*“De ki: O Allah'tır, tektir. Allah Samed'dir (her şey O'na muhtaçtır, O hiçbir şeye muhtaç değildir). Doğurmamış ve doğmamıştır. O'nun hiçbir dengi yoktur.”*¹⁰⁹

Birinci ayette Vâcibu'l-Vücûd olan Allah'ın bir ve tek olduğuna değinilmiştir. İslam filozofları ve kelam âlimlerinin bu sureden hareketle birçok nazarî delil geliştirdikleri bilinmektedir.¹¹⁰ İkinci ayette Allah'ın vâcib varlık olduğu, mümkün varlık olmadığına değinmekle birlikte var olmak için herhangi bir varlığa muhtaç olmadığını; O'nun zatı dışındaki her varlığın var olması için O'na muhtaç olduğuna vurgu yapılmıştır. Çünkü Allah hem ezelî hem de ebedîdir. Üçüncü ayette Allah'ın, cisimlerin özelliklerinden biri olan doğma ve doğurmadan uzak olduğu vurgulanmaktadır. Son

¹⁰⁷ Yusuf Şevki Yavuz, “Vahdâniyyet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012), 42/430.

¹⁰⁸ Ahmet Çelik, ““Kur'ân'da 'Tevhîd' Kavramının Semantik Alanları”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17 (Haziran 2022), 123.

¹⁰⁹ el-İhlâs 112/1-4.

¹¹⁰ Ahmet Faruk Güney, “İhlâs Süresi'nin Vacip Varlığın Tek ve Basît Oluşu Bağlamındaki Yorumu: Tahk'iku'l-İhlâs Li-Elî'l-İhtisâs -Tahkik&İnceleme”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 35 (Aralık 2016), 104.

ayette ise Allah'ın hem vâcib olması hem de ezeli ve ebedî olmasının yanında cisim olmaması sebebiyle varlıklardan hiçbirinin O'na denk olmamasından bahsedilmektedir. Bu sureden hareketle Kur'ân-ı Kerim'de tevhid inancını en güzel şekilde dile getiren surelerden birinin İhlâs Suresi olduğunu söylemek mümkündür. Çünkü Allah'ın varlık ve birliğini dile getirmekle kalmayıp şirk inancına da bir meydan okumaktadır.

“Allah, O'ndan başka tanrı yoktur; diridir, her şeyin varlığı O'na bağlı ve dayalıdır.”¹¹¹

Ayetü'l-Kürsî olarak da bilinen bu ayet hem muhtevası hem de ismiyle dikkat çekmiştir. İlk olarak Allah'tan başka tapılmaya değer bir varlık olmadığına değinir. Bunun yanında Allah'ın Vahdâniyet sıfatına vurgu yapmıştır. Çünkü Vahdâniyet sıfatı, Allah'ın zat, sıfat ve fiillerinde bir olmasını gerektirir.¹¹² Burada anlatılmak istenen, Allah'ın sayı bakımından bir olması değil; eşi ve benzerinin olmaması bakımından eşsiz olmasıdır. Ayetin bu kısmı Allah'ın varlığını ve birliğini apaçık şekilde bildirmektedir. Ayetin devamında evrende var olan her varlığın, varlık sahasına çıkmasının Allah'ın iradesine bağlı olduğu ifade edilmektedir. Ayet tıpkı İhlâs süresi gibi Allah'ın tek kabul edilmesi ve yüceltilmesi gerektiğini vurgulamaktadır.¹¹³ Bütün yüce sıfatlara sahip olan yegâne varlık Allah'tır. Bu sebepten dolayı onun dışındaki herhangi bir varlık zikre değer değildir.

“İşte bu Allah, sizin Rabbinizdir. O'ndan başka tanrı yoktur. O, her şeyin yaratıcısıdır.”¹¹⁴

Bu ayet, tevhidin en güzel örneklerinden biridir. Özellikle tevhidin yaratma ve idare etme yönüne değinmiş olması, Allah'ın kudretinin büyüklüğüne de dikkat çekmiştir. Bu ayetin vermek istediği bir başka mesaj ise ibadet ve kulluğun sadece Allah'a yapılması gerektiğidir. Bu hak sadece Allah'a aittir. Çünkü her şeyi yaratan O'dur.¹¹⁵ Her şeyin yaratıcısı olan Allah'ın her şeye vekil olduğu olması beklenmektedir. Bu sebepten dolayı Allah rızık ve ecel gibi her şeyin sahibidir.¹¹⁶

¹¹¹ el-Bakara 2/255.

¹¹² Abdullah Arca, *Fahreddin Razî'ye Göre Allah'ın Sıfatları* (Diyarbakır: Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017), 51.

¹¹³ Ebu'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî, *el Keşşâf'an Hakâi'ki Gavâmidü't-Tenzîl ve 'uyuni'l- ekâvîl Fî Vucuhi't-Te'vîl*, ed. Murat Sülün, çev. Necdet Çağlı vd. (İstanbul: T.C. Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınevi, 2016), 1/798.

¹¹⁴ el-En'âm 6/102.

¹¹⁵ Elmalılı M. Hamdi Yazır, “En'âm Sûresi”, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: Zehraveyn Yayınevi, 1992), 3/488.

¹¹⁶ ez-Zemahşerî, *el Keşşâf'an Hakâi'ki Gavâmidü't-Tenzîl ve 'uyuni'l- ekâvîl Fî Vucuhi't-Te'vîl*, 2/718.

“Allah’tan başka tanrı tanıma; sonra kınanmış ve yalnızlığa terkedilmiş olarak kalırsın.”¹¹⁷

Bu ayette tevhidin zıddı olan şirkin ne kadar büyük bir zulüm ve haksızlık olduğu aktarılmaktadır. Allah’a şirk koşturmak, ahiret hayatında kınanmaya ve terkedilmeye sebep olmaktadır. Ahiret hayatına uygun bir çabanın ilk şartı, Allah’a ortak koşturmamaktır. Yani O’ndan başka ilah edinmemektir; O’nun bir ve tek olduğuna iman etmektir.

“İlahınız tek bir ilahtır. O’ndan başka ilah yoktur. O Rahman’dır, Rahim’dir.”¹¹⁸

Bu ayette Allah’ın tek bir ilah olduğunu vurgulamaktadır. Aklen iki veya daha fazla ilahın olamayacağını bildirir.¹¹⁹ Çünkü iki veya daha fazla ilah olması durumunda ilahların her biri aynı işi yaparsa birinin yaptığını diğerlerinin de aynısını yapması gereksiz olur. Eğer her bir ilah farklı bir iş yaparsa âlemde kaos olur.¹²⁰ Ayet aynı zamanda peygamberlerin gönderiliş amaçlarından birini de ifade eder; insanları putlardan uzaklaştırıp yalnızca Allah’a kulluk etmeye çağırılmaktadır.

“Şüphesiz ben Allah’ım. Benden başka ilah yoktur. Bana kulluk et.”¹²¹

Tevhid inancının Kur’ân-ı Kerim’in vazgeçilmez bir ilkesi olduğunu gösteren bu ayet, Allah’ın eşi ve benzeri olmadığına dikkat çekmektedir. İnsanın yeryüzüne gönderiliş amaçlarından biri de Allah’ı tanımak ve O’na kulluk yapmaktır.¹²²

Bu ayette, Allah’ın Hz. Musa ile konuştuğu ve onu, gönderildiği toplumu tevhide çağırması için uyardığı ifade edilmektedir.¹²³ Bu ayetten de anlaşılacağı üzere, gönderilen peygamberlerin nihai amacı toplumlarını Allah’ın varlığına ve birliğine davet etmektir. Bu doğrultuda peygamberler toplumlarıyla mücadele etmişlerdir. Nitekim toplumdaki bazı kesimlerin Allah’a inanması üzerine Allah’ın peygamberlere mucizeler verdiği görülmektedir.

“O Allah’ın (yoluna) ki, göklerde ne var ve yerde ne varsa hepsi O’nundur.”¹²⁴

Yerde ve gökte her şeyin Allah’a ait olduğunu bildiren bu ayet, yaratılan

¹¹⁷ el-İsrâ 17/22.

¹¹⁸ el-Bakara 2/163.

¹¹⁹ Fahrreddin Râzî, *Mefâtîhu’l-Gayb (Tefsîru’l-Kebîr)* (Beyrut: Dârü’l-Fikr, 2001), 2/46.

¹²⁰ Râzî, *Mefâtîhu’l-Gayb (Tefsîru’l-Kebîr)*, 2/48.

¹²¹ el-Tâ’hâ 20/14.

¹²² Elmalılı M. Hamdi Yazır, “Tâ’hâ Sûresi”, *Hak Dini Kur’an Dili* (İstanbul: Zehraveyn Yayınevi, 1992), 5/422.

¹²³ ez-Zemahşerî, *el Keşşâf’an Hakâi’ki Ğavâmidü’t-Tenzîl ve ’uyuni’l- ekâvîl Fî Vucuhi’t-Te’vîl*, 3/274.

¹²⁴ el Bakara 2/284.

varlıkların onun emrinde olduğunu dile getirmektedir. Bu evrene gücü yetmeyen bir yaratıcının bütün bunları emrine alması mümkün mü?¹²⁵ Bütün âleme kudreti yeten bir yaratıcının akli olarak bir ve tek olması beklenir. Çünkü kudreti sonsuz olan varlığın eşi ve benzerinin olması mümkün değildir.¹²⁶ Bu ayette verilen bir başka mesaj, yeryüzündeki her nimetin gerçek sahibinin Allah olduğunu bildirir. İnsan ise yeryüzünde kendisine verilen nimetlerin gerçek sahibi olmadığını, bunların birer emanet olduğunu kabul etmekle sorumludur.

Kur'ân-ı Kerim'de bu ve benzeri birçok ayet, Allah'ın varlık ve birliğine vurgu yapmıştır. Allah'a kulluk etmenin, emir ve yasaklara uymanın ilk şartı tevhid inancıdır. Nitekim tevhid inancına sahip olmayan birinin peygamberlere, kitaplara, ahiret gününe, kaza ve kadere, meleklere inanması beklenemez. İmanın ilk şartı, Allah'a iman; yani tevhidten geçmektedir.

Sonuç olarak Kur'ân-ı Kerim'de hemen hemen bütün surelerde Allah'ın varlığı ve birliği üzerinde durulmaktadır. Bunun sebebinin, Allah'ın insanlara kendisi tanıtılmak istenmesi olduğu ifade edilmektedir. Nitekim Allah'ın tanınmasıyla, O'nun ne kadar yüce, kudret sahibi ve her şeyi yaratan olduğu kavranmaktadır. Bu kavrayışla birlikte O'na hakkıyla kulluk edilmesi gerektiği anlaşılmakta ve bunun neticesinde toplumdaki davranışlara dikkat edilmektedir. Çünkü tevhid, sadece zihinsel bir süreçle değil; aynı zamanda ameli ve ahlaki bir boyutla tamamlanmaktadır.¹²⁷ Tevhid ile ilgili ayetlerde, Allah'ın varlığı ve birliğine vurgu yapıldıktan hemen sonra O'nun başka özelliklerinden de bahsedilmesi, tevhidin farklı boyutları olduğunu göstermektedir. Bu bağlamda, İslam dininin özünde tevhid ilkesinin yer aldığı ve bu ilke olmadan dinin doğru bir şekilde anlaşılmasının güç olduğu vurgulanmaktadır.

1.2.2. Hadislerde Tevhid

Kur'ân-ı Kerim'de tevhide vurgu yapan birçok ayet var olmakla birlikte bu konu ile ilgili Hz. Peygamber'in (s.a.v.) de birçok hadisi bulunmaktadır. Bu hadislerin nihai gayesinde Allah'ın bir ve tek olduğu, O'na şirk koşulmaması gerektiği vurgulanmaktadır. Nitekim Hz. Peygamber (s.a.v.) peygamberliğin ilk yıllarında en çok mücadele verdiği konulardan biri de şirk meselesidir.¹²⁸ Bu, Allah'ın insanlardan istediği ilk şeylerden biri

¹²⁵ Nâsirüddîn Ebû Saîd (Ebû Muhammed) Abdullâh b. Ömer b. Muhamme el-Beyzâvî, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*, çev. Şadi Eren (İstanbul: Işık Yayınevi, 2013), 249.

¹²⁶ el-Beyzâvî, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*, 250.

¹²⁷ Gazâlî, *Kitabu't- Tevhid Ve't- Tevekkul*, 22.

¹²⁸ Muhammed Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, çev. Mehmet Yazgan (İstanbul: Beyan Yayınevi, 2017),

de O'na ortak koşulmaması olduğunu vurgulamaktadır. Hz. Peygamber'in (s.a.v.) Mekke'deki mücadelesinin ana esası tevhid üzerineydi. O, tebliğini yaparken ilk başta insanları Allah'ın varlığına ve birliğine davet ederdi.¹²⁹

Tevhid ve şirk mücadelesi, ilk peygamberden günümüze kadar sürekli var olmuştur. Özellikle de son gönderilen peygamber döneminde bu mücadelenin daha yoğun geçtiği bilinmektedir. O, kendi döneminde toplumu doğru yola iletmek için insanları Allah'ın varlığı ve birliğine davet etmiştir.

Hz. Peygamber (s.a.v.) insanları Allah'ın varlığı ve birliğine davet ederken sadece söz söyleme yöntemini kullanmamış, yeri geldiğinde Allah'ın varlığına ve birliğine delalet edecek farklı metotları da kullanmıştır.¹³⁰ O, insanlara karşı nazik davranmış, toplumun İslam dinine karşı sevgi ve muhabbet beslemesine katkıda bulunmuştur.

Hz. Peygamber'in (s.a.v.) tevhid ile ilgili birçok hadisi vardır. Bu hadislerin genel olarak vermek istediği mesaj hep aynıydı: Allah'ın yüce olduğu, her şeye gücü yettiği, kudretinin sonsuz olduğu, bu evreni ve içindekilerle beraber yarattığı, var olmak için herhangi bir sebebe ihtiyaç duymadığı ve bir ve tek olduğudur. Hz. Peygamber'in (s.a.v.) tevhid ile ilgili bütün hadislerinden bahsetmek mümkün olmasa da birkaç hadisinden bahsetmek, konunun bütünlüğü açısından önemlidir.

Hz. Peygamber (s.a.v.) şöyle buyurdu: *“İslam beş şey üzerine bina olunmuştur: Allah'tan başka ma'bud tanımamak, namaz kılmak, zekât vermek, hacca gitmek ve oruç tutmaktır.”*¹³¹ Bu hadise baktığımızda, İslam dininin varlığı Allah'ı tanıyıp tanımamaya bağlıdır. Kişi İslam dinini hakkıyla yaşamak isterse, bunun ilk şartı tevhiddir. Hadisten anlaşılan bir başka konu ise Allah'a ibadet etmenin şartı, O'nu tanımaya bağlıdır. Çünkü Allah'ı tanımayan, O'na layıkıyla ibadet edemez. Hadiste Allah inancının ibadetlerden önce gelmesi, bu konunun hassasiyetini göz önüne sermektedir.

Hz. Peygamber (s.a.v.) Muaz b. Cebel'i Yemen'e gönderdiği zaman şöyle buyurmuştur:

*“Sen kitap ehli bir kavme gidiyorsun ve onları çağıracağın ilk şey Allah'ın varlığı olsun.”*¹³²

89.

¹²⁹ Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, 93.

¹³⁰ Âdem Apak, *Anahatlarıyla İslâm Tarihi 1* (İstanbul: Ensar Yayınevi, 2009), 167.

¹³¹ Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *Sahîh-i Muslim*, çev. Mehmed Sofuoğlu (İstanbul: İrfan Yayınevi, 1965), 1/71.

¹³² Müslim, *Sahîh-i Muslim*, 1/80.

Hız. Peygamber (s.a.v.), İslam dininin temelinin Allah'ın varlığı ve birliğı olduğunu bu hadiste bir kez daha bizlere göstermiştir. Zira birinin Müslüman olmasının ilk şartı, Allah'a iman etmektir. Yani her şeyi yaratanın O olduğunu, eşı ve benzerinin olmadığını, ortağıının olmadığını kabul etmektir. Hız. Peygamber (s.a.v.) buyurdu ki: *“Her kim Allah'tan başka ilah yoktur derse, malı da kanı da haram (dokunulmaz) olur.”*¹³³ İslam dinine mensup birinin, bir başka Müslümana karşı kanı ve canı dokunulmazdır. Yani Allah bunu yasaklamış, haram kılmıştır. Çünkü bunlar kutsaldır. İslam dinine giriş anahtarı olan tevhid, aynı zamanda kutsal sayılan ilkelerin koruyucusudur. Bir kişinin Müslüman olup olmadığını, Allah'ı kabul edip etmediğıne bağıdır. Allah'ın varlığını ve birliğini kabulü, İslam dinine girişin temel önkoşuludur. Bu hadislerden çıkarılan ortak sonuç, kişinin Müslüman olabilmesi ve ona göre muamele edilebilmesi için Allah'ın varlığını ve birliğini kabul etmesi gerektiğıdir. Bunun yanında Allah'a şirk koşmak, tevhid inancına aykırı bir durumdur.

Sonuç olarak hadislerde tevhid, sıkça değinilen bir konudur. Tevhid, hem Allah'ın birliğini hem de O'nun sıfat ve fiillerini doğıru kavramayı içermektedir. Hadislerde verilen örnekler, tevhidin yalnızca inanç boyutuyla sınırlı olmadığını; Kur'an-ı Kerim'de olduğu gibi bireyin ahlaki, toplumsal ve ibadet hayatını da şekillendirdiğini göstermektedir. Bu sebeple tevhid, İslam düşüncesinin merkezinde yer alan, hem bireyi hem de toplumu yönlendiren bir etkiye sahiptir. Hız. Muhammed tevhid ilkesini bu anlayış doğırlusunda insanlara bildirmiştir. Hız. Muhammed'den sonra, tevhid inancını insanlara aktarmak amacıyla İslam filozofları ve kelim âlimleri bu metotla birlikte farklı yöntemler de geliştirmişlerdir. Bu mütekellim filozofların nihai amacı, toplumlarındaki tevhid konusundaki karmaşayı aydınlığa kavuşturmak ve Allah'ın varlığı ile birliğı hakkında meydana gelen kaosu önlemektir. Tevhid inancını aktarırken, toplumun ihtiyacına uygun olarak akıl temelli bir metoda başvurmuşlardır. Bu mütekellim filozoflar ve kullandıkları metotlara değinmek, tevhidin İslam inanç esaslarındaki önemini anlamak açısından büyük bir önem taşımaktadır.

1.2.3. Kelam'da Tevhid Kavramı

İslam inanç esasları tevhide dayanmaktadır.¹³⁴ Bundan dolayı tevhid, İslam dininin temel dayanağıdır. Tevhid inancının sağılam bir zemine oturmasının temel şartı ise Allah'ı gereğı gibi tanımaya bağıdır. Allah'ı gereğı gibi tanımayan bir inanç

¹³³ Müslim, *Sahih-i Muslim*, 1/84.

¹³⁴ Kadı Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 129.

anlayışında tevhid inancı ciddi zarar görür. Bu nedenle tevhidin doğru anlaşılması büyük önem taşır. Allah'ı gereği gibi tanımak demek ulûhiyetin onun hakkı olduğunu itiraf etmek demektir.¹³⁵ Bu da, O'ndan başka bir yaratıcı tanımamaya; O'nun bir benzeri ve dengi olmadığına, yaratılmış varlıklardan yüce olduğuna ve O'nun için değişme ile son bulmanın söz konusu olmadığına iman etmeye bağlıdır. Tevhid ilkesi ispat ve nefy (tenzih) olmak üzere iki ana esasa dayanmaktadır.¹³⁶ Allah'ı ispat konusunda akli ne nakli birçok delil ortaya konulmuştur. Özellikle Allah'ın varlığı ispatında Kur'ân-ı Kerim ve hadislerin yanında hudus, imkân gaye ve nizam, fitrat gibi birçok akli delillerin kullanıldığı görülmektedir. Allah'ın birliği ispatında ise temânu' ve tavârüd gibi delillere başvurulmuştur. Allah'ı tenzih esası ise Onu her türlü teşbihten münezzeh etmeye dayanmaktadır. Allah'tan tenzih edilmesi gereken şeyleri ona nispet etmek inkârcılığı gerektirir.¹³⁷ Bu bağlamda bütün kelim ekolleri tevhid ve tenzihi yakalamak maksadıyla görüş belirtmişlerdir

Mutezile ekolü göre tevhid, Allah'ta bölünme parçalanma meydana gelmez. Fiillerinde ortağı yoktur. Zatı da birdir. Allah'ın zatı dışında hiçbir varlık ezeli değildir. O'nun fiilleri parçalı ya da kısımlara ayrılmaz. Ayrıca bir fiilin aynı anda iki ayrı kudret tarafından meydana getirilmesi de aklen mümkün değildir.¹³⁸

Ehl-i sünnet ve bütün sıfatiyye ekollerine göre tevhid, Allah'ın zatında bölünme ve parçalanma olmaz, sıfatlarında ve fiillerinde birdir ve ortağı yoktur.¹³⁹ Bu bağlamda tevhid sadece akli ispatlarla kalbin tatmin olmasını değil, aynı zamanda her yönüyle Allah'ın varlığının ve birliğinin tasdikini ifade etmektedir. Allah bütün mahlûkatın kaynağı olmakla beraber kendisinde bölünme, birleşme olmayan yegâne yaratıcıdır.¹⁴⁰

Şîa ekolünde "Usûlü'd-Din" olarak belirlenen inanç esaslarından ilki tevhiddir. Tevhid, Allah'ın varlığına ve birliğine, eşi ve benzeri olmadığına, kudret sahibi olup her şeyi işiten ve gören olduğuna iman etmeyi ifade eder.¹⁴¹ Bu bağlamda Şîa kelâmında Allah'ın varlığı ve birliği bölünmeyi ve birleşmeyi reddeden mutlak bir birlik olarak ele

¹³⁵ Ahmed b. Huseyin el-Beyhakî, *el-itikâd ve'l-hidâyet ila sebîli'r-reşâd* (Beyrut: Âlemu'l-Kutub, 1405), 32-33.

¹³⁶ İmam Âzam Ebû Hanîfe, *Fıkh'ı Ekber Aliyyü'l Kârî Şerhi*, 19.

¹³⁷ Kadı Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 77.

¹³⁸ Muhammed Abdülkerîm eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, çev. Mustafa Öz (İstanbul: Ensar Neşriyat Yayınevi, 2005), 63.

¹³⁹ eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 43-44; İlyas Çelebi, "Sıfatiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2019), Ek-2/503-505.

¹⁴⁰ Arvas, *Kelâm'da Hak Düşüncesi*, 176.

¹⁴¹ Abdurrahman Hayyir, *Akîdetunâ ve Vâkiunâ Nahnu'l-Müslimûn el-Ca'feriyye* (Dimeşk, 1992), 19-20.

alınmaktadır. Allah'ın zatı zaman ve mekânla sınırlandırılmaz ve hiçbir çerçeve içerisine alınamaz. "Allah vardır" veya "Allah birdir" şeklindeki söylemler, aslında ilahi hakikatin mahiyetini değil, insan aklının idrakine yakınlaştırmak amacıyla kullanılan zorunlu ifadelerdir. Şîa anlayışına göre öncesi ve sonu düşünilemeyen, varlığı kendinden olan mutlak varlıktır; bütün varlık âlemi O'nun iradesiyle yoktan yaratılmış, yine O'nun dilemesiyle yok olacaktır.¹⁴² Kur'ân-ı Kerim'de de belirtildiği üzere "*Allah, "hiçbir benzeri olmayan, her şeyi işiten ve bilendir."*"¹⁴³

Cebriyye ekolü insan iş ve eylemlerinde mutlak anlamda irade sahibi olmadığını, insanın herhangi bir eylem karşısında rüzgâr karşısındaki yaprak misali tamamen iradesiz olduğu görüşünü benimsemektedir.¹⁴⁴ Bu bağlamda insan herhangi bir fiili yaparken tasarruf gücü yoktur. Bütün fiiller ilahi tesirin altındadır. Ekolün bu düşünce sistemi tevhid ilkelerini etkilemiştir. Nitekim tevhid hakkında şu görüşe sahiptirler: Allah mutlak hâkimiyet ve irade sahibi varlıktır. Yani, Allah'ın birliği yalnızca varlıkla değil, fiiller üzerindeki belirleyiciliğiyle de ortaya çıkmaktadır.¹⁴⁵ Tevhid, fiillerde dahi Allah'ı sebeplerin üstünde mutlak aktör olarak kabul etmekle anlam kazanır. Ne insan ne de başka herhangi bir varlık irade ve güç sahibi değildir.¹⁴⁶

Bütün kelimat ekollerinde tevhid- tenzih ilişkisi benzerlik gösterse de Allah'ın mahiyeti hakkında farklı düşünceler içerisinde olmuşlardır. Nitekim Ehl-i sünnet kelimatçıları hayy, âlim, semi', basir ve kadir gibi subuti sıfatların Allah'a atfetmenin tevhide aykırı görmemiş; bunları ilahi zatın bir gereği olarak değerlendirmişlerdir. Mutezili kelimatçıları bu sıfatların zatı dışında müstakil anlam ifade ettiği için Allah'a atfetmeyi doğru bulmamışlardır.¹⁴⁷ Şîa kelimatçıları subuti sıfatları Allah'ın zatından ayrı ve ezeli olmadıklarını dile getirmişlerdir.¹⁴⁸ Cebriyye kelimatçıları sıfatlar konusunda şu görüşleri benimsemektedir: Sıfatlar Allah'ın zatı dışında olmayıp bu sıfatlar mutlak ve kadimdir.¹⁴⁹

¹⁴² Abdülbaki Gölpınarlı, *Tarih Boyunca İslam Mezhepleri ve Şiilik* (İstanbul: Kapı Yayınevi, 2016), 214.

¹⁴³ el-Şurâ 42/11.

¹⁴⁴ İrfan Abdülhâmid Fettah, "Cebriyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993), 7/205.

¹⁴⁵ eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 67.

¹⁴⁶ Fettah, "Cebriyye", 7/207.

¹⁴⁷ Kadı Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 75-77.

¹⁴⁸ Ebu Cafer el-Kummî "Şeyh Saduk", *Risâletü'l-İtikâdâtü'l-İmâmiyye*, çev. Ethem Ruhi Fırlı (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1978), 38.

¹⁴⁹ Kadı Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 87.

1.2.3.1. Tevhîdü'z-Zât

İnsan, yaratılış gereği yüce bir yaratıcıya inanma ihtiyacı ile dünyaya gelmiştir. Nitekim tarihten günümüze kadar her bir topluluk bir yaratıcıya inanmış, bu da inancın insan fitratının doğal bir tezahürü olduğunu göstermiştir. İnanç tarihine bakıldığında, dini tartışmaların genellikle inkârdan ziyade şirk etrafında şekillendiği gözlemlenmektedir.¹⁵⁰ Bu sebepten ötürü insanların çoğu Allah'ın varlığından çok birliği konusunda doğru yoldan ayrıldıklarını söylemek mümkündür. Zaten bütün peygamberler yaşadığı toplumu tevhide davet etmiş ve Allah'ın birliğine vurgu yapmışlardır. Bu bağlamda tevhid inançta anti-şirk bir tavidir.

Tevhid; Allah'ın zatında bir ve tek olduğunu ifade etmekte olup onun herhangi bir eşinin ve benzerinin olmamasıdır.¹⁵¹ Çoğu Mütakellimûna göre Allah'ın zâtı, vahdaniyet sıfatıyla aynı anlamlara gelmektedir. Bu bakımdan Allah'ın bir ve tek olması sayı bakımında bir anlamına gelmemektedir. Burada anlatılmak istenen durum; Allah'ın herhangi bir ayrışma veya birleşmeden uzak olmasıdır. Bu durum Kur'ân-ı Kerim'de şöyle geçmektedir: “*De ki: O Allah birdir.*”¹⁵² Tevhîdü'z-Zât'ta bir başka önemli konu Allah'ın cisim olmadığı konusudur. Çünkü cisimlerin bölünebilme, ayrışma ve birleşme özelliği vardır. Bu özelliklerin hiçbiri Allah'ta yoktur. Allah vâcibu'l-vücûd olup kıdem sıfatına sahip yaratıcıdır. İslam filozofları ve kelimciler, Tevhîdü'z-Zât sıfatı gereği Allah'a cisim yakıştıran Müşebbihe ve Mücessime ekollerine karşı eleştirel bir tutum sergilediklerini söylemek mümkündür.¹⁵³

İnsanın zâtı gereği tek olan Allah'ı fitrat olarak kabul etmesi gerekmektedir.¹⁵⁴ Çünkü tevhid'in zıddı olan küfr (örtmek) insanın yaratılış amaçlarına ters bir olgudur.¹⁵⁵ Nitekim İslam tarihinde ulûhiyyet iddiasında bulunan kişiler bulunsalar da bunların sayısı oldukça azdır; zira bu azlık insanın yaratılıştan getirdiği tevhid inancının bir göstergesidir. Buradan hareketle insanın inandığı, ibadet ettiği, kullukta bulunduğu yaratıcının yarattıklarına benzememesi, var olmak için herhangi bir şeye ihtiyaç duymaması sonucuna varılmaktadır.¹⁵⁶

¹⁵⁰ Topaloğlu, “Allah'a İman”, 73.

¹⁵¹ Ebû Hâmid Muhammed b. Ahmed Gazzâlî, *İhyâu Ulûmi'd Din* (Cidde: Dârü'l-Minhâc, 2011), 3/218.

¹⁵² el-İhlas 112/1.

¹⁵³ Özler, “Tevhid”, 41/23.

¹⁵⁴ Özler, “Tevhid”, 41/23-24.

¹⁵⁵ Mustafa Sinanoğlu, “Küfür”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2002), 26/535.

¹⁵⁶ Arvas, *Kelâm'da Hak Düşüncesi*, 170.

Akıl sahibi her bir varlığın Allah'ın varlığını kabul ettiği gibi birliğini de kabul etmesi gerekir. Fakat insanın bu gerçeği kavramasını engelleyen iki durum vardır.¹⁵⁷ Bunların ilki, akıllı olduğu halde bunu herhangi bir engelden ötürü kullanamamasıdır. Bu kişiler Allah tarafından sorumlu tutulmayacaklardır.¹⁵⁸ İkincisi ise akılları olduğu halde kullanmak istemeyenlerdir. Peygamberlerin gönderiliş amaçlarından bir tanesi de doğru yoldan sapmış bu insanları ikaz etmektir. Nitekim bu insanlar yalnızca peygamberler aracılığıyla değil, doğrudan Allah tarafından da uyarılmışlardır.¹⁵⁹ Buna örnek olarak şu ayeti verebiliriz: *“Yoksa kara ve denizlerin karanlıkları içinde size yol bulduran ve rüzgârları rahmetinin önünde müjdeci olarak gönderen kimdir? Allah ile beraber başka bir ilah mı var? Allah, onların ortak koştuklarından çok yücedir.”*¹⁶⁰

Aklı olan her bir canlının evrendeki düzen ve işleyişe bakarak Allah'ın zâtında, sıfatlarında ve fiillerinde biricik olduğunu kavrar.¹⁶¹ İnsanın bu evrene ibret nazarıyla bakması neticesinde Allah'ın varlığına ve birliğine ulaşır. Nitekim Allah bu anlayış ile evrene bakmamız konusunda Kur'ân-ı Kerim'de şöyle buyurmuştur: *“Eğer yerde ve gökte Allah'tan başka tanrılar bulunsaydı kesinlikle yerin ve göğün düzeni bozulurdu.”*¹⁶²

Tevhîdü'z-Zât, mantıksal olarak varlığı idrak edilen ve nasslarla birliği teyit edilen bir ilke olup daha sonra akli delillerle gerekçelendirilmiştir. Bu gerekçelendirmenin hedefleri arasında şirk inancını bel taraf etmek ve tevhid inancını ispat etmektir.¹⁶³ İslam mütefekkirleri Tevhîdü'z-Zat'ın anlaşılmasını sağlamak, eğitim ve öğretime yardımcı olmak amacıyla selbi sıfatlar başlığı altında toplamışlardır.¹⁶⁴ Bunlar, *Kıdem* (Allah'ın başlangıcının olmaması, ezeli olması), *Beka* (Allah'ın sonunun olmaması, ebedi olması), *Kıyam bi nefsihi* (Allah'ın var olması için hiçbir şeye ihtiyaç duymaması), *Vahdaniyet* (Allah'ın ortağının, şerikinin bulunmaması) ve *Muhâlefetün li'l havâdis* (Allah'ın yaratılmış olan varlıklara benzememesi)'dir.¹⁶⁵

¹⁵⁷ Topaloğlu, “Allah'a İman”, 74.

¹⁵⁸ Özalp, “Tevhid”, 2000, 8/80.

¹⁵⁹ Mustafa Sönmez, “Nübüvvet 2”, *Sistemik Yaklaşımlarla Kelâm Araştırmaları 1-2*, ed. Ekrem Uysal (Batman: Mütercim Yayınevi, 2022), 372.

¹⁶⁰ el-Neml 27/63.

¹⁶¹ Topaloğlu, “Allah'a İman”, 76.

¹⁶² el-Enbiyâ 21/22.

¹⁶³ Topaloğlu vd., *İslâm'da İnanç Esasları*, 115.

¹⁶⁴ Topaloğlu vd., *İslâm'da İnanç Esasları*, 115.

¹⁶⁵ İlyas Çelebi, “Sıfat”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2009), 37/102-104.

1.2.3.2. Tevhîdu's-Sıfât

Zâtında bir olan Allah'ın sıfatlarında da bir olması gayet tabîi ve doğaldır. Allah'ı idrak edebilmemiz için bize açıkladığı özelliklere O'nun sıfatları denmiştir.¹⁶⁶ Bu sıfatların bazıları sadece Allah'a aittir. Bunlar başka herhangi bir varlık için kullanılamazlar. Bunlar, Selbi sıfatlar olarak da bilinirler.¹⁶⁷ Allah sıfatlarında eşsiz ve benzersizdir. Dolayısıyla bu sıfatlar tenzih merkezli bir açıklamaya gerek duymaktadır. Selbi sıfatlar başka hiçbir varlık için kullanılamaz.¹⁶⁸ Örneğin Allah için Vahdâniyet sıfatı kullanılır. Yani bir ve benzersiz anlamlarına gelmektedir.¹⁶⁹ Bu sıfat Allah dışındaki herhangi bir varlık için kullanılamaz. Çünkü eşi ve benzeri olmayan sadece Allah'tır. O hem zâtında hem sıfatlarında hem de fiillerinde bir ve tektir. O Vâcibu'l-vücûd'dur. O'nun dışındaki bütün varlıklar arazdan veya cisimden meydana geldiği için benzerlerinin olması mümkündür.

Yine Allah için Muhâlefetün li'l-havâdis sıfatını kullanırız. Sonradan var olan hiçbir şeye benzememek anlamını taşımaktadır.¹⁷⁰ Allah dışındaki bütün varlıklar sonradan meydana geldiği için Allah'ın bu varlıklara benzememesi gerekmektedir. Sonradan var olan varlıklarda yeme, içme, uyuma, dinlenme, zaman, şekil gibi özellikler vardır. Ancak Allah vâcib varlık olması sebebiyle bu özelliklerden münezzehtir. Nitekim Kur'ân-ı Kerim bu konu ile ilgili olarak şöyle buyurmaktadır: “*O'nun benzeri hiçbir şey yoktur. O hakkıyla işitendir, hakkıyla görendir.*”¹⁷¹

Diğer bazı sıfatları ise sadece kavram olarak insan için kullanılabilir.¹⁷² Çünkü yaratılmış varlıklar eksik olduğu için bu sıfatlara sahip olmaları mümkün değil, sadece isim mahiyetinde kullanabilirler. Buna örnekler verilerek açıklama yapılacak olursa: İlim sıfatı insan için düşünüldüğünde; sonradan kazanılan, elde edilmesi için belli sebeplerin gerekli görüldüğü, sınırlı olan ve insan yaşamını yitirdiğinde sona erdirilen bir sıfat olarak kabul edilmektedir. İlim sıfatı Allah için ise; başlangıcı bulunmayan, elde edilmesi için herhangi bir sebebin gerekmediği, sınırsız olan ve hiçbir zaman yok edilmeyen bir sıfat olarak ifade edilmektedir.

¹⁶⁶ Arvas, *Kelâm'da Hak Düşüncesi*, 170.

¹⁶⁷ Çelebi, “Sıfat”, 37/101.

¹⁶⁸ Muhammed Emin Şimşek vd., *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 9. Sınıf Ders Kitabı*, ed. Sabahattin Nayir (Ankara: Ayrıntı Basım Yayınevi, 2024), 54.

¹⁶⁹ Düzgün, “Allah'a İman”, 81.

¹⁷⁰ Mustafa Yalçinkaya, “İlahî Sıfatlar”, *Sistematik Yaklaşımlarla Kelâm Araştırmaları 1-2*, ed. Ekrem Uysal (Batman: Mütercim Yayınevi, 2020), 171.

¹⁷¹ el-Şûrâ 42/11.

¹⁷² Yalçinkaya, “İlahî Sıfatlar”, 170.

Bir başka örnek olarak hayat sıfatı düşünüldüğünde; insan için hayat, sonradan elde edilen, varlığı insanın elinde bulunmayan, devamı için belli şartların gerekli görüldüğü ve belirli bir sona işaret eden bir sıfat olarak kabul edilmektedir. Hayat sıfatı Allah için ise; varlığı ezeliyet niteliğiyle ifade edilen, varlığı kendi zatında bulunan, devamı için herhangi bir şarta ihtiyaç duyulmayan ve sonsuz nitelikli bir sıfat olarak görülmektedir. Bu açıklamalardan hareketle Allah ile yarattıkları arasında hiçbir benzerlik ve ortaklık bulunmadığı sonucuna varılmaktadır. Bizlerle Allah arasında herhangi bir benzerliğin veya ortaklığın olmadığı gerçeğinden şu mesajların çıkarılması gerektiği belirtilmektedir: Allah’a yakışacak ifadelerin kullanılmasının zorunlu olduğu ve buna karşılık insan için beşer üstü nitelendirmelerden kaçınılması gerektiğidir.¹⁷³

Sıfatlar konusunda hal böyle iken mezhepler bu konuda farklı düşünceleri dile getirmişlerdir. Özellikle sıfatların Allah’ın aynısı mı, gayrısı mı, yoksa hem aynısı hem de gayrısı mı olduğu tartışması çokça yapılmıştır. Bu tartışmalar, tevhid inancının mezhepler arasında farklı biçimlerde anlaşıldığını göstermektedir. Nitekim mezheplerin sıfatlar konusunda ayrıma gitmelerinin temelinde de tevhid anlayışındaki bu farklılık yatmaktadır. Bu konuda mezheplerin düşünceleri şu şekildedir:

Mutezile: Allah’ın sıfatları zatının aynısı olup ondan gayrı olamaz.¹⁷⁴ Allah’ın zatının dışında kadim sıfatının olamayacağını dile getiren Mutezile, bu durumu şu ifade ile gerekçelendirmektedir: Eğer sıfatlar Allah’ın zatının dışında müstakil bir vasfa sahip olsalardı Allah dışında başka kadim varlıkların varlığı da kabul edilmiş olunurdu.¹⁷⁵ Bu da “teadüd-i kudemaya”¹⁷⁶ sebebiyet verirdi ki bu da tevhid anlayışına terstir. Bundan dolayı “Allah âlimdir” denildiği zaman bu Allah’ın zatının ilim olduğu anlamına gelmektedir. İlim sıfatının zatı dışında bir anlamı olamaz.¹⁷⁷

Ehli Sünnet: Allah’ın sıfatları zati ile kaimdir.¹⁷⁸ Yani Allah’ın sıfatları zatıyla birlikte hep vardı sonradan yaratılmamışlardır. O’nun sıfatları ondan ayrı olarak düşünülemez lakin zatının da aynısı değildir.¹⁷⁹ Burada temel olarak anlatılmak istenen

¹⁷³ Topaloğlu, “Allah’a İman”, 78-79.

¹⁷⁴ Kâdî Abdülcebbâr b. Ahmed Hemedânî, *el-Usûlü’l-hamse*, ed. Faysal Büdeyr Avn (Kuveyt: Meclisü’n-neşri’l-ilmî, 1998), 35.

¹⁷⁵ Hemedânî, *el-Usûlü’l-hamse*, 39.

¹⁷⁶ Teadüd-i Kudema: Ezelde birçok varlığın olması yani kadimlerin birden fazla olmasıdır. Bkz. Çelebi, “Sıfâtiyye”, Ek-2/504-505.

¹⁷⁷ İlyas Çelebi, “Mu’tezile”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020), 31/391-401.

¹⁷⁸ el-Mâtürîdî, *Kitâbü’t Tevhîd*, 76.

¹⁷⁹ el-Mâtürîdî, *Kitâbü’t Tevhîd*, 83.

husus şudur: Kişi Allah'ın sıfatlarını inkâr etse Allah'ı noksanlıkla ifade etmiş olur. Sıfatlarını zatının dışında kabul etmek çokluğu doğurur bu da tevhid inancına ters bir durumdur.

Selefiyye: Allah'ın sıfatları konusunda tevil yapmayı doğru bulmamışlardır.¹⁸⁰ Sıfatları nasslarda geçtiği gibi kabul etmek gerekir. Sıfatların keyfiyetini ancak Allah bilir. Bundan dolayı tevili yeri geldiğinde bid'at dahi olarak görmüşlerdir.¹⁸¹ Ancak teşbihi (Allah'ı yaratılan mahlûklara benzetmeyi) kesin olarak reddetmişleridir. Örneğin Allah'ın ayette de ifade ettiği gibi eli vardır ancak mahiyetini ancak Allah bilir.

Cebriyye: Daha çok kudret ve irade sıfatlarını öne çıkarmışlardır. Allah'ın mutlak kudretinin karşısında insanın iradesinin olmadığı görüşünü benimsemektedirler.¹⁸² İnsanoğlu bir fiili ortaya çıkarırken tamamen Allah'ın kudret ve iradesiyle meydana getirmektedir.¹⁸³ Bu sebeple, insanın tüm fiillerinin Allah'ın iradesine bağlı olduğuna ve O'nun dilemesi olmadan hiçbirinin gerçekleşmeyeceğine inanmaktadırlar.

1.2.3.3. Tevhîdü'l-Ef'âl

Buradaki fiilden kasıt Allah'ın yaptığı eylemler anlamına gelmektedir.¹⁸⁴ Tevhîdü'l-Ef'âl Allah'ın âlemle ilişkisinde tahakkuk eden sıfatlardır. Temelde yaratmak kavramıyla özdeşleştirilebilir. Allah dışındaki bütün varlıkların fiilleri sonradan ortaya çıkmıştır.¹⁸⁵ Sonradan oluşan varlıkların hepsi Allah'ın adaleti sonucu meydana gelmiştir. Yaptığı her işte hikmet vardır; verdiği tüm hükümler adaletle mukayyettir. İnsanların adaleti ile Allah'ın adaleti benzerlik göstermez. Çünkü insan, başkasının mülkü üzerinde haksız tasarruflarda bulunup adaletsizlik yapabilir. Ancak bu durum Allah için geçerli değildir. Çünkü Allah, başkasının mülkü üzerinde tasarruf etmez. Bundan dolayı da adaletsizlik yapmaz.

Allah'ın dışında var olan her şey sonradan yaratılmıştır. Çünkü O'nun dışındaki her şey hâdistir. Yani ezelde Allah'ın zâtı dışında herhangi bir şey yoktu. Allah, bütün varlıkları kudretiyle yoktan var etmiştir. Her şeyi yaratmak sadece Allah'a aittir. Allah'ın

¹⁸⁰ Adem Apak, *İslam Tarihi Boyunca Selef ve Selefilik Kavramlarının Anlam Serüveni* (İstanbul: Ensar Neşriyat Yayınevi, 2014), 49.

¹⁸¹ M. Sait Özervarlı, "Selefiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2009), 36/399-402.

¹⁸² eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 109.

¹⁸³ Fettah, "Cebriyye", 7/207.

¹⁸⁴ Topaloğlu, "Allah'a İman", 79.

¹⁸⁵ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed Gazzâlî, *Kavâ'idü'l-Akâ'id* (Beyrut: Alemlü'l-Kutub, 1985), 58.

bütün varlıkları yaratmasındaki amacı, kendisinin ihtiyaç duymasından ziyade ezelde murat ettiği hükmün ortaya çıkması için yaratmayı irade etmiştir.¹⁸⁶ Allah'ın bütün varlıkları yaratmasının sebebi zorunlu olmasından ötürü değil, lütfu ve keremi sayesinde. Çünkü hiçbir varlık Allah'a görev veremez. Allah'ın yaratması, yönetmesi bir zorunluluğa değil, tamamen iradesine dayanmaktadır. Allah, bütün varlıkları yaratırken herhangi bir varlığın yardımına veya aracılığına ihtiyaç duymamıştır. O'nun gücü ve kudreti her şeye yetmektedir.

Allah hem zâtında hem de sıfatlarında olduğu gibi fiillerinde de birdir. Çünkü fiiller, zâtın ve sıfatlarının bir gereği olarak kendini gösterir.¹⁸⁷ Allah'ın zâtında ve sıfatlarında olduğu gibi fiillerinde de hiçbir şey O'na denk değildir. Aynı şekilde fiillerinde ortağı, dengi olması mümkün değildir. Var olan her şey O'nun denetimi altındadır ve istediği gibi tasarruf yetkisine sahiptir. Çünkü evrendeki her şeyi O yaratmıştır.

Allah'ın fiilleri ile ilgili Kur'an-ı Kerim'de pek çok ayet bulunmaktadır. Buna örnek olarak şu ayetler örnek verilebilir: “*Şüphesiz Allah her şeye kâdirdir.*”¹⁸⁸ “*O, göklerin ve yerin eşsiz yaratıcısıdır.*”¹⁸⁹ “*Allah göklerin ve yerin gizlisini bilir. Allah bütün yaktıklarınızı görmektedir.*”¹⁹⁰ Bu ayetlerin içeriğini incelendiği vakit genel olarak şu mesajları vermektedir: Allah'ın gücü her şeye yetmektedir. O, her şeyi bilen, gören, duyan, işiten ve bu evreni yaratandır. Yarattığı her şeyi yönetendir. Yeryüzünü ve gökyüzünü insanın hizmetine sunan yegâne yaratıcıdır. İnsanları kendisini idrak edecek bir akılla donatan O'dur. Kullarının dualarını kabul edip onlara cevap veren yalnızca Allah'tır.

Evrende Allah'tan başka bir yaratıcı bulunmuş olsaydı, yaratılan varlıkların yönetimi yalnızca o yaratıcıya bırakılırdı. Bunun sonucunda evrenin düzeni korunamazdı. Ancak gözlemlenen evren ve içindeki düzen, herkesin kolaylıkla kavrayabileceği bir yapıdadır. Bu durumdan hareketle, tüm bunların yaratıcısının bir ve tek olduğu sonucuna varılmaktadır.

Sonuç olarak, Allah'ın zâtı, sıfatları ve fiilleri açısından tek, eşi ve benzeri bulunmayan bir yaratıcı olduğu belirtilmektedir. Bütün bu hususlar, inanmaya değer ve

¹⁸⁶ Gazzâlî, *Kavâ'idü'l-Akâ'id*, 49.

¹⁸⁷ Yalçinkaya, “İlahî Sıfatlar”, 171-172.

¹⁸⁸ el-Bakara 2/20.

¹⁸⁹ el-En'âm 6/101.

¹⁹⁰ el-Hucurât 49/18.

ibadet edilmeye layık olanın yalnızca Allah olduğunu göstermektedir. Allah'ın zâtı dışında hiçbir varlığın ezeli olmadığı, sıfatlarının yalnızca O'na mahsus olduğu ve fiillerinin O'nun iradesi doğrultusunda gerçekleştiği ifade edilmektedir. Böylece, Allah'ın ulûhiyette eşi ve benzeri olmayan eşsiz bir varlık olduğu vurgulanmaktadır.



İKİNCİ BÖLÜM

İSLAM FİLOZOFLARINA GÖRE TEVHİD İNANCININ DELİLLERİ

Tarihsel süreçte İslam filozofları tevhid inancını temellendirmek için akli ve nakli delillerden faydalanmışlardır. İslam filozofları, insanların dini şüphelerini gidermek ve inançlarını pekiştirmek için özellikle akli delilleri sıkça kullanmışlardır. Bu bağlamda bu başlık altında ilk İslam filozoflarının tevhid inancına dair ortaya koydukları akli delillere yer verilecektir.

2.1. KİNDÎ'DE TEVHİDİN DELİLLERİ

Ebû Yûsuf Ya'kûb b. İshâk b. es-Sabbâh el-Kindî, (ö. 252/866) Kûfe'de soylu bir ailenin çocuğu olarak dünyaya gelmiştir.¹⁹¹ Kindî'nin babası hem Emevi hem de Abbasi devletlerinde önemli görevler üstlenmiş ve çocuklarına geçim sıkıntısı yaşatmayacak bir miras bırakmıştır.¹⁹² Bu bağlamda Kindî, ilim ile uğraşma fırsatı elde etmiştir. İlk İslam filozofu ve ilk Meşşâiyyeci sıfatına sahip olan Kindî, felsefe, kelam, matematik vb. birçok ilimle uğraşmış ve bu alanlarda eserler bırakmıştır.¹⁹³ Bu eserler incelendiğinde, Kindî'nin Tanrı konusunda birçok fikir öne sürdüğü görülür. Kindî'nin Tanrı tasavvuru hem kendinden önceki Yunan filozoflarından hem de kendinden sonraki birçok İslâm düşünüründen farklıdır. Bu durum şu şekilde açıklanabilir:

Kindî'ye göre Tanrı bu evreni yoktan var etmiştir.¹⁹⁴ Yunan filozoflarının anlayışına göre ise Tanrı bu evreni baştan var etmemiş, sadece bu evrenin bir oluşumcusu, bir mimarı hükmündedir.¹⁹⁵ Tanrı bu evreni başlangıcı olmayan, sürekli mevcut halde bulunan düzensiz bir maddeden faydalanarak oluşturmuştur. Yani Tanrı bu maddeyi var etmemiş, sadece şekil (form) vermiştir.

Yunan filozofları Tanrı'yı insana sorumluluk getiren bir yaratıcı olmaktan çok sadece kozmik bir mevcudiyet olarak görmektedirler. Çünkü bu anlayışa göre Tanrı, kendisinden başka herhangi bir şeyle düşünülemeyen bir varlıktır. Eğer Tanrı kendisiyle birlikte herhangi bir madde, varlık veya şekille düşünülebilen bir varlık olsaydı o zaman

¹⁹¹ Mahmut Kaya, "Kindî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2002), 26/41.

¹⁹² Enver Uysal, "Kindî Felsefesinde 'Hayal Gücü' Kavramı", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22/1 (2013), 1-2.

¹⁹³ Kaya, "Kindî", 26/42-43.

¹⁹⁴ Özden, *İslâm Felsefesi Tarihi*, 60.

¹⁹⁵ Ahmet Cevizci, *Bilgi Felsefesi* (İstanbul: Say yayınevi, 2018), 86-87.

Tanrı eksiksiz olmazdı.¹⁹⁶ Buna binaen Kindî'nin asıl düşüncesi, Tanrı'nın varlığı ve birliği, her şeyi yoktan var etmesine ve evrendeki her şeyin O'na ihtiyaç duymasına bağlıdır. Çünkü Tanrı bu evreni belli bir düzen dâhilinde yaratmıştır. Bu nizam, hikmetli, kudretli ve her şeyi çekip çevirebilen bir Tanrı'nın yapıtıdır. O, yokluğu düşünilemeyen, yaratılışların en güzelini kendisinde mevcut eden, yarattıklarını başıboş bırakmayandır.¹⁹⁷ O birdir. Onun bir olması sayı anlamında olmayıp dengi ve benzerinin olmaması açınsındandır. Bütün mahlukatı yaratan O'dur.¹⁹⁸ Bu özelliklere sahip bu yaratıcının yarattığı varlıklarla irtibat halinde olmaması, evrendeki her şeyden haberdar olmaması, evreni yaratmaması mümkün değildir. O, her şeye gücü yeten, her şeyi bilen ve her şeyi gören bir yaratıcıdır. Onun kudreti ve hikmeti sayesinde bu âlem var olmuş ve devamlılığını sağlamaktadır.

Kindî, yazdığı *Felsefi Risaleler* eserinde Tanrı anlayışına şunları eklemektedir: Yaratıcı; çokluğu, azlığı, bölteni, bölüneni olmayan Bir'dir. Yaratılan hiçbir şeye benzemez. Çünkü yaratılan her şeyde çokluk vardır. O daimdir. Onun dışında geri kalan her şey sürekli değildir. Çünkü değişmiş ve dönüşmüş her bir varlığın halleri de değişmiş olur. Değişime uğrayan bir varlık da sürekli olamaz.¹⁹⁹

Kindî'nin Tanrı tasavvuru hakkında bilgi verdikten sonra, eserlerinden hareketle Tanrı'nın varlığı ve birliğine ilişkin kullandığı akli deliller şu şekilde sıralanabilir:

2.1.1. Birlik ve Çokluk Delili

Kindî, duyularla algılanan varlıkların özelliklerinden bahsederken bu varlıkların özünde birlik veya çokluğun olduğunu izah etmektedir. Daha sonra bu birlik ve çokluğun sebeplerini araştırır. Kindî'nin nihai hedefi, buradan yola çıkarak kendisinde birlik ve çokluk barındırmayan bir varlığın varoluşunu ortaya koymaktır.

Kindî'ye göre hakikati akıl ile izah edilen her bir varlık:

- a. Ya birdir.
- b. Ya birden fazladır.
- c. Ya da hem birdir yahut birden fazladır.

¹⁹⁶ Mahmut Rifat Kademoğlu, "Hudûs", *Şamil İslam Ansiklopedisi*, ed.Duran Kömürcü (İstanbul: Şamil Yayınevi, 2000), 3/318.

¹⁹⁷ Ya'kûp b. İshak Kindî, *Felsefi Risaleler*, çev. Mahmut Kaya (İstanbul: İz yayınevi, 1994), 110.

¹⁹⁸ Kindî, *Felsefi Risaleler*, 94.

¹⁹⁹ Kindî, *Felsefi Risaleler*, 19.

d. Veya kimilerinde hiç çokluk meydana gelmemiş, o yalnız birdir.

e. Veyahut kimilerinde birlik hiç yoktur, o yalnızca çoktur.²⁰⁰

Kindî, bütün varlıklarda çokluk halinin mevcut olduğunu, bir olma özelliğini taşımadığını açıklarken yokluğa dönüş yöntemini kullanmıştır.²⁰¹ Bu metot, başta bütün varlıklarda çokluk özelliğinin var olduğunu kabul eder. Yani varlıkta birliği kabul etmez. Kindî'ye göre bu varsayımdan hareket edildiğinde kabil olmayan tezatlarla düğüldüğünü ifade etmektedir. Kindî, kendine has verdiği şu örneklerle konuya açıklık kazandırmıştır:

Varlıklar yalnızca çokluk özelliğine sahip olsalardı, birliğin bu beraberliğe katılmaması gerekirdi. Fakat gerçekte çokluğa birliğin katıldığını görmekteyiz. “O halde birlik çoklukla birlikte vardır. Oysa birliğin var olmadığı bir çoklukla bu neticeye ulaşmıştık. Bu netice birlik hem vardır hem de yoktur sonucunu getirmektedir ki bu da anlamsız ve çelişkidir.”²⁰²

Çokluk, birlerin toplamından oluşmaktadır. Birlere yer verilmeyen ortamda çokluktan bahsetmek mümkün değildir. Kindî'ye göre ise bu “çokluk hem vardır hem de yoktur” anlamını ifade ettiğinden ötürü anlamsız ve çelişkidir. Netice olarak birliksiz çokluk olamaz sonucuna ulaşılır.²⁰³

Her varlık sadece çoklukla meydana gelmişse, çokluğa aykırı herhangi bir şeyin bulunmaması gerekir. Çünkü çokluk ve birlik birbirine aykırıdır. Varlıklar arasında zıtlık yoksa bu hâl; varlıklar hem birlikteler hem değiller anlamını taşımaktadır. Bu da anlamsız ve çelişkili bir durumdur. Çünkü beraberlik herhangi bir durumda ittifak veya manada iştirak anlamını taşır. Sonuç olarak birliksiz çokluk imkânsızdır neticesine varılır.²⁰⁴

Birlik olmayan çokluğun var olduğunu kabul edersek, çokluğu meydana getiren her varlığın bir tarifi olması gerekmektedir. Çünkü tarif bir misalle yapılmaktadır. Dolayısıyla çokluk içinde birlik olmazsa tarif de olmaz demektir. Zira tarif edilen varlık yoksa tarif de olmaz. Oysa çokluğu meydana getiren varlıklar bellidir. Kindî'ye göre bu: “varlıklar hem belli hem de belli değil” anlamını taşımaktadır. Sonuç olarak birlik

²⁰⁰ Kindî, *Felsefi Risaleler*, 29.

²⁰¹ Yokluğa dönüş yöntemi: Tanrı dışında var olan her şeyin sonradan olduğunu her hâdisin bir muhdise ihtiyacı duyduğunu belirten bir yöntemdir. Varlıkların yokluk âleminde varlık âlemine çıkmak için bir yaratıcıya ihtiyacının olduğunu dile getirmek akli bir zorunluluktur. Kelam ilmi bu kozmolojik delili kullanarak tevhid ilkesine bir temellendirme getirmek istediği aşikârdır. Bkz. Bekir Topaloğlu, “Hudûs”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998), 18/305.

²⁰² Kindî, *Felsefi Risaleler*, 29-30.

²⁰³ Kindî, *Felsefi Risaleler*, 31.

²⁰⁴ Kindî, *Felsefi Risaleler*, 30.

olmayan çokluğun varlığı anlamsız ve çelişkidir.²⁰⁵

Birlik olmayan çokluğun var olduğunu kabul edersek, sayıların prensibi bir olduğundan bunun sayılamayan cinsten olması gerekmektedir. Bir olmazsa sayı da olmaz. Birlik olmayan çokluk mevcutsa sayılan da yoktur. Oysa çokluk sayılır cinstendir ve çokluğun içinde birler vardır. Çoklukla birlikte birlik var olmaz varsayımıyla hareket edersek bu anlamsız ve çelişkili bir durumdur. Sonuç olarak çokluğun içinde birlerin var olması mümkün değildir.²⁰⁶

Kindî, bu konuyu açıklarken vermiş olduğu örneklerle mutlak bir delili ispat etmekten çok varsayımlar eşliğinde görünen bu âlemi gözleme tabi tutmuştur. Yine konuyu açıklarken mantıksal tezatlarla götüren hususu, mantığın prensiplerinden biri olan çelişmezlik prensibinden hareketle aydınlatmıştır.

Kindî, buna benzer olarak varsayımlardan hareketle kâinatta çokluk olmaksızın birliğin var olduğu meselesini tartışır. Yine bu konu ile ilgili kendine has örnekler verir. Verdiği örneklerle fiilî olarak varlıkların yalnız birlik arz etmediklerini ispat etmeye çalışır. Bunu şu şekilde izah eder:

a. Eğer birlik varsa, karşıtının olmamasını gerektirir. Çünkü herhangi bir şeyin karşıtının olması için iki şeyin bulunması gerekir. Yani iki veya daha fazlası çokluğu ifade eder. Bundan hareketle karşıtlık meydana gelmemişse çokluk da yoktur manasına gelir. Oysa biz en başta karşıtlığın olmadığı bir faraziden yola çıkmıştık.²⁰⁷ Kindî'ye göre bu olay: "Karşıtlık hem vardır hem yoktur" manasına geldiğinden ötürü bir çelişkidir.²⁰⁸

b. Kindî'nin görüşüne bakıldığında istisna kavramı bir veya birden fazla şeyi diğerlerinden ayırt etme anlamında kullanılmıştır. Birliğin var olduğunu sayarsak istisnanın olmamasını iktiza eder. Bundan hareketle istisna varsa çokluk da vardır.²⁰⁹ Kindî, meseleye başlarken istisnanın olmadığı farazisinden yola çıkmıştı. Bu durum "istisna hem vardır hem yoktur" manasına geldiğinden çelişkiyi ifade etmektedir. Sonuç olarak çokluğun var olmaması mümkün değildir.²¹⁰

c. Birlik varsa, bu birliğin başı, ortası ve sonu olmamasını gerektirir. Çünkü bu özellikler Kindî'nin hayat felsefesine göre parçalanabilen varlıkların özellikleridir. Bir

²⁰⁵ Kindî, *Felsefi Risaleler*, 30.

²⁰⁶ Kindî, *Felsefi Risaleler*, 32.

²⁰⁷ Ömer Türker, "Kindî Metafiziği", *Diyanet İlmî Dergisi* 54/2 (Temmuz 2018), 59.

²⁰⁸ Türker, "Kindî Metafiziği", 59-60.

²⁰⁹ Kindî, *Felsefi Risaleler*, 33.

²¹⁰ Kindî, *Felsefi Risaleler*, 33.

olan herhangi bir şeyin başı, ortası ve sonu olmaz. Lakin gerçekte başlangıç, orta ve son var olduğuna göre parçalanabilen varlıklar da mevcuttur. Her parçalanabilen varlık birden fazla olduğuna göre çokluk vardır. Oysa bu varsayıma başlangıcı, ortası ve sonu olmayan varlıktan yola çıkmıştık. O zaman bu bir çelişkiyi ifade eder. Sonuç olarak, çokluğun var olmaması mümkün değildir anlayışına ulaşılır.²¹¹

Kindî, bu örneklerle, hakikati akılla kavranabilen varlık gruplarının birliğin yokluğunda çokluğun, çokluğun yokluğunda ise birliğin var olamayacağını açıklamıştır. Daha sonra varlığın özünde birlik ve çokluğun var olduğunu dile getirmiştir. Varlığın bu özelliği, birliğin çokluğa veya çokluğun birliğe aykırı veya iştirak etmesinden kaynaklanmaktadır. Eğer birlik çokluğa veya çokluk birliğe aykırı olursa yukarıda zikrettiğimiz çelişkili durum burası için de geçerlidir. O halde geriye sadece bir seçenek kalmaktadır: birliğin çokluğa veya çokluğun birliğe iştirak etmesi.

Bu iştirakın bir rastlantı sonucu olduğunu varsayarsak²¹² Kindî'ye göre bu iştirakın bir sebebi olması gerekir. Çünkü deneyimlenen dünyada çokluk birliğe aykırı değilse bunu aykırı gibi farz edersek bunun nedeni için insan bir arayış içine girmektedir. Birliğin çokluğa katılma sebebi ya kendisinden ötürü ya da kendisi dışındaki bir nedenden dolayıdır. Kendisinden ötürü olması imkânsızdır. Çünkü kendinden ötürü olduğunu varsayarsak bu nedenler silsilesi sonsuza kadar devam eder. Oysa herhangi bir şeyin bilfiil olarak sonsuz olması mümkün değildir. O zaman birlik ve çokluktaki bu iştirak kendinden olmayan, kendisinden daha üstün ve yüce bir nedenden gelmektedir. Kindî'nin düşünce dünyasına göre de bu sebep Tanrı'dır.²¹³

2.1.2. İlliyyet (Nedensellik) Delili

Kindî'nin Tanrı'nın var olduğuna ilişkin öne sürdüğü bir başka delil de İlliyyet (nedensellik) delilidir.²¹⁴ Bu delil, sonlu olan varlıkların var olma sebeplerinin kendileri dışında yüce bir nedenden ötürü var olmalarına dayanmaktadır.²¹⁵ Çünkü herhangi bir şeyin var olma sebebi kendisi olamaz.²¹⁶ Kindî bu delili öne sürerken var olan bütün ihtimaller tek tek eleterek ilk nedenin mecburiyetini açıklamaya çalışmaktadır. Kindî'nin "kendi varlığı" ibaresiyle anlatmak istediği husus şudur: Onun herhangi bir şeyden varlık

²¹¹ Kindî, *Felsefi Risaleler*, 34.

²¹² Kindî, *Felsefi Risaleler*, 36.

²¹³ Kindî, *Felsefi Risaleler*, 36-38.

²¹⁴ Kindî, *Felsefi Risaleler*, 28.

²¹⁵ Ahmet Uğurlu, "Zorunlu Nedensellik Bağlamında David Hume'un Kozmolojik Delil Eleştirisi", *Dergiabant Dergisi* 3/6 (Aralık 1015), 74-75.

²¹⁶ Metin Pay, "Kozmolojik Delil", *Dini Araştırmalar Dergisi* 19/20/06 (Haziran 2026), 26-28.

kazanması veya yoktan varlık elde etmesidir. Yine Kindî, “Bir varlığın kendisi” ifadesini şu ihtimaller üzerinde değerlendirir:

- a. Hakiki varlık vardır, geçici veya izafi varlıklar yoktur.
- b. Hakiki varlık yoktur, geçici veya izafi varlıklar vardır.
- c. Hakiki varlık yoktur, geçici veya izafi varlıklar da yoktur.
- d. Hakiki varlık vardır, geçici veya izafi varlıklar da vardır.²¹⁷

Bu varsayımlar, şu iki ana esası ortaya koymaktadır:

1. Var olmayan bir şey ne neden olabilir ne de herhangi bir şeye etki edebilir.

2. Varlık ile mahiyet aynıdır, biri diğerine sebep olamaz.²¹⁸

Kindî, herhangi bir varlığın kendi varlığının sebebi olamayacağını göstermek maksadıyla yukarıda bahsedilen tüm olasılıkları tek tek ele almış ve yanlışlıklarını şu şekilde ortaya koymuştur:

Üçüncü önerme: Kindî’nin görüşüne göre, “Hakiki varlık yoktur, geçici veya izafi varlıklar da yoktur” ifadesi doğruysa ne hakiki var olandan; bu yüzden de ne nedenden ne de etkiden bahsetmek mümkün değildir.²¹⁹ Çünkü etki ve neden mevhumları var olan varlıklarda bir ifadesi vardır. Bu anlayışa göre, hakiki anlamda bir neden var olmadığı için herhangi bir şey kendisinin nedeni olması mümkün değildir. O zaman bu olasılık yanlıştır. Buna ek olarak, nedensellik ilkesinin en mühim belirtisi zamandır. Zamanın içinde sebepler ve sonuçlar birbirlerinin ardı sıra gelir. Yani etki, nedenden sonra gelir. Oysa üçüncü önermeye göre, hem nedenden hem de etkiden bahsetmek mümkün değildir.

İkinci ihtimal olan “Hakiki varlık yoktur, geçici veya izafi varlıklar vardır” yargısı doğru değildir. Çünkü bu yargı “Herhangi bir şeyin kendisi, kendisi olamaz” manasına gelmektedir. Oysa her şey kendi özdeşi ile bilinmektedir. O halde “kendisi, kendisi olmaz” cümlesi doğru bir ifade değildir.²²⁰ Birinci ihtimale göz attığımızda, “Hakiki varlık vardır, geçici veya izafi varlıklar yoktur” yargısı doğru bir ifade değildir. Çünkü “o odur, o, o değildir” gibi mümkün olmayan bir çelişkiye girer.²²¹ Dördüncü ihtimal olan “Hakiki varlık vardır, geçici veya izafi varlıklar da vardır” ifadesi, birinci ile ikinci ihtimaller gibi geçerli değildir ve onlarda ulaşılan sonuçlara ulaşılır. Çünkü herhangi bir

²¹⁷ Kindî, *Felsefi Risaleler*, 28.

²¹⁸ Özden, *İslâm Felsefesi Tarihi*, 61.

²¹⁹ Kindî, *Felsefi Risaleler*, 21.

²²⁰ Kindî, *Felsefi Risaleler*, 37.

²²¹ Kindî, *Felsefi Risaleler*, 22.

şey kendi varlığının nedeni olması, kendi varlığına etkisi olmuş demektir. Oysa etki ve neden aynı şeyler olmayıp ayrı şeylerdir. Bu sonuçta bizi “herhangi bir şey kendi varlığının sebebi olamaz” sonucuna götürmektedir.²²²

Kindî, bu önermelerin yanlışlarını ortaya koyduktan sonra yaratılan herhangi bir şeyin kendi varlığının sebebi olamayacağını kanıtlamış; daha sonra mevcut olan her bir şeyin bir nedene ihtiyaç duyduğunu, bu nedenin de Tanrı olduğunu izah etmiştir. Çünkü Tanrı var olmak için herhangi bir nedene ihtiyaç duymayan, sebepsiz var olan bir varlıktır. Her şeyi yoktan yaratan ve bazılarının var olmasını bazılarına neden kılmıştır.²²³ Tanrı’nın kendisi illettir; onun zatı dışında herhangi bir hakiki illet yoktur.²²⁴ Tanrı var olmak için herhangi bir şeyin ayırımından veya birleşimine ihtiyaç duymayan yegâne yaratıcıdır. O bu âleme benzemez, âlemde ona benzemez. O, var olmak için herhangi bir şeye ihtiyaç duymaz; varlığı kendi zatındadır.²²⁵

2.1.3. İnsan Delili

İslam filozoflarından biri olan Kindî’nin Tanrı’nın varlığına ilişkin başvurduğu bir başka akli delil insan delilidir. İnsanın yaratılışındaki mükemmeliyetten yola çıkan bu delil, insanla kâinatı mukayeseli bir biçimde ele almıştır. Nitekim Kur’ân-ı Kerim’de insanın en güzel biçimde yaratıldığı ile ilgili şu ayet bulunmaktadır: “*Şüphesiz biz insanı en güzel biçimde yaratmışızdır.*”²²⁶ Kindî, kimi zaman âlemi insana, kimi zaman da insanı âleme benzetmiştir. Bu anlamda insan için “küçük âlem” ifadesini kullanmıştır.²²⁷ Çünkü kâinatta var olan bütün kuvvet ve güç insanda da vardır. Kindî’nin güç ve kuvvetten kastı büyüme, düşünme ve canlılıktır. Konuya açıklık kazanması açısından şu örneği vermektedir: İnsanda var olan kemiği toprağa, damarları suya, karındaki boşluğu havaya, insandaki vücut sıcaklığını ateşe, saçları bitkiye, vücuttaki parazitleri hayvanlara benzetmektedir.²²⁸

Kindî bununla kalmayıp insan ve âlem arasındaki ilişkiyi daha da üst seviyeye çıkarmış ve doğada meydana gelen yağmur, fırtına, sel, deprem, volkan patlaması, kasırga, şimşek, gök gürlemesi gibi olayların bir benzerinin insanda da var olduğunu ifade etmektedir. Kindî bu açıklamaları yaptıktan sonra kâinattaki var olan düzenin bir

²²² Pay, “Kozmolojik Delil”, 26-30.

²²³ Kindî, *Felsefi Risaleler*, 94.

²²⁴ Kindî, *Felsefi Risaleler*, 55.

²²⁵ Özden, *İslâm Felsefesi Tarihi*, 61-62.

²²⁶ el-Tîn 95/4.

²²⁷ Kindî, *Felsefi Risaleler*, 67.

²²⁸ Kindî, *Felsefi Risaleler*, 124.

benzerini insanda var eden bir yaratıcının olduğunu, canlılardaki bu düzenin tesadüfle olamayacağını, onu idare eden bizim müşahede edemediğimiz bir yaratıcının var olduğundan bahsetmektedir.²²⁹

2.1.4. Hudûs Delili

Mütekkellim filozoflardan biri olan Kindî, Hudûs delili, akli sorgulamalar neticesinde Allah'ın varlığını ve birliğini ispat etmek maksadıyla geliştirilmiş bir argümandır. Bu delil, evrenin yokluk âleminden varlık âlemine geçebilmesi için bir muhdise ihtiyaç olduğunu, bunun da Allah olduğunu dile getiren kozmolojik bir delildir.²³⁰ Allah'ın varlığı ve birliğini ispatlamak ile bu evreni hadis saymak arasında bir ilişki vardır. Çünkü bu evrenin hadis olması, demek onu yokluk âleminden varlık âlemine çıkaran bir yaratıcıya muhtaç olduğu anlamını taşımaktadır. Bu sebepten ötürü bu konu kelam âlimleri ile İslam filozofları arasında çokça tartışılmıştır. Kindî bu evrenin hadis olduğunu kabul ederek kelam âlimlerinin görüşünü benimsemiştir.²³¹ Bu anlamda, hudûs delili Kindî tarafından felsefesinin bir temellendirme üzerine oturduğu söylenebilir. Çünkü Kindî, hudûs delilini açıklarken Aristoteles'in felsefi kavramlarını kullanmıştır.²³² Kindî, evrenin sonlu olduğunu dair şu örneği vermektedir: Evrende var olan her şeyin bir zaman dâhilinde yokluk âleminden varlık alanına sonradan çıkmaktadır.²³³ Bu olayın gerçekleşebilmesi için evrenin kendisi dışında bir hareket ettiriciye ihtiyaç duymaktadır ki bu da Allah'tır.

2.1.5. Gâye ve Nizam Delili

Gâye ve nizam delili, kâinatta var olan mükemmel düzenin tesadüf eseri oluşmadığını, bu düzeni yaratan bir yaratıcının olduğu görüşünü benimseyen akli bir delildir.²³⁴ Nitekim Kur'ân-ı Kerim'de âlemde bir düzenin mevcut olduğunu bildiren birçok ayet bulunmaktadır. Buna örnek olarak aşağıdaki ayet gösterilebilir: “*Yedi göğü birbiriyle tam bir uygunluk içinde yaratan O'dur.*”²³⁵ Gâye ve nizam delilinin müşahade alanına hitap etmesinden ötürü birçok İslam filozofu tarafından kullanılmıştır. Gâye ve

²²⁹ Kindî, *Felsefî Risaleler*, 124-125.

²³⁰ Mehmet Said Özervarlı, “İsbât-ı Vâcip”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000), 22/495-496.

²³¹ Cevher Şulul, *Kindî Metafiziği* (Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1998), 34.

²³² Şulul, *Kindî Metafiziği*, 34.

²³³ Cevher Şulul, *Kindî'nin Âlem Görüşü* (Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 1990), 26.

²³⁴ Düzgün, “Allah'a İman”, 87.

²³⁵ el-Mülk 67/3.

nizam delilinin bu özelliği sebebiyle, rakiplerine daha ikna edici cevaplar verdiği söylenebilir. Kindî'nin ilk İslam filozofu olması hasebiyle bu delile öncülük edenlerden biri olduğu söylenebilir.²³⁶ Çünkü eserleri incelendiğinde, bu delile çokça başvurduğu gözlenmektedir.

Kindî'ye göre, Allah'ın varlığını ve birliğini idrak etmek evrene koyduğu düzenle mümkündür.²³⁷ Çünkü bu evren, var olan imkânlar dâhilinde yaratılan en güzel evrendir. Kindî'nin bu delille evrende var olan düzene dikkat çekmeye çalıştığı görülmektedir. Duyulara konu olan varlıklar âleminde akıl yoluyla aydınlanmış bir kişi, duyuları sayesinde fenomenler dünyasında ilk failin varlığına ve birliğine dair birçok delil bulması mümkündür.²³⁸ Yeryüzü ve gökyüzü arasındaki uyum bu en güzel örneklerindendir. Kindî'ye göre dünya, güneşe şuan ki bulunduğu mesafeden daha uzak olsa donar, daha yakın olsa yanardı.²³⁹ Bu sebepten dolayı bu dünyada hayat olmazdı. Yine Kindî, dünyanın aya şuan ki uzaklığından başka bir mesafede bulunsaydı yağmur oluşmazdı²⁴⁰ diyerek dünya ile gökyüzü arasındaki düzene dikkat çekmiştir. Kindî'nin, gâye ve nizam delilini açıklarken astronomi ve fizik bilimlerinden faydalandığı görülmektedir. Yine Kindî, bu düzenin bir parçası olan insanın, evreni sağlam bir yönetimle idare eden yaratıcının varlığına ve birliğine inanması gerektiğine dikkat çekmiştir.

2.2. FÂRÂBÎ'DE TEVHİDİN DELİLLERİ

Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan b. Uzluğ el-Fârâbî el-Türkî, (ö. 339/950) Fârâb şehrinde doğmuştur.²⁴¹ Eflâtun'un fikirleri katılarak, Kindî'nin öncülük ettiği Meşşâicilik akımı geliştirilmiştir.²⁴² Bu bağlamda hem İslam geleneğinden hem de Antik Yunan felsefesinden yaralanan bir düşündürdür.²⁴³ "Felsefesinin temelinde, kendine özgü geliştirdiği Tanrı anlayışının yer aldığı söylenebilir. İlk İslam geleneğinden farklı olarak geliştirdiği Tanrı anlayışı, akli ve metafizik temellere dayanmaktadır.²⁴⁴ Bu bağlamda çalışmanın amacına uygun olarak Fârâbî'nin tevhid delillerinden olan imkân ve ekmel varlık delilleri ele alınmıştır.

²³⁶ Yasin Ulutaş, "İsbât-ı Vâcib", *Sistematik Yaklaşımlarla Kelâm Araştırmaları 1-2* (Batman: Mütercim Yayınevi, 2020), 102.

²³⁷ Kindî, *Felsefi Risaleler*, 68.

²³⁸ Kindî, *Felsefi Risaleler*, 93.

²³⁹ Şulul, *Kindî Metafizigi*, 38.

²⁴⁰ Kindî, *Felsefi Risaleler*, 106-107.

²⁴¹ Mahmut Kaya, "Fârâbî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995), 12/162.

²⁴² Kaya, "Fârâbî", 12/163.

²⁴³ Kaya, "Fârâbî", 12/148.

²⁴⁴ Ebû Nasr Fârâbî, *El-Medinetü'l-Fâzıla*, çev. Nafiz Danışman (Ankara: Meb Yayınevi, 2001), 10.

2.2.1. İmkân Delili

Allah-âlem ilişkisinden yola çıkarak, akli deliller ışığında Allah'ın varlığı ve birliğini ispat etmeye çalışan bu delil tanımlanacak olursa şöyle ifade edilebilir; İmkân delili,²⁴⁵ mümkün olan varlıkların var olmaları için bir nedene ihtiyaç duymaları ilkesine dayanmaktadır.²⁴⁶ Bu sebepler ilkesinden geriye doğru gidildikçe Vâcibu'l vücûd'a ulaşılır. Fârâbî varlık sınıflandırması yaparken ilk sebepten (Allah'tan) başlayarak en basit düzeydeki maddeye (heyula) kadar inmektedir.²⁴⁷ İnsan aklının ulaşabileceği en yüksek mevkiinin Allah bilgisi olduğunu dile getiren Fârâbî, bir başka varlık sınıflandırması için vâcib, mümkün ve muhal kavramlarını kullandığı görülmektedir. Vâcib, yokluğu düşünülemeyen varlıktır.²⁴⁸ Yani var olmak için herhangi bir şeye ihtiyaç duymayan, varlığı kendi zatında olan varlık demektir. Bir an bile onun yokluğunu düşünmek mümkün değildir. Vâcib varlığın cevheri ve zatı sürekli var olup, onun bu özelliği kendisi dışındaki bütün varlıkların var olması için yeterli bir sebeptir.

Fârâbî'nin düşünce dünyasına göre, Allah dışındaki bütün varlıkları mümkün varlık dâhilindedir. Ona göre Vâcibu'l vücûd dışındaki bütün varlıklarda eksiklik vardır.²⁴⁹ Çünkü Allah dışındaki bütün varlıklar sonradan herhangi bir bozulma, değişme veya birleşmeden meydana gelmiştir. Allah'ın varlığında ademiyet (yokluk) yoktur. Ademiyet (yokluk) ve zıtlık ancak ay altı varlıklarda mevcuttur.²⁵⁰ Onun zatı daima var olmuş ve ezelidir. Ezeli olan bir varlık herhangi bir şeye ihtiyaç duymaz. Onun varlığına benzer veya varlığından aşkın hiçbir varlık olamaz. Onun sureti de olamaz. Çünkü maddeden ayrı suret yoktur. Eğer sureti olmuş olsaydı, bu sureti herhangi bir madde ile ifade edilebilirdi.²⁵¹ Fârâbî Allah'ın varlığını hem akli olarak savunmuş hem de bunun bir ilke olduğunu dile getirmiştir. Bütün varlıklar vâcib olan varlıktan düzenli bir şekilde sudur etmiştir.²⁵² Bu vâcib varlıktan önce akıl taşı. Bu akıl özü bakımından mümkündür. Çünkü onda çokluk vardır. Öyleyse aklın vâcib olan varlığı tanınması zorunludur.

²⁴⁵ Mümkün: Varlığı veya yokluğu kendi zatının gereği olmayıp varlığı yokluğuna tercih edilmiş varlık kategorisidir. Bkz. İlhan Kutluer, "Eser", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995), 11/373.

²⁴⁶ Özervarlı, "İsbât-ı Vâcib", 22/496-497.

²⁴⁷ Kaya, "Fârâbî", 12/153-154.

²⁴⁸ Ali Tekin, *Fârâbî'de Hakîkate Ulaşma Yolu Olarak Felsefe* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2008), 15.

²⁴⁹ Fârâbî, *El- Medinetü'l Fâzıla*, 15.

²⁵⁰ Fârâbî, *El- Medinetü'l Fâzıla*, 15-16.

²⁵¹ Fârâbî, *El- Medinetü'l Fâzıla*, 16.

²⁵² Özden, *İslâm Felsefesi Tarihi*, 78.

Fârâbî, Vâcibu'l vücûd olan Allah hakkındaki bu görüşlerini dile getirdikten sonra mümkün ve muhal olan varlıklar hakkındaki temel görüşleri mütekellimlere benzerlik göstermektedir. Mümkün varlığın bir başlangıcı var olup, varlık göstermeden önce varlıkları imkân dâhilindeydi. Madem varlıkları yokluklarına tercih edilmiş, o zaman muhal ve vâcib varlık kategorilerine giremezler.²⁵³ Çünkü vâcib varlık var olması için herhangi bir şeye ihtiyaç duymaz. Muhal varlık yokluğu varlığına tercih edildiği için varlık gösterememiştir. Sonuç olarak evren sonradan yaratıldığı için mümkün varlık kategorisine girmektedir. O halde bu evrene mümkün varlık dışında ona varlık verecek bir yaratıcının bulunması gerekmektedir.²⁵⁴ Bu muhal bir varlık olamaz. Çünkü muhal varlık yokluğu varlığına tercih edilmişti; geriye sadece vâcib olan varlık kalmıştır. Vâcib varlık mümkün varlığın dışında olup zatı gereği var olmak için herhangi bir şeye ihtiyaç duymaz. O halde bu evreni yaratan Allah'tır.

2.2.2. Ekmel Varlık Delili

Fârâbî'nin ekmel varlık delili ontolojik delili ile benzerlik göstermekte olup temel olarak şu prensibe dayanmaktadır: Aklımda mükemmel bir varlık düşüncesi mevcuttur. O halde bu mükemmel varlık düşüncesini bana veren ve mükemmel olan bir varlık mevcuttur.²⁵⁵

Fârâbî, düşünce dünyasında noksanlardan uzak kâmil bir varlığın mevcut olduğunu ortaya koymaktadır. Bu varlığın noksanlıklardan uzak olabilmesi için hem düşünce dünyamda hem de gerçekte var olması gerekmektedir. Çünkü hem zihin yapısında hem de gerçekte var olan Allah düşüncesi, sadece zihin yapısında olan varlık düşüncesinden daha mükemmeldir. O halde mükemmel varlık şartını taşıyan varlık gerçekten vardır; o da Allah'tır. Çünkü Allah zorunlu varlıktır, ilk muharriktir, her şey ona muhtaçtır.²⁵⁶ Fârâbî, Allah'ın varlığını ve birliğini zihindeki mükemmel varlık anlayışından hareketle mantıksal çıkarımlar çerçevesinde ispat etmeye çalışmaktadır. Mükemmel varlığın akıl tarafından kabul etmesinin gayet doğal olduğunu dile getirmiş, bu mükemmel varlığın da Allah olduğunu söylemekten geri durmamıştır.²⁵⁷ Fârâbî'nin bu delille amaçlamak istediği şeyin, görünenler dünyasındaki mükemmellik fikri ile akli muhakemeler ışığında görünmeyen âlemlerdeki mükemmel varlığa ulaşmak olduğunu söylemek mümkündür.

²⁵³ Arvas, *Kelâm'da Hak Düşüncesi*, 123.

²⁵⁴ Ulutaş, "İsbât-ı Vâcib", 112-113.

²⁵⁵ Ulutaş, "İsbât-ı Vâcib", 113.

²⁵⁶ Fârâbî, *El- Medinetü'l Fâzıla*, 24.

²⁵⁷ Eyüp Şahin, *Fârâbî'nin Zihin Felsefesi* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2003), 22.

Allah, kendisinden daha üstü hayal edilemeyen bir varlık olduğu düşüncesini savunan Fârâbî, Allah'ı her türlü noksanlıktan tenzih etmiş ve insan zihnindeki mükemmel varlık düşüncesinden yola çıkarak Allah'ın varlığı ve birliğini ispatlamaya çalışmıştır. Fârâbî, bu yöntemle aracılığıyla Anselmus'un (M.S. 1033–1109) Tanrı düşüncesi üzerinde etkili olmuştur.²⁵⁸ Bu bağlamda, Onun Tanrı hakkında kullanmış olduğu delillerin oluşumunda Fârâbî'nin etkisi olduğu görülebilir. Özellikle Anselmus'un sıkça başvurduğu ontolojik delil üzerinde önemli etkiler bırakmıştır. Klasik ontolojik delil, *a priori* bir özellik taşımakta olup iki temel ilkeye dayanmaktadır: A: Düşünce dünyasında bir varlığa ilişkin tüm nitelikler, söz konusu varlığın gerçekliğine de işaret eder. B: Daha az yetkin olan varlıklar, kendilerinden daha mükemmel olan varlıkların varlığını hatırlatır.²⁵⁹ Anselmus da bu ilkeye benzer olarak, bir şeyin düşüncede var olması ile onun gerçekten var olması arasında bir bağlantı kurmayı amaçlamaktadır. Anselmus için daha az yetkin demek sadece düşüncede bulunan tanrı, daha mükemmel olan hem düşüncede hem de gerçekte var olduğunu düşündüğü Tanrı'yı belirtmektedir. Anselmus *Proslogion* eserinde bu delilden bahsetmektedir. *Proslogion*'un ikinci bölümünde Anselm şunları ifade etmektedir: Şüphesiz, kendisinden daha yüce bir varlık düşünilemeyen şey yalnızca düşüncede mevcut olamaz. Çünkü eğer yalnız düşüncede varsa, onun gerçekte de var olduğu düşünülebilir ki bu, kendisinden daha yüce olan bir şeyi işaret eder. Bu durumda, kendisinden daha yüce bir varlık düşünilemeyen şey, kendisinden daha yüce bir varlık olarak hayal edilmiş olur ki bu da imkansızdır. Dolayısıyla, kendisinden daha yüce bir varlık, hem düşüncede hem de gerçekte var olmalıdır.²⁶⁰

Sonuç olarak Fârâbî, zorunlu ve mükemmel varlık olan Allah'ın akılla kavranabileceğini ortaya koymaktadır. Allah'ın varlığını yine onun vermiş olduğu akıl ilkesine bağlamıştır. Bu düşünce doğrultusunda hem İslam felsefesinde hem de batı felsefesinde önemli düşünürleri etkilemiştir.

²⁵⁸ Arvas, *Kelâm'da Hak Düşüncesi*, 115.

²⁵⁹ Necip Taylan, *İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınevi, 2013), 117.

²⁶⁰ Anselm, *Monologion and Proslogion: with the Replies of Gaunilo and Anselm*, çev. Thomas William (Indianapolis: Hackett Publishing, 1996), 100-101.

2.3. İBN SÎNÂ'DA TEVHİDİN DELİLLERİ

Ebû Alî el-Hüseyin b. Abdillâh b. Alî b. Sînâ, (ö. 428/1037) Buhara'da doğmuş, İslam dünyasında *eş-şeyhü'r-reîs* adıyla ün kazanmıştır.²⁶¹ Hem dini ilimlerde hem de felsefi ilimlerde derin iz bırakan bir düşünürdür.²⁶² Temel felsefi düşüncesi “*sudûr teorisine*”²⁶³ dayanmaktadır. Kindî ile başlayan İslam felsefesi Fârâbî döneminde yaygınlık kazanmış İbn Sînâ döneminde ise zirveye ulaşmıştır.²⁶⁴ İbn Sînâ döneminde İslam felsefesinin zirveye ulaşmasında, onun kendisinden önceki İslam filozofları ve kelam âlimlerinden farklı bir düşünce dünyasına sahip olması etkili olmuştur. Onun geliştirdiği sudur teorisi incelendiği vakit, bu teorinin akli temellere dayandığı görülecektir. İbn Sînâ, bundan hareketle Allah'ın mahiyeti hakkında çeşitli görüşler öne sürmüştür. Onun bilinç dünyasını keşfetmek, Allah hakkında söylediği fikirler ve öne sürdüğü delilleri açıklamaktan geçmektedir. Bu anlamda Allah'ın varlığı ve birliği ile ilgili öne sürdüğü temel akli deliller şunlardır:

2.3.1. Vâcibu'l Vücûd Delili

İbn Sînâ'nın metafizik hakkındaki açıklamalarını dikkate alındığı zaman kendisinden önceki İslam filozofları olan Fârâbî ve Kindî'den etkilendiğini görmek mümkündür. Onların Allah hakkındaki görüş ve düşüncelerinin etkisi altında kaldığı gözlemlenmektedir. Bu filozofların Aristo'nun temel görüşlerini benimsemeleri, İbn Sînâ'nın da bu düşünce doğrultusunda hareket etmesinin tesiri oldukça büyüktür.²⁶⁵ İbn Sînâ'nın eserlerini incelendiği vakit kelam âlimlerinin kullandığı hudûs delilini reddetmemekle birlikte Allah'ın varlığını ve birliğini kanıtlaması açısından yeterli bulmaz. Bu sebepten dolayı İbn Sînâ varlıkları iki kısma ayırmaktadır. Bunlar ya zorunlu varlıklardır ya da mümkün varlıklardır (yani zorunlu olmayan varlıklardır).²⁶⁶ Zorunlu varlık zatı gereği hep vardı ve var olacaktır. Mümkün varlıklar ise varlık sahasına çıkabilmek için bir illete ihtiyaç duymaktadırlar.²⁶⁷ Zorunlu varlık zat ve cevheri gereği

²⁶¹ Ömer Mahir Alper, “İbn Sînâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1999), 20/319.

²⁶² Alper, “İbn Sînâ”, 20/354.

²⁶³ Sudûr teorisi: Evrenin Tanrı'dan zorunlu olarak taşıdığını, bu taşıma neticesinde diğer varlıkların ortaya çıktığı dile getiren teoridir. Özellikle Fârâbî ve İbn Sînâ tarafından kullanılmıştır. Ayrıca Bkz. Mahmut Kaya, “Sudûr”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2009), 37/467-468.

²⁶⁴ Veysel Kaya, *Felsefî Kelâm Çerçevesinde İbn Sînâ'nın Kelâma Etkisi* (Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013), 60-61.

²⁶⁵ Mahmut Kaya, “Meşşâiyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2004), 29/395.

²⁶⁶ Alper, “İbn Sînâ”, 20/357.

²⁶⁷ Arvas, *Kelâm'da Hak Düşüncesi*, 123-124.

var olmak için herhangi bir şeye ihtiyaç duymaz. Mümkün varlığın mevcudiyeti ise kendisi dışındaki başka bir varlığa bağlıdır.²⁶⁸ Bundan ötürü Vâcibu'l Vücûd varlığı “li zatihi”²⁶⁹, mümkün olana varlıkların varlığı “li gayrihi”²⁷⁰ dir.

Varlıkların zorunlu, mümkün ve mümteni şeklinde sınıflara ayrılması sonucunda Allah-evren anlayışında farklı söylemler gelişmiştir. Evreni akli bir temellendirme neticesinde varlığını bir nedene bağlama girişimleri gelişmiştir. Çünkü evrende var olan hiçbir şey evrenin varlığını herhangi bir nedene bağlama konusunda akli bir dayanak oluşturamamıştır. Evrenin mümkün olması hasebiyle varlık sebebini evrenin dışındaki bir nedenden dolayı olduğunu düşünen İbn Sînâ, bu konuda Vâcibu'l Vücûd'un varlığını zorunlu görmüştür.²⁷¹

İbn Sînâ, Vâcibu'l Vücûd olan varlığı tanımlarken ona bir bakım nitelikler atfetmiştir. Bu niteliklerin sadece ona ait olduğunu, başka varlıklarda bulunmasını imkânsız olarak değerlendirmektedir. İbn Sînâ'nın bahsettiği bu niteliklerden bahsedecek olursak, Vâcibu'l Vücûd olan varlık basittir.²⁷² Yani herhangi bir maddeden meydana gelmemiştir. O tektir, zatı ve sıfatları konusunda eşsizdir. Özü çeşitli parçaların birleşiminden veya ayrımından oluşmaz. Vâcibu'l Vücûd olan varlığın cismi yoktur.²⁷³ Mümkün olan varlıkların özelliğinde cisim veya yer kaplama vardır. Vâcib olan varlık bu özelliklerden münezzehtir. Vâcibu'l Vücûd olan varlık, tektir.²⁷⁴ Allah'ın hiçbir benzeri, ortağı, cinsi yoktur. Vâcib olan varlık mutlak akıldır.²⁷⁵ İbn Sînâ bütün varlıkların Vâcib olan varlıktan sudur ettiğini, ilk sudur eden şeyin de akıl olduğunu, bu sebepten dolayı mutlak aklın Allah olduğunu dile getirerek daha önce zikrettiğimiz Fârâbî'nin Allah düşüncesinden etkilendiğini görmekteyiz. Yine Vâcib olan varlığın bir başka özelliği mutlak iyi olmasıdır (hayr mahz).²⁷⁶ Buradaki iyi olmaktan kasıt, her şeyin özce arzuladığı veya varlığın olgunluğudur. Mümkün olan varlıklar özü gereği yoklukla ortak

²⁶⁸ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tenbihler*, 127-128.

²⁶⁹ Varlık sahasına çıkmak için herhangi bir illete ihtiyaç duymayan, bütün varlıkların var olma sebebidir. Bkz. İlyas Üzümlü, “Hüküm” (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998), 18/467.

²⁷⁰ Mevcudiyeti başka varlıklara bağlı olup varlığı kendisinde olmayan varlık kategorisidir. Bkz. Üzümlü, “Hüküm”, 18/467-468.

²⁷¹ Özden, *İslâm Felsefesi Tarihi*, 101.

²⁷² Hayrani Altıntaş, *İbn Sina Metafiziği* (Ankara: Ankar Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınevi, 1985), 62.

²⁷³ Altıntaş, *İbn Sina Metafiziği*, 64.

²⁷⁴ Talha Kaya, *Platon ve İbni Sina'da Tanrı Evren İlişkisi* (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2006), 48.

²⁷⁵ Altıntaş, *İbn Sina Metafiziği*, 65.

²⁷⁶ Altıntaş, *İbn Sina Metafiziği*, 74.

olduğu için mutlak anlamda iyi olamazlar.²⁷⁷ O halde mümkün varlık mutlak anlamda iyi olması imkânsız ise, mutlak anlamda iyi olan, mümkün varlığı harekete geçiren Vâcibu'l Vücûd olan Allah'ın olduğunu söylemek gayet tabîi ve doğaldır.

Bütün bunlardan hareketle sonuç olarak şunları söylemek mümkündür: İbn Sînâ ilk hareket ettiriciden yola çıkarak akli bir yöntemle Allah'ın varlığını ve birliğini ispat etmeye çalışmıştır. Özellikle mümkün varlıklardaki silsilenin nihai sonunda Vâcibu'l Vücûd olan Allah'ın varlığı akli bir sorumluluk olduğunu vurgulamıştır.

2.3.2. Teleolojik ve Düzen Delili

Bu delil, Kur'ân-ı Kerim'den hareket edilerek yeryüzü ve gökyüzü arasında bulunan düzenden yola çıkılarak Allah'a ulaşmayı amaç edinmektedir.²⁷⁸ Bu delilin içeriğine göz atıldığında, Allah'ın varlığı ve birliğinden çok, O'nun nizam koyucu bir yaratıcı olduğunun öne sürüldüğü görülmektedir. Bundan hareketle bu delilin amaçları arasında Allah'ın bu evrene koyduğu düzeni belli bir gayeye hizmet etmek için var ettiğine değinmektedir.²⁷⁹

İbn Sînâ'nın Teleolojik ve Düzen delili hakkındaki görüş ve düşünceleri diğer İslam filozoflarından farklıdır. Çünkü daha önce izah ettiğimiz gibi İslam filozofları bu delildeki amaç ve maksatları evrende var olan düzenden hareketle Allah'ın varlığı ve birliğini kanıtlamaktır. Ancak İbn Sînâ bu delilden kastı hem evrendeki düzenden hareketle yaratıcıyı bulmak hem de ay altı ve ay üstü âlemler arasındaki nizam ve düzenden hareketle Allah'ın varlığının ve birliğinin yanında kudretini de delillendirmektir.²⁸⁰ İbn Sînâ'ya göre Vâcib olan varlıktan ilk olarak akıl, akıldan elefelekü'l-aksa (en uzak felek), en uzak felekten, en uzak feleğin cismi sudur etmiştir.²⁸¹ Bu silsileyi Faal akla kadar devam eden İbn Sînâ, akıl, felekler ve faal akılla kadarki düzenin ne kadar mükemmel olduğuna dikkat çekmiştir. Bu düzenin bir yaratıcısının var olduğunu dile getirmiş ve bunların arasındaki uyuma önemli atıflar yapmıştır.²⁸² Bu durumda Allah'ın faal akıl yoluyla evrene müdahalesi bu düzenin bir kaynağı olarak değerlendirilebilir. İbn Sînâ bu açıklamaları yaparken evren tesadüfen oluşmuştur düşüncesine karşı olduğunu bildirmektedir. Çünkü evren tesadüfen oluşmuştur görüşünü

²⁷⁷ Altıntaş, *İbn Sina Metafiziği*, 74-75.

²⁷⁸ Ulutaş, "İsbât-ı Vâcib", 102-103.

²⁷⁹ Karaağaç, *Gâye ve Nizam Delili*, 2.

²⁸⁰ Kaya, *Platon ve İbni Sina'da Tanrı Evren İlişkisi*, 53.

²⁸¹ Kaya, *Platon ve İbni Sina'da Tanrı Evren İlişkisi*, 55.

²⁸² İbn Sînâ, *Sema ve Âlem*, çev. Harun Kuşlu - Muhittin Macit (İstanbul: Litera Yayınevi, 2010), 78-79.

benimseyen birinin evrendeki düzenin bir yaratıcısını kabul etmesi aklen mümkün değildir.

Sonuç olarak Allah hem yeryüzünü hem de içindekilerini mükemmel bir yapıda yaratmıştır. Yaratmış olduğu her varlığı insanın emrine vererek insana verdiği değeri göstermektedir. Allah verilen bu nimetlerin karşılığında insanın kendisine ibadet etmesini ona kullukta bulunmasını istemektedir. Nitekim yaratılan varlıkların insanın hizmetine verdiği ile ilgili birçok ayet bulunmaktadır. Allah Kur’ân-ı Kerim’de böyle buyurmaktadır: *Göklerdeki ve yerdeki her şeyi kendi katından sizin hizmetinize verendir. Düşünen topluluklar için bunda deliller vardır.*²⁸³ İbn Sînâ’ya göre tefekkür eden biri, varlıklar arasındaki var olan bu dengenin ilim sahibi biri tarafından meydana getirildiğini anlar.²⁸⁴ Bu durum illiyet ilkesiyle temellendirilebilir. Akıl, illetin ma’lûlden daha yetkin olduğunu kabul eder. Nitekim güzel bir resim gördüğümüzde, aklımıza hemen onu yapan ilim ve irade sahibi bir ressam gelir. Aklımıza hiçbir zaman iradesiz ve cahil bir ressam gelmez. Çünkü iradesi olmayan bir insan güzel bir resim yapamaz. Akıl, insanı hayrete düşüren evrendeki düzenin, ilim ve irade sahibi bir varlık tarafından oluşturulduğunu kabul eder. Bu irade ve ilme sahip olan da Allah’tır.

2.4. İBN RÜŞD’DE TEVHİDİN DELİLLERİ

Ebü’l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtubî’nin (ö. 595/1198) Batı’da “commentator” İslam dünyasında “şarîh” unvanıyla tanınmıştır.²⁸⁵ Aristo’nun etkisi altında kalmış ve her şeyin akıl ile anlaşılabilceği fikrini öne sürmüştür.²⁸⁶ Yani Allah’ın varlığını, ilmini, kudretini akılla kavranabileceğini dile getirmiş, özellikle öne sürdüğü inâyet ve ihtirâ delilleri bu konuda bizlere ışık tutmaktadır.

İbn Rüşd’ün tevhid düşüncesinin temelinde akılla Allah’ı bulma fikri yatmakla birlikte Allah’ın bir ve tek olduğu görüşü vardır.²⁸⁷ Allah tanıma konusundaki öne sürdüğü delillerin hepsi akla dayanması bunun kanıtıdır. Kullandığı delillere bakıldığında en fazla İnâyet ve İhtirâ delillerine başvurduğu gözlemlenir. Bu delillerin açıklanması İbn Rüşd’ün tevhid düşüncesini daha sağlam zeminlere oturtacaktır.

²⁸³ el-Câsiye 45/13.

²⁸⁴ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tenbihler*, 142.

²⁸⁵ H. Bekir Karlığa, “İbn Rüşd”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1999), 20/288.

²⁸⁶ Muzaffer Durgut vd., “İbn-i Rüşd”, *İslâm Tarihi Ansiklopedisi* (İstanbul: İhlas Matbaacılık, 1984), 6/63.

²⁸⁷ Karlığa, “İbn Rüşd”, 20/290.

İslam filozoflarının içerisinde Allah'ın varlığı ve birliğini kanıtlama konusunda teleolojik delili en fazla kullananlardan biri de İbn Rüşd'dür. Eserleri incelendiği vakit onun "inâyet" kavramından maksadı, yeryüzünde ve gökyüzünde mevcut olan her şeyin insanın hizmetine sunulduğunu, insanın yaşamı için her şeyin uygun bir tarzda yaratıldığını, bunların hepsini dizayn eden irade sahibi bir yaratıcının olduğu fikrine dayanmaktadır. "İhtirâ" kavramından kastı ise evrendeki var olan her şeyin yaratıldığını, bütün bunları yaratan bir varlığın var olduğu görüşü üzerinedir.²⁸⁸ İbn Rüşd ilk olarak inâyet delili üstünde durup sonra ihtirâ delilini açıklamaktadır. Bu delillerin tek tek ele alınması konunun açıklığa kavuşması bakımından değerlidir.

2.4.1. İnâyet Delili

Temelde kelam âlimleri ve İslam filozoflarının kullandığı gaye ve nizam deliline benzerlik göstermektedir. Evrendeki her bir şeyin insana hizmet ettiğini, bunların tesadüfen oluşmadığını, bu uygunluğu yaratan bir fail olduğu görüşünü temel esas olarak alır.²⁸⁹ Bu delil duyular âlemine dayandığı için herkes tarafından kolayca anlaşılabilir bir düzeydedir. Bu özelliği sebebiyle birçok kelam âlimi ve İslam filozofu tarafından kullanılmıştır. Evrendeki işleyiş ve düzen herkesçe gözlemlenen bir olgu olduğu için bu delilin insanlar üzerindeki etkisinin daha fazla olduğunu söylemek mümkündür. Güneş sistemindeki ince nizam ve işleyiş, insanın vücudundaki mükemmellik, canlılar arasındaki denge gibi evrenin her yerinde bir düzen olduğunu müşahade etmekteyiz. Allah'a inanan birinin bütün bunların bir gayeye hizmet ettiğini anlar. Bunların hepsi O'nun tarafından yaratıldığını kavrar. Allah inancı olmayan birinin ise bunların hepsi tesadüf eseri olduğuna inanır.

İbn Rüşd, Allah inancıyla ilgili olarak Kur'ân-ı Kerim'de geçen "inan" şeklindeki emre itaat etmeyi yeterli bulmayıp, bir takım delillerin de ileri sürülmesi gerektiğine inanmıştır.²⁹⁰ İnâyet delili tam da bu konuda değer kazandığını ifade etmek gerekir. Bundan yola çıkarak, teleolojik delile en çok vurgu yapılan ve inâyet delilinin Kur'ân-ı Kerim delili' olarak kabul edildiği görüşün İbn Rüşd'e ait olduğu söylenebilir. Her seviyeden insanın rahatlıkla kabul edeceği bu delil, Allah'ın insana verdiği değeri de gözler önüne sermektedir.

²⁸⁸ Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi* (İzmir: İ.F.F. Yayınevi, 2002), 68-71.

²⁸⁹ Kasım Turhan, "İnâyet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000), 22/265-266.

²⁹⁰ Ulutaş, "İsbât-ı Vâcib", 103-104.

İnâyet delilini iki farklı kategoride inceleyen İbn Rüşd, temel olarak bu delilin iki yönüne dikkat çekmek istemiştir. Birincisi insanın hayatını sürdürmesi için uygun şartların oluşturulmuş olmasıdır. Yani evrende var olan her şey bu ilke üzerine düzenlenmiştir. Ay, güneş, yıldızlar, gezegenler, galaksiler hepsi üstüne düşen vazifeyi yapmaktadırlar. İkincisi, yeryüzünde hayatını devam ettiren bütün varlıklar, varlıklarını tehdit edecek olan tehlikeli şeylere karşı, hayatlarını devam ettirebilecek ve bu tehlikelere karşı kendilerini savunacak özelliklerin verilmiş olmasıdır.²⁹¹ İbn Rüşd’e göre insana da bu tehlikelere karşı kendini koruyacak, hayatının devamını sağlayacak etken olarak akıl nimetini vermiştir. İbn Rüşd, bütün bunları verenin Allah olduğuna vurgu yapar.

Kur’ân-ı Kerim’de bu delille ilgili pek çok ayetin bulunması, İbn Rüşd’ün bu görüşünü destekler nitelikte olduğunu göstermektedir. Buna örnek olarak “*Yedi göğü birbirleriyle tam uygunluk içinde yaratan O’dur. Rahmân’ın yaratılışında hiçbir uyumsuzluk göremezsin. Gözünü çevir de bir bak, bir bozukluk görebiliyor musun?*”²⁹² ayeti verilebilir. İbn Rüşd, bu ve bunun gibi konuyla ilgili ayetlere değinerek kullandığı inâyet delilini sağlam temellere dayandırmak istemiştir.

2.4.2.İhtirâ Delili

Bu delil iki ana esas üzerine kuruludur. İbn Rüşd’ün birinci esas hakkındaki görüşleri şu şekildedir: Bütün varlıklar bu delil için birer malzeme niteliğindedir. Çünkü bütün varlıklar sonradan yaratılmıştır. İnsanlar günlük hayatlarında bir takım cansız varlıklar görmekte, sonra da bu varlıklarda bir hayatın zuhur ettiğine şahit olmaktadır. İşte tam da burada hayatı var eden bir yaratıcının olduğu bilgisine sahip olunur. Bu yaratıcı da Allah’tır. İbn Rüşd’e göre yeryüzündeki varlıkların yaratıldığı gibi gökyüzündeki varlıklar da yaratılmıştır.²⁹³ Bu yaratılan her varlık ve eşyada birer düzen olduğunu müşahade etmekteyiz. Özet olarak İbn Rüşd, bu delildeki birinci esasta vurgulamak istediği şey bütün varlıkların yaratılmış olduğudur.

İkinci esasta öne çıkarmak istediği ana fikir Allah’ın varlığıdır. “Her memurun bir amiri vardır.” sözünü söyleyerek²⁹⁴ her yaratılan varlığın bir yaratıcısı olduğunu vurgulamak istemiştir. Bu konu ile ilgili olarak şu ayet örnek verebilir: “*Allah her şeyin*

²⁹¹ Mehmet Şanverdi, *İbn Rüşd’e Göre İnâyet ve İhtirâ Delilleri* (Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2007), 44.

²⁹² el-Mülk 67/3-4.

²⁹³ Tuncay Akgün, *Gazali ve İbn Rüşd’e Göre Yaratma* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011), 226-227.

²⁹⁴ Şanverdi, *İbn Rüşd’e Göre İnâyet ve İhtirâ Delilleri*, 55.

yaratıcısıdır ve her şeyi koruyup yöneten de O'dur."²⁹⁵ İbn Rüşd'ün bu iki esasan maksadı bütün varlıkların yaratıldığını, yaratılan her bir şeyin de bir yaratıcısı olması gerektiğini, bunun da Allah olduğunu söylemek mümkündür. İbn Rüşd, inâyet ve ihtirâ delilleri arasında sıkı bir ilişkinin olduğuna vurgu yapar. İhtirâ delilini anlayan birinin inâyet delilini de rahatlıkla anlayacağına dikkat çeken İbn Rüşd, varlıkların yaratılış nedenlerini ve hikmetlerini kavrayan birinin evrendeki düzeni de kavrayacağına vurgu yapmıştır. Bu iki delil insana görünenden görünmeyene iman etmesi hususunda yardım etmiştir.



²⁹⁵ el-Zümer 39/62.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

GAZZÂLÎ VE TEVHÎD ANLAYIŞI

Tevhid inancının temellendirmek için akli ve nakli delillere bir arada yer veren kelimacı filozoflardan biri de Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzâlî'dir (ö. 505/1111). Bu bölümde Gazzâlî'nin hayatı ve ilmi kişiliği hakkında bilgi verilmiş ardından onun tevhid konusunda yer verdiği akli deliller ele alınmıştır.

3.1. GAZZÂLÎ'NİN YAŞADIĞI DÖNEMİN ŞARTLARI, HAYATI, İLMÎ KİŞİLİĞİ VE ESERLERİ

Gazzâlî yaşadığı dönemin sıkıntılarından ve toplumdan ayrı değerlendirmek, onun görüş ve düşüncelerini tam olarak idrak edememesine sebebiyet verir. Bundan dolayı Gazzâlî'yi kendi devrinden soyutlamak yerine o dönemin havasını teneffüs eden bir filozof olarak görmek daha sağlıklı olacaktır.²⁹⁶ Bu bağlamda bu başlık altında Gazzâlî'nin yaşadığı dönemin şartlarına, hayatına, ilmi kişiliğine ve eserlerine değinilecektir.

3.1.1. Yaşadığı Dönemin Şartları

İslam tarihinin yetiştirdiği önemli şahsiyetlerden biri olan Gazzâlî'nin²⁹⁷ düşünce dünyasını daha iyi anlamak için yaşadığı dönemin siyasi hayatını, kültürel faaliyetlerini, ilmi ve dini ortamını, eğitim ve entelektüel yapısını, toplumsal hayatı ve içinde yaşadığı devletin diğer devletlerle olan ilişkisini anlamaktan geçmektedir. Çünkü her devrin kendine ait şartları, sorun ve sıkıntıların var olduğu söylenebilir. Mütakellim filozoflar, kendi zamanlarında rastlamış oldukları bu sorun ve sıkıntılara karşı itâatkar bir tavır sergilemek yerine bu sorun ve sıkıntıların giderilmesi adına Kur'ân-ı Kerim ve sünnet gölgesinde çalıştıkları görmektedir.

Siyasi Hayat: Gazzâlî'nin yaşadığı döneme göz atıldığında siyasi arenada istikrarsızlığın baş gösterdiği, kâos ortamının hâkim olduğu bir devir görülür.²⁹⁸ Sünnî-Şîî çekişmeleri hem siyasi hem de askeri alanda sürmekteydi. Moğol saldırısı sebebiyle zayıflamış bir Abbasi devleti, farklı fikir ve düşünceler aracılığıyla kendi dini ve siyasi düşüncelerini yaymaya çalışan Büveyhî ve Fatımîler devletleri, bu siyasi karışıklık içinde gittikçe nüfuzu arttıran bir Büyük Selçuklu devleti mevcuttu.

²⁹⁶ Fikret Soyal, *Gazzâlî* (İstanbul: Ensar Yayıncılık, 2022), 13.

²⁹⁷ Bayrakdar, "Gazzâlî: Kimdir ve Nedir", 18.

²⁹⁸ Özden, *İslâm Felsefesi Tarihi*, 129.

Abbasiler Bağdat'ta halifeliği elinde bulundurmuş, lakin Gazzâlî'nin yaşadığı dönemde siyaset sahasında yeteri kadar etkili olamamış ve Abbasi devletinin çöküş dönemine denk gelmiştir. Büyük Selçuklu devleti Irak, Suriye ve Anadolu topraklarının birçoğunda hâkimiyetini sağlamış, Bağdat'ta da askeri yönetimi ele geçirmesiyle Abbasi devleti siyasi hâkimiyetine son vermiştir.²⁹⁹ Bu bağlamda Gazzâlî'nin doğumu, çocukluğu, gençliği ve hayatının son demlerindeki serüven ile Selçuklu devletinin kuruluş, yükselme ve çöküş dönemleriyle paralellik göstermektedir.³⁰⁰ Akdeniz ve Mısır bölgelerini elinde bulunduran Fâtîmî devleti, Şîî düşüncesinin propagandasını yapmış ve bu düşüncenin yayılması için birçok faaliyet yürütmüştür.³⁰¹ İslam dünyası, bu siyasi çalkantılarla uğraşması sebebiyle ilmi ve kültürel etkinliklere yeterince yoğunlaşamamıştır. Çünkü Halifelik makamı Büveyhîlerin nüfuzuna geçmesiyle simgesel bir hal almıştır. Gazzâlî'nin doğduğu topraklarda Fâtîmî ve Büveyhîlerin hâkimiyetinde olması, İslam dünyasının siyasi birlikteliğine set çekilmesinin bir sebebi olarak görülebilir.

Toplumsal Durum: Selçuklu devletinin hâkimiyet kurduğu Horasan, Irak, Suriye ve Anadolu toprakları o dönemde kıt'alar arası ticaretin en canlı olduğu yerlerden biriydi.³⁰² Çünkü bu topraklar birçok anakarayı birbirine bağlayan bir bağlantı merkeziydi. Bu sebepten ötürü Selçuklular ekonomik sahada refah düzeyi yüksek bir devletti. Akdeniz ve Karadeniz liman şehirlerini elinde bulundurması sebebiyle de ekonomik seviyelerini bir üst seviyeye çıkardıklarını söylemek mümkündür. Ticaretin gelişmesi için birçok han ve kervansaray inşa eden Selçuklular, karada eşkiyaların, denizde korsanların tacizlerine maruz kalan tüccarların zarar ve ziyanlarını devlet hazinesinden tanzim etmişlerdir.³⁰³ Hal böyle iken halk geçim sıkıntısını pek yaşamamış ve başka işlerle uğraşma fırsatı bulmuştur.

Toplum siyasi istikrarsızlıklar ve mezhep çatışmaları rağmen cami ve medreseleri bir ilim merkezi haline getirmeyi başarmışlardır. Ahali çeşitli ırk ve milletlerden oluşmasına rağmen idari ve siyasi sahada bu konuda sorunlar yaşanmamıştır.³⁰⁴ Bu farklılıklar aynı zamanda farklı kültürlerin bir arada yaşanmasına, dini çeşitliliğe ve farklı

²⁹⁹ Durgut Muzaffer vd., "Abbâsiler", *İslâm Tarihi Ansiklopedisi* (İstanbul: İhlas Matbaacılık, 1984), 1/17.

³⁰⁰ Demir, *İmam Gazzâlî*, 16.

³⁰¹ Muzaffer Durgut vd., "Fâtîmiler", *İslâm Tarihi Ansiklopedisi* (İstanbul: İhlas Matbaacılık, 1984), 4/204.

³⁰² Muzaffer Durgut vd., "Selçuklular", *İslâm Tarihi Ansiklopedisi* (İstanbul: İhlas Matbaacılık, 1984), 9/102.

³⁰³ Durgut vd., "Selçuklular", 9/103.

³⁰⁴ Soyal, *Gazzâlî*, 20.

insanları tanıma fırsatı sunmuştur. Toplumun ekseriyeti Müslüman kesimden meydana gelse de farklı dinlere mensup insanlar da vardı. Farklı milletlerden meydana gelen bu toplumda imtiyazlı bir sınıf yoktu, herkese eşit muamelede bulunulurdu. Herkesin uyması gereken şer'i ve örfi hukukları mevcuttu. Köylü herhangi bir esaret altında kalmadan tarımını yapılabiliyor ve toprak vergisi öderdi.

Dini Ortam: Gazzâlî'nin yaşadığı döneme baktığımızda ilmi alanda pekçok çeşitliliğin hâkim olduğunu görmekteyiz. Bu çeşitliliği mezhepsel anlaşmazlıklar ve çatışmalar, felsefe ve kelam çekişmeleri ve tasavvufun gelişimi başlıkları altında toplamak mümkündür. Bunları açıklamak, Gazzâlî'nin hayatına bütüncül bir bakış açısıyla yaklaşmak açısından önemlidir.

Mezhepsel Anlaşmazlıklar ve Çatışmalar: Selçuklu-Fatîmî devletleri arasında yaşanan siyasi çekişmeler sadece bu sahada kalmamış, bunu dini alana da taşımışlardır. Sünnî ve Şîî düşünce yapılarındaki ayrışmalar belirgin olup bu durum toplumda hissediliyordu. Fatimî devleti Mısır topraklarında güçlü bir devlet kurmuş, İsmailî davetçiler (Batınîler) Selçuklu devletinin topraklarında aktif faaliyet gösteriyorlardı. Sünnî düşünce yapısını benimseyen Selçuklu devleti, Şîî düşünce yapısının kendi topraklarında yayılmasını engellemek amacıyla Bağdat Nizamiyye Medreseleri'ni kurmuş ve orda yetişen kişileri ülkenin farklı yerlerine gönderip Sünnî düşüncüyü yaymak istemiştir.³⁰⁵ Nitekim Gazzâlî'nin Bağdat Nizamiyye Medreseleri'ndeki bir görevi de Sünnî düşünce yapısını savunmak ve yaymaktır. İki düşünce yapısının birçok konuda birbirine farklılık göstermesi ve her ikisinin de bu topraklardaki insanlar arasında yaygınlık kazanmayı talep etmeleri beraberinde mezhep çatışmalarını da getirmiştir.

Felsefe ve Kelam Çekişmeleri: Gazzâlî'nin yaşadığı Selçuklu döneminde ilmi ortam tartışmalara açık bir yapıya sahipti. Nitekim bu dönemde felsefe ve kelam başta olmak üzere birçok ilim dalında eserler ortaya konulmuştur. Onun döneminde kelam ilmine akıl unsurunun eklenmesiyle kelam sadece semavi ve gaybi sorulara cevap veren bir ilim olmaktan çıkıp, belli bir sistematığı olan, metotları akıl üstüne kurulu bir ilim haline dönüşmüştür. Kelam ve felsefe alanlarında birçok farklı fikir ve görüşler meydana çıkmıştır. Özellikle Nizamiye Medreseleri'nin kurulmasına öncülük eden şahıslardan biri olan Nizamülmülk, âlimlerin ilmi anlamda tartışmalar yapmaları için uygun ortam ve fırsatlar yaratmıştır.³⁰⁶ Gazzâlî'nin yaşadığı dönemde İslam âleminde felsefe (özellikle

³⁰⁵ Muzaffer Durgut vd., "Bağdâd", *İslam Tarihi Ansiklopedisi* (İstanbul: İhlas Matbaacılık, 1984), 3/23.

³⁰⁶ Soyal, *Gazzâlî*, 17.

İbn Sînâ ve Farâbî'nin etkisi) yaygınlık kazanmıştı. Kendi dönemindeki olup bitenlere karşı sessiz kalmayan Gazzâlî, filozofların metafizik görüşleri hakkında tenkitlerde bulunmuş ve bu alanda *Tehâfütü'l-Felâsife (Filozofların Tutarsızlığı)* adlı eserini neşretmiştir.³⁰⁷ Özellikle İbn Sînâ'nın metafizik düşüncelerini eleştirmiştir. Bu eleştiriler hem eleştireni hem de eleştirileni değerli kılmıştır. Çünkü eleştiri, eleştirenin eleştirilenin yazdıklarını okuması anlamına gelmektedir ki bu da bir düşünür için çok değerli olan bir durumdur.³⁰⁸

Tasavvufun Gelişimi: Hicri 6. ve 7. yüzyıllarda İslam âleminde yaygınlık gösteren felsefe ve tasavvuf ilimleri, yine aynı yüzyıllarda yaşayan Gazzâlî döneminde tasavvuf ilmi yaygınlık kazanmış, daha önceki dönemlerde ulaşamadığı bir üne sahip olmuştur. Gazzâlî'nin tasavvuf ilmine getirdiği yeni anlayışlar kendisinden sonra gelen tarikat şeyhleri üzerinde büyük etki bırakmıştır.³⁰⁹ Bunun sebepleri arasında İslam dünyasında yaygınlık kazanan ehli-sünnet doktrini ile tasavvuf ilmini bir arada mezcetmesine bağlanabilir. Gazzâlî ile birlikte Sünni tasavvuf düşüncesi yaygınlık kazanmış ve farklı coğrafyalarda bulunan tarikat şeyhleri onunla birlikte bir bütünlük içerisinde iletişime geçmiştir. Özellikle Gazzâlî'nin Hicaz, Kudüs, Şam yolculuğu esnasında yaşadığı tasavvufi merhaleler, kendi dönemi ve sonrası için sûfilere örnek olmuştur. Gazzâlî'nin bu yolculuk sırasında kaleme aldığı *İhya-i Ulûmi'd-Dîn* eseri; felsefe, fıkıh, kelim, sosyoloji, psikoloji gibi ilim dallarına katkı yaparken tasavvuf ilmi de bu eserden fazlasıyla nasibini aldığını söylemek mümkündür.³¹⁰

Eğitim ve Entellektüel Ortam: Selçuk Devleti'nde halkın ekseriyeti İslam dininin Ehl-i Sünnet mezhebine mensup kişilerden oluşmaktaydı. Çünkü halkın çoğu itikatta Maturidi, amelde ise Hanefi mezhebini benimsiyordu.³¹¹ Ülke sınırları içerisinde ehl-i sünnet mezheplere mensup kişiler olmakla beraber başka mezhepleri benimseyen kimseler de vardı. Devlet yetkilileri ilim ve âlimlerin yanında yer almış ve onlara her türlü desteği vermeye çalışmışlardır.³¹²

Devlet gelirlerinin büyük çoğunluğu eğitime verilirdi. Devlet çalışanları da kendi ceplerinden eğitime katkı sağladıklarını söylemek mümkündür ki buna örnek olarak

³⁰⁷ Muzaffer Durgut vd., “İmâm-ı Gazâlî”, *İslâm Tarihi Ansiklopedisi* (İstanbul: İhlas Matbaacılık, 1984), 6/286.

³⁰⁸ Bayrakdar, “Gazâlî: Kimdir ve Nedir”, 15.

³⁰⁹ Demir, *İmam Gazzâlî*, 57.

³¹⁰ Soyak, *Gazzâlî*, 71.

³¹¹ Soyak, *Gazzâlî*, 70.

³¹² Durgut vd., “Selçuklular”, 9/103.

Nizâmü'l-Mülk'ün kendisine ait arazi gelirlerinin onda bir kısmını eğitime ayırmasını göstermek mümkündür.³¹³ Özellikle Sultan Alp Arslan döneminde sarayda ve devlet işlerinde çalışanların sohbetinde âlimler eksik olmazdı. Bu dönemde birçok şehirde tekke, zaviye ve medreselerin bulunması ülke içinde ilmi çalışmaların yoğun olduğunu bizlere göstermektedir. Medrese, tekke ve zaviyelerde sadece nakli ilimler verilmez, bunların yanında akli ilimler de öğretilirdi.³¹⁴ Özellikle de bugünkü üniversite mahiyetinde sayılan Bağdat Nizamiyye Medreseleri'nde okutulan derslere baktığımızda bu sonucumuzu destekler niteliktedir.

Bağdat'ın önce Abbasi, sonra Büveyhîlerin, daha sonra Selçukluların eline geçmesiyle, geçmişten gelen siyasi ve ilmi tecrübeye sahip bir şehir olması bakımından da ehemmiyet taşımaktadır. Özellikle Gazzâlî'nin yaşadığı dönemde Bağdat şehrinde Mutezile, Şia ve Ehl-i Sünnet gibi farklı düşüncelere sahip kişiler bir arada yaşamaktaydı.³¹⁵ Yine bu tarihlere baktığımızda kelam, felsefe, fıkıh ve tasavvuf alanlarında yoğun tartışmalar yaşandığını söylemek mümkündür. Devleti temsil eden kişiler bu tartışmaları bir bölünme veya parçalanma olarak değil, ilimde farklı düşünceleri tanımak için bir fırsat olarak değerlendirdiklerini söylemek mümkündür. Çünkü Selçuklu Devleti döneminde farklı fikirlere sahip birçok âlim yetişmiş ve bu âlimler pek çok alanlarda eser ortaya koymuşlardır. Bu dönemde yetişmiş en önemli âlimlerden birisi de Gazzâlî'nin hocası ve lakabı Rünüddîn olan İmâm-ül-Haremeyn Cüveynî'dir³¹⁶. Pek çok talebe yetiştirmiş ve ilmi sohbetler vermiştir. Bağdat, Nişabur, Samarra, Mekke ve Medine gibi birçok şehri ziyaret etme fırsatı bulmuş ve buralarda ilim-irfan yaymak adına büyük çabalar sarf etmiştir.³¹⁷

Coğrafi Yapı: İnsanın yaşadığı coğrafya insan karakterini, yaşayışını, düşünce dünyasını etkilemektedir.³¹⁸ Bağdat, coğrafi yapısı itibarıyla Orta Doğu'nun, yani Mezopotamya'nın tam ortasında yer almış, Dicle Nehri'nin sağladığı imkânlarla varlık kazanmış bir şehir merkezidir.³¹⁹ Bu konumu sebebiyle tarih boyunca önemli bir ilim ve kültür merkezi haline gelmiş ve tarımın ve ticaretin geliştiği bir yer olmuştur. Şehrin böyle bir coğrafi yapıya sahip olması sebebiyle, tercüme faaliyetlerinin gelişmesine katkı

³¹³ Gazzâlî, *İhyâu Ulûmi'd Din*, 1/33.

³¹⁴ Durgut vd., "Selçuklular", 9/104.

³¹⁵ Soyal, *Gazzâlî*, 15.

³¹⁶ Demir, *İmam Gazzâlî*, 31.

³¹⁷ Zeki Çıkman vd., "İmâm-ül- Haremeyn Cüveynî", *İslam Âlimleri Ansiklopedisi* (İstanbul: İhlas Matbaacılık, 1990), 5/201.

³¹⁸ Apak, *Anahatlarıyla İslâm Tarihi 1*, 76.

³¹⁹ Durgut vd., "Bağdâd", 3/21.

sağladığı söylenebilir. Bundan sebepten ötürü orada yaşayan insanlar, farklı kültürdeki bilgin insanların görüş ve düşüncelerinden haberdar olma fırsatı yakalamışlardır. Dağlar, çöller veya denizler gibi coğrafi bölgeler kültürlerin gelişimine etki etmiş, coğrafi olarak yalıtılmış bölgelerde kültürel alışveriş az iken, bunun aksi yöndeki bölgelerde kültürel alışveriş daha yoğun olmaktadır. Gazzâlî'nin yetiştiği bölge, ticaretin, tarımın ve hayatın canlılığın olduğu bir yer olması hasebiyle farklı kültür ve düşünceleri tanıma fırsatı yakalamıştır.

Gazzâlî'nin hayat sürdüğü ortam, ilmin desteklendiği, değer verildiği, toplumda âlimlerin saygınlığı olan bir yapıya sahipti. İlmi anlamda farklı görüşlere sahip, eleştirel düşünen insanlara karşı dışlayıcı bir tavır sergilenmemiş ve onların görüş ve düşüncelerine değer verilmiştir. Gazzâlî'nin eleştirel bir dili olması, bu ortamın ona vermiş olduğu fırsatlara bağlanabilir. Coğrafyanın bir başka özelliği, bu topraklara başlatılan Haçlı seferleridir. Haçlı seferleri sırasında Şii ve Sünni mezhepler arasındaki çatışmaların yanı sıra Sünni mezhepler arasında da ayrılıklar mevcuttu. Bu sebepten ötürü haçlılara karşı birlikte hareket edilememiş ve bu seferler sonucunda birçok Müslüman şehit düşmüştür.³²⁰ Bu olay ister istemez o toplumda yaşayan insanları etkilemiş ve onların üzerinde derin izler bırakmıştır.

Coğrafyanın getirmiş olduğu bir başka hadise, merkezi bir yer olması sebebiyle sürekli olarak istilaya açık hedef haline gelmesidir. Bu durum devlet yöneticilerini şehri savunmaya yönelik bir şehir planına sevk etmiştir. Nitekim Bağdat ve çevresindeki şehir planlamaları yüksek ve kalın surlardan oluşmuş, gözetleme kuleleri ve karakollardan müteşekkil bir hal almıştır. Durum böyle iken devlet yöneticileri, âlimlerin coğrafya, hendese, matematik, fizik, tarih gibi ilimlerdeki bilgilerine başvurmuşlardır. Gazzâlî'nin de bu ilimlerle ilgili eserleri olduğunu söylemek gerekir.

Diğer Devletlerin Durumu ve Selçuklulara Olan Etkisi:

Gazzâlî'nin yaşadığı dönemlerde Selçuklularla doğrudan ve dolaylı bağlantılı olan birçok devlet vardı. Selçukluların ilmi, dini, siyasi ve kültürel olarak etkilendiği ve etkilediği dolayısıyla doğrudan konumuzla ilgili olduğunu düşündüğümüz Abbasî, Fâtımî ve Büveyhî devletleri bulunmaktaydı. Bu devletlerin birbirleriyle olan ilişkileri, o devletlerin içinde yaşayan halka doğrudan ve dolaylı olarak etki ettiğini söylemek mümkündür. Şimdi de bu devletlerin tarihsel, kültürel, dini ve ilmî geçmişleri ile birbirleriyle olan bağlantıları incelenecektir.

³²⁰ Özden, *İslâm Felsefesi Tarihi*, 129.

Abbasiler: Emevî yönetiminden hoşnut olmayan toplulukların, özellikle de bu toplulukları yöneten şahısların bir araya gelerek oluşturdukları bir devlettir. Emevî devleti yönetiminde güç kazanmaya başlayan Mutezile mezhebi Abbasiler döneminde en parlak dönemlerini yaşamış, Abbasilerin başkenti olan Bağdat şehri, Mutezili âlimlerle dolmuştur. Halife Me'mun, Mu'tasım ve Vâsık dönemlerinde Mutezile mezhebi neredeyse devletin resmi mezhebi haline gelmiş ve Abbasî coğrafyasında Mutezile mensupları çoğalmıştır.³²¹ Mutezile mezhebi ilk çıktığı dönemlerde her ne kadar fikri özgürlük kuramıyla yoluna devam etse de Abbasiler döneminde devlet desteğini alınca kendi görüş ve düşüncelerine aykırı olan insanlara eziyet ve zorbalık yapmaya başlamışlardır.³²² Bunun sonucunda gün geçtikçe toplumda mensuplarını kaybetmeye başlamıştır. Mutezile mezhebinin çöküş sebepleri arasında saft akli temel ilke edinip nass merkezli diğer düşünce akım veya mezheplerine mensup kişilere eziyet etmeleri vardır.³²³

Mutezile mezhebi halife Mütevekkil döneminde istediği devlet desteğini alamamış ve yıkılış sürecine girmiştir. Bu çöküşü önceden sezen Mutezili âlimler hicrî 4. Asırda Şia mezhebine katılım göstermişlerdir. Özellikle akli metotları sayesinde Şii akaidinde yer almışlardır. Mutezile âlimleri, Şia mezhebinin temel akaid esaslarından olan masum ve gâib imam konusunda Şii taraftarları üzerinde kültürel derin bir iz bırakmıştır. Gazzâlî'nin eserleri incelendiğinde, bu akaid düşüncenin yanlış olduğunu delillendirilmek amacıyla yoğun bir çalışma yürütüldüğü görülür. Halife Mütevekkil döneminde başlayan Mutezile mezhebindeki güç kaybı zamanla artmış ve toplumda Mutezili düşünceye sahip âlimler, giderek işkenceye maruz kalmaya başlamışlardır. Bundan sonraki süreçte Sünni düşüncesine sahip âlimler toplum ve devlet tarafından kıymetli hale gelmiştir. Artık Abbasiler'de yeni bir ilmi anlayış hâkim olmuş, bu yeni anlayışın en önemli âlimlerinden biri de Gazzâlî olmuştur. Çünkü onunla birlikte bu anlayış sahası genişlemiş ve başka bir boyut kazanmıştır.³²⁴

³²¹ Ahmet Yücel, *Hadis Tarihi* (İstanbul: İfav yayınevi, 2019), 35.

³²² Hayrettin Yücesoy, "Mihne", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020), 30/26-27.

³²³ Bu olay, Gazzâlî'nin akli; sadece hakikatleri meydana çıkarma konusunda bir araç olduğunu hakikatlerin açığa çıkması için Nass'ın da gerekli olduğu düşüncesine zemin hazırladığını söylemek mümkündür. Çünkü Gazzâlî'ye göre akıl tek başına hakikatlerin temeli olamaz. Eğer akıl tek başına bilginin menşei olsaydı peygamberin dünyaya gelmesinin bir anlamı kalmazdı. Bilginin kökü sadece nass ile olur ve o da masum imamlar sayesinde gerçekleşir diyen grubu da eleştirir. Bundan dolayı Gazzâlî; iki uçtan da uzak ikisini bir arada mezceden bir yaklaşımı benimser. Bkz. Soyal, *Gazzâlî*, 91-92.

³²⁴ Soyal, *Gazzâlî*, 89.

Fâtımîler: Ubeydullah Sa'id tarafından kurulmuş olup, Mısır merkezli bir Şii devletidir.³²⁵ Fikir yapısı olarak “Bâtînîlik”³²⁶ düşünce dünyasını benimsemişlerdir. Çeşitli kaynaklar kendilerini Hz. Muhammed'in kızı Hz. Fatma'ya dayandırdıkları için bu ismi aldıklarını söylemektedir. Bâtînîlik düşünce yapısı ile hareket ederek İslam dünyasında kendilerine özgü bir yapı inşa etmişlerdir ve masum imam anlayışını benimsemişlerdir. Her devlette olduğu gibi Fâtımîlerde de bir kuruluş, yükseliş ve çökme dönemi bulunmaktadır. Ubeydullah Sa'id tarafından kuruluş olan bu devletin en parlak dönemlerini Halife el-Aziz Billah döneminde yaşamış, Halife Müstansır-Billah'ın döneminden itibaren bir çöküş süreci yaşamıştır.³²⁷ Kendi dönemleri boyunca Kahire'yi davetlerini yayma merkezi olarak görmüş, Ezher'i de bu merkezin yoğunlaştığı yer olarak benimsemişlerdir. Hâkim-Biemrillâh döneminde ilmi ve kültürel faaliyetler ivme kazanmıştır. Onun zamanında kurulan medreselerin temel amaçları arasında diğer İslam merkezlerinde Sünnî inancı yayma amacına karşı Şii akaidini genişletmeye gayret olduğu söylenebilir.

Selçukluların Sünnî, Fâtımîlerin Şîî itikadını benimsemeleri ve kendi inançlarını yayma amaçları, bu iki devleti hem ilmi hem dini hem de kültürel olarak karşı karşıya getirmiştir. Her iki devletin İslam dünyasında tek söz sahibi olma emelleri, bu iki devletin arasında sürekli bir çekişme ve uyumsuzluk oluşmasına yol açmıştır. Gazzâlî'nin Sünnî inanca sahip olması, yaşadığı toplumu Şîî akaidine karşı ilmi olarak koruma hissi, onu Şîî inancının yanlışlığına, Sünnî inancın haklılığına dair eserler üretmeye sevk etmiştir.³²⁸ Fâtımîler, Abbasî devletinin halifesini meşru görmemiş ve kendi halifelerini öne sürmüşlerdir. Aynı zamanda Selçuklular da Abbasî halifesini desteklemişlerdir; bu iki devlet böylece karşı karşıya gelmiştir. Selçuklu devletinde bulunan Sünnî inancının merkezi sayılan Nizâmiyye Medreseleri'nin yapılma sebepleri arasında, Fâtımî devletindeki Şîî akaidinin merkezi sayılan Ezher'e bir karşılık olarak kurulmuş olduğu sayılabilir. Fâtımîlerin Abbasîler, Selçuklular ve diğer İslam ülkeleri ile girdiği siyasi, dini, kültürel çekişmeler sebebiyle zayıflama sürecine girmiş ve 1171 tarihinde Eyyûbîlerin kurucusu Selâhattîn Eyyûbî tarafından yıkılmışlardır.³²⁹

³²⁵ Durgut vd., “Fâtımîler”, 4/203.

³²⁶ Bâtînîlik: Kur'an- Kerim'in zahiri anlamından çok Bâtînî anlamını öğrenmenin evla olduğunu savunan Mecusuluk ve farklı dinlerdeki bazı inanışları İslam'dan varmış gibi gösteren firkadır Muzaffer Durgut vd., “Bâtînîlik”, *İslâm Tarihi Ansiklopedisi* (İstanbul: İhlas Matbaacılık, 1984), 3/30.

³²⁷ Eymen Fuâd Seyyid, “Fâtımîler”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İzmir: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995), 12/238-239.

³²⁸ Ebû Hâmid Muhammed b. Ahmed Gazzâlî, *el-Münkız mine'd Dalâl, Mecmûatu'r Resâil* içinde (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2017), 57.

³²⁹ Durgut vd., “Fâtımîler”, 4/210.

Büveyhîler: 10. Asırda Ebu'l-Hasan Ali tarafından İran topraklarında kurulmuştur.³³⁰ Büveyhîler ilk vakitlerinde Abbasî halifelerine tabi olduklarını dile getirseler de sonraki yıllarda biat etmeyi bırakıp, Müizzüdevle hükümdarlığı döneminde Abbasîlerin başkenti olan Bağdat'ı işgal etmişlerdir. Bu işgal sonrası Abbasîlerin halifelik makamı sadece sembolik hale gelmiş³³¹ ve Sünni İslam dünyası üzerindeki nüfuzu gün geçtikçe azalmıştır. Abbasî halifesini kendi emelleri için kullanan Büveyhîler, Abbasîlere bağlı şehirler üzerindeki etkilerini gün geçtikçe daha çok hissetmiş ve coğrafi sınırlarını genişletmişlerdir. En parlak dönemleri Adudüdevle dönemidir. Bu dönemde Bağdat'ta hastane kurmuşlardır. Adudüdevle sonrası duraklama süreci yaşayan Büveyhîler, Ebu Nasr Hüsrev Fîrûz dönemiyle başlayan iç karışıklıklar sebebiyle devlet dağılma sürecine girmiştir. Bu kâos ortamıyla birlikte Büveyhîlerin Bağdat'ı aldıktan sonra Ehli Sünnet üzere olan Müslümanlara işkence ve zulümler yapması, Abbasî halifesi Kâim Biemrillâh'a kötü davranmaları ve onun Selçuklu sultanı Tuğrul Bey'den yardım istemesi üzerine Büveyhî devleti, Melik-ür-Rahîm döneminde Selçuklu sultanı Tuğrul Bey'in Bağdat'ı almasıyla yıkılmıştır.³³²

Büveyhî Hanedanı'nın dini yapısı Şîî mezhebi üzerine kuruludur. Özellikle imamların masumiyetlerini savunmuş olmaları, Sünni dünyasında büyük tepkiler çekmelerine sebebiyet vermiştir. İmam Gazzâlî'nin Fedâihu'l-Batîniyye (Bâtınilerin Rezillikleri), el-Kıstâsü'l-Müstakîm (Doğru Terazî) ve Hucetü'l-Hakk eserleri, bu görüş ve düşüncenin yanlışlığını akli metotlar çerçevesinde ortaya koymaktadır.³³³

Büveyhîlerin yaşadığı dönem nedeniyle Sünni ve Şii nüfusun bir arada yaşamasına katkı sağlamıştır. Bu durum toplumda dini, ilmi karışıklığa sebep olsa da kültürel açıdan zengin bir devlet olmasını sağlamıştır. Kurulduğu bölge itibarıyla dini ve ilmi tartışmaların yoğun olduğu, farklı fikir ve görüşlerin bir arada bulunduğu sentez devlet yapısı hüviyetini almıştır.

³³⁰ Muzaffer Durgut vd., "Büveyhîler", *İslâm Tarihi Ansiklopedisi* (İstanbul: İhlas Matbaacılık, 1984), 3/126.

³³¹ Erdoğan Merçil, "Büveyhîler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1992), 6/699.

³³² Durgut vd., "Büveyhîler", 3/130.

³³³ Gazzâlî, *İhyâu Ulûmi'd Din*, 1/60.

3.1.2. Hayatı

İslam düşünce tarihine etki eden önemli düşünürlerden birinin Gazzâlî olduğu kaydedilmektedir.³³⁴ İslam tarihinde birçok esere imza atan Gazzâlî, İslam düşünürleri arasında en çok eser verenler arasında yerini almıştır. Hem mutavvassıf hem mütekkellim hem fakih hem İslam filozofu sayılmasındaki en önemli etkenlerden biri de birçok ilim dalında eser vermiş olmasından kaynaklanmaktadır. Gazzâlî'nin şöhreti sadece İslam dünyasıyla sınırlı kalmamış, Yahudi ve Hristiyan âleminde de “Alghazel” adı altında ün kazanmıştır.³³⁵ Gazzâlî H.450 yılında Horasan'ın Tus eyaletinde bulunan Taberan köyünde dünyaya gelmiştir.³³⁶ Künyesi Ebu Hamit olan Gazzâlî'nin asıl adı Muhammed'dir.³³⁷

İslam düşünce tarihinde etkisi kalıcı, önemli rol oynamış entelektüel kişilerden biri olan Gazzâlî, İslam dünyasında “Hüccetü'l-İslam”, “Zeynü'd-Din”³³⁸ ve “E'câbetü'z-Zaman” diye şöhret bulmuştur.³³⁹ İctihat görüşleri Şafii mezhebine paralellik göstermesinden dolayı mezhebinin Şafii olduğu bilinmektedir.³⁴⁰ Babası, aile geçimini sağlamak için iplik işi ile uğraşmış, çocuklarının ilimden uzak bir hayat yaşamalarını istememiş ve bu uğurda kavli olarak Allah'a sürekli dua etmiş; fiili olarak da vefatından hemen önce sufi bir arkadaşına, kendisinden sonra çocuklarının tahsili için biraz para bırakmıştır. Muhtemel odur ki Gazzâlî'nin babası, kendisinin mahrum kaldığı ilmi güzelliklerden çocuklarının geri kalmasını istemiyordu. Babası sufi arkadaşına bıraktığı bir miktar para ile eğitim-öğretim gören Gazzâlî ve kardeşi Ahmet, bu para bitince çocukların tahsil ihtiyaçlarını karşılayamaz olmuş ve onları medreseye yönlendirmiştir. Temel eğitimini sufi kimlikli birinden alması, Gazzâlî'nin ileride tasavvuf ilmine ilgi duyması, o alanda eserler neşretmesinde önemli bir etkindir. Çünkü herhangi bir insanın çocukluk yıllarında yaşadığı çevre, gördüğü ilimler, ders aldığı hocası, ileride o kişinin düşünce dünyasını ve karakterinin şekillenmesinde önemli bir rol oynar. Gazzâlî'nin daha küçük yaşta olmasına rağmen ilme olan merakı, olaylara şüphecî yaklaşımı, onun ileride büyük bir İslam filozofu olmasına katkı sağlamıştır.

³³⁴ Demir, *İmam Gazzâlî*, 29.

³³⁵ Bayrakdar, “Gazzâlî: Kimdir ve Nedir”, 7-8.

³³⁶ Ebû Hâmid Muhammed b. Ahmed Gazzâlî, *Kimyâ-yı Saâdet*, çev. Mehmed A. Müftüoğlu (İstanbul: Çelik Yayınevi, 2023), 7.

³³⁷ Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Ali b. Abdilkâfi es-Sübkî, *Tabakâtü'sh-Şâfi'iyeti'l-Kübrâ* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2012), 3/417.

³³⁸ Gazzâlî, *İhyâü Ulûmi'd Din*, 1/17.

³³⁹ Gazzâlî, *Tehâfütü'l Felâsife*, 13.

³⁴⁰ Zeki Çıkman vd., “İmâm-ı Gazzâlî”, *İslam Âlimleri Ansiklopedisi* (İstanbul: İhlas Matbaacılık, 1993), 6/283.

Gazzâlî ilk medrese eğitimini er-Razkarani'den almış, daha sonra Cürcana gider orada Ebu Nasr el-İsmailî'den ders almıştır.³⁴¹ Çevresindeki insanların ilimle uğraşması, Gazzâlî'nin ilmi kapasitesinin yüksek olması, bu kapasiteyi çalışarak geliştirmesi, kendi döneminde bir ilmi otoriter olmasını etkilemiştir. Gazzâlî ilk defa bu dönemde eserler yazmıştır. *Et-Ta'lika fî Furû'i'l-Mezheb* ilk yazdığı eserlerden biridir.³⁴² Cürcan'dan tekrar Tus'a dönen Gazzâlî'nin yolu üzerinde kervanlarına eşkıya saldırır; Gazzâlî'nin notları dâhil olmak üzere her şeye el koyarlar. Yazarımız, Cürcan'da gördüğü ders notlarının eşkıya reisine yaramayacağını düşünerek tekrar geri almak için onunla görüşmek istemiştir. Eşkıya reisi, ders notlarını zekâsı yerine kağıtlara yazması sebebiyle dalga geçince, bu olay ona oldukça tesir etmiş ve üç ay gibi kısa bir sürede bütün ders notlarını ezberlemiştir.³⁴³ Hücetü'l-İslam Gazzâlî, Tus'taki eğitiminden sonra Nişabur'un yolunu tutmuş, o dönemin büyük âlimlerinden biri olan İmamü'l-Haremeyn el-Cüveynî'den fıkıh, kelam, mantık, felsefe gibi birçok ilim dalında ders almıştır.³⁴⁴ Gazzâlî o dönemde yolu İmamü'l-Haremeyn el-Cüveynî ile buluşması, ondan ders alması onun ileride büyük bir İslam filozofu olmasında etkili olmuştur. Çünkü İmamü'l-Haremeyn el-Cüveynî bilgi birikimi yüksek bir bilgindi.³⁴⁵ Gazzâlî, Nişabur'da kaldığı süreçte kısa bir sürede çalışkanlığını ve zekânın keskinliğini göstermiş, birçok talebe arkadaşını geride bırakmıştır; hatta hocasına yardım edebilecek bir seviyeye gelmiştir. Hocası kendisini birçok yerde övmüştür. Hocasının vefatına kadar burada eğitim-öğretim faaliyetine devam etmiş, hocası İmam Cüveynî'nin vefatı üzerine derin üzüntü duymuş olmalı ki Nişabur'da daha fazla kalmayıp Bağdat'a gitmiştir.

Gazzâlî'nin Selçuklu veziri Nizâmülmülk'ün yanına uğraması, kendi hayatında önemli kararlardan biridir. Çünkü birçok imkândan faydalanacak, vezirin sohbetine katılan âlimlerden istifade edecek ve bu meclisteki ilmî tartışmalar sayesinde kavrayışını derinleştirecekti. Gazzâlî, Nizâmülmülk'ün yanında geçirdiği altı yıllık sürede ondan siyasi problemleri çözme konusunda faydalanmıştı. Özellikle devlet adamlarına nasihat ve öğüt vermeye ilişkin eserlerinde ondan istifade ettiği açıktır. Selçuklu devletinin veziri Nizâmülmülk, Zeynü'd-Din lakaplı Gazzâlî'nin ilim meclisinde ilimlerle ilgili görüşlerine hayran kalmış, onu üstün kabiliyetlerinden dolayı tebrik etmiştir.³⁴⁶

³⁴¹ Gazzâlî, *el-Münkız mine'd Dalâl*, 41.

³⁴² Ebû Hâmid Muhammed b. Ahmed Gazzâlî, *İlcâmü'l-Avâm An İlmi'l-Kelâm, Mecmûatu'r Resâil* içinde (Kahire: El Mektebetü't- Tefvikiyye, 1994), 34.

³⁴³ Gazzâlî, *el-Münkız mine'd Dalâl*, 48.

³⁴⁴ Durgut vd., "İmâm-ı Gazâlî", 6/137-138.

³⁴⁵ Çıkman vd., "İmâm-ül- Haremeyn Cüveynî", 5/201.

³⁴⁶ Soyal, *Gazzâlî*, 32.

Nizâmiyye medresesinin başmüdürrisliğini teklif etmiş ve o da kabul etmiştir. Yaptığı çalışmalar sayesinde bu mevkiye gelen Gazzâlî, burada yaptığı çalışmalardan sonra şehirde tanınmasına katkı sağlamış; o dönemin halifesi Muktedi Biemrillâh'ın ilgi ve alakasına nail olmuş ve şöhret kazanmıştır.³⁴⁷

Gazzâlî, başmüdürrislik yaptığı dönemlerde felsefe, kelam, mantık, batınilik, tasavvuf ve fıkıh gibi birçok ilim dalında eser yazmış ve bu alanlarda pek çok öğrenci yetiştirmiştir.³⁴⁸ Bunun yanı sıra o dönemde bid'at düşünce sayılan görüşlere karşı mücadele etmiş, halkı Ehli Sünnet düşüncesinde tutmak için birçok çaba sarf etmiştir. Daha küçük yaşlarda iken kazandığı şüpheci yaklaşımı, onun birçok alanda eser vermesini sağlamakla beraber ilmi ufkunu da genişletmiştir. Gazzâlî'nin bu denli ilimlerle uğraşması ve çok sayıda talebe yetiştirmesi, onun büyük bir birikime sahip olduğunu ve İslam düşünce tarihinde derin bir iz bıraktığını göstermektedir. Başkalarını taklit etmekle hakikate ulaşamayacağını düşünen Gazzâlî, bu anlamda düşünmeyi, sorgulamayı ve şüpheci yaklaşımı değerli bulmuştur.

Bağdat'ta kaldığı süreçte Abbasî devletini tehdit eden en büyük etkenlerden biri olan batınilik düşünce yapısı ile mücadele etmiş; bu anlamda yazdığı *Fedâihu'l-Bâtıniyye* ve *Fedâil-il-Müstehzeriyye* eserleri buna delil teşkil etmektedir. Gazzâlî bu dönemde Rumca öğrenmiş ve felsefe ile uğraşanların bazı görüş ve düşüncelerini açıklamak adına *Mekâsid-ül-Felâsife* eserini neşretmiş; yine bu bağlamda onların bazı fikirlerinin sapıklığa yol açtığını beyan etmek için *Tehafütü'l-Felâsife* eserini yazmıştır.³⁴⁹ Batılı düşünürler o dönemde dünyanın düz bir tepsi gibi olduğu fikrini ileri sürmüş ve ilimlerini yanlış bilgi üzerine kurmuşlardır. Gazzâlî bu dönemde dünyanın yuvarlak olduğu fikrini savunmuş, diğer ilimlerde Batılı düşünürlerin bilmediği doğru bilgileri İmam Gazzâlî kitaplarında neşretmiştir.

Nizâmülmülk'ün Bâtınîler tarafından şehit edilmesi ve Melikşah'ın humma hastalığı sebebiyle vefat etmesi dış dünyasına etki ettiği gibi Gazzâlî'nin bu olaylardan sonra Bağdat'ta kalmak istememesini göz önünde tutarsak, Gazzâlî'nin iç dünyasını da etkilediğini söylemek mümkündür. Hem bu iki olay hem de birçok ilimde yaptığı derin çalışmalar ve bu çalışmaların vermiş olduğu yorgunluk onun yolculuğu için birer zemin oluşturmuştur. Özellikle de Ebû Tâlib el-Mekkî'nin *Ḳūtü'l-ḳulûb*, Hâris el-Muhâsibî'nin

³⁴⁷ Gazzâlî, *İhyâu Ulûmi'd Din*, 1/47.

³⁴⁸ Özden, *İslâm Felsefesi Tarihi*, 128.

³⁴⁹ Çıkman vd., "İmâm-ı Gazâlî", 6/284.

er-Ri'âye li-hukûkullâh ve'l-kıyâm bihâ, Cüneyd-i Bağdâdî'nin *el-Lüma'*, Şiblî Ebû Bekir'in *Serrâc el-Lüma*, Bâyezîd-i Bistâmî'nin *Şatahâtu's-Sûfiyye* eserleri İmam Gazzâlî üzerinde derin izler bırakmış³⁵⁰ ve O, Nizâmiyye Medresesi'ndeki görevini 1095 yılında kardeşi Ahmet'e devrederek Şam'a gitmiştir.³⁵¹ Görevinden ve Bağdat'tan ayrılışını *El-Münkız mine'd-Delâl* eserinde şu şekilde ifade etmektedir:

“Tasavvuf ilminin bir hal ilmi olduğunu kavradım. Tıpkı tokluk ve sıhhatin nedenlerini öğrenmek ayrı, tok ve sıhhatli olmaksa apayrı olması gibi. Ahirette mutluluğa ulaşmanın formülü takva üzerine yaşamak, heva ve heveslerden, nefsin arzuladığı her şeyden uzak durmaya bağlıdır.” Gazzâlî eserin devamına şunları eklemektedir:

“Bu ilimleri öğrenirken kendi halime baktım ve dünyevi işlere çok fazla daldığımı müşahade ettim. Bu gelgitler arasındayken bir gün Bağdat'tan ayrılmaya niyet ettim, ancak sonraki gün bu kararımdan vazgeçtim. Bu gelgitler beni o kadar yordu ki sağlık problemleri yaşadım. En son Mekke'ye gitmek için izin istedim. Temel gayem bu dünyalık işlerden sıyrılmaktı. Ancak gerçek niyetimi kimseye belli etmedim. Bağdat'ı bırakıp ailemle birlikte Şam'a geldim.

Şam'da Emeviyye Camii'nde iki yıla yakın bir sürede itikâfa girdim.” Burada kaldığı süre zarfında oranın halkı kendisinden istifade etmiştir. Gazzâlî 11 yıl boyunca Hicaz, Kudüs ve Suriye'de gezmiş ve kendini zühd hayatına vermiş, inzivaya çekilmiştir.³⁵² Burada önemli bir hususa değinmek gerekirse, Gazzâlî bu zühd yaşamını devam ederken kendini ilimden yoksun bırakmamıştır. Zira onun şah eserlerinden biri olan *İhyâ'u Ulûmi'd-Dîn* bu süreçte kaleme alınmıştır. Hücetü'l-İslam İmam Gazzâlî, bu zühd ve tasavvuf yolculuğunda iken Sultan Sencer'in veziri Fahrü'l-Mülk onu Nizâmiyye Medresesi'ndeki görevi için geri çağırmıştır.³⁵³ Gazzâlî İslam dünyasındaki baş gösteren ahlaki çöküntüyü hissetmiş olmalı ki bu teklifi geri çevirmemiş ve Bağdat'a geri dönmüştür. *El-Münkız mine'd-Delâl* eserinde bu geri dönüşün eski hale dönüş olmadığını, makam ve mevkii bırakıp sadece ilim amacıyla gittiğini dile getirir.³⁵⁴ Fahrü'l-Mülk vefat edince ikinci tedrisat hayatı uzun sürmemiş ve Bağdat'tan ayrılarak doğup büyüdüğü şehre Tus'a dönmüştür.

³⁵⁰ Gazzâlî, *el-Münkız mine'd Dalâl*, 68.

³⁵¹ Durgut vd., “İmâm-ı Gazâlî”, 6/138.

³⁵² Gazzâlî, *el-Münkız mine'd Dalâl*, 69.

³⁵³ Gazzâlî, *İhyâu Ulûmi'd Din*, 1/57.

³⁵⁴ Gazzâlî, *İhyâu Ulûmi'd Din*, 1/63.

Gazzâlî'nin Tus'a dönme tarihine bakıldığında, ömrünün son demlerini ailesi ve çocuklarıyla geçirme isteğinin bu kararda etkili olduğu görülmektedir. Hayatını incelediğimizde, bu denli ilim meraklısı bir kişinin Tus'a geldiğinde ilimle uğraşmaması ve öğrenci yetiştirmemesi mümkün olamazdı. Bu süreçte elinden geldiğince talebe yetiştirmeye çalışmış, aynı zamanda sufi kişilerle ilmi meclisler kurmuştur. Son günlerini ise hadis ilmiyle uğraşarak geçirmiş ve ehli hadis kişilerle birlikte vakit geçirmiştir. Memleketinde bir tekkede tedrisat ile iştigal eden Gazzâlî, 14 Cemâziye'l-ahir 505 (18 Aralık 1111)'de doğum yeri olan Tus'ta vefat etmiştir.³⁵⁵ Birçok kaynağa göre Gazzâlî'nin mezarı hâlâ İran'ın Meşhed şehrinin yakınlarındaki Tus eyaletindedir.

3.1.3. İlmi Kişiliği

Birçok düşünürün, yazarın ve mütefekkirin küçük yaşlarda yaşadığı travmatik ve trajik olaylar, ileride düşünce hayatlarına etki etmiştir. Küçük yaşlarda yaşadığı olayların üstüne bir de toplumda yaşanan vakalar eklenince bu, düşünce dünyasında daha da kalıcı izler bırakmıştır. Gazzâlî'nin yazdığı eserlere ve düşünce dünyasına baktığımızda bu krizler, onun tenkitçi bir kimlik kazanmasını sağlamış; kalıplaşmış düşüncelerin dışına çıkmış ve birçok düşünürün fikirlerinden istifade etmiştir.³⁵⁶

Eserlerini incelediğimizde hatırlanması gereken en önemli unsurlardan birisi de düzenli bir fikir yapısı ve yoğun bir tahlil yeteneğine sahip olmasıdır. Birçok ilme disiplinli eleştiriler getirmiş; bu yönüyle hem tutucu hem de radikal bir düşünür haline gelmiştir. Her şeyin iç yüzünü öğrenme aşkı ve şevki, çocukluk yıllarından beri gelen bir alışkanlığıydı. Bilimsel çalışmaları yalnızca bilgi edinme aracı olarak görmekle kalmayıp, aynı zamanda ahlaki dönüşümün bir vasıtası olarak da ele almıştır.

Özellikle ilimler arasında bir dengenin olduğunu savunan Gazzâlî'nin hayatını irdelediğimizde, öğrenmeye meraklı ve sürekli sorgulayan bir kişiliğe sahip olduğunu görmekteyiz. Dini ve ilmî alanlarda birçok eser ortaya koymuş ve bu alanlarda tanınmasının yolunu açmıştır. Kelam ilmine mantığın yerleşmesine öncülük etmiş, İslam tarihinde mantığın ilk defa sistemli bir şekilde dini ilimlere, özellikle de Kelam ilmine uyarlanması Gazzâlî dönemine denk gelir.³⁵⁷

³⁵⁵ Gazzâlî, *Yaratılıştaki Sırlar (El- Hikmetu Fi Mahlukâtillah)*, 8.

³⁵⁶ Mustafa Çağrı, "Gâzzali", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996).

³⁵⁷ Soyal, *Gazzâli*, 80.

İlimler arasında en fazla Kelam ilminde eser yazan Gazzâlî'nin kelimacı bir hüviyet kazanmasında hocası Cüveynî'nin etkisi büyüktür.³⁵⁸ Kelama aldığı eserler doğrultusunda, kelam ilmine yeni bir yol ve yöntem getirildiği tespit edilmektedir. Gazzâlî, kelam meselelerini insan-Allah, Tanrı'nın buyruğu-mantık ve akıl-mantık ekseninde ele alarak, kendi döneminin önde gelen şahsiyetlerinden biri olmuştur. Şüphe durumundan kurtulmayan birinin bilgiye ulaşmasının zorluğunu ifade etmiş, şüphenin ortadan kalkmasıyla bilginin bilinebileceği görüşünü savunmuştur. Bilgiye ancak akıl ve mantıktan hareketle ulaşılabilirliğini dile getirmiştir.³⁵⁹

Gazzâlî bu düşüncelerini dile getirirken en çok Kelam ilmine yoğunlaşmış; Kelam ilminin amacının Allah'ı ispat ve fiillerini tespit etmek olduğunu ifade etmekle beraber bu minvalde ilimlerin Allah katında en değerli ilim ve onunla uğraşan kelam âlimlerinin Allah nezdinde en değerli kimseler olduğunu dile getirir.³⁶⁰ Kelam ilminin işlevini bu yönüyle ortaya koyan Gazzâlî, bir yönden de Ehl-i Sünnet itikadının ne olduğunu tespit etmek maksadıyla *Kavaidu'l Akaid* eserini yazmıştır. Kelam ilmiyle iştigal etmenin herkes için uygun olmadığını, bu alanın uzmanlaşmış kişilere bırakılması gerektiğini savunmuştur.

Gazzâlî'nin derinleştiği bir başka ilim olan Mantık ilmine değinirsek, mantık ilmiyle olan irtibatının küçük yaşlarda başladığını söylemek mümkündür. Bu ilgi ve merakını Nizamiye Medresesi'nde bir üst seviyeye çıkarmış; özellikle Gazzâlî'ye kadar Aristo mantığını pek kaale almayan İslam âlimleri ve filozofları, Gazzâlî ile birlikte bu akıl yürütme yöntemini dikkate almışlardır.³⁶¹ Özellikle nakli ilimlerin akli ilimlerle desteklenmesi gerektiğini savunmaktadır.³⁶² Bu düşünce çerçevesinden hareketle, akli ilimlerin sadece belli bir ilme değil, nakli ilimlerin tamamına yansılması gerektiği anlaşılmaktadır.

Gazzâlî sadece nakli ilimleri yeterli görenleri “cahil”, sadece akli ilimleri yeterli görenleri ise “aldanmış” kavramlarıyla nitelendirmiştir.³⁶³ İki ilmin de dengeli kullanılması gerektiğini şu örnekle ifade eder: Akli ilimler birer besin, nakli ilimler ise birer ilaçtır. Hastalıkların, özellikle de kalp hastalığının iyileştirilmesi peygamberlerin talimat verdiği ilaçlarla mümkündür.

³⁵⁸ Gazzâlî, *el-Münkız mine'd Dalâl*, 45.

³⁵⁹ Arslan, *Gazzâlî Düşüncesinde Tevhid Anlayışı*, 39.

³⁶⁰ Gazzâlî, *İhyâü Ulûmi'd Din*, 1/54.

³⁶¹ Soyal, *Gazzâlî*, 39.

³⁶² Erdem, “Gazzâlî'de Akıl Bilgisi ve Değeri”, 86.

³⁶³ Soyal, *Gazzâlî*, 42.

Gazzâlî, mantık ilmini belli bir kabileye, aileye veya millete has görmeyip bütün insanlığın ürünü olduğu fikrini savunmuştur. Mantık ilmini hem başka ilimlerde kullanması hem de İslam ilim dünyasında yaymak istemesini delil olarak gösterilebilir. Gazzâlî'nin kullandığı akıl yöntemiyle kendi çağına kadar mantık ilmine karşı olanların bakış açısını değiştirmiş, kendisinden sonra gelen âlimlerin başvuracağı temel kaynak haline getirmiştir.

Kendisinden önce süregelen nakil-akıl önceliğine dair görüşlere son vermiş; naklin yanında aklın da kullanılması gerektiğini savunmuştur. Akli ilimlerin sadece belli bir ilme değil, nakli ilimlerin tamamına mezc edilmesi gerektiğini savunmuştur. Mantık ilmi ile diğer İslami ilimler arasındaki buzların erimesine katkıda bulunmuş, ikisi arasında sıkı bir ilişkinin başlamasına öncülük edenlerin başında gelmiştir.³⁶⁴

Gazzâlî'nin yöneldiği bir başka ilim ise Tasavvuf ilmidir. Tasavvufi yönü hayatının ikinci yarısında başlamıştır. Özellikle Bağdat'tan ayrılışı ve tekrar doğduğu yer olan Tus şehrine kadar geçen 11 yıllık süreçte tasavvuf ilmiyle uğraşmıştır. Kendisinin bu yolculuğu yapmadan önce bazı tasavvufi eserleri okuduğu ve bunlardan çokça etkilendiği bilinmektedir.³⁶⁵

Yolculuğunun hemen öncesindeki durumuna baktığımızda, devlet işlerinde önemli görevlere üstlenmiştir. Bu yolculuğu tamamen ahiret hayatı için azık toplamak, nefis ve şehvet duygularını bastırmak gayesi taşımaktadır. Seyahat esnasında onun İslam dünyasında şöhret bulmasına katkı sağlayan *İhyâu Ulûmi'd-Din* eserini neşretmiştir. Bu dönemde tasavvuf ilminin derinliklerine hâkim olmakla beraber bu ilmi İslam dünyasındaki diğer ilimlerle bütünleştirmiştir.

Çocukluk yıllarında Mantık ve Fıkıh ilimleriyle uğraşan Gazzâlî, gençlik yıllarında Kelam ve Felsefe ilimleriyle ilgilenmiş, son demlerinde ise Tasavvuf ilmine yoğunluk göstermiştir. Hücetü'l-İslam Gazzâlî'nin ilimde önemli etkiler bıraktığı bir başka alan ise fıkıh ilmidir. Nizamiye Medreseleri'nde fıkıh dersleri almış, İslam ilim geleneğinde fıkıhla ilgili pek çok eser vermesi sebebiyle aynı zamanda bir fakihdir.

Yaşadığı dönemde birçok fıkhi tartışmaya şahit olmuş, bazı meselelerde de dönemin fakihleriyle ters düşmüştür. Özellikle fıkıh ilminin dünya hayatında makam elde etmek için uğraşılması gereken bir ilim olmadığına değinmiştir.³⁶⁶ Yazdığı fıkhi eserleri

³⁶⁴ Demir, *İmam Gazzâlî*, 54.

³⁶⁵ Gazzâlî, *İlcâmü'l-Avâm An İlmi'l-Kelâm*, 106.

³⁶⁶ Durgut vd., "İmâm-ı Gazzâlî", 6/139.

incelediğimizde, fıkıh ilminin gayesinin sadece zahire göre hüküm vermek olmadığını; kalbi temizleme ve ahiret yolculuğuna hazırlama gibi amaçlarının da olması gerektiğine değinmektedir. Bu yönüyle fıkıh ve tasavvuf ilminin bağlantılarını ortaya koymaktadır.

Şafiî mezhebine mensup olması sebebiyle uğraş alanı özelde bu mezhep üzerine, genelde ise bütün mezhepler üzerine yoğunluk kazanmıştır. Şafiî mezhebinin usulünde önemli değişikliklere öncülük eden Gazzâlî, Şafiî mezhebinin görüş ve düşüncelerini belli bir sistematik üzerine kurmuştur. Fıkıh ilmine katkısı sadece teorikle sınırlı kalmamış, pratik alanda da katkı sağlamıştır. Dönemin dini ve siyasi problemlerine çözümler getirmeye çalışmıştır.

Fıkıh alanında yazdığı *El-Mustasfa fî İlmü'l-Usûl* adlı eseri geniş etki yaratmış, sonraki zamanlarda yazılan fıkıh eserlerine kaynaklık etmiştir. Eserin önemli bir özelliği de mantık yöntemi ile yazılmış olmasıdır.³⁶⁷ Gazzâlî'nin fıkhi yönü, onun ilmî kimliğinin bir parçasıdır. Bazı ilimlerde uyguladığı yöntem ve teknikleri başka disiplinlere aktarabilecek düzeyde bilgin bir İslam mütefekkiridir.

Gazzâlî'nin şöhret kazanmasına aracılık eden bir başka ilim ise felsefe ilmidir. Gazzâlî'nin İslam dünyasındaki felsefe alanındaki kariyerinde, felsefeye ilişkin geliştirdiği mantıksal eleştirilerin önemli katkıları vardır. Kendi dönemindeki düşünürleri etkilediği gibi kendisinden sonra gelen filozofları da etkilemiştir. Buna delil olarak Batı dünyasında ahiret hayatına dair düşünceleriyle Pascal'ı, şühecilik hakkındaki metotlarıyla Descartes'i, ahlaki iyimserlik ve varlıklar konusundaki fikirleriyle Leibniz'i, nedenselliğe ilişkin eleştirileriyle D. Hume'u etkilemesi gösterilebilir.³⁶⁸

Gazzâlî'nin yazdığı felsefi eserlerden hareketle İslam dünyasında İbn Rüşd'ü, Şihabeddin Yahya es-Sühreverdî'yi, İbn Tufeyl'i, İbn Nefs'i, Ebu'l-Berakat el-Bağdadi'yi, Fahrüddin Razi'yi, El-Cezeri'yi etkilemiştir.³⁶⁹ Gençlik yıllarında felsefe ilmine ilgi duymuş ve bu ilimle uğraşmıştır. Bu ilgi ve uğraşı sonucu felsefi konularda geniş bilgi sahibi olmuştur. Bu bağlamda, ilmi açıdan en verimli döneminde felsefenin zor ve karmaşık konularını analiz etmiş ve bu çalışmalar sonucunda birçok eser ortaya koymuştur.

³⁶⁷ Ebû Hâmid Muhammed b. Ahmed Gazâlî, *Mekâsîdül Felâsife*, çev. İsmail Karagözoğlu (İstanbul: Kayihan Yayınları, 2024), 22.

³⁶⁸ Bayrakdar, "Gazzâlî: Kimdir ve Nedir", 10.

³⁶⁹ Demir, *İmam Gazzâlî*, 27.

Filozofların maksatlarını dile getirmek için *Mekâsidü'l-Felâsife* eserini, onların tutarsızlıklarını kanıtlamak; özellikle de İbn Sînâ ve Fârâbî'nin metafizik konusundaki görüş ve düşüncelerini tenkit etmek için *Tehâfütü'l-Felâsife* eserini yazmıştır.³⁷⁰

Gazzâlî'nin derin düşünce yapısı, metafizik konulara getirdiği mantıksal eleştiriler ve tasavvuf ilmini akli bir denge içinde değerlendirmesi, onun hem felsefi hem de tasavvufi alanlara hakim bir düşünür olduğunu göstermektedir..

Gazzâlî dönemine kadar devam eden, selef düşünce geleneği çerçevesinde oluşmuş taklitçi yaklaşım, Gazzâlî ile birlikte yerini akli muhakeme, düşünsel yöntem ve sorgulayıcı zihne bırakmıştır. Çocukluk yıllarında Mantık ve Fıkıh ilimleriyle uğraşan Gazzâlî, gençlik yıllarında Kelam ve Felsefe ilimleriyle ilgilenmiş, son demlerinde ise Tasavvuf ilmine yoğunluk göstermiştir. Buna binaen Gazzâlî'nin ihtiyatlı bir mütekellim, itidalli bir mutasavvıf, eleştirel bir filozof, bilge bir fakih olduğunu söylemek mümkündür.

İslam dünyasında kimi mütefekkirlerin görüş ve düşüncelerinin kendi vefatından sonra değeri anlaşılmış, kimileri ise daha hayatta iken bu konuda saygınlık kazanmıştır. Gazzâlî ise hem kendi döneminde hem de kendisinden sonraki süreçte değer, saygınlığı devam ettirmiştir.³⁷¹ Bu durumun sebepleri arasında ilmi kişiliği, dini hassasiyeti, akıl ve mantık ilmini Kelam'a dâhil etmesi olarak görülebilir.

Gazzâlî'nin Allah-akıl çerçevesindeki düşüncelerine bakıldığında, bilinenden bilinmeyene, görünenden görünmeyene ulaşılabileceğini bildirmektedir. Zira kendisinin özellikle çokça kullandığı gaye ve nizam delili buna kanıt olarak gösterilebilir.³⁷² Gazzâlî ortaya koyduğu bu delille zihni sorgulamaların yolunu açmış, İslam inancının durağanlıktan kurtulmasına yardımcı olmuştur. Onun öncülük ettiği kelam ilmindeki yeni anlayışı felsefe alanına da aktarmıştır.³⁷³ Felsefeyi bütünüyle reddetmekten veya koşulsuz biçimde benimsemekten kaçınmış; bunun yerine orta bir yol izlemiştir. Bu bağlamda Akıl ve mantık süzgecinden geçirilmiş felsefi bilginin vahye aykırı olmadığı durumda onu kabul etmiştir.

³⁷⁰ Gazzâlî, *Mekâsidü'l-Felâsife*, 18-19.

³⁷¹ Süleyman Uludağ, "Bir Muvasavvıf Olarak İmam Gazzâlî", *Vefatının 900. Yılı Anısına Büyük Mütefekkir Gazzâlî* (Ankara: Dîb Yayınları, 2019), 64.

³⁷² Soyal, *Gazzâlî*, 36.

³⁷³ Gazzâlî, *İhyâu Ulûmi'd Din*, 1/297.

Gazzâlî'nin bu iki ilme getirdiği yeni yol ve yöntemler, kendisinden sonraki kişileri etkilediği gibi diğer ilimleri de etkilemiştir. Çünkü bilimler arası diyalog ve etkileşim günümüzde nasıl etkisini korumuşsa, eski dönemlerde de bunun olması kaçınılmazdır. Bu sebepten ötürü Gazzâlî sadece Kelam ve Felsefe ile uğraşanlar için değil, başka ilimlerle uğraşan kişiler için de önemli bir kişilik haline gelmiştir.

Özellikle onun birçok alanda eser yazması, diğer ilimlerle uğraşanların çalışma alanına girmesini kaçınılmaz kılmaktadır. Her seviyeye hitap edebilecek eserler ortaya koyması, onun farklı kesimlerce tanınmasını kolaylaştırmış; bu durum, hem kendi döneminde hem de sonraki dönemlerde tanınmasına ve adının yaşatılmasına imkân sağlamıştır. Hücetü'l-İslam'ın eserleri incelendiğinde toplumun her kesimine hitap edecek eserlerini kaleme almıştır. Bu anlamda *İhyâu Ulûmi'd Din* eserini halk kesimine, *Tehâfütü'l-Felâsife* eserini orta kesime, *Mişkâtü'l-Envar* eserini âlimler için yazmıştır.³⁷⁴ Eserleriyle ilgili genel hatların verilmesinin yanı sıra onların daha ayrıntılı bir biçimde ele alınması, Gazzâlî'nin düşünce dünyasının ve eserlerinin daha iyi anlaşılmasına katkı sağlayacaktır.

3.1.4. Eserleri

Hem kendi döneminin hem de önceki dönemlerin takipçisi olan Gazzâlî, bu enerji ile birçok eser neşretmiştir. Birçok ilim dalında eser yazan Gazzâlî, kendi dönemindeki problemlere duyarlı olduğunu kanıtlamaktadır. Birçok alanda eser kaleme alan Gazzâlî'nin, bu eserlerinin belli bir sistem içerisinde sunulması, eserlerinin daha iyi anlaşılmasına ve düşünürün düşünce dünyasının daha iyi kavranmasına katkı sağlayacaktır. Eserleri irdelendiği vakit herhangi bir eserde birçok ilim dalı ile ilgili bilgi bulmak mümkündür. Yüze yakın eser yazan Gazzâlî'nin bütün eserleri günümüze ulaşmasa da birçoğu günümüze gelmiştir. Bu eserleri belli bir sistematik içinde vermek gerekirse:

3.1.4.1. Fıkıh İlmine Dair Yazdığı Eserler

Menhûl Fi'l-Usul: Gazzâlî'nin fıkıhın usulüne dair yazdığı ilk eseridir.³⁷⁵ Bu eserin en büyük özelliklerinden birisi, hocası İmam Cüveynî'nin takdirine mazhar olmuş hatta bu eser için "beni ölmeden mezara koyan eser" diye nitelendirmiştir.³⁷⁶ Eserin içeriğinde Allah'ın emir ve yasakları, husus ve umum konuları, muhkem ve müteşâbih ayetler, resul

³⁷⁴ Çıkman vd., "İmâm-ı Gazâlî", 6/314.

³⁷⁵ Demir, *İmam Gazzâlî*, 49.

³⁷⁶ Soyâl, *Gazzâlî*, 51.

ve nebilerin günahsız olup olmadıkları, peygamberlerin ismet sıfatı ve geçmiş ümmetlerin şeriatından bahsedildiği görülmektedir. *el-Basît Fi'l-Fürû*: Fıkıh ilmi ile ilgili bir eser olup daha çok Şafîî fikhını muhteva etmektedir. *el-Vasît*: Şafîî fikhına dair yazdığı ikinci eserdir.³⁷⁷ *el-Vecîz*: Yine Şafîî fıkı ile ilgili yazılan bir eser olup diğer eserlerden ayırt edici özelliği daha muhtasar olmasıdır. *el-Fevâtâ*: Gazzâlî'nin kendine has muhtelif fetvalarını ele almaktadır.³⁷⁸ *el-Mustasfâ Fi İlmi'l-Usûl*: Nişabur'da yazdığı bu eser, Gazzâlî'nin ilmi olarak artık olgunluk seviyesine eriştiğini göstermektedir. Çünkü konuları ele alma biçimi diğer eserlerinden daha sistematik ve düzenlidir. Eserin bir başka özelliği, mantık ilmine verdiği değeri fazlasıyla yansıtmasıdır. Ayrıca bu eserle birlikte Şafîî fikhındaki kıyas yöntemini düzenli hâle getirmiştir.³⁷⁹

3.1.4.2. Mantık İlmine Dair Yazdığı Eserler

Mi'yârü'l-İlm: Gazzâlî'nin mantık ilmine dair yazdığı ilk eseridir.³⁸⁰ Eser, doğru bilginin nasıl elde edileceği, buna ulaşma yolları gibi soruların cevaplarını içermektedir. Eserin bir başka özelliği, diğer ilimle alakalı yazdığı eserlerde sürekli olarak bu esere atıfta bulunmasıdır.³⁸¹ Bu eser bir önsöz ve dört bölümden oluşmaktadır. Ayrıca mantığın kelam ve fıkıh ilimleri için çok önemli bir yöntem olduğunu vurgulamaktadır. *Mihakkü'n-Nazar Fi İlmi'l-Mantık*: Nizamiye Medresesi'nde müderrislik yaptığı dönemlerde kaleme aldığı bir eserdir. Eser, kıyas konusunu merkeze alarak işlenmiştir.³⁸² *Şifâ'ül-Galîl*: Eserde illet konusunu merkeze almakla beraber kıyas konusuna da değinilmiştir. Bu eserdeki yol, yöntem ve metotları incelediğinde hocası İmam Cüveynî'den etkilendiği görülmektedir. *Fedâ'ihu'l-Bâtıniyye*: Gazzâlî'nin yaşadığı dönemlerde Bâtınî hareketi ile yaptığı mücadeleleri merkeze alan bir eserdir. Bâtınî hareketin bidat olan görüş ve düşüncelerini bu eserde dile getirmiştir. *El-Kıstâsü'l-Müstakîm*: Gazzâlî'nin bu eserinde Bâtınî hareketinden bahsetmekle birlikte, onların görüş ve düşüncelerinin mantık yoluyla çürütülebileceğini bildirmektedir.³⁸³ *el Me'arifü'l-'akliyye ve lübâbü'l-hikmeti'l-ilâhiyye*: Vahiylerin anlaşılması adına konuşma, düşünme, söz ve yazı arasındaki farklarını konu edinmektedir.³⁸⁴

³⁷⁷ Soyak, *Gazzâlî*, 52.

³⁷⁸ Çağrı, "Gâzzâlî", 13/53.

³⁷⁹ Demir, *İmam Gazzâlî*, 49-50.

³⁸⁰ Durgut vd., "İmâm-ı Gazâlî", 6/142.

³⁸¹ Soyak, *Gazzâlî*, 52-53.

³⁸² Demir, *İmam Gazzâlî*, 54.

³⁸³ Gazzâlî, *İhyâü Ulûmi'd Din*, 1/84.

³⁸⁴ Demir, *İmam Gazzâlî*, 56.

3.1.4.3. Kelam İlmine Dair Yazdığı Eserler

İhyâ-u Ulûmi'd-Dîn: Gazzâlî 'nin en ünlü eserlerinden biridir. İslami ilimlerin canlandırılmasını hedefler. Bu eserde Gazzâlî, İslam'ın temel inanç ve ibadetleriyle ilgili derinlemesine bir açıklama yapar. Kelam, tasavvuf, fıkıh gibi pek çok alanı kapsayan bu eser, aynı zamanda bir nevi kelam ilminin daha pratik bir uygulaması olarak değerlendirilebilir.³⁸⁵ *el-İktisâd fî'l-İ'tikâd*: Kelam ilmi üzerine yazılmış önemli bir eserdir. İtikadî konuları ele alır ve Eş'ari kelam geleneğine uygun bir şekilde inanç esaslarını açıklar. Kelam ilminin daha anlaşılır ve sade bir şekilde halk arasında nasıl yerleşebileceğine dair bilgiler de içerir. Kelam ilminin sınırlarını ve felsefeyle olan ilişkisini sorgular. *el-El- Hikmetu Fi Mahlukâtillâh (Yaratılıştaki Sırlar)* : Evrendeki yaratılan galaksilerin yaratılış hikmetlerine değinmektedir.³⁸⁶ Bu hikmetler Allah'ın varlığına ve birliğine işaret etmektedir. *Kitâbu'l-Erbaîn fî Usûli'd-Dîn*: Kelam ilminin temel konularını kırk başlık altında ele alan bir eserdir. İnanç esaslarını sistematik bir şekilde açıklar. *El-Kıstas el-Mustakîm*: Gazzâlî'nin önemli bir eseri olup Bâtinî fikirlerinin ve itikadlarının bozukluğunu ortaya çıkaran bir eserdir.³⁸⁷ Özellikle de İsmâîlî fikirleri bu eserde eleştirdiği görülmektedir. *Faysalu't-Tefrika beyne'l-İslâm ve'z-Zındıka*: İslam inancı ile zındıklık (dinsizlik veya sapkınlık) arasındaki ayrımı yapan bir eserdir. Kelam ilminin önemli meselelerine değinir. *el-Maksadu'l-Esnâ fî Şerhi Esmâillâhi'l-Hüsnâ*: Allah'ın isimlerinin açıklandığı bu eser,³⁸⁸ kelam ilminin teolojik boyutunu ele alır. *Kitabu't-tevhid ve't-Tevekkul*: Gazzâlî bu eserinde tevhid ilkesinin hikmetlerinden bahseder. Tevhidin tevekkülün aslı olduğunu dile getirmektedir.³⁸⁹ *Kavâidü'l-Akâid*: Gazzâlî'nin hayatından bahsetmekle birlikte selef itikadına da değinmektedir.³⁹⁰ Ayrıca iman esaslarını ve kelami meseleleri detaylı şekilde inceler. *er-Risaletü'l-Kudsiyye*: Akaid konularını özet halinde ele alan bir risaledir. İman esasları ve temel kelami konuları işler. *el-Akâide el-Kudsiyye*: Allah'ın isim ve sıfatlarından bahsetmekle beraber marifetullahtan da bahsetmektedir.

3.1.4.4. Felsefe İlmine Dair Yazdığı Eserler

Makâsıdü'l-Felâsife (Filozofların Amaçları): Gazzâlî, bu eserini Bağdat Nizamiye

³⁸⁵ Çıkman vd., “İmâm-ı Gazâlî”, 6/290.

³⁸⁶ Gazzâlî, *Yaratılıştaki Sırlar (El- Hikmetu Fi Mahlukâtillâh)*, 16.

³⁸⁷ Gazzâlî, *İhyâu Ulûmi'd Din*, 1/83-84.

³⁸⁸ Ebû Hâmid Muhammed b. Ahmed Gazzâlî, *el-Maksadu'l-Esnâ fî Şerhi Esmâillâhi'l-Hüsnâ*, çev. Asım Cüneyd Köksal (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2022), 15.

³⁸⁹ Gazzâlî, *Kitabu't- Tevhid Ve't- Tevekkul*, 21.

³⁹⁰ Gazzâlî, *İlcâmü'l-Avâm An İlmi'l-Kelâm*, 74.

Medresesi'nde ders verdiği dönemde yazmış, felsefe ilmine dair ilk eseridir. Bu eser aynı zamanda Gazzâlî'yi Batı dünyasına tanıtan ilk eseridir. İslam âleminde yaygın olan felsefî düşünceleri sistematik bir şekilde özetler.³⁹¹ Eser, mantık, metafizik, felsefe ilmine dair bilgileri kapsar. Gazali burada filozofların görüş ve düşüncelerini objektif bir dille aktarmakla beraber filozofların bütün düşüncelerini reddetmemiş, hatta bazı fikir ve düşüncelerinden de yararlanmıştır.

Tehâfütü'l-Felâsife (Filozofların Tutarsızlığı): Gazzâlî'nin en meşhur felsefî eserlerinden biridir. Bu eser Batı dünyasında çokça ilgi görmüştür. Meşşai ekolüne mensup Farabi ve İbn-i Sina'nın birçok fikrini çürütmüştür.³⁹² İbn Rüşd bu esere karşı Tehâfüt et-Tehâfüt eserini yazmıştır. İçerik olarak filozofların 20 meselede tutarsız olduğundan bahsetmektedir. Özellikle âlemin ezeliyeti, Allah'ın cüz'iyatı bilmemesi ve haşrin (ahiretin) bedensiz olacağı gibi konularda filozofları eleştirir. Bu eser, İslam dünyasında felsefe eleştirisinin en önemli örneklerinden biridir.

el-Münkız mine'd-Dalâl (Dalâletten Kurtuluş): Otobiyografik bir eser olmakla birlikte felsefî düşüncelerini de aktardığı önemli bir kitabıdır. İlimler arasında ilk olarak kelam ilminden istifade etmiş, sonra filozofların görüş ve düşüncelerini izah edip onların bazı konulardaki noksanlıklarını ortaya koymuş, daha sonra Bâtıniyye fırkasının düşünceleriyle mücadele etmiştir.³⁹³ En son olarak da tasavvuf ilmiyle uğraşını anlatmaktadır. Bu eserinde tasavvufî bilgileri akli ilimlerdeki bilgilerden daha değerli gören Gazzâlî, kimi düşünürler tarafından takdir edilirken, kimi düşünürler tarafından da eleştirilere maruz kalmıştır.

Mişkâtü'l-Envâr: Kur'ân-ı Kerim'de yer alan Nur Suresinin 35. ayetini tefsir eden bir eserdir.³⁹⁴ Ontolojik ve epistemolojik felsefeyi ele almakla beraber nur kavramının mahiyetini açıklamaktadır.

el-Madnûn bih 'Alâ Ğayri Ehlih: Bu eserin Gazzâlî'ye ait olup olmadığı tartışılmaktadır. Eserin içeriği ahiret hayatı, peygamberler ve mucizeleri ile ilgili bilgiler barındırmaktadır. *el-Madnûn bih 'Alâ Ehlih*: Ruhla ilgili bilgileri barındırmakla beraber sudur nazariyesi konusuna da değinmektedir. *er-Risâletü'l-Ledüniyye*: Bu kitabın yazarımıza aidiyeti tartışılmaktadır. İçerik olarak ledünnî ilminin mümkün olup olmadığı tartışılmaktadır.

³⁹¹ Gazzâlî, *Mekâsıdü'l Felâsife*, 17.

³⁹² Gazzâlî, *Tehâfütü'l Felâsife*, 15.

³⁹³ Gazzâlî, *El- Münkız Mine'd- Delâl*, 121.

³⁹⁴ Gazzâlî, *İhyâu Ulûmi'd Din*, 1/87.

3.1.4.5. Tasavvuf-Ahlak İlmine Dair Yazdığı Eserler

Mizânü'l-Amel (Amelin Terazisi): Ahlak felsefesi ve pratik hikmet üzerine yazılmıştır. İnsanın mutluluğa ulaşma yollarını felsefi ve tasavvufi bir bakışla ele alır. Nefsin arzuları, aklın rolü ve erdemli bir yaşamın prensipleri üzerinde durur. *Fadâilü'l-Kur'ân*: Kur'ân-ı Kerîm'in faziletlerinden bahsedilmekle birlikte, ona karşı nasıl bir tavır içinde olunması gerektiğinin anlatıldığı; manevi ve ahlaki boyutu yüksek bir eserdir. *Bidâyetü'l-Hidâye (Hidayetin Başlangıcı)*: Birinci kısımda Allah'ın emir ve yasaklarının yanında ticaret hukuku ve ahlakından, ikinci kısımda günahlardan uzak durulması gerektiğinden, son kısımda ise gerçek dostun Allah olduğunu, bu sebeple de insan ilişkileri hususunda titiz olunması gerektiğine değinir. İhya-i Ulûmi'd-Din eserinin benzeri bir kitap olup daha çok öğüt ve tavsiyeler vermektedir.³⁹⁵

Kimyâ-yı Saâdet (Saadet Kimyası): Bu eserde Gazzâlî, insanın mutluluğa ulaşmasının yollarını tasavvufi bir bakış açısıyla anlatır.³⁹⁶ Nefs terbiyesi, kalbin temizlenmesi ve Allah'a yönelme gibi konulara değinir. Halk için Farsça neşredilmiş, İhya-i Ulûmi'd-Din eserinin özeti mahiyetindedir. *Eyyühe'l-Veled (Ey Oğul!)*: Gazzâlî'nin öğrencisine yazdığı bir öğüt kitabıdır. İlmin yalnızca bilgi edinmek için değil, amel etmek için de öğrenilmesi gerektiğini vurgular. Ahlaki gelişim, kalp temizliği ve ihlasın önemi üzerinde durur. Gazzâlî'nin doğu ve batı dünyasında en çok ilgi gören eseri olup UNESCO tarafından neşredilmiştir.³⁹⁷ *Et-Tibrü'l-Mesbûk fî Nasîhati'l-Mülûk (Krallara Öğütler)*: Devlet adamları ve yöneticilere ahlaki öğütler veren bir eserdir. Adalet, liyakat, tevazu ve halka hizmet gibi kavramları ele alır.³⁹⁸ Siyaset ve ahlakın nasıl bir arada olması gerektiğini vurgular. *Minhâcü'l-Âbidîn (İbadet Edenlerin Yolu)*: Tasavvufi hayatın yedi mertebesini açıklamakla beraber bir öğüt kitabıdır.

3.2. GAZZÂLÎ'YE GÖRE TEVHİD İNANCININ AKLİ DELİLLERİ

Allah'ın varlığı ve birliği kelam ilmi terminolojisinde isbât-ı vâcib kavramıyla ifade edilir.³⁹⁹ Görünen âleme dair bilgiler beş duyu organı aracılığıyla elde edilirken, görünmeyen âleme ilişkin bilgilere akıl yoluyla ulaşılabilir. Dolayısıyla Allah'a iman konusu görünen âlemden ziyade görünmeyen âlemin konusuna dâhil olmaktadır.⁴⁰⁰

³⁹⁵ Ebû Hâmid Muhammed b. Ahmed Gazzâlî, *Bidâyetü'l-Hidâye*, çev. Abdullah Demiray (İstanbul: Semerkand Yayınevi, 2013), 157.

³⁹⁶ Gazzâlî, *Kimyâ-yı Saâdet*, 28.

³⁹⁷ Gazzâlî, *İhyâü Ulûmi'd Din*, 1/79.

³⁹⁸ Gazzâlî, *İhyâü Ulûmi'd Din*, 1/79-80.

³⁹⁹ Özervarlı, "İsbât-ı Vâcib", 22/495.

⁴⁰⁰ Muammer Esen, "Peygamberlere İman", *İslâm İnanc Esasları*, ed. Şaban Ali Düzgün (Ankara: Grafiker

Kur'ân-ı Kerim'de Allah'ın varlığı ve birliği konusuna ilişkin birçok delil bulunmaktadır. Bu delillerin çoğu tefekküre, akletmeye, düşünmeye yöneliktir. Kur'ân-ı Kerim'de; Allah dışında her şeyin yaratıldığını ortaya koyan hudûs delili, yaratılan her şeyin bir ahenk ve düzen içerisinde olduğunu gösteren gaye ve nizam delili, insanın yaratılışı gereği bir yaratıcıyı kabul etme eğilimini vurgulayan fitrat delili ve birden fazla yaratıcının olamayacağını ortaya koyan temânu' delili gibi pek çok kanıt bulunmaktadır. Her insan, düşünen bir varlık olması sebebiyle yaratıcısını akli olarak izah etmek ve şüphelerden arınmış bir şekilde onu bilmek ister. Gazzâlî bir dönem yaşadığı zihni bunalımları gidermek, tevhid düşüncesini daha sağlam zemine oturtmak için⁴⁰¹ kullandığı delilleri şöyle sıralanabilir:

3.2.1. Fıtrat Delili

Hâlık⁴⁰² sıfatına sahip olan Allah'ın yarattığı varlıkları başıboş bırakmamıştır. Onlarla sürekli olarak irtibat halinde olmuştur. Bu irtibat sebebiyle Allah hakkında sürekli olarak akli çıkarımların yapıldığı görülmektedir. Bu akli çıkarımlarda bulunmak için insanın bilişsel bir birikime sahip olması gerekmektedir. İnsanın hakikate ulaşma, akli çıkarımlarda bulunma kaynaklarından biri de hiç şüphesiz ki fıtrattır.⁴⁰³

Fıtrat, dinin kabulüne yatkın olan yaratılış demektir.⁴⁰⁴ İkiye bölmek, yaratmak anlamlarına gelen *fatr* kökünden türemiş olup bir insanın doğuştan gelen özelliğini kaybetmemesi anlamına gelmektedir.⁴⁰⁵ Yüce Allah'ın emir ve yasakları, peygamberler aracılığıyla sürekli olarak insanlara iletilmek suretiyle kullarıyla irtibat sağlanmaktadır. Bu irtibat sayesinde O'nun hakkında akli çıkarımların yapılması mümkün hâle getirilmektedir. Ancak bu çıkarımların yapılabilmesi için aklın doğuştan getirdiği idrak yeteneği, düşünme kapasitesi ve kavrama gücü gibi ön hazırlık mahiyetindeki donanımlara sahip olması kaçınılmazdır. Akli çıkarımların yapılmasını mümkün kılan ve insanın doğru yolu bulmasında referans olarak kullanılan yapı, fıtrat olarak tanımlanmaktadır. Fıtrat, insanın yapısı ve doğası gereği hakikate uygun davranması demektir.⁴⁰⁶

Yayınları, 2014), 203.

⁴⁰¹ Gazzâlî, *İhyâu Ulûmi'd Din*, 1/296.

⁴⁰² Allah'ın en güzel isimlerinden biri olup her şeyi yoktan var eden yaratıcı anlamına gelmektedir. Bkz: Gazzâlî, *el-Maksadu'l-Esnâ fi Şerhi Esmâillâhi'l-Hüsna*, 87.

⁴⁰³ M. Emin Ay - Sait Kızıllırmak, "Fıtrat", *Şamil İslam Ansiklopedisi*, ed. Duran Kömürcü (İstanbul: Şamil Yayınevi, 1999), 2/364.

⁴⁰⁴ Arvas, *Kelâm'da Hak Düşüncesi*, 149.

⁴⁰⁵ Cürcânî, *Kitâbu't-Ta'rifât*, 176.

⁴⁰⁶ Şaban Ali Düzgün vd., *İslâm İnanç Esasları* (İstanbul: Grafiker Yayınları, 2014), 21.

Fıtrat, ilk yaratılıştan gelen saf özelliği hiç bozmadan herhangi bir dış etkenin müdahalesine uğramayan ilk şekil anlamına da gelir.⁴⁰⁷ Doğuştan gelen fıtrat özelliğini bozmamış her bir insan Allah'ı tanıyabilir. Çünkü insanı onu tanıma kabiliyetinde yaratmıştır. Nitekim Kur'ân-ı Kerim'de bu hususla ilgili şöyle ayeti örnek olarak göstermek mümkündür: “*O halde sen hanîf olarak bütün varlığınla dine, Allah insanları hangi fıtrat üzere yaratmışsa ona yönel.*”⁴⁰⁸

Tarihi süreçte, selim fıtratını çeşitli nedenlerle bozan insanoğlu, yaratıcısı hakkında farklı düşüncelere kapılmış, zihinsel bulanıklıklar yaşamış ve hatta özünü inkâr etme noktasına kadar ilerlemiştir. Bu durum insanoğlunun tabii yaratılışından uzaklaştığını göstermektedir. Tarihin hangi dönemine bakılırsa bakılsın hiçbir toplum dinsiz görülmemiştir.⁴⁰⁹ Dolayısıyla her toplumda bir inanış şekli olmuştur. İslam öncesi Arap toplumunda yaygın olan dinî inanış putperestlik olmakla birlikte, bunun yanında Yahudiler, Hristiyanlar, Brahmanlar, Materyalistler ve Düalistler de bulunmaktaydı.⁴¹⁰ Bu inanışlar neticesinde Arap toplumu fıtrattan uzaklaşmış, yanlış düşüncelere yönelmişlerdi. Hz. Muhammed'in, fıtrattan uzaklaşan bu toplumu ıslah etmek için birçok mücadele verdiği aktarılmaktadır. Bu mücadele neticesinde insanların Müslüman olması, var olan selim fıtratı ortaya çıkma girişimlerinin başarılı olduğunu söylemek mümkündür. Hz. Muhammed'in ve Kur'ân-ı Kerim'in bu yol ve yöntemi kendisinden sonra gelen İslam filozoflarına ve Kelam âlimlerine bir örnek olmuştur.

Gazzâlî bu konu hakkında şunları dile getirmektedir: İnsan Allah'ın varlığını ve birliğini kalbin sezgisiyle bilebilir.⁴¹¹ Bu düşünceleri dile getiren Gazzâlî; doğuştan gelmekle beraber bozulmamış bir kalp ile tevhid inancının fitri oluşunu kanıtlamaktadır. Kalbin hakikate erişmesini Allah'ın varlığı ve birliğine bağlı kılmış, bunun da yol ve yöntemini selim fıtratı korumaktan geçtiğini bildirmektedir. Küçük yaştaki bir insana Allah'ın varlığı ve birliği sürekli öğretilmesi gerektiğini bildiren Gazzâlî⁴¹², bununla, var olan fıtrat inancının köreltilmemesinin amaçlandığı görülmektedir. Yine Gazzâlî, insanda potansiyel olarak var olan fıtratı açığa kavuşturmayı taklitlerden uzak durmaya

⁴⁰⁷ Hökelekli, “Fıtrat”, 13/47-48.

⁴⁰⁸ el-Rûm 30/30.

⁴⁰⁹ Abdurrahman Küçük vd., *Dinler Tarihi* (Ankara: Berikan Yayınevi, 2011), 45.

⁴¹⁰ Âdem Apak, *Ana Hatlarıyla İslâm Öncesi Arap Tarihi Ve Kültürü* (İstanbul: Ensar Yayınevi, 2012), 87.

⁴¹¹ Ebû Hâmid Muhammed b. Ahmed Gazâlî, *Kimyâ-yı Saâdet*, çev. A. Faruk Meyân (İstanbul: Bedir Yayınevi, 1981), 1-2/19.

⁴¹² Ebû Hâmid Muhammed b. Ahmed Gazâlî, *Kavâidi'l Akâid*, çev. Harun Ünal (İstanbul: Çelik Yayınevi, 2023), 25.

bağlamıştır.⁴¹³ Taklidi bilgi ile hareket edenin hakiki bilgiye erişemeyeceğini söyleyen Gazzâlî, hakiki olmayan bir bilgiye de güven duyulmayacağını söylemekten geri durmamıştır. Gazzâlî, insanın hakikatin bilgisine ulaşmayı yani Allah'ın varlık ve birlik bilgisini bozulmamış bir fitrata bağlamıştır. Çünkü ifsada uğramamış bir fitrat tevhid inancına daha yatkındır. Bu düşüncelere sahip olan Gazzâlî, taklidden kurtulma yollarını ele alırken en etkili yöntemlerden birinin sorgulama olduğunu ifade etmektedir.⁴¹⁴ Kişi sorgulama ile özünde var olan merakını giderme yolunda önemli bir adım atmış olur ve böylece fitratına uygun davranmış sayılır.

Gazzâlî'nin, bu konunun önemine binaen verdiği bir diğer örnek, akıl yürütme yöntemidir. Şöyle ki: Aklı olan her insan, iki sayısının bir sayısından daha fazla olduğunu bilmektedir. Akli melekeleri yerinde olan biri, bu durumu her ne kadar duymasa da görmese de söylemese de iç mekanizması bununla dolup taşmaktadır.⁴¹⁵ Yani bu durumu tasdik etmektedir. Tıpkı bu durum gibi Allah'ı da bilmek fitrattandır. Tamda bu hususta Allah-u Teâla Kur'ân-ı Kerim'de şöyle buyurmaktadır: *“Şayet o inkârcılara, gökleri ve yeri yaratan, güneşi ve ayı yasalara boyun eğdiren kimdir? diye soracak olsan, hiç tereddütsüz Allah'tır derler.”*⁴¹⁶

Fıtrat hakkında bu bilgileri verdikten sonra değinilmesi gereken bir diğer konu fitratın muhafaza edilmesidir. Gazzâlî'nin eserlerini incelendiği vakit fitratın muhafaza edilmesi konusunda en etkin yolun tefekkürden, düşünmekten geçtiğini dile getirmektedir. Allah'ın varlığı ve birliği konusunda ilk başvuru kaynağı olan Kur'ân-ı Kerim bu konu hakkında insanı sürekli olarak tefekküre sevk etmektedir. *“İşte bunlar Allah'ın yarattıklarıdır. Şimdi gösterin bana, O'dan başkası ne yaratmış? Allah'ın, göklerde ve yerde bulunan şeyleri hizmetinize verdiğini, nimetlerini gizli ve açık olarak önünüze bolca serdiğini görmez misiniz? Görmez misin, varlığının kanıtlarından bir kısmını size gösterilsin diye denizde gemiler Allah'ın lütfuyla nasıl yüzüp gidiyor! Bunda çok sabreden, çok şükreden herkes için açık işaretler vardır.”*⁴¹⁷ Bu ayetler ve benzerlerinin nihai amacının, Allah'ın varlık ve birliği konusunda zihinsel farkındalık oluşturmak olduğu görülmektedir. Bu şuurlu farkındalığa sahip her bir birey fitratına uygun davranması beklenir.

⁴¹³ Arvas, *Kelâm'da Hak Düşüncesi*, 151.

⁴¹⁴ Hamdullah Arvas, *Müslüman Kelâmında Hak, Hakikat ve Hakkâniyet İlişkisi* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020), 223.

⁴¹⁵ Gazzâlî, *Kimyâ-yı Saâdet*, 1-2/30.

⁴¹⁶ el-Ankebût 29/61.

⁴¹⁷ el-Lokmân 31/11-20-31.

İnsanoğlu, bütün bu tefekkürler sonucunda kendi varlığının yoktan yaratıldığını, evrendeki düzen ve nizamın başıboş olmadığını ve bunun belli bir amaç ve gayeye dayandığını kavrar. Bu durumda, sonradan var olan her şeyin bir yaratıcıya ihtiyaç duyduğu sonucu ortaya çıkar. Fıtrat delili de bu yönüyle her bir hâdisin bir muhdis ihtiyacı vardır, o da Allah'tır⁴¹⁸ düşüncesinden hareket eden hudûs delili ile bağlantılıdır.

Akıl sahibi her varlık ibadet ettiği yaratıcıyı hakkıyla bilmek ister.⁴¹⁹ Varlığı hakkında herhangi bir bilgi bulunmayan bir yaratıcıya ibadet edilmesi beklenilmez. İmam Gazzâlî'nin anlayışında Allah bilgisi insanda fıtratı gereği kodlanmıştır. Lakin bunların harekete geçebilmesi için insanın tefekkür etmesi gerekir. Tefekkür âlem üzerinden Allah'a doğru yapılıır.⁴²⁰ Akıllı melekelerini kullanan biri bu âlemin sonradan meydana geldiğini bu sebepten dolayı varlığı mutlak bir yaratıcıya ihtiyacı olduğunu kavrar. Çünkü değişim sonradan ortaya çıkan varlıkların özelliğidir. Bu âlem sürekli olarak hal değişikliğine göre hâdistir.⁴²¹

Tefekkür ekseninde bu noktaları ele aldıktan sonra nazari düşüncenin mutlak serbestlik taşımadığı, sınırlarının dini esaslara dayalı olduğu gerçeği ihmal edilmemelidir. İnsan aklının sınırlı olması⁴²² hasebiyle mutlak bilgiye sahip yaratıcının ilmine tam olarak vakıf olamaz. Bu halde olan insan, ilahi varlığın mahiyetini idrak edemez ve durum insanı hayretler içerisinde bırakır.⁴²³ Bu sebepten dolayı kişi, ilahi varlığın zatını tefekkür ederek değil, varlığının ve birliğinin işareti olan evrenden hareketle Allah'ın bilgisine sahip olur.⁴²⁴ Buradan hareketle insanın Allah'ın varlık ve birliğini fıtratı gereği kabul etmesi akli bir zorunluluktur. Bu çerçevede nizam delilli ile fıtrat delili arasında bir bağlantının olduğu söylenebilir. Nakli delilleri araştıran, evreni müşahade eden insanın Allah'ın varlık ve birliğine inanmaması fıtrata aykırı davrandığını söylemek gereklidir. İnsanoğlu fitri melekelerini koruduğu müddetçe, tevhid bilincine varır.

Tefekkür alanının sınırlarını bu şekilde ortaya koyduktan sonra zihne şöyle bir sorunun gelmesi muhtemeldir: İnsan, ilahi varlığın mahiyetini idrak etmemesi sebebiyle yarattığı evrenden hareketle tefekkürün elzem görülmesi, halk tabakasının delillendirme

⁴¹⁸ Gazzâlî, *İnançların Esasları*, 96-100.

⁴¹⁹ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed İmâm-ı Gazâlî, *İlâhî Nizam*, çev. Yaman Arıkan (İstanbul: Uyanış Yayınevi, 1986), 304.

⁴²⁰ Gazzâlî, *Tefekkür Düşünmenin Fazileti*, 26.

⁴²¹ Gazzâlî, *İtikadda Orta Yol*, 39-40.

⁴²² Gazzâlî, *İtikadda Orta Yol*, 15-16.

⁴²³ Gazzâlî, *Tefekkür Düşünmenin Fazileti*, 84-85.

⁴²⁴ Azer Abdurrahman, "Mümkün Âlemlerin En Mükemmeli ve Semhûdî'nin Gazzâlî Savunması", *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/2 (Aralık 2019), 313-314.

faaliyetinden ve nazarî düşünceden uzak tutulması, hakikatin akli yollarla ispat ve idrakini engelleyici bir unsur olarak değerlendirilebilir mi? Gazzâlî bu konuyu şöyle açıklamaktadır: Allah insanlardan kendisini hakkıyla tanımalarını, bir ve tek olduğuna iman etmelerini, sıfatlarıyla onu bilmelerini istemiştir.⁴²⁵ Fakat bunların hiçbirisi akılla bilinmesi zorunlu olmayıp akıl yürütme ve zihinsel tahlil süreçlerinin zorunlu olduğu alanlardır. Bu sebepten dolayı avâm tabakasının tasdiki yeterlidir. Çünkü imam şüphelere yer vermeyen bir tasdikten ibarettir.

Bu bilgiler ışığında anlaşıyor ki insanın bu evrende düşünmesi gereken ilk şey kendisinin sonradan var olduğunu ve kendisini yaratanı tanımak, bilmek ve ona kullukta bulunmaktır. Bu düşünme özelden genele, evrenden Allah'a doğru yapılır.⁴²⁶ Allah'ın varlığı ve birliği inancı fitridir. Bu inanç dış etkenlerden etkilenmiş olsa da hiçbir zaman tam olarak ortadan kalkmaz. Hariçteki deliller, var olan bu inancı geliştirmek için vardır. Nitekim Gazzâlî, tevhid konusuna dair yaptığı açıklamalarda Allah'ın mevcudiyetinin ispatında, insan fitratı ve Kuran-ı Kerim'in ayetlerinin başka herhangi bir delile başvurmaya gerek bırakmayacak düzeyde ikna edici olduğunu bildirmektedir.⁴²⁷ İnsanın fitrat üzere yaratılması Allah'ın varlığı ve birliğinin en güzel misallerinden biridir. Öyleyse Allah inancı inkârı kabil olmayan bir gerçektir. İnsanın başına kendisinin aşamayacağı bir durum gelince, bu işten sıyrılmak için kendisinden daha aşkın bir varlığa sığınma ihtiyacı duyar. Nitekim Kur'an-ı Kerim'de bu konu hakkında şöyle buyurmaktadır: “İnsanın başına zararlı bir şey geldiğinde yan üstü yatarken veya otururken ya da ayakta iken hemen bize dua etmeye koyulur.”⁴²⁸ İşte bu ihtiyaç fitrattan gelmektedir.

3.2.2. Hudûs Delili

Sözlükte “sonradan meydana çıkmak” anlamındaki *hudûs* kelimesinden türemiştir.⁴²⁹ Bu bağlamda hudûs, herhangi bir şeyin yokluktan varlık sahasına çıkmasıdır.⁴³⁰ Gazzâlî bu konu hakkında şu sözleri dile getirmektedir:

- i. Her hâdis olanın ortaya çıkması, vuku bulması için bir nedene ihtiyaç duyar,

⁴²⁵ Gazzâlî, *el-İktisâd fî'l-i'tikâd*, 107.

⁴²⁶ Gazzâlî, *Tefekkür Düşünmenin Fazileti*, 26.

⁴²⁷ Fatma Pınar, “İhyâu Ulûmiddin'de Allah İnancı”, *Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 9/19 (Ekim 2017), 84.

⁴²⁸ el-Yûnus 10/12.

⁴²⁹ İbn Manzûr, *Lisanu'l-Arab* (Beyrut: Dar'ul-Sadr, 1955), 2/131.

⁴³⁰ Topaloğlu, “Hudûs”, 18/304-305.

ii. Bu evren hâdistir,

iii. O hâlde bu evrenin de bir müsebbibi olması gerekmektedir.⁴³¹

Âlemin tümü sonradan meydana gelmiş ve her sonradan ortaya çıkan bir yaratıcıya ihtiyaç duymaktadır. Âlemin ezeliğini savunan filozoflar sonradan varoluşu sudûr terimi ile ifade etmişlerdir. Onların düşüncesine göre âlem yoktan var edilmedi, âlem Tanrı'dan ayrıldı. Kelam âlimleri ise âlemin atomların bir araya gelmesiyle meydana geldiği teorisinden hareketle, varlık sahasının yokluk döneminden sonra yaratıldığı varsayımı doğrultusunda bir yaratıcının varlığına zihni dayanak getirmektedirler.⁴³²

Temelde bu delil, cisimlerin sonlu olmasına dayanmaktadır. Cisimlerin araz⁴³³ özelliği sebebiyle ezeli olmaları mümkün değildir. Tanrı dışındaki her şeyin zaman kavramı ile ifade edilmesinden dolayı ezelik özelliğini kaybettiğini göstermektedir. Mümkün olan varlıkların, varlık sahasına çıkmaları bizatihi olmadığı için kendileri dışında zorunlu bir varlığa yani vâcibu'l vücûd olan bir yaratıcıya ihtiyaç duymaktadırlar. Bu kabulün temel dayanağı ise teselsülün aklen mümkün olmamasından ziyade mümkün olan varlıkların var olmaları için kendileri dışında bir vâcib varlığa muhtaç olmalarındandır. Nitekim sonradan meydana gelen her bir varlık, onu meydana getiren bir yaratıcıya ihtiyaç duymaktadır. Madem âlem sonradan yaratılmış o vakit kendi zatı dışında bir Hâlık'a ihtiyaç duymaktadır.⁴³⁴

Tarihî süreçte bu delile bakış açısı değişmiş, özellikle Bâkillânî'den sonra evreni cevher ve arazlardan hareketle değil bir bütün olarak değerlendirme yoluna gidilmiştir. Bâkillânî (ö. 403/1013) evrendeki varlıkların sürekli bir değişim hâlinde olmasının onun sonradan var olduğu özelliğini gösterdiğini dile getirmektedir. Sonradan var olan her bir varlık bir yaratıcıya ihtiyaç duymaktadır. İbn Sînâ (ö. 428/1037) bu delilin açıklanmasını yetersiz görmüş, delili muhdes kavramı üzerinde değil imkân kavramı üzerinde açıklamaya çalışmıştır. Muhdes kavramıyla açıklanan bu delilin sürekli bir kısır döngü etrafında döndüğü görüşünü savunmuştur. İbn Sînâ, vacibu'l-vücûd olan varlığı zorunlu varlık, yokluğu düşünülmeyen varlık sahasında görürken; mümkün varlığı ise varlığı

⁴³¹ Gazzâlî, *İtikadda Orta Yol*, 37.

⁴³² Topaloğlu - Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 131.

⁴³³ Araz: Varlığı sonradan ortaya çıkan, tesadüf eseri meydana gelen, varlığı kendinde olmayan ve var olmak için başka bir müsebbibe ihtiyaç duyan varlık alanıdır. Bkz: Yusuf Şevki Yavuz, "Araz", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991), 3/338.

⁴³⁴ Soyal, *Gazzâlî*, 96-97.

başka bir sebebe bağlı olan, varlığı yokluğuna tercih edilmiş varlık olarak değerlendirilmiştir.⁴³⁵

İbn Sînâ sonrası dönemde bu konuda söz söyleyen bir başka entelektüel kişi Cüveynî'dir. Kendisi kalam alanında birçok çalışma yapmış ve bu konuda süre olarak evreni halk eden yaratıcı düşüncesi aksine evreni lüzumlu kılan yaratıcı anlayışını savunmuştur.⁴³⁶

Kendi hocasının görüş ve düşüncelerinden etkilenen Gazzâlî, bu delilin akli çıkarımlara dayanması sebebiyle çok fazla kullandığını görmekteyiz. O bu delili şu şekilde açıklamaktadır: Her sonradan var olan şeyin varlığını yokluğuna tercih eden bir Hâlık'a ihtiyaç duyduğu aklen ortadadır. Bu âlem ise sonradan meydana gelmiş o halde âlemin varoluşu için bir sebebe ihtiyaç vardır.⁴³⁷ Gazzâlî, bu âlemin sonradan olmasından yola çıkarak Allah'ın varlığını akli olarak delillendirmeye çalışmıştır. Onun düşünce yapısına göre âlemdeki var olan her bir unsur ya sakîndir ya da hareket halindedir. Bu iki husus hadis olan varlıkların özelliği olduğu için bu âlem de hadistir.⁴³⁸ Gazzâlî, hadis olan varlıkların özelliklerinden yola çıkarak bu âlemin hadis olduğunu ve bir yaratıcıya ihtiyaç duyduğunu vurgulamaktadır.

Gazzâlî, bu delil hakkında şu üç hususa dikkat çekmiştir. Birincisi “cisimler sakîn ve hareketten oluşur” sözüdür. Gazzâlî'ye göre bu akla, düşünceye gerek kalmadan bizzat müşahade edilen bir hakikattir. Çünkü herhangi bir cismi sakîn ve hareketten uzak olarak düşünmek akla, mantığa ters bir durumdur.⁴³⁹

İkinci bir husus ise “hareketler ve sakîn olan her şey hadistir” sözüdür. Gazzâlî bunun delilini şöyle izah etmektedir: hareketler sakîn olan şeyleri ya da sakîn olan şeyler hareketleri takip etmektedir. Yani birinden sonra diğerinin gelmesidir. Her ne kadar bazı varlıklar sakîn veya hakeret halinde gözlemlense de, akıl bunların mutlaka bir gün yer değiştirebileceğini kabul eder. Örneğin sürekli sakîn görünen bir dağın bir zelzele neticesinde yer değiştirebilir veya sürekli sakîn görünen bir neşenesin herhangi bir etken sebebiyle harekete geçebilir. Bu minvalde sakîn ve hareket halleri sonradan ortaya çıktıkları için hadistirler. Çünkü hakeret ve sakîn gibi arızı sıfatlar, zamanla birlikte

⁴³⁵ Muhammed Fatih Kılıç, *İbn Sînâ'da Hudûs Kavramı* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2008), 37.

⁴³⁶ Ömer Ali Yıldırım, “Hudûs Delilinin Gelişimi ve Şehristânî'nin Bu Delile Katkısı”, *Akademik Araştırmalar Dergisi* 15/57 (2013), 142.

⁴³⁷ Gazzâlî, *İhyâu Ulûmi'd Din*, 1/314.

⁴³⁸ Gazzâlî, *İhyâu Ulûmi'd Din*, 1/314-315.

⁴³⁹ Gazzâlî, *İhyâu Ulûmi'd Din*, 1/317.

meydana gelen değişim ve dönüşüme ayak uydurmuş, bunların bir başlangıç ve sonlarının olması ve birbiri ardınca gelmesi bunların ezeli olamayacağını sonradan ortaya çıktığını göstermektedir. Zira ezeliği sabit olan bir şeyin ademiyesi(yok olması) aklen mümkün değildir.⁴⁴⁰

Üçüncü husus ise “ hadis olan şeylerden kurtulamayan her şey de hadistir” sözüdür. Gazzâlî, bu sözünü iki delil üzerine temellendirmektedir. Birinci delil şu şekildedir: Durum zikrettiğimiz söz gibi olmasaydı, her hadis olanın öncesinde başlangıcı olmayan sayısız hadisin varlığı gerekir ki, bu durum imkânsızlık içermektedir.⁴⁴¹ Zira önceki hadis sona ermeden sonradan gelecek olan hadislerle imkân kalmaz. Çünkü bir hadisin meydana gelebilmesi için kendisinden önceki hadisin sona ermesine bağlıdır. Fakat başlangıcı olmayan bir şeyin son bulması aklen mümkün değildir.⁴⁴²

İkinci delili şöyledir: Eğer feleklerin hareketleri sonsuz bir geçmişe yani ezeli olduğu farz edilirse, bu hareketlerin toplamı ya tek, ya çift, ya ne tek ne çift ya da hem tek hem çift olmak zorundalar. Fakat ne tek ne çift olması veyahut hem tek hem çift olması çelişkili olan nitelikleri bir arada barındırdığı için aklen imkânsızdırlar. Zira herhangi bir nitelik ispat edildiğinde tersi reddedilmiş veya reddedildiğinde ise tersi ispat edilmiş olur. Gazzâlî’ye göre, bu feleklerin sayısı çiftte olamaz. Çünkü hareket devam ettiği sürece çift olan sayıya tek eklenince nihai sonuç tek olacaktır. Aynı şekilde bu feleklerin sayısı tekte olamaz. Çünkü bu hareket devam ettiği sürece tek olan sayıya bir tane daha eklenince sonuç çift olacaktır. Sonsuz olan bir varlığın durumu belirli bir sayı ile sınırlı tutmak mümkün değildir. Bu bize şu sonucu göstermektedir: felekler dolayısıyla âlem sonradan var olmuştur. Her sonradan var olan şeyin varlığının vuku bulabilmesi için bir müessire ihtiyaç vardır. Gazzâlî’ye göre bu müessir Allah’tır.⁴⁴³

Gazzâlî’nin düşünce dünyası araştırıldığında, bu delil ile ilgili olarak şu ifadelere de rastlanmaktadır: İnsan bu dünyaya Allah’ın varlığını ve birliğini idrak edebilecek bir kabiliyette yaratılmıştır. Evreni müşahede eden her bir insanın sadece bir gökyüzünden ibaret, başıboş, tesadüfî bir şekilde oluşmadığını, Allah’ın yarattığını ve onun varlığı ile birliğine işaret ettiğini görecektir.⁴⁴⁴ Allah, sıfatlarının bu dünyada tecelli etmesi aracılığıyla bilinebilir. Kâinat, O’nun en güzel eserlerinden biri olarak değerlendirilmekte

⁴⁴⁰ Gazzâlî, *İhyâu Ulûmi’d Din*, 1/320.

⁴⁴¹ Gazzâlî, *İhyâu Ulûmi’d Din*, 1/321.

⁴⁴² Gazzâlî, *İhyâu Ulûmi’d Din*, 1/321.

⁴⁴³ Gazzâlî, *İhyâu Ulûmi’d Din*, 1/320.

⁴⁴⁴ Ulutaş, “İsbât-ı Vâcib”, 106.

ve bu yolla O'nun varlığı bize tanıtılmaktadır.⁴⁴⁵ Bu durumu her ne kadar inkâr eden var olsa bile⁴⁴⁶ bu delillerin bu kadar sık kullanılmasının temel sebeplerinden birisi de tarih boyunca Tanrı'nın var olup olmadığı tartışması ve buna akli çözümler getirilmek istenmesidir.

Evrene bakıldığında, sürekli hareket hâlinde olduğu ve durgun olmadığı gözlemlenmektedir. Hareket hâlinde ve durağan olmama özellikleri hâdis olan varlıkların özelliği olduğu için evren hâdistir. Çünkü evren arazlardan oluşur. Araz olan varlıklar hareket ve durağan olmama özelliğini taşımaktadır. Evrenin hareket hâlinde oluşu duyu organları ile tecrübe edilen bir durumdur. Allah ezelîdir. Herhangi bir varlığın başlangıcının olması onun zaman diliminden bağımsız olmaması demektir.⁴⁴⁷ Ancak Allah zamandan münezzeh, aşkın olup varlık sahasına sonradan girmemiştir. Çünkü her sonradan ortaya çıkan varlığın bir yaratıcıya ihtiyacı vardır. Şayet Allah yaratılmış olsaydı kendisini yaratan bir varlığa ihtiyaç duyması kaçınılmaz olurdu. Böyle bir durumda her yaratılanın durumu sonsuza dek devam ederdi. Böyle bir durumda her yaratılanın durumu sonsuza dek devam ederdi. Bunun gerçekleşmemesi için kadîm bir varlığın varlığına ihtiyaç vardır; işte bu varlık Allah'tır.⁴⁴⁸ Madem kadîm sıfatı Allah'ındır o vakit onun yokluğunu düşünmemek akli bir zorunluluktur. Bu sebeple “O Evvel'dir ve Ahir'dir.” Gazzâlî bunun ispatını şu şekilde sunmaktadır: Eğer Tanrı'nın varlığı olmasa bu yokluk ya kendi kendine meydana gelirdi veya kendisine karşıt bir varlık tarafından meydana gelirdi. Devamlılığı hayal edilen herhangi bir şeyin kendi kendine var olmaması mubah olsaydı, var olmaması hayal edilen herhangi bir şeyin kendi kendine yok olmaması mubah olması gerekirdi, bu da kabil değildir. Çünkü mevcudiyet için nasıl ki bir neden olmalı ise, namevcut etmek için de neden gerekir. Bu sebepten ötürü Allah'ın kendi mevcudiyetine tezat bir mevcudiyet tarafından ortadan kaldırılması

⁴⁴⁵ Hamdullah Arvas, “Üç Dünya Tasavvuru: Yergi-Dünyacılık, Sekülerizm Ve Dünyevî İslâm”, *Bitlis İslamiyet Dergisi* 2/2 (Aralık 2020), 26.

⁴⁴⁶ Bekir Topaloğlu, “Allah”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1989), 2/499. Kur'an-ı Kerim'deki ayetleri incelediğimiz vakit “Allah vardır” şeklinde doğrudan bir ifade bulunmadığını görmekteyiz. Fakat Kur'an-ı Kerim'in ayetlerinde Allah'ın varlık ve birliğine işaret eden birçok akli ne nakli delillerin var olduğunu müşahade etmekteyiz. Bunun nedenlerinden biri de yukarıda açıkladığımız Allah'ın varlık ve birliğine imanın selim bir fitrattan geçtiğini bildirmek için olabileceğini düşünmekteyiz. Şirk veya inkâr bu selim fitratın bozulma halidir. Nitekim” gökleri ve yeri yaratan Allah hakkında hiç şüphe edilir mi?!” (el-İbrâhim 14/10) ayeti, Allah'ın varlık ve birliğini açıkça ifade edip akılda tereddütler bırakmayarak bir gerçeklik olduğunu vurgulamaktadır. Bu bağlamda O'nun varlığı hakkındaki şüphelerin anlamsız ve yersiz olduğunu ortaya koymaktadır.

⁴⁴⁷ Gazzâlî, *İtikadda Orta Yol*, 40.

⁴⁴⁸ Hamdullah Arvas, ““Kelâm'da ‘Ta‘lîm-I Esmâ’: Dil Teorileri Bağlamında İlâhî Mânaların İsimlendirilmesi Meselesi”, *Kader Dergisi* 18/2 (Aralık 2020), 505.

kabil değildir. Çünkü bu yok eden ezeli olursa, ezeli olan varlığın kendi varlığının zıddı ile birlikte var olmalıdır ki bu da düşünülmesi mümkün olmayan bir durumdur. Hadis olursa ezeli olan varlığın üstünde bir gücü ve nüfuzu olamaz ve ezeli olan varlık tarafından yok edilir.⁴⁴⁹

Allah yarattıklarının özelliklerinden beri, yüce bir varlıktır. Yarattıklarında mevcut bulunan cevher ve araz özellikleri eğer onda da bulunmuş olsaydı o da yaratılan olurdu. Ancak Allah bunlardan münezzehtir. Çünkü arazlar yer kaplama, cisim olma, ayrılma ve birleşme, aynı anda iki farklı ortamda bulunmama, var olmak için başka bir varlığa ihtiyaç duyma özelliklerine sahiptir. Onun bu özelliklerin her birinden uzak olması⁴⁵⁰, onun varlığının kendiliğinden olduğuna işaret eder.

Ulvî ve süflî olarak âlemde yer her şey hadis olup mümkün varlık kategorisindedir. Allah bu özelliklere sahip olsaydı veya bu kategorileri kendi zatında bulundurmuş olsaydı yaratan olmazdı. Çünkü yaratılan veya mümkün varlıklarla aynı özelliği taşıyan herhangi varlığın, onları yaratması akli olarak imkânsızdır. Dolayısıyla Hâlık olan Allah'ın yaratılan varlıklardan tür ve özellik olarak farklı olması akli bir zorunluluktur. Bu sebepten dolayı Gazzâlî: “O hiçbir varlığa benzemez, hiçbir varlıkta O'na benzemez” diyerek⁴⁵¹ bu konuya dikkat çekmiş, eğer aralarında bir ortaklık veya bir benzerlik bulunmuş olsaydı ezeli olan varlığın mümkün varlıklara benzemesi kaçınılmaz olurdu. Allah yarattığı hiçbir mahlûkata benzemez, O'nun zatı yarattıklarıyla kıyaslanması mümkün değildir.⁴⁵² O sağ, sol, ön, arka, alt ve üst ile sınırlandırılacak bir varlık değildir. Tersine o ilmiyle ve kudretiyle her şeyi kuşatmıştır. Zira herhangi bir varlığın bir cihete sahip olması, onun mekân ile kayıtlı olduğunu göstermektedir. Mekân ile kayıtlı her varlık belli bir yerde durur. Dolayısıyla sonradan yaratılmıştır. Allah'ın ezeli olması bütün bunlardan uzakta olduğu anlamını taşımaktadır. O'nun zatında herhangi bir değişim sıfatlarında herhangi bir dönüşüm olamaz.

Allah, herhangi bir miktar, ölçü, sınır veya benzerliklerle sınırlandırılacak bir varlık değildir.⁴⁵³ O niceliksel veya mekânsal kısıtlamalardan münezzehtir. Çünkü herhangi bir cihet ile sınırlandırılmış bir varlık, zorunlu bir şekilde o mekân ile irtibatlı hale gelir. Bu da onun bölünebilir, birleşebilir bir varlık haline getirir. Bu özellikler

⁴⁴⁹ Gazzâlî, *İnançların Esasları*, 13-14.

⁴⁵⁰ Gazzâlî, *Tefekkür Düşünmenin Fazileti*, 71.

⁴⁵¹ Gazzâlî, *Tevhîd ve Ledûn Risâleleri*, 65.

⁴⁵² Hayrani Altıntaş, “Munkız'ın Bilgileri Işığında Gazzâlî ve Felsefe”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 35 (1996), 110-111.

⁴⁵³ Gazzâlî, *Tevhîd Akidesinin Esasları*, 8.

sonradan var olan varlıklar için geçerlidir. Dolayısıyla sonradan var olan varlıkların özelliklerinden kurtulamayan bir varlık da sonradan var olmuştur. Allah bütün bunlardan uzaktır.⁴⁵⁴

Bu delil ile ilgili olarak, Gazzâlî'nin *Kavâidu'l-akâid* eserinde şunların ifade edildiği görülmektedir: Allah, tasavvur edilebilen zaman ve mekâna bağlı belli bir cisme sahip olan bir varlık değildir. Hiçbir mevcuda benzemediğine göre mevcutta bulunan özellikler ona verilemez. Daha hiçbir mevcudiyet yokken O vardı.⁴⁵⁵ Bu vasıflara sahip olan Allah'ın kendisi dışındaki varlıklara benzememesi akli bir zorunluluk olmakla beraber yaratılanlara ait özelliklerden de tenzih edilmesi gerekmektedir.⁴⁵⁶ Cisimlerle birlikte var olma özelliğine sahip olan bu âlem, Allah haricindeki bütün mevcudat için genel bir isim olup arazlardan oluşmaktadır. Her bir cisim arazlardan oluşması sebebiyle zorunlu olarak bir hacme sahip olması gerekmektedir.

Cismin sahip olduğu hacim, büyüklük, küçüklük mümkün varlık kategorisinde olması sebebiyle bulunduğu mevkiye karar veren bir yaratıcının olması gerekmektedir.⁴⁵⁷ Bu yaratıcının da mümkün varlıklara ait sıfatlardan münezze olması gerekir ki herhangi bir teselsül olmasın. Çünkü cisim arazların birleşiminden meydana gelen bir yapıya sahiptir.⁴⁵⁸ Her birleşik olan yapının doğasında bölünmeler ve parçalanmalar mevcuttur. Birleşmeler ve parçalanmalar arasında gözlemlenen bu denge, birleşmelerden sonra meydana gelen bu ayrılmalar veya ayrılmalardan sonra gelen bu birleşmeler sonradan yaratılmış olduğunun delilidir. Bu sebepten dolayı yaratıcı sıfatına sahip olan Allah, bütün bunlardan uzaktır.⁴⁵⁹

Burada değinilmesi gerekli olan bir başka konu, Gazzâlî'nin Allah'ın cisim olamayacağını ve tevhîd inancı ile ilgili kullandığı başka bir akli yöntem ise sebr ve taksimdir. İlk olarak herhangi bir mevzuyu ikiye ayırıp bunlardan birini yalanlayarak diğerinin doğruluğunu ortaya koymuştur. Mesela: Bu evren ya yaratılmıştır ya da ezelden beri vardır. Ezelden beri var olması mümkün değildir. O zaman yaratılmış olması bir mecburiyettir.⁴⁶⁰ Gazzâlî, karşıtlarının bu iki öncüle yapacağı itirazları sezmiş ve ikisinin

⁴⁵⁴ Gazzâlî, *Tevhid Akidesinin Esasları*, 9.

⁴⁵⁵ Gazzâlî, *Kavâ'idü'l-Akâ'id*, 87.

⁴⁵⁶ Gazzâlî, *İlcâmü'l-Avâm An İlmi'l-Kelâm*, 93.

⁴⁵⁷ Gazzâlî, *İtikadda Orta Yol*, 49-50.

⁴⁵⁸ İdris Lap, "Gazzâlî'de Varlık-İnsan-İbâdet İlişkisi", *Umde Dini Tetkikler Dergisi* 4/1 (Temmuz 2021), 84.

⁴⁵⁹ Gazzâlî, *Tevhid Akidesinin Esasları*, 9.

⁴⁶⁰ Gazzâlî, *İtikadda Orta Yol*, 29.

doğruluğu sonucunda neler olacağını bildirmiş ve bu yöntemle birçok hakikati ortaya çıkarmıştır. Nitekim Gazzâlî, “Her hadisin bir muhdisi vardır. Bu âlemde hadis unsurlardan meydana geldiğine göre var olması için bir muhdise ihtiyacı vardır” ifadesiyle, bu önermesinin zorunlu olarak kabul edilmesi gerektiğini bildirmekle birlikte bunu duyular ile elde edilen bilgiler ışığı altında temellendirmeye çalışmaktadır. Çünkü evreni gözlemlediğimiz vakit evrende hareket ve sakinliğin olduğunu, bunların da sonradan meydana gelmiş oldukları sonucuna ulaşılabacaktır. Sonradan var olan varlıklardan bağımsız olmayan veya sonradan var olan varlıklardan önce mevcudiyeti olmayan varlık da hadistir. Zira bir varlık ya hadis olandan önce varlık kazanmıştır veya hadis olan varlıkla birlikte mevcudiyeti ortaya çıkmıştır. Bu anlamda âlem hadis olandan önce varlık gösteremiyorsa, onun da hadis olduğu neticesine varılır.

Evrenin sonradan var olduğu sonucu kabul edildiğinde, âlemde sonradan varlık sahasına çıkan her bir mevcudiyet ya evrende yer kaplar (yani mütehayyiz) ve ya evrende yer kaplamaz (yani gayr-i mütehayyizdir). Yer kaplayan (yani mütehayyiz) varlıklar ya birleşik yapıda olurlar veya birleşik olmayan bir yapıda olurlar. Birleşik yapıda olmayan mütehayyiz varlıklara cevher-i ferd (tekil cevher) denilirken, diğer varlıklarla birleşik yapıda olanlara cisim denilmektedir.

Öte tarafta evrende yer kaplamayan (yani gayr-i mütehayyiz) varlıklar bir cisme bağlı olarak varlık gösterebiliyorsa buna araz denilmektedir. Ancak herhangi bir varlığa bağlı olmadan kendi kendine var olabilen evrende yer kaplamayan (yani gayr-i mütehayyiz) varlıksa, her şeyin ona muhtaç olduğu O’nun hiçbir şeye muhtaç olmadığı kabul edilerek bu varlığı Allah olarak tanımlanmaktadır.⁴⁶¹

Gazzâlî, *el-İktisâd fi’l-İtikâd* eserinde Allah için cevher kelimesinin kullanımını ele almaktadır. Ona göre, bu kullanımın akli olarak bir sakıncası olmasa da dil ve şeriat açısından cevher kelimesinin Allah için kullanımını doğru değildir. Çünkü Gazzâlî’ye göre, Allah’a yakıştırılacak olan isimlerin şeriat ile uyumlu olması gerekmektedir. Şeriat cevher kavramını Allah için kullanmayı doğru bulmadığı için bu kelimeyi kullanmak haramdır. Bununla birlikte Gazzâlî, yanlış anlaşılmanın olmadığı bir durumda bu terimin kullanımı haram olmayacağını özellikle belirtmektedir. Ancak yine de bu kavramın kullanımında hassas davranılması gerektiğini bildirmektedir.⁴⁶²

⁴⁶¹ Gazzâlî, *Tevhid Akidesinin Esasları*, 9-10.

⁴⁶² Gazzâlî, *İtikadda Orta Yol*, 46-48.

Cevher, araz ve cisimler hakkında bu bilgiler verildikten sonra, bu nitelendirmelerin Allah için kullanılmasının doğru olmadığı belirtilmiştir. Allah'ta arazların cevherin bulunması mümkün değildir.⁴⁶³ Daha önce ifade edildiği gibi: Hadisten mahrum olamayan varlık da hadistir⁴⁶⁴ delili gereği Allah'ın cevher olamayacağı belli olunca en az iki cevherin bir araya gelmesiyle oluşan cismin de Allah'a nispet edilmeyeceği söylemek mümkündür. Allah cisim değilse varlığı başka varlıklara bağlı olan araz da olamaz. Çünkü arazın varlığı cismin varlığına bağlıdır. Yani arazın var olabilmesi için cismin varlığı şarttır. Bu sebepten ötürü Allah'ta cismin varlığı veya var olmak için başka nedenlere ihtiyaç duyan arazın varlığı imkânsızdır. Her cevherin birleşmelerden veya ayrışmalardan meydana gelmesi, yer kaplaması, sakin ve hareketten oluşması gibi özelliklere sahip olması sebebiyle Allah'a ait özelliklerden uzaktırlar. Cevherlerin bir araya gelmesiyle oluşan cisimler de Allah'a ait vasıflardan münezzehtirler. Bu bilgiler ışığında âlemi var edeni onu çekip çevireni cisim olduğunu farz edersek ay, güneş ve diğer feleklerin de ilah olması imkan dâhilinde olurdu. Ancak Allah cisim olmadığı gibi cevher ve araz olması da mümkün değildir.⁴⁶⁵ Çünkü cismi var eden varlık cisimden önce de olması gerekmektedir. Ezelden beri var olan bütün cisimleri kendisinden sonra ortaya çıkaran yaratıcının⁴⁶⁶, başka varlıklarla intikali halinde mevcudiyeti tescillenen bir araz olması hiç mümkün müdür? Zatiyla ezelden beri var olan ilim, kudret ve hikmet sahibi Hâlık'ın sonradan var olan varlıklara benzerlik göstermesi imkân dâhilinde düşünülebilir mi? Bu sebepten ötürü hiçbir şey O'na benzemez, O da hiçbir şeye benzemez.⁴⁶⁷

Aktarmaya çalışılan bu delilin akli ve zihni bir özellik taşıdığı görülmektedir. Ayrıca bu delil âlemin hâdis olduğu ilkesinden yola çıkarak akli önermelerle Allah'ın varlık ve birliğine kanıtlamaya çalışmaktadır. Gazzâlî bu delili daha çok entelektüel kişiler için kullanıp, avam için kullanılmasını uygun görmemiştir. Çünkü avama gerekli olan akli çıkarımlardan ziyade gönüllerini serinletecek olan Kur'ân-ı Kerim ayetleri rehberliğinde yapılacak olan yönlendirmelerdir.⁴⁶⁸

⁴⁶³ Gazzâlî, *Tevhîd ve Ledûn Risâleleri*, 59.

⁴⁶⁴ Gazzâlî, *İtikadda Orta Yol*, 48.

⁴⁶⁵ Gazzâlî, *Tevhid Akidesinin Esasları*, 9.

⁴⁶⁶ Gazzâlî, *İtikadda Orta Yol*, 29.

⁴⁶⁷ eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 109.

⁴⁶⁸ Soyal, *Gazzâlî*, 96-97.

3.2.3. İmkân Delili

İmkân, herhangi bir şeyin varlığı veya yokluğunun eşit olmasıdır.⁴⁶⁹ İmkân delili, mümkün varlıkların var olabilmesi için zorunlu olarak bir yaratıcıya ihtiyaç duyduğunu ileri süren akli bir delildir.⁴⁷⁰ Bu bağlamda, âlem mümkün bir varlık ise ve varlığı yokluğa tercih edilmişse, onu var eden bir yaratıcıya, yani bir müessire ihtiyaç vardır. Âlemin bir yaratıcısı olmaması durumunda varlığı ve yokluğu birbirine eşit olur ve yokluğunu düşünmek mümkündür.⁴⁷¹ Var olduğuna göre bunu yaratan bir yaratıcı vardır. Yaratıcının mümkün değil, vâcibu'l-vucûd olması gerekir. Zira böyle olmazsa bu döngü sürekli olarak devam eder. Âlem birçok cüzün bir araya gelmesiyle oluşmuştur. Vacip olan varlık, herhangi bir birleşme veya ayrışmadan oluşması mümkün değildir. Âlem cüzlerden oluştuğu için vacip olamaz. Müşahede edilmesinden ötürü mümteni de olamaz. Tek bir seçenek kalır, o da mümkün olmasıdır.

Âlem hareket ve sükûndan oluşuyorsa hâdis varlıklardan da oluşuyor demektir. Eğer âlem ezeli olmuş olsaydı, bu özelliği sebebiyle başlangıcı olmayan bir tekrara düşerdi. Bu da imkân dâhilinde olamaz. “Olanaksızlığa götüren şey de olanaksız olur.”⁴⁷² sözünden hareketle cisim özelliğini taşıyan her bir nesnenin yaratılmış olduğu, yaratılanlara tapınmanın küfür doğurur sonucuna ulaşılır. Gazzâlî *İlcâmü'l-Avâm An İlmi'l-Kelâm* adlı eserinde şunları dile getirmektedir: Cisimleri yaratan, cisimlere ait niteliklerden uzaktır. Bundan hareketle, Allah'ın mümkün varlıkların herhangi bir özelliğini taşımadığı sonucuna varılmaktadır. Allah, zatında tek ise (ki öyle), sıfatlarında da tek olması gereklidir. Yaratılanlara benzer nitelik taşıyan bir yaratıcı onlardan ayrı olamaz. Birleşme, ayrışma, sonradan ortaya çıkma cisimlere ait bir özellik olup Allah'a nispet edilemez.⁴⁷³

Âlem birleşme, ayrışma ve parçalardan meydana gelmiştir. Bu zikrettiğimiz özellikleri taşıyan her bir şey mümkün varlık alanına girmektedir. Mümkün olan her bir varlık bir yaratıcıya ihtiyaç duyar. Bütün âlem sonradan var olmuş, bundan dolayı bir sebebe muhtaçtır. Gazzâlî bu âlemin bir var edici olmadan varlık alanına çıkmasının imkân dâhilinde olmadığını dile getirip bunun akli bir zorunluluk olduğunu söyler. Gazzâlî'ye göre böyle bir varoluşun mevcudiyet bulup bulmaması eşittir. Öyleyse âlemi

⁴⁶⁹ Cürcânî, *Kitâbu't-Ta'rifât*, 92.

⁴⁷⁰ Topaloğlu - Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 136.

⁴⁷¹ Macid Fahri, “Allah'ın Varlığı ile İlgili Klasik Dönem İslâmî Deliller”, çev. Hamdullah Arvas, *Journal of Islamic Research Dergisi* 33/3 (2022), 979.

⁴⁷² Topaloğlu, “Allah'a İman”, 63.

⁴⁷³ Gazzâlî, *İnançların Esasları*, 121-122.

yokluktan varlık sahasına çıkaracak bir yaratıcının olması zorunludur.⁴⁷⁴

Vâcib varlık dışındaki bütün varlıklar ya mümkün ya da mümteni varlık kategorisindedir. Bu âlem vâcib varlık olamaz. Çünkü vâcib varlığa ait hiçbir özellik kendisinde mevcut değildir. Aynı şekilde mümteni varlıkta olamaz. Çünkü bu âlemin varlığı yokluğuna tercih edilmiş ve vardır. Oysa mümteni varlık yokluğu varlığına tercih edilmiş ve var olmayan varlıktır.⁴⁷⁵ Geriye tek bir seçenek kalıyor o da bu âlemin mümkün olmasıdır. Madem bu âlem mümkün o zaman var olması veya olmaması imkân dâhilindedir. Âlemin varlığı mümkündür ama mevcûd değildir. Çünkü varlık göstermesi kendi zatının gereği değildir. Yani âlemin mevcûd olmama durumu (yokluğunun devam etmesi hali) varlığını yokluğuna tercih edecek bir müreccihin olmamasından kaynaklı olurdu. Eğer varlığını yokluğa tercih eden müreccih olmasa onun yokluğu hep devam edecekti. Bundan dolayı varlığı mümkün olmayacaktı.⁴⁷⁶

Gazzâlî, bu delili açıklarken filozoflara bazı eleştiriler getirdiğini görmekteyiz. Onların âlem, varoluşundan önce de vardı⁴⁷⁷ görüşüne karşı çıkmış, âlemin varlık ve yokluğunun imkân dâhilinde olduğunu savunmuştur. Gazzâlî'nin imkân hakkındaki bu görüşleri Allah âlemi yoktan var etmiş düşüncesine dayanmaktadır.⁴⁷⁸ Yani O, Allah'ın irade, kudret ve ilmiyle güç yetirebildiği her şeyi imkân dâhilinde gördüğünü söylemek mümkündür. Bu bağlamda Gazzâlî, varlığı genel olarak zorunlu ve mümkün olarak ikiye ayırmıştır.⁴⁷⁹ Bir varlığın ortaya çıkmadan önceki hali ya mümteni ya da mümkündür. Mümteni olamaz. Çünkü mümteni asla var olamaz yani onun yokluğu tercih edilmiştir. Eğer yokken var oluşu mümkünse bu varlık mümkün varlık kategorisine dâhil olmuş ve artık o mümkün bir varlıktır. Ancak bu mümkün varlığın mevcudiyeti kendi zatının gereği olamaz. Zira mümkün varlığın mevcudiyeti kendi zatının gereği olmuş olsaydı bu varlık mümkün varlık değil zorunlu varlık olmuş olurdu. Bilakis varlığını yokluğuna tercih edecek bir müreccihe ihtiyaç duymaktadır.⁴⁸⁰

⁴⁷⁴ Gazzâlî, *İtikadda Orta Yol*, 47-48.

⁴⁷⁵ Seyyid Şerif Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015), 1/659.

⁴⁷⁶ Gazzâlî, *İtikadda Orta Yol*, 46-47.

⁴⁷⁷ Gazzâlî, *Tehâfütü'l Felâsife*, 35.

⁴⁷⁸ Ömer Bozkurt, "Problem ve Tartışmalarıyla Gazali ve İbn Rüşd'e Göre İmkân Meselesi", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/1 (2009), 149.

⁴⁷⁹ Gazzâlî, *Tehâfütü'l Felâsife*, 70.

⁴⁸⁰ Gazzâlî, *Tehâfütü'l Felâsife*, 82.

Gazzâlî'ye göre, mümkün varlığın var olabilmesi için kaynağını kendisi dışındaki zorunlu olan bir varlıktan alması gerekmektedir.⁴⁸¹ Zaten “mümkün” ve “zorunlu (vâcib)” sözcükleri anlamları kapalı olan kelimelerdir. Filozofların “zorunlu” kavramıyla, varlığı kendi zatında olup var olmak için herhangi bir sebebe muhtaç olmayan; “mümkün” kavramıyla ise, var olmak için kendisi dışındaki bir varlığa muhtaç olan varlık türünü kastettikleri varsayılırsa bu tanımlamaları Gazzâlî belli bir çerçevede kabul etmiştir. Gazzâlî'ye göre, var olan her şey varlık sahasına çıkabilmek için kendi dışında bir nedene, bir müreccihе ihtiyaç duyuyorsa bu mümkün varlık kategorisinde değerlendirilir. Ancak bir varlık özünde ve zatında kendinden var olup varlığı için dış etkilerin hiçbirine ihtiyaç duymuyorsa bu durumda o varlık mümkün varlık olarak değil, zorunlu varlık olarak değerlendirilir. Bu bağlamda Gazzâlî, filozofların zorunlu ve mümkün ayırımına dair bu anlamlandırmanın dışındaki muhtemel anlamlandırmaları belirsiz ve anlaşılması güç ifadeler olarak değerlendirmiştir. Zira onun gözünde mümkünün anlamı ancak harici bir illetin gerekliliği üzerine temellendirildiğinde geçerlilik kazanır. Aksi halde kavram boş ve anlamsız olur.⁴⁸²

Gazzâlî, düşüncesi gereği âlemin varlığı filozofların öne sürdüğü gibi varoluşundan önce “mümkün” bir hâlde bulmamaktadır. Ona göre varlık, varlığı ve yokluğu eşit doğrudan imkânla eşdeğerdir. Bu sebeple, âlemin ezeli olmadığını kabul etmek Tanrı'nın bir güç eksikliği ya da acziyet içinde olduğu anlamına gelmez.

Filozofların, “Eğer Tanrı âlemi sonradan var etmişse, başlangıçta yaratamayacak kadar güçsüzdü ve sonradan güç ve kudret sahibi oldu” şeklindeki varsayımlarına karşı Gazzâlî, şu şekilde cevap verir: “Âlem bu anlamda imkân dâhilinde değildir ki, Tanrı'nın güç ve kudreti ona yönelsin.” Ona göre, bir şeyin imkân dâhilinde olmayışı sebebiyle varlık alanına çıkamaması, Tanrı'nın güç ve kudretsizliğini değil, o şeyin gerçekleşmesinin akli olarak imkânsız oluşunu göstermektedir. Gazzâlî bu noktada, varlığın bir durumda imkânsız, başka bir durumda ise mümkün olabileceğini ifade eder. Bu yaklaşımın, onun imkân kavramına getirdiği özel tanımla yakından ilişkili olduğu görülmektedir. Gazzâlî'ye göre filozofların “imkân” ifadesine yüklediği anlamlar çelişkili ve tutarsızdır.

⁴⁸¹ Ebû Hâmid Muhammed b. Ahmed Gazzâlî, *El-Maznûnu Bihî Alâ Gayri Ehlihi, Mecmûatu'r-Resâil* içinde (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2017), 87.

⁴⁸² Gazzâlî, *Tehâfütü'l Felâsife*, 83.

Gazzâlî, imkânsızlığı iki şekilde sınıflandırır: Birincisi akla aykırı olduğu için mümkün olmayan şeylerdir. Örneğin aynı anda hem var hem yok olmak aklın temel ilkelerine aykırıdır. İkincisi görünüşte imkânsız gibi duran ancak aklen mümkün olan durumlardır. Bu gruba dâhil olan şeyler, Allah'ın güç ve kudretiyle gerçekleşebilir.⁴⁸³ Örneğin Gazzâlî'ye göre Allah'ın yemek yemeden tokluğu yaratması bu türden olup imkânsız değildir.⁴⁸⁴ Çünkü böyle bir durum aklen mümkündür. Ancak alışılmış nedensel düzenin dışında bir varoluş biçimidir. Sonuç olarak Gazzâlî, Allah'ın mutlak anlamda ezeli ve kadir olduğunu, bundan dolayı irade ettiği hiçbir işin onun kudreti açısından imkânsız sayılamayacağını vurgular.⁴⁸⁵ Bu yaklaşım, onun filozoflardan ayrıldığı temel noktalardan biri olarak değerlendirilebilir.

İmkân deliline yapılan bu değerlendirmelerin yanında bazı itirazların da bulunduğu görülmektedir; bu itirazlardan bazılarına değinilecek olursa: Bu âlem tesadüfen meydana gelmiştir. Gazzâlî bunlara şu şekilde cevap vermiştir: Bu itiraz tamamen temelsizdir. Çünkü tesadüfen meydana gelen şeyler belli bir düzenden yoksun olurlar. Kaldı ki tesadüf ne canlı bir yapıdır ne de sabit ve yerleşik bir yasadır. O, sebep-sonuç ilişkisine dayanmayan, mantık ilkeleriyle tutarsız, akli ve ilmi ölçülerle bağdaşmayan bir yapı arz eder. Lakin âleme baktığımızda belli bir ölçü plan dâhilinde yaratılmıştır. Bu inceliklere sahip bir evrenin rastgele veya tesadüf eseri oluşması mümkün olabilir mi? Diğer bir itiraz ise evrenin herhangi biri tarafından yaratılmadığı ve ezeli olduğudur. Bunlara cevaben deriz ki: Farz edelim ki âlem ezeldir. Bu âlem herkesçe biliniyor ki yok olacaktır. Madem ezeldir, niçin yokluğa mahkûm kalıyor? Âlem sonradan meydana gelmişse hâdistir. Her hâdis bir muhdise ihtiyaç duyar. Hâdis olan bir şeyin aynı zamanda kadîm olması akla ve mantığa zıt düşmez mi? Madem âlem yokluğa maruz kalıyor o zaman ezeli olması imkan dâhilinde değildir. Bu, 'yokluğu caiz olan varlığın ezeliliğinin imkânsız olduğu' temellendirmesine dayandığı görülmektedir. Gözlemlenen bu âlemde yok oluş, varlığın ayrılmaz bir özelliğidir. Bu nedenle onun ezeli olması aklen mümkün değildir.⁴⁸⁶ Neticede âlem başlangıcı olmayan bir yaratıcıya ihtiyaç duymaktadır; o da var ve bir olan Allah'tır.

Kur'ân-ı Kerim'de tevhide dair birçok ayet bulunmaktadır. Kur'ân-ı Kerim'de tevhide dair birçok ayet bulunmaktadır. Bu ayetlerin genel özelliğine bakıldığında, ikna

⁴⁸³ Bozkurt, "Problem ve Tartışmalarıyla Gazali ve İbn Rüşd'e Göre İmkân Meselesi", 117-178.

⁴⁸⁴ Gazzâlî, *Tehâfütü'l Felâsife*, 167.

⁴⁸⁵ Gazzâlî, *Tehâfütü'l Felâsife*, 39.

⁴⁸⁶ Gazzâlî, *Tevhîd ve Ledün Risâleleri*, 26.

edici bir yol ve yöntem izlendiği tespit edilmektedir. Çünkü Kur'ân-ı Kerim muhatabının bireysel, toplumsal, sosyolojik, psikolojik kabiliyetlerini ve bilişsel seviyelerini dikkate almış, onların hem zihin hem de gönül dünyalarına hitap edebilecek kabiliyette çok fonksiyonlu mesaj ve delil içermektedir. Aslında insan fıtratını koruduğu sürece kendisini var eden bir Hâlık'ı tanımaya meyilli olarak yaratıldığının farkına varır.⁴⁸⁷ Bu bağlamda din, insanın yaratılışından itibaren gelen bu yatkınlığı değiştirmek için değil, aksine bunu derinleştirmek ve sağlam zeminlere oturtmak için gönderildiğini iddia edilebilir. Çünkü insan yapısı gereği zayıf yaratılmış ve başka bir varlığa muhtaçtır. Nitekim Kur'ân-ı Kerim de bu hususa dikkat çekmek için şöyle buyurmuştur: *"Allah zengindir, siz ise fakirsiniz"*⁴⁸⁸ Mümkün varlıkların tümü, kendi başlarına varlıklarını sürdürmeleri imkansızdır. Kendi varlıklarının mevcudiyeti için bir var edene ve varlığını yokluğuna tercih edecek bir müreccihe ihtiyaç duymaktadırlar. Bu muhtaçlık durumu yalnızca başta değil varlığının devamı boyunca geçerlidir. Çünkü hadis olan varlıklar zaman içinde yok olmayla karşı karşıya gelebildikleri için "mümkün" sayılmaktadırlar. Her mümkün olan varlığın ise zorunlu bir sebebi bulunmaktadır. Bu sebep zinciri sonsuza dek devam edecek bir dairesel döngü olamayacağına göre zorunlu olarak kendisinde son bulunan bir sebep olması gerekir. Bu ilk ve zorunlu olan varlığın mümkün olan varlıklardan ontolojik önce gelmesi zorunludur.⁴⁸⁹

Sonuç olarak akliselim olan her bir ferd, evreni tefekkür ettiğinde onun sonradan yaratılmış olduğunu anlar. Bu tefekkürün nihayetinde evrenin bir yaratıcısı olması gerektiği hakikatine ulaşır ve sonucunda Allah'ın varlığını kabul etmek durumunda kalır.⁴⁹⁰ Evrende birçok varlık bulunmaktadır. İnsan, bu varlıkları görebilmekte ve onlara dokunabilmektedir; dolayısıyla bu varlıkların gerçekten var olduğu anlaşılmaktadır. Ancak bu varlıklar, bozuluş ve oluş özelliklerini barındırdıkları için olmayabilirlerdi. Âlem, bu varlıkların bütününden oluştuğuna göre, mümkün varlıklar kategorisine girmektedir. Bu varlıklar kendilerini yaratma kudretine sahip olmadıklarından, varlıklarını yokluklarına tercih edecek bir yaratıcıya ihtiyaç duymaktadırlar. Bu tercihi yapan ve mümkün âlemin varlıklarının dışında bulunan varlık, vâcibu'l-vücûd olan Allah'tır.

⁴⁸⁷ Ay - Kızılırmak, "Fıtrat", 2/364.

⁴⁸⁸ el-Muhammed 47/38.

⁴⁸⁹ Gazzâlî, *İtikadda Orta Yol*, 30.

⁴⁹⁰ Gazzâlî, *Tevhid Akidesinin Esasları*, 29.

3.2.4. Gaye ve Nizam Delili

Gāiyyet, sözlükte “son uç, nihai nokta, zirve, ideal örnek” gibi manalara gelen *gāye* kelimesinden türetilmiş olup varlık ahenginin mutlaka belli bir hedefi gerçekleştirme esasına dayandığını, evrende rastlantı ve tesadüften söz edilemeyeceğini ileri süren felsefi-kelâmî meseleler için kullanılan bir terimdir.⁴⁹¹ Nizam delili, âlemde bulunan birçok şeyin birbiri ile uyum içerisinde olup bu uyum ve düzenin Allah’ın varlığına ve birliğine işaret etmesidir.⁴⁹² Gazzâlî bu delil ile ilgili doğrudan bir ifade kullanmamış olsa da eserlerinde yapılan incelemeler sonucunda bu konu hakkındaki görüş ve düşünceleri şu şekilde ele alınabilir:

-Evren birbiriyle uyumlu nedenler toplamından meydana gelmektedir.

-Nedenlerin bütünü, ilim ve irfan sahibi bir müsebbibin eseridir.

-O zaman bu evren, zeki ve ihtiyatlı bir illetin ürünüdür. O da Allah’tan başkası olamaz.⁴⁹³

Âlem eşsiz bir uyum ve düzen içinde içişiinde varlığını devam ettirmektedir. Kur’ân-ı Kerim’de Allah bu eşsiz ve mükemmel düzene dikkat çekmiş⁴⁹⁴, âlemin yaratılışında hiçbir kusurun bulunmadığını izah etmiştir. Gazzâlî, Allah’ın yaratmış olduğu varlıklardaki hikmet ve incelikleri kavramanın yollarından birinin, âlemdeki eşsiz düzene yönelik sağlam bir tefekkürden geçtiğini bildirmektedir.⁴⁹⁵ Âlemde meydana gelen olayların tesadüfi olmadığı belli bir düzen içinde gerçekleştiğini, sebep-sonuç ilişkisi içinde yürüdüğünü hem müşahedeye dayalı tecrübelerle hem de bilimsel verilerle ortadadır. Günesin doğuşu ve batışı, gece ve gündüzün birbiri ardınca gelmesi gibi pek çok doğa olaylarını gözlemek mümkündür. Bu tür olaylar sadece biz düzeni temsil etmekle kalmayıp insani faaliyetlerin sürekliliğini mümkün kılan ilahi bir hikmeti de içinde barındırmaktadır. Mesela güneş hareketleri sayesinde oluşan zaman dilimleri, dünyadaki nizamın temelini oluşturmaktadır. Şayet bu düzen olmasaydı, insan hem dünyadaki işlerini hem de uhrevi sorumluluklarında zaman tayin edemezdi. Buna binaen vazifelerini yerine getirmekte büyük zorluklar yaşardı. Sürekle karanlığın var olduğu bir ortamda, insanın yaşamsal faaliyetleri zarar uğrar, ihtiyaçlarını karşılama fırsatı ortadan

⁴⁹¹ İlhan Kutluer, “Gāiyyet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996), 13/292-293.

⁴⁹² İlhan Kutluer, “Nizam”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007), 33/173.

⁴⁹³ Topaloğlu - Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 250-253.

⁴⁹⁴ el-Mülk 67/3.

⁴⁹⁵ Soyal, *Gazzâlî*, 98.

kalkardı. Buna karşılık, sürekli gündüzün hâkim olduğu bir mekânda, insanın psikolojik ve biyolojik yapısında mühim dengesizliklere yol açardı. Çünkü insan fitrat gereği dinlenmeye ve uyumaya ihtiyaç duymaktadır. Ayrıca güneş sadece belli bir bölgeye ışık vermiş olsaydı, dünyanın geri kalan kısmı bu aydınlanmadan mahrum kalırdı ve adaletsiz bir dağılım olurdu. Buna karşın, gece vakti yalnızca dinlenme için değil, aynı zamanda ay ışığı aracılığıyla bazı zaruri faaliyetlerin sürdürülebilmesi için de imkân sunmaktadır. Bununla birlikte, ay ışığının yetersiz olduğu zamanlarda yıldızların yön tayini, tarımsal faaliyetler gibi çeşitli alanlarda insanlara yardımcı olacak şekilde konumlandırılmış olması da ayrı bir ilahi hikmeti yansıtır. Bu anlamda Kur’ân-ı Kerim’ de geçen şu ayet bu kozmik düzene dikkat çekmektedir: “Göklerin ve yerin yaratılışında, gece ile gündüzün ardı ardına gelişinde akıl sahipleri için gerçekten ibretler vardır.”⁴⁹⁶ Bütün bunlar dikkate alındığında, âlemin tesadüfi bir oluşumdan meydana gelmediği; aksine evrende hassas bir denge ve düzenin bulunduğu anlaşılmaktadır. Aydınlık ve karanlığın dahi insanın ihtiyacına göre belirlenmiş olması, ilahi bir hikmetin varlığı delalet etmektedir. Allah bu âlemi ve içindekileri ile beraber yaratmış ve hepsinin mutlak sahibidir.⁴⁹⁷

İnsanın hayatını devam ettirebilmesi için muhtaç olduğu su, barınma, ısınma, oksijen vb. gibi birçok şeyi yaratan, onu en iyi tanıyıp bilen bir güç tarafından yaratılmıştır. O da Allah’tır. İnsanın içyapısına baktığımızda bütün organları yerli yerinde ve her biri kendi görevini yapmaktadır. İnsandan habersiz olan bir yaratıcı bunu yapması elbette ki mümkün değildir. Bu âlemdeki her bir canlı insanın hizmetine sunulmuş ve mümkün âlemlerin içinde insanın hayatını idame edebilmesi için iyi bir âlem yapan yaratıcı, insanı başıboş bırakıp kendini tanıtmaması mümkün mü? Bütün bunlar düşünüldüğünde bu evrenin ince bir hesap üzerine kurulu olduğu görülmektedir.⁴⁹⁸

Gazzâlî “*Tefekkür Düşünmenin Fazileti*” adlı eserinde yer ve gök arasında bir nizam ve düzenin olduğunu, bu düzenin hikmetlerini tefekkür edilmesi gerektiğini dile getirmektedir. Özellikle de bir damla suyun oluşumunu ve mahiyetini tefekkür edilmesi gereken bir örnek olarak sunmaktadır. Gazzâlî, gökyüzünde asılı halde bulunan bulutların yumuşak yapılarına rağmen ağır bir kütle halinde bulunan suyu nasıl taşıdıklarını insan tarafından sorgulanması gerektiğine vurgu yapmaktadır. İnsanoğlu bu doğaüstü olay karşısında hayrete düşüp Allah’a teslimiyet göstermesi gerekirken, kimi zaman bu muhteşem sanatı sıradanlaştırarak yağmurun sadece suyun ağırlığı ve bulutların bu yükü

⁴⁹⁶ el-Âli-İmrân 3/190-191.

⁴⁹⁷ Gazzâlî, *İtikadda Orta Yol*, 60.

⁴⁹⁸ Arslan, *Gazzâlî Düşüncesinde Tevhid Anlayışı*, 95.

taşıyamaması neticesinde gerçekleştiğini öne sürmektedir. Fakat mesele sadece ağırlıktan ibaret olsaydı, bu kadar ağır olan suyun yere inmesinden sonra yerin derinliklerine nüfuz edip, ağaçlarda bulunan ince damarlar aracılığıyla ağaçların en üst yapraklarına kadar ulaşması nasıl mümkün olabilirdi? Üstelik bu su, en kurak bölgelere kadar ulaşmakta ve geride kuru bir yer bırakmamaktadır. İnsanın gözleriyle dahi görülmeyecek kadar ince ayrıntılara sahip olan yaprak damarları kim tarafından yaratılmıştır? Zira yapraklar bu damarlar sayesinde canlılığını ve tazeliğini korumaktadır. Şayet bütün bunların çekim gücü sayesinde gerçekleştiğini ileri sürecek olursak, bu durumda asıl sorulması gereken soru, bu çekim gücünü yaratan ve ona bu işlevi yükleyen irade kimdir?⁴⁹⁹

Varlık âlemine yönelik yapılan tefekkür faaliyetleri, insanı Allah'ın kudretine dair kuvvetli delillerle karşı karşıya bırakmaktadır. Bu anlamda Gazzâlî, sadece tefekkürün gerekliliğini vurgulamakla kalmaz; bunun yanında bu tefekkürün, duylara hitap eden fiziksel görmeyle sınırlı kalmaması gerektiğini de arz etmektedir. Ona göre gerçek tefekkür, manevi idrak yetisiyle yani kalbin basiretiyle yapılmalıdır. Çünkü Kur'ân-ı Kerim, duylarla tecrübe edilen varlıkları “şehâdet âlemi” olarak tanımlamaktadır. Ancak fiziksel algının ötesinde idrak edilen gerçeklik boyutunu ise “gayb” yahut “melekût âlemi” şeklinde tanımlar.⁵⁰⁰ Bu bağlamda gayb âlemine yönelmek, sadece görülebilir olan nesnelere bakmak anlamını taşımamaktadır. Eğer tefekkür sadece görünebilen varlıklarla sınırlı olsaydı, bu anlamda insanın bakışı ile diğer canlıların bakışı arasında bir fark kalmazdı. Dolayısıyla Gazzâlî, tefekkürü sadece fiziki bir görmeye bağlamamış, kalbi bir idrak bilicinin de olması gerektiğine işaret etmiştir. Aksi halde düşünmenin yalnızca dışsal bir düşünme seviyesinde kalması, onun gerçek işlevini yerine getirememesiyle sonuçlanır. Kur'ân-ı Kerim'de Hz. İbrahim'in göklerin ve yerin gerçek sahibini tam anlamıyla idrak etmesi hususundan söz edilirken, bunun basit bir gözleme dayalı olmadığını, derin bir kavrayış sürecinden geçtiğini görmek mümkündür.” *Böylece biz, kesin inananlardan olması için İbrâhim'e göklerin ve yerin melekûtunu gösteriyorduk.*”⁵⁰¹ Eğer bu gösterme sadece fiziksel bir temaşaya indirgenecek olsaydı, bu olay Hz. İbrahim'e has ve övgüye layık bir özellik olarak kalması mümkün olmazdı. Bu konuda asıl vurgulanan husus, onun kalbi idrak sayesinde hakikate ulaşmış olmasıdır.

⁴⁹⁹ Gazzâlî, *Tefekkür Düşünmenin Fazileti*, 143.

⁵⁰⁰ Nihat Azamat, “Melekût”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2004), 29/47.

⁵⁰¹ el-En'âm 6/75.

Bu hususta insana düşen vazife, aklını ve düşünme melekelerini gayb âlemi üzerinde yoğunlaştırmaktır. Yani görünenin ötesine geçerek varlığın derinliklerine nüfuz etmeye çalışmaktır. İşte bu bilinçle, gökyüzüne yönelip yıldızların, gezegenlerin, güneşin ve ayın hareketlerini tefekkür etmek anlam kazanır. Her bir gök cismi, belirlenmiş yörüngelerde son derece hassas bir düzene göre hareket etmekte; doğuş ve batış zamanları değişse de bu hareketlerinde herhangi bir kesinti, sapma ya da düzensizlik meydana gelmemektedir. Bu kozmik ahenk, açıkça gösterir ki söz konusu hareketler gelişigüzel değil; aksine mutlak bir hikmet ve irade doğrultusunda gerçekleştirilmiştir. Bu da her şeyin belirlenmiş bir yasa ile işlediği bir düzenin varlığına ve o düzenin arkasındaki yaratıcıya işaret eder.⁵⁰²

Kur'ân-ı Kerim'in birçok ayetinde insanın dış dünyaya bakarak düşünmesini ister. Gökyüzünü bir tavan misali kaldıran, yeryüzünü bir döşek gibi sermiş olan gücün ilim, irfan ve kudreti olmadan bu işi yapması mümkün mü?⁵⁰³ Gazzâlî bu evreni bir eve benzetmiş, bu teşbihte insanoğlu ev sahibi konumundadır. Nasıl ki bir ev, ev sahibinin istek ve ihtiyaçlarına göre düzenleniyorsa, tıpkı bunun gibi bu evren de insanın istek ve ihtiyaçlarına göre düzenlenmiştir. Bu düzenleme neticesinde bu evrenin belli bir ölçü ve düzene göre yaratıldığı sonucu ortaya çıkmaktadır. Diğer varlıklardan üstün yaratılan insanoğlunun şahsı ve aklının var olması Allah'ın bir ve tek olduğunun kanıtlarından biridir. İnsan kendisine verilen bu akıl nimeti sayesinde yaratıcısını tanıyabilir. Çünkü akıl, ilim, irfan ve hikmetin özü ve Allah'ın varlığını ortaya koymaktadır.⁵⁰⁴

İnsana verilen en değerli hazinelerden biri olan akıl, olağanüstü bir kapasiteye sahip olsa da kendi varlığının bütün yönlerini kavramaktan aciz kalmaktadır. Her ne kadar akıl varlığını tam anlamıyla idrak edemese de⁵⁰⁵ Allah tarafından ona lütfedilen hikmet aracılığıyla varlıklar arasındaki ilişkileri kavrayabilir, görünenin ötesindeki yani gayb âlemindeki manaları keşfetmeye yönelik akli çözümlemeler geliştirebilir. Bu anlamıyla akıl, varlık âleminde meydana gelen olayların mahiyetine dair belirli kavrayışlar ortaya koyma özelliğine sahiptir. Özellikle âlemde var olan düzen ve bu düzen arasındaki ilişkiyi çözümleme noktasında önemli bir vazifeye üstlenmektedir. Fakat konu kendi mahiyet ve sınırlarını açıklamaya geldiğinde akıl, bu meselede belli zaafı göstermektedir.

⁵⁰² Gazzâlî, *Tefekkür Düşünmenin Fazileti*, 152.

⁵⁰³ Soyal, *Gazzâlî*, 101.

⁵⁰⁴ Gazzâlî, *Tefekkür Düşünmenin Fazileti*, 160.

⁵⁰⁵ Erzurumlu İbrahim Hakkı, *Mârifetnâme*, sad. M. Fuad Başar (İstanbul: Kitsan Yayınevi, 1984), 75.

İnsan kendisinde potansiyel olarak bulunan nefis kuvvetini akıl öncülüğünde kullansa ilahi hikmete ulaşması mümkündür. Fakat akıllı yalnızca dünya menfaatlerine ulaşmak için bir araç olarak kullansa, hakikatin bilgisine ulaşmada yetersiz kalabilir. Çünkü akıl, varlık alanına dair temel ilkeleri kavrama yeteneğine sahip olsa da, gaybi hakikatlere ve ahiret bilgisine ulaşmada tek başına yeterli değildir. Bu eksiklik, Allah'ın peygamberlerini göndermesiyle tamamlamıştır. İnsana vahiy vasıtasıyla gaybi hakikatler ve ahiret bilgisine dair malumatlar bildirilmiştir. Böylece insanlık, yalnızca aklın değil, risâletin rehberliğinde dünya ve ahiret mutluluğunun yollarını öğrenme fırsatını elde etmiştir. Akıl hem sınırlı olma özelliği hem de mükemmel bir potansiyelinin olması Allah'ın varlığına işaret eden en büyük akli delillerden biridir.⁵⁰⁶

Kur'ân-ı Kerim, insanın hem dış dünyadaki düzeni hem de iç dünyasındaki nizamı tefekkür etmesini istemektedir. “*Kesin bilgiyle inananlar için yeryüzünde nice deliller vardır. Aynı şekilde kendi nefislerinizde de. Hâlâ görmeyecek misiniz?*”⁵⁰⁷ ayetinde de belirtildiği gibi insan, hem evrendeki hem de iç yapısındaki düzeni düşünerek Allah'ın varlık ve birliğini tanıyabilir. Gazzâlî, bu bağlamda insanın hakikate ulaşmasının temeline insanın kendisini koymaktadır. Çünkü kendi varlığına dair tefekkür geliştiremeyen birinin, dış dünyaya ait tefekkür de sağlam temeller üzerine bina etmesi pek mümkün olmaz. Kendisini kavrayamamış, iç düzenini anlayamamış bir insanın, Allah'ın varlık ve birliğinin dışı yansımalarını kavramaya çalışması çelişkili bir durum ifade eder. Bu sebeple tefekkürün ilk adımı, insanın iç âlemine yönelik yapacağı düşünme ile başlar; dış dünyadaki varlık düzeninin anlamlandırılması ise bu içsel düşünmenin bir devamı olarak ele alınır.⁵⁰⁸

Gazzâlî'nin bu konu hakkındaki düşüncesinin temelinde şu ilkeyi görmek mümkündür: Tefekkür doğrudan Allah'ın zatına yönelik değil yarattığı varlıklar üzerine yapılır. Çünkü varlıklar üzerine derinlemesine düşünmek, Allah'ın büyüklüğünü, ilim ve kudretini tanımaya yönelik zihinsel bir yolculuğu mümkün kılar. İnsan ne kadar çok varlıkların yaratılış hikmeti kavrarsa o kadar Allah'a dair bilgi ve marifeti de derinleşir. Bu anlamda Gazzâlî, Allah'ın yaratma fiilini bir sanat olarak görür ve bu sanatın incelenmesinin, Allah'ı daha yakından tanıma imkânı sunduğunu ifade etmektedir.⁵⁰⁹ Bu düşüncenin daha iyi anlaşılması adına, Gazzâlî'nin bir örneğinden hareketle, bir

⁵⁰⁶ Gazzâlî, *Yaratılıştaki Sırlar (El- Hikmetu Fi Mahlukâtillâh)*, 65.

⁵⁰⁷ el-Zâriyat 51/20-21.

⁵⁰⁸ Gazzâlî, *Tefekkür Düşünmenin Fazileti*, 134-135.

⁵⁰⁹ Gazzâlî, *el-Maksadu'l-Esnâ fî Şerhi Esmâillâhi'l-Hüsna*, 87.

mütefekkirin ilmine hâkim olmak isteyen birinin onun eserlerini incelemesi gibi, Allah'ı tanımak isteyen birinin de Yaratıcının varlıklarını derinlemesine incelemesi, onların yaratılışındaki nizam, denge ve hikmeti keşfetmesi gerekir. Bir insan, sıradan bir düşünürün eserlerine duyduğu saygıdan ötürü onun yazılarını dikkatle inceleyip bilgi edinmeye çalışıyorsa, elbette ki tüm âlemi kuşatan bir kudretin eserlerine karşı çok daha ince bir dikkat ve tefekkür ile yaklaşmalıdır.⁵¹⁰

Kur'ân-ı Kerim'de “*nizam*” kavramı doğrudan geçmemiş olsa da evrende mevcut olan mükemmel düzenin varlığı, bu düzenin gayesiz olmadığı ve insanın yaratılışına uygun biçimde tesis edildiği mesajı sürekli olarak verilmektedir. Gazzâlî'ye göre bu düzene dair yapılacak tefekkür, hakikati arayan kimselerin kalplerinde kesin bilgi (yakın) duygusunun pekişmesini sağlamaktadır. Kur'ân-ı Kerim'in “De ki: *Göklerde ve yerde neler var, bir bakın! Ama inanmayan bir topluma ne delillerin ne de uyarıların bir faydası dokunur.*”⁵¹¹ ayeti bu hususa işaret etmektedir. Allah'ı tanımak isteyen birinin, yaratılıştaki düzen ve hikmeti kavrayarak bu tanımayı gerçekleştirmesi gerekmektedir. Böylelikle insan, Allah'ı tanıma bilgisine adım atar ve fitraten yöneldiği hakikati daha da pekiştirmiş olur.⁵¹²

Gazzâlî, Allah'ın varlığı ve birliği konusunda verdiği başka bir örnek şudur: Bu âlemde sayamayacağım çeşitlikte canlılar bulunmaktadır. Bu canlıların hiçbirisi birbirine benzemez ve her birinin görev alanı farklıdır. En küçük bir canlıda dahi insanı hayrete düşürecek bir ölçü ve düzen vardır.⁵¹³ Bunların tümünün bir tesadüf sonucu oluşmasını kabul etmek, akla ve mantığa sığmayan bir durumdur. Bu düzeni gören her bir insanoglunun bu nizam ve düzeni var eden yaratıcıdan kuşku duymaz.⁵¹⁴

Âlemde var olan bu düzen ve ahenk, akla üç ihtimali getirmektedir. Birincisi: Evrende var olan düzenin, Pozitivistlerin ileri sürdüğü gibi ezelden beri mevcut olduğu iddiasıdır. Ancak mütekellimler, imkân deliliyle âlemin ezeli olamayacağını ispat etmişlerdir. Dolayısıyla âlem ezeli değilse, âlemde varlık gösteren unsurlar da ezeli olamaz. Bu nedenle bu ihtimal geçersizdir. İkincisi: Âlemdeki mevcut düzenin tesadüf eseri meydana geldiği iddiası aklen temellendirilemez. Zira düzenin tesadüfle açıklanması mümkün değildir. Örneğin, bir ormanda her yönüyle mükemmel olan, fakat

⁵¹⁰ Gazzâlî, *el-Maksadu'l-Esnâ fî Şerhi Esmâillâhi'l-Hüsna*, 89.

⁵¹¹ el-Yûnus 10/101.

⁵¹² Gazzâlî, *Yaratılıştaki Sırlar (El- Hikmetu Fi Mahlukâtillah)*, 17.

⁵¹³ Hakkı, *Mârifetnâme*, 69.

⁵¹⁴ Gazzâlî, *Tefekkür Düşünmenin Fazileti*, 120-123.

içinde insan bulunmayan bir köşk görüldüğünde, bu köşkün taşlarının tesadüfen bir araya gelerek bu hâli aldığı söylense, akıl sahibi hiçbir birey buna inanmaz. Çünkü başka köşkler kendiliğinden oluşmuyorsa, bu köşkün de kendiliğinden oluşması beklenemez. Dolayısıyla bu köşkü yapan bir mimarın varlığı zorunludur. Aynı şekilde, evrende var olan düzen de tesadüfle açıklanamaz. Üçüncüsü: Âlemde var olan bu düzen, mutlaka biri tarafından yapılmıştır. Bu düzen, aynı özelliklere sahip başka bir âlem tarafından verilmiş olamaz; zira bu ihtimal teselsülü gerektirir. Dolayısıyla evrendeki bu düzeni var eden ve her şeyin muhtaç olduğu bir yaratıcıya ihtiyaç vardır. Bu yaratıcı ise kadir ve kadim olan Allah'tır.

Sonuç olarak evrendeki ve canlılardaki bu düzenin var olması tesadüfen oluşacak bir durum değildir. Bu düzen ve ölçüyü ortaya koyan, insanın hizmetine sunan Allah'tır. İnsanı diğer varlıklardan üstün kılmış, insana verdiği akıl nimeti sayesinde kendisini tanıtmıştır.

3.2.5. Burhân-ı Temânu' Delili

İsmi "çelmek, kösteklemek, engellemek" manasındaki "men" kelimesinden türeyen, karşılıklı olarak birbirine mâni olmak manasındaki *temanu'* kelimesinden almış bir delildir.⁵¹⁵

Bu delil, kâinata Allah'ın varlığı ve birliği dışında herhangi bir tanrının varlığı hâlinde kâinatın yok olacağı kurgusu üzerinedir.⁵¹⁶ Eğer iki ilahın varlığı kabul edilirse, bu durumda her biri ya kudret sahibidir ya da acizdir. Her ikisi de kudret sahibi olsalar ve aralarında uyum sağlansa, biri diğerine zorunlu olarak boyun eğiyor demektir bu durumda ikisi de bağımsız değildir. Çünkü birinin gücü diğerine bağlı olur; ya da ihtiyari bir tercih neticesidir. Yani ikisi de özgür ama anlaşarak hareket ediyorlar. Ancak burada da ya hiçbir anlaşmazlık meydana gelmeyecek şekilde mutlak bir uyum gerekir ki bu durum, örtük bir zorunluluğa işaret eder yani zorunlu gibi görünmeseler dahi mantıken gizli bir zorunluluk vardır; ya da anlaşmazlık olası hale gelir ki bu da uyuşmazlıklara (temânu') yol açar. Temânu' ise evrenin düzeniyle bağdaşmayan bir düzensizliğe sebep olur.⁵¹⁷ Nitekim Allah bu hususa bir ayetinde işaret ederek şöyle buyurmaktadır: "*Allah asla çocuk edinmemiştir. Onunla beraber başka bir tanrı da yoktur; aksi takdirde her tanrı kendi yaptıklarını alıp bir tarafa çekilir ve mutlaka o tanrılardan biri diğerine baskın*

⁵¹⁵ Topaloğlu - Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 55-56.

⁵¹⁶ Düzgün vd., *İslâm İnanç Esasları*, 94.

⁵¹⁷ Gazâli, *Tehâfütü'l Felâsife*, 100. Ayrıca Bkz. el-Enbiyâ 21/22: "Eğer göklerde ve yerde Allah'tan başka ilâhlar olsaydı, kesinlikle ikisinin düzeni bozulurdu."

gelmeye çalışırdı. Doğrusu Allah o müşriklerin yakıştırdıkları şeylerden münezzehtir."⁵¹⁸

Bu ayette vurgulanmak istenen hususlardan birinin de yer ve gök bozulmadığına göre Allah'ın bir olduğunu söyleyebilir. Çünkü Allah'ın varlığı kendinden olup, kimseye muhtaç değildir. Kâinattaki her şey onun yardımına ve yaratmasına muhtaçtır. Birçok düşünür bu ayetin yalnızca insanları düşünmeye ikna eden muhtemel bir delil olduğunu dile getirmekle kalmamış, aynı zamanda bu ayeti kesin ve tartışmaya kapalı bir hakikat olarak görmüşlerdir.⁵¹⁹ Bu düşünürlerden biri olan Gazzâlî⁵²⁰'ye göre tüm bu olasılıklar göz önüne alındığında, tevhid inancı hem akli hem de mantıki zorunluluk olarak ortaya çıkar. Evrende gözlemlenen nizam ve düzen, tesadüfi ya da çoklu bir iradenin eseri olamayacak kadar hassas ve düzenlidir. Bu nedenle, evrenin arkasındaki güç ve kudretin tek ve mutlak olması gerektiği sonucuna varılır.⁵²¹ Yine Gazzâlî'nin düşünce yapısında âlemdeki düzen, Allah'ın birliğine dair en güçlü akli delillerden biri olarak görülmektedir. Gazzâlî'ye göre evrende müşahade edilen sürekli, dengeli ve şaşmaz mekanizma, bu mekanizmayı tayin eden ve idare eden yüce bir kudretin varlığına ve bu kudretin tek oluşuna işaret etmektedir. Nitekim birden fazla ilahın varlığı kabul edildiğinde, yaratma ve tasarruf fiillerinde mutlak bir irade birliği mümkün olamayacak, bu da çatışma ihtimalini beraberinde getirecektir.⁵²² Eğer her bir ilah kendi seçimiyle varlık alanına müdahale etmiş olsaydı, herhangi bir yaratma ya da yok etme fiilinde zıt talepler ortaya çıkacaktı. Bu hususta iki temel durum düşünülebilir: Ya her iki irade de aynı anda gerçekleşir ki bu, akli olarak imkânsız olurdu. Ya da hiçbirinin iradesi tam anlamıyla gerçekleşmez ve böylelikle irade sahibi olduğu varsayılan varlıklar acziyyet içinde kalırdı. Her iki durum da ilahlık vasfı ile çelişmektedir. Çünkü ilahi kudret noksanlık ve eksikliklerden münezze olmalıdır.⁵²³ Bu akli çözümleme neticesinde akli olarak yalnızca tek bir ilahın varlığı mümkün görünmektedir. Birçok eserinde Allah'ın birliğine çokça değinen Gazzâlî, *el Maksadu'l-Esnâ fî Şerhi Esmâillâhi'l-Hüsna* adlı eserinde Allah'ın bir ikincisi bulunmadığını ifade ettikten sonra konunun somutlaştırılması adına şu örneği vermektedir: Allah'ın bir benzeri veya dengi yoktur. Kâinatın cismi unsurlarından biri olan güneş, zatı itibariyle parçanabilirlik ve bölünebilirlik gibi bileşenlerden oluşma özelliği taşısa da, bir benzerinin olmamasıyla dikkat çeker. Fakat onun bir benzerinin var olması imkânsız değil, sadece fiilen gerçekleşmemiştir. Bunun tersine eğer bir varlık,

⁵¹⁸ el-Mü'minûn 23/91.

⁵¹⁹ İmam Âzam Ebû Hanîfe, *Fıkh_1 Ekber Aliyyü'l Kârî Şerhi*, 52.

⁵²⁰ İmam Âzam Ebû Hanîfe, *Fıkh_1 Ekber Aliyyü'l Kârî Şerhi*, 52.

⁵²¹ Gazzâlî, *Tehâfütü'l Felâsife*, 130.

⁵²² Gazzâlî, *el-İktisâd fî'l-i'tikâd*, 56.

⁵²³ Gazzâlî, *Mekâsıdü'l Felâsife*, 187.

sadece cisim yönüyle değil, bizzat var oluş tarzı ve zatı bakımından başka herhangi bir varlıkla benzeştirilemezse ve bu tür bir benzerliğin aklen ve zihnen dahi hayal edilmesi imkân dâhilinde değilse, işte o varlık gerçekte ve ezelden ebede kadar vâhid-i mutlak (mutlak tek) olma özelliğine sahiptir. Bu türden bir birlik ise sadece Allah Teâlâ'ya mahsustur; zira O'nun zatı ve varlığı, herhangi bir mislinin hayal edilmesine dahi imkân tanımayacak derecede yüce ve mutlak bir teklik içindedir.

Sonuç olarak Burhânı- Temânu' delili temelde irade çatışmasına dayanmaktadır. Allah dışında herhangi bir yaratıcının var olması mümkün değildir. Bu evreni sayısız güzellikler içinde yaratan Hâlık'ın benzerini, ortağını kabul etmek kâinatta düzenin olmadığını veya onun tesadüf eseri var olduğunu kabul etmekle eşdeğer olan bir durumdur. Çünkü bu nizamı insanlar için inşa eden yaratıcının tek olması akli bir zorunluluktur. İnsan ilişkilerinde dahi iki veya daha fazla bireyin olduğu yerde anlaşmazlıklar mevcut iken bu âlemi son derece titizlikle yaratanın eşi ve benzerinin olduğunu düşünmek mantıklı mıdır? Bu delil insanı tefekküre yönlendirdiği için Kur'ân-Kerim'de de sıkça geçmektedir. Selim akla ve bozulmamış fitrata sahip her bir birey Allah'ın varlığını ve birliğini kabul etmesi gerekmektedir.

3.2.6. Burhân-ı Tevârüd Delili

Burhân-ı tevârüd, köken itibariyle "aynı zamanda varlık sahnesinde bulunma" veya "beraber bulunmak, birlikte yetişmek" anlamlarını taşıyan *tevârüd* ile anlaşılır ve kesin delil anlamındaki *burhân* kavramlarının sentezinden oluşmaktadır. Bu akli delil, çoklu ilah tahayyüllerinin tutarsızlıklarını ortaya koyarak, Allah'ın birliğini mantıken temellendirmeyi hedeflemektedir.⁵²⁴

Bu delil temelde şu varsayıma dayanmaktadır: Şayet birden fazla ilah mevcut olsaydı üç ihtimal ortaya çıkardı. Bu ihtimallerin her birinin geçersiz olduğunu kanıtlayarak Allah'ın tek olduğunu vurgulamaktadır. Konunun aydınlanması adına bu ihtimaller ele alacaksa:

Birincisi, evrenin tüm ilahların ortak gücüyle var olması halidir. Bu durumda her bir ilahın kendi başına evreni yaratmada yetersiz kaldığı ve bu sebeple yardımlaşmak zorunda olduğu anlamı çıkar. Bu ise tümünün eksikliğini ifade eder ve bu eksiklik, ulûhiyet vasfıyla bağdaşmaz.⁵²⁵

⁵²⁴ Topaloğlu - Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 55-56.

⁵²⁵ Mehmet Tözluyurt, "Tevhidin Delilleri", *Sistematik Yaklaşımlarla Kelâm Araştırmaları 1-2*, ed. Ekrem Uysal (Batman: Mütercim Yayınevi, 2020), 147.

İkincisi, her bir ilahın tek başına bağımsız yaratıcı olduğu düşünülürse “eğer bir tane ilah tüm yaratma eylemini yapabiliyorsa diğerlerine neden ihtiyaç duyulsun?” sorusu akla gelir. Demek evren tek bir ilah tarafından yaratılmışsa diğer ilahlara ihtiyaç yoktur. Ayrıca evrenin yaratılması için birden fazla ilaha ihtiyaç duyulması halinde, bu evren yaratılması üzerinde etkin rol oynayan ilahlar arasında çatışma ihtimali doğar. Oysa evrenin tek bir ilah tarafından yaratılması akli bir zorunluluktur.⁵²⁶

Üçüncü, evren yalnızca bir ilahın güç ve kudretiyle yaratılmıştır. Bu durumda diğer ilahlara ihtiyaç kalmamakta; dolayısıyla var olmalarının bir anlamı bulunmamaktadır. Bu durum çoklu ilah anlayışını işlevsiz kılmış, tek bir ilahın varlığını zorunlu hale getirmiştir.⁵²⁷

Sonuç olarak bu delilin kudret çatışması temeline dayandığını söylemek mümkündür. Çoklu ilah varsayımının geçersiz olduğu dolayısıyla bu kâinatı var eden ve onu çekip çevirenin tek olması akıl yoluyla zorunlu olarak kabul edilmesi gereken bir durumdur. Özellikle Burhân-ı Temânu’ ve Burhân-ı Tevârüd delilleri Allah’ın varlığından çok birliğini ispatlamak amacı ile kullanılan akli delillerdir. Her iki delilin de amacı bir olması sebebiyle kullanılan yöntemlerde de çok fazla bir değişiklik yoktur.

⁵²⁶ Gazâlî, *El- Münkız Mine’ d- Delâl*, 147.

⁵²⁷ Gazzâlî, *el-İktisâd fi’ l-i’ tikâd*, 58.

SONUÇ

Mütefekkirlerin yaşayış biçimi onların düşüncesine de etki etmektedir. Bireylerin küçük yaşlarda karşılaştığı olaylar, yaşadığı ortam, aldığı eğitim, ilim yolculukları onların ilmî ve fikrî gelişimlerinde önemli rol oynamaktadır. Âlimlerin bu yönleri araştırılmadan onlar hakkında sağlıklı bilgiye ulaşmak pek mümkün olmayabilir. Bu sebepten dolayı araştırılan şahıslar hakkında sağlıklı bilgiye ulaşmak için yaşadıkları çevreyi, ortamı, düşünce dünyasını, içinde bulundukları zamanın ve çevresel koşulların dinî, ilmî, siyasî, ekonomik, kültürel vb. etkenlerin göz önünde bulundurulması önem arz etmektedir. Bu durum Gazzâlî için de fazla ehemmiyet taşımaktadır. Çünkü O, sürekli sorgulayan, tefekkür eden, düşünce dünyasında epey yol alan bir şahıstır. Onun düşünce dünyasının şekillenmesinde önemli rol oynayan etkenlerden biri de kesin bilgiye ulaşma isteğidir. Şüpheyi ortadan giderme gayretiyle hareket eden Gazzâlî, inancı akli temeller üzerine oturtmayı amaçlamıştır. Sadece felsefi ve batini düşüncelerini değil, yeri geldikçe Sünnî mezhepleri ve İslami gelenekte yer alan bazı ilkeleri de sorgulamış, ancak bu sorgulama mutlak bir reddiyecilik anlayışı ile değil, eleştirel bir süzgeçle yapmıştır. Onun düşünce felsefesine göre bilgi ve inanç yapısı, akli esaslarla uyumlu olmalı; geleneksel fikir, akıl süzgecinden geçmelidir. Gazzâlî bu düşünce yapısı sebebiyle kendi döneminde birçok eleştiriye maruz kalmış, aynı zamanda birçok düşünceye de eleştiri getirmiştir. Her şeye rağmen yaşadığı çağda Şîî düşüncesine karşı Ehl-i Sünnetin geliştirdiği görüş ve düşüncelerini savunmuştur.

İnsanlık tarihi boyunca her kavmin, toplumun, ırkın, grubun ve bireyin bir tanrı anlayışı olmuştur. Bu kimi zaman ay, yıldız, ateş, put, resim, taş gibi cansız nesnelere tapma şeklinde, kimi zaman da insan, hayvan, bitki gibi canlı olan objelere tapma şeklinde kendini göstermiştir. İnsanın yapısında kendisinden yüce bir yaratıcıya tapma duygusu vardır. Bu yaratıcıdan yardım istemek, ona kulluk etmek ve ona boyun eğmek onun fitratında olan bir durumdur. Allah hakkında kelam etmek İslam tarihi boyunca tartışılacak bir konu olmuştur. Tanrı üzerine konuşmanın mümkün görülmesi, İslam düşünce tarihinde tevhid, teşbih ta'til gibi yaklaşımların şekillenmesine neden olmuştur. Kimileri Tanrı hakkında konuşmanın doğru olmadığını savunurken, kimileri ise O'nun kendisini tanıtmak istediği için evrenin birçok yerinde tecellilerinin bulunduğunu ve bu sebeple Tanrı hakkında konuşmanın mübah olduğunu kabul etmişlerdir.

İslam dininin özü hiç şüphesiz ki tevhid inancıdır. Bu inanç, Allah'ı her türlü eksiklikten uzak görüp, onun bir ve tek olduğuna şahitlik edip, eşi ve benzerinin olmadığına iman etmektir. İnkâr kişi için kaybı telafisi olmayan yollara sürükler. Çünkü inanç alanında görülen herhangi bir sarsılma insanın hem ahiret ve kader inancını köreltir, hem kişisel bunalımlara sebebiyet verir hem de toplumsal kayıplara neden olur.

Kur'ân-ı Kerim'in tevhid ile ilgili ayetleri incelendiğinde, inancın rasyonel temellere dayandırılmaya çalışıldığı görülmektedir. İnancı akla uygun, inançsızlığı ise tutarsız ve anlamsız olarak nitelendirmektedir. Tevhid inancı ile ilgili Kur'ân-ı Kerim'in ifadeleri incelendiğinde, imanın aklî bir zorunluluk olduğu, inkârın ise akla uygun olmayan bir tercih olduğu görülmektedir.

Gazzâlî'nin eserlerinden edinilen bilgi hareketle denilebilir ki Allah herhangi bir mekânla sınırlandırılmaz ve Allah âlemden ne ayrı, ne de gayrıdır. Allah zatıyla aşkınlığını (ulaşılamaz olduğunu), sıfatlarıyla içkinliğini (ulaşılabilir), fiilleriyle etkinliğini ifade ederek insanlara kendisini bildirmiştir. Gazzâlî'ye göre insan aklı, Allah'ın zatını kavramakta eksik kalmıştır. Bu sebeple yalnızca dolaylı emarelerle yetinilmelidir. Sıfatlar alanı, zatına nazaran daha anlaşılabilir olmakla beraber, fiilleri hakkında bilgi edinmek daha muhtemeldir. Bu sıralama Allah hakkındaki bilgilere ulaşmadaki zorlukları ifade etmektedir. Bu bilgilere ulaşma noktasında Kur'ân-ı Kerim açıklayıcı bilgiler sunmaktadır. Bu sebepten dolayı Gazzâlî, tevhid hakkında akli delilleri kullanırken nakli delillerden de yararlanmıştır.

Gazzâlî tevhidi açıklarken sadece nakli delilleri kullanmamış akli delillere de başvurduğu görülmektedir. Bu bağlamda tevhidi hem felsefî hem de kelâmî olarak temellendirmiştir. Eserlerinde akıl-nakil birlikteliğini savunmuştur. Allah'ın varlık ve birliği konusunda naklin yanında aklın da büyük bir değer taşıdığını ifade eden Gazzâlî, bu konuda birçok akli delil kullanmıştır. Evrene bakıldığında her yerde Allah'ın sanatına işaret eden emarelerin varlığını dile getiren Gazzâlî, O'nun varlığı ve birliği hakkında akli ve mantıkî çözümler yaparak kelim ilmine büyük katkıda bulunmuş bir mütefekkidir. Özellikle eserlerinde sıkça vurguladığı gaye ve nizam, fitrat, hudûs ve imkân delillerini, akli olarak temellendirmiş ve tevhid inancını daha rasyonel bir zeminde tutmuştur. Bu delillerde dikkat çeken durum, akıl ve nakil arasında uyumsuzluktan ziyade bir uyumun olduğu görülmektedir. Ona göre akıl, naklin aktardığı inanç esaslarını destekleyen bir ilkedir. Bu bağlamda Gazzâlî, tevhid inancını sadece inanç boyutuyla sınırlı tutmamış, aynı zamanda akli bir temellendirmeye de dayandırmıştır. Gazzâlî'nin

tevhid konusundaki aklî delilleri, hem kendi dönemindeki kelam ve felsefe tartışmalarına cevap niteliği taşımış hem de sonraki mütefekkirlerle bu anlayış doğrultusunda sağlam bir zemin hazırlamıştır. Bu bağlamda onun tevhid düşüncesi, İslam inanç tarihinde akıl ve nakli birleştiren bütüncül bir yöntem örneği olmuştur. Aynı zamanda Gazzâlî, Eş'arî kelam sisteminin öncülerinden olup, yaşadığı dönemde mütekellim unun akli ve mantiki çözümlemeleri gereği gibi kullanmasını savunur. Aynı zamanda Gazzâlî, filozofları eleştirirken onlardan tefekkürlerinin özü olan mantık ilmini sistematik hale getirmiştir. Böylece Kelam ilmini akli yöntemlerle daha tutarlı hale getirmiştir.

Yaşadığı dönemde derin izler bırakan, İslam düşünce yapısında önde gelen şahsiyetlerinden biri olan Gazzâlî, herhangi bir ilmi veya bilgiyi aktarırken, karşısındaki kişinin seviyesini dikkate almıştır. Özellikle itikadi konularda muhatabının idrak düzeyine göre konuşmuş, herkese aynı bilgiyi vermekten kendini sakındırmıştır. Her insana, topluma farklı davranmak onun prensipleri arasında yer almıştır.

Toplumda bazı kesimler onun kelam ilmini tasavvuf odaklı yorumladığını ve İslam geleneğinde akli ilerleyişi durağanlaştırdığını ileri sürmüşlerdir. Bu tür görüş ve iddialar, Onun zihin yapısının bütüncül bir şekilde irdelenmesiyle hükmünü kaybetmektedir. İmam Gazzâlî'yi en iyi anlamanın yolu ve yöntemi; onu ön yargı ve kabullerle değil, kendi eserleri ve fikir yapısı üzerinden değerlendirmektir. Birçok eleştirilere maruz kalmış olsa da hem yaşadığı dönemde hem de günümüzde değeri bilinen mütefekkirlerden biri olmuştur. Birçok sahada eser bırakmış, insanların hizmetine sunmuştur.

Bu çalışma bulgu ve sonuçları çerçevesinde şu öneriler geliştirilebilir: Gazzâlî'nin tevhid hakkındaki duygu ve düşüncelerini kavrayabilmenin yolu, eserlerini parça parça okuyup bunlar üzerinde kafa yormak, daha sonra eserlerini bir bütünlük içerisinde araştırmaktan geçmektedir. İslam düşünce yapısına yaptığı katkıyı anlamanın yollarından biri; ilmi kişiliği, yaşadığı coğrafyanın şartları, aldığı dersleri, etkilendiği düşünürleri, etki ettiği mütefekkirleri, eserlerini bütüncül irdelemekten geçmektedir. Gazzâlî'nin, İslam filozoflarının bütün görüşlerini reddettiği, onları küfürle itham ettiği düşüncesi yaygınlık kazanmışken, bu anlayışın yanlışlığını ifade etmek ve bu tür fikirlerden kurtulma yollarından biri, onun özellikle *Mekâsıdü'l Felâsife*, *Tehâfütü'l Felâsife* adlı eserlerinden yararlanmaktır. Zira bu eserlerinde İslam filozofları hakkında bilgi vermekle kalmayıp onların düşüncelerine yer vermiş ve bu düşüncelerde, Allah'ın varlığı ve birliği ile ilgili yanlış olan kısmı akli deliller ışığında aktarmıştır.

Tevhid konusunun anlaşılmasında tevhidin tanımı, mahiyeti, sınırları ve etimolojik yapısı önemli bir yapı arz etmektedir. Allah hakkındaki tanımlamaların doğru ifade edilebilmesi için tevhid çeşitlerinin bilinmesi ve kavranması gerekmektedir. Bu bağlamda düşünürlerin görüşlerine başvurmak onların eserleri incelenmesi gerekmektedir. Gazzâlî'nin eserlerinden hareketle tevhid tanımlamaları salt bir akıldan ibaret olmayıp aklın yanında nakli bilgileri de kullanmıştır. Bu bağlamda yapılacak olan bir çalışma için Gazzâlî'nin eserlerinin yanında Kur'ân-ı Kerim ve hadislerle başvurulması gerekmektedir.

Gazzâlî'nin kendinden önceki seleflerden farklı bir yol ve yöntem çizmiş, birçok ilim dalında akli metotları geliştirmiştir. Onun ilimlerde kullandığı akli çözümlemeleri kavrayabilmenin yolu, ilimler arası ilişkiler çerçevesinde başka ilimler hakkında yazdığı eserleri incelemek ve bu eserler üzerinden tefekkür etmek gerekmektedir. Gazzâlî, bu ilimlerde saf Aristo mantığını kullanmak yerine, bu mantığı akıl süzgecinden geçirerek İslami ilimlere uygun hale getirmiştir. Birçok ilim dalı ile uğraşması ve bu ilim dallarında otoriter bir kişi olması sebebiyle günümüzde daha çok değer verilmesi gereken bir düşünürdür.

KAYNAKLAR

- Abdurrahman, Azer. “Mümkün Âlemlerin En Mükemmeli ve Semhûdî’nin Gazzâlî Savunması”. *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/2 (Aralık 2019).
- Ağca, Fatma Nur. *Ateizm ve Delilcilik*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022.
- Akgün, Tuncay. *Gazali ve İbn Rüşd’e Göre Yaratma*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011.
- Alper, Ömer Mahir. “İbn Sînâ”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 20. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1999. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ibn-sina#1>
- Altıntaş, Hayrani. *İbn Sina Metafiziği*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınevi, 1985.
- Altıntaş, Hayrani. “Munkız’ın Bilgileri Işığında Gazzâlî ve Felsefe”. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 35 (1996).
- Altıntaş, Ramazan. “İnsanın Zihin Hâlleri”. *İslâm İnanç Esasları*. ed. Şaban Ali Düzgün. Ankara: Grafiker Yayınları, 3. Basım, 2014.
- Anselm. *Monologion and Proslogion: with the Replies of Gaunilo and Anselm*. çev. Thomas William. Indianapolis: Hackett Publishing, 1996.
- Apak, Âdem. *Ana Hatlarıyla İslâm Öncesi Arap Tarihi Ve Kültürü*. İstanbul: Ensar Yayınevi, 2012.
- Apak, Âdem. *Ana hatlarıyla İslâm Tarihi 1*. İstanbul: Ensar Yayınevi, 3. Basım, 2009.
- Apak, Adem. *İslam Tarihi Boyunca Selef ve Seleflik Kavramlarının Anlam Serüveni*. İstanbul: Ensar Neşriyat Yayınevi, 2014.
- Arca, Abdullah. *Fahreddin Râzî’ye Göre Allah’ın Sıfatları*. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017.
- Ardoğan, Recep. “Kelâm İlminin Tanımı ve Amacı”. *Sistematik Yaklaşımlarla Kelâm Araştırmaları 1-2*. ed. Ekrem Uysal. Batman: Mütercim Yayınevi, 1. Basım, 2020.
- Ardoğan, Recep. “Panteizm ve Pananteizm”. *Burhandan Burhana Günümüz Kelam Problemleri*. ed. Recep Ardoğan. İstanbul: Klm yayınevi, 2018.
- Ardoğan, Recep. *Sistematik Yaklaşımlarla Kelâm Araştırmaları 1-2*. ed. Ekrem Uysal. Batman: Mütercim Yayınevi, 1. Basım, 2020.

- Arslan, Fatih. *Gazzâlî Düşüncesinde Tevhid Anlayışı*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2023.
- Arvas, Hamdullah. *Kelâm'da Hak Düşüncesi*. Ankara: Fecr Yayınevi, 1. Basım, 2021.
- Arvas, Hamdullah. ““Kelâm'da ‘Ta‘lîm-I Esmâ’: Dil Teorileri Bağlamında İlâhî Mânaların İsimlendirilmesi Meselesi”. *Kader Dergisi* 18/2 (Aralık 2020).
- Arvas, Hamdullah. *Müslüman Kelâmında Hak, Hakikat ve Hakkâniyet İlişkisi*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.
- Arvas, Hamdullah. “Teizm-Ateizm Gerilimi: Postmodern Durumlar Ve Problemler”. *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/21 (Aralık 2018).
- Arvas, Hamdullah. “Üç Dünya Tasavvuru: Yergi-Dünyacılık, Sekülerizm Ve Dünyevî İslâm”. *Bitlis İslamiyet Dergisi* 2/2 (Aralık 2020).
- Ay, M. Emin - Kızıllırmak, Sait. “Fıtrat”. *Şamil İslam Ansiklopedisi*. ed. Duran Kömürcü. 2/363-365. İstanbul: Şâmil Yayınevi, 1999.
- Aydın, Ali Arslan. “İman”. *Şamil İslam Ansiklopedisi*. ed. Duran Kömürcü. 4/92-99. İstanbul: Şâmil Yayınevi, 2000.
- Aydın, Mahmut. *Ana Hatlarıyla Dinler Tarihi*. İstanbul: Ensar Neşriyat Yayınevi, 5. Basım, 2016.
- Aydın, Mehmet S. *Din Felsefesi*. İzmir: İ.F.F Yayınevi, 2002.
- Azamat, Nihat. “Melekût”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 29. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2004. <https://islamansiklopedisi.org.tr/melekut--gayb-alemi>
- Bakır, Muhammed Burak. *Gazzâlî ve Yöntem*. İstanbul: İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2025.
- Barış, Maide. *Soy Hattına Yönelik Genetik Müdahale Karşısı Etik Argümanların Reflektif Analizi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sağlık Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.
- Bayraktar, Mehmet. “Gazâlî: Kimdir ve Nedir”. *Vefatının 900. Yılı Anısına Büyük Mütefekkir Gazâlî*. Ankara: Dîb Yayınevi, 2. Basım, 2019.
- Bayraktar, Mehmet vd. *Vefatının 900. Yılı Anısına Büyük Mütefekkir Gazâlî*. Ankara: Dîb Yayınevi, 2. Basım, 2019.
- Betrand, Russel. *Neden Hristiyan Değilim*. çev. Ender Gürol. İstanbul: İlke yayınevi, 1996.
- Beyhakî, Ahmed b. Huseyin el-. *el-itikâd ve'l-hidâyet ila sebîli'r-reşâd*. Beyrut: Âlemu'l-Kutub, 1405.

- Beyzâvî, Nâsîrüddîn Ebû Saîd (Ebû Muhammed) Abdullâh b. Ömer b. Muhamme el-. *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*. çev. Şadi Eren. 3 Cilt. İstanbul: Işık Yayınevi, 2013.
- Bozkurt, Ömer. “Problem ve Tartışmalarıyla Gazali ve İbn Rüşd’e Göre İmkân Meselesi”. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/1 (2009).
- Cevizci, Ahmet. *Bilgi Felsefesi*. İstanbul: Say yayınevi, 4. Basım, 2018.
- Coşkun, İbrâhim. *Ateizm ve İslâm*. Ankara: Ankara Okulları Yayınevi, 2014.
- Creswell, John W. *Araştırma Deseni Nitel, Nicel ve Karma Yöntem Yaklaşımları*. çev. Selçuk Beşir Demir. Ankara: Eğiten Kitap Yayınevi, 2017.
- Cürcânî, Ali İbn Muhammed es-Seyyid eş-Şerif. *Kitabu't Târifât (Kelam Terimleri Sözlüğü)*. çev. Arif Erkan. İstanbul: Bahar Yayınevi, 1. Basım, 1997.
- Cürcânî, Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerif. *Kitâbu't-Ta'rîfât*. Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1985.
- Cürcânî, Seyyid Şerif. *Şerhu'l-Mevâkıf*. çev. Ömer Türker. 3 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015.
- Çağrııcı, Mustafa. “Gâzzali”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 13. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996. <https://islamansiklopedisi.org.tr/gazzali>
- Çelebi, İlyas. “Mu'tezile”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 31. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020.
- Çelebi, İlyas. “Sıfat”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 37. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2009.
- Çelebi, İlyas. “Sıfâtiyye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. Ek-2. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2019.
- Çelik, Ahmet. ““Kur'ân'da ‘Tevhîd’ Kavramının Semantik Alanları”. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17 (Haziran 2022).
- Çıkman, Zeki vd. “İmâm-ı Gazâlî”. *İslam Âlimleri Ansiklopedisi*. 6/283-338. İstanbul: İhlas Matbaacılık, 1993.
- Çıkman, Zeki vd. “İmâm-ül- Haremeyn Cüveynî”. *İslam Âlimleri Ansiklopedisi*. 5/200-203. İstanbul: İhlas Matbaacılık, 1990.
- Dağ, Mehmet. “Ontolojik Delil ve Çıkmazları”. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23/1 (Haziran 1979).
- Demir, Hamit. *İmam Gazzâlî*. İstanbul: Siyer Yayınevi, 1. Basım, 2022.

- Demirci, Kürşat. “Hulûl”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 18. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998.
- Durgut, Muzaffer vd. “Bağdâd”. *İslam Tarihi Ansiklopedisi*. 3/21-25. İstanbul: İhlas Matbaacılık, 1984.
- Durgut, Muzaffer vd. “Bâtınîlik”. *İslâm Tarihi Ansiklopedisi*. 3/30-34. İstanbul: İhlas Matbaacılık, 1984.
- Durgut, Muzaffer vd. “Büveyhîler”. *İslâm Tarihi Ansiklopedisi*. 3/126-130. İstanbul: İhlas Matbaacılık, 1984.
- Durgut, Muzaffer vd. “Fâtımiler”. *İslam Tarihi Ansiklopedisi*. 4/203-209. İstanbul: İhlas Matbaacılık, 1984.
- Durgut, Muzaffer vd. “İbn-i Rüşd”. *İslâm Tarihi Ansiklopedisi*. 6/62-64. İstanbul: İhlas Matbaacılık, 1984.
- Durgut, Muzaffer vd. “İmâm-ı Gazâlî”. *İslâm Tarihi Ansiklopedisi*. 6/137-143. İstanbul: İhlas Matbaacılık, 1984.
- Durgut, Muzaffer vd. “Selçuklular”. *İslam Tarihi Ansiklopedisi*. 9/93-106. İstanbul: İhlas Matbaacılık, 1984.
- Düzgün, Şaban Ali. “Allah’a İman”. *İslâm İnanç Esasları*. ed. Şaban Ali Düzgün. Ankara: Grafiker Yayınları, 3. Basım, 2014.
- Düzgün, Şaban Ali. “Allah’ın Varlığı”. *Sistemik Kelâm*. Ankara: Ankara Üniversitesi Uzaktan Eğitim Yayınevi, 5. Basım, 2011.
- Düzgün, Şaban Ali vd. *İslâm İnanç Esasları*. İstanbul: Grafiker Yayınları, 3. Basım, 2014.
- Emiroğlu, İbrahim. “Sûfestâiyye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 37. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2009.
- Erdem, Hüsameddin. “Deizm”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 9. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994.
- Esen, Muammer. “Peygamberlere İman”. *İslâm İnanç Esasları*. ed. Şaban Ali Düzgün. Ankara: Grafiker Yayınları, 3. Basım, 2014.
- Fahri, Macid. “Allah’ın Varlığı ile İlgili Klasik Dönem İslâmî Deliller”. çev. Hamdullah Arvas. *Journal of Islamic Research Dergisi* 33/3 (2022).
- Fârâbî, Ebû Nasr. *El- Medinetü’l Fâzıla*. çev. Nafiz Danışman. Ankara: Meb Yayınevi, 2001.
- Fettah, İrfan Abdulhâmid. “Cebriyye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 7. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993.

- Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Ahmed. *El- Münkız Mine'd- Delâl*. çev. Ersan Urcan. İstanbul: Çelik Yayınevi, 2024.
- Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Ahmed. *İlcâmü'l-Avâm An İlmi'l-Kelâm*. çev. Yusuf Kurtiş - Bilal Erdem. İstanbul: Ravza yayınevi, 2023.
- Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Ahmed. *Kavâidi'l Akâid*. çev. Harun Ünal. İstanbul: Çelik Yayınevi, 2023.
- Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Ahmed. *Kimyâ-yı Saâdet*. çev. A. Faruk Meyân. 2 Cilt. İstanbul: Bedir Yayınevi, 1981.
- Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Ahmed. *Kitabu't- Tevhid Ve't- Tevekkul*. çev. Ersan Urcan. İstanbul: Çelik Yayınevi, 2025.
- Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Ahmed. *Mekâsıdü'l Felâsife*. çev. İsmail Karagözoğlu. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2024.
- Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Ahmed. *Tehâfütü'l Felâsife*. çev. Ali Keleş. İstanbul: Ravza yayınevi, 2024.
- Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Ahmed. *Tevhîd ve Ledün Risâleleri*. çev. Serkan Özburun - Yusuf Özkan Özburun. İstanbul: Furkan Yayınevi, 1995.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Ahmed. *Bidâyetü'i- Hidâye*. çev. Abdullah Demiray. İstanbul: Semerkand Yayınevi, 7. Basım, 2013.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Ahmed. *el-İktisâd fî'l-i'tikâd*. çev. Kemal Işık. Ankara: Ankar Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Yayınevi, 1971.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Ahmed. *el-Maksadu'l-Esnâ fî Şerhi Esmâillâhi'l-Hüsnâ*. çev. Asım Cüneyd Köksal. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2. Basım, 2022.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Ahmed. *El-Maznûnu Bihî Alâ Gayri Ehlihi, Mecmûatu'r- Resâil içinde*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2017.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Ahmed. *el-Münkız mine'd Dalâl, Mecmûatu'r Resâil içinde*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2017.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Ahmed. *İhyâu Ulûmi'd Din*. 5 Cilt. Cidde: Dâru'l-Minhâc, 2011.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Ahmed. *İlcâmü'l-Avâm An İlmi'l-Kelâm, Mecmûatu'r Resâil içinde*. Kahire: El Mektebetü't- Tefkîyye, 1994.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Ahmed. *İnançların Esasları*. çev. Harun Ünal. İstanbul: Çelik Yayınevi, 2014.

- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Ahmed. *İtikadda Orta Yol*. çev. Osman Demir. İstanbul: Klasik Yayınevi, 2016.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Ahmed. *Kimyâ-yı Saâdet*. çev. Mehmed A. Müftüoğlu. İstanbul: Çelik Yayınevi, 2023.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Ahmed. *Tefekkür Düşünmenin Fazileti*. çev. Harun Ünal. İstanbul: Çelik Yayınevi, 2022.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Ahmed. *Tevhid Akidesinin Esasları*. çev. Abdulhalık Duran. İstanbul: Hikmet Neşriyat Yayınevi, 2004.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Ahmed. *Yaratılıştaki Sırlar (El- Hikmetu Fi Mahlukâtillah)*. çev. Ersan Urcan. İstanbul: Çelik Yayınevi, 2023.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *Kavâ'idü'l- 'Akā'id*. Beyrut: Alemu'l-Kutub, 1985.
- Gölpınarlı, Abdulbaki. *Tarih Boyunca İslam Mezhepleri ve Şiilik*. İstanbul: Kapı Yayınevi, 2016.
- Güney, Ahmet Faruk. "İhlâs Sûresi'nin Vacip Varlığın Tek ve Basit Oluşu Bağlamındaki Yorumu: Tahk'iku'l-İhlâs Li-Eli'l-İhtisâs -Tahkik&İnceleme". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 35 (Aralık 2016).
- Hakkı, Erzurumlu İbrahim. *Mârifetnâme*. İstanbul: Kitsan Yayınevi, 1984.
- Hamidullah, Muhammed. *İslâm Peygamberi*. çev. Mehmet Yazgan. İstanbul: Beyan Yayınevi, 2017.
- Hayyir, Abdurrahman. *Akâdetunâ ve Vâkiunâ Nahnu'l-Müslimûn el-Ca'feriyye*. Dimeşk, 3. Basım, 1992.
- Heinzmann, Richard. "Seküler Akıl ve Vahiy Dini: Thomas Aguinas'ın Sentezi Üzerine", *Din ve Devlet İlişkileri: İslâm ve Hristyanlık'ta Temeller*. ed. Richard Heinzmann - Mualla Selçuk. Stuttgart, 2009.
- Hemedânî, Kâdî Abdülcebbar b. Ahmed. *el-Usûlü'l-hamse*. ed. Faysal Büdeyr Avn. Kuveyt: Meclisü'n-neşri'l-ilmî, 1. Basım, 1998.
- Hepburn, Ronald W. *Agnosticism*, " *The Encyclopedia of Philosophy*. ed. Paul Edwards. New York: Macmillan, 1968.
- Hökelekli, Hayati. "Fıtrat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 13. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996. <https://islamansiklopedisi.org.tr/fitrat>
- İbn Manzûr. *Lisanu'l-Arab*. Beyrut: Dar'ul-Sadr, 1. Basım, 1955.
- İbn Sînâ. *Sema ve Âlem*. çev. Harun Kuşlu - Muhittin Macit. İstanbul: Litera Yayınevi, 2010.

- İbn Sînâ, Ebû Alî el-Hüseyn b. Abdillâh b. Alî. *İşaretler ve Tenbihler*. çev. Ali Durusoy vd. İstanbul: Litera Yayınevi, 2005.
- İmam Âzam Ebû Hanîfe, Nu'mân b. Sâbit. *Fıkh_ı Ekber Aliyyü_l Kârî Şerhi*. çev. Yunus Vehbi Yavuz. İstanbul: Çağrı Yayınevi, 2. Basım, 1979.
- İmâm-ı Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed. *İlâhî Nizam*. çev. Yaman Arıkan. İstanbul: Uyanış Yayınevi, 1986.
- İsfahânî, Rağîb el-. *Müfredât (Kur'ân Kavramları Sözlüğü)*. çev. Abdülbaki Güneş - Mehmet Yolcu. İstanbul: Çıra Yayınevi, 2010.
- Kademoğlu, Mahmut Rifat. "Hudûs". *Şamil İslam Ansiklopedisi*. 3/317-318. İstanbul: Şâmil Yayınevi, 2000.
- Kadı Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen Abdülcebbâr b. Ahmed el-Hemedâni. *Şerhu'l-usûli'l-hamse*. Beyrut: Darü'l İhyâ, 2012.
- Karaağaç, Osman. *Gâye ve Nizam Delili*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.
- Kur'an-ı Kerim Meâli*. çev. Hayrettin Karaman vd. Ankara: DİB Yayınları, 2021.
- Karasar, Niyazi. *Bilimsel Araştırma Yöntemi: Kavramlar İlkeler Teknikler*. Ankara: Nobel Akademik Yayınevi, 2018.
- Karataş, Cevdet. *Agnostisizm-Ateizm İlişkisi*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2018.
- Karlığa, H. Bekir. "İbn Rüşd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 20. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1999. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ibn-rusd--torun#1>
- Kaya, Mahmut. "Fârâbî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 12. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995. <https://islamansiklopedisi.org.tr/farabi#1>
- Kaya, Mahmut. "Kindî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 26. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2002.
- Kaya, Mahmut. "Meşşâiyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 29. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2004. <https://islamansiklopedisi.org.tr/messaiyye>
- Kaya, Mahmut. "Sudûr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 37. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2009. <https://islamansiklopedisi.org.tr/sudur>
- Kaya, Talha. *Platon ve İbni Sina'da Tanrı Evren İlişkisi*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2006.

- Kaya, Veysel. *Felsefî Kelâm Çerçevesinde İbn Sînâ'nın Kelâma Etkisi*. Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013.
- Kılıç, Muhammed Fatih. *İbn Sînâ'da Hudûs Kavramı*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2008.
- Kılınç, Muammer. *Bir Felsefî Problem Olarak Ateizm ve Ludwig Feuerbach Ateizmi*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2019.
- Kindî, Ya'kûb b. İshak. *Felsefî Risaleler*. çev. Mahmut Kaya. İstanbul: İz yayınevi, 1. Basım, 1994.
- Kutluer, İlhan. "Eser". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 11. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995. <https://islamansiklopedisi.org.tr/eser-felsefe>
- Kutluer, İlhan. "Gâiyyet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 13. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996. <https://islamansiklopedisi.org.tr/gaiyyet>
- Kutluer, İlhan. "Lâedriyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 27. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003.
- Kutluer, İlhan. "Nizam". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 33. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007. <https://islamansiklopedisi.org.tr/nizam>
- Küçük, Abdurrahman vd. *Dinler Tarihi*. Ankara: Berikan Yayınevi, 2011.
- Lap, İdris. "Gazzâlî'de Varlık-İnsan-İbâdet İlişkisi". *Umde Dini Tetkikler Dergisi* 4/1 (Temmuz 2021).
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd es-Semerkindî el-. *Kitâbü't Tevhîd*. çev. Bekir Topaloğlu. Ankara: İsam Yayınevi, 2020.
- Merçil, Erdoğan. "Büveyhîler". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 6. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1992. <https://islamansiklopedisi.org.tr/buveyhiler>
- Mustafa, İbrahim vd. *el-Mu'cemü'l-Vasît*. Kahire: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1960.
- Muzaffer, Durgut vd. "Abbâsiler". *İslâm Tarihi Ansiklopedisi*. 1/12-30. İstanbul: İhlas Matbaacılık, 1984.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *Sahîh-i Muslim*. çev. Mehmed Sofuoğlu. İstanbul: İrfan Yayınevi, 1965.
- Özalp, Ahmet. "Kelâm İlmi". *Şamil İslam Ansiklopedisi*. ed. Duran Kömürcü. 4/307-308. İstanbul: Şâmil Yayınevi, 2000.
- Özalp, Ahmet. "Tevhid". *Şamil İslam Ansiklopedisi*. ed. Duran Kömürcü. 8/79-81. İstanbul: Şâmil Yayınevi, 2000.

- Özalp, Ahmet. “Tevhid”. *Şamil İslam Ansiklopedisi*. ed. Duran Kömürcü. C. 8. İstanbul: Şamil Yayınevi, 2000.
- Özalp, Hasan. “Panteizm, Ateizm ve Panenteizm Bağlamında Spinoza’nın Tanrı Anlayışı”. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/1 (Haziran 2006), 292.
- Özdemir Kardeş, Meryem. *Deist Argümanlara Karşı Vahyin İmkan ve Gerekliliği: 18. Yüzyıl İngiliz Deizmi ve Kelami Açısından Analizi*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.
- Özden, H. Ömer. *İslâm Felsefesi Tarihi*. İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayınevi, 2019.
- Özervarlı, M. Sait. “Selefiyye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 36. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2009.
- Özervarlı, Mehmet Said. “İsbât-ı Vâcip”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 22. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000. <https://islamansiklopedisi.org.tr/isbat-i-vacib>
- Özler, Mevlüt. “Tevhid”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 41. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012. <https://islamansiklopedisi.org.tr/tevhid#1>
- Pay, Metin. “Kozmolojik Delil”. *Dini Araştırmalar Dergisi* 19/20/06 (Haziran 2026).
- Pınar, Fatma. “İhyâu Ulûmiddin’de Allah İnancı”. *Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 9/19 (Ekim 2017).
- Râzî, Fahreddin. *Mefâtîhu’l-Gayb (Tefsîru’l-Kebîr)*. 32 Cilt. Beyrut: Dârü’l-Fikr, 2001.
- Seyyid, Eymen Fuâd. “Fâtımîler”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 12. İzmir: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995. <https://islamansiklopedisi.org.tr/fatimiler>
- Sinanoğlu, Mustafa. “Küfür”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 26. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2002. <https://islamansiklopedisi.org.tr/kufur>
- Smith, George H. *Atheism: The Case Against God*. New York: Prometheus Books, 1989.
- Soyal, Fikret. *Gazzâli*. İstanbul: Ensar Yayıncılık, 2022.
- Sönmez, Mustafa. “Nübüvvet 2”. *Sistematik Yaklaşımlarla Kelâm Araştırmaları 1-2*. ed. Ekrem Uysal. Batman: Mütercim Yayınevi, 1. Basım, 2022.
- Sübkî, Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Ali b. Abdilkâfi es-. *Tabakâtü’ş-Şâfi’iyyeti’l-Kübrâ*. Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2012.
- Şahin, Eyüp. *Fârâbi’nin Zihin Felsefesi*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2003.

- Şanverdi, Mehmet. *İbn Rüşd'e Göre İnâyet ve İhtirâ Delilleri*. Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2007.
- Şehristânî, Muhammed Abdülkerîm eş-. *el-Milel ve'n-Nihal*. çev. Mustafa Öz. İstanbul: Ensar Neşriyat Yayınevi, 1. Basım, 2005.
- “Şeyh Saduk”, Ebu Cafer el-Kummî. *Risâletü'l-İtikâdâtî'l-İmâmiyye*. çev. Ethem Ruhi Fığlalı. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1978.
- Şimşek, M. Sait. “Tekfir”. *Şamil İslam Ansiklopedisi*. ed. Duran Kömürcü. 8/34-36. İstanbul: Şâmil Yayınevi, 2000.
- Şimşek, Muhammed Emin vd. *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 9. Sınıf Ders Kitabı*. ed. Sabahattin Nayir. Ankara: Ayrıntı Basım Yayınevi, 2024.
- Şulul, Cevher. *Kindî Metafiziği*. Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1998.
- Şulul, Cevher. *Kindî'nin Âlem Görüşü*. Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 1990.
- Tan, Yusuf. *Din Felsefesinde Teizm-Ateizm Tartışmalarında Kullanılan Kanıtların Mantıksal Analizi*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.
- Taylan, Necip. *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu*. İstanbul: Şehir Yayınevi, 2000.
- Taylan, Necip. *İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınevi, 2013.
- Tehanevi, Muhammed Ali et-. *Keşşafu Istılahatî'l-Fununi ve'l-Ulum*. Beyrut: Mektebetu Lübnan Naşirun, 1996.
- Tekin, Ali. *Fârâbî'de Hakîkate Ulaşma Yolu Olarak Felsefe*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2008.
- Toland, John. *Pantheisticon*. London: Garland, 1976.
- Topaloğlu, Aydın. *Tanrıtanımazlığın Felsefî Boyutları Teizm ya da Ateizm*. İstanbul: Furkan Yayınevi, 1. Basım, 2001.
- Topaloğlu, Aydın. “Teizm”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 40. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011.
- Topaloğlu, Bekir. “Allah”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 2. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1989. <https://islamansiklopedisi.org.tr/allah#1>

- Topaloğlu, Bekir vd. “Allah’a İman”. *İslâm’da İnanç Esasları*. İstanbul: Çamlıca Yayınevi, 26. Basım, 2018.
- Topaloğlu, Bekir. “Hudûs”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 18. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998. <https://islamansiklopedisi.org.tr/hudus>
- Topaloğlu, Bekir vd. *İslâm’da İnanç Esasları*. İstanbul: Çamlıca Yayınevi, 26. Basım, 2018.
- Topaloğlu, Bekir. *Kelâm Araştırmaları Üzerine Düşünceler*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınevi, 2004.
- Topaloğlu, Bekir. *Kelâm İlmi: Giriş*. İstanbul: Damla Yayınevi, 1981.
- Topaloğlu, Bekir - Çelebi, İlyas. *Kelâm Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İsam Yayınevi, 2015.
- Tözluyurt, Mehmet. “Tevhidin Delilleri”. *Sistemik Yaklaşımlarla Kelâm Araştırmaları 1-2*. ed. Ekrem Uysal. Batman: Mütercim Yayınevi, 1. Basım, 2020.
- Turhan, Kasım. “İnâyet”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 22. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000. <https://islamansiklopedisi.org.tr/inayet>
- Türker, Ömer. “Kindî Metafiziği”. *Diyanet İlmi Dergisi* 54/2 (Temmuz 2018).
- Uğurlu, Ahmet. “Zorunlu Nedensellik Bağlamında David Hume’un Kozmolojik Delil Eleştirisi”. *Dergiabant Dergisi* 3/6 (Aralık 2015).
- Uludağ, Süleyman. “Bir Muvasavvıf Olarak İmam Gazâlî”. *Vefatının 900. Yılı Anısına Büyük Mütefekkir Gazâlî*. Ankara: DİB Yayınevi, 2. Basım, 2019.
- Ulutaş, Yasin. “İsbât-ı Vâcib”. *Sistemik Yaklaşımlarla Kelâm Araştırmaları 1-2*. Batman: Mütercim Yayınevi, 1. Basım, 2020.
- Uysal, Enver. “‘Kindî Felsefesinde ‘Hayal Gücü’ Kavramı”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22/1 (2013).
- Üzüm, İlyas. “Hüküm”. C. 18. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998. <https://islamansiklopedisi.org.tr/hukum>
- Walters, Kerry. *Atheism: Guide For The Perplexed*. New York: Continuum International Publishing, 2010.
- Yalçinkaya, Mustafa. “İlahî Sıfatlar”. *Sistemik Yaklaşımlarla Kelâm Araştırmaları 1-2*. ed. Ekrem Uysal. Batman: Mütercim Yayınevi, 1. Basım, 2020.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “Araz”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 3. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991. <https://islamansiklopedisi.org.tr/araz>

- Yavuz, Yusuf Şevki. “Vahdâniyyet”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 42. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012. <https://islamansiklopedisi.org.tr/vahdaniyyet>
- Yazır, Elmalılı M. Hamdi. “En’âm Sûresi”. *Hak Dini Kur’an Dili*. 3/374-562. İstanbul: Zehraveyn Yayınevi, 1992.
- Yazır, Elmalılı M. Hamdi. “Tâ’hâ Sûresi”. *Hak Dini Kur’an Dili*. 5/417-437. İstanbul: Zehraveyn Yayınevi, 1992.
- Yıldırım, Ömer Ali. “Hudûs Delilinin Gelişimi ve Şehristânî’nin Bu Delile Katkısı”. *Akademik Araştırmalar Dergisi* 15/57 (2013).
- Yüceer, İsa. *İnanç Felsefemiz*. İzmir: Birleşik Matbaacılık Yayınevi, 2006.
- Yücel, Ahmet. *Hadis Tarihi*. İstanbul: İfav yayınevi, 48. Basım, 2019.
- Yücesoy, Hayrettin. “Mihne”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 30. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020.
- Zemahşerî, Ebu’l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-. *el Keşşâf’an Hakâi’ki Ğavâmidü’t-Tenzîl ve ’uyuni’l- ekâvîl Fî Vucuhi’t-Te’vîl*. ed. Murat Sülün. çev. Necdet Çağıl vd. 6 Cilt. İstanbul: T.C. Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınevi, 2016.