

**T.C.  
ANKARA ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ (KELAM)  
ANABİLİM DALI**

## **GAZALİ'DE İLAHİ İLİM - İLAHİ İRADE İLİŞKİSİ**

DOKTORA TEZİ

Rabiye ÇETİN

Ankara-2010

T.C.  
ANKARA ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ (KELAM)  
ANABİLİM DALI

## GAZALİ'DE İLAHİ İLİM - İLAHİ İRADE İLİŞKİSİ

DOKTORA TEZİ

Rabiye ÇETİN

Tez Danışmanı  
Prof. Dr. Ahmet AKBULUT

Ankara-2010

T.C.  
ANKARA ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ (KELAM)  
ANABİLİM DALI

**GAZALİ'DE İLAHİ İLİM - İLAHİ İRADE İLİŞKİSİ**

DOKTORA TEZİ

Tez Danışmanı: Prof. Dr. Ahmet AKBULUT

Tez Jürisi Üyeleri

**Adı ve Soyadı**

**İmzası**

Prof. Dr. Ahmet AKBULUT

.....

Prof. Dr. Şaban Ali DÜZGÜN

.....

Prof. Dr. Recep KILIÇ

.....

Doç. Dr. Mahmut AY

.....

Doç. Dr. Mehmet EVKURAN

.....

Tez Sınavı Tarihi: 24.12.2010

# GAZALİ'DE İLAHİ İLİM - İLAHİ İRADE İLİŞKİSİ

## İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER.....	I
ÖNSÖZ.....	III
KISALTMALAR.....	VI
GİRİŞ .....	1
A) Gazâli'nin Kelam İlmi İçindeki Yeri .....	1
B) Sıfatlar Meselesini Temellendirmenin Teolojik Ayağı: Varlık Hükümleri.....	6
1) Vacip.....	9
2) Mümkün.....	27
3) İmkansız.....	36

## BİRİNCİ BÖLÜM GAZALİ'DE İLAHİ İLİM

İLAHİ İLİM SORUNU.....	42
A) Allah'ın Bilen Olması.....	46
1) Allah'ın Bilgisinin Konusu.....	51
2) Levh-i Mahfuz – İlahi Bilgi İlişkisi.....	59
B) Allah'ın Zatını Bilmesi.....	63
C) Zat - Bilgi İlişkisi.....	67
D) Allah'ın Cüzilere İlişkin Bilgisi .....	75
1) Bilgide Değişimin Neliği.....	78
2) İlahi Bilgi-Olgü İlişkisi.....	87
3) İlahi Bilginin Varlıkla Eşzamanlı Olması.....	93

## İKİNCİ BÖLÜM

### GAZALİ'DE İLAHİ İRADE

#### İLAHİ İRADE SORUNU

A) Gazâli'de İlahi İradenin Neliği.....	99
1) Lügatte ve Literatürde İradenin Kullanımı.....	99
2) İrade, Tahsis ve Tercih Kavramları.....	101
3) İrade, Meşiet ve Takdir Kavramları.....	104
4) İrade Sıfatının İlim ve Kudret Sıfatları İle İlişkisi.....	109
B) Zat – İlahi İrade İlişkisi.....	116
C) İlahi İrade –Zaman İlişkisi.....	119
D) Fail ve İllet Kavramları.....	124
E) İlahi İrade ve Nedensellik İlişkisi.....	137
F) İlahi İrade ve Mucize İlişkisi.....	157

## ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

### GAZALİ'DE YARATMA

A) Yaratma/Tekvin Sıfatı.....	172
1) Tekvin-Mükevven İlişkisi.....	175
2) Gazâli'de Yaratmaya İlişkin Kavramlar.....	179
3) Takdir – Yaratma.....	185
4) <i>Kün</i> Emri ve Yaratma .....	189
B) Gazâli'nin Yoktan Yaratma Anlayışı.....	191
1) Madum.....	193
2) Yoktan Yaratmanın Neliği.....	198
C) Gazâli'nin Sürekli Yaratma Anlayışı.....	212
D) Gazâli ve Sudur Teorisi.....	224
SONUÇ.....	246
KAYNAKÇA.....	250

## ÖNSÖZ

Gazâli, Eş'ari Kelam sistemini önde gelen âlimlerinden birisidir. Onun, Kelam, Felsefe, Hukuk, Tasavvuf alanlarında çok sayıda çalışması bulunmaktadır. Birçok alanda eser kaleme alması sebebiyle olsa gerek kelamcı, felsefeci, eğitimci, hukukçu ve tasavvufçu olduğu belirtilmektedir. Yukarıda isimleri belirtilen bütün alanlar Gazâli'yi sahiplenmekte, benimsemektedir. Gazâli'nin çok yönlü kişiliği sebebiyle ve özellikle İslam düşüncesinde Tehafüt geleneğini başlatması dolayısıyla hem ülkemizde hem de diğer Müslüman ülkelerde hakkında ve eserleri üzerine bir çok bilimsel çalışmalar yapılmıştır.

Gazâli, batının da dikkatini çeken önemli âlimlerimizden biridir. Batıda Gazâli hakkında yapılan çalışmaları bazı başlıklar altında toplamak mümkündür. Bu çalışmaların, onun nedensellik anlayışı, eğitim görüşü, tasavvufi yönü, bilgi elde etme vasıtası olarak ilham gibi konuları içerdiği görülmektedir. Eserlerine büyük ilgi gösterilmiş özellikle Tehafüt geleneğini başlattığı kitap olan *Tehafütü'l- Felasife* farklı batı dillerine tercüme edilmiş ve bu çalışmalar üzerine araştırmalar yapılmıştır. Bunun yanı sıra Gazâli'nin Eş'ari kimliği ve görüşlerini ele alan değerli çalışmalar da kaleme alınmıştır.

Müsteşrikler, Gazâli bir Eş'ari kelamcısı olması dolayısıyla daha çok Tanrı merkezli bir Kelam anlayışından hareketle kelami görüşlerini sistemleştirmişlerdir. Kudret sıfatı onun sisteminde büyük önem taşımaktadır. Ancak Gazâli'nin Allah'ın sıfatlarını nasıl ele aldığı ve sıfatlar arasında ne tür bir ilişkinin olduğu ve bu sıfatların insan üzerindeki etkisi gibi konular üzerinde pek de çalışma yapılmamıştır. Bu nedenle bu alandaki eksiliğin farkında olarak Gazâli'ye göre özellikle irade,

yaratma ve ilim sıfatları ve bu sıfatların hem birbiri ile ilişkisi hem de insan üzerindeki etkisi ile ilgili bir çalışma hazırlama kararı aldık.

Gazâli’de İlahi İlim-İlahi İrade isimli tezimiz Giriş ve Sonuç kısımları hariç üç bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde Gazâli düşüncesinde İlahi ilmin neliği, ilim sıfatının Allah’ın zatı ile olan ilişkisinin neliği, Allah’ın cüz’iyyata ilişkin bilgisinin neliği ve bu bilginin değişmezliği problemleri üzerinde durulmuştur. İlahi iradenin neliğinin irdelendiği ikinci bölümde, ilahi iradenin neliği, irade sıfatının zat ile ilişkisi, irade sıfatı bağlamında fail ve illet kavramları arasındaki farka değinilmiştir. Gazâli’nin ilahi iradeye alan açma amacıyla reddettiği nedensellik ve mucize konuları da bu bölümde işlenen konular arasındadır. Tezimizin üçüncü bölümü olan yaratma konusunda ise yaratma sıfatı ve bu sıfat bağlamında yoktan yaratma, sürekli yaratma, Gazâli’nin yaratmaya ilişkin olarak kullandığı kavramlar üzerinde durulmuştur. Üçüncü bölümde ayrıca Gazâli’nin sudur teorisine yönelttiği eleştirilere de yer verilmiştir.

Gazâli’nin görüşleri ortaya konulurken kıyasıya eleştiri yönelttiği Farabi ve İbn Sina’nın da görüşlerine de yeri geldikçe değinilmiştir. Ayrıca Gazâli’nin Farabi ve İbn Sina’ya yönelttiği eleştirilere cevap veren İbn Rüşd’ün konu bağlamında Gazâli’ye yönelttiği eleştirilere de değinilmiştir.

Bu çalışmanın hazırlanmasında pek çok kimsenin katkısı ve desteği vardır. Özellikle çalışma konusunun belirlenmesinden çalışmanın tamamlanma aşamasına kadar olan süreçte eleştirileriyle yol gösteren, her durumda yardımını ve desteğini esirgemeyen saygıdeğer danışman hocam Prof. Dr. Ahmet AKBULUT’a, çalışmam boyunca müzakere imkânı sunan ve ufkumu açan kıymetli hocam Prof. Dr. Hüseyin ATAY’a, eleştiri ve katkılarından dolayı değerli hocam Prof. Dr. Şaban Ali

DÜZGÜN'e ve Doç. Dr. Mahmut Ay hocalarıma teşekkürü borç bilirim. Ayrıca eşime, anne-babama ve dostlarıma desteklerinden dolayı minnettarım.



## KISALTMALAR

a.g.e. : Adı geçen eser

a.g.m.: Adı geçen makale

A.Ü. : Ankara Üniversitesi

A.Ü.S.B.E. : Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

A.Ü.İ.F. : Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Bkz. : Bakınız

Bsm. : Basım

C.: Cilt

Çev. : Çeviren

DİB : Diyanet İşleri Başkanlığı

D.F.İ.F.M.: Daru'ı-Fünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası

Haz. : Hazırlayan

MEB : Milli Eğitim Bakanlığı

Neşr. : Neşreden

s. : sayfa numarası

TDV : Türkiye Diyanet Vakfı

Thk.: Tahkik

Tlk.: Ta'lik

Tkd.: Takdim

vb.: ve benzeri

vd. : ve diğerleri

vs. : ve saire

Yay. : Yayınları

## GAZÂLÎ'NİN ESERLERİNİN KISALMALARI

*el-İktisâd: Kitabu'l-İktisad fi'l-İtikad*

*Kavaidu'l-Akaid: Kavaidu'l-Akaid fi't-Tevhid*

*Kitabu'l-Erbain: Kitabu'l Erbaîn fi Usuli'd-Din*

*Madnûn: Madnûn Bihi Ala Gayri Ehlihi*

*Makâsîd: Makâsîdu'-Felasife*

*Maksad: Maksadu'l-Esnâ Fi Şerhi'l Esmâu'l-Hüsna*

*Mearicu'l-Kuds: Me'âricu'l-Kuds fi Medarici M'arifeti'n-Nefs*

*Mişkât: Mişkâtü'l-Envar*

*Munkız: el-Munkızu mine'd Dalâl*

*Mustasfa: el-Mustasfa min İlmi'l Usul*

*Ravzatu't-Talibîn: Ravzatu't-Talibin fi Umdetü's-Salikin*

*Tehâfüt: Tehâfütü'l-Felasife*

## GİRİŞ

### A) GAZALİ'NİN KELAM İLMİNDEKİ YERİ

Gazâli 459/1057 yılında Horosan'ın önde gelen ilim merkezlerinden biri olan Tus şehrinde dünyaya gelmiştir. Çocukluğundan itibaren Tus ve Cürcan'da eğitim görmüştür. Gazâli, Kelam eğitimini ise hocası Cüveyni'den almıştır. 1077 de Nişabura'a giderek sekiz yıl boyunca Cüveyni'ye öğrencilik yapmıştır. Gazâli Cüveyni'nin 1085 yılında ölmesi üzerine Niazmü'l-Mülk tarafından Nizamiye medresesinin başına atanmıştır. Nizamiye medresesinde hizmet verdiği dönem içinde çok sayıda öğrenci yetiştirmiş ve çok sayıda eser kaleme almıştır.

Gazâli, Eş'ari Kelam ilminin önde gelen âlimlerinde İmam Haremeyn el-Cüveyni ve Kadı Ebu Bekr el-Bakıllani'nin görüşlerinden ve eserlerinden faydalanmış, her iki âlimin görüşlerini takip etmiştir.<sup>1</sup> Bazı kelami konulara ilişkin değerlendirmeler yaparken Cüveyninin kullandığı cümleleri ve örnekleri birebir kullandığı bile görülmektedir.<sup>2</sup> Her ne kadar Gazâli, Eş'ari ekolü takip etse de bazı konularda Eş'ariliğe muhalefet ettiği de görülmektedir. Her ne kadar Gazâli'nin felsefecilerin görüşlerini reddetmeyi Kelam ilmi içinde ele alan ilk kişi olduğu<sup>3</sup> belirtilse de felsefecilerin görüşlerini eleştiren ilk kelimci Gazâli değildir. Bu noktada Gazâli'yi diğer kelimcilerden farklı ve özgün kılan tarafı felsefecilere karşı sistematik bir reddiye yazmasıdır. Kendisinden önce oluşan Kelam düşüncesinde

---

<sup>1</sup> İbn Teymiye, *Kitab Bugyat al-Murtad*, thk. Musa b. Süleyman ed-Derviş, Mektebetü'l-Ulum ve'l-Hikme, 1988, s. 107

<sup>2</sup> Bk. Muhammed el-Hüseyn Zebidi, *Kitabu İthafü's-Saadeti'l Muttakîn b. Şerhi esrari İhya-ı Ulumi'd-Din*, Matbaatu'l-Meymeniyye, Mısır 1311, II/141

<sup>3</sup> İbn Haldun, *Mukaddime*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1970, II/537

hem Mu'tezili kelamcılar hem de Ehl-i Sünnet kelamcıları eserlerinde ele aldıkları konu bağlamında filozofların görüşlerini eleştiriye tabi tutmuşlardır.<sup>4</sup>

Aristo mantığının Kelam ilmi içine girmesinin genel anlamda Gazâli ile birlikte olduğu söylenebilir. Dolayısıyla Gazâli Mantık ve buna bağlı olarak metodolojiyi Kelam ilminin kullanımına sunmuştur. Bu noktada Mantık alanına ilişkin eserler kaleme almıştır. Bu eserlerin başında Makasidu'l-Felasife<sup>5</sup>, Mi'yaru'l-İlm<sup>6</sup>, Mihakku'n-Nazar<sup>7</sup>, Kıstasu'l-Mustakim<sup>8</sup>, el-Mustasfa min İlmi'l-Usul<sup>9</sup> gelmektedir. Dolayısıyla Gazâli, Kelam ilminin yöntemi bağlamında yaptığı yenilik açısından kelam tarihinde muteahhirun kelamcılarının başlangıcı kabul edilmektedir. Gazâli'nin Kelam ilminin konularını ele alma bağlamında kullandığı Mantık ilmi kendisinden sonraki süreçte Fahreddin Razi, Seyfeddin Amidi ve Beyzavi tarafından başarıyla sürdürülmüştür.

Gazâli'nin Kelam ilmine ilişkin farklı görüşler bulunmaktadır. Bu görüşlerden en yaygın olanı Gazâli'nin Kelam ilmine karşı olumsuz bir tavır takındığı yönündedir. Bu bağlamda onun Kelam ilmi ile ilgili olarak ne

---

<sup>4</sup> Kadı Abdülcebbar, *Şerhu'l Usuli'l Hamse*, thk. ve tkd., Abdülkerim Osman, Mektebetü Vehbe Erbil 1988 s. 115-117; Muhammed b. Osman Hayyat, *Kitabu'l-İntisar ve'r-Reddi ala İbn Ravendi el-Mülhide*, tkd.-thk. H.S. Nyberg, Beyrut 1993, 3. Baskı, 37-39; Eş'ari, *Makâlaü'l-İslamiyyin*, Devlet Matbaası, İstanbul 1928 s. 385, vd; Cüveyni, *Kitabu'l- İrşad ila Kavat 'ı'l Edilleti fi Usuli'i- 'İkad*, thk. Muhammed Yusuf Musa ve Abdülmunim Abdülhamid, Matbaatu's-Saade, Mısır 1950, s. 18, 28-29, vd.; Bakıllani, *et- Temhid fi'r-Reddi ale'l-Mülhideti'l-Muattılati ve'r-Rafızıyyeti ve'l-Havarici ve'l-Mu'tezileti*, tkd. Ve thk. Mahmud Muhammer el-Hudayri ve Mihammed Abdülhadi Ebu Reyde, Daru'l- Fikril Arabi, Kahire, 1947, 36,43-44; Bağdadi, *Usulu'd-Din*, Matbaatu't- Devle, İstanbul 1968, s. 66; Şehristani, *Nihayetül İkdam fi İlmi'l-Kelam*, thk. Alfred Cuyum, mektebetü'l-Müsenna, Bağdad s. 5-6, vd., 215; Maturidi, *Kitabu't-Tevhid*, *Kitabu't-Tevhid*, Thk. Ve Tlk, Bekir Topaloğlu ve Muhammed Erişti, İSAM Yay., Ankara 2005, s. 224.

<sup>5</sup> Gazali, *Makasidu'-Felasife* thk. Süleyman Dünya, Darul Maarif, Mısır 1961; *Felsefenin Temel İlkeleri*, Çev. Cemaleddin Erdemci, Vadi Yay., 2. Baskı İstanbul 2002.

<sup>6</sup> Gazali, *Mi'yarü'l-İlm Fi'l-Mantık*, şerh. Ahmet Şemseddin, Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1990

<sup>7</sup> Gazali, *Kitabu Mihakku'n-Nazar fi Mantık*, thk. Muhammed Bedrettin en-Ni'sani, Daru'n-Nahdati'l-Hadis, Beyrut 1966

<sup>8</sup> Gazali, *Kıstasu'l-Mustakim*, Mecmuatü Resail el-İmam el Gazali İçinde, Daru'l-Fikr, Beyrut 2000, s. 181-211

<sup>9</sup> Gazali, *el-Mustasfa min İlmi'l-Usul*, thk. Hamza bin Zehir Hafız, Medine trsz.

düşündüğünün ortaya konulması gerekmektedir. Gazâli'ye göre Kelam ilminin amacı Ehl-i Sünnet inancını sapık görüşlere karşı korumaktır. Gazâli, Kelam ilmini entelektüel bir ilim olarak kabul etmekte ve herkesin bu ilimle ilgilenmesini doğru bulmamaktadır. Bu bağlamda özellikle Kelam ilmi ile ilgilenecek kişileri, kelami konularda şüpheye düşen ve kendini bu şüpheden nakli delillerle kurtaramayan kimselerin olması gerektiğini belirtmektedir.<sup>10</sup> Ayrıca Kelam ilmi ile akademik anlamda ilgilenecek kişilerin ise akli tam, imanı sabit olan kimseler olması gerektiğini belirtmektedir. Âlimin, şüpheye düşenleri şüphelerinden kurtarmak ve sapık görüşlere karşı kendi akidesini koruması amacıyla Kelam ilmi ile meşgul olmasını farz-ı kifaye olarak kabul etmektedir.<sup>11</sup> Dolayısıyla Gazâli kelam ilmini gereksiz bir ilim olarak değil entelektüel bir ilim olarak nitelendirmektedir.

Gazâli, Kelam ilmini entelektüel bir ilim olarak kabul etmesi dolayısıyla Kelam alanında uzman olmak isteyen kişilerin bazı özelliklere sahip olması gerektiğini düşünmektedir. Ona göre bir kelamcı, öncelikle bütün zamanını Kelam ilmine ayırıp son derece çalışkan olmalı, zeka, anlayış ve sahip olduğu ilmi ifade edebilme kabiliyetine sahip olmalı ve son olarak da ahlaklı, dindar ve nefsanî arzularının etkisinden kurtulabilen birisi olmalıdır.<sup>12</sup>

Gazâli'nin Kelam ilmi ve kelamcılar aleyhine görüşleri olduğu, onları kıyasıyla eleştirdiği konusunda genel bir kanaat oluşmuştur. Özellikle bir kelamcı olarak Kelam ilmi aleyhine ifadelerinin bulunması kendisinden sonraki süreçte Gazâli'nin maksadının ötesine taşınmış ve Kelam ilminin gereksiz bir ilim olduğu

---

<sup>10</sup> Gazali, *Kitabu'l-İktisad Fi'l-İtikad*, tah., Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1983, 2003, s. 8-10; *İtikatta Ölçülü Olmak*, Çev. Hanifi Akın, Ahsen Yay., İstanbul 2005, s. 41-44 ; *el-Munkızu mine'd Dalâl*, thk., tkd. Cemil Saliba, Kamil İyad, Darü'i-Endülüs, Beyrut 1967, 66,67; *Dalâletten Hidayete*, Çev. Yalpa Pakış, Umran Yay., İstanbul 1998,s. 37-38.

<sup>11</sup> Gazali, *Faysalu't-Tefrika*, Mecmuatü Resail el-İmam el Gazali İçinde, Daru'l-Fikr, Beyrut 2000, s.252,253; *İman-Küfür Sınırı*, Çev. Ahmet Turan Arslan, Risale Yay., İstanbul 1992, s.183; *el-Munkız*, s. 66; *el-İktisad*, s. 11,12

<sup>12</sup> Gazali, *el-İktisad*, s. 3-4,8-9; *Faysalu't-Tefrika*, s.252,253

yönünde kanaat oluşturulmuştur. Oysaki Gazâli'nin Kelam ilmi ve kelamcılarla ilgili ifadeleri dikkatle incelendiğinde onun Kelam ilmi aleyhine bir tavır takınması düşünülemez. Gazâli'nin Kelam ilmi bağlamında ifade ettiği eleştiriler ilmin kendisine değil kelamcılara ve onların Kelam ilminin konularını tartışırken kullandıkları yöntemidir. Dolayısıyla Kelamcılara yapılan eleştiriye Kelam ilmine yapılan eleştiri ile özdeşleştirmek hem Gazâli'ye hem de Kelam ilmine yapılabilecek büyük bir haksızlık olacaktır.

Gazâli kelamcılarda gördüğü eksiklikleri özellikle onların kullandıkları yöntem ile ilgili olduğunu ifade etmektedir. Özellikle dört halife dönemi ve daha sonraki süreçlerde ortaya çıkan yabancı düşünce akımlarına karşı kelamcılarının dini savunma görevini başarıyla gerçekleştirdiklerini ancak bunu yaparken kullandıkları yöntemin çok da doğru olmadığı kanaatindedir.<sup>13</sup> O, kelamcılarının muhalif düşünceleri eleştirirken ve reddederken karşı çıktıkları görüşün öncüllerini kullanmalarını eleştirmektedir. Dolayısıyla kelamcılarının bu bağlamda en çok uğraştıkları konunun karşı tarafın çelişkilerini ortaya koymak ve onları kendi delilleri ile susturmak olduğunu ve dolayısıyla çok da faydalı bir iş yapmadıklarını belirtmektedir.

Gazâli'nin kelamcılara yönelttiği bu eleştiride haksızlık yaptığına dikkat çekmek gerekmektedir. Kelamın kullandığı en önemli kaynak akıldır dolayısıyla eleştireceğiniz görüşün karşı taraf tarafından da kabul edilmesi sizin öncüllerinizin ne kadar aklî olduğuna bağlıdır. Bir kelamcının inanmayanların görüşlerini vahyi kullanarak eleştirmesi ve çürütmeye çalışması kabul edilemez.

---

<sup>13</sup> Gazali, *el-Munkız*, s. 66,67

Gazâli Kelam ilmine daha çok sapık görüşleri reddetme ve bu görüşlere ilişkin insanların zihninde oluşabilecek şüpheleri bertaraf etme görevini yüklemektedir. Bu noktada da kullanılması gereken yöntem akıl ve nakildir. Gazâli'nin sadece Kelam'a ilişkin olarak yazdığı eserlerde değil genel olarak yazdığı tüm eserlerde nakli en önemli delil olarak kullandığı görülmektedir. Bu nedenle onun da akli ve aklî delili öncelemesi gerekirdi. Her ne kadar Kelam ilminin kendisini tatmin etmediğini ifade etse<sup>14</sup> de Gazâli, Kelam âlimidir.

---

<sup>14</sup> Gazali, *el-Munkız*, s. 66,67

## **B. SIFATLAR MESELESİNİ TEMELLENDİRMENİN TEOLOJİK**

### **AYAĞI: VARLIK HÜKÜMLERİ**

Varlık, var olan her şeye verilen ortak bir isimdir. Bu bağlamda Felsefe'nin olduğu kadar Kelam ilminin de en temel konularındandır. Varlığa dair hükümlerin temel belirleyeni yaratma kavramıdır. Özellikle de çalışma konumuz olan Gazâli, varlık hükümlerini, yaratma sıfatını temel alarak sınıflandırmaktadır. Gazâli'ye göre ilim, irade ve yaratma sıfatları varlığın var olmasının temel belirleyenleridir. Allah'ın bu sıfatları ile eylemde bulunması sonucu varlıktan bahsedebilir. Dolayısıyla ilim, irade ve yaratma sıfatlarının doğru bir şekilde anlaşılması ancak varlık ve varlık ile doğrudan ilgili olan bu sıfatlar arasındaki ilişkinin açıklanabilmesiyle mümkündür.

Gazâli'nin yaratma anlayışını ele alınmadan önce onun varlık hükümlerine dair görüşlerini açıklamak yerinde olacaktır. Genel olarak varlığı ele aldığımızda, var olan her şey konumuzun sınırları içine girmektedir. Bu bağlamda Allah da, var olması bakımından bir varlıktır. Dolayısıyla Allah ve O'nun yarattığı varlıkların varlık hükümleri birbirinden ayrıdır. Varlık hükümleri Vacip, mümkün ve imkânsız olmak üzere üçtür.

Gazâlinin varlık sınıflamasının temelinde vacip yani zorunlu kavramı bulunmaktadır. Zorunlu kavramının zıttı sadece mümkün değil aynı zamanda imkânsızdır.

Varlığı algılama tarzımız, Allah'ı, âlemi ve hayatı algılama tarzımızı da belirleyecektir. Dolayısıyla Gazâli'nin varlık anlayışının net bir şekilde ortaya konulması onun düşünce sisteminin daha doğru bir şekilde anlaşılabilmesinin temelini oluşturmaktadır.



Varlık hükümleri ele alınmadan önce Gazâlinin genel olarak varlık hakkındaki görüşlerine dair bilgi vermek gerekir. Gazâli'nin eserlerinde net bir varlık tanımı bulunmamaktadır. O, genel bir varlık tanımından hareketle değil de Allah'ın varlığından hareketle varlık konusunu ele almaktadır. Gazâli, Allah'ın dışındaki her şey olarak tanımladığı âlemden hareketle varlık hakkındaki görüşlerini ortaya koymaktadır.<sup>15</sup> Allah'ın varlığına dair görüşlerini ortaya koyarken Gazâli aynı zamanda mümkün varlık olarak nitelediği âlemin nasıl bir varlık olduğu hakkında da bilgi vermektedir.

Gazâli, varlığı ifade etmek için hem *vücut*<sup>16</sup> hem de *mevcud*<sup>17</sup> kavramlarını kullanmaktadır. Aynı zamanda o, hiçbir şüpheye yer bırakmayacak şekilde varlığın bilinebileceğini düşünür. Varlığın bilgisinin akılla, duyuyla, fitraten ve Kur'an ayetleri ile bilinebileceğini ifade eder.<sup>18</sup> Özellikle varlık hakkında bilgi edinme sürecinde akla büyük bir işlev yüklemektedir.

Gazâli, varlığı 1) Varlığı kendi zatından olan 2) Varlığı başkasından olan olarak ikiye ayırır. Varlığı başkasından olan varlığın varlığı kendisi ile kaim değildir, varlığı emanettir, ariyettir. Bu varlık zati yönünden sırf ademdir, varlığı başkasına izafetle mümkündür dolayısıyla bu varlığın gerçek varlığından bahsetmek mümkün değildir.<sup>19</sup>

Gazâli'nin bir diğer varlık sınıflamasının temelini *boşlukta yer kaplama* oluşturur. Bu sınıflamaya göre varlık

1) Boşlukta yer kaplayan varlıklar: bu varlıklar da kendi içinde ikiye ayrılır.

<sup>15</sup> Gazali, *el-İktisâd*, s. 19, vd.;

<sup>16</sup> Gazali, *Tehâfütü'l-Felasife*, thk. ve tkd. Süleyman Dünya, Daru'l-Maarif, Kahire, s. 160-166; Filozofların Tutarsızlığı, Çev. Mahmut Kaya-Hüseyin Sarıoğlu, Klasik Yay., İstanbul 2005, s. 85;93; *İktisad*, s. 20

<sup>17</sup> Gazali, *el-İktisâd*, s. 19-20

<sup>18</sup> Gazali, *İhya-ı Ulumi'd-Din*, çev. Ahmet Serdaroğlu, Akçağ Yay, İstanbul, tsz, I/I, 269

<sup>19</sup> Gazali, *Mişkatü'l-Envâr*, Mecmuatü Resail el-İmam el Gazali, Daru'l-Fikr içinde, Beyrut 2000, s. 275; Nurlar Feneri, Çev. Süleyman Ateş, Bedir Yay., İstanbul 1994, s. 29

a) Cevher: Boşlukta yer kaplayan ve bileşik olmayan varlıktır.

b) Cisim: Boşlukta yer kaplayan ve bileşik olan varlıktır.

2) Boşlukta yer kaplamayan varlıklar: bu varlıklar da kendi içinde ikiye ayrılır,

a)Araz: boşlukta yer kaplamayan ve varolmak için herhangi bir şeye muhtaç olan varlıktır.

b) Allah: Boşlukta yer kaplamayan ve hiçbir şeye muhtaç olmayan varlıktır.<sup>20</sup>

Gazâlinin varlık hakkındaki her iki sınıflaması dikkate alındığında genel olarak varlığı, varlığı kendi zatından olan ve varlığı başkasından olan varlık olarak ikili bir ayrıma tabi tuttuğu görülmektedir. Bu bağlamda üzerinde durulması gereken konulardan biri de muhal kavramıdır. Muhal, varlığı mümkün olmayandır. O, asla var olmaz ve varlığı da güç dâhilinde değildir.<sup>21</sup> Gazâli'nin varlık hükümleri ile ilgili tanımlamalarında dikkat çeken nokta, bu hükümlerin aklın yargısından ibaret olmasıdır. O, varlık hükümlerinin akli yani mantıksal yargılar olduğunu, varlıksal olmadığını kabul etmektedir.<sup>22</sup>

Varlık hükümleri incelenirken Farabi ve İbn Sina'nın da varlık hükümlerine dair görüşleri üzerinde durulması gerekmektedir. Gazâli'nin, söz konusu hükümlere dair görüşlerinin ortaya konulmasında müslüman filozofların bu konudaki görüşlerine yönelttiği eleştiriler büyük önem taşımaktadır. Ayrıca İbn Rüşd'ün de konu ile ilgili görüşlerine değinmek gerekir.

---

<sup>20</sup> Gazali, *el-İktisâd*, s. 19

<sup>21</sup> Gazali, *Tehâfüt*, s. 249

<sup>22</sup> Gazali, *a.g.e*, s. 244-245

## 1) VACİP

Gazâli'de vacip kavramının incelenmesi, varlığı kendinden zorunlu olanın incelenmesidir. Vacip konusu ele alınırken zorunlu varlığın sıfatları hakkında bilgi vermekten ziyade Gazâli'nin düşüncesinde zorunlu varlığa dair görüşlerinden hareketle “vacip” ve “Vacibu'l-Vücut” kavramının içeriğinin nasıl şekillendiği üzerinde duracağız.

Gazâli, zorunlu varlığı, aklın yokluğunu kabullenemediği<sup>23</sup>, varlığı başkasına taalluk etmeyen<sup>24</sup>, varlığı kendi varlığının gereği olan şey<sup>25</sup> olarak tanımlar. Dolayısıyla akıl bu varlığın zorunluluğunu ortaya koyabilir.<sup>26</sup> Gazâliye göre, aklın zorunlu varlığın varlığını ortaya koyması hudus deliline dayanmaktadır.<sup>27</sup> O, bu delilden hareketle zorunlu varlığının varlığını akli delillerle ortaya koymaktadır.

Zorunluluğu açıklayan kavramlar; nedensizlik, teklik, birlik, cisim olmama ki bu kavram içerisinde cevher, araz olmama ve zaman ve mekândan münezzehe olma da yer almaktadır. Varlık-mahiyet ilişkisi, zat-sıfat ilişkisidir. Bu bağlamda Gazâlinin zorunluluğa dair kavramları nasıl ele aldığı açıklanabilir.

Gazâli, zorunlu varlığın zorunluluğunu on madde halinde ele almaktadır. Ancak biz konunun gereği olarak cevher, cisim, araz olmama ve yer ve mekândan uzak olmayı Allah'ın cisim olmaması başlığı altında ele alacağız. Bunlar sırasıyla şöyledir:

---

<sup>23</sup> Gazali, *Tehâfüt*, s. 119-120

<sup>24</sup> Gazali, *Me'âricu'l-Kuds fî Medarici M'arifeti'n-Nefs*, Kahire trsz, s. 141; Hakikat Bilgisine Yükseliş, Çev. Serkan Özburun, İnsan Yay., İstanbul 2002, 135

<sup>25</sup> Gazali, *el-İktisâd*, s. 20

<sup>26</sup> Gazali, *İhya*, I/1, 269; *Tehâfüt*, s. 113-114; *el-Maznûn bihi ala Gayri Elihi*, Mecmuatü Resail el-İmam el Gazali, Daru'l-Fikr içinde, Beyrut 2000, s. 344; Ehli İçin, Çev. Muammer Esen, Araştırma Yay., Ankara 2005, s.57.

<sup>27</sup> Gazali, *el-İktisâd*, s. 23-24; *İhya*, I/270; Gazali, *Maznûn*, s. 344

a) *Zorunlu varlığın sebep olması*, Zorunlu Varlık, değişmez, sebeplerin sebebidir, illete ihtiyaç duymaz.<sup>28</sup> Gazâli, Allah'ı sebep olarak nitelendirmektedir. Onun Allah'ı sebep olarak nitelendirmesinin temel nedeni, Allah'ın varlığı yokluğa tercih etmesi yönüyledir.<sup>29</sup> Müslüman filozoflarda olduğu gibi Gazâli'de de zorunluluğun temel unsurlarından biri *illet* kavramıdır. Farabi ve İbn Sina'ya göre zâtı gereği zorunlu olan varlığın illeti yoktur. Onun bu zorunluluğu bütün yönlerdendir. Zorunlu varlığın illeti olsaydı, varlığı o illete bağlı olurdu. Varlığını kendisi dışında bir şeyden alan her varlık da zâtı bakımından zorunlu olamaz. Dolayısıyla zorunlu varlığın var olması için her hangi bir illete ihtiyacı yoktur. Bu nedenle Allah, zâtı gereği zorunlu varlıktır. Bir varlık hem zâtı gereği hem de başka varlık nedeniyle zorunlu varlık olamaz.<sup>30</sup>

Gazâli, söz konusu filozofların illete dayalı zorunlu varlık anlayışlarına itiraz etmektedir. Onun itirazının temelinde filozofların zorunluluk kavramını kendi içinde *özü bakımından zorunlu ve bir sebepten ötürü zorunlu* olmak üzere ikiye ayırmaları yatmaktadır.<sup>31</sup> Gazâli, İbn Sina'nın Zorunlu varlığı ikiye ayırıp, zâtı bakımından zorunlu varlık ve *vâcip ligayrihi* veya *mümkün bizâtihi* olarak isimlendirdiği, bir yönüyle vacip bir yönüyle mümkün olan varlık şeklindeki sınıflamasını reddeder. Çünkü Gazâli, bu ayrımı zorunlunun nedensizliği ilkesine aykırı bulur.<sup>32</sup>

---

28 Gazali, *Maksadu'l- Esnâu'l-Esnâ Fi Şerhi'l Esmâu'l-Hüsna*, nşr., Ahmet Kabbani, Daru'l-Kütübü'l İlmiye, Lübnan, trhs, s. 102; *Esmâ-i Hüsna şerhi*, çev. M. Ferşat, Ferşat Yay., İstanbul 1972, s.175; *el-Maznûn bihi ala Gayri Elihi*, Mecmuatü'r-Resail içinde s.342

29 Gazali, *el-İktisâd*, s. 22-23-26

30 İbn Sina, *Kitâbu's-Sifâ*, İlahiyât, thk.el-Ebu Kanavati- Said Zayid, I/36; el-İşarat ve't-Tenbihat, thk. Süleyman Dünya, Kütübü'l-Arabiyye, Kahire 1947, III/36,37; Fârâbî, *el-Medinetu'L-Fazıla*, çev. Nafiz Danışman, Maarif Basımevi, İstanbul 1956 s.3-5; ed-*Devau'l-Kalbiye*, Matbaatu'l-Meclis Daru'ı Maarifi'l Osmaniye, 1349 s. 2,3.;Gazali, *Tehâfüt*, s. 160

31 Gazali, *Tehâfüt*, s. 149

32 Gazali, *a.g.e.*, s. 160

**b) Zorunlu varlığın ezeli olması:** Allah'ın kadim ve ezeli olup, varlığının evveli olmamasıdır.<sup>33</sup> Bu bağlamda Gazâli'nin ezeli kavramını nasıl anladığı önem taşımaktadır. Ezeli kavramının terim anlamı hakkında bilgi vermek gerekmektedir. Terim olarak ezeli kavramı, varlığı illete muhtaç olmayan varlık olarak tanımlanmaktadır.<sup>34</sup> Ezelilik kavramı, Allah'ın zamanla olan ilişkisini ifade eder. Hem ezeli hem de kıdem ifadesi zaman bakımından önceliği ifade etmek için kullanılmaktadır. Ayrıca, varlık hükümleri dikkate alındığında ise, başkasının varlığı yalnızca kendi varlığı ile mümkün olan varlık kadim varlık olarak adlandırılabilir.<sup>35</sup>

Kelam'da Allah, zamansız bir varlık olarak tasavvur edilmektedir. Dolayısıyla Allah, değişmez, zorunlu, basit, mükemmel ve kendisi dışındaki her şeyin yaratıcısıdır ve bütün zamansal kategorilerin dışındadır. Çünkü zaman da, Allah'ın dışındaki varlıklardan biri olması bakımından yaratılmıştır ve zamanın Allah'ı sınırlandırmasından bahsetmek mümkün değildir. İlahi ezeliliğe dair tartışma Allah'ın nasıl bir varlık olduğuna dair bir tartışmadır. Allah'ın ezeli olması O'nun hem ne olduğuna hem de ne olmadığına dair zorunlu sonuçlar doğurmaktadır.<sup>36</sup>

Gazâli'nin yanı sıra İslam filozofları Farabi ve İbn Sina'nın da ezeliliğe dair görüşleri ne değinmek gerekmektedir. Gazâli'nin filozoflara yönelttiği eleştirileri daha sistematik bir şekilde ortaya koyabilmek amacıyla öncelikle filozofların ezelilik anlayışlarına ilişkin görüşlerine ve bu görüşlere Gazâli'nin yönelttiği eleştirilere yer vereceğiz.

---

<sup>33</sup> Gazali, *Kavaidü'l-Akâid fi't-Tevhid*, Mecmuatü Resail el-İmam el Gazali İçinde, Daru'l-Fikr, Beyrut 2000, s. 161; *Tevhid Akidesinin Esasları*, Çev. Abdulhalık Duran, Hikmet Neş. İstanbul 2004, 7; *İhya*, I/I, 271

<sup>34</sup> Seyyid Şerif Cürçani, *Kitabu't-Ta'rifat*, Dersaadet, trsz s. 10

<sup>35</sup> Ebu'l-Kasım İsfehani, *el-Müfredât fi Garibi'l-Kur'an*, Tahran 1373, s. 1187

<sup>36</sup> Bkz. Engin Erdem, *İlahi Ezelilik ve Yaratma Sorunu*, A.Ü.S.B. E. Basılmamış Doktora Tezi, s. 105-110

Farabi ve İbn Sina'ya göre, mutlak olarak ezeli olan varlık yalnızca Allah'tır. Zira ilk varlık olan Allah, diğer varlıkların ilk sebebidir. O, bütün eksikliklerden münezzehtir, en şerefli ve en kadim varlıktır, bilfiil vardır. Bil kuvve var olduğu ya da herhangi bir şekilde yokluğunun düşünülmesi mümkün olmayan varlıktır. Bu gerekçeler dolayısıyla Allah ezeldir ve ezeli olması için varlığının geriye doğru devam etmesini sağlayacak başka bir şeye ihtiyaç göstermeksizin varlığı süreklidir.<sup>37</sup> Ancak hem Farabi hem de İbn Sina, zat ve zaman bakımından ezeliklik olmak üzere iki tür ezeliklik anlayışını benimsemişlerdir. Bunun nedeni ise âlemin ezeli olduğu görüşü ve sudur teorisinin kabul edilmesi olarak gösterilebilir. Bu ezeliklik anlayışına göre Allah, illeti bulunmayan ve kendisinin diğer bütün varlıkların illeti olması dolayısıyla zat ve mertebe bakımından ezeli olmasıdır. Allah'ın ezeli bir sebep olması dolayısıyla O'nun eserlerinin de ezeli olması gerekmektedir. Bu kabul de âlemin O'nun bir eseri olması dolayısıyla zaman bakımından ezeli olduğu sonucunu doğurmaktadır.<sup>38</sup> Allah'ın dışında ezeli varlıkların olması ise Kelam ilminin Allah'ın varlığını akli olarak delillendirdiği ontolojik, kozmolojik ve teleolojik delillerinin temelinden yıkılmasına neden olmaktadır.

Gazâli'nin, Allah'ın *el-Evvel* ismini açıklaması onun ezeliklik anlayışını ortaya koymaktadır. Varlığın düzen ve tanzimine, tertip edilmiş mevcudatın silsilesine baktığın zaman, Allah mevcudata nispetle hepsinden evvel olduğu görülmektedir. Çünkü mevcudatın hepsi varlıklarını Allah'tan almışlardır. Allah ise, kendi zatı ile mevcuttur, varlığını kendi dışındaki başka bir varlıktan almamıştır.<sup>39</sup> Gazâli'ye göre

---

<sup>37</sup> Farabi, *el-Medinetü'l-Fâzıla*, s. 13-18

<sup>38</sup> İbn Sina, *Şifa-İlahiyât*, thk. Muhammed Yusuf Musa, Süleyman Dünya, Said Zayid, Matbaatu'l-Amire, Kahire 1960, II/ 266-8, 343, vd.

<sup>39</sup> Gazali, *Maksadu'l-Esnâu'l-Esnâ*, s.106

Allah'ın ezeli olması hem O'nun varlığının kendinden zorunlu olması hem de âlemin varlık sebebinin Allah olması anlamına gelmektedir. Gazâli'ye göre değişmezlik, mükemmelliği ve zamansızlığı beraberinde getirmektedir.

Gazâli, değişmezlik ile mükemmellik arasında zorunlu bir ilişki olduğunu kanaatindedir. Gazâli'ye göre, Allah ezelde nasılsa, şimdi de öyledir. Arşı yaratmadan önce nasıl idiye ebedi sonsuz gelecekte de hep öyledir. Çünkü Allah'ın zatı ve sıfatları hakkında tağayyur ve değişme düşünülemez. Allah'ın sıfatlarında değişme olduğunun varsayılması, Allah'a noksanlık atfetmek olur. Noksan olan varlık da Allah olamaz. Allah'ın herhangi bir sıfatının sonradan kâmil olmasının varsayılması durumunda, Allah'ın önceden noksan bir varlık olup, kemâle muhtaç olduğunun kabul edilmesi gerekmektedir. Böyle bir kabul Allah'ın kendi yarattığı şeye muhtaç olması anlamına gelecektir ki, muhtaç olan Allah olamaz.<sup>40</sup>

Mutlak kadim, varlığının evveli olmayandır buna ezeli denir. Bizatihi varlığa vacip dediğimizde bütün bu manaları içine almaktadır. Hem ezeli hem de ebedi ifadeleri zamandan ibarettir. Hareket ve değişme zamanın gerekleridir. Çünkü zaman hareketin ölçü birimidir. Değişen varlık da değişmesi yönüyle zamanla ilişkilidir. Değişme ve hareketten hali olan varlık zaman içinde değildir. Allah, zamanın yaratıcısı olduğu için zorunlu olarak zamandan öncedir. Zamanı yarattığında zatında hiçbir değişiklik olmamıştır. Zaman yaratılmadan önce Allah'ın varlığı üzerinde hiçbir etkide bulunmamıştır çünkü zaman daha yaratılmamıştır.<sup>41</sup>

Allah'ın hâdis olması kabul edildiğinde bir nedene muhtaç olması zorunlu olurdu. Bu da teselsülün sonsuzluğa varmasına neden olurdu ki, bu imkânsız bir

---

<sup>40</sup> Gazali, *Kimya-ı Saadet*, Çev. A. F. Meyan, Bedir Yayınevi, İstanbul 1969, s. 112

<sup>41</sup> Gazali, *Maksadu'l- Esnâu'l-Esnâ*, s. 106,107

şeydir. Öyleyse kesin olarak bir kadimde son bulması gerekir.<sup>42</sup> Allah'ın ezeliyeti konusunda kelamcılar ve İslam filozofları hem fikirdirler. Aralarındaki ayrışma noktası âlemin ezeliyeti konusudur. Özellikle Gazâli, bu konu ile ilgili olarak İslam filozoflarını tekfir etmektedir.<sup>43</sup>

Hem kelamcılara hem de Gazâli'ye eleştiri yöneltmesi dolayısıyla İbn Rüşd'ün konuya ilişkin görüşlerine değinmek gerekmektedir. İbn Rüşd ezeliyi, kendi özünden kaynaklanan bir şey aracılığı ile madde ve kendi özünden kaynaklanan bir şey sonucu fail sebep olmamış olan ve kendisinden önce bir zamanın geçmediği mevcut şeklinde tanımlamaktadır.<sup>44</sup> İbn Rüşd, kadim konusunda kelamcılar ile müslüman filozoflarının görüş birliği içinde olduklarını belirtmektedir. Bu kadim varlık Allah'tır. Ancak adı geçen iki grup arasındaki tartışma konusu Vacip ile mümkün arasındaki varlıktır. Tartışma konusu olan bu varlık âlemdir. Âlem kendinden başka bir şey aracılığı ile madde olmayan ve kendisinden önce bir zaman geçmeyen mevcuttur. Ancak o, kendisinden başka bir şey sonucu var olmuştur ki bu, bütünüyle Allah'ın kendisidir.<sup>45</sup>

İbn Rüşd, kelamcılar ve filozofların hepsinin, âlem için bu üç özelliğe sahip olması konusunda hemfikir olduklarını belirtir. Zira kelamcılar, zamanı hareketin birimi olarak kabul ettiklerinden ve hareket de âlem ile başladığından âlemden önce zamanın geçmediğini kabul ederler veya bunu kabul etmek zorunda kalırlar. Ayrıca onlar, gelecekteki zamanın sonlu olmadığı konusunda filozoflarla aynı görüşü paylaşırlar. Gelecekteki var oluş da böyledir. Sadece geçmiş zaman ve geçmiş var oluş konusunda onlardan ayrılırlar. Kelamcılar geçmişteki zaman ve var oluşun sonlu

---

<sup>42</sup> Gazali, *el-İktisâd*, s.26

<sup>43</sup> Gazali, *Tehâfüt*, s. 155-159.

<sup>44</sup> İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl Felsefe-Din İlişkisi*, Çev. Bekir Karlığa, İşaret Yay., İstanbul 1992, s. 84

<sup>45</sup> İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, s.85



olduğunu kabul ederler. Aristo ve takipçileri ise geçmişteki var oluş ve zamanın gelecekteki gibi sonlu olmadığı görüşündedirler. Bu sonuncu var oluşun durumu daha açıktır. Çünkü âlem, hadisin var oluşu ile kadimin var oluşu arasında benzer bir durum almıştır. Âlemde bulunan; kadim olma benzerliğini sonradan olma benzerliğine üstün kılanlar âleme kadim adını vermişlerdir. Âlemde bulunan muhdes olma benzerliğini, kadim olma benzerliğine üstün kılanlar ise, âleme muhdes adını vermişlerdir. Hakikatte ise âlem, ne gerçek anlamda muhdes ne de gerçek anlamda kadimdir.<sup>46</sup> Çünkü gerçek anlamda muhdes, zorunlu olarak bozulucudur. Gerçek anlamda kadimin ise illetli yoktur. Onlardan kimi de buna ezeli muhdes adını vermişlerdir ki bunlar Eflatun ve taraftarlarıdır. Çünkü onlara göre zaman; geçmiş yönünde sonludur. O halde âlem konusundaki görüşler, birbirinden tamamen uzak değildir ki bir kısmı tekfir edilsin de, bir kısmı tekfir edilmesin. Tekfir edilip edilmeyen görüşlerin birbirinden son derece uzak olması gerekmektedir. İbn Rüşd, tekfirin yapılabilmesi için konuya ilişkin görüşlerin birbirine karşıt olması gerektiği görüşünü benimsemektedir. İbn Rüşd, kelamcıların kabul ettiği gibi âlem konusunda hudus ve kadim sözünün bütünüyle birbirinin karşıtı olması gerektiği kanaatindedir.<sup>47</sup>

Kelamcılar ile İslam filozoflarının ezeli kavramına da muhdes kavramına da verdikleri anlam birbirinden farklıdır. İki grup arasındaki uzlaşmazlığın temel nedeni de kavramlara farklı anlamlar vermelerinden kaynaklanmaktadır. Kelamcılar dolayısıyla da Gazâli için nisbi de olsa Allah dışında başka bir varlığın ezeliklik vasfı ile sıfatlandırılması kabul edilebilir bir şey değildir.

---

<sup>46</sup> İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, s.86

<sup>47</sup> İbn Rüşd, *a.g.e.*, s.87

c) **Zorunlu varlığın ebedi olması:** Allah'ın ebedi olduğunu bilmektir. Allah hem ezeli hem de ebedidir. Çünkü kıdemi sabit olan şeyin ademi muhaldir.<sup>48</sup> Gazâli, zorunlu varlığın ebedi olmasını da hiçbir sebebe muhtaç olmaması ile açıklamaktadır.<sup>49</sup> Aynı zamanda Gazâli, Zorunlu Varlık'ın yani bizatihi varlığı vacip olanın ebedi olmasını *Bâki* ismi ile açıklamaktadır. O, Zorunlu Varlık için gelecek düşünüldüğünde bu durumun bakî, geçmiş düşünüldüğünde kadîm ismi ile nitelendirileceğini ifade etmektedir. Ebedilik aynı zamanda ezeli isminde olduğu gibi, zamanın etkisinden ve değişmeden uzak olmayı ifade etmektedir.<sup>50</sup>

Ayrıca ezellilik ile ebedilik arasındaki ilişki Gazâli tarafından zorunluluk ilişkisi olarak kabul edilir. Gazâli, ezeli olan bir varlığın ebedi olmamasının düşünülemeyeceğini ifade eder. Zorunlu Varlık için ebedilik, yaratılmış varlıklar gibi varlığını devam ettirmek için bir varlığa muhtaç olmamayı ifade etmektedir. Zorunlu Varlık'ın ebedi olmaması yokluğunun başka bir sebebe muhtaç olması demektir.<sup>51</sup> Böyle bir durumun zorunlu varlık için düşünülmesi ise imkânsızdır.

d) **Zorunlu varlığın cevher, cisim, araz olmaması ve mekân ve yönden uzak olması:**<sup>52</sup> Bu konu bağlamında Allah'ın cisim, cevher, araz olmaması gibi bir mekân ve yönde bulunmasının imkânsız olması ele alınacaktır. Aslında Gazâli eserlerinde Allah'ın cisim, cevher, araz olmaması ve bir mekân ve yönde bulunmaması konularını ayrı başlıklar halinde ele almaktadır. Ancak biz bu kavramların hepsinin

<sup>48</sup> Gazali, *İhya*, I/I, 271; *Kavaidü'l-Akâid*, s. 161

<sup>49</sup> Gazali, *el-İktisâd*, s.26-27

<sup>50</sup> Gazali, *Maksadu'l-Esnâu'l-Esnâ*, s. 198

<sup>51</sup> Gazali, *el-İktisâd*, s. 28-30

<sup>52</sup> Gazali, *Meâricü'l Kuds*, s. 141,142; *Risaletü't-Tecridi fi Kelimeti't-Tevhîd*, Kitabu Faysalu't-Tefrika Beyne'l-İslami ve'z-Zenadika içinde, Neşr. Ahmet Naci el-Cemali, Muhammed Emin el-Hanci ve kardeşi, Matbaatu's-Saade, Mısır 1907, s. 103; *Tevhid Risalesi*, Çev. Yusuf Özkan Özburun, Serkan Özburun, Furkan Yay., İstanbul 1995, s. 59; *İhya*, I/I,229; *el-İktisâd*, s. 28-30; *Kitabu'l Erbaîn fi Usuli'd-Din*, haz. Abdullah Abdülhamid İrfani, Muhammed Beşir es-Sekafe, Daru'l-Kalemi'l-Ula, Beyrut 2003 s.18,19; *Dinde Kurk Prensip*, çev. Abdulhalık Duran, Hikmet Neş. İstanbul-2004, s. 12-14

cisim ile bir şekilde ilişkisi olması dolayısıyla ve bu kavramları daha sistemli bir şekilde ele alabilmek ve tekrara düşmemek amacıyla aynı başlık altında inceledik. Ancak bu kavramları Gazâli'nin ele alış sırasına göre işleyeceğiz. Çünkü Gazâli, cisimle ilgili olan bu kavramları bilinçli bir şekilde bu sırayla ele almaktadır. Zorunlu Varlığın cevher olmaması cevherle var olan cisim ve araz olmamayı, mekân ve yönde bulunmamayı da mantıksal olarak zorunlu hale getirmektedir.

Gazâli'nin cevher kavramına dair görüşleri birbirinden farklılık arz eder. Bazen cevheri, mekânda yer tutan bir varlık şeklinde tanımlarken<sup>53</sup> bazen de mekâna muhtaç olmayan ve kendi kendine kaim ve bir mahalle ihtiyaç duymayan varlık olarak tanımlamaktadır.<sup>54</sup> Ancak bu tanımda da cevherin mekânda yer kaplamasa da kendinde bulunması gereken bazı şeylerden uzak olamadığı için kendi zatı ile kaim şeklinde isimlendirilemeyeceğini ifade eder.<sup>55</sup> Çünkü cevher varlığını sürdürme konusunda başka varlığa muhtaçtır. Kendi nefsi ile kaim olmasında hiçbir şeye muhtaç olmayana *Kaimun bi Nefsihi Mutlaken* denir. Onsuz, eşyanın varlığının tasavvur edilemediği varlığa *Kayyum* denir. Ki bu varlık da Allah'tır.<sup>56</sup>

Allah ise cevher değildir. Çünkü cevher mevzu olmayan bir şeyde mevcuttur. Yani varlığı mevzu olmayan bir şeyde olur. Bu ise hudusu gösterir. Cevher, vücudun hakikatinden ibarettir. Vacibu'l Vücud'un hakikati vücududur, vücudu da hakikatidir.<sup>57</sup> Cevher olmadığı gibi cevher de kendisine giremez.<sup>58</sup> Gazâli, cevher olmayı cisim olmayla birlikte ele alıp incelemekte ve cevherliği yaratılmışların bir özelliği olarak ifade etmektedir.

---

<sup>53</sup> Gazali, *el-İktisâd*, s. 28 ; İhya, I/I,272

<sup>54</sup> Gazali, *Maksadu'l- Esnâu'l-Esnâ*, s. 102

<sup>55</sup> Gazali, *a.g.e.*, s. 102

<sup>56</sup> Gazali, *a.g.e.*, s. 102

<sup>57</sup> Gazali, *Meâricu'l Kuds*, s.143 ; *Kitabu'l-Erbain*, s.18,19

<sup>58</sup> Gazali, *İhya*, I/I,229; *Kavaidu'l-Akâid*, s. 161

Gazâli, filozofların Zorunlu Varlık'ı cevher ismi ile niteleyip nitelemedikleri konusunda net bir tavır sergilememektedir. Eserlerinde bu konu ile ilgili iki farklı görüşten bahsedilebilir. Onun ilk görüşüne göre filozoflardan Zorunlu Varlık'a ilinti denilemeyeceği gibi kendi nefsi ile kaim bir mahalde olmamasına rağmen cevher olarak isimlendirilemeyeceğini aktarır.<sup>59</sup> İkinci görüşüne göre, filozofların cevheri bir konuda olmayan, yani kendi kendine var olan ve var olmak için bir başka varlığa ihtiyacı olmayan varlık şeklinde tanımladıklarını ve Allah'a cevher ismini verdiklerinin ifade etmektedir.<sup>60</sup>

Görüldüğü gibi Gazâli'nin filozofların görüşlerini aktardığı eserde, filozofların Allah'a cevher denilmeyeceğini ifade ettiklerinin naklederken, filozoflara karşı yazdığı eserde filozofların Allah'a cevher dediklerinin ifade eder, ancak bu isimlendirmenin Allah'a yaratılmışlığı nispet eden bir anlayış olmadığını da belirtmektedir. Acaba filozoflar Allah'a cevher derken O'nun zatını kastetmiş olabilirler mi? Filozofların Gazâli'nin dediği gibi yaratılmış bir varlığa verilen bir nitelikten hareketle Allah'ı nitelendirmiş olmaları düşünülemez. Gazâli bu durumun sadece terminoloji ile ilgili bir durum olduğunu ve filozofların cevheri *yer kaplayan şey* olarak anlamadıklarını ifade etmektedir. Ancak Gazâli, bu isimlendirmenin hükmünün hem dil hem de dini hükümler açısından araştırılması gerektiğini belirtir.<sup>61</sup> Sonuç olarak Gazâli, cevher kavramının gerektirdiği manayı kastetmeksizin Allah'a cevher ismi verilmesinin mana bakımından değil lafız bakımından hata olacağını ileri sürmektedir.<sup>62</sup>

---

<sup>59</sup> Gazali, *Makasıdu'-Felasife*, s. 216-219

<sup>60</sup> Gazali, *Tehâfüt*, s. 79, 164

<sup>61</sup> Gazali, *a.g.e.*, s. 79

<sup>62</sup> Gazali, *İhya*, I/1,272

Zorunlu varlığın cevher olmaması aynı zamanda O'nun cisim olmaması gibi zorunlu bir sonucu da doğurmaktadır.<sup>63</sup> Cisim, boşluğu dolduran cevherlerden oluşur ve bileşik bir yapıya sahiptir. Ayrıca cevher parçalara ayrılmak, bir araya gelmek, hareket ve sükûn; şekil ve miktar gibi özelliklerden uzak/yoksun değildir. Çünkü cisim nicelik bakımından parçalara ayrılabilir. Dolayısıyla bütün parçalarla ilişkilidir. Yani bütünün varlığı, parçaların varlığına bağlı olmuş olur. Böylece bütün parçaların malulü haline gelir. Yine aynı şekilde cisim madde ve suretten oluşmaktadır. Madde ve suretin her biri de bir nevi bağ ile diğerine bağlıdır. Bütün bu özellikler de yaratılmış varlıkların özellikleridir.<sup>64</sup>

Cismin en temel özelliği parçalara ayrılabilir ve belirli bir miktarının olmasıdır. Bu özelliklerin Zorunlu Varlık için düşünülmesi imkânsızdır. Allah'a cevher denilip denilmemesi konusunda olduğu gibi Gazâli Allah'a cisim denilip denilmemesi konusunu da ele almaktadır. Gazâli'ye göre, cevherlerden meydana gelmesi kastedilmeksizin Allah'a cisim diyen kişi, Allah'tan cisim manasını olumsuzladığı için doğru yapmış fakat bu isimlendirmede hata etmiş olur.

Filozoflar, cisim değişimden yoksun olamayacağı ve her değişime uğrayanın da bir var ediciye muhtaç olduğu kabulünden hareketle, Allah'ın cisim olmadığını ifade ederler.<sup>65</sup> Ancak Gazâli, filozofların bu görüşüne varlığı ezeli kabul etmelerinden dolayı Allah'ın da diğer cisimler gibi olabileceği görüşü ile itiraz

---

<sup>63</sup> Gazali, *el-İktisâd*, s. 28-vd

<sup>64</sup> Gazali, *Meâricu'l Kuds*, s. 141,142; *Risaletü't-Tecrîdi fî Kelimeti't-Tevhîd*, s. 103; *İhya*, VI,272; *el-İktisâd*, s. 74

<sup>65</sup> İbn Sina, *Şifâ, İlahiyât*, thk. el-Ebu Kanavati- Said Zayid, *Vüzeratü's-Sekafe ve'l-İrşad*, Kahire 1960, I/57

etmektedir.<sup>66</sup> Gazâli, cisimlerin sonradan yaratıldığını kabul etmeyen birinin Allah'ın cisim olmadığını kanıtlayamayacağı kanaatindedir.<sup>67</sup>

Zorunlu varlığın cevher ve cisim olmaması, cevher ve cisim olmaksızın var olamayanın araz olmasını da gerektirmektedir. Vacip bizatihi araz olamaz. Çünkü araz cisme taalluk eder. Cismin ise, sonradan meydana gelmesi zorunludur. Sonradan meydana gelen şeye bağlı olarak var olan araz da zorunlu olarak sonradan yaratılmıştır. Dolayısıyla cismin yok olmasıyla onun da yok olması gerekir.<sup>68</sup> Kendi kendine kaim olmayan bir varlığın Zorunlu Varlık olması imkânsızdır. Bu nedenle zorunlu varlığın araz olması düşünülemez.<sup>69</sup>

Cismin bir diğer özelliği ise bir yön ve mekânda bulunmasıdır. Yönlerin, cismi meydana getiren cevher ve arazdan bağımsız olarak var olması düşünülemez. Dolayısıyla bir varlığın herhangi bir yön ve mekânda olması, o varlığın yaratılmış olduğunun delilidir. Yer, boşlukta yer kaplayan bir şeye dayandırıldığı takdirde yönler oluşmaktadır. Allah'ın boşlukta yer kaplaması ve dolayısıyla bir yönünün olması düşünülemez.<sup>70</sup> Yönler, Allah'ın yaratmasına bağlı olarak oluşmaktadır. Allah'ın yaratılmışların nitelikleri ile nitelenmesi imkânsızdır. Gazâli'ye göre, Allah'ın Âlim ve Kâdir olması anlamında bir yönde olduğu kabul edilebilir. Ancak Allah'ın sonradan var olmayı ifade eden anlamda bir isimle nitelendirilmesi kabul edilemez.<sup>71</sup>

Gazâli, Zorunlu Varlığın arşın üzerinde kurulu olarak nitelendirilmemesine dair görüşlerini de, Zorunlu Varlığın cisim olmaması kabulüne dayandırarak

---

<sup>66</sup> Gazali, *Tehâfüt*, s. 193

<sup>67</sup> Gazali, *a.g.e.*, s. 195

<sup>68</sup> Gazali, *Meâricu'l Kuds*, s. 141; *Risaletü't-Tecrîdi fi Kelimeti't-Tevhîd*, s. 103; *el-İktisâd*, s. 29; *İhya*, I/I,272

<sup>69</sup> Gazali, *el-İktisâd*, 19- 29; *Kavâidu'l-Akâid*, s.161; *İhya*, I/I,230, 272

<sup>70</sup> Gazali, *Gazali, el-İktisâd*, s. 19-20; *İhya*, I/I, s. 273-274, 230; *Kavâidu'l-Akâid*, , s.161

<sup>71</sup> Gazali, *el-İktisâd*, s. 29-30

açıklamaktadır. Bu nedenle ayrı bir başlıktan ziyade bu konu içerisinde değerlendirilmesi daha uygun olacaktır.

Allah'ın arşın üzerinde kurulu olarak nitelendirilmesi, O'na cismin özelliklerinin atfedilmesini gerektireceğinden böyle bir şeyin düşünülmesi mümkün değildir. Cismin üzerine yerleşen her şeyin zorunlu olarak bir ölçüsü, sınırı olmak zorundadır. Üzerine kurulu olan şeyin üzerine kurulduğu şeyden daha büyük, daha küçük veya ona eşit olması gerekir. Bu durum da Allah'ın bir sınırının ya da miktarının olmasını gerektirir. Çünkü bir cismin üzerine ancak bir cisim yerleşebilir. Allah'ın cisim olması düşünülemezine göre Kur'an'da geçen ayetten<sup>72</sup> hareketle bu ifade nasıl anlaşılmalıdır. Gazâli, bu ayetin tenzih anlayışına uygun olarak ancak te'vil yolu ile doğru bir şekilde anlaşılabilirliğini düşünmektedir. Ona göre, bu ifade Allah'ın arşı idaresi ve hâkimiyeti altına alması olarak anlaşılmalıdır. Bunun aksine Allah'a bir mekân ve yön isnat etmek anlamında değil. Ona göre, *arşa istiva etmenin* ne anlama geldiğini Allah'tan başkası bilemez. Allah arşın ötesindedir. Bu istivanın mahiyeti yalnızca Allah tarafından bilinmektedir. Allah'ın arşın üzerinde olması varlıklara yakınlığı veya uzaklığı ifade etmemektedir. Allah, insanlara şah damarından daha yakındır ve ilim ve kudretiyle her şeyin yanında hazırdır. Allah'ın yakınlığı madde ve cisimlerin yakınlığı gibi değildir. Çünkü kendisi madde ve cisim değildir. Bu sebeple Allah bir şeye yerleşmez, bir şey O'na hulul etmez ve O'nun herhangi bir şeyle teması olmaz.<sup>73</sup>

**e) Zorunlu varlığın görülebilmesi:** Gazâli, Allah'ın görülmesi konusunu Mu'tezile'nin Allah'ın görülemezine dair görüşünün reddedilmesi çerçevesinde açıklamaktadır. Gazâli, Mu'tezile'nin Allah'ın görülemezine ilişkin

---

<sup>72</sup> 41 Fussilet, 11; Taha 20/4

<sup>73</sup> Gazali, *Kitâbu'l-Erbaîn*, 18,19.

görüşlerinin, Allah'a bir yön atfetmenin mümkün olmamasına ve herhangi bir yönde bulunmayan varlığın görülemeyeceği kabulüne dayandırdıklarını ifade etmektedir. Gazâli ise, herhangi bir yönde olmaksızın gözle görmenin mümkün olduğunu kanaatindedir. Onun, Allah'ın görülebileceğine dair sunduğu diğer delile göre, Allah zatının varlığından dolayı görülebilir. Allah'ın görülebilir olması, fiil ve sıfatlarından bir sıfatla değil, zatının varlığından ileri gelmektedir. Bunun sebebi ise her varlığın bir zat olması ve her zatın zorunlu olarak bilinebilir olması, o zatın zorunlu olarak görülebilmesini gerektirir. Burada Gazâli'nin kastettiği Allah'ın bi'l-fiil bilinebilmesi değil bi'l-kuvve bilinebilmesi ve görülebilmesidir. Bu görüşünü Gazâli, Allah'ın zatı gereği görülebilir olması şeklinde ifadelendirmektedir. Allah'ın zatında görülmesine engel olacak hiçbir şey yoktur. Eğer O'nun görülmesi imkânsız olursa bunun Allah'ın zatının dışında olan bir sebepten kaynaklanması gerekir ki bu mümkün değildir.<sup>74</sup>

Gazâli, Allah'ın görülmesinin aklen caiz ve şeriaten sabit olduğunu ifade etmektedir. O, Allah'ın dünyada aklen bilineceğini ve ahrette bir ni'met ve lütuf olarak görülebileceğini belirtir.<sup>75</sup>

Ayrıca Gazâli, görmeyi ilgilendiren şeyin sıfatlarının, görme isminin verilmesinde bir temel teşkil etmeyeceğini ifade ederek Mu'tezile'ye itiraz eder. O, Allah'ın bir yönde olmaksızın bilinebilmesini, Allah'ın bir yönde olmaksızın görülebileceğinin delili olarak kabul eder. Ayrıca Gazâli, Allah'ın herhangi bir yönde olmaksızın varlıkların hallerini bilmesini, varlıkların da Allah'ı görmesinin caiz olduğuna delil getirmektedir. Gazâli, Allah'ın şekil ve suretsiz bilinmesini O'nun

---

<sup>74</sup> Gazali, *el-İktisâd*, s. 41-43

<sup>75</sup> Gazali, *Kitâbu'l-Erbâin*, s. 18,19; *Kavâidu'l-Akâid*, s.161



şekil ve suretsiz görülebilmemesinin delili olarak kabul etmektedir.<sup>76</sup> Ancak burada üzerinde durulması gereken nokta Gazâli'nin *görme* ye ne anlam verdiği'dir. Allah'ın görülmesi ifadesi ile kastettiği fiziksel bir görme olgusu değildir. Tasavvufa dair yazdığı eserlerde Allah'ın görülmesini bir tür keşif ve ilim olduğunu ifade eder.<sup>77</sup> Kelam'a dair yazdığı bir eserde ise görmenin bir tür kavrama şekli olduğunu belirtir. Bu kavrama şekli hayal edilen şeye nispetle açıklamanın üstünde bir şeydir ve ilim derecesinden üst bir dereceye sahiptir. Dolayısıyla Gazâli'ye göre, rü'yet gözde yaratıldığı gibi kalpte de yaratılabilir. Kalpte yaratılan bu görmeye de mecazi anlamda rü'yet adı vermektedir.<sup>78</sup> Gazâli'nin konuya ilişkin ifadelerinden de anlaşıldığı gibi görme ile kastettiği Mu'tezilenin kastettiği görmeden farklıdır.

Ayrıca Allah'ın görülebilmemesine, Hz. Musa'nın Allah'ı görmek istediği ayetini<sup>79</sup> şer'i delil olarak sunar. Ayette, Allah'ın Musa'ya *beni göremezsün* ifadesini bu dünyada Allah'ın görülemeyeceğini ifade ettiğini belirtir ve ahirette ise Allah'ın görülebileceği şeklinde yorumlar. Allah'ın Musa'nın isteğini bu dünya için reddettiğini ancak Ahiret için böyle bir ifade de bulunmadığını belirterek görüşünü delillendirmeye çalışır.<sup>80</sup>

Gazâli, Allah'ın görülmesini, Allah'a cisimlik atfetmekten uzak bir şekilde anlamaktadır. Dolayısıyla o, rü'yeti, yaratılmış varlıklara atfedilenin dışında bir anlamda te'vil ederek Allah'ın ahirette görülebileceği kanaatindedir.

**f) Zorunlu varlığın “Bir” olması:**<sup>81</sup> Gazâli, Zorunlu varlığın bir olması ile Allah'ın herhangi bir bölmeyi kabul etmeyen bir varlık olmasını kastetmektedir.

---

<sup>76</sup> Gazali, *İhya*, I/I, s. 276

<sup>77</sup> Gazali, *a.g.e.*, I/276

<sup>78</sup> Gazali, *el-İktisâd*, s. 44-45

<sup>79</sup> 7 Araf/143

<sup>80</sup> Gazali, *el-İktisâd*, s. 46-47

<sup>81</sup> Gazali, *a.g.e.*, s. 48-52; *Risaletü't-Tecrîdi fi Kelimetü't-Tevhîd*, s. 103

Dolayısıyla Allah'ın azlık ya da çokluğu, bir sınırı ve ölçüsü olmadığını, O'nun tek olup dengi ve benzerinin olmadığını, halk, ibda'da tek, icad ve ihtira'da ise bir olduğunu, benzeri olmadığı gibi zıddının da olmadığını kastetmektedir.<sup>82</sup>

Gazâli'nin bu noktada önemle üzerinde durduğu konu iki Vacibu'l- Vücut'un bulunması varsayımının reddidir. Gazâli, böylesi bir varsayımın caiz olmadığını belirtir. Nasıl bir bedende ancak bir tane ruh bulunursa aynı şekilde kâinatın da bir Rabbi olabilir. Tüm mevcudatı O yaratmıştır. Tüm varlıklar var olmakta ve baki kalmakta O'na taalluk ederler. İki Vacibu'l-Vücut olduğu varsayımı aynı zamanda bu iki varlığın birbirinden nasıl ayrıldığı sorusunu ortaya çıkarmaktadır. Bu ilk varlığın bir araz yoluyla birbirinden ayrıldığı iddia edilecek olursa bu durumda her ikisinin de malul olması gerekir. Bu varlıkları birbirinden ayıran özellik zati olursa bu durumda bu varlığın bileşik olması gerekir ki bu da yaratılmış olmayı gerektirir. Dolayısıyla bu varlık Vacibu'l-Vücut olamaz.<sup>83</sup>

Gazâli, zorunlu varlığın *Bir* olması bağlamında *Vâhid* ve *Ehad* olması arasında bir ayırım yapar. O, *Vâhid* isminin Allah'ın ortağının ve benzerinin olmaması; *Ehad* isminin ise Allah'ın zatında çokluğun bulunmaması anlamına geldiğine işaret etmektedir.<sup>84</sup>

Gazâli, Tasavvufa dair yazdığı eserlerde de zorunlu varlığın zorunluluğunu ve bir olmasını nur sembolü ile açıklar. Buna göre, gerçek varlık Allah'tır. O, gerçek nurdur. Allah, zati için ve zatiyla nurdur. Nuru kendisinden başkasından gelmez. Aksine derece derece bütün nurlar bu kaynaktan doğar. Dolayısıyla nur ismine nurunu başkasından alan değil nuru kendisinden olan daha layıktır. Nur ismi, zorunlu

---

<sup>82</sup> Gazali, *el-İktisâd*, s. 60; *İhya*, VI, s. 276; *Kitâbu'l-Erbâin*, s. 19; *Kavâidu'l-Akâid*, s.161

<sup>83</sup> Gazali, *Meâricu'l Kuds*, s. 143

<sup>84</sup> Gazali, *Maznûn*, s. 339

varlığın dışındaki varlıklara mecazi anlamda verilmiştir. Çünkü O'ndan başka hiçbir şey zati itibariyle nura sahip değildir.<sup>85</sup>

Zorunlu Varlığın bir olması bağlamında ela alınması gereken konulardan bir diğeri de zat- mahiyet ilişkisidir. Gazâli'nin bu konudaki görüşleri özellikle filozofların, Allah'ın zorunlu varlık oluşu dışında bir mahiyeti olmasını reddeden<sup>86</sup> görüşleri çerçevesinde şekillenmektedir. Filozoflar bu görüşlerini, ikiliğin reddini cinse ve fasla ait bileşikliğin reddine dayandırmışlar ve bu kabulden hareketle varlığın ötesinde mahiyetin bulunmasını reddetmişlerdir.<sup>87</sup>

Gazâli'ye göre, Allah'ın hakikati ve mahiyeti vardır; o hakikat yok olmayıp mevcuttur ve varlığı da Allah'a aittir.<sup>88</sup> Bu ifadelerden hareketle Gazâli, varlık-mahiyet ayrımını kabul etmektedir. İslam filozoflarının iddia ettiği gibi bu ayrımın Allah'ın zatında birçokluğu gerektirmediğini düşünmektedir. Ona göre, bir tek varlık her durumda akılla kavranabilir; hakikati bulunmayan hiçbir varlık yoktur. Hakikatin varlığı ise birliği ortadan kaldırmamaktadır. Gazâli hakikat ile mahiyeti eşanlamlı kavramlar olarak kullanmaktadır. Mahiyeti reddetmek hakikati reddetmektir. Hakikat reddedilince varlık düşünülemez. Varlık mahiyete nispet edilmediği sürece asla varlığın bir nesnesinden bahsedilemez.<sup>89</sup>

Mahiyet ve hakikatin zatla ilişkisi konusuna gelince Gazâli, *Vâcibu'l-Vücûd*'un hakikatinin vücudu, vücudunun da hakikati olduğunu söyleyerek zattaki çokluğu ortadan kaldırmak istemiştir. Aynı şeyi mahiyet için de söyleyen Gazâli, vâcibin varlığının mahiyetinin gayri olamayacağı kanaatindedir. Bu noktada o, birini

<sup>85</sup> Gazali, *Mişkâtü'l-Envâr*, s. 275

<sup>86</sup> Gazali, *Tehâfüt*, s. 184-185

<sup>87</sup> Farabi, *Uynu'l-Mesail*, Mebadii'l- Felsefeti'l Kadime içinde tsh. ve nşr. Muhibbuddin Hatib-Abdulfenah el-katalan, Matbaatu'l Müeyyid, Kahire 1910, s. 5; İbn Sina, *er-Risaletü'l Arşıyye fi Hakaiki't-Tevhidi ve Sfatihi't-Teala*, *Matbaatu Dairatü'l-Maarifi'l-Osmani*, 1353, s. 4,5; *Şifa*, I/32, II /347; Gazali, *Tehâfüt*, s. 187-188

<sup>88</sup> Gazali, *Tehâfüt*, s. 190

<sup>89</sup> Gazali, *a.g.e.*, s. 191,192

diğerinin sebebi kabul etmenin, zorunlu varlığın zorunluluğuna uygun düşmediğini belirtir. Mahiyeti, adeta onun zorunluluğudur.<sup>90</sup> Gazâli'ye göre, Zorunlu Varlık'ın varlıkla nitelenen bir hakikati vardır ve Zorunlu Varlık'ın mahiyetinin bulunmadığını iddia etmek akıl dışı bir durumdur.<sup>91</sup>

Gazâli'nin bu konu ile ilgili en temel problemi, filozofların zat ile mahiyeti aynı kabul etmelerini mahiyetin inkârı olarak görmesidir. Gazâli sonuçta zorunlu varlığın mahiyetini kabul etse de bu kabulün onda çokluğu gerektirmediğine inanmaktadır. Onun bu anlayışı, varlık ve mahiyetin aynılığı anlamına gelmektedir. Ancak dilsel olarak düşünüldüğünde bile “ma” ve “hiye” olmak üzere iki kelimenin birleşiminden oluşan bu kelime kendi zatında bileşikliği ifade ettiğinden bununla nitelenen varlıkta da bileşikliğin olduğu anlamına gelmektedir. Zatında bileşiklik olmayan bir varlığın mahiyet kelimesi ile nitelendirilmesi dilsel açıdan bile mümkün değildir. Gazâli'nin bu konuda bu kadar ısrarlı olmasının muhtemel nedeni filozoflara karşı çıkma düşüncesidir.

Bir varlığın mahiyetinin olması mantıksal olarak o varlığın cinsi ve faslının olmasını gerektirir. Zorunlu Varlık'ın cinsi ve faslının olması düşünülemez için mahiyetinin de olması düşünülemez. Bir varlığın varlığının dışında mahiyetinin olması o varlığın yaratılmış olmasını gerektirir. Dolayısıyla filozoflar Allah'ın zatının dışında bir mahiyetinin olmasını imkânsız görürler.<sup>92</sup> Ayrıca filozoflar mantık bilen ve onun kurallarını uygulayan birinin de Allah'ın mahiyetinin olduğunu söylemesinin düşünülemezliğini de ifade etmektedirler.

Sonuç olarak Gazâli'ye göre, mahiyeti reddetmek, hakikati reddetmektir. Var olanın hakikati reddedilince de varlık düşünülemez. Bu noktada İbn Sina'yı eleştiren

<sup>90</sup> Gazali, *Meâricu'l-Kuds*, s.141,142

<sup>91</sup> Gazali, *Tehâfüt*, s. 187

<sup>92</sup> Farabi, *Uynu'l-Mesail*,5; İbn Sina, İbn Sina, *er-Risaletü'l Arşıyye*, s. 4; *Şifa*, I/ 32, .

Gazâli, onun zorunlu varlıktan mahiyeti kaldırarak âdeta var olmayan varlıktan söz ettiğini ileri sürmektedir.<sup>93</sup> Ayrıca Gazâli, zorunlu varlığın cins ve faslının olmadığını, çünkü dışında herhangi bir ortaklığı olmayan varlığın, onu başkalarından ayıracak bir faslının da söz konusu olmayacağını söyler. Mahiyet ve hakikatin zatla ilişkisi konusunda Gazâli, Vâcibu'l-Vücûd'un hakikatinin vücudu, vücudunun da hakikati olduğunu söyleyerek zattaki çokluğu ortadan kaldırmak istemiştir. Aynı şeyi mahiyet için de söyleyen Gazâli, vâcibin varlığının mahiyetinin gayri olamayacağı kanaatindedir. Bu noktada birini diğersinin sebebi kabul etmenin, zorunlu varlığın zorunluluğuna uygun düşmediğini belirtir. Mahiyeti, adeta onun zorunluluğudur. Gazâli sonuçta zorunlu varlığın mahiyetini kabul etse de bu kabulün onda çokluğu gerektirmediğini kabul etmektedir. Bu, varlık ve mahiyetin aynılığı anlamına gelmektedir.<sup>94</sup>

## 2) MÜMKÜN

Gazâli mümkünü, aklın varlığını kabullenmeyi uygun bulduğu, imkânsız görmediği ve varlığı veya varlık sahasına çıkması imkân dâhilinde olan varlık şeklinde tanımlar.<sup>95</sup> Mümkün tanımında geçen imkân kavramı, mümkün kavramının anlaşılmasını kolaylaştıracaktır. Dolayısıyla Gazâli'nin *imkân*ı nasıl tanımladığı önemlidir. Gazâli, imkânı mümkünü ait bir hal olarak tanımlamaktadır. Yani imkân

---

<sup>93</sup> Gazali, *Tehâfüt*, s. 191

<sup>94</sup> Gazali'nin varlık hükümlerine dair görüşlerini konusunda daha ayrıntılı bilgi için bkz., Ömer Bozkurt, *Gazali ve İbn Rüşd'de İmkan, İmkansızlık, Zorunluluk*, A. Ü. S. B. E. Basılmamış Doktora tezi, s. 71

<sup>95</sup> Gazali, *Tehâfüt*, s. 119-120; *Maznûn*, s. 345-346

mümkünün bir niteliğidir.<sup>96</sup> Ayrıca Gazâli, *imkân* ile *cevaz* kavramlarını birbirine eşanlamli olarak kullanmaktadır.<sup>97</sup> Kavramları zıtları ile açıklama düşüncesine göre caizin zıttı vücup olmaktadır. Gazâli, imkân vasfının, varlığı başkasından olmayı, nedenli olmayı, sonradan olmayı ve değişebilirliği içerdiğini belirtmektedir.<sup>98</sup> Bu özellikleri içeren imkânın Gazâli tarafından hangi temelden hareketle belirlendiği önem arz etmektedir. Burada sorulması gereken soru Gazâli'ye göre, imkânı belirleyen temel unsur makul olması mı, takdir edilmiş olması mı, kudret sıfatının konusu olması mı yoksa malum olması mıdır?

Gazâlinin mümkün ile ilgili iki hareket noktası vardır. Bunlardan biri makul mümkündür, diğeri makdur mümkündür. Ancak, ikinci nokta birinci nokta ile ilgili ciddi problemler oluşturmakta hatta tabiattaki düzen fikri ya da kabulünü sıkıntılı bir duruma getirmektedir.

Konunun işlenişi bakımından öncelikle makuliyet temelli mümkünün ele alınması gerekmektedir. Gazâli, imkânsız konusunda da belirtileceği gibi 1) Bir şey hakkında hem olumlu hem olumsuz yargıda bulunmak, 2) Genel olanı reddedip özel olanı kabul etmek, 3) Biri reddedip ikinin varlığını kabul etmek dışında her şeyin mümkün olduğunu ifade etmektedir.<sup>99</sup> Burada mümkünün esası mantıksal tutarlılıktır. Ancak konu Allah'ın kudreti açısından ele alındığında Gazâli'ye göre durum değişmektedir. Bu nedenle kudret temelli mümkünün sınırları genişlemektedir. Dolayısıyla kudret dâhilinde olan her şey mümkün olmaktadır. Aslında Gazâli'nin kudret temelli mümkün anlayışını benimsemesi ve her şeyi Allah'ın kudretinin konusu olarak görmesi nedeniyle makuliyete dayalı bir mümkün

---

<sup>96</sup> Gazali, *Tehâfüt*, s. 116; *Ravzatu't-Talibîn fi Umdetü's-Salikin*, Mecmuatu Resail içinde, s. 130; *El-İktisâd*, s. 129

<sup>97</sup> Gazali, *el-İktisâd*, 34,35; *Ravzatu't-Talibîn* s. 130-131

<sup>98</sup> Gazali, *Tehâfüt*, s. 116; *Ravzatu't-Talibîn* s. 130-131; *el-İktisâd*, s. 129,130

<sup>99</sup> Gazali, *Tehâfüt*, s. 1249

tanımı yapması gereksizdir. Çünkü makuliyete dayalı mümkün anlayışı belirleyici değildir.

Gazâlinin imkân kavramındaki en temel hareket noktası kudrettir. Allah'ın kudreti içine giren her şey mümkündür. Ancak bize tuhaf gelen bazı mümkünleri her zaman uluorta yaratmamaktadır. Bunun sebebi, ilme duyulan güvenin sarsılmasına sebep olabilmesidir.<sup>100</sup> Onun bu anlayışı mümkün anlayışı ele alınırken gözden kaçırılmaması gerekmektedir. Buna göre, acaba mümkün değişip müstahil olabilir mi? Gazâli, bu soruya olumlu cevap vermektedir. Eğer imkân imkansıza dönüşebilirse çelişmezliğin değeri ve aklı yargıların anlamı ve değeri nedir? Gazâli, mümkünü Allah'ın kudreti ile açıkladığı içim mümkünün imkânsıza dönüşebileceğini ifade etmektedir. Allah'ın kudreti açısından bakıldığında bunun Allah'ın kudreti dâhilinde olmadığı söylenemez ancak, insanlar arası ilişkilerde ve tabiat insan ilişkisinde hareket noktası mümkün-müstahil farkı ve özdeşlik prensibidir. Bu durum hem Allah'ın takdirini, hikmetini anlamsız kılacak hem de insanın her an ne olacağını bilmediği kaygı ve güvensizlik ortamı içinde kalmasına neden olacaktır.<sup>101</sup>

Allah'ın dilediği hiçbir fiil imkânsız değildir.<sup>102</sup> Bu ifade hem mümkün hem de imkânsız kavramlarının anlaşılmasında büyük önem taşımaktadır. Belki de bu konuda sorulabilecek en can alıcı soru Allah'ın neyi dileyip dilemeyeceği sorusudur. Aynı zamanda mümkünün içeriği belirlenirken Gazâli'nin ifadelerinden ortaya çıkan iki ihtimal söz konusudur. Bunlar: A) Güç yetirilebilen mümkündür. B) Mümkün

---

<sup>100</sup> Gazali, *Tehâfüt*, s. 244-245

<sup>101</sup> Gazali, *a.g.e.*, s. 244; Mübahat Küyel Küyel, *Üç Tehâfüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1956, s. 259

<sup>102</sup> Gazali, *Tehâfüt*, s. 118

güç yetirilebilendir? Gazâli, bu iki ihtimalden birincisine daha yakın bir tutum sergilemektedir.<sup>103</sup>

Ancak müslüman filozoflar, Gazâli'nin Allah'ın kudretine dayalı mümkün anlayışını benimsemezler. Onların mümkün anlayışının temelinde akıl bulunmaktadır.<sup>104</sup>

Gazâli'nin imkanın içeriğini belirleme konusunda iki temel hareket noktası vardır. Bunlar:

1. Makul (aklın temel ilkelerine ters olmayan) mümkündür
2. Makdur (güç yetirilebilen) mümkündür.

İmkânın zihin dışında bir varlığının olmadığını ifade eder Gazâli ve bu konuda müslüman filozofları eleştirir. Mümkün varlık varlığından önce mümkün olmayı aksine hiçbir artısı ve eksisi olmaksızın varlık imkâna denktir.<sup>105</sup> Bu anlayış dolayısıyla yoktan yaratmaya imkân tanımaktadır. Daha doğru bir şekilde ifade edecek olursak yoktan yaratma anlayışı onun imkân ve mümkün anlayışını belirlemiştir.

Mümkün konusu ele alınırken üzerinde durulması gereken bir diğer konu da imkânın zihin dışında bir gerçekliğinin olup olmadığı konusudur. O, imkânın mümkünden önce var kabul edilmesine âlemin kıdemine yol açacağı kaygısı ile karşı çıkmaktadır. Bu konu ile ilgili görüşlerini filozoflara yaptığı itirazlarda net bir şekilde ortaya koymaktadır. Filozoflar imkânın mümkün önceliğini kabul ederlerken Gazâli, imkânın fiile dönüşmemiş halini yok olarak kabul etmektedir.<sup>106</sup> Onun imkân anlayışının temelinde yoktan yaratma anlayışı bulunmaktadır. Gazâli,

---

<sup>103</sup> Bozkurt, *Gazali ve İbn Rüşd'de İmkan, İmkansızlık, Zorunluluk*, s. 22

<sup>104</sup> İbn Sina, *Necât*, thk. Muhyiddin Sabri el-Kürdi, Matbaatu's-Saade, Mısır 1331, s. II/219.

<sup>105</sup> Gazali, *Tehâfüt*, s. 117

<sup>106</sup> Gazali, *a.g.e.*, s. 118



filozofların aksine kudretin yoklukla ilişkisinin düşünülebilir olduğunu ifade etmektedir.<sup>107</sup> Ayrıca Gazâli'ye göre imkân, kendisinin dayandığı bir var olanı gerektirmez. Bu fikri kabul etmesinin temel nedeni yine yoktan yaratma kabulüdür. Gazâli'nin konuya ilişkin gerekçesi bu düşüncemizi desteklemektedir. Ona göre, imkânın kendisinin dayandığı bir varlığı gerektirmesi imkânsızın da bir dayanağı gerektireceği anlamına gelir ki, bu düşünülemez.<sup>108</sup> Ancak İbn Rüşd'e göre, imkân mevcut bir maddeye dayanmaktadır. Dolayısıyla imkânın zihin dışında bir varlığının bulunması gerekmektedir. Müstahilde bir maddedir. Ona göre, mümkün, var olmaya ve var olmamaya hazır olan şeydir. Yoklukla varlık birbirine zıttır, herhangi bir şeyin varlığı kaldırılınca, o şeyin yerine onun yokluğu geçer, bu ikisi birbirine dönüşemeyeceği için ikisini de kabul edebilen üçüncü bir şeyin bulunması gerekmektedir. Bu da imkânla vasıflandırılan şeydir.<sup>109</sup>

Gazâli bu konu ile ilgili görüşlerini siyah-beyaz örneği ve ruh örneği ile açıklamaya ve netleştirmeye çalışmaktadır. Ancak bu konuda İbn Rüşd onu eleştirmektedir.<sup>110</sup> Bu açıklamalardan hareketle Gazâli, varlık hükümlerinin akli yani mantıksal yargılar olduğu varlıksal olmadığını kabul etmektedir.

Buradan hareketle Gazâli ve İbn Rüşd'ün mümkün anlayışlarının birbirinden tamamen ayrı olduğu söylenebilir. Gazâli mümkünü akli bir yargı olarak kabul ederken İbn Rüşd mümkünün dış dünyadaki varlığını kabul etmektedir. Buradan hareketle Gazâli'nin formel bir mantık anlayışına sahip olduğu söylenebilir. Buna karşın İbn Rüşd'ün mantık anlayışı varlıksaldır. Gazâli, akıl için düşünce formlarını

---

<sup>107</sup> Gazali, *Tehâfüt*, s.131

<sup>108</sup> Gazali, *a.g.e.*, 119,121; Küyel, *Üç Tehâfüt Bakımından Felsefe Din Münasebeti*, s. 258

<sup>109</sup> İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt- Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, Çev. Muharrem Hilmi Özev, Bordo-Siyah Yay., İstanbul 2006, s506

<sup>110</sup> Gazali, *Tehâfüt*, s. 244,245; İbn Rüşd, *Tehâfüt*, s.498-499; Küyel, *Üç Tehâfüt Bakımından Felsefe Din Münasebeti*, s.259

ve bu formların birbiri ile olan ilişkisini önemsemektedir. İlk planda bu düşünce formlarının bir dış gerçekliğe uygun düşüp düşmediğini dikkate almaz. Ancak daha sonra bu formlardan hangisinin dış âlemi düşünebilmemize elverişli olduğu konusu üzerinde durmaktadır. İbn Rüşd'ün temel hareket noktası ise bu düşünce formlarının varlığın da formları olup olmadığını tespit etmektir. Dolayısıyla İbn Rüşd, zihnin varlığı ne dereceye kadar doğru düşünebileceğini görmeye çalışır.<sup>111</sup>

İbn Rüşd, âlemden önce sonsuz imkânlar olmasını bu imkânların sonsuz alemler gerektireceği kabulünden hareketle reddetmektedir.<sup>112</sup> Ancak Küyel, bu itirazın pek de kuvvetli görünmediğine dikkat çekmektedir. Çünkü bir şeyin varlığından imkânına gidildiği halde imkândan varlığa gidilmesi ne zaruridir ne de böyle bir şey beklenebilir.<sup>113</sup>

Onun bu anlayışı mümkün anlayışı ele alınırken gözden kaçırılmaması gerekmektedir. Buna göre, acaba mümkün değişip müstahil olabilir mi? Bu soruya Gazâlî olumlu cevap vermektedir. Eğer imkân imkânsıza dönüşebilirse çelişmezliğin değeri ve aklî yargıların anlamı ve değeri nedir? Gazâlî, mümkünü Allah'ın kudreti ile açıkladığı içim mümkünün imkânsıza dönüşebileceğini ifade etmektedir. Allah'ın kudreti açısından bakıldığında bunun Allah'ın kudreti dâhilinde olmadığı söylenemez ancak, insanlar arası ve tabiat insan ilişkisinde hareket noktası mümkün-müstahil farkı ve özdeşlik prensibidir. Bu durum hem Allah'ın takdirini, hikmetini anlamsız kılacak ve insanın her an ne olacağını bilmediği kaygı ve güvensizlik ortamı içinde kalmasına neden olacaktır.<sup>114</sup>

---

<sup>111</sup> İbn Rüşd, *Tehâfüt*, s. 98-99, 106-107; Küyel, *Üç Tehâfüt Bakımından Felsefe Din Münasebeti*, s. 258

<sup>112</sup> İbn Rüşd, *a.g.e.*, s. 98

<sup>113</sup> Küyel *Üç Tehâfüt Bakımından Felsefe Din Münasebeti*, s. 258

<sup>114</sup> Gazali, *Tehâfüt*, s. 244,245; Küyel, *Üç Tehâfüt Bakımından Felsefe Din Münasebeti*, s. 259

Gazâli, bir şeyin bir anda imkânsız başka bir anda mümkün olmasının imkânsız olmadığını iddia etmektedir.<sup>115</sup> Bu ifadeye göre mümkün makuliyeti temel alan bir kavram değildir. Ancak mantıksal olarak mümkün olan bir şeyin başka bir zamanda da olsa mümkün olmaması düşünülemez. Gazâli tarafından imkânsızlık örneği olarak verilen genel olanı reddedip özel olanı kabul etmek her hangi bir zamanda mümkün iken başka bir zamanda imkânsız olamaz. Dolayısıyla Gazâlinin mümkün kavramını tanımlarken makuliyet dışında kabul ettiği başka bir esas daha olmasını gerektirmektedir. Gazâli, mümkün olan bir şeyin olmaması yönünde insan zihninde bir bilgi yaratıldığında, imkânsız faraziyelerden bahsedebileceğini belirtmektedir. Gazâli, Allah'ın bizde mümkün olan bu olayları gerçekleştirmediğine dair bir bilgi yaratmış ve bizim de bu bilgidен hareketle bu olayların gerçekleşmesinin zorunlu olmadığını yani mümkün olduğunu bildiğimiz kanaatindedir. Olayların bu şekilde sürüp gitmesine alışılmasından kaynaklanmaktadır. Ayrıca bu imkânsız faraziyeler her zaman gerçekleşecek şeyler değildir. Bunların gerçekleşmesi insanların ilme duyacağı güveni sarsacağından Allah bu fiilleri her zaman gerçekleştirmez. Aslında Gazâli, imkânsız faraziyeler anlayışının sıkıntı doğurduğunun farkındadır.<sup>116</sup> Ancak Allah'ın irade ve kudret sıfatını temel aldığından, Gazâli'nin başka bir sonuca varması düşünülemez. Bu sıkıntıyı aşmak ve insanların ilme olan güvenlerini sarsmamak amacıyla Allah'ın böyle bir fiili yaratmadan önce insanlarda bunu yapacağına dair bir bilgi yarattığını ifade etmektedir. Ancak bu kabul, sorunu aşmak için yeterli değildir. Asıl sorun

---

<sup>115</sup> Gazali, *Tehâfüt*, s. 244-247

<sup>116</sup> Gazali, *a.g.e.*, s. 244,245

Allah'ın kudretinin yarattığı varlıklardan bağımsız bir şekilde anlaşılması ve yorumlanmasıdır.<sup>117</sup>

Mümkün varlığı oluşturan unsurlar cevher ve arazdır. Gazâli cevheri, bir konuda olmayan varlık olarak tanımlamaktadır.<sup>118</sup> Ayrıca cevherin boşlukta yer kaplamayan bileşik olmayan ve bir şeye muhtaç olmayan varlık olduğunu da belirtmektedir.<sup>119</sup>

Gazâli, mümkün varlığı oluşturan unsurlardan bir diğeri olan arazi ise, varlığı başka bir şeyin varlığı için şart olmayan<sup>120</sup> ve yer kaplamayıp varlığı başkasına bağlı olan şey olarak tanımlamaktadır.

Gazâli cevherlerin oluşturduğu cisim ve arazların gözlem ile bilindiğine ve tespit edildiğine işaret etmektedir. O, Âlemi oluşturan bu cisim ve cevherlerin en önemli yönlerinin değişebilir olmaları olduğunu belirtmektedir. Gazâli, cisim ve arazın değişebilir olmalarını da âlemin sonradan meydana geldiğinin en önemli göstergesi olarak kabul etmektedir. Cismin ve arazın değişebilirliğini de hareket etme veya etmemesine bağlamaktadır. Hareket ve hareketsizlik sonradan meydana gelmedir.<sup>121</sup>

Gazâli hem cevher hem de araz kavramlarını soyut metafiziksel kavram olarak kullanmaktan ziyade, söz konusu kavramları âlemin yaratılmışlığını kanıtlayan ve âlemdeki değişiklikleri açıklamanın en önemli aracı olarak

---

<sup>117</sup> Gazali, *Tehâfüt*, s. 244,245

<sup>118</sup> Gazali, *Mi'yâru'l-İlm*, s. 311

<sup>119</sup> Gazali, *el-İktisâd*, s. 19,20

<sup>120</sup> Gazali, *Mi'yâru'l-İlm*, s. 94

<sup>121</sup> Gazali, *el-İktisâd*, s. 21, vd.

kullanmaktadır. Gazâli hem cevher hem de araza yok olma vasfını vererek, her iki kavrama da kalıcı olma vasfının verilemeyeceğini belirtmektedir.<sup>122</sup>

Gazâli'nin mümkün varlık hakkındaki görüşlerine yer verirken değinilmesi gereken bir diğer konu da varlığa ilişkin farklı mertebeler kabul etmesidir. Farklı alanlara dair yazmış olduğu kitaplarda farklı varlık sınıflamalarıyla karşılaşmaktadır. Bunlara örnek olarak zati, hayali, hissi, akli ve şibhi varlık olmak üzere beş varlık türünden bahsedilebilir.<sup>123</sup> Aynı zamanda Gazâli başka bir eserinde varlık mertebelerinin dört tane olduğunu ve bunların hariçte, zihinde, lisanda, yazı ve şekildeki varlığı olduğunu belirtmektedir.<sup>124</sup> Gazâlinin ifade ettiği varlık türlerine kısaca değinmek gerekir,

- 1) *Zati Varlık*; duyuların ve aklın dışında var olan hakiki varlıktır. Duyu ve akıl bu varlığın bilinmesinde rol oynamaktadır. Zati varlık yeryüzü, hayvanlar, bitkiler vs. gibi açık bir şekilde belirgindir. Gazâli'ye göre zati varlık ile hariçteki varlık aynıdır. Ayrıca Gazâli, insanların genelinin varlığın sadece zati varlığını bildiğini de belirtmektedir.<sup>125</sup>
- 2) *Hissi Varlık*; dış dünyada varlığı bulunmayan bir şeyin göze var görünmesidir. Bu varlık türü sadece hissen vardır ve dolayısıyla sadece duyu organlarına mahsus bir varlıktır. Bu tür varlık uyuyan veya hasta bir kimsenin uyanırken gördüğü sanrı gibidir. Gazâli bu varlık türünü özellikle vahiy ve ilham ile ilgili olarak

---

<sup>122</sup> Gazali, *el-İktisâd*, s. 26,27; Ayrıca bkz. Süleyman Hayri Bolay, *Aristo Metafiziği ile Gazali Metafiziğinin Karşılaştırılması*, MEB. Yay., Ankara 2005, 3. Baskı, s. 131-139

<sup>123</sup> Gazali, *İhya*, 3/I, s. 44-48; *Faysalu't-Tefrika*, s. 240,241

<sup>124</sup> Gazali, *Halkın Kelami Tartışmalardan Korunması*, Çev.D. Sabit Ünal, İzmir İ. F. V. Yay., İzmir 1987, s. 110

<sup>125</sup> Gazali, *Faysalu't-Tefrika*, s. 240.

kullanmaktadır. Peygamberlerin vahiy, velilerin ise ilham almaları bu hayali varlık mertebesi sayesinde gerçekleşmektedir. Ayrıca Gazâli Peygamberin vahiy sürecinde Cebraili sadece bir kez kendi suretinde gördüğünü diğer görüşmelerinde ise çeşitli suretlerde görmüş olması ile hissi varlığı delillendirmeye çalışmaktadır.<sup>126</sup>

- 3) *Hayali Varlık*; Gazâli duyular yoluyla bilinen varlığın duyu algısından uzak olması durumunda zihinde beliren şekline hayali varlık adı vermektedir. İnsanın gözleri kapalı iken zihninde fil veya at şeklini canlandırmasıdır. İnsan zihninde şekli canlandırılan bu varlığın dış dünyada varlığı yoktur.<sup>127</sup>
- 4) *Akli Varlık*; herhangi bir varlığın ruhu, hakikati ve manası olması demektir. Aklın bu varlığın hayalde, duyuda ve hariçteki varlığına bakmaksızın manasını kavramasıdır.<sup>128</sup>
- 5) *Şibhi Varlık*; bu varlık ne suretiyle, ne hakikatiyle; ne histe, ne hayalde ne de akılda bir şeyin bizatihi var olmasıdır. Var olan nesne başka bir şeydir ve o nesneye bazı özellikleri dolayısıyla benzemektedir.<sup>129</sup>

Gazâli'nin varlığa ilişkin görüşlerinin birbirinden farklılık arz ettiği görülmektedir. Özellikle âlemin yaratılmışlığı konusundan hareketle varlığı cisim, cevher, araz şeklinde sınıflandırıp, varlık konusunu varlık anlayışının varlıksal bir temele dayandığı anlaşılmaktadır. Varlığa ilişkin farklı algılama mertebelerinden

---

<sup>126</sup> Gazali, *Faysalu't-Tefrika*, s. 240,241.

<sup>127</sup> Gazali, *a.g.e.*, s.240,241

<sup>128</sup> Gazali, *a.g.e.*, s.241.

<sup>129</sup> Gazali, *a.g.e.*, s.241.

sözederken ise konuyu varlıksal değil mantıksal bir temele dayandırdığı görülmektedir.

### C) İMKÂNSIZ

Bir diğer varlık hükmü imkânsızdır. Gazâli imkânsızı, varlığı mümkün olmayan, asla var olmayacak olan, varlığı güç dâhilinde olmayan ve aklen kabullenilmesi mümkün olmayan olarak tanımlamaktadır.<sup>130</sup> Gazâli, “mümteni”, “muhal”, “müstahil” ve “imtina” gibi kavramları imkânsız kavramını ve imkânsızlığı karşılamak için kullanmaktadır.<sup>131</sup>

Gazâli'nin, vacip ve mümkün kavramları üzerinde durduğu kadar imkânsız kavramı üzerinde durmadığı görülmektedir. Bu durumun muhtemel nedeni imkânsızın yaratmaya konu olmamasıdır. O, özellikle yaratmanın tarafları olan vacip ve mümkün kavramları üzerinde durmaktadır. İmkânsız kavramı ile ilgili olarak üzerinde durduğu konu imkânsızın kudret konusu olarak kabul edildiği bölümdür. Çünkü Gazâli, bu konuda akıl ölçülerinin dışına çıkan bir imkânsız tanımı yapmaktadır.

İmkânsızın zihin dışında bulunup bulunmaması konusu ile ilgili olarak Gazâli oldukça net bir tavır takınır. O, varlık hükümlerinin hepsinin zihin dışında bir varlığının bulunmadığını ve onların aklın yargıları olduğunu ifade eder. Dolayısıyla vacip ve mümkün de olduğu gibi imkânsız da, kendisi ile nitelenecek bir varlığa ihtiyaç duymayan akli yargıdır. İmkânsız da imkân gibi kendisinin dayanacağı bir

---

<sup>130</sup> Gazali, *Tehâfüt*, s. 119,120, 249; *el-İktisâd*, s. 54,55; *Ravzatu't-Talibîn*, Mecmuatü Resail İçinde, s. 130

<sup>131</sup> Gazali, *Maksadu'l- Esnâu'l-Esnâ*, s. 97; *Tehâfüt*, s. 119, 121-123, 220-251; *el-Maznûn*, s. 344,345; *el-İktisâd*, s. 54,55

varlığa ihtiyaç duymaz. İmkânsızın kendisine dayanacağı bir varlığın olamaması imkânsızın varlığının olmamasına dayalıdır. Dolayısıyla imkânsızlığın üzerinde gerçekleştiği bir madde yoktur.<sup>132</sup> Gazâli'nin bu konuda bu kadar kesin bir tavır sergilemesinin nedeni filozofların varlık hükümlerini zihin dışında bir varlığa bağlamaları ve bu varlığın ezeli olmasıdır. Bu durum Gazâli tarafından Allah dışında başka ezeli varlıkların kabulü olarak algılanmakta ve kesinlikle reddedilmektedir.

Gazâli, imkânsız kavramını mümkün ya da imkân kavramında olduğu gibi iki temelden hareketle açıklar. Bunlardan ilki makuliyet ikincisi ise Allah'ın kudreti meselesidir. İlk hareket noktasına göre imkânsızın üç şekilde olabileceğini ifade etmektedir. Bunlar: 1) Bir şey hakkında hem olumlu hem olumsuz yargıda bulunmak, 2) Genel olanı reddedip özel olanı kabul etmek, 3) Biri reddedip ikinin varlığını kabul etmektir. Bu türden olmayanlar imkânsız değildir.<sup>133</sup> Gazâli, bu üç grubun dışında kalanların mümkün olduğunun belirtir. Aynı zamanda imkânsızı Allah'ın kudreti ile ilişkilendirerek, bu kavramı takdir edilmeyen olarak tanımlar.<sup>134</sup>

Gazâli'ye göre aklın kavrayamadığı her şey imkânsız sınıfına girmez. Gerçekte onlar, düşünülmesi uzak ihtimalli olanaksız şeylerdir ve olması, uzak ve olanaksız demek olan *ba'id* ile olması mümkün olmayan anlamına gelen *muhal* arasında bir fark vardır: Gerçekte *ba'id* yani olmasına ihtimal verilmeyen, bildik, aşına olunmayan bir şey iken; muhal olması tasavvur olunamayandır.<sup>135</sup>

Bu yaklaşım da göstermiştir ki, Gazâli'de imkânsızlığı aklın koyacağı sınırlarla belirlemek yeterli değildir. İşte bu noktada o, yukarıda aklî temellere oturttuğu imkânsızlık anlayışını burada *ba'id* kavramıyla farklı bir boyuta taşımıştır.

---

<sup>132</sup> Gazali, *Tehâfüt*, s. 42-43

<sup>133</sup> Gazali, *a.g.e.*, s. 249

<sup>134</sup> Gazali, *el-İktisâd*. S. 54,55

<sup>135</sup> Gazali, *Maznûn* , s. 344,345



Ona göre, çoğu zaman imkânsız denen ve aklın kavramakta zorlandığı bazı durumları imkânsız olarak görmek yerine bunlara “baîd” demek daha uygundur.

Gazâli’ye göre aklın temel ilkelerine göre imkânsız olanlar Tehâfût’te daha geniş bir şekilde ele alınmıştır. Bu örneklere göre:

- 1) Bir şeyin aynı anda hem siyah hem de beyaz olması imkânsızdır.
- 2) Bir kişinin aynı anda iki farklı yerde bulunması imkânsızdır.
- 3) İradeden bilinen şeyi isteme kastedilmektedir. Bilgi olmadan iradenin olması imkânsızdır.
- 4) Cansız varlıkta bilginin yaratılması da imkânsızdır. Çünkü Gazâli, cansız ifadesinden algısı olmayan varlığın anlaşıldığını belirtir. Dolayısıyla algılamayan şeyde meydana gelene bilgi adının verilmesi imkânsızdır.<sup>136</sup>
- 5) Gazâli, cinslerin birbirine dönüşmesi konusunda iki farklı görüşe sahiptir. İlki, araz ile cevher, siyahlık ile grilik ve diğer cinsler arasında ortak bir madde bulunmamaktadır. Dolayısıyla bu varlıklar arasında dönüşüm imkânsızdır. İkinci görüşüne göre ise, sabit bir madde üzerinde bir şekil ortadan kalkarken bir başka şekil ortaya çıkmış ve madde üzerinde bu iki şekil birbirini izlemiştir. Bu görüşüne kanın sperme dönüşmesi, suyun sıvı iken gaz haline dönüşmesini örnek göstermektedir. O halde madde ortak, suret ise değişmektedir. Gazâliye göre asanın ejderhaya dönüşmesi ve toprağın hayvana dönüşmesi bu görüşünün ifadesidir.<sup>137</sup> Gazâlinin bu görüşü benimsemesinin muhtemel nedeni mucizelere alan açma kaygısı olsa gerektir.

---

<sup>136</sup> Gazali, *Tehâfût*, s.249

<sup>137</sup> Gazali, *a.g.e.*, s.250

Gazâli, aklın temel ilkelerine göre imkânsız olanları açıkladıktan sonra aslında imkânsızmış gibi görünen ancak Allah'ın kudreti açısından bakıldığında imkânsız olmadığını düşündüğü şeylerle ilgili bilgi verir. Buna Allah'ın ölünün elini hareket ettirmesini örnek olarak göstermektedir.<sup>138</sup>

Gazâli, mantıksal zorunluluktan hareketle bazı şeylerin imkânsız olduğu yolundaki kanaati aslında ölünün elinin hareket ettirilmesi konusunda Allah'ın kudretini devreye koyarak mantıksız bir durum ortaya koymaktadır. Cansız varlıkta bilginin yaratılmasını imkânsız görürken ölünün elinde hareketin yaratılmasını imkânsız olarak nitelmemektedir. Gazâlinin yürüttüğü mantığa göre hareket ettiğimizde ölünün elinde hareketin yaratılmasının faili Allah olduğuna göre cansız varlıkta bilginin yaratılmasının faili neden Allah olmasın? Aslında Gazâli mantıksal zorunlulukları mucizelere yer açma kaygısı ile Allah'ın kudretine feda etmektedir.

Gazâli'nin imkânsız anlayışı sadece akli temel alan bir yapıya sahip değildir. Akli temele oturttuğu imkânsız anlayışını *ba'id* kavramı ile esnetmeye çalışır. Bu kavram altında ele aldığı olaylarda Allah'ın kudreti temel oluşturmaktadır. Aslında bu durumun akıl ilkelerine ters olduğunun farkındadır. Ancak bu problemi, aklın bazı olayların hakikatini kavrayamadığı halde yine de bu olaylar hakkında hüküm vererek, bunları imkânsız olarak nitelendirdiğini belirtir. Aklın imkânsız olduğu konusunda verdiği hükmün her zaman doğru olmadığı kanaatindedir. Gazâli, hakkında bilgimizin olmadığı şeyleri imkânsız olarak nitelendirdiğimiz görüşündedir.<sup>139</sup> Böylece insana imkânsız gibi görünen ancak olması uzak ihtimalli olanaksız şeyler muhalden ayrı olarak *ba'id* ile ifade etmektedir. Ancak *ba'id*'in tanımındaki olması uzak ihtimalli olanaksız ifadesi problemlidir.

---

<sup>138</sup> Gazali, *Tehâfüt*, s.250

<sup>139</sup> Gazali, *Maznûn*, s. 344

*Ba'id* olmasına ihtimal verilmeyeni ifade ederken “muhal” olması tasavvur olunamayanı anlatır. Bu, aslında imkânsız ifade etmektedir. Ancak burada olmasına ihtimal verilmeyen şeylerin nasıl belirlendiği önemlidir. Aklen imkânsız olmayan her şey mümkündür, ihtimal dâhilindedir. Dolayısıyla uzak ihtimalli olan şeylerde olma ihtimaline sahip olmalarından dolayı imkânsız olarak kabul edilmezler. Gazâli'nin *ba'id* kavramını oluşturmasında akıl değil Allah'ın kudreti temel alınmış gibi görünmektedir. Bu kavramın içeriğinin net bir şekilde anlaşılması ne tür olayların bu kapsamda değerlendirildiğine bağlıdır. Gazâli'nin, nedensellik bağını zorunlu olarak görmemesi ve mucizelere alan açma ihtiyacı bu kavramı kullanmasının temel nedeni olabilir. Bu konuya dair görüşlerine özellikle *Tehafütte* yer verir. Sebeplilik konusunu ele aldığı on yedinci tartışmada öncelikle aklî olarak imkânsız gördüğü üç özelliğin dışında *ba'id* kavramı içine giren olaylara örnekler vermektedir. Ayrıca Gazâli, imkânsıza dair görüşlerini açıkladığı beşinci madde mucizelere alan açma amacını güderken altıncı madde de ise âlemdeki olaylar arasındaki zorunluluk bağını Allah'ın tek gerçek fail olması ile açıklamaktadır.

Sonuç olarak Gazâli akıl temelli imkânsız anlayışını Allah'ın kudret sıfatı ile esnetmekte ve aklın imkânsız olarak nitelendirebileceği durumların aslında imkânsız olmadığını iddia etmektedir. Mantıksal olarak imkânsız olanın dışında özellikle de tabiat alanında olacak olaylar için imkânsız bir durum düşünmemektedir.

# I. BÖLÜM

## İLAHİ İLİM SORUNU

İlim sıfatı, irade ve yaratma sıfatları gibi Allah'ın âlemle ilişkisinin sağlayan temel sıfatlardan biridir. Bu sıfatların anlaşılma biçimleri Allah'ın âlemle olan ilişkisini açıklamada temel belirleyenler durumundadır. Nitekim bu sıfatlarla, Allah'ın eksikliklerden uzak olduğu kabul edilmektedir. Allah'ın âlim olduğunu belirten ifadeler Kur'an'da geçmektedir.<sup>140</sup> Kur'an'da Allah'ın Âlim olduğunu bildiren ifadelerin bulunması nedeniyle hangi ekole mensup olursa olsun bütün kelamcılar Allah'ın âlim olduğu konusunda görüş birliği içindedirler.<sup>141</sup>

Allah'ın âlim olması konusunda kelamcılar arasında oluşan görüş birliği, bu ilmin neliği, zatla ve varlıkla olan ilişkisi gibi konularda söz konusu değildir. Nitekim her Kelam ekolü kendi sistemi içerisinde Allah'ın ilim sıfatını anlamakta ve yorumlamaktadır. Kelam ekolleri Allah'ın ilmi meselesini genel olarak bilgi konusu başlığı altında ele alınmakta ve tartışmaktadırlar. Bilindiği üzere özellikle Matüridi'den sonra bilgi konusu Kelam kitaplarında sistematik bir tarzda ele alınıp işlenmektedir.<sup>142</sup> Kelamcılar genel olarak ilim sıfatını, kadîm ve hâdis olmak üzere iki kısımda ele almaktadırlar. Hâdis olan beşeri bilgi hakkında konuşulduğunda bilginin imkânı, tanımı, bilgi edinme yolları ve edinilen bu bilginin değeri gibi konular gündeme gelmekte ve beşeri bilgi bu konular üzerinden tartışılmaktadır.<sup>143</sup>

---

<sup>140</sup> Tevbe 9/97; Enfal 8/17, 42; En'am 6/73; Nur 24/64; Enbiya, 21/110Tâhâ 20/7; Hud 11/5

<sup>141</sup> Kadı Abdülcabbar, *Şerh*, s.151; Bakıllani, *Temhid*,s. 26;Bağdadi, *Usulu'd-Din*, s. 95; Nesefi, *Tabsıratu'l-Edille*, thk. Hüseyin Atay, D.İ.B. Yay., Ankara Ankara 2004, I/256-261; Gazali, *el-İktisâd* s. 64

<sup>142</sup> Maturidi, *Kitabu't-Tevhid*, s.9-21; Nesefi, *Tabsıratu'l-Edille*, I/9-67; Cüveyni, *Kitabu'l- İrşad* s. 5-17; Bakıllani, *et- Temhid* s. 34-41

<sup>143</sup> Konumuzun ilahi ilim olması nedeni ile beşeri bilgi bağlamında gündeme gelen konulara çalışmamızın sınırları dışında olması sebebiyle değinmedik.

Kelamcılar, hâdis ilimden hareketle kadîm ilim hakkındaki görüşlerini ifade etmektedirler. Kadîm ilim konusu ele alındığında ise, beşeri bilgi bağlamında ele alınan konuların dışında bir alan hakkında görüş üretmek gerekmektedir. Kadîm ilim söz konusu olduğunda, bu bilginin varlıkla ilişkisi, kader, insanın özgürlüğü vs. gibi problemler gündeme gelmekte ve bu konular üzerinden ilahi ilim tartışılmaktadır. Kelamcılar, Kur'an ayetlerinden hareketle Allah'ın ilminin neliği, nasıl tanımlanması gerektiği, söz konusu ilmin sınırları, Allah'ın bilgisinin insan eylemleri üzerinde etkisinin olup olmadığı, varsa bu etkinin boyutları hakkında düşünce üretmişlerdir.

İlahi ilim bağlamında Kelam ve Felsefe'de tartışılan en temel problemlerden biri, Allah'ın değişmeyen ezeli bilgisi ile insan özgürlüğünün nasıl uzlaştırılacağı konusudur. Bu bağlamda Kelam tarihi boyunca Allah'ın ilmi ve insanın eylemlerinde özgür olup olmaması konuları en temel tartışma konuları olmuştur. İnsanın eylemlerinde özgür olup olmaması konusu Kelam ekolleri arasındaki farkı ortaya koyan temel konulardan biridir. Mu'tezile ile Eş'ariler arasındaki temel farkı, insanın eylemleri konusundaki görüşleri oluşturmaktadır.<sup>144</sup> Doğrusu bu konu günümüzde de güncelliğini korumaktadır.

İnsanın eylemlerinde özgür olup olmamasına ilişkin tartışma kudret sıfatının yanı sıra ilahi ilim bağlamında da tartışılmaktadır. İnsanın eylemleri ve ilahi ilim ilişkisi bağlamında ortaya atılan görüşlerden cebrî anlayışa göre ezeli bilgi, nesnesini zorunlu kılacağından özgürlük fikriyle bağdaşmaz. Bir başka açıdan ise, ezeli bilgi nesnesi üzerinde etkisi olmayan tasviri bir bilgidir ve dolayısıyla insan özgürlüğü ile çelişmemektedir.<sup>145</sup> Söz konusu problem temelinde Allah'ın ilminin, insanların

---

144 Kadı Abdülcebbar, *Şerh*, s.323, 324,326,363, vd.; Krş. Eş'ari, *Kitabu'l-Lum'a fi'r-Raddi ala Ehli'l Zeyği ve'l- Bed'i*, thk. Mahmud Gurabe, Matbaatu Mısır, Mısır 1955, s. 93-113;Cüveyni, *İrşad*, s.187-210; Gazali, *el- Erbaîn* s.24,25; *el-İktisâd*, s. 57-64

<sup>145</sup> Metin Özdemir, *Allah'ın Bilgisinin Ezeliliği ve İnsan Hürriyeti*, İz Yay., İstanbul 2003, s. 7.

fillerine yönelik olarak, insanların ne yapacaklarını önceden bilmesinin cebrî gerektirmediğini iddia etmek sorunu çözmektedir. Hatta bazı kelamcılar cebrin kaynağı olarak bizzat Allah'ın ezeli ilmini göstermektedirler.<sup>146</sup> Allah'ın ezeli ilminin cebrin kaynağı olmasının sebebi, insanın Allah'ın ilmine muhalif olarak hareket edemeyeceğidir. Allah'ın ezeli ilminde her insanın ne zaman ve nerde nasıl davranacağı Allah tarafından önceden bilindiği için bu ilme muhalif davranmak mümkün değildir. Dolayısıyla insan eylemlerinde mecburdur.

İlahi ilmin, insana eylemlerinde özgürlük alanı açtığı yönünde ortaya koyulan görüşlerden biri de, Allah'ın ezeli ilmi ile olacak olan bütün olayları hükümleriyle değil, vasıfları ile yazdığı görüşüdür.<sup>147</sup> Bu ifade ile Allah'ın gelecekte gerçekleşecek herhangi bir olayın şu zamanda şöyle olsun diye değil, şöyle söyle olacak şeklinde yazdığı iddia edilmektedir. İfade edilen bu görüşe göre Allah'ın bilgisi gerçekleşecek olayların nitelikleri ve sebepleri ile birlikte bilinmesini ifade etmektedir.

Allah'ın ilmi bağlamında ifade edilen bu görüş şu şekilde yorumlanmaktadır: Varlıklar, Allah'ın varlık ile ilgili olarak olacakları yazdığı anda yoktu. Allah, Levh-i Mahfuz'a var olacakları vasfederek kazasına uygun bir şekilde *olacak* diye yazmıştır. Bu yazı bir emir niteliği taşımamaktadır. Yani olacak şeyler ile ilgili olarak bu iş *olacak* demiştir *olmalı* dememiştir. Eğer Allah bu iş olacak derse varlığın o anda gerçekleşmesi gerekir. Çünkü yaratılan varlığın, yaratanın yaratma emrinden sonraya kalması düşünülemez.<sup>148</sup>

İlahi ilim- insan özgürlüğü bağlamında ortaya koyulan bu görüşün de insana özgürlük alanı sağladığını ifade etmek pek de mümkün görünmemektedir. İlahi ilme

---

<sup>146</sup> Mustafa Sabri, *İnsan ve Kader*, Çev. İsa Doğan, Bayrak Yay., İstanbul 1989, s. 195

<sup>147</sup> İmam-ı Azam Ebu Hanife, *Fıkhu'l-Ekber*, İmam Azam'ın Beş Eseri, Çev. Çev. Mustafa Öz. Marmara Ü. İ. F.V. Yay., 3. baskı. İstanbul 2002. Arapça Metin s. 72

<sup>148</sup> Ali b. Muhammed Aliyyu'l-Kârî, *Fıkhu'l-Ekber Şerhi*, Çev. Yunus Vehbi Yavuz, Kalem Matbaası, İstanbul 1979, s. 114

tavsifi de denilse ilahi ilme ezililik vasfının verilmesi insanın eylemlerinin belirlendiği ve insanın bu eylemleri yapma noktasında özgür olamadığı anlamını içermektedir. Gelecekte gerçekleşecek olaylarla ilgili olarak *olacak* ya da *olsun* ifadeleri arasında insanın eylemlerini seçmesi ve belirlemesi noktasında fark olduğunu söylemek de mümkün görünmemektedir.

İlahi ilmin cebri gerektirdiği düşüncesini ortadan kaldırmaya yönelik çabanın son dönem temsilcilerinden biri de İkbâl'dir. Ona göre, Allah'ın ilmi külli bir ilimdir ve Allah, sürekli bir *şimdi* içinde, belirli bir olaylar düzeni olarak kabul edilen bütün tarih akışından haberdar olup ve onu bir bütün halinde bilmektedir<sup>149</sup>. Ancak ilahi ilmin neliği ile ilgili olarak ifade edilen bu görüşü İkbâl, katı ve geleceğe kapalı bularak eleştirmektedir. Bu görüşe göre evren nihai halini almış ve gelecek belirlenmiştir. İkbâl, geleceğin belirlenmiş olması düşüncesinden kurtulmak amacıyla ilahi ilmin, kendiliğinden ayakta duruyormuş gibi görünen varlıkların birbirine bağlı bulunduğu canlı ve yaratıcı bir faaliyet olarak düşünülmesinin daha doğru olacağı kanaatindedir. Ancak bu anlayışının Allah'ın özgürlüğü pahasına olduğunu da belirtmektedir. İkbâl'e göre, İlahi Zat'ta geleceğin varlığı uzun bir müddet önce planı çizilmiş olan olaylar zinciri gibi değil belirsiz imkânlar olarak vardır.<sup>150</sup> İkbâl'e göre, İlahi ilmi, bir çeşit pasif külli bir nitelikte düşünmekle Yaratan'a varmak mümkün değildir. Eğer tarih, önceden planlanan bir olaylar zincirinin üst üste ortaya çıkan resimleri olarak benimsenecek olursa, insan için ne yenilik ne de değişiklik imkânı kalır. Böylece hilkat sözcüğü anlamını yitirecektir.<sup>151</sup>

---

<sup>149</sup> Muhammed İkbâl, *İslam Düşüncesinin Yeniden Doğuşu*, Çev. N. Ahmet Asrar, Birleşik Yay., İstanbul trs. , s. 110

<sup>150</sup> İkbâl, *İslam Düşüncesinin Yeniden Doğuşu*, s. 112

<sup>151</sup> Yapılan değerlendirmeler ışığında takdir veya kader ile ilgili İlahiyâtçıların bütün söyledikleri ve yazdıkları tamamıyla tahmine dayanmaktadır. İlahiyâtçılar yürütülen bu tahminlerde, *hayatın bizzat hareket etme yeteneğine sahip olduğu yolunda günlük tecrübelerimizden anladığımız gerçeklerin hiç*

İlahi ilim ve bu ilmin insan eylemleri üzerindeki etkisi bağlamında özellikle insanın durumunun netleştirilmesi gerekmektedir. Çünkü insan, âlemdeki diğer varlıklardan akıllı ve iradeli olması bakımında ayrılmaktadır. Genelde irade ve yaratma özelde ise ilim sıfatı söz konusu olduğunda dikkate alınması gereken konulardan biri de insanın özgürlüğüdür. Allah'ın ilminin tartışıldığı her bağlamda insanın özgürlüğü probleminin de ele alınması bir zorunluluk olmuştur. Bu açıdan Allah'ın ilmi, her ne şekilde tanımlanırsa tanımlansın zorunlu olarak insanın söz konusu ilim ile ilişkisine değinilmelidir. Her ne kadar Gazâli, Matüridi ve sonraki süreçte *yaşayan Kalam âlimleri gibi sistematik bir bilgi teorisine eserlerinde yer vermemişse* de çalışmaları ayrıntılı olarak ele alınıp incelendiğinde, onun *bilgi anlayışı* hakkında genel anlamda fikir sahibi olmak mümkündür. Konunun belli bir sistematik içinde ele alınması açısından Gazâli'nin ilahi ilim konusundaki görüşleri; Allah'ın bilen olması, Allah'ın zatını bilmesi, Allah'ın zatının âlim oluşu ile olan ilişkisi, Allah'ın bilgisinin ezeli olduğu ve değişmeyeceği sorunsalı bağlamında ele alınıp işlenecektir.

## A) ALLAH'IN BİLEN OLMASI

Allah'ın âlim olduğu, Kur'an ayetlerinde açıkça ifade edilmektedir. Bu ayetlerden hareketle bütün kelamcılar Allah'ın âlim olduğu konusunda

---

*yer almadığı görülmektedir.* İkbalin bu tespiti oldukça dikkate değerdir. Çünkü genelde İlahiyâtçıların özelde ise kelamcılarının ortaya koydukları düşünce sistemleri hayatla tamamen uyumlu değildir, dolayısıyla ilahi ilim kavramı onlar tarafından, bu ilmin insan özgürlüğü ve insanın eylemleri ile olan ilişkisi dikkate alınmadan sadece Allah'ın mutlaklığı algısından hareketle ele alınmıştır. Kur'an'ın hedefinin insan ve insan hayatı olduğu dikkate alındığında bu yaklaşımın ne kadar yanlış olduğu görülecektir. Ayrıca İkbâl'e göre, önceden tahmin edilemeyen güçlerle donatılmış bireylerin var olduğu kabulü, bir anlamda her şeyi kuşatan mutlak ve nihai bireyin özgürlüğüne sınırlar koymak demektir. Ama bu sınır dışarıdan konulmuş değildir. Bu sınır bizzat onun yaratıcı özgürlüğünden ileri gelmektedir. O, kendi yaratıcı özgürlüğünü sınırlandırmışsa da gayesi, fani ve geçici bireylerin kendi hayatında, gücünde ve özgürlüğünde rol oynamalarını sağlamaktır. İkbâl, *İslam Düşüncesinin Yeniden Doğuşu*, s. 112



hemfikirdirler. Genel anlamda ilk dönem filozoflar hariç tüm Müslüman kelimcilerin ve filozofların Allah'ın âlim oluşu konusunda aynı fikri paylaştıkları ifade edilebilir.<sup>152</sup> Bir kelamcı olarak Gazâli de, Allah'ın bilen olmasını hem naklî hem de aklî delillerle ortaya koymaktadır. O, Allah'ın bilen olmasını temellendirdiği naklî delillerinin tamamını Kur'an ayetlerine dayandırmaktadır. Onun görüşlerine delil aldığı bu ayetlerden bazıları; "O her şeyi hakkıyla bilendir"<sup>153</sup>, "Şüphesiz Allah kalplerin içindekini hakkıyla bilmektedir"<sup>154</sup>, "Göklerde ve yerde olanları bilir"<sup>155</sup> ayetleridir.

Gazâli, Allah'ın âlim olduğuna ilişkin aklî delilini âlemin yaratılışına dayandırmakta ve var olanların mükemmel düzeninden hareketle Allah'ın âlim olması gerektiğini ifade etmektedir. Dolayısıyla Gazâli, Allah'ın ilmine, yaratması ile delil getirmektedir.<sup>156</sup> Bu bağlamda kâtip örneğini vermektedir. Bu örneğe göre, üstün sanat yeteneğiyle bir kâtibin yazdığı hatları gören bir kimsenin, o hattı yazan kâtibin yazı sanatını bildiği konusunda şüpheye düşmesi düşünülemez. Bu örnek de göstermektedir ki Allah, kendi zatını ve zati dışındaki varlıkları hakkıyla bilmektedir.<sup>157</sup> Gazâli Allah'ın âlim oluşunu Kelam ilminin en önemli delillendirme yöntemlerinden biri olan *istişhad bi's-şahid ale'l-gayb*<sup>158</sup> a göre ortaya koymaktadır.

Gazâli'nin Allah'ın âlim olduğuna ilişkin diğer bir delili ise, Allah'ın kemal bir varlık olması ve kemal sıfatların en önemlilerinden birinin ilim olduğu kabulüdür. Buradan hareketle Gazâli, kemal varlığın âlim oluşunu, Allah'ın diğer sıfatları ile

---

<sup>152</sup> Razi, *Muhassal*, Çev. Hüsetin Atay, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 2002, s. 171

<sup>153</sup> Bakara 2/29; Gazali, *İhya*, 1/I, s. 277

<sup>154</sup> Al-i İmran 3/119

<sup>155</sup> Al-i İmran 3/29

<sup>156</sup> Gazali, *İhya*, 1/I, s. 277; Bu bağlamda Gazali "Yaratan bilmez mi? O, en ince işleri görüp bilmektedir ve her şeyden haberdardır." Mülk 67/14 ayetine atıfta bulunmaktadır.

<sup>157</sup> Gazali, *el-İktsâd*, s. 64

<sup>158</sup> *İstişhad bi's-şahid ale'l-gayb* kelam ilminin kullandığı en önemli delillendirme yöntemlerinden biridir. Bu delilde görünenden hareketle görünmeyen varlık hakkında delil getirmektir. Maturidi, *Kitabu't-Tevhid*, s. 47-50

ilişkilendirerek açıklamaktadır. Bu bağlamda Gazâli'nin Allah'ın âlim oluşuna ilişkin aklî delili, Allah'ın var olması ve diri olmasıdır. Gazâli, özellikle Allah'ın hayat sıfatını, Allah'ın kendi nefsinin kavraması, kendi zatını ve zatının dışındakileri bilmesi olarak anlamaktadır.<sup>159</sup> Gazâli, hayat sıfatında olduğu gibi irade ve yaratma sıfatlarının da temelini ilim sıfatı olduğunu belirtmektedir.<sup>160</sup> Dolayısıyla Gazâli, Allah'ın zatı ile âlim olduğunu ifade eder ve Allah'ın zatı ile âlim olmasını O'nun hayat sıfatı ile ilişkilendirir. Bu sıfatla Allah'a *uyku ve uyuklama* arız olmadığı için Allah her şeyden haberdardır. Allah haydır ve bizatihi âlimdir.<sup>161</sup> Allah'a uyku halinin gelmemesi onun hay olmasından değil onun buna ihtiyacının olmamasındandır.

Allah'ın ilmi sadece hayat sıfatı ile değil diğer sıfatları ile de yakından ilişkilidir. İrade ve kudret sıfatı burada büyük önem taşımaktadır. Gazâli, özellikle filozoflara irade sıfatı ile ilgili olarak Allah'ın bilmediği bir şeyi irade etmesinin mümkün olmadığını, bu kabulün Allah'a bir eksiklik atfedeceğini iddia ederek karşı çıkmaktadır. Çünkü filozofların Allah'ın sıfatları bağlamında temel hareket noktaları Allah'ın ilmidir. Filozoflar Allah'ın diğer sıfatlarını da ilmi bağlamında değerlendirilmektedirler.<sup>162</sup> Gazâli ve filozoflar arasında Allah'ın ilim, irade sıfatları bağlamında çıkan tartışmasının temeli zat-sıfat ayrımını kabul etmeye veya etmemeye dayanmaktadır.

Allah'ın âlim olması bağlamında değinilmesi gereken konulardan biri de Allah'ın işiten ve gören olmasıdır. Gazâli, Allah'ın işitmesi ve görmesini O'nun ilmi bağlamında ele almaktadır. Ona göre, Allah işiten ve görendir. O, bütün sesleri işitir,

---

<sup>159</sup> Gazali *el-İktisâd*, s. 65

<sup>160</sup> Gazali, *a.g.e.*, s.54-65, 70; *Tehâfüt*, 203

<sup>161</sup> Gazali, *Meâricü'-Kuds*, s. 143

<sup>162</sup> Farabi, *Medinetü'l-Fâzıla.*, s. 8-13; İbn Sina, *Şifa-İlahiyât*, II/ 367; Gazali, *Makâsıd*, s.239.

bütün varlıkları ve olup bitenleri görür. Seslerin yavaş, varlıkların küçük, olayların gizli olması bunların uzak, örtülü veya karanlıkta olmaları Allah'ın işitmesini ve görmesini engellemez. Allah, bütün sesleri birlikte işitir ve bütün varlıkları beraber görür. Ancak kendisi maddi bir varlık ve cisim olmadığı, bu tür varlık ve cisimlere benzemediği için işitmesi, görmesi farklı, ayrı ve başkadır. Bundan dolayı Allah, bildiğimiz biçimdeki göz ve kulaklarla görüp işitmez.<sup>163</sup> Allah, hamd edenlerin hamdini duyar, mükâfatlandırır, dua edenlerin yakarılarından haberdar olur, dualarını kabul eder.<sup>164</sup> Gazâli'nin işitme ve görme sıfatlarına ilişkin bu ifadeleri, Allah'ın işitme ve görme sıfatının varlıkla paralel işleyen bir yapısı olduğunu ima etse de Gazâli, bu sıfatları ilim sıfatına atıfla anladığından, ilim sıfatı ezeli olunca söz konusu sıfatların da ezeli olması gerekmektedir.<sup>165</sup>

Gazâli, Allah'ın işiten ve gören olduğunu iddia etmekte ve Allah'ın âlim olduğu konusunda olduğu gibi bu görüşünü aklî ve naklî delillerle delillendirmektedir. Allah'ın işiten ve gören bir varlık olmasına dair naklî delilleri yine Kur'an ayetleridir.<sup>166</sup> Gazâli, Allah'ın işiten ve gören olmasının vacip olduğunu ifade etmektedir.<sup>167</sup>

Gazâli, *Allah'ın işiten ve gören bir varlık olmasının neliği* hakkındaki görüşlerini şu şekilde açıklamaktadır: Bu bağlamda özellikle Allah'ın işitme ve görmesinin ezeliyeti ve sonradan olmasının imkânsızlığı üzerinde durmaktadır. Gazâli, Allah'ın işitme ve görme sıfatının sonradan meydana gelmesinin yani ezeli olmamasının, Allah'ın sonradan meydana gelen varlıklara mahal olması anlamına

---

<sup>163</sup> Gazali, *Kitâbu'l-Erbâin*, s. 21; *Maksadu'l-Esnâ*, s. 64,65; İhya, I/I, s. 231; *Madnun bihi Ala Gayri Ehlihi*, s. 340,341; *Ehli İçin*, Çev. Muammer Esen, Araştırma Yay., Ankara 2005, s. 44-46; *el-İktisâd*, s. 71

<sup>164</sup> Gazali, *Maksadu'l-Esnâ*, s. 64,65; İhya, I/I, s. 231

<sup>165</sup> Gazali, *el-İktisâd*, s. 96

<sup>166</sup> Nisa 4/57, 133; Meryem 19/44; *el-İktisâd*, s. 71; Bolay, *Aristo Metafiziği İle Gazali Metafiziğinin Karşılaştırılması*, s. 256

<sup>167</sup> Gazali, *el-İktisâd*, s. 71

geleceği için reddetmektedir. Söz konusu sıfatların ezeli olmasının da, işitme ve görmeye konu olacak şeylerin henüz var olmaması nedeniyle bu sıfatın ezeliğini açıklamanın mümkün olmadığı kanaatinde olanlara yönelttiği itirazla ortaya koymaktadır. Gazâli, işitme ve görme sıfatlarına ilişkin kabul etmediği görüşlerin ancak Mu'tezile ve filozoflar tarafından iddia edilebileceğine de işaret etmektedir.

Gazâli, genel olarak sıfatlar özel olarak da işitme ve görme sıfatları bağlamında Allah'ın işitme ve görmesinin ezeli olmayıp sonradan olduğunu iddia eden kişi Mutezili ise, onlara cevap vermenin filozoflara cevap vermekten daha kolay olduğu kanaatinde. Gazâli, bu kanaatini Mu'tezili kelamcılarının Allah'ın sonradan olan olayları bildiğini kabul ettikleri düşüncesine dayandırmaktadır. Filozoflara cevap vermenin zor olduğunu çünkü onların zaman içinde gerçekleşen olayları Allah'ın bildiği görüşünü kabul etmemelerine dayandırmaktadır.<sup>168</sup> Gazâli, söz konusu soruya ilim sıfatına ilişkin görüşünden hareketle cevap vermekte ve görüşünü Allah'ın sonradan meydana gelen her şeye ilişen kadîm ilmi olduğunu ispatlamaya çalışarak açıklamaktadır. Gazâli, ilmin bir kemal sıfatı olduğunu, işitme ve görme sıfatlarının da ikinci dereceden kemal sıfatları olduğu kabulünden hareketle temellendirmektedir. Ayrıca görme ve işitme sadece yaratıklara özgü bir sıfat değildir. Dolayısıyla işitme ve görme sıfatlarının yaratılan varlıklarda olup da Yaraticıda olmaması düşünülemez. İdrakin kemalini oluşturan unsurlar ilim, işitme ve görmedir. Gazâli'ye göre, insan için idraki tamamlayan koklama ve tatmanın Allah'ın idraki için düşünülmesi imkânsızdır.<sup>169</sup>

Gazâli, Allah'ın görmesi ve işitmesini, Allah'ın ilmi bağlamında değerlendirdiği için görme ve işitme sıfatlarını da ezeli kabul etmektedir. Kur'an'da

---

<sup>168</sup> Gazali, *el-İktisâd*, s. 72-73

<sup>169</sup> Gazali, *a.g.e* , s. 71-73; *Kitabu'l-Erbain*, s. 21.

Allah'ın ilmi, işitme ve görmesini de ifade eden ayetler bulunmaktadır.<sup>170</sup> Bu ayetler de özellikle Allah'ın işitme ve görmesinin varlıkla paralel işlediği anlaşılmakta ve bu sıfatların ezeli olduğuna dair bir ifade bulunmamaktadır. Allah'ın işitme ve görme sıfatlarında olduğu gibi ilim sıfatı ile ilgili olarak da Kur'an'da bu sıfatın ne kadim ne de hâdis olduğuna yönelik bir ifade bulunmamaktadır. Ancak Kelam âlimleri Kur'an'da Allah'ın ilmi bağlamında geçen ifadeleri kendi görüşleri çerçevesinde değerlendirmişler ve konuya ilişkin ciddi tartışma alanları oluşturmuşlardır.

İlahi ilim bağlamında değerlendirilmesi gereken kavramlardan biri de Allah'ın *el- Hâbir* ismidir. Gazâli bu ismi Allah'ın en gizli haberleri bilmesi, yerde ve gökte olanlardan haberdar olması anlamında kullanmaktadır.<sup>171</sup> Bu bağlamda Gazâli *el-Alîm* ismi ile *el- Hâbir* ismi arasında bir ayrım olduğuna işaret etmektedir. Ona göre, *el-Alîm* ismi ziyadesi ile bilmeyi ifade ederken *el-Hâbir* ismi en gizli ve bâtını olan şeylerden tam manasıyla haberdar olmayı ifade etmektedir.<sup>172</sup>

*El-Hâbir* isminin Kur'an ayetlerinde, Allah'ın özellikle insanların yaptıklarından haberdar olmasını ifade etmek için kullanıldığı görülmektedir. Bu bağlamda özellikle insanların gizli ya da aşikâr yaptığı her şeyden Allah'ın haberdar olduğu ifade edilmekte ve insanlara bu yaptıklarından sorumlu oldukları hatırlatılmaktadır. Bu bağlamda Gazâli'de *el-Hâbir* ismini Allah'ın gizli açık her şeyden haberdar olması ve bilmesi anlamında kullanmaktadır.

---

<sup>170</sup> Bakara 2/127, 244; Al-i İmran 3/121; Enbiya 21/4; Enfal 8/61; Mücadele 58/1

<sup>171</sup> Gazali, *Maksadu'l- Esnâ*, s. 66

<sup>172</sup> Gazali, *a.g.e.*, s. 66

## 1) ALLAH'IN İLMİNİN KONUSU

Gazâli, Allah'ın bilen, gören ve işiten oluşunu aklî ve naklî delillerle açıkladıktan sonra Allah'ın ilminin konusuna değinmektedir. Gazâli'ye göre Allah'ın ilminin konusu var olan ve olmayan her şeydir.<sup>173</sup> Ona göre, Allah'ın bildiği şeylerin sonu yoktur. Allah, mevcut olmayan mümkün varlıkları yaratıp yaratmayacağını bilir.<sup>174</sup> Dolayısıyla Gazâli'ye göre, Allah sonu olmayan şeyleri de bilmektedir. Gazâli'ye göre, gerçek ilim sonsuz malumatı gösteren ve tek olan bu ilimdir.<sup>175</sup> Allah, var olmayan mümkün varlıkları yaratıp yaratmayacağını bilmektedir. Gazâli, sonsuz olan mümkünlerden hareketle Allah'ın sonu olmayan şeyleri de bildiği ve bilgisinin sınırsız olduğu kanaatine varmaktadır.

İlahi ilim tanımı konusunda bütün kelimcilerin bir tanım üzerinde uzlaştıkları söylenebilir mi? Eğer böyle bir uzlaşıdan bahsedilemeyecekse Gazâli nasıl bir ilim tanımı yapmaktadır? Öncelikle bu sorulara kelimcilerin ilim tanımı konusunda tek bir tanım üzerinde uzlaştıklarını söylemenin mümkün olmadığını belirtmekle başlayabiliriz. İlim ile ilgili olarak kelimcilerin genelinin uzlaştığı nokta; ilmin kadîm ve hâdis olmak üzere ikiye ayrılmasıdır. Bilginin tanımı konusunda ise her kelimci kendi sistemin uygun bir tanım geliştirmiştir.<sup>176</sup> Genel olarak kelimcilerin beşeri düzlemdeki bilgi için yapılan tanımlara yönelttikleri eleştirilerde, ilahi ilim içinde geçerli olacak tek bir tanıma ulaşma çabası içinde oldukları görülmektedir. Bu düşünceyi özellikle bilgiyi itikad olarak kabul eden Mu'tezili kelimcılara Ehl-i

<sup>173</sup> Gazali, *el-İktsad*, s. 64; *Me'arifü'l-Aklîyye*, s. 54; *İhya*, I/1, s. 232

<sup>174</sup> Gazali, *el-İktsad*, s. 64

<sup>175</sup> Gazali, *a.g.e.*, s. 64; *Me'arifü'l-Aklîyye*, s. 54; *İhya*, I/1, s. 232

<sup>176</sup> Kelamcılarının bilgi tanımları ile ilgili olarak bkz. Kadı Abdülcebbar, *Muğni fî Ebvabi't-Tevhid ve'l-Adl*, nşr. İbrahim Medkur ve arkadaşları, Kahire, 1382, 12/ 25; *Şerh*, s. 188-195; Eş'ari, Luma, s. 10; Bağdadi, *Usulu'd-Din*, s. 5, vd; Seyfeddin Amidi, *Ebkâru'l-Efkâr fî Usuli'd-Din*, thk. Ahmet Muhammet el-Mehdî, Kahire 2004, I /73; Nesefi, *Tabsiratü'l-Edille*, I/11

Sünnet kelamcılarında bazılarının yönelttiği eleştirilerde görmek mümkündür.<sup>177</sup>

Aynı zamanda bilginin ma'rifet olarak tanımlanması konusunda da kelamcılar arasında görüş farklılığı bulunmaktadır. Bu görüş ayrılığının temel nedenlerinde biri de Allah'ın bilgisi için ma'rifet kelimesinin uygun olmamasıdır.<sup>178</sup>

Bilgi tanımı bağlamında yapılan tartışmalarda Gazâli'nin bir taraf olmadığı ve konuya ilişkin görüş beyan etmediği görülmektedir. Bu durumun muhtemel nedeni tartışmaya dâhil olan kelamcılarının yaptığı gibi Gazâli'nin eserlerinde bilgi konusunu sistematik bir şekilde ele almamasıdır.

Gazâli'nin ilahi ilmin konusu hakkındaki görüşlerinin ayrıntılı açıklamasına geçmeden önce, bilgiyi nasıl tanımladığına değinmek gerekmektedir. Gazâli, insan ruhunun müfred ve mürekkep halde eşyanın hakikatini, çeşitlerini, niteliğini, niceliğini, mahiyetini, cevheri ve özüyle maddeden mücerred olarak tasavvur etmesini ilim olarak tanımlamaktadır.<sup>179</sup> Dolayısıyla *bilinen, bilgisi akla nakşedilen şeyin kendisidir*.<sup>180</sup> Söz konusu bilgi tanımlarında akıl, kalp, nefis, ruh kavramlarının hepsi bilgi edinme sürecinin olmazsa olmaz taraflarından sujeyi tanımlamak için kullanılmaktadır.<sup>181</sup> Gazâli, suje olarak nitelediği kalbin bilgilere nispetini, renklerin aynaya olan nispeti ile açıklamaktadır. Rengin şeklinin aynaya yansıdığı gibi her

<sup>177</sup> Bkz. Eş'ari, *Luma*, s. 10, vd.; Bağdadi, *Usulu'd-Din*, s. 5, vd.; Nesefi, *Tabsiratü'l-Edille*, I/11; Razi, *Muhassal*, s. 95; Seyfeddin Amidi, *Ebkâru'l-Efkâr*, I /73. Ayrıntılı bilgi için bkz. Rabiye Geçdoğan, *İlim ve Ruh Kavramlarının Felsefe Kelam İlişkisi Bağlamında Değerlendirilmesi*, A.Ü.S.B.E., Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara 2005, s. 20-22; Mustafa Bozkurt, "Kelamcılarda Bilginin Tanımı Problemi", *Cumhuriyet Ü. İlahiyât Fakültesi Dergisi*, XII/I, Sivas 2008, s. 253-274;

<sup>178</sup> Bkz. Bakıllani, *Temhid* s. 34; Krş. Bkz. Nesefi, *Tabsiratü'l-Edille*, I/11; Bağdadi, *Usulu'd-Din*, s.5; Razi, *Mefatihü'l-Gayb*, II/185; Amidi, *Ebkâru'l-Efkâr*, I/74; Cürcani, *Şerhu'l-Mevakıf*, I/76

<sup>179</sup> Gazali, *er-Risaletü'l-Lediünniyye*, Mecmuatü Resail İçinde, s. 224

<sup>180</sup> Gazali, *Meâricu'l Kuds*, s.48,49. Bilgi tanımına yönelik bu ifadelerinin yanı sıra o, bilginin gerçek anlamda tanımının yapılamayacağını, bu tanımın ancak sınıflama ve örnekleme yolu ile mümkün olacağını da belirtmektedir. Gazali, *el-Mustasfa min İlmi'l-Usul*, I/25; *Mustasfa*, çev. Yunus Apaydın, Klasik yay., İstanbul 2006, I/25-26

<sup>181</sup> Gazali, *İhya*, III/I, s. 8 vd.; Necip Taylan, *Gazali'nin Düşünce Sisteminin Temelleri*, Marmara Ü. İ. F. Vakfı Yay., İstanbul 1989, s. 49; Gazali'nin Bilgi sistemi ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Mehmet Ayman, *Gazali'de Bilgi Sistemi ve Şüphe*, İnsan Yay., İstanbul 1997, s. 55-vd.

bilinen objenin şekli de kalbe yansımaktadır.<sup>182</sup> Bu tanımların sonucunda Gazâlî'nin bilgiyi suje-obje ilişkisi olarak tanımladığı söylenebilir.

Gazâlî de diğer kelamcılar gibi ilmi kadîm ve hâdis olmak üzere ikiye ayırmakta ve özellikle bu iki ilim türünün birbirinden farklı olan yönleri üzerinde durmaktadır.<sup>183</sup> O, ilahi ilmin bir tekliğini ve değişmeden uzak oluşunu iddia ederken bilmenin bilen ile bilinen arasındaki mahza bir izafetten ibaret olduğunu ve Allah'ın varlığın değişik hallerini bilmesinin ilminde ve zatında bir değişikliği gerektirmediği görüşündedir.<sup>184</sup>

Gazâlî kadîm ve hâdis ilmin üç yönden birbirinden ayrıldığına işaret etmektedir. Bunlardan *ilki*, insanın bilgisi ne kadar çok olursa olsun yine de sınırlı ve sonludur. Oysa Allah'ın ilmi için bir sınır kabul etmek mümkün değildir. *İkincisi* insanın bilmesi her ne kadar açık olsa da, asıl amaca ulaşamaz. Yani bir yerde insanın varlığı gözlemlemesi ince bir perdenin ardından görmek gibidir. Ama Allah'ın ilmi her şeyi olduğu gibi bütün açıklığı ile kapsayıp kuşatmaktadır. *Üçüncüsü* ise insanın bilgisi varlığa bağlı iken, Allah'ın ilmi varlığa bağlı değil bilakis varlığın sebebidir.<sup>185</sup> Nitekim Gazâlî Allah'ın bilgisinin varlığa bağlı olmayışını satranç örneği ile açıklamaktadır. O, bu örnekte satrancı bulan kişi ile satranç öğrenen kişi arasındaki farka işaret etmektedir. Ona göre, satrancı bulan kişinin satrancın varlığının sebebi olduğunu, satrancın varlığının da öğrenen kişinin bilgisinin sebebi olduğunu belirterek satrancı bulan kişinin bilgisinin satrançtan önce

---

<sup>182</sup> Gazali, *İhya*, III/I, s. 29- vd. Yukarıda bilgi tanımını açıklamak için örnek olarak verilen ayna örneğinin yanı sıra Gazali kılıç örneğini de vermektedir. Bu örneğe göre kılıcı tutmak için bir el gerekmektedir. Kılıcın tutulması sürecinde öncelikle kılıcı tutacak bir ele yani sujeye, ikinci olarak kılıca yani objeye son olarak da kılıcı tutma eyleminin gerçekleşmesine yani suje ile obje arasındaki ilişkinin gerçekleşmesine ihtiyaç duyulmaktadır. Kılıcın tutulması örneğinde olduğu gibi bilgi suje ile obje arasındaki ilişkiden kaynaklanmaktadır. Gazali, *İhya*, III/I, s. 29- vd.

<sup>183</sup> Gazali, *el-İktisâd*, s. 64; *Maksadu'l- Esnâ*, s. 61,62; *Tehâfüt*, s. 103; *Kitâbu'l- Erbaîn*, s. 21

<sup>184</sup> Gazali, *Tehâfüt*, s. 212,213

<sup>185</sup> Gazali, *Maksadu'l- Esnâ*, s. 61-62



bulduğuna ve satrancın sebebi olduğuna, satrancı öğrenen kişinin bilgisinin de satrancın varlığına bağlı olduğuna delil getirmektedir. Dolayısıyla Gazâli'ye göre Allah'ın ilmi de satrancı bulan kişi örneğinde olduğu gibi eşyadan öncedir ve eşyanın varlık sebebidir.<sup>186</sup>

Allah'ın ilminin varlığın varlık sebebi olması noktasında Gazâli filozoflarla aynı görüşü paylaşmaktadır.<sup>187</sup> Bu bağlamda üzerinde durulması gereken nokta Allah'ın ilminin varlığın, varlık sebebi olması, bu ilmin dışında hareket alanı olmadığı anlamına gelip gelmediği konusudur. Eğer bu ilmin dışında hareket alanı bulunmuyorsa insan fiillerinin de varlık sebebi Allah mı? Böyle bir durumda insan özgürlüğünden bahsedilebilir mi? İlahi ilim varlığın varlık sebebi ise varlığın meydana geliş sürecinde iradenin anlamı ve işlevi nedir? Sorularına cevap bulunması gerekmektedir.

Gazâli, Allah'ın ilminin insanın ilminden farklı olması bağlamında önemli bir noktaya daha değinmektedir. Buna göre, Allah'ın ilminde ilimler kuvve ve imkân halinde olup varlığa çıkmayı beklememektedir, bilakis Allah'ın ilmi mevcut ve hazırdır. Dolayısıyla Allah hakkında mümkün olan her yetkinlik, gerçekleşmiş ve varlık kazanmıştır.<sup>188</sup> İnsanın ilmi için ifade edilen bu özelliklerin söz konusu olması Gazâli'ye göre imkânsızdır. Bu ifadelerden anlaşıldığı gibi Gazâli'nin Allah'ın bilgisini imkânların bilgisi olarak tanımlaması ve kabul etmesi mümkün değildir. Dolayısıyla Gazâli, imkân ve kuvve halinde olanı ilim olarak kabul etmemektedir. Zira mümkün, mümkün olarak bilindiği sürece, onun vaki olup olmamasının bilinmesi muhaldir. Zira onun ancak imkân vasfı bilinebilir. Bunun manası ise, onun

---

<sup>186</sup> Gazali, *Maksadu'l- Esnâ*, s. 62

<sup>187</sup> Gazali, *Tehâfüt*, s. 203; Gazali, *Maksadu'l- Esnâ*, s.62; Krş. Farabi, *el-Medinetü'l-Fazıla*,s. 16, vd.; İbn Sina, *Risaletü'l-Arşıyye*, s. 9

<sup>188</sup> Gazali, *Cevâhiru'l-Kuran*, thk. Muhammed Reşit Rıza, Daru'l-İhyai'l-Ulum, Beyrut 1990, s. 45; Kur'an'ın Cevherleri, Çev. Ömer Küyel, Hay Kitap, 2. Baskı Ankara 2006, s. 48

olması da olmaması da mümkündür demektir. Fakat zatından dolayı mümkün olan her şey, sebebiyle vaciptir. Eğer onun vücudunun sebebi bilinirse, vücudu vacip olur. Eğer biz bir şeyin bütün sebeplerine muttali olabilirsek, bu şeyin var olmasının gerektiğini kestirebiliriz.<sup>189</sup> Allah hakkında ya da Allah'ın ilmi hakkında böyle bir şey söz konusu olmadığına göre Allah'ı ya da ilmini kuşatmamız mümkün değildir. *Dolayısıyla mümkünlerin sonsuz oluşuna bağlı olarak Allah'ın bilgisinin sonsuz olması açısından Allah'ın ilmi de sınırsızdır.* Gazâli'nin ifade ettiği bu bilgi, imkânın bilgisi değil mi? Eğer söz konusu bu bilgi ezelde sabit ise ki Gazâli öyle olduğunu görüşündedir. O halde ezelde sabit olan ilim imkânın ilmi olabilir mi?

Gazâli'ye göre, bu bilginin imkânın bilgisi olması mümkün değildir. Çünkü o, ısrarla Allah'ın bilgisinin imkânın bilgisi olarak kabul edilmesine karşı çıkmaktadır. Ancak irade konusunu incelerken değinileceği gibi Gazâli'nin irade tanımı olan benzer iki şeyi seçmesi<sup>190</sup> de imkânlara ait bir bilgiyi çağrıştırmaktadır. Bu bağlamda üzerinde durulması gereken soru Gazâli'nin neden imkânın bilgisine karşı çıktığı noktasıdır. Gazâli, Allah'ın bilgisinin imkânın bilgisi olması düşüncesine acaba imkânın bilgisinin sabit bir ilim olmaması ve farklı ihtimalleri barındırması sebebiyle mi karşı çıkmaktadır?

Gazâli'nin ilahi bilgiyi, imkâna ait bir bilgi olarak kabul etmemesini açıklayabilmek için öncelikle *imkânın bilgisinin neliği* üzerinde durulması gerekmektedir. İmkânın bilgisi, önceden yani ezelde seçilerek belirlenmemiş olan ihtimaller alanının bilgisidir.<sup>191</sup> İmkânın bilgisinde bir şeyin gerçekleşmesine ilişkin olarak olabilecek bütün ihtimaller mevcuttur. Olay gerçekleşeceği anda bu ihtimallerden biri seçilip meydana getirilmektedir. Dolayısıyla ezelde herhangi bir

<sup>189</sup> Gazali, *Maericu'l- Kuds*, s. 144,145

<sup>190</sup> Gazali, *el-İktisâd*, s. 69: *Tehâfüt*, s. 102

<sup>191</sup> İkbâl, *İslamda Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, s.110-112

şeyin nasıl gerçekleşeceğine dair ihtimaller vardır, olayın nasıl gerçekleşeceği gerçekleştiği anda bilinmektedir. Allah'ın bilgisinin imkânlar alanı olarak kabul edilmesi ile Allah'ın geleceğe ilişkin bilgisinin olmadığı söylenemez. Ancak söz konusu bilginin imkânlar alanı olarak kabul edilmesi ile özellikle insana kendi fiilleri ile ilgili olarak özgür eylemde bulunabileceği alan açılmak istenmektedir. Allah, imkânın bilgisi ile geleceği imkânlar alanı olarak bildiği ve bu alanın Allah tarafından önceden kuşatıldığı kabul edilmektedir. Bu kabule göre, Allah geleceğe ilişkin gerçekleşebilecek bütün ihtimalleri bilir ve bu ihtimallerden hangisinin gerçekleştiğini de gerçekleştiği anda bilir.<sup>192</sup> İmkânın bilgisinde Allah gerçekleşecek şeyi gerçekleştirmiş bir eylemi bildiği gibi değil, yalnızca gerçekleşmesi mümkün olan bir imkân ya da ihtimal olarak bilmektedir.<sup>193</sup> İlahi bilgiye imkânın bilgisi anlamı yüklenerek insana özgür eylemde bulunacağı ve bu eylemlerinden sorumlu olacağı bir anlam yüklenmektedir.

Gazâli'nin bir şeye ilişkin bütün ihtimalleri içeren imkânın bilgisini ilahi bilgi olarak kabul etmesi imkânsızdır. Çünkü Gazâli böyle bir bilgi anlayışının Allah'a acziyet isnad edeceği görüşündedir. Gazâli, olmuşun ve olacağın olduğu şekilde Allah'ın bilgisinde mevcut olduğunu kabul etmektedir.<sup>194</sup> Dolayısıyla Allah ezelden bir şey nasıl gerçekleşecekse gerçekleşmeden önce o şeyin nasıl gerçekleşeceğini bilmektedir. Aksini düşünmek Allah'a cehalet atfetmek olacaktır.

İlahi bilgi bağlamında üzerinde durulması gereken bir diğer konu da, Allah'ın bilgisinin sonsuz olmasıdır. Mevcut olanlar sonlu dahi olsa da mümkünler gelecekte sonlu değillerdir. Allah, var olmayan mümkün varlıkları yaratıp yaratmayacağını

---

<sup>192</sup> İkbâl, *İslamda Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, s. 110-112

<sup>193</sup> Metin Özdemir, *Allah'ın Bilgisinin Ezeliliği ve İnsan Hürriyeti*, s. 146

<sup>194</sup> Gazali, *el-İktisâd*, s. 64; *er-Reddül-Cemil li İlahiyyet-i İsa bi Sarihi'l İncil*, tkd. ve thk. Muhammed Abdullah Şarkavi, Daru'l-Hidaye, Kahire 1986, s. 127; *Hıristiyanlık Üzerine Değerlendirmeler*, Çev. Osman Cilacı, Beyan Yay., İstanbul 1998, s. 131; *İhya*, I/ I, s. 232-280

bilmektedir. Bu durumu Gazâli, Allah'ın sonu olmayan şeyleri de bildiği şeklinde yorumlamaktadır.<sup>195</sup> Allah'ın bilgisi varlığın sebebiyse ki Gazâli'ye göre öyle, bu durumda Allah'ın mümkün varlığı yaratıp yaratmaması söz konusu olabilir mi? Gazâli'ye göre, Allah'ın bilgisi imkânın bilgisi değildir. Allah olmuşu ve olacağı olduğu ve olacağı şekilde bilmektedir. Gazâli'ye göre, Allah bilgisine uygun olarak varlığı yarattığına göre neyi yaratıp yaratmayacağını bilmektedir. Dolayısıyla Gazâli'nin kullandığı bu ifade ile Allah'ın irade ve kudretine vurgu yapmış olması muhtemeldir. İbn Rüşd, ilahi ilmi mevcudun illeti olarak görmektedir. İnsanın bilgisi ise eşyanın malulüdür. Hem Allah'ın bilgisinin varlığın sebebi olması hem de varlığın insanın bilgisinin sebebi olması konusunda Gazâli ve İbn Rüşd aynı görüşü paylaşmaktadır.<sup>196</sup>

Gazâli, Allah'ın bilgisinin mahlûku yarattığı zaman, bu varlığın bilgisinin mahlûkun yaratılması zamanındaki varlığıyla olduğunu ve her ikisinin de ezeli olarak sabit olduğunu belirtmektedir. Dolayısıyla Allah'ın cüziyatı bilmesi ile bizim bilmemiz aynı değildir.<sup>197</sup> Gazâli'nin kullandığı ilk cümle Allah'ın bilgisinin varlıkla paralel olduğunu yani var olanın bilginin konusu olduğuna işaret ederken ikinci cümle yani her ikisi de ezeli olarak sabittir ifadesi ile Gazâli'nin kullandığı ilk cümle anlamını yitirmektedir. Gazâli Allah'ın bilgisinin varlığa paralel olarak gerçekleşmesi düşüncesini kabul etmemektedir.

İbn Rüşd, Gazâli'nin ifade ettiği Allah'ın yaratılmış varlığı yaratıldığı anda ezeli ilmi ile bildiği görüşüne karşı çıkmaktadır. O, Allah'ın ilim sıfatının ezeli bir sıfat olduğu görüşündedir ve özellikle Ehl-i Sünnet kelimcilerinca dile getirilen,

---

<sup>195</sup> Gazali, *el-İktisâd*, s. 64

<sup>196</sup> İbn Rüşd, *Faslu'l- Makâl*, s. 123-125. krş. Gazali, *el-İktisâd*, s. 64; *Maksadu'l- Esnâ*, s. 61,62; *Tehâfüt*, s. 103; *Kitâbu'l-Erbaîn*, s. 21

<sup>197</sup> İbn Rüşd, *Faslu'l- Makâl*, s. 123-125. krş. Gazali, *el-İktisâd*, s. 64; *Maksadu'l- Esnâ*, s. 61,62; *Tehâfüt*, s. 103; *Kitâbu'l-Erbaîn*, s. 21

Allah muhdes olanı hudusu vaktinde kadîm ilmi ile bilir<sup>198</sup> ifadesinin doğru olmadığına işaret ederek, bu ifadeye göre yokluğu vaktinde de varlığı vaktinde de muhdes hakkındaki ilmin bir tek olması gerektiğini belirtir. Bu durum ise İbn Rüşd'e göre makul bir şey değildir. İbn Rüşd, bu konudaki problemin kadîm bilginin muhdes bilgiyle kıyaslanmasından kaynaklandığı kanaatindedir. Bu da kelamcılarının kullandığı *istişhad bi'ş-şahid ale'l-gayb* yöntemidir ki, İbn Rüşd bu kıyasın doğru olmadığını iddia etmektedir.<sup>199</sup>

Gazâli'ye göre, Allah'ın kuşatıcı ve kapsayıcı olan ilmi, zatıyla birlikte vardır. Dolayısıyla Allah, zaman içinde meydana gelen ve ebede kadar sürüp giden şeyleri ezelden beri bilir ve Allah'ın ilminde zaman içinde ve meydana gelen olaylar nedeniyle artma ve eksilme olmaz. Beşeri ilimde olduğu gibi ilahi ilim maluma tabi değildir. Bu sebeple Allah olacak olan şeyleri olmalarından önce bilir. İnsanlar ise olayları ancak gerçekleşmelerinden sonra bilebilirler.<sup>200</sup> Bu açıdan Allah'ın ilmi kadîmdir. Allah, zat ve sıfatıyla daima âlimdir. Yeni yaratıklarıyla bilgisi değişmez ve ezeli ilmiyle her şeyi olduğu ve olacağı üzere bilir. Zira bizim Güneş doğarken bir kişinin geleceğini bilmemiz, gün doğuşuna kadar devam eder, başka bir bilgi meydana gelmez. Bunun gibi Allah'ın ezeldaki ilminde değişiklik olmaz. Gazâli'ye göre Allah'ın ilminin kadîm olmasını bu şekilde anlamak gerekmektedir.<sup>201</sup>

---

<sup>198</sup> Eş'ari, *el-İbâne an Usuli'd- Diyane*, tkd. ve thk., Fevkiye Hüseyin Muhammed, Daru'l-Ensar, Kahire 1977 145; Gazali, *Er-Reddül-Cemil Li İlahiyyet-İ İsa Bi Sarihi'l İncil*, s. 127

<sup>199</sup> İbn Rüşd, *Faşlu'l-Makâl*, s. 123-125

<sup>200</sup> Gazali, *Kitâbu'l-Erbain*, s. 21

<sup>201</sup> Gazali, *İhya*, I/I, s. 280

## 2) LEVH-İ MAHFUZ VE İLAHİ BİLGİ İLİŞKİSİ

Gazâli'nin Allah'ın ilminin konusu bağlamında değerlendirdiği kavramlardan biri de *Levh-i Mahfuz*dur. O, *Levh-i Mahfuz*'u Allah'ın yarattığı ve yaratacağı her şeyin bulunduğu, kendisi de yaratılmış olan şey olarak tanımlamaktadır.<sup>202</sup> Kur'an'da da *Levh-i Mahfuz* anlamında *İmam-ı Mübin ve Kitab-ı Mübin* kavramlarının kullanıldığını belirtmektedir.

Gazâli, *Levh-i Mahfuz*'un mahiyetine ilişkin bilgiler de vermektedir. Olmuş ve olacak her şeyin onda mevcut ve yazılı olduğunu, *Levh-i Mahfuz*'un insanın bildiği kitaptan farklı olduğunu, ondaki yazıların bildiğimiz yazıdan farklı olduğunu belirtmektedir. Gazâli, *Levh-i Mahfuz*'un neliğinin anlaşılabilmesi için bir örnek kullanmaktadır. Bu örneğe göre, takdir edilmiş her şeyin *Levh-i Mahfuz*'daki yazısını, Kur'an'ın hafızların zihnine yazılmasına benzetmektedir. Kur'an hafızların hafızasında yazılıdır. Hatta hafız okurken ona bakar okur. Hâlbuki beyninin içine bakıldığında her hangi bir metin bulmak imkânsızdır.<sup>203</sup>

Kur'anî bir kavram olan *Levh-i Mahfuz* ifadesi Kur'an'da sadece bir yerde geçmektedir.<sup>204</sup> Bu kavram, vahyin nüzülü, kader ve Kur'an'ın mahiyetine ilişkin tartışmalar bağlamında ele alınmış ve yorumlanmıştır. Söz konusu kavram sadece Kelami tartışmalar bağlamında değil felsefe ve tasavvuf alanlarında da yorumlanmıştır.<sup>205</sup> *Levh-i Mahfuz* kavramının adı geçen bu alanlarda genel olarak Allah'ın emirlerinin yazılı olduğu, her şeyin mukadderatının belirlenip yazıldığı ve zamanı gelince gerçekleştirilmek üzere saklandığı bir şey olarak anlaşılmıştır.<sup>206</sup> Bu

<sup>202</sup> Gazali, *İhya*, IV/II, s. 903; Necip Taylan, *Gazali'nin Düşünce Sisteminin Temelleri*, s. 144

<sup>203</sup> Gazali, *İhya*, IV/II, s. 903

<sup>204</sup> Buruc 85/21,22

<sup>205</sup> İbrahim Aslan, "Levh-i Mahfuz'un Delâleti Sorunu", *A.Ü.İ.F. Dergisi*, C.50, Sayı, 1, Ankara 2009, s. 26 Aslan, a.g.m., s. 27

<sup>206</sup> Franz Rosental, *Bilginin Zaferi* Çev. Lami Güngören, İstanbul 2004, s. 49

açından Levh-i Mahfuz kavramı, varlık ve kader sorunu çerçevesindeki tartışmalarda gayba ait bilgiyi ifade etmektedir. Dolayısıyla Allah'ın gayba ait bilgisini ve varlıkların kaderini içeren bir kitaptır. Bu açıdan *Levh-i Mahfuz*'dan maksat Allah'ın takdiridir.<sup>207</sup> Gazâli, burada ilahi bilgi ile vahyi kast etmemektedir. Vahiy, ilahi bilgi bağlamında değerlendirildiğinde ilahi bilgiden başka bir şeydir.<sup>208</sup>

Kur'an'da *Levh-i Mahfuz* ifadesinin geçtiği ayette bu kavram semada korunan ve üzerinde Allah'ın elçisi Hz. Muhammed'e vahiy meleği Cebrail aracılığıyla vahy edilmeden önce yazılı bulunduğu levha anlamında kullanılmaktadır.<sup>209</sup> Kur'an'ın *Levh-i Mahfuz*'da olduğu Eş'ari tarafından kabul edilmektedir. Eş'ari, Kur'an'ın *Levh-i Mahfuz*'da olduğunu ifade eden ayete muhalif düşüncelerinin mümkün olmadığını belirtmektedir.<sup>210</sup> Ancak bu ayeti Kur'an'da *İmam-ı Mübin ve Kitab-ı Mübin* ifadelerinin geçtiği ayetlerle birlikte düşündüklerinde *Levh-i Mahfuz* kavramını sadece vahiyle sınırlı kabul etmedikleri ve özellikle bu kavrama Allah'ın bilgisi anlamı verdikleri görülmektedir. Bu ilim Kur'an'ı da içermektedir.

Gazâli'nin *Levh-i Mahfuz* kavramına ilişkin görüşleri noktasında müslüman filozofların görüşlerine de değinmek gerekmektedir. Farabi ve İbn Sina Kalem, Levh ve yazma kavramlarının bildiğimiz anlamda kullanılmadığını, zannedildiğinin aksine kalem ve levhin ruhani bir melek, yazmanın da hakikatin tasvirinden başka bir şey olmadığını iddia etmektedirler. Kalem emirde olan manaları ve ruhsal nitelik taşıyan bir yazmayla levhe iletir. Kaza kalemde, kader de levh'ten gelmektedir.<sup>211</sup>

---

<sup>207</sup> Gazali, *el-İktisâd*, s. 64; bkz., İmam Azam Ebu Hanife, *Fıkh-ı Ekber*, s. 72,73, İmam Azam'ın Beş Eseri içinde; Eş'ari, *Makâlât*, s. 598.

<sup>208</sup> Eş'ari, *Makâlât*, s. 598; İbâne, s. 41; Macid Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, Çev. Kasım Turhan, Birleşik Yay., İstanbul 2000, s. 94

<sup>209</sup> Rosental, *Bilginin Zaferi*, s. 47

<sup>210</sup> Eş'ari, *İbâne*, s. 41

<sup>211</sup> Farabi, *Kitabu'l-Fusus*, , *Dairati'l Maarifi'l-Osmaniyye*, Haydarabad 1345 s. 9,16; İbn Sina, *Risale fi'l-Kuva'l-İnsaniyyeti ve İdrakatiha*, Resail fi Hikmeti ve't-Tabiiyyat, Matbaatu'l- Cevaib içinde, İstanbul 1297. s. 44,45

Gazâli’de filozofların kalem ve ruh kavramlarını, ruhlar ve göksel akıllar olarak kabul ettiklerine işaret etmektedir.<sup>212</sup>

Gazâli, özellikle filozofların *Levh-i Mahfuz*’a ilişkin yorumlarını aktardıktan sonra, şeriatta geçerli olan *Kalem* ve *Levh-i Mahfuz* kavramlarının filozofların kullandığı anlamda anlamayı gerektirecek bir delil olmadığına işaret etmektedir. Dolayısıyla filozofların *Levh-i Mahfuz* ve *Kalem* kavramlarına verdikleri anlamda bir dayanaklarının olmadığını belirtmektedir.<sup>213</sup> Ancak bazı eserlerinde filozofların *Levh-i Mahfuz* ve kalem kavramlarına yükledikleri anlamdan etkilendiği de görülmektedir.<sup>214</sup>

Gazâli, ilahi işlerin öncelikle *Levh-i Mahfuz*’da planlandığını ve *Levh-i Mahfuz*’a *Kalem*’le çizildiği kanaatindedir. *Kalem* ilahi ilme göre bu çizme işlemini gerçekleştirmektedir. *Kalem* ve *Levh*’in varlığına ilişkin en önemli şart bu varlıkların cisim olmamasıdır.<sup>215</sup> Gazâli *Levh-i Mahfuz* kavramından hareketle meczupların gaybdan haber vermesini mümkün görmektedir. Meczup, olmuş ve olacak her şeyin *Levh-i Mahfuz*’da sabit bulunmasından hareketle gelecekte haber verebilmektedir.<sup>216</sup>

Kelamcılar arasında *Levh-i Mahfuz* kavramı genellikle Allah’ın ezeli ilmi anlamında kullanıldığı görülmektedir.<sup>217</sup> Gazâli’de *Levh-i Mahfuz*’un Allah’ın ezeli ilmi olduğu görüşündedir. Ayrıca o, söz konusu kavramı Allah’ın takdiri ile de

---

<sup>212</sup> Gazali, *Tehâfüt*, s. 226-228, vd.

<sup>213</sup> Gazali, *a.g.e.*, s. 229, vd.

<sup>214</sup> Gazali, *Faysalu’t-Tefrika*, s. 242; *Kitabu’l-Madnun es-Sagir*, Matbaatu’l-A’lamiyye, Mısır 1303, s.14, 17; *Kimya-ı Saadet*, s. 56; Ayrıca bkz. Mesut Okumuş, “Gazali’nin Kur’an Yorumlarına İbn Sina’nın Etkileri”, *İslami Araştırmalar Gazali Özel Sayısı*, Ankara 2000, C. 13, S. 3-4, s. 348, vd.

<sup>215</sup> Gazali, *Kitabu’l-Madnun es-Sagir*, s. 14,17

<sup>216</sup> Gazali, *Kanunu’t-Te’vil*, Mecmuatü Resail el-İmam el Gazali içinde, Daru’l-Fikr, Beyrut 2000, s. 585

<sup>217</sup> İmam Azam Ebu Hanife, *Fıkh-ı Ekber*, s. 72,73; Eş’ari, *İbâne*, s. 41; Gazali, *el-İktisâd*, s. 64 Fahrudin er- Razi, *Tefsir-i Kebir*, Çev. S. Yıldırım, L. Cebeci, S. Kılıç, C.S. Doğru, Akçağ Yay., Ankara 1995, 23/ 47; Elmalı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, Akçağ Yay., Ankara 1995, VIII/349



aynileştirmektedir. Gazâlinin *Levh-i Mahfuz*'u Allah'ın takdir ile aynileştirmesinin muhtemel sebebi ilme bağlı bir irade anlayışına sahip olmasından kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla Allah'ın takdir ettiği her şey ilahi bilgiye göre gerçekleşir ve bu takdirin dışına çıkma imkânı da bulunmamaktadır.

## **B) ALLAH'IN ZATINI BİLMESİ**

Gazâli, Allah'ın âlim olmasını aklî delillere dayandırdığı gibi O'nun kendi zatını bilmesini de aklî delillerle açıklamaktadır. Ona göre, başkasını bilen bir varlığın, kendi zatını ve sıfatlarını daha iyi bilmesi gerekmektedir, Allah'ın kendi zatını bildiğinden de şüphe edilemez. Allah'ın kendi dışındaki varlıkları bildiği kesin olarak bilindiğine göre kendi zatını ve sıfatlarını bilmesi zorunlu olmaktadır.<sup>218</sup>

Gazâli, Allah'ın kendi zatını bildiği görüşünü varlıktan hareketle temellendirmektedir. Gazâli, varlığın kadîm ve hâdis olmak üzere ikiye ayrıldığını ve kadîm varlığın Allah'ın zatı ve sıfatları olduğunu belirtir. Gazâli, Allah'ın kendi zatını bildiğine dair görüşünü kendisini bilen varlığın kendi dışındaki varlığı daha iyi bileceğini, başkasını bilen varlığın zorunlu olarak kendi zat ve sıfatlarını bilmesi gerektiği kanaatine dayandırmaktadır.<sup>219</sup> Gazâli, Allah'ın kendi zatını bilmesi ile ilgili delilini ilim, irade ve hayat sıfatlarına atıfla açıklamıştır. Ona ve onun ifadesiyle müslümanlara göre, âlemin Allah'ın iradesi ile yaratıldığı kabul edilince bu irade Allah'ın ilmine, irade ve ilmi de Allah'ın hayat sahibi olmasına, hayat sahibi olması da kendi zatını bilmesine delil olarak getirilmiş olmaktadır.<sup>220</sup> Gazâli, Allah'ın zatını

---

<sup>218</sup> Gazali, *el-İktisâd*, s. 64

<sup>219</sup> Gazali, *a.g.e.*, s. 64

<sup>220</sup> Gazali, *Tehâfüt*, s. 203

bilmesine ilişkin olarak sunulan bu delillendirme yöntemini, son derece sağlam ve makul bir yöntem olarak nitelendirmektedir.

Gazâli, Allah'ın zatını bilmesi konusundaki görüşlerini filozoflara yönelttiği eleştirilerle daha da netleştirmektedir. O, filozofların Allah'ın zatını bildiğine ilişkin delillerini sağlam deliller olarak nitelendirmemekte, hatta bu tür delillendirmenin Allah'ın kendi zatını bildiği anlamına gelmeyeceğine işaret etmektedir. Gazâli, bu görüşünü sudur sürecinin işleyiş düzenine dayandırmaktadır. Ona göre, Allah'tan sudur eden şeyin doğal ve zorunlu bir şekilde sudur ettiği iddia edilirse, Allah'ın zatının kendisinden yalnız ilk sebeplinin meydana geldiği bir zat olması da imkânsız olmayacaktır. Ayrıca varlıkların varoluş sürecindeki düzeninden hareketle ilk sebepli ikinci sebeplinin meydana gelmesini gerektirir ve bu durum da ateşten sıcaklığın, Güneş'ten ışığın çıkması olaylarında olduğu gibi bunlardan hiçbiri kendini bilmez. Dolayısıyla Allah da ne kendisini ne de başkasını bilir. Gazâli, filozofların sudura dayalı olarak ortaya koydukları bilgi anlayışlarının Allah'ı ölü bir varlık durumuna düşürdüğünü iddia etmektedir.<sup>221</sup>

Gazâli, filozofların görüşlerine göre Allah'ın kendi zatını bilmesinin imkânsızlığını, onların sıfat anlayışına dayandırmaktadır. Filozofların, zatın dışında sıfatları kabul etmemesini, Allah'ın zatını bildiği iddialarını kanıtlayacak delilden yoksun olmaları şeklinde yorumlamaktadır. Gazâli, aynı zamanda filozofların Zorunlu Varlık'ın kendi özü hakkındaki bilgisinin zatı üzerine artık bir bilgi olmadığını ve bu bilginin zatının aynısı olduğuna ilişkin görüşlerini de aktarmaktadır.<sup>222</sup> Gazâli, filozofların bu görüşlerinden hareketle, onların Allah'ın ilminin olmadığı görüşüne sahip olduklarını belirtmektedir. Diğer konuların

---

<sup>221</sup> Gazali, *Tehâfüt*, s. 203

<sup>222</sup> Gazali, *Makâsıd*, s. 226

birçoğunda olduğu gibi ilim konusunda da Gazâli kendi görüşünü savunurken iddialı ifadeler kullanmakta, filozofların Allah'ın zatının dışında ilim sıfatının varlığını kabul etmemelerini, onların Allah'ın hem zatını hem de zatının dışındaki bütün varlıkları bilemeyeceğinin delili olduğunu ileri sürmektedir.<sup>223</sup> Doğrusu bunu Gazâli'nin zorlama bir yorumu olarak kabul etmek gerekir.

Gazâli, Allah'ın zatını bilmesi bağlamında bir diğer delilini de âlemin yaratılmış olmasından hareketle ortaya koymaktadır. O, bu delili filozofların âlemin ezeliyeti kabulüne dayandırmaktadır. Gazâli, âlemin ezeli olduğunun kabul edilmesi durumunda Allah'ın iradesinden dolayısıyla da ilminden bahsedilemeyeceğini iddia etmektedir. Gazâli, bu durumda Allah'ın kendi zatından başkasını bilmesinin de anlayamayacağını ve iddia edilemeyeceğini de belirtmektedir. Bu bağlamda o, filozoflardan İbn Sina'nın görüşlerinin iki bölüm altında ele alınması gerektiğine işaret etmektedir. Bunlardan ilki, "İlk" maddi olmayan bir varlıktır. Ona göre, maddi olmayan her varlık salt akıldır. Salt akıl olan her şey için de bütün akledilirlerin bilgisi apaçıktır.<sup>224</sup> Filozofların böyle düşüncelerinin temel sebebi maddeyi ve madde ile ilişkili olmayı bütün varlığı algılamayı engelleyen bir unsur olarak görmeleridir. Bu bağlamda melek ve ruh örnekleri verilmiştir. Melekler maddesiz soyut akıldan ibaret oldukları için akl edilebilir olan her şeyi bilmektedirler. Yine ruh da bedenden ayrıldığında tüm akl edilebilir olanlar ona açılmaktadır.<sup>225</sup>

Gazâli, filozofların *İlk olan maddesiz vardır* sözünü hemen reddetmemekte ve anlamaya çalışmaktadır. O, filozofların bu ifadeleri ile kastettiklerinin *o ne cisimdir ne de cisme içkin olup, bilakis yer kaplamaksızın ve belirli bir yönde bulunmaksızın*

---

<sup>223</sup> Gazali, *Tehâfüt*, s. 204; *Makâsıd*, s.226

<sup>224</sup> İbn Sina, *Şifa- İlahiyât*, II/355-348, 404. Gazali, *Tehâfüt*, s. 198,199,204; *Makâsıd*, s. 224,225

<sup>225</sup> Gazali, *Tehâfüt*, s. 198-199.

*bizatihi vardır* anlamı ise bunun kabule şayan bir görüş olduğunu ifade etmektedir.<sup>226</sup> Filozofların bu görüşüne katıldığını şu ifadesi ile de pekiştirmektedir. “Allah *Hayy*’dır. Çünkü O *bizatihi* âlimdir. Çünkü Allah, maddeden mücerrettir, vücudu zati içindir, Vahid olanın ve maddeden beri olanın ise zati kendisi için hâsıl olur. Dolayısıyla zatını bilir. Zati zatından ayrılmaz. O’nun zati üzerine zait olmadığı için, O’nun zatını bilmesi, zatında kesreti gerektirmez.”<sup>227</sup> Bu görüşünü şu örnekle açıklar: İnsan kendi nefsini bilince bilinen bu şey kendisinin gayri mi yoksa kendisinin aynı mıdır? Eğer bu şey kendisinin gayri ise O nefsinin değil, nefsinin gayrini bilmiş demektir. Yani kendi nefsinin bilmemiş demektir. Eğer bildiği bu şey kendisinin aynı ise, bu durumda bilen de, bilinen de onun nefsidir. Yani bilen ile bilinen birdir. Dolayısıyla nefis hem bilen hem de bilinen şey olmuş olur. Ona göre, Allah’ı da bu örnekten hareketle bu şekilde anlamak gerekir. Nasıl âlim aynı zamanda malum ise, yine aynı şekilde ilim de aynı zamanda malumdur. Gazâlî’ye göre bu, hissin aynı zamanda mahsus olmasına benzer. Çünkü mahsus hisseden şeyde oluşan bir şeydir. Aynı şekilde burada ilim, malumun kendisidir. Sonuçta Gazâlî için ilim, âlim ve malum –bu noktada- sadece kelime bakımından farklılık arz eder.<sup>228</sup> Aslında kullandığı bu ifadelerde Gazâlî, *Tehâfüt*’te eleştirdiği ya da farklı bir şekilde yorumlamaya çalıştığı ifadelere paralel bir görüş ortaya koymaktadır. Bu bağlamda Gazâlî’nin görüşleri filozofları eleştirmek için kullandığı ifadelerden pek de farklı değildir. Gazâlî’nin özellikle *Tehâfüt*’te geçen bu ifadelerle yönelik tepkisel davranması, kitabın yazılış amacına uygun davranma kaygısından kaynaklanması muhtemeldir.

---

<sup>226</sup> Gazali, *Tehâfüt*, s. 199

<sup>227</sup> Gazali, *Meâricu’l-Kuds*, s. 144

<sup>228</sup> Gazali, *a.g.e.*, s. 144

## C) ZAT – BİLGİ İLİŞKİSİ

İlahi sıfatların varlığının kabul edilmesinden sonra kelamcılar arasında en çok tartışılan konulardan bir de Allah'ın zâtı ile var olduğu kabul edilen sıfatlar arasındaki ilişkidir. Bu bağlamda üzerinde durulması gereken konu zat-sıfat ilişkisinin neliği ve mutlak varlık olan Zat'ın karşısında sıfatların nasıl konumlandırılması gerektiğidir. Bu konulara ilişkin olarak ortaya konulan görüşler hem sıfatları hem de sıfatlarla ilişkisi bakımından varlığı, özel olarak da insanın dünyadaki görevini anlamak açısından büyük önem taşımaktadır.

Kelam tarihinde zat-sıfat ilişkisine ilişkin olarak yapılan tartışmaların kaynağı konusunda farklı görüşler bulunmaktadır. Bunlardan ilkinde göre sıfatlara dair tartışma dış kaynaklı olmayıp Kur'an'da Allah hakkında bilgi veren ifadelerin anlaşılması ve yorumlanmasına dayanmaktadır. Bu görüşe göre, konunun İslam düşüncesinde erken dönem olarak adlandırabileceğimiz bir dönemde başlamış olması dış kaynaklı bir tartışma konusu olma ihtimalini azaltmaktadır. Kur'an'da Allah'ın âlim, mürid, yaratıcı vs. olmasından bahsedilmektedir. Ancak bu konuların sunuşunda kelam tarihinde formüle edildiği şekliyle sıfatlardan değil de Allah'ın isimlerinden bahsedilmektedir.<sup>229</sup>

Sıfatlar tartışmasının kaynağına ilişkin ikinci bir görüşe göre ise sıfatlar hakkındaki tartışma dış kaynaklıdır.<sup>230</sup> Zat-sıfat ilişkisi bağlamında nassdan hareketle bir çözüm aramak pek mümkün görünmemektedir. Diğer bir yönden Kur'an'ın amacı bir tartışma konusu olarak Allah'ı ve O'nun isimlerini ortaya koymak değil, ortaya koyduğu Allah anlayışından hareketle insanın hayatını şekillendirmesini

---

<sup>229</sup> Abdülhamit İrfan, *İslam'da İtikadi Mezhepler ve Akâid Esasları*, Çev. Saim Yeprem, Marifet Yay., İstanbul 1994, s.238-243

<sup>230</sup> H.Aunstry Wolfson, *Kelam Felsefeleri*, çev. Kasım Turhan, Kitabevi Yay., İstanbul 2001, s.75

sağlamaktır.<sup>231</sup> Bu bağlamda Kelam ilmi içinde sıfatlar tartışmasının tamamen dış kaynaklı bir tartışa olduğunu söylemek doğru gözükmemektedir.

Hangi kelam ekolüne mensup olursa olsun genel olarak kelamcılar ilim sıfatını zatıyla kaim bir sıfat olarak kabul etmektedirler. Allah'ın zatı ezeli olduğu için zatıyla kaim olan ilim sıfatı da ezeli olmaktadır. Bu bağlamda üzerinde durulması gereken konular sıfat tasnifi ve ilim sıfatının bu sıfat tasnifindeki konumu olacaktır. Kemal sıfatlardan biri olan ilim sıfatı, kelamcılar tarafından ya Allah'ın zatî ya da fiilî sıfatları içinde değerlendirilmiştir. İlâhi ilim, ister zatî sıfat olarak isterse fiilî sıfat olarak kabul edilsin her iki sınıflamada da kelamcılarının hareket noktası tenzihtir. Aralarındaki temel fark, farklı tenzih anlayışına sahip olmalarından kaynaklanmaktadır. Bu bağlamda Mutezile kelamcıları, tevhid ilkesi gereği Allah'a herhangi bir sıfat atfetmezler. Bu sebeple de Allah, âlimdir ancak ilim sıfatıyla değil zatıyla bilendir.<sup>232</sup> Ehl-i Sünnet ekolünden Eş'ari ve Maturidi kelamcıları ise Allah'a sıfat atfetmekte bir sakınca görmedikleri için Allah'ın ilim sıfatına sahip olduğunu belirtmektedirler.<sup>233</sup> Aynı zamanda Ehl-i Sünnet kelamcıları Allah'ın bilgisinin ezeli olduğu, zaruri ve istidlali olmadığı görüşündedirler.<sup>234</sup> Eş'ari kelamcılarının ilâhi ilimle ilgili genel görüşleri şu şekildedir: Allah, şeyleri olmadan önce, olduğu zaman ve gelecekte olacağı zaman, varlığın varoluşuna özgü mekan ve diğer özellikleriyle bilmektedir.<sup>235</sup>

---

<sup>231</sup> Halife Keskin, *İslam Düşüncesinde Allah-Alem İlişkisi*, Beyan Yay., İstanbul 1996, s. 221-222

<sup>232</sup> Kadı Abdulcebbar, *Şerh*, s. 183; Eş'ari, *Luma*, s. 26-31; *İbâne*, s.141-143-159; Bakıllani, *Temhid*, s. 35; Gazali, *Tehâfüt*, s. 246, 247; Nesefî, *Tabsıratu'l-Edille*, I/256-257; Ayrıca bkz. Albert Nasri Nadir, *Felsefetü'l-Mu'tezile*, Matbaatu Daru'n-Neşris-Sekafe, İskenderiye 1950, s. 56,57

<sup>233</sup> Eş'ari, *Luma*, s. 26-31, *İbâne*, s.141-143-159; Bakıllani, *Temhid*, s. 35; Maturidi, *Kitabu't-Tevhid*, s. 70 ; Nesefî, *Tabsıratu'l-Edille*, I/256-261; Cüveyni, *İrşad*, s. 63

<sup>234</sup> Eş'ari, *Luma*, s. 26-3; Cüveyni, *İrşad*, s. 63; Bakıllani, *Temhid*, s. 35; Gazali, *el-İktisad*, 64,65; Nesefî, *Tabsıratu'l-Edille*, I/256 Özdemir, *Allah'ın Bilgisinin Ezeliliği*, s. 14. bkz. Tunçbilek, *Kelamcılar ve İslam Filozoflarına Göre Allah'ın İlim Sıfatı*, s. 11-18

<sup>235</sup> Eş'ari, *Luma*, s. 29, *İbâne*, s.141-143-159; Cüveyni, *İrşad*, s. 63; Bakıllani, *Temhid*, s. 35; Gazali, *İktisad*,64,65; Razi Muhassal, s.156-159; İbn Rüşd, *Felsefe-Din İlişkisi*, s. 121

Kelam ekolleri Allah'ın kemal sıfatlarla nitelenmesi konusunda aynı görüştedirler. Kemal sıfatların en önde geleni ise ilim sıfatıdır. İlim sıfatının zat ile ilişkisini, Gazâli'nin görüşleri çerçevesinde ve onun Mu'tezile'ye ve filozoflara yönelttiği eleştiriler bağlamında ele alınmasında fayda görmekteyiz.

Gazâli, Allah'ın sıfatları ile ilgili dört doğru kabul bulunduğunu ifade eder. Gazâli'nin ilk kabulüne göre; hüküm, kudret, ilim, hayat, irade, işitme, görme ve kelam olmak üzere bu yedi sıfat zatın kendisi değil bilakis zatın dışında olan sıfatlardır. Ona göre Allah, ilim sıfatı ile âlim, kudret sıfat ile kadirdir. Gazâli bu konudaki görüşlerinin Mu'tezile ve filozoflar tarafından kabul edilmediğini belirtmekte ve onların görüşlerine ayrıntıları ile değinmektedir. Söz konusu iki gruba göre kadîm varlık, sadece bir zattan ibarettir. Dolayısıyla birden çok ezeli varlığın olduğunu iddia etmek uygun değildir. Onlara göre, bu konuya ilişkin deliller Allah'ın Hayy, kâdir ve âlim olduğunu ifade ederken, Allah'ın ilim, kudret ve hayat sıfatlarına sahip olduğuna işaret etmemektedir. Dolayısıyla Mu'tezile ve filozofların görüşlerine göre âlim olma durumu zat ile ilgili bir durumdur, sıfat değildir.<sup>236</sup>

Gazâli'nin asıl amacı, sıfatları ispat etmekten ziyade şöyle bir delillendirmede bulunmaktır. Allah'ın âlim olduğuna inanan kimse, şüphesiz O'nun bir ilmi olduğuna da inanmak durumundadır. Âlim sözünün anlamı Allah'ın bir ilmi olmasıdır. Çünkü akli başında bir kişi belirli bir zatı, akıl ile bilir sonra o zatın belirli bir durumda olduğunu akl eder ve daha sonra da o zatı bir sıfat olarak düşünür. Böylece o zatı bir sıfat ve mevsuf olarak akılla bilmiş olur.<sup>237</sup> Gazâli'nin bu açıklamalarından da anlaşıldığı gibi Gazâli Allah'ın ilim sıfatı ile âlim olduğu

---

<sup>236</sup> Gazali, *el-İktisâd*, s. 84; Kadı Abdülcebbar, Allah'ın ilim sıfatı ile ilgili olarak Allah'ın alim oluşunun ilme dayandırılmasının mümkün olmadığını ve Allah'ın zatının dışında ezeli olan bir ilimle bilmesinin tevhide aykırı olduğu kanaatindedir. Kadı Abdülcebbar, *Şerhu Usuli'l Hamse*, s. 186;

<sup>237</sup> Gazali, *el-İktisâd*, s. 85

kanaatindedir. Ayrıca Gazâli, Mu'tezile'nin *ilim zat ile ayındır* görüşünü sapıklık olarak nitelendirmektedir.<sup>238</sup> O, genel olarak sıfatlar özel olarak da ilim sıfatı bağlamında üç eğilimin bulunduğunu belirtmektedir.

Buna göre; *ilk grup* konuya ilişkin görüşlerinde aşırılığa kaçan filozoflardır. Filozofların görüşüne göre, sıfatlara atfedilen bütün bu manaları ifade eden ve bunların yerine geçen bir tek zat vardır.

*İkinci grup*, Gazâli'nin ifrat olarak nitelediği görüşü temsil eden Mu'tezile'den ve Kerramiye'den bazılarının görüşüdür. Kerramiye'den bazılarına göre, Allah sonradan var olan nesnelere mahallidir. Bu görüşe göre, ilim, kudret, kelam gibi sıfatların taalluk ettikleri şeylerin sayıları sonsuz olacağından, Allah sonsuz sayıda varlığın mahalli olmak durumunda kalacaktır. Gazâli, bu bağlamda özellikle Cehm b. Safvan'ın görüşü üzerinde durmaktadır. Cehm'e göre Allah'ın sonradan yaratılan varlıklara dair bilgisi sonradandır.<sup>239</sup>

*Üçüncü grup* ise, Gazâli'ye göre ilk iki düşünce arasında orta yolda yani dengede olan gruptur. Bu görüşe göre her sıfat kendi işlevini yerine getirmektedir. Dolayısıyla ilim, kudret sıfatının yerine iş yapmaz. Gazâli'ye göre filozofların iddia ettiği gibi bütün sıfatların işlevinin tek bir zata yüklenmesi doğru değildir.<sup>240</sup>

*Gazâli, Allah'ın sıfatlarının zatının gayri olması gerektiğinin zorunluluğuna işaret etmektedir. Bu zorunluluğun, sıfatlanan zat ile sıfat arasındaki aykırılığın, iki sıfat arasındaki aykırılıktan daha şiddetli olmasından kaynaklandığını iddia etmektedir. Gazâli'nin ifadesine göre bu, taalluk olunan şeylerin çelişkileri ve*

---

<sup>238</sup> Gazali, *el-İktisâd*, s. 85

<sup>239</sup> Eş'ari, *İbâne*, s. 143; Gazali, *el-İktisâd*, s. 94, 95; *Tehâfüt*, s. 215; Kadı Abdülcebbar, *Şerh*, s. 186-187

<sup>240</sup> Gazali, *el-İktisâd*, s. 87



*aykırılıkları, kendi yapısında da bir aykırılık ve sayıca çokluğun meydana gelmesini gerektirmesinden dolayıdır.*<sup>241</sup>

Gazâli, Allah'ın sıfatlarının zatının gayrı olması ifadesi ile bu sıfatların Allah'tan başka bir şey olduğunu kastetmediğini ve Allah denildiğinde tek başına zata kastetmediğini zatla beraber bu sıfatları da kastettiğini belirtir. Gazâli, Allah isminin ilahi sıfatlardan soyutlanmış bir zata verilmiş olmasının doğru olmadığı kanaatindedir. Dolayısıyla belirli bir ismin kapsamına giren bazı şeylerin, o ismin içinde bulunmamaları düşünülemez. Örneğin Ali'nin eli Ali'nin kendisi olmadığı gibi Ali'den başkası da değildir.<sup>242</sup> Gazâli'ye göre, sıfatların zatla ilişkisi de bu şekilde değerlendirilmelidir.

Sıfatlar bağlamında Gazâli'nin işaret ettiği *ikinci kabul*, Allah'ın bütün sıfatlarının O'nun zatıyla geçerli olduğudur. İster bir mahalde olsun ister olmasın bu sıfatlardan hiçbirinin Allah'ın zata bulunmaksızın var olması caiz değildir.<sup>243</sup>

Gazâli'nin sıfatlara dair *üçüncü kabulü*, sıfatların sonradan meydana gelmiş olduğu düşüncesine reddiye niteliğindedir. Ona göre bütün sıfatlar ezeldir. Sıfatların sonradan meydana geldiğinin kabul edilmesi, ezeli olan Allah'ın sonradan meydana gelen varlıkların mahalli olması anlamına gelecektir. Ona göre, bu kabul edilmesi imkânsız bir görüştür. Ayrıca sıfatların sonradan meydana geldiği görüşü Allah'ın zatıyla geçerli olmayan bir sıfatla sıfatlanması olacaktır ki bu da Allah için imkânsızdır. Bu bağlamda Gazâli, hiçbir kelam ekolünün Allah'ın hayy ve kudret sıfatının sonradan olduğunu iddia etmediğini ancak Mu'tezile'nin sadece ilim, irade ve kelam sıfatlarının sonradan olduğunu iddia ettiklerini belirtmektedir.<sup>244</sup>

---

<sup>241</sup> Gazali, *el-İktisâd.*, s. 87,88

<sup>242</sup> Gazali, *a.g.e.*, s. 89

<sup>243</sup> Gazali, *a.g.e.*, s. 89

<sup>244</sup> Gazali, *a.g.e.*, s. 91

Gazâli, Allah'ın sıfatlarının yaratılmışlığını kabul etmenin oluşturacağı problemlere değinir ve böyle düşünülmesinin önündeki engelleri açıklar. İlk olarak, sonradan meydana gelen her şeyin câizu'l-vucud/mümkün olması gerekir. Dolayısıyla zatı vacip olan bir varlığın sıfatlarının caiz olması imkânsızdır. O, bu görüşün açıkça bilinen bir şey olduğuna da işaret etmektedir. Gazâli'nin en kuvvetli delil olduğunu ifade ettiği ikinci delile göre, Allah'ın zatına, sonradan meydana gelen bir varlığın geçebileceği düşünüldüğünde, sonradan meydana gelen bu varlıktan önce aynı nitelikleri taşıyan başka bir varlığın bulunması ya imkânsız ya da mümkündür. Eğer sonradan meydana gelen böyle bir varlık varsa, ondan önce de aynı nitelikleri taşıyan bir varlığın caiz olması ve dolayısıyla da akıl her ne kadar bunu kavrayamasa da Allah'ın zatına, sonsuz bir şekilde sonradan meydana gelen varlıkların hulul etmesini caiz kabul etmek gerekir ki bu imkânsızdır. Gazâli'nin bu bağlamda ortaya koyduğu üçüncü delil ikincisi ile benzerlik göstermektedir. Buna göre, sonradan meydana gelen bir varlığın, kendi zatiyla var olduğu düşünüldüğünde, sonradan meydana gelen bu varlığın ya kendi zıddıyla birleşmiş veya sonradan meydana gelenden ayrılmış olması gerekir. Eğer bu zıtlık veya ayrılma ezeli ise, bunların yok olması imkânsızdır. Çünkü ezeli olanın yok olması düşünülemez. *Eğer sonradan meydana gelen ise* zorunlu olarak bu sonradan meydana gelenden önce bir sonradan meydana gelen ve ondan önce de bir sonradan meydana gelenin zincirleme olarak var olması gerekir ki bu da imkânsızdır.<sup>245</sup>

Gazâli'nin sıfatlar ile ilgili olarak ifade ettiği *dördüncü kabul* ise kudret, ilim, hayat, irade, işitme, görme ve kelim sıfatlarından türetilen hayy, âlim, mürîd, kâdir, semi', basar ve mütekellim gibi isimlerin de söz konusu sıfatlarda olduğu gibi

---

<sup>245</sup> Gazali, *el-İktisâd*, s. 91,92

Allah'ın ezeli ve ebedi isimli olmasıdır. Ancak o, fiilden türetilen râzık, hâlık, muzil gibi isimlerin ezeli mi yoksa sonradan mı olduğu konusunda görüş ayrılığı bulunduğunu ifade etmiştir. Gazâli, bu konuya ilişkin görüşlerini kılıç örneği ile açıklamaktadır. Bu örneğe göre, kılıç kınında iken keskin olarak nitelendirilir. Söz konusu kılıç ile herhangi bir şey kesildiğinde kesme eyleminin kolayca ve çabuk gerçekleştiğini ifade etmek için de kılıç keskin olmakla nitelendirilir. Dolayısıyla burada kılıç ile ilgili olarak iki farklı anlam ortaya çıkmaktadır. *İlk anlama göre*, kılıcın kınında keskin olması onun *bi'l-kuvve/potansiyel* olarak keskin olması anlamına gelirken, *ikinci anlama göre* kılıç kesme eylemini gerçekleştirirken *bi'l-fiil/aktüel* olarak keskindir. Kılıcın daha kınında iken keskin olarak adlandırılmasının anlamı; kesme eyleminin kılıçta mevcut olmasıdır. Kesme eyleminin o anda gerçekleşmiyor olması, kılıcın keskin olmamasından veya kılıcın zatında bulunan bir kusurdan değil zatının dışında kalan bir sebepten kaynaklanmaktadır. Kılıca kınında iken *keskin* denmesindeki anlama uygun olarak Allah'a da ezelde yaratıcı denmesi uygundur. Çünkü yaratmanın bi'l-fiil meydana gelmesi Allah'ın zatında bulunmayan bir şeyin yeniden meydana gelemsinden dolayı değildir. Aksine yaratma eyleminin gerçekleşmesi için gerekli olan her şey, ezelde mevcuttur. Hâlbuki kılıçla kesilmeye başlandığı anda, kılıca keskin denmesine sebep olan anlamın ezelde bulunması doğru değildir. Anlamın oynadığı rol budur. Buradan hareketle, bu ismin ezelde bulunmasını doğru bulmayan kimse bu görüşünü, ikinci anlama dayandırıyor bu doğrudur. Bu ismin ezelde bulunması doğrudur diyen kimse bu görüşünü birinci anlama dayandırıyor bu da doğrudur. Gazâli'ye göre, hakikatten hareket edildiği sürece anlaşmazlık ortadan kalkacaktır.<sup>246</sup> Gazâli, söz konusu fiili isimlerin ezeli

---

<sup>246</sup> Gazali, *el-İktisâd*, s.101. Gazali'nin bu bağlamda verdiği diğer örnekte bardaktaki sudur. Buna göre bardaktaki suya da susuzluğu giderici denildiği gibi, içildiği zaman da suya susuzluğu giderici niteliği

olup olmadığına dair açıkça bir ifade kullanmasa da onun bu isimlerin Allah'ta en azından kuvve olarak ezeli olduğu görüşünü benimsediği söylenebilir.

Gazâli bir başka açıdan da, Mu'tezile'nin zatın dışında sıfatları kabul etmeyişiine reddiye olarak Allah'ın ilim sıfatına sahip oluşunu bir benzetme ile açıklamaktadır. Allah'ın İlim sıfatı olmadan âlim olduğunu iddia etmenin malsız zenginlik, âlimsiz ilim, malumatsız âlim, demek gibi olacağına işaret etmektedir. Çünkü kâtil, katl, maktul birbirinden ayrılmadığı yani bunlardan biri bulunmadan diğeri olamayacağı gibi, ilim, âlim, malum de birbirinden ayrılmaz. Kâtil, ölen ve öldürme eylemi olmadan düşünülemeyeceği gibi, maktul de öldürücü ve öldürmek eylemi olmadan bulunamaz. Bunun gibi ilimsiz âlim, malumatsız ilim ve malumatsız âlim de düşünülemez. Dolayısıyla âlimin ilimden ayrılmasını onaylayanın, yine âlimin malumdan ve ilimin de âlimden ayrılmasını onaylaması gerekmektedir. Çünkü aralarında fark yoktur.<sup>247</sup>

Gazâli, Allah'a ilim, irade ve kudret isnat etmenin imkânsız olduğu konusunda filozofların ve Mu'tezile'nin aynı görüşte olduklarını belirtir. Ayrıca o, filozofların söz konusu sıfatların şeriatla yer aldığını, sözlük anlamı bakımından bunların Allah'a isnadının mümkün olduğunu ve bütün bu sıfatların tek bir zatı gösterdiği kanaatinde olduklarını belirtir. Onların, sıfatları Gazâli'den farklı yorumlamalarının sebebi, sıfatları kabul etmenin zatta çokluğu gerektireceği düşüncesidir. Filozoflar, sıfatların zatla birlikte bulunmasının, sıfatları, Allah'ın

---

verilir. Yukarıdaki örnekte olduğu gibi suyun kuvve ve fiil halinde bulunma hallerine göre suya susuzluğu gidericilik özelliğinin verilmesini Allah'ın fiili sıfatlarını açıklamak için ortaya koyulan iki görüşü uzlaştırma amacıyla açıklama getirmektedir. Bkz. Gazali, *el-İktisâd*, s. 101 vd.

<sup>247</sup>Gazali, *İhya*, I/I, s. 281

zâtının dışında şeyler olmaktan çıkarmadığını ve Zorunlu Varlık'ta çokluğu gerektirdiği kabulünden hareketle inkâr etmektedirler.<sup>248</sup>

Gazâli, filozoflara sıfatların kabulünün zatta çokluğa neden olacağına dair delillerinin ne olduğu sorusunu yöneltir ve bu konunun tartışmalı bir konu olduğunu dolayısıyla filozofların görüşlerini dayandırdıkları delillerin zorunlu olarak bilinmesinin imkânsızlığına işaret etmektedir.<sup>249</sup> Ancak bu bağlamda Gazâli sıfatlar konusundaki tartışmanın kendi görüşü için de geçerli olduğunu ya dikkatinden kaçırmakta ya da bunu açıklamak istememektedir. Sıfatlar konusunda filozofların ve Mu'tezile'nin görüşleri kadar Gazâli'nin görüşleri ve görüşlerini dayandırdığı deliller tartışmaya açıktır. Hem Mu'tezili kelimciler hem Gazâli hem de diğer kelimcilerin temel hareket noktası Kur'an'dır. Kelami konulara ilişkin delil olarak ayetleri kullanmaktadırlar. Ancak ayetleri kendi görüşleri, düşünce sistemleri içinde yorumlamaktadırlar.

## D) ALLAH'IN CÜZ'İLERE İLİŞKİN BİLGİSİ

Allah'ın bilgisinin değişmeyeceği ve değişimden uzak olduğu konusunda hem kelimciler hem de filozoflar görüş birliği içindedir.<sup>250</sup> Her iki grup da ilahi bilginin değişmeyeceğine dair kanaatlerini bir birinden farklı delillerle temellendirmektedirler. Bu açıdan üzerinde durulması gereken konu kelimciler bağlamında Gazâli ve onun bu konuyla ilgili ciddi eleştiriler yönelttiği Farabi ve İbn Sina'nın Allah'ın bilgisinin varlıkla olan ilişkisi hakkındaki görüşleridir.

<sup>248</sup> Gazali, *Tehâfüt*, s. 246, 247

<sup>249</sup> Gazali, *a.g.e.*, s. 247

<sup>250</sup> Farabi, *Medinetu'l-Fâzıla*, s. 11; İbn Sina, *İşarat*, III/203, vd.; *Necat*, thk. Muhyiddin Sabri el-Kürdi, Matbaatu's-Saade, Mısır 1331 s.III/ 404-410; Gazali, *Tehâfüt*, s. 213, vd.

Gazâli, Allah'ın bilgisinin değişmezliği ile ilgili görüşlerini sistemli bir şekilde filozoflara karşı reddiye olarak yazdığı *Tehâfüt'te* ele almaktadır. Allah'ın bilgisinin zamanla ilişkili olan varlıklara ait boyutunda Gazâli, hem kendisinin hem de filozofların Allah'ta değişimi reddetme konusunda aynı görüşü paylaştıklarını ifade etmektedir.<sup>251</sup> Gazâli her ne kadar filozoflarla bu konuda hem fikir olduklarını belirtse de, konuya ilişkin hareket noktaları birbirinden farklı olduğunu için hem Gazâli hem de filozoflar birbirinden farklı sonuçlara ulaşmaktadırlar. Böyle olması da doğaldır. Ancak Gazâli, filozofların ulaştığı bu sonuçları doğal kabul etmemekte ve filozofları küfürle itham etmektedir. Konunun ayrıntılı bir şekilde ele alınabilmesi için Gazâli'ye ve filozoflara göre öncelikle ilahi bilginin neliğine değinilmesinde fayda vardır.

Gazâli, Allah'ın zatının dışındaki varlıkları bildiği konusundaki görüşünü *irade* sıfatına dayandırmaktadır. Allah'ın âlemi irade edebilmesi için onu bilmesi gerekmektedir. Ona göre bilgiyi gerekli kılan iradi fiildir.<sup>252</sup> Filozoflar ise Allah'ın varlığı bilmesini sudur sürecine yani Allah'ın *İlk Sebep* olmasına dayandırmaktadırlar.<sup>253</sup> Bu noktada Gazâli, filozofların Allah'ın varlığı bildiğine dair delillerini sudur sürecine dayandırmalarını eleştirmektedir. Onun bu bağlamdaki eleştirisi Allah'ın zati dışındaki, varlıklara, özellikle de cüz'ilere ilişkin bilgisinin neliği konusundadır.

Gazâli, Allah'ın cüzilere ilişkin bilgisinin neliğine dair görüşlerini, Allah'ın bilgisinde değişmenin söz konusu olamayacağı kanaatine dayandırmaktadır. O, ilahi ilimde değişmenin olamayacağına dair görüşlerini özellikle *Vacibu'l Vücut* kavramı

---

<sup>251</sup> Gazali, *Tehâfüt*, s. 203, vd

<sup>252</sup> Gazali, *a.g.e.*, s.206; *el-İktisâd*, s. 65,66

<sup>253</sup> İbn Sina, *Şifa- İlahiyât*,II/363, vd.; İbn Rüşd, *el-Keşfü an Menahici'l Edille fi Akâidi'l-Mille ve Tarifu ma Vakaa*, Çev. Nevzad Ayasbeyoğlu, A.Ü.İ.F. Yay., Ankara 1955, s. 64-65

temelinde açıklamaktadır. İlahi ilim, *Vacibu'l Vücud*'un ezeli ve zati ile kaim bir sıfatıdır. Gazâli, Allah'ın ilim dâhil diğer sıfatlarının da kadîm değil hâdis olduğunu düşünmenin Allah'ın değişime mahal olacağını kabul etmek anlamına geldiğine işaret etmektedir. Dolayısıyla ezeli olan ilahi ilim, Allah'ın zaman içerisinde yarattığı varlıklarla değişmemektedir.<sup>254</sup> İlahi ilim için değişmenin olmamasının Gazâli'ye göre en büyük delili Allah'ın varlıklara dair bilgisinin o varlığın varlık alanına çıktığı zamanki hali ile ezeli olmasıdır.<sup>255</sup>

Gazâli, ilahi bilgi konusunda filozoflar arasında görüş birliği olmadığını aktarmaktadır. O, filozoflardan bir kısmının Allah'ın kendi zatını bildiği, diğer bir kısmının ise Allah'ın var olan her şeyi zaman kapsamında olmayan, *geçmiş*, *şimdi*, *geleceğe* göre değişmeyen külli bir bilgi ile bildiği ve bu bilginin yerde ve gökte her şeyi kapsadığı görüşünde olduklarını belirtmektedir.<sup>256</sup> Aslında ilahi bilgi bağlamında filozoflar olarak nitelediği ve özellikle tekfirle suçladığı İbn Sina'dır. Bu konuda Farabi'nin görüşlerine pek değinmemektedir.<sup>257</sup>

Gazâli'nin, filozoflar genelinde ve İbn Sina özelinde üzerinde durduğu ve eleştirdiği nokta Allah'ın külli tarzda biliyor olmasının anlamının neliği, tikelleri de külli tarzda biliyor olmasının neliği ve bu tür bir ilahi bilgi anlayışının varlıkla nasıl bir ilişki sağladığı soruları bağlamındadır. Gazâli, bu sorulara İbn Sina'nın görüşlerini aktararak ve bu görüşleri eleştiriye tabi tutarak cevap vermektedir. İbn Sina'nın *külli tarzda bilme* ifadesini sadece Gazâli eleştirmemekte İbn Rüşd de bu ifadenin doğru bir ifade olmadığına işaret etmektedir. İbn Rüşd, Allah'ın varlıkları

---

<sup>254</sup> Gazali, *el-İktisâd*, s. 56; *Tehâfüt*, s. 206; *Kitâbu'l-Erbâin*, s. 21

<sup>255</sup> Gazali, *İhya*, I/I, s. 280

<sup>256</sup> İbn Sina, *Şifâ- İlahiyât*, II/359-360; *İşarat* III/ 205; Gazali, *Tehâfüt*, s. 206; *Makasid*, s. 241; Fehrullah Terkan, "İbn Sina Zorunlu Varlığın Cüz'iyat'ı bildiğinin Tutarlı Bir Şekilde İddia Edebilir mi?", *Uluslararası İbn Sina Sempozyumu Bildirileri*, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş. Yay., İstanbul 2008, I/ 346

<sup>257</sup> Gazali, *Tehâfüt*, s. 198, 206

bilmesinin tümel ve tikel olarak nitelendirilmesinin doğru olmadığı görüşündedir. *İlk Akıl* salt fiil ve nedendir. Dolayısıyla Allah'ın bilgisi insanın bilgisi ile karşılaştırılmaz.<sup>258</sup>

Filozoflara göre, Allah'ın cüzileri külli tarzda biliyor olmasının anlamı Allah'ta değişime neden olmayacak bir şekilde bilmesidir. İbn Sina'ya göre *Zorunlu Varlık*, sebepleri ve bu sebeplerden meydana gelen şeyleri bilir. Dolayısıyla *Zorunlu Varlık* sebeplerin yol açtığı şeyleri, bu şeyler arasında gerçekleşen zamanı ve bu sebeplerin sonuçlarını bilir. Böylece Zorunlu varlık, tikelleri tümel olmaları yani sahip oldukları sıfatlar bakımından bilir. Sebepler vasıtasıyla tikeller meydana gelir. Allah sebepleri, sebeplerle meydana gelen sonuçları ve süreci meydana gelmeden bilir. Bu durumu İbn Sina, Allah'ın tikelleri tümel tarzda bilmesi olarak ifade etmektedir.<sup>259</sup> Hem İbn Sina'nın kendi ifadelerinde hem de Gazâli'nin İbn Sina'nın görüşü olarak aktardığı ifadelerde *külli tarzda bilme* ifadesi ile kastedilen anlam değişme yol açmayacak bir tarzdır.

## 1) Bilgide Değişimin Neliği

Bilen varlıkta değişime neden olmayacak tarzda bilmenin nasıllığı ortaya konulurken üzerinde durulması gereken kavram *değişimdir*. Gazâli, filozofların değişimi, bilinendeki farklılaşma şeklinde tanımladıklarını belirtmektedir. Değişime neden olan unsur zamandır. Dolayısıyla bu noktada cevaplanması gereken soru Allah'ın zaman içinde gerçekleşen olaylara ilişkin bilgisinin değişmeye konu olmadan gerçekleşmesinin nasıl mümkün olduğudur. Bu konuya ilişkin olarak

<sup>258</sup> İbn Rüşd, *Tehâfüt*, s. 433; Ahmet Erkol, *İbn Rüşd'ün Kelam Eleştirisi*, Fecr Yay., Ankara 2007, s. 220

<sup>259</sup> İbn Sina, *Şifa, İlahiyât*, II/360, vd.; Hayrani Altıntaş, "Gazali'nin Felsefe İle İlgili Düşüncelerinde Çelişkiler, *İslami Araştırmalar Dergisi Gazali Özel Sayısı*, C. 13, S.3-4, 200 s. 443; Gürbüz Deniz, *İnsan Hürriyetinin Metafizik Temelleri*, Litera Yay., İstanbul 2010, s. 94-95



filozoflar *küllî bilme tarzını* kabul ederken, Gazâli Allah'ın geçmiş, şimdi ve geleceğe ilişkin her şeyi tek bir bilgi ile bildiğini ifade etmektedir. Ancak bu bilme tarzlarının gerçekten değişime konu olup olmadığının tartışılması gerekmektedir.

Gazâli, filozofların değişime dair görüşlerini üç ayrı durumu temel alarak temellendirdiklerine işaret etmektedir. Bunlardan *ilki*, ilişkisel değişimdir ki zatta değişimi gerektirmez. Buna göre kişinin sağ veya solda bulunmasına göre ortaya çıkan durum salt ilişkiseldir. Kişinin sağındaki şey soluna geçtiğinde kişinin özünde bir değişim gerçekleşmemektedir. Değişim sadece ilişkisel yani yön boyutunda kalmaktadır. *İkincisi*, zatta gerçekleşen değişimdir. Bu değişim zatın bilmezken bilen, gücü yetmezken gücü yeter duruma gelmesi gibi durumlar için geçerlidir. *Üçüncüsü* ise *ilim maluma tabidir* kabulünden hareketle bilinenin değişmesinin bilgide değişmeyi gerektirmesi durumudur.<sup>260</sup>

Bilginin hakikati, bilenin nesneyle olan ilişkisini içermektedir. İlişkinin yönü değişince zorunlu olarak bilgi de değişmektedir. Bilgiyle olan ilişki bizzat bilginin hakikatini oluşturmaktadır. Dolayısıyla ilişkinin değişmesi bilginin değişmesini gerektirmektedir. Değişime ilişkin olarak belirtilen bu üç durum Allah için söz konusu edilemez.<sup>261</sup>

Gazâli, filozofların ilişki değişince bu ilişkiye konu olan nesne de değişmektedir ve art arda farklılıklar meydana gelince de değişim meydana gelmektedir, kabullerine karşı çıkmaktadır. Onun bu karşı çıkışını, Allah'ın mutlak insanı, mutlak hayvanı ve mutlak cansızı bilmesiyle bu farklı varlıklara ilişkin farklı bilinenlerin olacağı ve tek bir bilgi ile farklı şeylerin bilinmeyeceğini ifade ederek delillendirmeye çalışmaktadır. Çünkü Gazâli'ye göre söz konusu durumda ilişkide

---

<sup>260</sup> Gazali, *Tehâfüt*, s. 212,213

<sup>261</sup> Gazali, *a.g.e.*, s. 212,213 ;*Makâsıd*, s.232,233

olunanla ilişki farklıdır ve bilinenle olan ilişki doğrudan bilgiyle ilişki demektir. Bu sadece benzerlik bakımından değil, sayıca çokluğu ve farklılığı da gerektirmektedir. Çünkü benzerlerden biri diğerinin yerini tutabilir, ancak canlıyı bilmek cansız bilmenin, siyahı bilmek beyazı bilmenin yerini tutmaz. Çünkü bunlar farklı şeylerdir. Dolayısıyla farklı şeyler bir bilgi altında toplanamaz.<sup>262</sup>

İlahi bilgi bağlamında Gazâli'nin filozoflara diğer bir itirazı ise Allah'ın cüz'ileri bilmemesinin delili konusundadır. O, bu delili filozofların sudur teorisi ile ilişkilendirerek açıklamakta ve reddetmektedir. Gazâli, sudur bir uyum ve süreklilik şeklinde olduğu takdirde, ezeli olandan sonradan yaratılanların sudur ettiğini kabul ettiğine göre sonradan meydana gelen bilgilerin de Allah tarafından bilinmesinin bu bağlamda değerlendirilebileceğine işaret ederek itiraz eder. Bu konu ile ilgili olarak Gazâli'nin diğer bir itirazı ise sudur ile ilgili olarak bilginin Allah'ın dışında başka varlıklardan sudur etmesi konusudur. Gazâli genel olarak filozofların sistemi ele alındığında bu düşüncenin imkânsız olmadığını ifade etmektedir.<sup>263</sup>

Filozoflar izafetteki değişikliği de bilgedeki değişiklik olarak kabul ederler. Kelamcılar ise bu konuda filozoflardan farklı düşünmektedirler. Ehl-i Sünnet âlimlerine göre değişen ilim değil, sadece nispet ve bağıntılardır.<sup>264</sup> Ancak kelamcıların konuya ilişkin bu ifadeleri filozoflarınkinden farklı değildir. Allah'ın bilineni bilmesi, bilinen ile bilgi arasında bir bağıntıdır. Bilinen değişince yalnız o bağıntı değişir. Bu da bilgi de bir değişiklik gerektirmez. Zeyd'in değişen hallerine ilişkin bilgi değişmez burada değişen sadece Zeyd'in değişen hallerinin ilahi bilgi ile bağıntısıdır. Dolayısıyla Allah'ın bilgisi bağlamında bir şeyin olacağını bilmekle var

---

<sup>262</sup> Gazali, *Tehâfüt*, s. 214,215

<sup>263</sup> Gazali, *a.g.e.*, s. 216,217

<sup>264</sup> Gazali,*a.g.e.*, s. 213; Fahreddin Razi, *Kitabu'l-Erbâîn fî Usuli'd-Din*, Daru'l-Maarif, İstanbul 1353, I/194-195

olduğunu bilmek aynı şeydir. Gazâli bu konuya ilişkin görüşünü Güneş tutulması örneği ile açıklamaktadır. Gazâli bu örnekte İbn Sina'nın zaman kapsamında olmayan, geçmiş, şimdi, geleceğe göre değişmeyen külli bir bilgisinin varlıkla ilişkisini Güneş tutulması örneği ile açıklamaktadır. Buna göre Güneş tutulmasında üç durum söz konusudur. Bunlar Güneş tutulmadan önceki durum, Güneşin tutulması ve Güneş tutulmasının sona ermesi durumudur. İnsanın Güneş tutulmasına ilişkin bilgisi üç tür durumu içermektedir. Zira insan Güneş tutulmadan önce tutulacağını, Güneş tutulduğu anda tutulduğunu ve tutulma sona erdiğinde Güneş tutulmasının bittiğine dair üç farklı bilgiye sahip olmaktadır. Aynı nesne ile ilgili birbirinden farklı bu üç bilginin aynı yerde art arda gerçekleşmesi insanda değişmeyi gerektirmektedir. Eğer Güneş tutulmasına dair bilgiye sahip olan insanın, tutulma sona erdiği halde, tutulmanın devam ettiğini bildiğini söylemesinin bilgisizlik olduğu gibi, tutulma devam ederken tutulmanın henüz gerçekleşmediğini söylemesi de bilgisizliktir. Dolayısıyla bu üç durum ile ilgili üç farklı bilgi birbirinin yerini alamaz. Filozoflar insanın bilgisi için bilginin bilinene tabi olduğunu dolayısıyla bilinen değişince bilginin değiştiği gibi bilen şahısta da değişimin gerçekleşeceğini belirtmektedirler.<sup>265</sup>

Gazâli, filozofların insanın bilgisi ve bu bilgi ve bilende gerçekleşen değişime değindikten sonra varlıktaki değişimin Allah'ın bilgisinde değişime yol açmadığını iler sürmektedir. O, filozofların öncelikle *Allah'ta değişim imkânsızdır* kabulünden hareketle görüşlerini açıkladıklarını belirtmektedir. Nitekim filozoflar, Güneş tutulması örneğinden hareketle, Allah'ın Güneş tutulması ve ona ilişkin bütün ayrıntıları ezeli ve ebedi ilmi ile bildiğini ve insanda olduğu gibi O'nun bilgisinde

---

<sup>265</sup> Gazali, *Tehâfüt*, s. 206,207; *Makâsıd*, 232,233

herhangi bir değişimin olmadığı ve ilminden hiçbir şeyin gizli kalmadığı görüşündedirler.<sup>266</sup> Onlar, Allah'ın varlığa ilişkin bilgisi zamana tabi değildir. Dolayısıyla *Allah âlemde gerçekleşen olayların gerçekleştiği ve sona erdiği anı bilir* ifadesinin kullanılamayacağı kanaatindedirler. Zira bilinmesi zamana bağlı olan hiçbir şeyi O'nun bildiği düşünülemez.

Güneş tutulmasına ilişkin örnekte bilgi kesinlikle değişmektedir. Çünkü ilk bilgi güneşin tutulacağına, diğeri tutulduğuna sonuncusu da tutulmanın sona erdiğine dair bir bilgidir. Bu üç bilgi birbirinden ayrı bilgilerdir. Dolayısıyla bu bilgide değişiklik olduğu anlamına gelmektedir. Eğer ezeli bilgiyi bu şekilde anladığımız takdirde mantıksal olarak filozofların Allah'ın cüziyyatı bilmediğine dair görüşü tutarlı olmaktadır. Çünkü cüziyyatta sürekli bir değişiklik söz konusudur. Bu değişikliklerin Allah tarafından biliniyor olması O'nun zatında değişikliği gerektirir. Fakat Allah'ın cüziyyatı bilemeyeceği iddiası Kur'an'a aykırıdır. Bu nedenle İbn Sina, Allah'ın cüziyyatı külli bir tarzda bildiğini ifade ederek sorunu daha da karmaşık bir hale getirmiştir.<sup>267</sup>

Bilginin bir izafet olarak görülmesi zorunlu olarak izafe edilen iki şeyin varlığını gerektirir. Bu da varlığın bilgidен önce olmasını zorunlu kılar. Bu varlık ister zihinde varlık ister reel varlık olsun fark etmez. Dolayısıyla varlığın olması kaçınılmaz olunca bilgi varlıktan sonra olmak durumundadır. Bu bilgi insani düzlemde problem oluşturmasa da Allah'ın bilgisi bağlamında düşünüldüğünde kelamcılar arasında problem olarak algılanmaktadır. Özellikle de bu bağlamda sorulacak ilk soru *Allah bilmediğini mi yaratıyor sorusudur.*<sup>268</sup>

---

<sup>266</sup> Gazali *Tehâfüt*, s. 207

<sup>267</sup> İbn Sina, *Şifa, İlahiyât*, II/360; *Necat*, III/ 404, vd

<sup>268</sup> Mustafa Bozkurt, *Fahreddin Razi'de Bilgi Teorisi*, A.Ü. S.B.E. Basılmamış Doktora Tezi, Ankara, 2006 s. 163-164

Gazâli, filozofların bu görüşlerine iki şekilde karşı çıkmaktadır. Bunlardan ilki değişen durumları bilmenin değişimi gerektirmediği görüşüdür. İkincisi ise filozofların Allah'ın değişen durumları bilmesinin onda değişimi gerektireceğine dair görüşlerinin çok sağlam argümanlara dayanmadığına yönelik yöntemsel eleştiridir.<sup>269</sup> Bu görüşlerini temellendirme noktasında Gazâli'nin hocası Cüveyni'den etkilendiği görülmektedir.<sup>270</sup> Gazâli, İbn Sina'nın Allah'ın cüz'ileri külli tarzda bildiği iddiasına Güneş tutulması örneği ile karşı çıkmakta ve kendi görüşünü bu örnek üzerinden temellendirmeye çalışmaktadır. O, filozofların *şu andaki oluşa, bitişe ve ondan sonrasına dair bilgilerin zorunlu olarak değişim anlamına geldiği* iddialarına karşı çıkmaktadır.<sup>271</sup> O, Allah'ın belirli bir zamanda Güneşin tutulacağını bir bilgiyle bilmektedir. Bu bilgi tutulma gerçekleşmeden önce tutulmanın olacağına dair olup, tutulma anında ve tutulma sonrasındaki bilgi ile aynıdır. Dolayısıyla Allah'ta bir değişimi gerektirmez. Bunun sebebi Gazâli'ye göre, bu tür farklılıklar ilişkinin kendisinden kaynaklanmaktadır ve bilgide değişmeyi gerektirmediği gibi bilende de değişikliği gerektirmemektedir. Değişikliği gerektirmemesinin sebebi ise farklılığın sadece ilişki düzeyinde olmasıdır. Ancak bu noktada tam da sorun olan ifade değişimin ilişki düzeyinde olmasıdır.

Değişenin sadece bilinen olduğu ve dolayısıyla ilmin değişmediği iddiasını İbn Rüşd de eleştirmektedir. O, böyle bir kabulün son derece yanıltıcı olduğuna işaret etmektedir. O, bu düşüncesini bir örnekle açıklamaktadır. Bu örneğe göre, Zeyd'in kendisinde hiçbir değişiklik olmadığı halde bir sütunun önce Zeyd'in

---

<sup>269</sup> Gazali, *Tehâfüt*, s.213; Turan Koç, Gazali'ye Göre Allah'ın Bilgisi, *Erciyes Ü. İ.F. Dergisi*, Kayseri 1992, S. 8, s. 133; H. Hüseyin Tunçbilek, *Kelamcılar ve İslam Filozoflarına Göre Allah'ın İlim Sıfatı*, Şanlıurfa 1996, s. 95-96

<sup>270</sup> Gazalinin hocası Cüveyniden etkilendiğini gösteren en önemli delillerden biri konuya ilişkin görüşünü açıklarken hocasının kullandığı örneği kullanması gösterilebilir. Krş. Cüveyni, *İrşad*, s. 98-99; Gazali, *el-iktisâd*, 96; bkz. Mehmet Dağ, İmam el-Haremeyn el- *Cüveyni'nin Allah- Alem İlişkisi*, A.Ü.S.B.E. Basılmamış Doktora Tezi, Ankara 1979, s. 192

<sup>271</sup> Gazali, *Tehâfüt*, s.213

sağında iken sonra solunda olmasıdır. İbn Rüşd'e göre, izafetin kendisi değiştiği için bu doğru değildir. Sağ tarafa ait olan izafet sol tarafa geçmiştir, değişmeyen sadece izafetin kendisidir.<sup>272</sup> Bu durumda bilginin öznesinde bir değişiklik söz konusu olmasa da bilgi değişmektedir. Bilginin değişmesinin sebebi ise bilginin izafetten ibaret olmasıdır. Dolayısıyla bilinenin değişmesi yani Zeyd'in sütunun sağındayken soluna geçmesinde olduğu gibi zorunlu olarak bilgi de değişecektir.<sup>273</sup> Bu durumda Allah'ın varlığı *ezelde var olacağı*, var olduğunda da *var olduğu* şekilde bilmesi arasında fark olmadığını söylemek mümkün müdür? Bu soruya bu durumun tek bir şekilde mümkün olduğu yolunda cevap verilmektedir. Bu da var olanın, *ezelde var olacağı* şekilde belirlenmesidir. Dolayısıyla var olan *ezelde kendisi için belirlenen zaman ve mekânda var olduğunda*, Allah'ın o varlığı ayrıca var olmuş ya da var olan şeklinde bilmesine gerek kalmayacaktır. Varlık, kendisini belirleyen tek bir bilgiye göre var olacaktır ki bu da cebirdir.<sup>274</sup> Ancak burada asıl sorun varlığın belirlenmesi işinin ilim sıfatına verilmesidir. Aslında bu alan irade sıfatının alanıdır. Varlığın varlık sebebinin ilim sıfatı olarak kabul edilmesi durumunda cebir düşüncesinden kurtulmanın mümkün olmadığı görülmektedir.

Gazâli, Allah'ın varlığı kendinde hiçbir değişme olmaksızın *ezelde*, ebede ve şu anda bir tek bilgi ile bildiğini kabul etmektedir. Ayrıca Gazâli, hem filozofların hem de kendisinin Allah'ın zatında değişmeyi reddetme çabası içinde olduklarını ifade etmektedir. Gazâli, filozoflara zaman içeren bilgilerin zorunlu olarak değişimi

---

<sup>272</sup> İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, s. 123

<sup>273</sup> İbn Rüşd, *a.g.e.*, s. 123

<sup>274</sup> Metin Özdemir, "Ezeli Bilgi Anlayışının Problematik Yönü", Günümüz İnanç Problemleri İlahiyât Fakülteleri, Kelam Anabilim Dalı Sempozyumu, Erzurum 7-9 Eylül 2001, s. 35

içerdiğini nereden bildiklerini sormakta ve tek bir bilginin üç durumu kapsamaya yettiğini ifade etmektedir.<sup>275</sup>

Gazâli, bu konudaki itirazını, daha önce Cüveyni'nin de kullandığı Zeyd örneği<sup>276</sup> ile açıklamaktadır. Bu örneğe göre, Allah insanda yarın Güneş doğarken Zeyd'in geleceğine dair bir bilgi yaratsa, daha sonra başka bir bilgi ve bu bilgiyi unutmayı yaratmayıp bu bilgiyi devam ettirse, bilginin kendisinde yaratıldığı kişi kesin olarak Güneş doğarken kendisinde yaratılan bilgiyle Zeyd'in geldiğini bilir. Gazâli'nin bu örneği vermekteki amacı bir tek bilginin sürekli olup, söz konusu üç durumu da içerdiğini göstermektir.<sup>277</sup> Ancak bu örnekte bilgi tanımı problem oluşturmaktadır. Eğer bilgi olguya uygun olarak bizde oluşan şeyse diğer bir deyişle suje-obje ilişkisinin sonucu ise, Zeyd'in geldiğini görmeden ya da geldiğine dair bir bilgi almadan Zeyd'in gelişini bilgisel bir değer taşımaz. Zeyd gitmeden önce gideceğine dair bir bilgiden bahsedilemez.<sup>278</sup> Bu hep bir ihtimal olarak kalmak durumundadır. Zeydi'nin yarın geleceğine dair haberin bilgi değeri taşıması ancak Allah'ın Zeyd'in geleceğini vahiyyle bildirmesi ile mümkün olabilir ki, bu da imkânsızdır. Bu bağlamda Gazâli'nin dikkatten kaçırdığı nokta konuyu insani düzleme ait bir örnekle açıklamasıdır ki verilen bu örnek bilgi tanımına uymamaktadır. Muhtemeldir ki Gazâli, bu örnekle insan bir tek bilgi ile bütün bunları bilebiliyorsa, Allah'ın bir tek bilgi ile her şeyi bilmesini düşünmemize engel bir şeyin olmadığını ifade etmeye çalışmaktadır.

---

<sup>275</sup> Gazali, *Tehâfüt*, s. 213

<sup>276</sup> Cüveyni, *İrşad*, s. 98-99

<sup>277</sup> Gazali, *el-İktisâd*, s. 96; *Tehâfüt*, s. 213; *İhya*, I/I, s. 280; Tunçbilek, *Kelamcılar ve İslam Filozoflarına Göre Allah'ın İlim Sıfatı*, s. 95-96

<sup>278</sup> "Hakkında bilgin bulunmayan şeyin ardına düşme. Çünkü kulak, göz ve gönül, bunların hepsi ondan sorumludur."17 İsrâ 36 da bilginin gerçekleşmesinin araçları ifade edilmektedir. Zeyd'in geleceğine dair bilgi ne duyu organlarının ne de "fuad" kelimesi ile ifade edilen akılın konusu değildir. Dolayısıyla bilgi değeri taşımaz.

Ayrıca Gazâli'nin Zeyd örneği ile ilgili olarak ifade ettiği bir duruma daha değinilmesi gerekmektedir. Allah insanda yarın Güneş doğarken Zeyd'in geleceğine dair bir bilgi yaratsa, daha sonra başka bir bilgi ve bu bilgiyi unutmayı yaratmayıp bu bilgiyi devam ettirse, bilginin kendisinde yaratıldığı kişi kesin olarak Güneş doğarken kendisinde yaratılan bilgiyle Zeyd'in geldiğini bilir.<sup>279</sup> Bu örnekte dikkate değer bir durum da bilginin, insanın bireysel çabasının ürünü olan bir şey olarak değil de Allah'ın insanda yarattığı bir şey olarak algılanmasıdır. Gazâli, bilgi edinme sürecinde insanın bireysel çabasını yok kabul etmekte ve tek fail olarak kabul ettiği Allah'ın yaratması ile ancak insanın bilgi sahibi olacağını belirtmektedir.

Filozoflar geçmiş, şimdi ve geleceğe dair üç durumun Allah'ın bilgisinde hiçbir değişikliğe neden olmadığını ifade etmektedirler. Bu düşüncelerini de Allah'ın tutulmadan öncesini, tutulma anını ve tutulma sonrasını bilmesinin, herhangi bir farklılık içermeyen tek bir süreçten ibaret olduğunu ve Allah'ın zatında hiçbir değişikliği gerektirmediğini iddia ederek temellendirmeye çalışmaktadırlar. Ayrıca bu açıklamadan hareketle Allah'ın sonradan olan her şeyi bilmesinin böyle olduğunu ifade etmektedirler. Zamanın etkisi olmaksızın her şey Allah tarafından bilinir. Olaylara zaman etkisi dâhil edildiğinde, zamanın değişmeyi beraberinde getireceği düşüncesinden hareketle Allah'ın bu olayları bildiği düşünülemez.<sup>280</sup> Filozoflar bu görüşlerini üç delile dayandırmaktadırlar. Bunlardan *birincisi*; Eğer Allah, cüz'ileri bilseydi O'nun ya cahil ya da değişen olması gerekirdi. Oysaki bunlardan her ikisi de muhal ve imkânsızdır. *İkincisi*, her cüziyi idrak cismani bir aletle olur. Dolayısıyla Allah cüz'ileri idrak etseydi O, cisim veya cismani bir varlık olurdu. *Sonuncusu* ise şu anda olan veya olmayan şeyin bilgisi, bu şeyin gerçekleşmesine veya

---

<sup>279</sup> Gazali, *el-İktisâd*, s. 96; *Tehâfüt*, s. 213

<sup>280</sup> Gazali, *Tehâfüt*, s. 207



gerçekleşmemesine bağlıdır. Eğer Allah gerçekleşmiş cüz'ileri bilseydi bu bilgi, ya O'nun zatının tamamlayıcısı ya da O'nun bir parçası olurdu ki bu durum muhaldir.<sup>281</sup> Dolayısıyla filozoflar zaman içinde gerçekleşen olayların bilgisinin Allah'ın bilgisinde külli olarak bulunduğunu iddia etmektedirler.

## 2) İlahi Bilgi - Olgu İlişkisi

Allah'ın genel anlamda insanı mı yoksa tek tek bireyleri mi bildiği konusu üzerinde durulması gerekir. Bu, ilahi bilginin olguya uygunluğu problemidir. İbn Sina, Allah'ın bilgisinin olguya uygun olmasını O'nun bütün varlıkların varlık sebebi olmasıyla açıklamaktadır. Bu görüşe göre sebep her ne kadar olgudan önce ise de olguyu içermektedir.<sup>282</sup> Sebeplerin olguyu içermesi ve dolayısıyla Allah'ın bilgisinin olguya uygunluğunu İbn Sina, Ay tutulması örneği ile açıklamaktadır. Bu örneğe göre Allah, Ay tutulması olayını tutulma öncesinde, tutulma anında ve tutulma sona erdiğinde tek bir bilgi ile bilmektedir. Allah'ın Ay tutulmasına ilişkin bilgisi olguya uygundur, fakat bu bilgi Allah'ın olgudan hareketle bildiği bir bilgi değildir. Ay tutulmasına ilişkin üç farklı bilgi Allah tarafından zamana ve mekâna bağlı olmaksızın ezelde Allah'ın ilminde mevcuttur.<sup>283</sup> Dolayısıyla Allah varlığı bizim bilgimizde olduğu gibi, bir suje-obje ilişkisine bağlı olarak bildiği söylenemez. Varlık, Allah'ın bilgisinin sebebi değil, O'nun bilgisi varlığın varlığa geliş sebebidir.

---

<sup>281</sup> Alaaddin AliTusî, *Tehâfütü'l-Felasife*, Çev. Recep Duran, Kültür Bakanlığı Yay. Ankara 1990, s. 161,165,166; Kemal Paşa-Zade, *Tehâfüt Haşiyesi*, Çev. Ahmet Arslan, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., Ankara, 1987, s. 532-535

<sup>282</sup> İbn Sina, *Necat*, III/405; *Şifa, İlahiyât*, II/357-360; Oliver Leaman, *Ortaçağ İslam Felsefesinin Giriş*, Çev. Turan Koç, Rey Yay., Kayseri 1992, s. 160; İlhan Kutluer, *İbn Sina Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, İz Yay., İstanbul 2002, s. 160; Gürbüz Deniz, *İnsan Hürriyetinin Metafizik Temelleri*, Litera Yay., İstanbul 2010, s. 94

<sup>283</sup> İbn Sina, *Necat*, III/405

Bu bağlamda ilahi bilginin tikel varlıkla ilişkisini sağlayan sudur sürecidir.<sup>284</sup> Filozoflar, sudur sürecini Allah'ın cüzileri bilmesinin delili olarak kabul etmektedirler. Ancak bu bilme gerçekten cüzileri bilme olarak ya da Gazâli'nin kastettiği anlamda cüzileri bilmekle aynı anlamda mıdır? sorusu cevaplanması gereken önemli sorulardan biridir.

İbn Sina'ya göre Allah'ın cüzilere ilişkin bilgisi, bu varlıkların temel ontolojik nitelikleri bakımından bilinmesi demektir.<sup>285</sup> Bu noktada üzerinde durulması gereken soru *temel ontolojik nitelikleri bakımından bilme* ifadesidir. Allah'ın varlığa ilişkin temel ontolojik nitelikleri bakımından *bilmesinde mi* yoksa söz konusu nitelikleri *irade etmesinden mi* bahsetmek gerekmektedir? Bu nitelikler ilmin alanına mı yoksa iradenin alanına mı girmektedir? Aslında bu noktada Gazâli'nin filozoflara karşı ciddi anlamda önplanda tutmaya çalıştığı irade sıfatının konusu olduğu görüşünü benimsemesi beklenirken, onun cevabı ilim olacaktır. Çünkü Gazâli iradeyi ilme bağlamaktadır.

Gazâli, filozofların zamana ait, madde ve zaman bakımından bölünebilen hayvan ve insan gibi varlıklar konusunda da değişim kaygısından hareketle, bu varlıkların Allah tarafından bilindiğinin düşünülmemeyeceği görüşünde olduklarını belirtmektedir. Dolayısıyla filozoflar, Allah'ın Ali, Ayşe, Fatma vs. ye ait ayrıntıları

---

<sup>284</sup> Marmura, M.E., "Some Aspects of Avicenna's Theory of God Knowledge of Particularly, *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 82, No. 3, 1962, s. 299-312; Rahim Acar, *Yaratan Bilmezse Kim Bilir? İbn Sînâ'ya Göre Allah'ın Cüz'ileri Bilmesi*; *İslam Araştırmaları Dergisi*, S. 13, 2005, s. 5-6;

<sup>285</sup> İbn Sina, *Şifa-İlahiyât*, 359-360; Gazali, *Tehâfüt*, s.208; Leaman, İbn Sina'nın Allah belirli bir zaman ve mekanda varlığının meydana geleceğini bilmemiş olması O'nun dünyada gerçekleşen olaylara hakim olan ve onları zorunlu kılan şartları bilmesinde bir problemin olmasını gerektireceği görüşündedir. İbn Sina, Allah'ın belirli mekân ve zamanda gerçekleşen olayı insanın yaptığı gibi tecrübe ettiğini kastetmiyor. Onun kastı Allah'ın uygun fiziki araç-gereçler olmaksızın Allah'ın, dünyadaki olurlu bireyleri tanıyıp bileceği umulamaz, fakat O, dünyada ne tür olayların olacağını genel bir biçimde bilir. Zira Allah sürecin başlangıcındaki gerektirici şartları bilmektedir. Oliver Leaman, *Ortaçağ İslam Felsefesine Giriş*, s. 160; Kutluer, *İbn Sina Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, s. 155; Terkan, "İbn Sina Zorunlu Varlığın Cüz'iyat'ı bildiğinin Tutarlı Bir Şekilde İddia Edebilir Mi?", *Uluslar arası İbn Sina Sempozyumu Bildirileri*, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş. Yay., İstanbul 2008, I/ 347

bilmeyip mutlak olarak insanı bildiğini ifade etmektedirler. Filozoflara göre, Ali'nin Ayşe'den ayırt edilmesini sağlayan akıl değil duygulardır. Çünkü ayırt etme belirli bir yönde ve mekânda bulunan şeye işaretle söz konusu olabilir. Akıl ise yön ve mekânı ancak külli olarak düşünebildiğinden, insanın *bu* ya da *şu* şeklindeki işaretlemeleri algılayan ve algılanan organa nispetlidir ve böyle bir şey akıl için söz konusu değildir.<sup>286</sup> Bu açıklamalardan da anlaşılacağı üzere filozoflara göre, bireysel olarak Ali'nin ne yaptığı Allah'ın ilminin konusu olarak görülmemektedir. Bunun sebebi olarak ise Allah'ın mutlaklığı kabul edilmektedir.

İbn Sina'nın Allah tikelleri bilir ancak bu bilme külli tarzda gerçekleşir ifadeleri arasında tam bir uyumdan bahsedilemez. Konu ile ilgili olarak yazılan bazı makalelerde İbn Sina'nın ifadelerinden hareketle konuya ilişkin yorum yapılmaması ve olduğu gibi ifadenin kabul edilmesi gerektiği görüşü üzerinde durulmaktadır.<sup>287</sup> Ancak Gazâli tam da bu noktaya itiraz etmektedir. O, külli tarzda bilmenin cüzileri bilmek anlamına gelmeyeceğine işaret etmektedir. Bu bağlamda İbn Sina'nın söz konusu ifadelerinin zamansal olaylar hesaba katıldığında Allah'ın tikelleri bildiğine ilişkin genel düşüncelerinin mantıklı ve tutarlı bir şekilde iddia edilmesi imkânsız görünmektedir.<sup>288</sup>

Gazâli, filozofların Allah'ın tek tek bireyleri değil de mutlak insanı bildiğine ilişkin görüşlerine şiddetle karşı çıkmaktadır. Bu karşı çıkışın sebebini ise, Allah'ın Ali'nin veya başka herhangi bir bireyin itaat ve isyanını bilmeyeceğini ve örneği daha çarpıcı bir hale getirerek peygamber örneği üzerinden konuyu açıklamaya

---

<sup>286</sup> Gazali, *Tehâfüt*, s. 208

<sup>287</sup> Bkz. Rahim Acar, "Allah'ın Cüz'ileri Bilmesi: Klasik Bir İbn Sina Yorumunun Değerlendirilmesi", *Divan İlmî Araştırmalar Dergisi*, S. 20, 2006/1, s. 111

<sup>288</sup> Terkan, "İbn Sina Zorunlu Varlığın Cüz'iyat'ı bildiğinin Tutarlı Bir Şekilde İddia Edebilir Mi?", *Uluslararası İbn Sina Sempozyumu Bildirileri*, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş. Yay., İstanbul 2008, I/ 356

çalışmaktadır. Özellikle peygamber örneği oldukça çarpıcıdır. Hz. Muhammed peygamberliğini ilan ettiği halde Allah, onun peygamberliğini bilmiyor demektir. Çünkü bu duyudan kaynaklanan bir şey olduğu için değişmeyi içerir ve Allah için böyle bir şey söz konusu olamaz.<sup>289</sup> Gazâli'nin bu konuda peygamberlik örneğini kullanması oldukça dikkate değerdir ve önemlidir. Filozofların Allah'ın bilgisinin külli olduğunu iddia etmeleri, Allah ile insan arasındaki bağı tamamıyla koparmaktadır. Dolayısıyla Allah ile insan arasında kilit öneme sahip olan vahiy ve peygamber kavramlarında ciddi sorunlar oluşturmaktadır. Filozofların anlayışına göre Allah kimi peygamber seçtiğinden ya da seçtiği peygambere ne vahy edeceğinden ve vahyin olguyla olan ilişkisinden haberdar olmadığı anlamına gelmektedir ki bu çok ciddi sorunlara yol açacak bir iddiadır.

Gazâli'nin ilahi bilgi bağlamında filozoflara yöneliği eleştirinin bir diğer yönü de, onların Allah ancak kendi zatını bilir, zatına ilişkin bu bilgi zatının aynıdır, kabulüne yöneliktir. Gazâli farklı varlıklara ilişkin bilginin de zorunlu olarak farklı olacağına işaret etmektedir. Filozoflara göre Allah'ın mutlak insanı, mutlak hayvanı, mutlak cansızı biliyor olması, farklı varlıklara dair bilgisinin de farklı olacağından hareketle farklı varlıklara dair bilginin tek bir bilgi altında toplanamayacağını göstermektedir. Gazâli filozoflara yönelttiği bu itirazdan hareketle başka bir itirazda daha bulunmaktadır. Bu itirazda Gazâli, onların farklı cins ve türlere ilişkin bilginin tek bir bilgi altında toplanmasını imkânsız görmezlerken varlığın durumlarını geçmiş şimdi ve gelecek şeklinde bölünebilen bir tek şeye ilişkin bilginin tekliğini nasıl olup da imkânsız gördüklerini sorgulamaktadır. Gazâli'ye göre birbirinden ayrı ve uzak cins ve türler arasındaki fark, zaman açısından bölünebilen bir şeyin durumları

---

<sup>289</sup> Gazali, *Tehâfüt*, s. 208,209

arasındaki farktan daha belirgindir. Dolayısıyla Gazâli, filozoflara göre Allah'ın zatını bilirken diğer varlıkları da bilmesi ilahi bilgide farklılık gerektirmiyorsa, varlığın durumlarını geçmiş şimdi ve gelecek şeklinde bölünebilen bir tek şeye ilişkin bilginin tekliğinin de ilahi bilgide farklılık gerektirmez.<sup>290</sup> Bu noktada Gazâli'nin dikkatten kaçırdığı ya da görmezden geldiği nokta değişimim neliği ya da neye bağlı olarak gerçekleştiği sorusuna vereceği cevapta aranmalıdır. Aslında Gazâli'de değişime neden olan temel unsurun zaman olduğunu kabul etmektedir. Bu nedenle Allah'ın geçmiş, şimdi ve geleceği ezeli tek bir bilgiyle bildiğini iddia etmektedir. Geçmiş, şimdi ve gelecek olmak üzere zamana göre bölünen bir ilmin zatta değişimi gerektireceğinin farkındadır. Dolayısıyla ısrarla Allah'ın değişmeyen ezeli tek bir bilgiye sahip olduğu görüşüne vurgu yapmaktadır.

İbn Sina'nın ilahi bilgi bağlamında Allah'ın cüz'ileri bilmediğine dair görüşü Gazâli ve ondan sonraki süreçte de kelamcılar arasında yaygınlık kazanmış ve bu konuya dair tartışmalar sürdürülmüştür.<sup>291</sup> Son dönem düşünürlerinden de bazıları İbn Sina'nın Allah'ın tikelleri bilmediğine ilişkin bir görüşü benimsediği kanaatindedir.<sup>292</sup>

Aslında genelde filozoflar özelde ise İbn Sina Allah'ın cüz'ileri bilmediği görüşünde değillerdir. İbn Sina, özellikle yerde ve gökte zerre miktarınca bir şeyin bile Allah'ın ilminden gizli kalmayacağını belirtir. Allah'ın cüz'ileri bilmesinin ise

---

<sup>290</sup> Gazali, *Tehâfüt*, s. 214,215

<sup>291</sup> Gazali, *a.g.e.*, s. 206-217; *el-Munkız*, s. 89; *Dalâletten Hidayete*, Çev. Yalpa Pakış, Umran Yay., İstanbul 1998, 55,56; Razi, *Mebahisul Meşrikiyye*, nşr. Muhammed el-Mu'tasım Billâh el-Bağdâdî, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-Arabî, 1990, II/498-501; Muhammed b. Abdülkerim eş-Şehristânî, *Nihâyetü'l-İkdâm fi İlmi'l-Kelâm*, ed. A. Guillaume (London: Oxford University Press, 1934), s. 224-32; Alaaddin AliTusî, *Tehâfütü'l-Felasife*, Çev. Recep Duran, Kültür Bakanlığı Yay. Ankara 1990, s. 164; Kemal Paşa-Zade, *Tehâfüt Haşiyesi*, Çev. Ahmet Arslan, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., Ankara, 1987, s. 532-533; bkz. Rahim Acar, *Yaratan Bilmezse Kim Bilir? İbn Sînâ'ya Göre Allah'ın Cüz'ileri Bilmesi; İslam Araştırmaları Dergisi*, S. 13, 2005, s. 2

<sup>292</sup> Macid Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, Çev. Kasım Turhan, Birleşik yay., İstanbul 2000, s. 199-200; M. E. Marmura, "Some Aspects of Avicenna's Theory of God Knowledge of Particularly, s. 299-312

zatında ve sıfatlarında değişmeyecek bir şekilde olması gerektiğine işaret etmektedir. Bu değişimin gerçekleşmemesinin de Allah'ın cüz'ileri külli tarzda bilmesi ile mümkün olacağı kanaatindedir.<sup>293</sup> Hem Alaaddin Tusi hem de Kemal Paşazade, Muhakemat yazarı Kutbeddin al-Razi'nin filozoflara atfedilen Allah'ın cüzileri bilmediği ifadesinin nasıl anlaşılması gerektiğine dair görüşüne yer vermektedirler. Buna göre; filozoflar, Allah cüz'ileri bilmez demediler, bilakis cüz'ileri külli tarzda bildiğini söylediler. Onların cüzileri bilmez ifadesi ile kast etikleri şey, bazısı şimdi, bazısı geçmişte, bazısı gelecekte olması bakımından dehrin sabit ebedi zamanları altındaki *girişe* tabii bir bilgi olarak bilmez anlamındadır. Bu tıpkı Allah'ın bütün mekânlara nispetinin eşit olması, ama buna rağmen Allah'ın mekânsal olmaması gibidir. Allah'a nispetle bu mekânların kimisi yakın kimisi uzak ve kimisi orta uzaklıkta değildir. Allah'ın eşit olarak bütün zamanlara nispeti olmakla beraber zamansal olmaması da böyledir. Ona kıyasla zamanların kimisi *geçmiş* kimisi *gelecek* kimisi *şimdi* değildir. Zaman içinde gerçekleşen şeyler de böyledir. Ezelden ebede varlıklar Allah'a her zaman malumdur. O'nun bilgisinde *oldu*, *oluyor*, *olacak* yoktur. Çünkü bilinen, O'nda asla değişmeksizin bütün vakitlerde hazırdır. Filozofların kasıtları bazılarının sandığı gibi Allah'ın bilgisi cüzileri ve cüzilere terettüp eden şeyleri özel halleri ve özellikleri ile değil sadece tabiatları ile kuşatır demek değildir. Bunun filozoflar için düşünülemeyeceğinin delili ise *illeti bilmek malulu bilmeyi gerektirir* ilkesidir.<sup>294</sup> Ancak Tusi, aktardığı bu açıklamanın filozofların cüziyyatı bildiğine dair bir görüşe sahip olmak için yeterli olmadığını

---

<sup>293</sup> İbn Sina, Şifa, *İlahiyât*, I/ 359-360

<sup>294</sup> Alaaddin AliTusi, *Tehâfütü'l-Felasife*, Çev. Recep Duran, Kültür Bakanlığı Yay. Ankara 1990, s. 164; Kemal Paşa-Zade, *Tehâfüt Haşiyesi*, Çev. Ahmet Arslan, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., Ankara, 1987, s. 532-533

özellikle cüziyyatı bilmek cismani aletlere ihtiyacı gerektirir ifadesinin bu görüşü imkânsız hale getirdiğini ifade etmektedir.<sup>295</sup>

İbn Rüşd'ün Gazâli'nin özel olarak ilim sıfatına ilişkin görüşlerine genel olarak bütün sistemine yönelttiği eleştiri *istişhad bi's-şahid ala'l-gayb* yöntemini kullanıyor olmasıdır. İbn Rüşd'e göre, Allah'ın ilmi ve iradesini insanın ilmi ve iradesine kıyasla açıklama yöntemi yanlıştır. Şahide bakarak gaib hakkında yorum yapmak doğru değildir. Allah'ın ne iradesi ne ilmi ne de herhangi bir sıfatı insana benzemektedir.<sup>296</sup> Ona göre, Allah'ın ilmi mükemmel olduğu için bütün sudur zincirini bilmektedir.<sup>297</sup>

### 3) Allah'ın Bilgisinin Varlıkla Eşzamanlı Olması

Gazâli, sonradan yaratılan varlıkları Allah'ın bilmesi ile ilgili olarak kelamcılarının farklı görüşlerine değinmektedir. Bu görüşlerden biri de Cehm b. Safvan'ın görüşüdür. Cehm'e göre Allah'ın sonradan yaratılan varlıklara dair bilgisi sonradandır.<sup>298</sup> Gazâli, Cehm'in bu görüşünü şu şekilde delillendirdiğini ifade etmektedir: "Allah, ezelde âlemin var olduğunu bilmiş olsa; ezelde âlem henüz var olmadığı için bu, bir ilim olmaz cehalet olur. Çünkü Allah daha önce bilmediği bir şeyi, şimdi bilmiş olmaktadır. O halde âlemin var olduğu bilgisi, âlemin var olmasından sonradır. Dolayısıyla da her sonradan meydana gelen için aynı şeyi söylemek mümkündür."<sup>299</sup>

---

<sup>295</sup> Alaaddin AliTusî, *Tehâfütü'l-Felasife*, Çev. Recep Duran, Kültür Bakanlığı Yay. Ankara 1990, s. 164

<sup>296</sup> İbn Rüşd, *Tehâfüt*, s. 389

<sup>297</sup> İbn Rüşd, *Menahic*, s. 64-65; Erkol, *İbn Rüşd'ün Kelam Eleştirisi*, s. 223

<sup>298</sup> Eş'ari, *Makâlat*, s. 221; Şehristani, *Nihayetül İkdâm*, s. 215; *el-Milel ve'n Nihal*, thk. Emir Ali Mehna ve Ali Hasan Faaver, Daru'l-Maarife, Beyrut 1996, I/97; Gazali, *el-İktisâd*, s. 182; *Tehâfüt*, s.141; Halife Keskin, *İslam Düşüncesinde Allah-Alem İlişkisi*, s. 313-314

<sup>299</sup> Gazali, *el-İktisâd*, s. 95

İlahi bilgi ile ilgili olarak Gazâlinin kabul etmediği ve aktardığı diğer görüş ise Kerramiye'ye aittir. Onlara göre Allah sonradan var olan nesnelere mahallidir.<sup>300</sup> Gazâli söz konusu bu görüşlere kendisinin de katıldığı ve Ehl-i Sünnetin görüşü olarak aktardığı şu cümleler ile karşı çıkmaktadır: Buna göre “değişime uğrayan değişimsiz olamaz. Değişimden ve sonradan olan nesnelere yoksun olmayan da ezeli değil sonradandır.”<sup>301</sup> Bu görüşten hareketle Gazâli, filozoflara yeni bir itirazda bulunmaktadır. Gazâli bu itirazında *değişim* ve *ezeli* kavramlarını temel almaktadır. Filozofların âlemi ezeli kabul etmekle birlikte âlemde değişimin mümkün olduğunu düşünmelerinden hareketle, Allah'ın bilgisi bağlamında Cehm b. Safvan ve Kerramiye gibi düşünceleri için bir engel olmadığını hatta böyle düşüncelerinin zorunlu sonucunun Allah'ta değişimi kabul etmek olduğunu belirtmektedir.<sup>302</sup>

Allah'ın cüz'ileri bilmesi bağlamında ele alınması gereken konulardan biri de malumun değişip değişmeyeceği tartışmasıdır. Allah tarafından nasıl gerçekleşeceği önceden bilinen bir şeyin başka türlü gerçekleşme imkânı var mıdır? Gazâli bu soruya malumun karşıtının gerçekleşme imkânını redderek cevap vermekte ve söz konusu durumu muhal kabul etmektedir. Bu görüşünü bir örnekle açıklamaktadır. Bu örneğe göre; Allah'ın ilminde Ayşe'nin cumartesi günü sabahın erken saatlerinde öleceği belirlenmiş ise bu durumda acaba söz konusu Cumartesi sabahı Ayşe için yeniden yaşamın yaratılması mümkün müdür değil midir? sorusu sorulabilir. Bu soruya verilecek cevap Allah'ın bilgisini oluşturan malumun değişip değişmeyeceğine dair görüşün temelini oluşturmaktadır. Gazâli bu soruya söz

---

<sup>300</sup> Gazali, *el-İktisâd*, s. 95; *Tehâfüt*, s. 215, Kerramiyeye göre, Allah ezelde hayy, alim, kadir değildir. O, söz konusu sıfatları kendisi için yaratmıştır. Eş'ari, *Makâlatu'l-İslamiyyin*, s. 36; Abdülkahir el-Bağdadi, *el-Fark Beyne'l-Fırak*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut 1993, s. 217; Şehristani, *el-Milel ve'n-Nihal*, I/124-130

<sup>301</sup> Gazali, *Tehâfüt*, s. 215

<sup>302</sup> Gazali, *a.g.e.*, s. 215; Turan Koç, Gazali'ye Göre Allah'ın Bilgisi, *Erciyes Ü. İ.F. Dergisi*, Kayseri 1992, S. 8, s. 135



konusu olayın hem mümkün hem de mümkün olmadığı cevabını vermekte ve konuya ilişkin görüşünü açıklamaktadır. Gazâli, bu soruya verilecek cevapta bütüncül bir yol izlemekten ziyade hangi sıfat temel alınırsa cevabın ona göre değişeceğine işaret etmektedir. Yaratma sıfatı temel alınarak verilecek cevapta malumun karşıtı bir şey yaratılabilir. Yaratmanın dışında hangi bir hareket noktası benimsenirse benimsensin malumun karşıtının gerçekleşmesi imkânsızdır. Bu ise, ancak yaratmanın yanı sıra Allah'ın ilminin, öldürmeye taalluku dikkate alınmak suretiyle olmaktadır. Gazâli'ye göre kadîm ilmin cehle dönüşmesi mümkün değildir.<sup>303</sup>

Gazâli, Allah'ın ilminin maluma tabi olması görüşünün büyük problemlere yol açacağını belirtmektedir. Bu problemlerden ilki ve en önemlisi Allah'ın yaratılmışlara benzemesi ki bu kabul edilemez. Bu, Tanrılığın en önemli özelliklerinden biri olan ezellik düşüncesine zarar vermektedir. Gazâli'nin, ilahi iradeye yer açmak ve filozoflara yönelttiği eleştirilere haklılık zemini oluşturabilmek için pasif bir ilahi irade anlayışını savunması onun en temel çelişkilerinden biri olarak görülebilir.

İlahi ilim bağlamında yapılması gereken kelamcılarının ve filozofların bilgi tanımlarını ve dolayısıyla ilahi bilgi ve yaratmaya ilişkin anlayışlarını gözden geçirerek hem Kur'an hem de mantık açısından doğru yerden bakmalarını sağlamaktır. İlahi bilgiyi, yaratmanın temeli olarak kabul etmek birçok sorunu da beraberinde getirmektedir. Bu sorunların en önemlilerinden biri de insanın özgürlüğü problemidir. Bu nedenle yaratmayı bilginin sonucu olmaktan çıkarıp iradenin sonucu olarak ele alıp değerlendirmek, konuya ilişkin olarak yapılan tartışmaları tamamen bitirmese de aza indirecektir. Bu bağlamda İbn Rüşd, ilim sıfatının nasıl anlaşılması

---

<sup>303</sup> Gazali, *el-İktisâd*, s. 56

gerektiği konusunda Kur'an'a başvurulması gerektiğine işaret etmektedir. Bu bağlamda da zaman zaman kelamcılarının görüşlerine katılır. O, Allah ile ilgili bazı konularda ve Gazâli'nin aklın kavrayamayacağı her konuda vahye başvurulmasının bir zorunluluk olduğu görüşünü benimser.<sup>304</sup>

Kur'an'da Allah'ın ilminin kadîm veya hâdis olması noktasında herhangi bir ifade bulunmamaktadır. Aslında konuya ilişkin böyle bir belirlenimin olmaması, hem ilahi bilginin neliğinin hem de ilahi bilgi-insan özgürlüğü ilişkisinin neliği konuları için daha sağlıklı bir tartışma zemini oluşturmaktadır.<sup>305</sup> Bu bağlamda ezeli ilim anlayışı hem Allah anlayışımız noktasında hem de insanın Allah ve âlemlerle olan ilişkisini anlama noktasında sorun oluşturmaktadır. Allah'ın bütün sıfatlarının ezeli ilim bağlamında anlaşılması ve yorumlanması diğer sıfatların anlamını ve alanını daraltmaktadır.

Kur'an'ın temel hedefi Allah değil insandır. Allah Kur'an'da insanla olan ilişkisi bağlamında kendisi hakkında bilgi vermektedir. Ancak Allah'ın bilgisi Kur'an'da tüm yönleri ile ele alınmamıştır. Bu bağlamda Kur'an'ın bütünü dikkate alınarak ele alınmayan konular üzerinde sistemli bir bütünlüğe varmak bize bırakılmıştır. Ayrıca Allah'ın bilgisi insanın hayatı boyunca yapıp ettiklerini belirleyen bir bilgi değildir. Buna karşın Kelam tarihi boyunca Gazâli'de dâhil olmak üzere birçok kelamcı tarafından Allah'ın bilgisi insanın bireysel ve toplumsal tarihini belirleyen bir bilgi olarak anlaşılmıştır.

Kur'an'da Allah hakkında bilgi veren önermeler insanla ilişkisi dolayısıyladır. Kur'an'ın bütünü dikkate alındığında Allah'ın zatı ile ilgili olarak bilgi veren ifadeler az yer verilirken, Allah'ın fiilleri ile ilgili olan ifadeler daha

<sup>304</sup> İbn Rüşd, *Tehâfüt*, s. 232-233

<sup>305</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz. Şamil Öcal, *Kur'an-ı Kerim'e Göre Allah'ın Bilgisi*, A.Ü.S.B.E. Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara 1993

çok yer verilmektedir. Bu bağlamda Firavun ile Hz. Musa arasındaki diyalogda da Allah'ın kendisini fiilleri ile tanıtması bu durumun en önemli örneklerinden biridir.<sup>306</sup>

Allah'ın bildiği bir şeyin olmaması ya da O'nun bildiğinden farklı bir şekilde gerçekleşmesi mümkün değildir. Bu yönüyle Allah'ın bilgisi objesini var kılan bir bilgidir. *İlim maluma tabidir* görüşü insanın bilgisi için geçerli bir tanımdır, Allah'ın bilgisi içi değil.<sup>307</sup> Dolayısıyla insanın özgür iradesinin konusu olan alanlarla ilgili olarak Allah'ın bilgisinin farklı bir şekilde anlaşılması gerekmektedir.

Ezeli ilahi bilginin, belirlenim olması, Kur'an'da ısrarla vurgu yapılan tevbe ve duayı anlamsız ve işlevsiz kılmaktadır. Oysa dua insana yeni imkânlar sunmaktadır. Tevbe ise, Allah'ın bir insan hakkında daha önceki yargısının değişmesine sebep olmaktadır. Kur'an'da bazı ayetler Allah'ın bilgisine dâhil olan yeni durumların olduğunu açıkça belirtmektedir.<sup>308</sup> Bilginin objesini oluşturan şey olmadığı için insanın fiillerinin ezeli bilgide önceden var olmuş olamaz. Allah'ın bilgisi, objesini var eden bir özelliğe sahiptir. Allah'ın bildiği şeyler her halükarda var olan şeylerdir.

Kur'an'a göre Allah'ın ilmi belirleyicidir. Bu ilim iki türdür. Bunlardan ilki, yasalar ile ilgili ilmidir. Allah'ın bilgisi bu bağlamda geleceği belirlemiştir ve dolayısıyla objesini var kılan bir bilgidir. Bu noktada aslında varlığı belirleyen ilimden ziyade iradedir. İnsan, ancak Allah'ın belirlediği yasalar çerçevesinde özgürlüğünü kullanabilir. İnsan için olduğu gibi tüm eşya için ayrı ayrı kaderler

---

<sup>306</sup> Taha 20/47-54

<sup>307</sup> Ahmet Akbulut, "Allah'ın Takdiri Kulun Tedbiri", *A.Ü.İ.F. Dergisi*, C. XXXIII, Ankara 1992, s. 146

<sup>308</sup> Enbiya 21/84; Meryem 19/5-9; Bakara 2/36-37

belirlenmiştir. İkincisi ise, Allah'ın olan olaylara ilişkin bilgisidir. İnsanın yaptıklarından haberdar olması, Allah'ın her şeye şahit olması vs. gibi.<sup>309</sup> İnsanı sınırlayan tek şey yasalardır, olaylar değil. Dolayısıyla yaratılış, Allah'ın ezeli ilminde olup bitmiş bir şey değildir. Allah'ın bilgisi eşya ile doğrudan bir ilişki içerisinde olup, onu bütünüyle kuşatmaktadır.

Ezeli bilgi anlayışı Allah'ın her an âlemle ilişkili olmasını anlamsız hale getirmektedir. Çünkü her şey ezelde bilinmekte ve bu bilginin dışında bir hareket alanı bulunmamaktadır. Bu durum, âlemi ve âlemin en önemli unsuru olan insanı ve âlem ve insanın Allah'la olan ilişkisinin anlamsızlaştırmaktadır. Allah'ın âlemle ve dolayısıyla insanla olan ilişkisinde ilim sıfatını temel belirleyen değil de irade sıfatını temel belirleyen olarak kabul edilirse sorun önemli ölçüde aşılabılır. İradeyi belirleyen ilim değil de ilimi belirleyen irade olursa, Allah'ın âlemle olan ilişkisi daha sağlıklı bir zemine oturacaktır.

---

<sup>309</sup> Bakara 2/137, Al-i İmran 3 /15, 20, 156, 163, 181; Nisa 4/32, 35, 134, 148; Maide 5/71, 76 ; En'am 6 /13,18, 73, 103, 115; Enfal 8 /17, 39, 42, 53, 61; Tevbe 9 /60, 98, 103; Yunus 10 /65; Yusuf 12 /34; İsra 17/1, 17, 30

## II. BÖLÜM GAZALİ'DE İLAHİ İRADE

### A) İLAHİ İRDENİN NELİĞİ

#### 1) Lügatte ve Literatürde İradenin Kullanımı

“R-v-d” kökünden türetilmiş bir kelime olan irade, iki şeyden birini seçmek üzere söz konusu iki şey arasında hareket eden bir isteği ifade etmektedir. Aynı zamanda irade, nefsin yapılması gerektiğine hükmettiği bir işi, bir amacı gerçekleştirmeyi istemesi, ona yönelmesi veya canlıyı, kendisinden değişik mahiyetteki fiillerin doğmasını sağlayacak bir duruma getiren nitelik veya bir fayda doğmasını sağlayacak bir duruma getiren nitelik olarak tanımlanmaktadır.<sup>310</sup> Ayrıca irade, bir zorunluluk söz konusu olmaksızın yapılması da yapılmaması da mümkün olan bir konuda iki taraftan birini tercih etmeyi gerektiren sıfat olarak da açıklanmaktadır.<sup>311</sup>

İrade kavramını açıklamaya yönelik olarak yapılan bu tanımlar, genel bir anlam ifade etmektedir. Dolayısıyla söz konusu irade tanımları ilahi iradeye yönelik tanımlar değildir. Diğer sıfatlarda olduğu gibi irade sıfatı da hem insan hem de Allah için ayrı ayrı tanımlanması gereken bir sıfattır. Mutlak varlığa ait olan irade sıfatının işlevi, insana ait olan iradeden farklı bir işlev alanına sahiptir. İrade sıfatının en önemli yönü, âlemin yaratılmasını açıklamaya yönelik bir işlev alanına sahip olmasıdır. Bu bağlamda âlemin varlık sebebinin tespit edilmesi ve açıklanması konusunda kelimciler *ilahi irade* kavramından hareket etmektedirler. Bu sıfatın âlemlerle ilişkili olarak temel işlevi, varlıkların Allah'tan zorunlu olarak çıktığı

<sup>310</sup> İsfahani, *el-Müfredât fi Garibi'l-Kur'an*, Tahran 1373, s. 206, 207; İbn Manzur, *Lisanu'l-Arab*, Daru'l-Maarif, Kahire 1955, III/ 1771-1774

<sup>311</sup> Razi, *el-Metalibu'l-Aliye min İlmi'l-İlahi*, thk. Ahmed Hicazi es-Safa, III/175, vd.

kabulünün reddedilmesi<sup>312</sup> ve Allah'ın iradesi ile fail-i muhtar olarak dileyerek ve isteyerek varlıkları yarattığını vurgulamaktır.

Hangi ekole mensup olursa olsun tüm kelamcılar Allah'ın *Mürîd* olduğu konusunda aynı görüştedirler. Kur'an da, Allah'ın *Mürîd* olduğunu şüpheye yer bırakmayacak kesinlikte ifade etmiştir.<sup>313</sup> Allah'ın *Mürîd* olduğu konusunda kelamcılar aynı düşüncede iken, Allah'ın iradesinin anlamı konusunda aralarında görüş farklılıkları bulunmaktadır. Diğer sıfatlarda da olduğu gibi her ekol kendi sistemi içinde irade sıfatını anlamakta ve yorumlamaktadır.

Kelam tarihinde Cüveyni ve Gazâli ile başlayıp Fahreddin Razi ve Şehristani'ye kadar uzanan dönemde, özellikle Gazâli ve Razi'nin İbn Sina'ya yönelttiği eleştiriler bağlamında Felsefe-Kelam arasında güçlü bir karşıtlık varlığını sürdürmüştür. Ancak bu eleştiri ve karşıtlık sürecinde hem Kelam hem de Felsefe birbirinden etkilenmiştir. Bu dönemde Felsefe ile Kelam arasındaki en önemli tartışma sıfatlar, özellikle de Allah'ın iradesi ve insanın özgürlüğü konularındadır.<sup>314</sup>

Felsefe ile Kelam arasındaki tartışmayı Tehafüt geleneğini başlatarak daha açık hale getiren Gazâli de bu tartışmalar bağlamında irade sıfatı üzerinde ısrarla durmaktadır. Gazâli, Allah ile âlem arasındaki ilişkinin açıklanmasında, ilahi iradenin rolünü ortaya koyabilmek için ilahi iradenin nasıl tanımlanması gerektiği ve irade sıfatının eylem alanının nasıl belirlendiği konusu üzerinde durmaktadır. Gazâli, ilahi irade konusundaki görüşlerini, özellikle bazı Kelam ekollerinin ve filozofların bu sıfat hakkındaki görüşlerine yönelttiği eleştiriler bağlamında ele almaktadır.

---

<sup>312</sup> Gazali, *Tehâfüt*, s.134,135, vd.; Mustafa Sabri, *Mevkîfu'l-Akl ve'l-İlmi'l-Alimi min Rabbil Alemin*, Daru'l- İhyai't-Turasi'l Arabiyye, Beyrut 1981, III/3-8, 319-320; Hüseyin Atay, *Kur'an'da İman Esasları*, Atay Yay. Ankara1998, s. 78

<sup>313</sup> İsra 17/16; Cin 72/10; 2/117; 3/47-59; 6/ 73; 16738-40; 36/82; 40/68

<sup>314</sup> S. Hüseyin Nasr, *Islamic Philosophy from Its Origin to the Present*, State University of New York Press, New York 2006, s. 50.

Gazâli, iradeye Allah'ın eylemlerinde zorunlu olmaması anlamını vermektedir. Bu nedenle o, özellikle *Tehâfütü'l-Felâsife*'de, Allah'ın fiillerinde *muhtar* yani özgür olmasına vurgu yapmaktadır.<sup>315</sup>

Gazâli, iradenin sözlükte *amaçlanan şeyin belirlenmesi* şeklinde tanımlandığına işaret etmektedir. Ancak bu tanımın ilahi irade için geçerli olmasının mümkün olmadığını ifade ederek, Allah katında bir amacın varlığından söz edilemeyeceğini belirtmektedir.<sup>316</sup> O, sözlük anlamından farklı bir anlam yükleyerek ilahi iradeyi, *belirli bir şeyi benzerinden ayırmayı sağlayan nitelik* olarak tanımlamaktadır.<sup>317</sup> Ona göre, bu sıfatın esası; bir şeyi benzerinden ayırmaktır.

## 2) İrade, Tahsis ve Tercih

İrade konusu ele alınırken söz konusu kavramla ilişkilendirilen ve irade ile eşanlamı olduğu kabul edilen kavramlara da değinmek gerekmektedir. İrade bağlamında değinilmesi gereken kavramlardan biri *tahsis* bir diğeri de *tercihtir*. Kalam eserlerinde irade konusu işlenirken bu kavramlar çerçevesinde ele alındığı ve işlev alanının belirlendiği görülmektedir.<sup>318</sup>

Gazâli, iradeye tahsis edicilik anlamı vermektedir. İradeye verdiği tahsis edicilik anlamını hem mümkün varlıklardan birinin, var olmasını *tahsis etme*, belirleme anlamında hem de irade sıfatının diğer sıfatlardan ayrıldığı noktayı *tahsis edici* olması ile açıklamaktadır.<sup>319</sup>

---

<sup>315</sup> Frank Griffel, *Al-Ghazali's Philosophical Theology*, Oxford University Press, New York 2009, s. 186.

<sup>316</sup> Gazali, *Tehâfüt*, s. 103, 104

<sup>317</sup> Gazali, *el-İktisâd*, s. 69: *Tehâfüt*, s. 102

<sup>318</sup> Cüveyni, *İrşad*, 17, vd. Taftazani, *Şerhu'l Akâid*, s. 119; *Şerhu'l-Makasid*, II/145; Maturidi, *Kitabu't-Tevhid*, s.357, vd. ; Neseî, *Tabsıratu'l-Edille*, I/493; Gazali, *el-İktisâd*, s. 65, 66; Razi, *Muhassal- Kelama Giriş*, s. 161

<sup>319</sup> Gazali, *el-İktisâd*, s. 65,66; *Tehâfüt*, s.1176,177;

Gazâli, ilahi irade tanımında ve bu sıfatın işlev alanını belirleme noktasında iradenin *tahsis edici* yönüne vurgu yapmaktadır. Ona göre, irade sıfatını irade yapan şey, söz konusu sıfatın, ilim ve kudret sıfatlarında ayrıldığı noktadır. İrade sıfatı hem ilim hem de kudret sıfatından farklı bir işlev alanına sahiptir. İradeyi, kudret sıfatından ayıran yönü, kudretin iki zıt şeye de nispet edilmesinin mümkün olmasıdır. Yine ilim sıfatının iradeden farkı ise, ilim sıfatının kudret sıfatında olduğu gibi iki zıttan birine nispet edilmesinin mümkün olmasıdır. Hem kudret hem de ilim sıfatları mümkün olan iki zıttan nispet edilebildiğinden bu iki şey arasında tercihte bulunan bir sıfat gerekmektedir. Bu iki şeyden birinin varlığa çıkmasını tercih eden sıfat Gazâli'ye göre ilahi iradedir.<sup>320</sup>

Gazâli'nin iradenin tahsis edicilik yönüne özellikle sıfatlar içinde irade sıfatının işlevine vurgu yapmak amacıyla kullanıldığı görülmektedir. Aynı zamanda bu vurgu, irade edilecek varlığın doğasından kaynaklanmaktadır. Gazâli'nin iradeye verdiği *tercih* edicilik yönü ise, özellikle irade edilecek varlığın yapısından kaynaklanmaktadır. İrade edilecek varlık mümkün varlık olunca, söz konusu varlığın varlık alanına çıkmasını sağlayacak bir tercih edici varlığa ihtiyaç duymaktadır. Dolayısıyla mümkün varlığı varlık alanına çıkaracak yegâne şey Allah'ın iradesidir.<sup>321</sup> Gazâli, iradenin tahsis edicilik yönünü özellikle varlığın, varlık alanına çıkacağı uygun zaman ve zemini belirlenmesine vurgu yapmak için kullanmaktadır.<sup>322</sup>

---

<sup>320</sup> Gazali, *el-İktisad*, s. 65,66; *Tehâfüt*, s. 102; Richard M. Frank, *Creation and the Cosmic System: Al-Ghazali & Avicenna*, Carl Winter- Universitätsverlag, Heidelberg 1992, s. 51; Süleyman Hayri Bolay, *Aristo Metafiziği ile Gazali Metafiziğinin Karşılaştırılması*, M.E.B. Yay.Ankara 2005, s. 254; Eric L. Ormsby, "Creation in Time in Islamic Thought with Special Reference to Al-Ghazali", *The Institute of Ismaili Studies*, 2009, s. 6

<sup>321</sup> Gazali, *el-İktisâd*, s. 65,66, vd.

<sup>322</sup> Gazali, *a.g.e.*, 65; *Kitâbu'l-Erbâîn*, s. 22.



Genel anlamda iradenin tahsis ve tercih ediciliği yönüne, mümkün varlık bağlamında işaret edilmektedir. Yokken varlık alanına çıkan yaratılmış varlıklar, varlığı ve yokluğu zatının gereği olmadığı, zatına nispetle varlığı da yokluğu da eşit olduğu için bu varlığın, varlık alanına çıkacağı birçok ihtimalden ve sonsuz zamanlardan birini diğerine tercih ve tahsis edecek bir müreccih ihtiyacı duymaktadır. Varlığın varlığa çıkmasını tercih ve tahsis edecek olan da iradedir.<sup>323</sup>

Gazâli, ilahi irade noktasında âlemin yaratılışına vurgu yapmak amacıyla hem hocası Cüveyni'nin kullandığı tahsise dayanan<sup>324</sup> hem de kendisinin ortaya koyduğu tercihe dayalı delillendirmeleri kullanmaktadır. İradenin tahsis yönüne yapılan vurgu *cevaz* kavramına, tercih yönü ise *imkan* kavramına dayandığı belirtilmektedir.<sup>325</sup> Gazâli'nin sistemi içinde hem *cevaz* hem de imkan kavramlarının eşanlamlı olarak kullanıldığı görülmektedir.<sup>326</sup> Bu iki kavramı aynı anlamda kullandığı için Gazâli, iradenin tercih ve tahsis yönüne vurgu yapmaktadır. Dolayısıyla Gazâli ilahi iradenin, hem âlemin yaratılacağı zamanı hem de mümkün varlık olan âlemin varlık alanına çıkmasını tercih ve tahsis ettiğini belirtmektedir.<sup>327</sup>

Gazâli, Farabi ve İbn Sina'yı irade tanımları noktasında eleştirmektedir. Bu bağlamda öncelikle adı geçen filozofların irade tanımlarına değinmek gerekmektedir. Farabi ve İbn Sina, ilahi irade'yi, Allah'ın bütünü kendi zatından taşmasına razı olması olarak tanımlamaktadırlar.<sup>328</sup> İbn Sina'nın irade anlayışında *tercihe* gerek yoktur. Bizzat *rızadan* ibaret olan irade anlamına gelen ilahi bilgi, Bir'den başlayarak ay-altı âlemin en uç noktalarına kadar uzanan bir dizi zorunlu taşmaları

<sup>323</sup> Cüveyni, *İrşad*, s. 29,84, vd.; Gazali, *el-İktisâd*, s. 65; *Kitâbu'l-Erbâin*, s. 22.

<sup>324</sup> Cüveyni, *a.g.e.*, s. 17-21

<sup>325</sup> Cüveyni, *a.g.e.*, s. 17-21; Wolfson, *Kelam Felsefeleri*, s. 341

<sup>326</sup> Gazali, *Ravzatu't-Talibîn*, s. 130

<sup>327</sup> Gazali, *Tehâfüt*, s. 102

<sup>328</sup> Farabi, *Uyunu'l-Mesâil*, s.6; İbn Sina, *el-İşârât ve't-Tenbihat*, III/154; *Şifa- İlahiyât*, II/367, 414, vd.; Gazali, *Makâsıd*, s. 235,236 Ayrıntılı bilgi için bkz. Atay, *Farabi ve İbn Sina'da Yaratma*, s. 82-89

belirlemektedir.<sup>329</sup> İbn Sina'nın ifade ettiği mutlak bilgi bir motivasyon ve tercihi ifade eden iradeyi kapsamamaktadır. O'na göre, Allah tarafsızdır ve bir amaca yönelik olarak eylemde bulunmaz.<sup>330</sup> Gazâli de filozofların Allah'ın irade sahibi bir varlık olması ile kastettiklerinin, Allah'ın kendisinden taşıp çıkan şeyden habersiz olmadığını ve buna zorlanmadığını belirtmektedir.<sup>331</sup>

Tercih kavramı, tahsis kavramında olduğu gibi daha çok varlığın, varlık alanına çıkmasıyla ilgili olarak kullanılmaktadır. Bu bağlamda Gazâli iradenin ihtiyar olması yönüne özellikle *fail* kavramını temel alarak vurgu yapmaktadır.<sup>332</sup> İradeye ihtiyar anlamının verilmesi Gazâli için özellikle *fail-i muhtar* kavramı ile ifade edilmektedir.<sup>333</sup>

## 2) İrade, Meşiet ve Takdir

“Ş-y-e” kökünden türetilen meşiet kavramı da genel olarak hem Allah hem de insan için istemek, dilemek, seçmek ve arzu etmek anlamlarında kullanılmaktadır.<sup>334</sup>

Ehl-i Sünnet'e göre Allah'ın iradesi ve meşieti aynı anlamı ifade etmektedir.<sup>335</sup> Önde gelen Ehl-i Sünnet âlimlerinden biri olan Eş'ari de irade ve

---

<sup>329</sup> İbn Sina, *el-İşârât ve't-Tenbihat*, III/154; *Şifa, İlahiyât*, thk. Muhammed Yusuf Musa, Süleyman Dünya, Said Zayid, Matbaatu'l Amire, Kahire 1960, II/414, vd.

<sup>330</sup> Bkz. Eric Lee Ormsby, *İslam Düşüncesinde İlahi Adalet Sorunu*, çev. Metin Özdemir, Kitabiyat Yay., Ankara 2001, s. 190

<sup>331</sup> Gazali, *Tehâfüt*, s. 165, 166

<sup>332</sup> Gazali, *a.g.e.* s. 134

<sup>333</sup> Gazali, *a.g.e.*, s. 137, 138

<sup>334</sup> İbn Manzur, *Lisanu'l- Arab*, IV/2369, 2370

<sup>335</sup> Bağdadî, *Usul*, s. 102; *Fark*, s. 336; Taftazani, *Şerhu'l-Makâsîd*, II/96; Pezdevi, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, s. 64; Cüveynî, *İrşad*, s. 63, Gazali, *Tehâfüt*, s. 102, vd, 304. Bu görüşlerin yanı sıra meşiet ve irade arasında ayırım yapılmakta ve her iki kelimeye farklı anlamlar verilmektedir. Meşiet kelimesini kök anlamından hareketle iradeden başka bir kavram olduğu da belirtilmektedir. Meşiet kelimesinin kök anlamı *şey* ve *şey de var olan* mevcut demektir. Buna göre meşiet kelimesi *bir şeyin var ve icad edilmesi, bir şeye varlık verme* manasına geldiği gibi isabet etme, yerinde iş görme, yanılmazlık, doğrusunu yapma, hedefe ulaşma manalarına da geldiği ifade edilmektedir. Allah'ın meşieti gerçekleşince dilediği şey hemen var olur; iradesi gerçekleşince muradı hemen var olmaz. Bu görüşü destekleyen Kur'an ayetlerine de işaret edilmektedir. Bkz. Hüseyin Atay, *İslam inanç Esasları*, s. 101,

meşiet ile muhabbet ve rıza arasında ayırım yapmamaktadır. Eş'ari'nin, irade ve meşiet arasında ayırım yapmaması noktasında Ehl-i Sünnet'e muhalefet ettiği belirtilmektedir.<sup>336</sup> Gazâli'nin de irade ile meşiet kavramları arasında ayırım yapmadığı ve her iki kavramı da birbirinin yerine kullandığı görülmektedir.<sup>337</sup> Mu'tezili kelamcılar da irade ve meşiet arasında ayırım yapmamaktadırlar. İrade ve meşiete verilen anlam konusunda her iki Kelam ekolü aynı görüşü paylaşırsa da, irade ve meşietin konusuna ilişkin görüşleri bağlamında birbirine zıt görüşlere sahiplerdir. Eş'ari ve takipçisi olan kelamcılara göre, tüm ma'siyetler ve taatlar, Allah'ın rızası muhabbeti, meşieti ve iradesiyledir. Ancak Mu'tezili kelamcılar, irade ve meşietin konusu bağlamında Eş'ari kelamcılardan farklı görüşe sahiptirler.

İradenin konusu bağlamında Mu'tezili ile Eş'ari kelamcıları arasındaki temel fark Allah'ın masiyetleri dileyip dilememesi noktasındadır. Gazâli takipçisi olduğu Eş'ari kelamcıları ile paralel düşünerek Allah'ın masiyet, taat, iyi kötü her şeyi dilediği görüşündedir.<sup>338</sup> Mu'tezili kelamcılar ise Allah'ın masiyetleri önce dileyip sonra da bu masiyetler sebebiyle insanı cezalandırmasının zulüm olacağını ve bu durumun Allah için düşünülmesinin mümkün olmadığı kanaatinde dirler.<sup>339</sup> Dolayısıyla Mu'tezili kelamcılar Allah'ın masiyetleri dilemeyeceğini iddia etmektedirler.

İrade ve meşietin konusu bağlamındaki tartışma Allah'ın kötüyü irade edip etmeyeceği ve Allah'ın iradesinin insan fiilleri bağlamında nasıl değerlendirileceği konusundadır. Eş'ari kelamcılar, irade, meşiet, rıza ve muhabbet arasında ayırım

---

vd.; *İrade ve Hürriyet*, s. 51; İrade ve meşiet kavramlarına ilişkin karşılaştırma noktasında ayrıca bkz. Samir İstanbul, *İlmullah ve Hürriyetü'l-İnsan*, Dimeşk 1994, s. 51-55

<sup>336</sup> Pezdevi, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, s. 64,65

<sup>337</sup> Gazali, *Tehâfüt*, s. 102, 103,304; *Kitâbu'l-Erbâin*, s. 24; *Ravzatu't-Talibîn*, Mecmuatu Resail içinde, s. 108, vd.

<sup>338</sup> Gazali, *Kitâbu'l-Erbâin*, s. 22

<sup>339</sup> Kadı Abdülcebbar, *Şerh*, 345; Gazali, *el-İktisâd*, s. 57; İmam Ebu Yusr Muhammed Pezdevi, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, Çev., Şerafettin Gölcük, Kayıhan Yay., 2. Baskı, İstanbul 1988, s. 65

yapmayıp bu kavramların birbirine yakın anlamlara sahip olduğu kanaatindedirler. Mu'tezile kelamcılarının Allah'ın masiyeti irade etmeyeceği ve bu masiyetlerin insana bağlı olduğu konusundaki görüşlerini çürütmek için Kur'an ayetlerinden deliller getirmektedirler.<sup>340</sup>

Gazâli'de irade ve meşiet arasında ayırım yapmayarak konuyu daha çok Allah'ın kudreti temelinde ele almaktadır. Masiyet ve kötülük de olsa bütün her şey Allah'ın iradesinin konusudur. Allah'ın, iradenin konusu olan her şeyi irade edeceği kanaatindedir. Bu bağlamda tartışılması gereken asıl problem insanın kendi eylemlerini irade edip edemeyeceği ve insanın özgürlüğü problemidir.

Gazâli, Allah'ın irade ve takdiri konusunda farklı görüşler olduğuna işaret etmekte ve bu görüş farklılıklarının Allah'ın irade ve takdiri ile ilgili ayetlerin yanlış anlaşılmasına ve te'vil edilmesine bağlamaktadır.<sup>341</sup> Gazâli konuya ilişkin üç görüş bulunduğuna işaret etmekte ve bu üç görüş bağlamında kendi görüşlerini açıklamaktadır. Gazâli'nin ilk olarak görüşlerine yer verdiği ekol Mu'teziledir. O, Mu'tezili kelamcıların insan fiillerinin bütünüyle insanın takdir ve icadı ile gerçekleştiği görüşünü benimsediklerini belirtmektedir. Mu'tezili kelamcılar, insanın fiillerinin Allah'ın takdir ve icadının sonucu olmasının düşünölemeyeceğini çünkü insanın kötü fiillerini Allah'ın hem irade ve icad edip sonra da bu fiillerinden dolayı cezalandırmasının zulüm olacağını iddia etmektedirler. Dolayısıyla zulüm Allah'a isnat edilemeyecek ve O'ndan uzak olan bir kusurdur.<sup>342</sup>

Gazâli, Mu'tezile'nin Allah'a zulüm isnat etmemek ve insanın kendi fiillerinden sorumlu olmasını anlamlı hale getirme düşüncelerini, Allah'a acz isnad

---

<sup>340</sup> Dehr 30; En'am 125

<sup>341</sup> Gazali, *Kitâbu'l-Erbain*, s.23

<sup>342</sup> Gazali, *a.g.e.*, s. 25

etme olarak yorumlamaktadır. Gazâli'ye göre, Allah'ın insanın fiillerine müdahale etmemesi aczdır ve Allah'ın acz ile nitelendirilmesi imkânsızdır.<sup>343</sup>

Gazâli'nin, ilahi irade ve bu iradenin insan fiilleri ile ilişkisi bağlamında görüşlerine yer verdiği diğer ekol Cebriyye'dir. O, Cebriyye'nin insanın fiillerinde hiçbir etkisinin ve katkısının bulunmadığını, aksini düşünmenin Allah'ın irade ve tasarrufunu sınırlandırmak olacağı kanaatinde olduklarını belirtmektedir. Gazâli, Cebriyye'nin iradeye ilişkin bu görüşünü, Allah'a zulüm atfetmek anlamına geleceği iddiası ile reddetmektedir. Allah'ın kendi yarattığı fiiller dolayısıyla insanı cezalandırmasının zulüm olduğunu ifade ederek Allah'a aczin de zulmünde isnad edilemeyeceğini belirtmektedir.<sup>344</sup> Ancak burada dikkatten kaçırılmaması gereken nokta Gazâli'nin Cebriyyeye itiraz ederken Mu'tezilenin kullandığı argümanı kullanmış olmasıdır. Bu durumda Gazâli'nin, neden Mu'tezileyi eleştirdiği sorusu akla gelmektedir. Gazâli, Mu'tezileyi insan fiilleri konusunda Allah'ın irade ve kudret sıfatına hiç yer bırakmayacak şekilde insanın kendi irade ve kudretine bırakması nedeniyle karşı çıktığı söylenebilir.<sup>345</sup>

Gazâli'nin üçüncü görüş olarak ifade ettiği ve kendisinin de kabul ettiği görüş Ehl-i Sünnet'in görüşüdür. Bu görüşe göre, insanın fiillerini yaratmak Allah'a, bu fiilleri yapmak ve kazanmak ise insana aittir. Mu'tezile ve Cebriyye arasında orta yol Ehl-i Sünnet'in görüşüdür.<sup>346</sup>

Gazâli'nin özellikle Allah'ın herhangi bir insan için masiyet dilemesi konusundaki görüşleri dikkate değerdir. O, Allah'ın bir insan hakkında masiyet dilemesi durumunda, bu insanın yapması gerekenin samimi olarak pişman olması,

---

<sup>343</sup> Gazali, *Kitâbu'l-Erbaîn*, s.23; *el-İktisâd*, s. 57; *Ravzatu't-Talibîn*, s. 108, vd.

<sup>344</sup> Gazali, *Kitâbu'l-Erbaîn*, s.26; *el-İktisâd*, s. 57; *Ravzatu't-Talibîn*, s. 109

<sup>345</sup> Gazali, *Kitâbu'l-Erbaîn*, s.25; *el-İktisâd*, s. 57

<sup>346</sup> Gazali, *el-İktisâd*, 58; *Kitâbu'l-Erbaîn*, 25; *Ravzatu't-Talibîn*, s. 98

tövbe etmesi ve bu yaptığını telafi etmeye çalışması gerektiği kanaatindedir. Bu görüşünü de bir ayete dayandırmaktadır.<sup>347</sup> Ancak ayetin Gazâli'nin atıfta bulunduğu bağlama işaret etmediği görülmektedir. Bu bağlamda üzerinde durulması gereken konu Gazâli'nin mutlak anlamda irade ve meşiet sahibinin Allah olduğu ve insanın kendi eylemleri ile ilgili olarak hiçbir iradesinden bahsedilemeyeceği kabulüdür. Bu noktada Gazâli, insanın özgürlüğünü ve sorumluluğunu Allah'ın mutlak irade ve kudretine feda etmektedir. Çünkü Gazâli, insana kendi fiilini gerçekleştirebileceği irade ve kudretin verilmesini Allah'ın mutlak irade ve kudretini sınırlandıran bir şey olarak kabul etmektedir.

Allah'ın iradesi ve insan özgürlüğü bağlamında konuya çözüm yolu, iradenin tekvini ve teşrii olarak ayırma tabi tutulması ile mümkün olacaktır. Gazâli öncesindeki kelamcılarda bu ayrımı görmek mümkündür. Gazâli, ilahi irade konusunu, *tekvini* ve *teşrii* irade bağlamında ele alsaydı ne Allah'ın mutlak iradesi ne de insanın iradesi ve özgürlüğü bağlamında bir problemle karşılaşmazdı. Her ne kadar Gazâli'de iradeye dair bir ayırmadan bahsetmek mümkün değilse de, hem Mu'tezile hem de Ehl-i Sünnet kelamcıları ilahi iradeyi tekvini ve teşrii irade olmak üzere ikiye ayırmakta ve her iki iradeye de farklı anlam yüklemektedirler.<sup>348</sup> Özellikle Eş'ari kelamcılar, bütün varlıkları içine alan iradeyi, tekvini irade olarak adlandırmaktadırlar. Bu çerçevede değerlendirilebilecek ayetlerden biri “*Biz, bir şeyin olmasını istediğimiz zaman, ona sözümüz sadece «Ol» dememizdir. O da hemen oluverir.*”<sup>349</sup> İnsanın irade sahibi bir varlık olması da bu iradenin bir sonucudur. Diğeri ise Allah'ın bir şeyi sevmesi, hoşnut olması ve rıza göstermesi anlamındaki teşrii iradedir. Allah'ın bir şeyi bu iradesi ile dilemiş olması, o şeyin

<sup>347</sup> Bakara 2/33

<sup>348</sup> Aliyyu'l-Kari, *Şerhu Fıkh-ı Ekber*, s. 65,66; Albert Nasri Nadir, *Felsefetü'l-Mu'tezile*, s. 97,98

<sup>349</sup> Nahl 16/40

meydana gelmesini gerekli kılmamaktadır.<sup>350</sup> Bu tür irade muhabbet ve rızayı gerektirmektedir. Bu irade özellikle din, şariat ve emirlerle ilgili iradedir.<sup>351</sup> Bu bağlamda örnek gösterilebilecek ayetlerden biri “*Ramazan ayı, insanlara yol gösterici olan, doğrunun ve doğruyu eğriden ayırmanın açık delilleri olarak Kur'an'ın indirildiği aydır. Öyle ise sizden ramazan ayını idrak edenler onda oruç tutsun. Kim o anda hasta veya yolcu olursa başka günlerde kaza etsin. Allah sizin için kolaylık ister, zorluk istemez. Bütün bunlar, sayıyı tamamlamanız ve size doğru yolu göstermesine karşılık, Allah'ı yüceltmeniz ve şükretmeniz içindir.*”<sup>352</sup>

Her ne kadar irade tekvini ve teşrii şeklinde bir ayrıma tabi tutulsa da, konu hep tekvini irade bağlamında tartışılmıştır. İnsanın irade sahibi bir varlık olarak yaratılmasını irade eden irade, tekvini irade iken insanın iyi ya da kötü eylemlerine ilişkin iradenin teşrii irade bağlamında tartışılması insana hem özgürlük alanı açacak hem de eylemlerinden sorumlu olmasını anlamlı kılacaktır.

İlahi İradenin tekvini ve teşrii irade olmak üzere ayrıma tabi tutulmasına karşın, genelde Eş'ari kelamcıları özelde ise Gazâli, irade ile ilgili bütün konuları tekvini irade bağlamında ele almaktadırlar. Tekvini irade bağlamında tartışıldığında âlemdeki tek fail Allah'tır.

#### **4) İrade Sifatının İlim ve Kudret Sıfatları İle İlişkisi**

Gazâli'nin irade sıfatına yüklediği anlamın açıklığa kavuşması, bu sıfatın ilim ve kudret sıfatları ile olan ilişkisinin ortaya konulması ile mümkündür. Gazâli, ilim ve kudretin birbirine benzer ve zıt iki şeye de taalluk ettiğini ve dolayısıyla bu benzer

<sup>350</sup> İsmail Hakkı İzmirli, *Yeni İlmî Kelam*, Haz. Sabri Hizmetli, Umran Yay., Ankara 1981, I/270

<sup>351</sup> Aliyyu'l-Kari, *Şerhu Fıkh-ı Ekber*, s. 65,66

<sup>352</sup> Bakara 2/185

ve zıt iki şeyden birinin meydana gelmesinin tahsis ve tercih edici olan irade sıfatı ile mümkün olduğu kanaatindedir.<sup>353</sup>

İlahi iradenin neliğine ve ilahi iradenin ilim ve kudret sıfatları ile ilişkisine dair görüşünü Gazâli, âlemin yaratılması örneği ile açıklamaktadır. Bu örnek üzerinden yaratma sürecinde irade sıfatının ilim sıfatı ile ilişkisini ve işlev alanını belirtmektedir. Bu örneğe göre; Allah, âlem yaratıldığı zaman, onun varlığının mümkün olduğunu ve yaratıldığı bu zamandan önce veya sonra yaratılmasının, bu olasılıkların birbirine eşit olması dolayısıyla, imkân dâhilinde bulunduğunu bilmektedir. Dolayısıyla ilahi ilmin de bu mümkünlere olduğu gibi taalluk etmesi doğaldır. İlim sıfatının âlemin yaratılışı sürecindeki işlevi, âlemin belirli zamanda meydana gelmesinin tayinine taalluk etmesidir. İlmin varlığa taalluku, iradenin taalluku sebebiyledir. Dolayısıyla ilmin varlığın varoluşunda herhangi bir etkisinden bahsedilemez ve sonuç olarak ilim iradeye uymaktadır.<sup>354</sup> Ancak Gazâli, başka bir eserinde ilahi ilmin iradeye tabi olması gerektiğine dair görüşü ile çelişen ifadeler kullanmaktadır. Ona göre Allah, iradesini ezeli ilmine göre belirlemiştir.<sup>355</sup>

Görülüyor ki Gazâli, ilim-irade ilişkisi bağlamında hangi sıfatın belirleyici olduğu konusunda birbiri ile çelişen görüşlere sahiptir. Gazâli'nin sistemi genel olarak ele alındığında ilahi ilmin iradeye göre değil, ilahi iradenin ilme tabi olması gerektiği yönünde görüş sahibi olduğu görülmektedir. Ancak ilme tabi olan iradenin, mutlak varlık için problemlili bir irade tanımı olduğu da anlaşılmaktadır.

İbn Rüşd, Gazâli'yi irade tanımı noktasında eleştirmektedir. Onun eleştirisinin hareket noktasını, Gazâli'nin iradeyi iki benzeri birbirinden ayıran nitelik olarak tanınamaması oluşturmaktadır. Bu noktada İbn Rüşd, iradenin sadece iki benzeri değil

<sup>353</sup> Gazali, *Tehâfüt*, s. 102, vd.; *el-İktisâd*, s. 65,66, vd.

<sup>354</sup> Gazali, *el- İktisad*, s. 65,66

<sup>355</sup> Gazali, *Kitâbu 'l-Erbain*, s. 22



iki zıttı da birbirinden ayırdığına işaret ederek, Gazâlinin irade tanımında zıtları kullanmamasını eleştirmektedir.<sup>356</sup> Ancak İbn Rüşd'ün iradenin iki zıt şeye de ilişebileceği konusunda yönelttiği bu eleştiride, dikkatten kaçırdığı bir nokta bulunmaktadır. Gazâli her ne kadar ilahi irade tanımında “iki zıttı da birbirinden ayıran nitelik” ifadesini kullanmasa da, ilahi iradenin zıtları birbirinden ayırıcı olması yönüne vurgu yapmaktadır. Ona göre, Allah'tan sadır olan her fiilin birbirinden ayrılması ancak bir tercih ediciyle mümkün olan bir takım caiz varlıklara taalluk etmektedir. Bu bağlamda Gazâli'ye göre fiilin zatı, tercih için yeterli bir neden değildir. O, iki zıttan birisinin, bir durumda meydana gelip diğer bir durumda meydana gelmemesini gerektiren sebebin ne olduğu sorusuna cevap aranması gerektiği görüşündedir. Ona göre, bu soruya verilecek cevap irade sıfatının işlevini anlamak için temel hareket noktası olarak işlev görmektedir. Kudret sıfatı da bir tercih için yeterli değildir. Bu yetersizliğin sebebi olarak, kudreti iki zıttı da nispet etmenin mümkün olmasını göstermektedir. Aynı şekilde iki zıttan birini diğerine tercih için, ilim de yeterli değildir. Ancak Gazâli, bir istisna olarak Şafî âlimlerinden Ebu Abdullah el- Kâbi'nin iki zıttan birini diğerine tercih için ilmin yeterli olduğu görüşünü benimsediğini belirtmektedir.

Kâbi'ye göre, ilim maluma tabidir. Dolayısıyla ilim maluma olduğu gibi taalluk edip malumu etkilemez ve değiştirmez. İlmin bu mümkün olduğu gibi taalluk etmesi hakkıdır.<sup>357</sup> Bu bağlamda Gazâli, irade sıfatı âlemin belirli bir zamanda meydana gelmesini gerektiriyorsa, ilim âlemin o belirli zamanda meydana gelmesinin taalluku sebebiyle olacağına işaret etmektedir. İşte bu durumda Gazâli'ye

---

<sup>356</sup> İbn Rüşd, *Tehâfüt*, s. 52,53;Küyel, *Üç tehâfüt Bakımından Felsefe-Din Münasebeti*, s.237

<sup>357</sup> Gazali, *el- İktisad*, s. 65,66

göre bu tayinin gerçek sebebi irade olmaktadır. İlim ise sadece bu tayine taalluk etmiş, ona tabi olmuş ve onda bir etki meydana getirmiş olur.<sup>358</sup>

Gazâli'ye göre, ilmin yeterli olmamasının sebebi, ilmin iki zıttta da taalluk edebileceğini ancak bu ikisinin de var olmasının imkânsız olduğunu dolayısıyla ilmin yaratma için yeterli olmadığını ve iradenin zorunlu olmasıdır. Bu bağlamda sorulması gereken en öncelikli soru ilahi ilmin neliğidir. İlahi ilim ihtimallere dair bir ilim midir yoksa olacağı, var olacak olanı olacağı şekilde alternatifsiz bir şekilde bilmek midir? İlahi ilim tanımına göre ilahi irade tanımı netleştirilebilir. Dolayısıyla bu iki sıfat net bir şekilde birbirinden ayırt edilebilir. Eğer olacağı olmadan önce olacağı şekilde biliyor ise “zıtların” eşit oranda bilinmesinin anlamı nedir? Neden Allah'ın bilgisi sadece olacak olanı bilmiyor da bütün ihtimalleri içeriyor? Olmayacak olan zaten yok ve olmayacak ise ilmine dâhil olması makul mü? İlim-irade ilişkisi bağlamında ele alınması ve cevaplandırılması gerek bu sorular, sıfatlar arasındaki ilişkiyi daha da açık hale getirecektir. Bu bağlamda işaret edilmesi gereken en önemli noktalardan biri Gazâli'nin irade sıfatının tanımında yaptığı gibi açıkça bir ilahi bilgi tanımı yapmamasıdır. Onun bu tavrı, ilim ile iradeyi aynileştirmesi olarak yorumlanabilir.

Gazâli'nin iradeye verdiği bu anlam zorunlu olarak ilim sıfatının neliğini de belirlemektedir. Onun yaptığı bu irade tanımına göre Allah alternatif mümkünlerin bilgisine sahiptir. O'nun iradesi bu mümkünler arasından birini seçmesini ve dilemesini ifade etmektedir.<sup>359</sup> Ancak ilahi ilim konusu ele alınırken de işaret edildiği gibi Gazâli Allah'ın bilgisini mümkünlerin bilgisi olarak tanımlamaktan kaçınsa da iradeye verdiği anlam ilahi bilgiye zorunlu olarak mümkünlerin bilgisi anlamını

---

<sup>358</sup> Gazali, *el- İktisad*, s.65

<sup>359</sup> Michael E. Marmura, “Ghazalian Causes and Intermediaries” *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 115, No: 1, 1995, s. 100.

yüklemektedir. Dolayısıyla Gazâli'nin ilim ve irade anlayışları birbirini tamamlayan destekleyen bir yapıya sahip değildir.

Gazâli ilahi irade konusunda filozofları kıyasıya eleştirmektedir. Bu eleştirinin en önemli yönünü irade ve ilim sıfatlarının birbiri ile olan ilişkisi oluşturmaktadır. Varlığın, Allah'ın zatından taşmasının başlangıcı Allah'ın düzenin bütünde olduğunu bilmesi nedeniyledir. Allah'ın bu durumu bilmesi bilinenin varlık sebebidir. Allah, iyi olan bir şeyi bilip isteyerek varlığa çıkarırsa, meydana gelen şeyden razı olmuş demektir; razı olana da mürîd denilir. Dolayısıyla söz konusu iki filozofa göre, Allah'ın ilmi iradesidir. Varlıkla ilgili olarak Allah'ın bütün ihtimalleri bilmesine rağmen varlık için var olduğu konumu seçmesi, hayrın ve mükemmelliğin bu konumda olmasından dolayıdır. Farabi ve İbn Sina, irade ve inayeti bu şekilde anlamaktadır. Hem irade hem de inayet Allah'ın ilmine racidir. Allah'ın eylemlerinin bir amaç için olması ve bilgiye dayanmaması imkânsızdır.<sup>360</sup>

Filozofların ilahi iradeyi, Allah'ın rıza göstermesi olarak tanımlamaları, onların pasif bir irade anlayışına sahip olduklarını göstermektedir. Onların pasif irade anlayışlarının temelinde Allah'ın bilgisine dair görüşleri bulunmaktadır. Filozoflara göre Allah'ın bilmesi yaratması demektir. Dolayısıyla onlar, ilim ile iradeyi aynileştirmeleri ve Allah'tan kast ve ihtiyarı kaldırmaları sebebiyle kelamcılar tarafından eleştirilmektedir.<sup>361</sup> Müslüman filozoflara göre, ilahi ilim varlığın varlık sebebidir ve irade sıfatı da diğer sıfatlar gibi ilim sıfatına racidir. Dolayısıyla ilahi

---

<sup>360</sup> İbn Sina, *İşârât*, III/154; *Şifa, İlahiyât*, II/414; Gazali, *Makâsıd*, s. 235-239; *Maksadu'l- Esnâ*, s. 127; Frank Griffel, *Al-Ghazali's Philosophical Theology*, Oxford University Press, New York 2009, s. 192.

<sup>361</sup> Gazali, *Tehâfüt*, s. 104;131; Taftazani, *Şerhu'l-Makâsıd*, II/95

irade varlığı ontolojik olarak bir etkide bulunmayan, ilahi ilme tabi olarak varoluşa rıza gösteren pasif bir sıfattan ibarettir.<sup>362</sup>

Kelamcı olarak Gazâli filozofların söz konusu bu ilahi irade tanımlarını birkaç yönden eleştirmektedir. Bu eleştirilerden ilki Allah'ın eylemlerinin bir amaca yönelik olmasıdır. Gazâli, Allah'ın eylemelerinin bir amaca yönelik olmasını, Allah'a eksiklik atfetmek olarak algılamaktadır.<sup>363</sup> Bir amaca yönelik olarak eylemde bulunan varlıklar, ancak insan ve hayvandır. Gazâlinin eleştirisinin diğer yönü ise, filozofların irade anlayışlarında, ilahi iradeyi ilimden ayıran bir yönünün olmamasıdır. Filozoflara göre, Allah'ın iradesi, ilmine rıza göstermesinden ibarettir. Dolayısıyla ilahi iradenin kendine has, aktif olarak eylemde bulunabileceği bir alan yoktur.

Gazâli'nin iradenin ilme tabi olduğuna dair ifadeleri dikkate alındığında, ilim –irade sıfatları arasında olduğunu ifade ettiği ilişki konusunda filozofları eleştirmesinin hiçbir anlamı kalmamaktadır. Filozofları iradeye pasif bir anlam yükledikleri için eleştiren Gazâli, filozofların yaptığı gibi iradeyi ilme tabi kılarak iradeye pasif bir anlam yüklemektedir. O'nun, ilahi iradeye, ilim ve kudretin dışında tahsis edicilik anlamını vermesi ilahi irade tanımından ziyade insan ait irade tanımına benzemektedir. Dolayısıyla Gazâli'nin ilahi irade tanımı da mutlak varlığa özgü bir irade tanımından uzaktır.

İlim ve yaratma konularında olduğu gibi Gazâli ile filozoflar arasındaki asıl sorun, kavramlara yükledikleri farklı anlamlardan kaynaklanmaktadır. Gazâli, Farabi ve İbn Sina'nın iradeye yüklediği anlamı reddederken İbn Rüşd de Gazâli'yi iradeye yüklediği anlam konusunda eleştirmektedir. Bu eleştirilerin net bir şekilde

---

<sup>362</sup> Rıza Korkmazgöz, *Kelam'da İlahi İrade ve İlim İlişkisi*, A.Ü.S.B. E. Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara 2005, s. 24

<sup>363</sup> Gazali, *Tehâfüt*, s. 103,104

anlaşılması hem Farabi ve İbn Sina'nın hem Gazâli'nin hem de İbn Rüşd'ün ilahi iradeyi nasıl tanımladıklarına bağlıdır. Ancak Gazâli, kendi yaptığı ilahi irade tanımının filozoflar tarafından kabul edilmesi gerektiği iddiasındadır.<sup>364</sup> Öyleki sıfatlar konusunda aynı görüşü paylaşmadıkları ve Allah'ın zatının dışında sıfatları kabul etmedikleri için, filozofları Allah'ın sıfatlarını inkâr etmekle itham etmektedir.<sup>365</sup>

Gazâli filozofları ilahi irade konusunda eleştirmesine karşın, İbn Rüşd de Gazâli'yi ilahi irade tanımından dolayı eleştirmektedir. İbn Rüşd, öncelikle Gazâli'nin ilahi irade tanımını kabul etmemektedir. Filozoflara göre irade, failin fiili yapma şevkidir. Gazâli ise ilahi iradeyi, iki benzeri birbirinden ayıran nitelik olarak tanımlamaktadır. İbn Rüşd, ilahi iradenin sadece benzerlere değil zıtlara da ilişebileceği kanaatindedir. Zıtlar da iradeye ilişmeleri bakımından eşittirler, sadece benzerlerin eşitliğinden bahsetmek mümkün değildir. İbn Rüşd, bu bağlamda iradenin hem yokluğa hem da varlığa ilişebileceği örneğini vermektedir.<sup>366</sup> Dolayısıyla o, Gazâli'nin ilahi iradeyi, iki benzeri birbirinden ayıran nitelik olarak tanımlamasına itiraz etmektedir. Ayrıca İbn Rüşd ilahi, Allah'ın bir şeyin olmasını o şey vaki olacağı zaman irade ettiği, eğer varlığın var oluş vakti gelmemişse o varlığı irade etmediği görüşünü benimsemektedir.<sup>367</sup> İbn Rüşd'ün bu ifadelerinden de anlaşılmaktadır ki o, irade ile yaratmayı eşzamanlı olarak kabul etmektedir. O, Gazâli'nin iradenin ezelde gerçekleştiğine dair görüşüne de karşı çıkmaktadır.

Gazâli'nin ilahi ilim-irade ilişkisine dair görüşünde tam bir netlikten bahsedilemese de genel olarak, iradenin ilme raci olduğu görüşünde olduğu ifade

<sup>364</sup> Küyel, *Üç Tehâfüt Bakımından Felsefe-Din Münasebeti*, 238

<sup>365</sup> Gazali, *Tehâfüt*, s. 97

<sup>366</sup> İbn Rüşd, *Tehâfüt*, s125; Küyel, *Üç Tehâfüt Bakımından Felsefe-Din Münasebeti*, s.237

<sup>367</sup> İbn Rüşd, *Felsefe-Din İlişkisi*, s. 234, 299,300; *el-Keşfu an Menâhici'l-Edille fi Akâidi'l-Mille ve Tarifu ma Vakaa*, Çev. Nevzad Ayasbeyoğlu, A.Ü.İ.F. Yay., Ankara 1955, s.64-vd.

edilebilir. Özellikle *el-İktisad*'daki ifadeleri ilmin iradeye raci olduğu yönünde iken *Tehâfüt*'de iradenin ilme tabi olduğuna dair ifadeleri bulunmaktadır. Bu konuda da felsefeden etkilendiği söylenebilirse de takipçisi olduğu İmam Eş'ari de iradenin ilme raci olduğu görüşündedir.<sup>368</sup>

## B- ZAT – İLAHİ İRADE İLİŞKİSİ

Gazâli, irade sıfatının zat ile kaim ezeli bir sıfat olduğu görüşündedir.<sup>369</sup> Sıfatların, özelde de irade sıfatının ezeli yani yaratılmamış olmasının nedenlerini açıklarken aynı zamanda bu çerçevede ileri sürülen farklı görüşleri de çürütmeye çalışmaktadır. Gazâli, ilahi irade konusundaki görüşlerini 1. Filozoflar, 2. Mu'tezile, 3. İlahi iradenin hâdis olduğunu kabul edenler ve 4. Âlemin ezeli iradenin taalluk ettiği bir vakitte meydana geldiği kanaatinde olanlar, olmak üzere dört gruba yönelttiği eleştiriler bağlamında ele almaktadır. Gazâli'nin ilahi irade konusunda en ayrıntılı ve kapsamlı itirazı filozoflara yönelik olanıdır. Onun itirazının temeli, âlemin Allah'ın zatıyla var olduğu kabulüne ve filozofların Allah'ın zatının dışında zaid sıfatlarından biri olan irade sıfatını reddetmelerine ve bu anlayışlarının âlemin kıdemine neden olacağı kanaatine dayanmaktadır.<sup>370</sup>

Gazâli'nin eleştirdiği ikinci grup, hâdis irade anlayışını savunan Mu'tezile'dir. O, Mu'tezilenin ilahi iradeyi hadîs olarak kabul etmesinin nedenini, âlemin kıdemini reddetmek ve yaratılmışlığına vurgu yapmak olduğunu belirtmektedir. Ayrıca Mutezilenin Allah'ın sıfatlarından sadece ilim, irade ve kelim

<sup>368</sup> Eş'ari, *İbâne*, s. 161-169; Cüveyni, *İrşad*, s.115

<sup>369</sup> Gazali'nin sıfatlar hakkındaki genel görüşüne ilişkin bilgi İlahi bilgi konusunda verildiğinden tekrara düşmemek amacıyla bu bölümde verilmeyecektir. İlahi bilginin neliğinin açıklandığı birinci bölümde verilen sıfatlara ilişkin bilgi özelde ilim sıfatı genelde ise bütün sıfatlar için geçerlidir.

<sup>370</sup> Gazali, *el-İktisad*, s. 67; *Tehâfüt*, s.184

sıfatının yaratılmış olduğuna inandıklarını da ifade etmektedir. Onlara göre ilim gibi iradenin de sonradan meydana gelmesi zorunludur. Mu'tezililer bu zorunluluğun gerekçesi olarak, ezeli olan iradenin irade edilenin de ezeliğini zorunlu kılacağını göstermişlerdir.<sup>371</sup> Çünkü irade tamamlandığı ve engeller ortadan kalktığı zaman, irade edilen şeyin gerçekleşmesi vaciptir. Onlara göre, irade edilen şeyin herhangi bir şey olmaksızın irade ve kudretten geri kalması düşünülemez.<sup>372</sup> Aslında burada Mutezilenin irade ve irade edilen şey arasındaki ilişkiyi dikkate alarak bir değerlendirme yapması oldukça dikkate değerdir. Eğer irade ezeli ise irade edilen de zorunlu olarak ezeli olmak durumundadır. Ancak Gazâli bu açmazdan, irade edilenin hemen gerçekleşme zorunluluğu olmadığını iddia ederek kurtulmaya çalışmaktadır. Bu bağlamda Mutezili âlimler, Allah-âlem ilişkisine dair görüşlerini sistemleştiren sadece Allah'ı değil hem Allah'ı hem de âlemi ve dolayısıyla da bu iki varlık arasındaki ilişkiyi dikkate almışlardır. Hâlbuki Gazâli, Mutezilenin aksine Allah-âlem ilişkisini, sadece Allah'ı ve eylemlerini dikkate alan tek yönlü bir ilişki olarak sunmaktadır.<sup>373</sup>

Gazâli'nin üçüncü gruba itirazı ise, bu grubun âlemin Allah'ın zatında sonradan olma bir irade ile meydana gelmiş olduğu görüşünü benimsemeleridir. Bu görüşe Gazâli, sıfatları dahi olsa Allah'ın sonradan meydana gelen şeylere mahal olamayacağı kabulü ile itiraz etmektedir.

Gazâli'nin son olarak eleştirdiği gruba göre, âlem, ezeli iradenin taalluk ettiği bir vakitte meydana gelmektedir. Bu görüşü Gazâli ezeli olan iradenin sonradan olmasının mümkün olmadığı ve kadîm olan bu sıfatın değişmesinin mümkün

---

<sup>371</sup> Kadı Abdülcebbar, *Şerh*, s. 181-185

<sup>372</sup> Gazali, *el-İktisâd*, s. 70

<sup>373</sup> Nasr Hamid Ebu Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, Çev. Mehmet Emin Maşalı, Kitabiyat Yay., Ankara 2001, s. 294

olmaması kabulünden dolayı eleştirmektedir. Gazâli'nin bu bağlamdaki eleştirisinin temelini ezeli bir sıfatın varlığa taalluk ettiği zamanda meydana gelmesini söz konusu sıfatın değişmesi olarak yorumlaması oluşturmaktadır.<sup>374</sup>

Gazâli'ye göre, ilahi irade konusundaki en doğru görüş, irade sıfatının kabulü ve bu sıfatın hâdis olmadığı, aksine belirli bir vakitte hadîslere taalluk eden kadîm bir sıfat olduğu, bundan dolayı da hudûsun o vakitte meydana geldiğinin benimsenmesidir.<sup>375</sup> Gazâli, irade sıfatını ilim ve kudret sıfatları ile olan ilişkisinin değerlendirilmesi bağlamında, irade sıfatını sonradan meydana gelen bütün varlıklara taalluk eden bir sıfat olarak görmektedir. Çünkü sonradan meydana gelen bütün varlıkların, Allah'ın kudretiyle yaratılmış oldukları kesin olarak ortaya çıkmıştır. Allah'ın kudretiyle yaratılan her şey, bu kudretin makdura bağlanması ve tahsis edilmesi için irade sıfatına muhtaçtır. Her sonradan meydana gelen şey, irade ile meydana gelmiştir. Bu nedenle şer, küfür ve ma'siyet gibi kavramlar da sonradan meydana geldiğine göre şüphesiz bunların da, Allah'ın iradesiyle yaratılmış olmaları gerekir. Şüphesiz Allah'ın istediği şey olur, istemediği şey ise olmaz.<sup>376</sup>

Sonuç olarak Gazâli'ye göre, Allah'ın bütün sıfatları gibi irade sıfatı da ezelidir. Bu nedenle, her hangi bir şeyi irade etmek için O'nun zamana, düşünmeye, gelişmeleri takip etmeye ihtiyacı yoktur. O bütün şeyleri bir anda irade etmiş ve bazı şeyleri irade etmek O'nu diğer şeyleri irade etmekten alıkoymamıştır.<sup>377</sup>

---

<sup>374</sup> Gazali, *el-İktisad*, s. 67.

<sup>375</sup> Gazali, *a.g.e.*, s. 69.

<sup>376</sup> Gazali, *a.g.e.*, s. 70; Muhammed Abdurrahman Merhaba, *Hitabu'l-Felsefeti'l-Arabîyyeti'l-İslamiyye*, Beyrut 1993, s. 365, vd.

<sup>377</sup> Gazali, *Kitâbu'l-Erbâin*, s. 22.



## C- İLAHİ İRADE - ZAMAN İLİŞKİSİ

İrade ile irade edilenin ayrılığı bağlamında üzerinde durulması gereken konu ilahi irade zaman ilişkisi başka bir ifade ile ezeli olan iradenin hadîs olan varlıkla ilişkisinin nasıl sağlandığıdır. Allah için eşit olan tüm zaman dilimleri içinde Allah'ın diğer zaman dilimlerinden ayrı olarak bir zaman dilimini seçip o zamanda eylemde bulunmasını belirleyen bu nesnelere değil Allah'ın iradesidir.<sup>378</sup> Bu konu daha çok kelamcılar ile filozoflar arasında tartışmaya neden olmaktadır. Söz konusu tartışmanın temel nedeni, kelamcılar ile filozofların Allah-âlem ilişkisine dair algılama tarzlarında irade sıfatına her iki grubun da birbirinden farklı anlam ve işlev yüklemesinden kaynaklanmaktadır. Filozoflar da Allah'ın bir iradeye sahip olduğunu kabul etmektedirler ancak söz konusu iradeye kelamcılardan farklı bir anlam yüklemektedirler. Diğer kelamcılarda olduğu gibi Gazâli de iradeye, Allah ile âlem arasına zamanın girmesini sağlamaya yönelik bir anlam vermektedir.<sup>379</sup> Buna karşın filozoflar Allah ile âlem arasına zaman girmesi gerektiği düşüncesinin, imkânsız olduğu görüşünü savunmaktadırlar. Filozofların bu görüşlerinin temelinde, böyle bir algının Allah'ta değişime yol açabileceği endişesi bulunmaktadır.<sup>380</sup> Dolayısıyla filozoflar, iradeyi fiilin tam illeti olarak kabul etmektedirler.<sup>381</sup> Filozoflar tam illet ifadesi ile her yönüyle tam ve mükemmel bir illet veya failin ya ezeli olarak eylemde bulunması ya da ebedi olarak eylemde bulunmaması gerektiğini ileri sürmektedirler. Filozoflara göre, Allah'ın sonradan olan bazı sıfatlarla bilmeye, irade etmeye ve eylemde bulunmaya başlaması, Allah'ın her yönüyle mükemmel olmadığı anlamına gelmektedir. Dolayısıyla Allah'ın sonradan bilmesi, irade etmesi ve eylemde

<sup>378</sup> Düzgün, *Neseî ve İslam Filozoflarına Göre Allah-Alem İlişkisi*, Akçağ Yay., Ankara 1998s. 209

<sup>379</sup> Gazali, *Tehâfüt*, s. 110; *Makâsıd*, s. 235-239

<sup>380</sup> Maha Elkaisy-Friemuth, *God and Human in Islamic Thought*, Routledge, Canada 2006, s. 126

<sup>381</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz. İbn Sina, *Şifa- İlahiyât*, II/257-267; Düzgün, *Neseî ve İslam Filozoflarına Göre Allah-Alem ilişkisi*, s. 202

bulunması O'nun bu eylemleri yapmasına neden olan ezeli olmayan başka bir sebebin var olduğu anlamına gelecektir.<sup>382</sup>

Filozofların aksine Gazâli, ilahi iradenin hadîs varlıkla ilişkili olmasının yani zaman içinde yaratmanın, Allah'ta değişime neden olmayacağı kanaatindedir. Gazâli'nin irade sıfatına vurgu yapmasının ve irade ile irade edilen arasına zamanın girmesinin gerekli olduğuna dair görüşünün temelinde âlemin kıdemi düşüncesinin reddi yatmaktadır.<sup>383</sup> Gazâli'ye göre, ilahi irade olmaksızın âlemin varlığından bahsedilemez.<sup>384</sup> O, bu görüşünü şu şekilde temellendirmektedir: Allah, varlığın belirli zamanlarda varlığa çıkışını ezelde irade etmiştir. Ezelde irade edilen bu varlıkla kendilerinde ve varlığa gelecekleri zamanda hiçbir değişiklik olmaksızın, ezelde irade edildikleri gibi varlık alanına çıkarlar.<sup>385</sup> Gazâli'ye göre, Allah'ın ilmi de iradesi gibi ezeldir. Zaman içinde iradesinde herhangi bir değişme meydana gelmez. Allah, ebede kadar olacak olan her şeyi ezelde irade etmiş ve iradesini kader haline getirmiştir. Allah'ın her şeyi bilmesi, irade edip kararlaştırması bir ön düşünmeyi gerektirmez. Bu nedenle de zamana ihtiyaç kalmaz. Dolayısıyla Gazâli'ye göre, Allah'ın bir şeyi bilmesi ile irade etmesi arasında fark yoktur. O, bütün şeyleri toptan bilmiş ve hepsini topluca irade etmiştir.<sup>386</sup> Bu bağlamda genel Eş'ari düşüncede olduğu gibi Gazâli de ilim ile irade sıfatını aynileştirmektedir.<sup>387</sup> Dolayısıyla Allah'ın varlığı ezelde irade etmiş olması bu varlığın irade edildiği anda varlığa çıkmasını gerektirmemektedir.

---

<sup>382</sup> Farabi, *Medinetü'l-Fâzıla*, s. 9-13; İbn Sina, *Necat*, s. 369; Düzgün, *Nesefî ve İslan Filozoflarına Göre Allah-Alem İlişkisi*, s. 205.

<sup>383</sup> Michael E. Marmura, "Ghazalian Causes and Intermediaries" *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 115, No: 1, 1995, s. 100.

<sup>384</sup> Edward Omar Moad, *Prolegomena to an Occasionalist Metaphysics*, Colombia 2004, s. 13

<sup>385</sup> Gazali, *İhya*, I/I, s. 231

<sup>386</sup> Gazali, *Kavâidu'l-Akâid*, s. 162

<sup>387</sup> Eş'ari, *Makâlat*, s. 120; Hüseyin Atay, *İrade ve Hürriyet*, atay ve atay, Ankara 2002, s. 69

Filozoflar bu görüşe, fiilin bir olayın tam sebebi olduğu ve herhangi bir engel yoksa iradenin irade ettiği şeyin hemen gerçekleşmesi gerektiği kabulü ile itiraz etmektedirler. Böyle bir şeyin farz edilmesi, sonradan var olanın nedensiz kalmasına yol açacaktır.<sup>388</sup> Özellikle de Allah'ın âlemi irade etmesi söz konusu edildiğinde herhangi bir engelden bahsetmek imkânsızdır. Dolayısıyla filozoflara göre âlemin Allah'ın iradesinden sonra gerçekleşmesi yani Allah'ın iradesi ile âlem arasına zamanın girmesi açıklanamaz.<sup>389</sup> Filozofların bu delili, iradenin yeter sebebi bulunmadığından yeter sebep ilkesine ve murad edilenin müridden geri kalamayacağı kabulünden hareketle, illiyet prensibine dayanmaktadır.<sup>390</sup> Gazâli filozofların bu itirazına âlem mümkün olduğu için hadîs olmasının yeter sebebinin Allah'ın iradesi olduğu kabulü ile itiraz etmektedir. Âlemin yaratılması konusunda filozofların yeter-neden ilkesi gereğince illiyet prensibine dayalı olarak getirdikleri en kuvvetli delil, mucibin var olmasını sağlayan her şart tamam olunca mucib gecikemez ilkesidir. Bu ilkeye ancak başka bir hareket noktası olarak kabul edilebilecek olan irade ile itiraz edilebilir.

İbn Rüşd, Gazâli ile ilgili olarak, mefulün failden ve onun fiile azminden uzak durmasını caiz görmeyince iradeden sonraya kalmasına cevaz verdiği görüşündedir. Bunun ise durumu değiştirmeyen bir safсата olduğu tespitinde bulunmaktadır. İbn Rüşd, mefulün failden sonraya kalamamasında hangi tarafın haklı olduğu konusunda *fitrat-ı faikanın* cevap verebileceğini söylemektedir.<sup>391</sup>

Gazâli'nin irade ile irade edilen arasına zaman girse de irade edilenin gerçekleşeceği görüşünü boşanma örneği üzerinden delillendirmeye çalışmaktadır.

---

<sup>388</sup> Gazali, *Tehâfüt*, s. 96-98

<sup>389</sup> Gazali, *Makasıd*, s. 235-237.

<sup>390</sup> Küyel, *Üç Tehâfüt Bakımından Felsefe-Din Münasebeti*, s. 237

<sup>391</sup> İbn Rüşd, *Tehâfüt*, 215; Küyel, *Üç Tehâfüt Bakımından Felsefe-Din Münasebeti*, s. 239

Bu örneğe göre, boşanma gelecekte gerçekleşecek bir şarta bağlanırsa, bu şart gerçekleşmeden boşanmanın gerçekleşmesi düşünülemez.<sup>392</sup> Dolayısıyla Allah'ın ezelde âleme *ol* demesi âlemin ezelde var olmasını zorunlu hale getirmemektedir. Söz konusu emir, Allah'ın ezelde âlemin belirli bir zamanda varlığa çıkmasını dilemiş olabileceğini ifade etmektedir. Allah âleme *ol* demesi, anında varlığa çıkışı emreden bir emir değildir. Dolayısıyla bundan sonra âlem belirlenen zamanda varlığa çıkmıştır.<sup>393</sup> Gazâli'nin boşanmanın şarta bağlanması ve ancak bu şart gerçekleştiğinde boşanmanın gerçekleşeceğinden hareketle ezeli iradenin zaman içinde gerçekleşmesini açıklaması konuyu açıklamak açısından iyi bir örnek gibi görünmemektedir. Çünkü Gazâli'ye göre Allah, ezelde varlığın belirli zamanlarda gerçekleşmesini şarta bağlamaksızın olacağı şekilde irade etmektedir. Bu bağlamda İbn Rüşd fıkıhla ilgili olarak verilen örneğin uzlaşmaya dayalı bir durum diğeri yani Allah'ın âleme ezelde *ol* demesinin tabii illiyete ilişkin bir durum olduğunu belirtir. Dolayısıyla bu iki durum arasında doğru bir kıyas yapılmasının mümkün olmadığı kanaatindedir.<sup>394</sup>

İrade konusunda üzerinde durulması gereken konulardan bir diğeri de, bir şeyin kendi benzerinden ancak belirleyici bir özellik ile ayırt edilebileceğini zorunlu olarak bildiğimiz kabulünden hareketle iradenin kendisine yönelmesi açısından iki mümkünden birini ayırt edenin ne olduğu sorusudur.<sup>395</sup> Bu soruya iki mümkünden birinin rastlantısal olarak belirlediği yönünde cevap verilemez. İradenin olduğu yerde rastlantı söz konusu olamaz. Filozoflar, benzer olmak ayırt edilmemiş olmayı, ayırt

---

<sup>392</sup> Gazali, *Tehâfüt*, s. 96,97

<sup>393</sup> Gazali, *a.g.e.*, s. 96,97; George Haurani, The Dialogue Between Al-Ghazali and The Philosophers on the Origin of the World I, *The Muslim World*, XLVIII, 1958, s. 185

<sup>394</sup> George Haurani, The Dialogue Between Al-Ghazali and The Philosophers on the Origin of the World I, *The Muslim World*, XLVIII, 1958, s. 185

<sup>395</sup> Gazali, *Tehâfüt*, s. 101.

edilmiş olma da benzer olmamayı ifade ettiği kabulünden hareketle, iki benzeri birbirinden ayırma niteliğini akla uygun bulmadıkları gibi çelişik olduğu kanaatindedirler. Dolayısıyla iki ayrı yerde bulunan siyahlığın her bakımdan benzer olduklarının düşünülmemeyeceğini ifade etmektedirler.<sup>396</sup> Filozofların irade sıfatı ile ilgili olarak Gazâli'ye yönelttikleri bu itiraz oldukça yerindedir. Dolayısıyla filozofların bu sorusuna ancak irade sıfatının farklı bir şekilde tanımlanmasıyla cevap verilebilir. Bu tanım da iradenin insani düzlemde iş gördüğü gibi iki şeyden birini seçme anlamının değil, ilahi iradeye varlığı belirleme anlamının yüklemesi ile mümkün olabilir.

İrade benzer iki şeyden birini seçmekse, bu durumda, evrenin yaratılması süreci için de bu tanım geçerli midir? Mümkün dünyaların en iyi ifadesi ile kastedilen anlam bu mudur? Benzer olan bu iki şey imkân dâhilinde olan şeyler midir? Yoksa imkân dâhilinde olmayanlar da bu bağlamda değerlendirilebilir mi? Ayırt etmek, seçmek belirlemek anlamında kullanılabilir mi?

Gazâli'ye göre, bir şeyin yokluktan varlığa çıkması sırasında işlev gören sıfatlar sırasıyla ilim, irade, kudret şeklinde işlemektedir. İrade ilim sıfatına, kudret sıfatı da irade sıfatına bağlı olarak işlev görmektedir.<sup>397</sup> İrade edilenin Allah'ın kudreti ile meydana gelmesi irade sıfatının diğer sıfatlarla ilişkisine değinmeyi gerektirmektedir. Varlığın irade edilmesi ve varlığa gelmesi sürecinde Gazâli, hayat, ilim, irade ve kudret sıfatlarının aktif rol oynadığını belirtmektedir. Bu sıralamaya göre hayat olmadan ilim, ilim olmadan irade, irade olmadan da kudret olmaz.

---

<sup>396</sup> Gazali, *Tehâfüt*, s. 103

<sup>397</sup> Gazali, *Kitabu'l- Erbaîn*, s.18,22.

Dolayısıyla Gazâli'nin sistemine göre hayat, ilim, irade ve kudretten her bir sıfat sırasıyla diğeri için zorunlu bir şarttır.<sup>398</sup>

Gazâli, irade konusu ile ilgili olarak bu kadar açıklama yaptıktan sonra septik bir tavır sergileyerek, bu konuda çalışmanın boşuna yapılmış bir araştırma olduğu kanaatini ifade etmektedir. Ayrıca Allah-âlem ilişkisinde insanın idrak gücünü aşan nitelik, nicelik ve mahiyet üzerinde araştırma yapmanın gereksizliğine işaret ederek bu konunun üzerinde durulmaması gerektiğini belirtmektedir.<sup>399</sup> Burada önemli ve önemli olduğu kadar da ilginç olan nokta Gazâli'nin bu konunun anlaşılamayacağı kanaatine sahip olmasıdır. Eğer bu konu anlaşılamayacak ise, Gazâli'nin filozoflara yönelttiği eleştiriler de anlamını yitirmektedir.

## D) FAİL VE İLLET KAVRAMLARI

İlahi irade bağlamında üzerinde durulması gereken konulardan biri de fail ve illet kavramlarıdır. Kelamda birbiri ile karşıt şekilde konumlandırılan fail ve illet kavramları, irade sıfatı ile ilgili olarak Kelam ve Felsefe disiplinleri arasındaki görüş ayrılığının temelini oluşturan kavram çiftlerinden biridir.

Kelam'da fail ve illet konusu, Allah'ın mükemmelliği ve eylem tarzına dair düşünceler üzerinden tartışılmaktadır. Bu bağlamda tartışmanın ana hatlarını oluşturan düşünce, şu üç soruya cevap bulmaya yöneliktir;

1) Her açıdan mükemmel olan ve hiçbir şekilde eylemde bulunmaktan engellenemeyen Allah ezelden eylemde bulunmadı mı?

<sup>398</sup> Gazali, *Tehâfüt*, s.198; M. E. Marmura, al-Ghazali, *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*, Edt., Peter Adamson, Richard C. Taylor, Cambridge University Press, Cambridge 2005, 146; "Gazali", *İslam Felsefesine Giriş*, ed. P. Adamson- R. C. Taylor, çev. M. Cüneyt Kaya, Küre Yay., İstanbul 2007, s. 156

<sup>399</sup> Gazali, *Tehâfüt*, s. 137,138.

2) Şayet Allah belirli bir zamanda eylemde bulunuyorsa, neden bu belirli zamandan daha önce ya da sonra eylemde bulunmadı?

3) Allah sıfatlarıyla dünyayı nasıl yarattı?

Söz konusu sorular hem kelimciler hem de müslüman filozoflar tarafından fail-illet kavramları üzerinden tartışılarak çözüme kavuşturulmaya çalışılmıştır. Bu bağlamda öncelikle illet ve sebep kavramlarına değinmek gerekmektedir. Her ne kadar illet ve sebep kavramları eşanlamlı kelimeler olarak kullanılsa<sup>400</sup> da kelimciler söz konusu kavramları birbirinden ayırmaktadırlar.<sup>401</sup> Bu ayrımı ortaya koyabilmek için her iki kavramın da hem sözlük hem de terim anlamına değinmek gerekmektedir.

İllet, sözlükte hastalık, bahane, sebep, isnad, mebde, ilişkili olduğu şeyin niteliği, o şeyin iradesi dışında değişikliğe uğrayan şey anlamına gelmektedir.<sup>402</sup>

Sebep kavramı ise, sözlükte, ip, organ, kendisiyle başka bir amaca ulaşılan ya da bir nesneye ulaşmak için vesile edinilen şey anlamına gelmektedir. Bu kelime illet kavramı ile de eş anlamlı olarak kullanılmıştır.<sup>403</sup> Ancak hem *sebep* hem de *illetin* sözlük anlamı birbirinden farklıdır. *Sebep* bir şeye ulaşmamıza yarayan araç ve vesile konumundadır. Onun bir yere hulul ederek o yerde değişiklik yapması söz konusu olmadığı gibi *sebepli* ile arasında zaman bakımından öncelik-sonralık ilişkisi de yoktur.<sup>404</sup>

---

<sup>400</sup> İbn Rüşd, *el-Keşfu an Menâhici'l-Edille*, s. 101; *Tehâfüt*, s. 496,498,

<sup>401</sup> Eş'ari, *Makâlat*, II/76; Bakıllani, *Temhid*, s. 44-47-48, Cuveyni, *İrşad*, s. 16,17; Gazali, *Tehâfüt*, 134-144, *el-İktisâd*, 54,55;

<sup>402</sup> İbni Manzur, *Lisanu'l-Arab*, V/3078-3081

<sup>403</sup> İbni Manzur, *a.g.e.*, III/1909; Seyyid Şerif Cürçani, *Ta'rifat*, s. 75; İsfehani, *Müfredat*, s. 218,219

<sup>404</sup> Semih Dugaym, *Mevsuatu Mustalahati'l-Eş'ari el Kadı Abdü'l-Cebbar*, Mektebetü Lübnan, Beyrut 2002, s. 336,337; Muhammed Abid el-Cabiri, *Arap-İslam Kültürünün Akıyapısı*, çev. Burhan Körükoğlu, Hasan Hacak, Ekrem Demirli, Kitabevi Yay., İstanbul 2000, s. 260

Gerek sözlük gerekse terim anlamı olarak illet ve sebep kavramları birbirinden farklı kavramlardır. İlet, nesneye ait bir nitelik olup onda bir tür etki meydana getirmektedir. Hâlbuki sebep, iki şey arasında sadece vasıta veya bağlantı görevi görüp, nesneye etki etme gücüne sahip değildir.<sup>405</sup> İlet ile malul arasında bir ilgi, bağ varken, sebep ile sonuç arasında bir ilgi veya bağdan bahsedilemez.<sup>406</sup>

Özellikle kelimcilerin illet konusunu Hicri üçüncü asırdan itibaren tartışmaya başladığı görülmektedir.<sup>407</sup> Kelamda illet kavramı ilk olarak Mu'tezili âlimler tarafından kullanılmıştır. Onlar bu kavrama birçok anlam yüklemektedirler. Mutezili kelimcilerden İskafi, Nazzam ve Cübbai tarafından savunulan görüşe göre illetin iki anlamı vardır. Bunlardan ilki illet-malulün eşzamanlı olması gerektiği, ikincisi ise illetin malulden önce gelmesi gerektiği görüşüdür.<sup>408</sup> Sonraki süreçte bu konu Eş'ari kelimcileri tarafından da tartışılmıştır. Onlar, bu konuyu tartışırken sadece müslüman filozofları hedef almamışlar aynı zamanda konuya ilişkin görüşleri dolayısıyla Mu'tezile kelimcilerini de eleştirmişlerdir.<sup>409</sup>

İlet konusunun Kelam'da ayrıntılı bir şekilde tartışılmasının nedeni, bu kavramın Allah'ın mutlak kudretini ve iradesini sınırladığının düşünülmesidir. Bu nedenle kelimciler Allah'ın mutlak kudretine ve iradesine vurgu yapmak ve söz konusu sıfatlarına herhangi bir eksiklik atfetmemek için sebep kavramını kullanmışlardır. Kelamcılar sebep kavramını kullanarak Allah'ın aracısız sürekli

---

<sup>405</sup> el-Cabiri, *Arap-İslam Kültürünün Akıyapısı*, s. 260

<sup>406</sup> Atay, *Farabi ve İbn Sina'da Yaratma*, s. 143

<sup>407</sup> Hüsam Muhi ed-din al-Alousi, *The Problem of Creation In İslamic Thought*, The National Printing and Publishing Co, Cambiridge 1965, s. 224.

<sup>408</sup> Eş'ari, *Makâlat*, II/75,76; Bakıllani, *Temhid*, s. 42,43, Cüveyni, *İrşad*, 16,17;Gazali, *Tehâfüt*, 134-144, Bağdadi, *Usul*, s.319.

<sup>409</sup> Eş'ari, *Makâlat*, II/75,76; Bakıllani, *Temhid*, s. 44-47-48, Cuveyni, *İrşad*, s. 16,17; Gazali, *Tehâfüt*, 134-133, *el-İktisâd*, 54,55; Bağdadi, *Usul*, s.319.



yaratmasına vurgu yapmışlardır. Sebebin eylem de bulunma yetkinliğini kabul etmeyerek da fail kavramını öne çıkarmışlardır.<sup>410</sup>

Fail-illet kavramları üzerinden yürütülen tartışmanın temeli, söz konusu iki kavrama yüklenen anlam farklılığına dayanmaktadır. Bu bağlamda en çok tartışılan konu *iradeli fail* ve *doğal fail* kavramlarıdır. Hem kelamcılar hem de filozoflar fail-illet kavramlarını kendi düşünce sistemlerine uygun olarak farklı şekilde anlamaktadırlar. Genel olarak dördüncü asırdan sonra yaşayan kelamcılar *fail-i muhtarın* kendinde taşıması gereken özellikler konusunda hem fikirdir. Bu özellikler;

- 1) Fail-i muhtar nesnesine bitişmemelidir,
- 2) Farklı fiillerin faili olmalıdır,
- 3) Fiilde bulunup bulunmama özgürlüğüne sahip olmalıdır.<sup>411</sup>

Hayyat, *fail-i muhtar* kavramı ile ilgili olarak bu üç şartın gerekli olduğunu ifade etmektedir. Buna karşın Farabi ile başlayan ve İhvan-ı Safa ile devam eden süreçte filozoflar hür fail ile tabii fail arasındaki ayrımı gerekli görülen bu şartlardan sadece üçüncüsü ile sınırlanmışlardır. Buna göre filozoflar, failin fiilde bulunup bulunmama özgürlüğünü, Allah'ın ezelde fiilde bulunmamayı irade etmek zorunda olması şeklinde anlamaktadırlar. Bu bağlamda failin tam mı yoksa nakıs mı olduğu konusu tartışılmaktadır. Fail eğer tam ise ister hür ister tabii fail olsun fiili de kendisi ile eşzamanlı olarak ortaya çıkmalıdır.<sup>412</sup> Dolayısıyla filozoflar ile kelamcıların, *fail-i muhtar* kavramına farklı anlamlar verdikleri görülmektedir. *Fail-i muhtar* varlığın

---

<sup>410</sup> Kadı Abdülcebbar, Şerh, 341; Eş'ari, *Makâlat*, II/ 75,76; Bakıllani, *Temhid*, s. 42,43, Cüveyni, *İrşad*, 16,17; Gazali, *Tehâfüt*, 134-144, *el-İktisâd*, 54,55; Majid Fakhry, *İslamic Occasionalism*, s. 57

<sup>411</sup> Hayyat, *Kitabu'l-İntisar* s. 42; Gazali, *Tehâfüt*, s. 134; Düzgün, *Nesefî ve İslam Filozoflarına Göre Allah-Alem İlişkisi*, s. 151

<sup>412</sup> Hüsam al-Alousi, *The Problem of Creation In İslamic Thought*, The National Printing and Publishing Co, Cambiridge 1965, s.228

sahip olması gereken özellikler ve bu özelliklere ilişkin görüşleri bağlamında filozofları eleştiren kelamcılardan biri de Gazâli'dir.

Gazâli, özellikle *Tehâfüt* adlı eserinin üçüncü tartışmasında fail ve illet kavramlarına dair görüşlerini sistematik bir şekilde ele almaktadır. O faili, *fiilini irade ederek, seçerek ve irade edileni bilerek eyleyen varlık* olarak tanımlanmaktadır.<sup>413</sup> Bu tanımda failin iki özelliğine işaret edilmektedir. Bunlar yapacağı fiili bilmesi ve irade etmesidir. Aynı zamanda failin bu iki özelliği taşıması, onun canlı bir varlık olmasını da zorunlu hale getirmektedir. Dolayısıyla Gazâli'ye göre, cansız varlığın fail olarak nitelendirilmesi mümkün değildir.<sup>414</sup> Gazâli'nin bu konudaki görüşlerini müslüman filozoflara yönelttiği eleştiriler bağlamında inceleyip araştırmak mümkündür.

Gazâli, filozofların Allah için fail kavramını kullanmalarına karşı çıkmaktadır. Çünkü Gazâli'ye göre, filozoflar âlemin Allah'la ilişkisinin, nedenin nedeni ile olan ilişkisi gibi zorunluluğu gerektiren bir ilişki olduğunu ileri sürmektedirler.<sup>415</sup> O, filozofların faile yükledikleri anlamın gölgenin kişiden, ışığın Güneş'ten ayrılmayışında olduğu gibi âlemin Allah'tan ayrılmasının düşünülemeyeceği kabulüne dayandırdıkları kanaatindedir. Ayrıca Gazâli, genel anlamda failin neden olmasını kabul etmekle birlikte, faile sadece neden olması bakımından değil kendisinden fiilin irade ve seçmeyle meydana gelmesi gibi özel anlamından dolayı neden denilebileceğini ifade etmektedir.<sup>416</sup>

---

<sup>413</sup> Gazali, *Tehâfüt*, s. 134; Sobhi Rayan, Al-Ghazali's Use of the Terms "Necessity" and "Habit" in his Theory of Natural Causality, *Theology and Science*, Vol 2, No. 2, 2004, s. 261.

<sup>414</sup> Gazali, *Tehâfüt*, s. 134; Rıza Saâde, *Müşkiletü's-Sıra' Beyne'l-Felsefe ve'd-Din Mine'l Gazali ve İbn Rüşd ile't-Tûsî ve Hocazade*, Daru'l-Maarifi'l-Lübni, Beyrut 1990, s. 123, 127,128; Gazali, *a.g.e.*, s. 135; M. E. Marmura, al-Ghazali, *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*, s. 146

<sup>415</sup> Gazali, *Tehâfüt*, s.135

<sup>416</sup> Gazali, *a.g.e.*, s. 135

Gazâli, her nedenin *fail* her nedenlinin de *mef'ul* olarak isimlendirilmesinin yanlışlığını cansız nesnelere fiili olamayacağı ve fiilin sadece canlılara özgü olabileceği külli yargısına dayandırmaktadır. Bu görüşünü taşın yuvarlanması örneği ile açıklamaktadır. Bu örneğe göre; yuvarlanan taş merkeze ulaşmayı istemektedir. Ancak istemek ve irade etmek ancak isteneni bilmekle mümkün olabilir. Bu da cansız varlıklara değil ancak canlı varlıklara özgü bir durumdur. Bu bağlamda irade zorunlu olarak bilmeyi, aynı şekilde fiil de zorunlu olarak iradeyi içermektedir.<sup>417</sup>

İbn Rüşd, Gazâli'nin cansız varlıkların fail olamayacağına dair görüşünü temellendirdiği *her nedenliye fail, her nedenlenmiş de meful demiyoruz; böyle olsaydı taşın faili olurdu* ” ifadesinin ilk kısmının doğruluğunu ateşin potansiyeli eyleme çıkardığına dayandırarak failin niteliğinin bu olduğuna işaret etmektedir. Bu eylemi yerine getiren canlı cansız her varlığın tam fail olduğunu belirtmektedir.<sup>418</sup> Ayrıca İbn Rüşd, filozofların Allah'ın iradesini inkâr etmediklerini, ancak O'nun insanın iradesine benzemeyen bir irade ile mürit olduğunu kabul ettiklerini belirtmektedir.<sup>419</sup>

İbn Rüşd, filozofların hem iradeli hem de tabii faili, hakiki fail olarak kabul ettiklerini belirtmektedir. İbn Rüşd, Allah'ın failliğinin bu iki tür failden birisi ile nitelendirilmesinin mümkün olmadığı kanaatindedir. Ayrıca Allah'ın Mürid ve fail olma yönünün, Allah'ın iradesine benzer herhangi bir şey olmaması dolayısıyla açıklanamayacağını belirtmektedir.<sup>420</sup> İbn Rüşd, Gazâli'nin faili iradeli ve tabii olmak üzere ayrıma tabi tutmasını ve bu konuda filozofları eleştirmesini doğru

---

<sup>417</sup> Gazali, *Tehâfüt*, s. 136; Marmura, *Conflict Over...*, s. 14

<sup>418</sup> İbn Rüşd, *Tehâfüt*, s.158; Marmura, *Conflict Over...*, s. 28 ; Küyel, *Üç Tehâfüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti*, s. 278; Rıza Saâde, *Müşkiletü's-Sıra' Beyne'l-Felsefe ve'd-Din Mine'l Gazali ve İbn Rüşd ile't-Tûsî ve Hocasade*, s. 129

<sup>419</sup> İbn Rüşd, *Tehâfüt*, s. 151

<sup>420</sup> İbn Rüşd, a.g.e., s. 141-143-; Marmura, *Conflict Over*, s. 25; Küyel, *Üç Tehâfüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti*, s. 277

bulmamaktadır. Bu tür ayrımların ancak mümkün varlıkların sahip olduğu irade için geçerli olabileceğine işaret etmektedir. Dolayısıyla İbn Rüşd, Gazâli'nin Allah'ın failliği konusunda bu kadar net bir şekilde konuşmasının mümkün olmadığını ileri sürmektedir.<sup>421</sup>

Gazâli, iradenin zorunlu olarak bilgiyi içermesi gerektiğine dair görüşünü, fiilin tabii ve iradi olmak üzere ikiye ayrılmasına karşı çıkararak açıklamaktadır.<sup>422</sup> Gazâli'nin bu görüşüne karşın filozoflar, ister ihtiyari ister tabii olsun, kendi dışında başka bir şeyin varlığına neden olan şeyi illet=fail olarak isimlendirmektedirler. Filozoflara göre, ateşin yakması, suyun soğutması ve kılıcın kesmesi vs. gibi örneklerde olduğu gibi cansız nesnelere de faillik atfedilebilir.<sup>423</sup> Filozofların fail konusuna dair bu görüşleri İbn Rüşd tarafından da kabul edilmektedir.<sup>424</sup>

Gazâli, filozofların *yaptı* ifadesinin genel bir anlam ifade ettiğini ve bu ifadenin de tabii ve iradi olmak üzere ikiye ayrıldığı görüşünde olduklarını belirtmekte ve bu ayrıma karşı çıkmaktadır. İbn Rüşd ise, konuya ilişkin görüşünü Kur'an ayeti ile desteklemeye çalışmaktadır. "...Derken orada yıkılmak üzere bulunan bir duvarla karşılaştılar. Musa'ya eşlik eden kişi hemen onu doğrulttu. Musa: Dileseydin, elbet buna karşı bir ücret alırdın, dedi."<sup>425</sup> Ayette duvara atfedilen yıkılmak üzere ifadesini İbn Rüşd yıkılmayı dileme olarak anlamakta ve yorumlamaktadır. O, bu görüşünü ayette duvara atıfla *r-v-d* fiilinin kullanılmasına dayandırmaktadır. Buradan hareketle de cansız varlıkların da etki edebileceğini ve bu

---

<sup>421</sup> İbn Rüşd, *Tehâfüt*, s.146-151; Marmura, *Conflict Over*, s. 30; Küyel, *Üç Tehâfüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti*, s. 278

<sup>422</sup> Gazali, *Tehâfüt*, s. 136

<sup>423</sup> Farabi, *Uyunu'l-Mesail*, Mebadii'l- Felsefeti'l Kadime içinde, s. 4-8 ; ed- *Devau'l-Kalbiye*, s.4-8; İbn Sina, *Necat*, s. 449; Şifa, *İlahiyât*, s. I/173; M. E. Marmura, *Conflict Over...*, s. 14; bkz. al-Alousi, *The Problem of Creation In Islamic Thought*, 257; Frank Griffel, *Al-Ghazali's Philosophical Theology*, Oxford University Press, New York 2009 s. 136.

<sup>424</sup> İbn Rüşd, *Tehâfüt*, s. 153

<sup>425</sup> 18 Kehf, 77

etki için onların bilen varlıklar olmasının gerekmediği görüşündedir.<sup>426</sup> Gazâli'ye göre, faili tabii ve iradeli olmak üzere filozofların yaptığı gibi bir ayrıma tabi tutmak, bilerek irade eden ve bilmeden irade eden şeklinde bir ayrıma gitmek gibi yanlıştır.<sup>427</sup>

Gazâli, filozofların “Faile, fail denmesinin sadece dil aracılığıyla bilineceğini; aksi halde bir şeye sahip olanın iradeli ve iradesiz şeklinde ikiye ayrılmasının akıl tarafından açıkça bilinebileceğini; her iki durumda da fail adının hakiki olup olmadığının tartışılması gerektiğini ifade etmektedir. Bu bağlamda Arapların kullandığı ateş yakar, kılıç keser, kar soğutur vs. gibi örneklerden hareketle filozofların da yakıyor sözüne verdikleri anlam “yakma işini yapıyor” demektir. Gazâli, bütün bu örneklerin mecaz olduğunun iddia edilmesi durumunda, bu konuda hiçbir dayanağın kalmayacağı ve dayatmada bulunulduğu anlamına geleceği şeklinde itirazda bulunabileceklerine işaret ederek konuyu daha ayrıntılı bir şekilde ele almaktadır.<sup>428</sup> Gazâli görüşünü, ortaya çıkan bir olay faraziyesinden hareketle açıklamakta ve bu olayın meydana gelmesinin, biri iradeli diğeri irade dışı olmak üzere iki hususa bağlanabileceğini ifade ederek, bu konuda hem aklın hem de dilin fiili *iradeli olana* bağlayacağını belirtmektedir. Bu görüşünü ateşe atılma örneği ile delillendirmektedir. Bu örneğe göre; bir kimse bir insanı ateşe atsa o da ölse, ateşe değil ateşe atana katil denir. Öldürme olayında yakın neden ateştir, ateşe atan o insanı ateşle bir araya getirmekten başka bir fonksiyona sahip değildir. Ancak ateşle o insanı bir araya getirme iradeyle, ateşin etkisi ise iradesiz olduğu için bunu yapana katil denmiştir. Bu örnekte de görüldüğü gibi fail iradesiyle kendisinden fiil sudur

---

<sup>426</sup> İbn Rüşd, *Tehâfüt*, s. 146, 147

<sup>427</sup> Gazali, *Tehâfüt*, s. 136; bkz. al-Alousi, *The Problem of Creation In İslamic Thought*, 257.

<sup>428</sup> Gazali, *a.g.e.*, s. 137

edendir.<sup>429</sup> Bu örnekten hareketle Gazâli, filozoflara göre Allah'ın alemini yaratma konusunda irade ve seçme gücüne sahip olmaması durumunda sadece mecazi olarak yapan ve yaratan olacağına işaret etmektedir.<sup>430</sup> Gazâli'nin ifadelerinden de anlaşılacağı üzere, doğal fail hakiki fail değil sadece mecazi olarak faildir.

Gazâli'nin fail konusu bağlamında ele aldığı kavramlardan biri de *fiil*dir. Fiil kavramına yüklediği anlam zorunlu olarak fail kavramını da belirleyecektir. Gazâli'ye göre *fiil* ve *yapma* gerçekte sadece irade sonucu ortaya çıkan şey anlamına gelmektedir. *Fiil* sonradan var etmekten ibarettir. Gazâli ile filozoflar arasındaki tartışmanın temelini oluşturan konulardan biri de onlara göre Allah'ın fiili sonucu var olan âlemin sonradan olmayıp ezeli olmasıdır. Dolayısıyla Gazâli'nin ve müslüman filozofların fiile yüklediği anlam birbirinden farklıdır. Gazâli'ye göre, fiil var etmek suretiyle bir şeyin yokluktan varlığa çıkarılmasıdır. Ezeli olanın varlığa çıkarılmasından bahsedilemez. Zira var olanın var edilmesi düşünülemez. *Fiilin* şartı onun sonradan var olmasıdır. Filozoflara göre âlem ezeli kabul edildiğinden, Gazâli'ye göre Allah'ın fiili olarak düşünülemez. *Onun sonradan var olması sadece yokluktan sonra var olması anlamına gelmektedir*. Buna karşın filozoflar var etme fiilini var edenle var edilen arasındaki bir ilişkiden ibaret kabul etmekte ve bütün bunların var olmadan önce değil, varlıkla birlikte bulunduğu kanaatindedirler. O halde filozoflara göre var etmekten amaç, failin var eden ve yapılanın da var olan olmasını sağlamaksa, var etme ancak var olan şeyler için söz konusudur. Filozoflar bu kabulden hareketle âlemin, Allah'ın ezeli ve ebedi bir fiili olduğuna, O'nun fail

---

<sup>429</sup> Gazali, *Tehâfüt*, s. 137,138; M. E. Marmura, Ghazalian Causes and Intermediaries, *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 115, No. 1, 1995, s.97; Sobhi Rayan, Al-Ghazali's Use of the Terms "Necessity" and "Habit" in his Theory of Natural Causality, *Theology and Science*, Vol 2, No. 2, 2004, s. 260.

<sup>430</sup> Gazali, *Tehâfüt*, s. 136; al-Alousi, *The Problem of Creation In Islamic Thought*, s. 256

olmadığı hiçbir anın bulunmadığı kanaatindedirler. Çünkü faille ilişkili olan varlıktır, bu ilişki devam ettiği sürece varlık da devam eder, o kesilince varlık da sona erer.<sup>431</sup>

Gazâli, fiil kavramına verdiği farklı anlamla filozoflara karşı çıkmaktadır. Gazâli'ye göre, fiilin faille olan ilişkisi sonradan var olması bakımındandır. Çünkü fiilin faille olan ilişkisi varlığın ikinci aşamasında olmayıp sonradan var olması durumuyla, yani yokluktan çıkıp varlığa geçişiyle ilgilidir. Gazâli'ye göre fiilden “sonradan olma anlamı” kaldırılırsa onun fiil olduğu düşünülemez ve faille olan ilişkisi kurulamaz. Failin fail olabilmesi için eseri şart değilse de onun varlığı, bilgisi, irade ve kudreti şarttır.<sup>432</sup>

Gazâli, filozofları fiil kavramı bağlamında *ezeli fiil* konusunda da eleştirmektedir. O, konuya ilişkin eleştirilerini filozofların *fiil* anlayışına yöneltmektedir. Filozoflar, fiilin faille zamansal birliktelik içinde bulunması gerektiği ve dolayısıyla fail sonradan var olmuşsa fiilin de sonradan var olacağı, eğer fail ezeli ise fiilinde ezeli olması gerektiği kanaatindedirler. Gazâli tam da bu noktaya itiraz etmektedir. O fiil sonradan olunca failin de sonradan olması görüşüne karşı çıkmamaktadır. Onun asıl karşı çıktığı konu *ezeli fiildir*. *Ezeli fiil* bağlamındaki itirazının temeli, söz konusu kavramın fiil olarak nitelendirilemeyeceği kabulüne dayanmaktadır. Çünkü ona göre fiilin yoktan meydana gelmesi gerekmektedir.<sup>433</sup> Bu tartışmadaki asıl sorun ezeli kavramına yüklenen anlama dayanmaktadır. İbn Rüşd, filozofların âlemin hudusta daimi olmak yönünden ezeli olduğu kanaatinde olduklarını belirtmektedir.<sup>434</sup> Dolayısıyla filozoflara göre âlem Allah'ın yarattığı bir

---

<sup>431</sup> Gazali, *Tehâfüt*, s. 137-140.

<sup>432</sup> Gazali, *a.g.e.*, s. 140,141.

<sup>433</sup> Gazali, *a.g.e.*, s.141,142.

<sup>434</sup> İbn Rüşd, *Tehâfüt*, s.163-167; Marmura, *Conflict Over...*, 26; Küyel, *Üç Tehâfüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti*, s. 279

şeydir. Gazâlinin bu görüşü onaylaması beklenemez. Çünkü o, hem ezeli kavramına hem de fiil kavramına filozoflardan farklı anlamlar yüklemektedir.

Fail-illet konusunda filozoflar ile kelamcılar arasındaki görüş farklılığının temel nedeni, filozofların Allah'ı *İlk Neden* kabul etmeleri ve kelamcılarının ise malulün nedenden hemen sonra var olması gerektiği kabulünün âlemin kıdemine yol açacağı endişesi ile Allah'ı fail olarak nitelendirmeleridir. Allah'ın fail olarak nitelendirilmesi fiilin failden hemen sonra gerçekleşmesini gerektirmez.<sup>435</sup> Bu konu bağlamında İbn Meymun, Gazâli'nin de kabul ettiği görüş olan fail fiili gerektirmez görüşünü eleştirmektedir. O eleştirisini, kelamcılarının failin kuvve ve fiil halde olması arasında ayırım yapmamalarına ve dolayısıyla illetin kuvve olarak kabul edilmesinin malulden önce bulunması gerektiği kabulüne dayandırmaktadır. Ancak fiil halinde illet olmak, malulün var olmasını zorunlu hale getirmektedir. Aynı şekilde fail, fiil halinde fail olarak kabul edilirse, failin mefulünün de varlığına zorunlu olarak hükmedileceğine işaret ederek, illet ile fail arasında fark olmadığını belirtmektedir.<sup>436</sup>

Gazâli *fiil-fail* ilişkisi bağlamında filozofların Allah ile alem arasındaki ilişkiyi *neden-nedenli* ilişkisi olarak kabul etmelerinin Allah'ın hakiki anlamda fail olması olarak değil mecazi anlamda fail olarak kabul edilmesi olduğunu belirtmektedir. Bu konuda Gazâli'nin kullandığı en önemli delil, filozofların "*Bir'den ancak bir*" çıkar ilkesine yönelttiği eleştiridir. İlk ilke her bakımda bir olduğu ve âlem de çeşitli nesnelere oluştuğuna göre, filozofların bu ilkesi gereğince âlemin Allah'ın fiili olması düşünülemez.<sup>437</sup>

Gazâli filozofların şöyle bir itirazda bulunabileceğine işaret etmektedir. Bu itiraz şu şekildedir: Alem bütünüyle hiçbir aracı olmadan yüce Allah'tan

<sup>435</sup> İbn Meymun, *Delaletü'l Hairin*, A.Ü.İ.F. Yay., Ankara 1974,s. 174

<sup>436</sup> İbn Meymun, *a.g.e.*, s. 174

<sup>437</sup> Gazali, *Tehâfüt*, s. 143



çıkamamıştır; tersine Allah'tan çıkan bir tek varlıktır, o da yaratıklardan ilki olan salt akıldır. Başka bir ifadeyle o, kendi kendine yeterli olan, yer kaplamayan, hem kendini hem de kendi ilkesini bilen soyut bir cevherdir. Şeriat dilinde bu *melek* olarak ifadelendirilir. Daha sonra ondan üçüncü, üçüncüden de dördüncü akıl sudur eder ve varlıklar bu araçlar kanalıyla çoğalır. Çünkü fiilin farklılaşması ve çoğalması ya tıpkı bizim şehvet gücüyle yaptığımız fiilin öfke gücüyle yaptığımızdan farklı olması gibi etkin güçlerin farklılığından kaynaklanabilir. Bunun dışında Güneş'in bir yandan yıkanan çamaşırı beyazlatırken çamaşırcının yüzünü esmerleştirmesi, bazı maddeleri eritirken bazılarını sertleştirmesi gibi maddenin özelliğinin farklılığından kaynaklanabilir. Aynı şekilde bir tek dülgerin testereyle biçmesi, keserle yontması ve biz denen alet ile delmesi gibi aletlerin farklılığından ya da herhangi birinin yaptığı bir fiilin bir başka fiilin ortaya çıkmasına etki etmesi neticesinde fiilin çoğalmasında olduğu gibi fiilin araçlar kanalıyla çoğalmasından kaynaklanmaktadır. Allah'ın özünde hiçbir farklılık, ikilik ve çokluk söz konusu değildir.<sup>438</sup>

Gazâli, filozofları fiil-fail ilişkisi bağlamındaki görüşlerinin Allah'ı atıl bırakmakla sonuçlanacağını belirtmektedir. Filozofların bu tür görüşlere sahip olmalarının temel nedeninin aşırı tenzih anlayışından kaynaklandığı kanaatindedir. Gazâli, filozofların tenzih ve saygı anlayışlarının, Allah'ı âlemde meydana gelen şeylerden haberi olmayan bir ölü durumuna düşürdüğünü belirtmektedir. Ayrıca Gazâli, filozofların görüşüne göre Allah'ın ölüden tek farkının, kendi özünü bilmesi olduğunu belirtmektedir. Dolayısıyla filozofların âlemin yaratılışı konusunda bilgi sahibi olamayacakları<sup>439</sup> ve bu bağlamda Allah hakkında kötü zanda

---

<sup>438</sup> Gazali, *Tehâfüt*, s. 143

<sup>439</sup> 18 Kehf/51

bulduklarına<sup>440</sup> dair görüşlerini ayetlerle temellendirmeye çalışmaktadır.<sup>441</sup> Bu ayetler bağlamında filozofların yaratmaya ilişkin süreç ile ilgili ifadelerinin doğruyu yansıtmadığını, bu süreci, belirleyen Allah'ın bildiğinin belirtmektedir. Ancak burada Gazâli'nin dikkatten kaçırdığı nokta ne kendisinin ne de filozofların anlayışının mutlak doğruyu yansıtmadığıdır. Hem Gazâli'nin hem de filozofların konuya ilişkin görüşleri süreci anlamaya yönelik olarak ortaya koyulan akademik bir çabanın ifadesidir. Dolayısıyla Gazâli'nin filozofları sapıklıkla itham etmesi, özgür düşünceye karşı bir tavır olarak nitelendirilebilir.

Fail ve illet konusunda Gazâli ile filozoflar arasındaki tartışma diğer konularda olduğu gibi kavramlara yükledikleri farklı anlamlardan kaynaklanmaktadır. Bu bağlamda İbn Rüşd, *Tehâfüt* bağlamında tartışılan konuların nerdeyse tamamında olduğu gibi fail-illet konusunda da Gazâli'yi, filozofların söylememiş oldukları şeyleri onların görüşü gibi nakletmekle eleştirmektedir.<sup>442</sup> Bu noktada bir kelamcı olarak hareket eden Gazâli'nin yanlıgısı söz konusu konuları ele alıp tartışırken kullandığı temel kavramların filozoflar tarafından da, kendisinin algıladığı tarzda algılanmasını beklemesidir. Ancak hem Kelam hem de Felsefe konuları ele alırken birbirinden farklı ilkelerden hareket etmektedir. Böyle olması da doğaldır. Çalışma boyunca tartışılan konuların çoğunda olduğu gibi bu konuda da temel sorun hem Gazâli'nin hem de filozofların farklı tenzih anlayışına sahip olmalarıdır.

---

<sup>440</sup> 68 Fetih/6

<sup>441</sup> Gazali, *Tehâfüt*, s. 148,149

<sup>442</sup> İbn Rüşd, *Tehâfüt*, s.152-153.

## E) İLAHİ İRADE VE NEDENSELLİK İLİŞKİSİ

Nedensellik, zaman dizisi içinde biri olmadan diğersinin de olmayacağı olgu, olay ve süreç arasındaki ilişkiyi zorunluluk bağı ile açıklayan düşünce olarak tanımlanmaktadır.<sup>443</sup> Bu terim Batı düşüncesinde *determinizm*, İslam düşüncesinde ise *icabiyye*, *vucubiyye* ve *zaruriyye* isimleri ile bilinmekte ve kullanılmaktadır.<sup>444</sup> Nedensellik teorisinde iki temel unsur bulunmaktadır. Bunlardan ilki bir şeyin varlığının kendisine dayandığı şey olan ve o varlığa dışarıdan etki eden neden; ikincisi ise, aynı koşullar altında neden adı verilen birinci durum ortaya çıktığında ortaya çıkmasının sağlandığı şey olarak tanımlanan sonuçtur.<sup>445</sup>

İki olay, olgu, süreç veya fenomen arasındaki ilişkiyi nedensellik teorisi ile açıklayacak olursak, bu iki şey arasında aşağıda belirteceğimiz ilişki tarzlarının gerçekleşmesi zorunlu şartlardandır. Bunlar:

- 1- Nedenin sonucundan zamansal olarak önce bulunması,
- 2- Nedenle sonucu arasında en azından düzenli bir ardışıklık, birliktelik durumunun bulunması, şeklinde ifade edilebilir.<sup>446</sup>

Nedensellik teorisi, Aristo'nun âlemde var olan her şeyi bir nedenle açıklama çabasının ürünü olarak ortaya çıkmıştır. O, kendisinde öncekilerin kabul ettiği tek nedenin aksine, maddi, formel, etken ve gaî olmak üzere dört nedenle her şeyin meydana geldiğini kabul etmektedir. Ayrıca Aristo, bir şeyin hakikatini bilmeyi o şeyin nedenini bilmekle eşdeğer kabul etmesi dolayısıyla, bilginin imkânını,

---

<sup>443</sup> Taylor, Richard, *Encyclopedia of Philosophy*, ed. Paul Edwards, London 1967, Vol. II, s. 56-59; F. R. Tennat, *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, ed. James Hastings, M.A., D.D., New York, 1951, Vol. III. s.261-263

<sup>444</sup> İsmail Fenni Ertuğrul, *Lugatçe-i Felsefi*, Matbaa-ı Amire, İstanbul 1341, s. 181-182; Cemil Saliba, *el-Mu'cemul- Felsefi*, 1/442-443, Beyrut, 1982

<sup>445</sup> İbn Manzur, *Lisanul Arab*, VI/4766-4768

<sup>446</sup> Tennat, *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, ed. James Hastings, M.A., D.D., New York, 1951, Vol. III. s.262-263

varlıkların sebebini bilmeye bağlamaktadır. Aristo'ya göre, âlemde iki yönlü nedenden bahsedilebilir. Bu nedenlerden ilki âlemdeki fiziki nedenler iken ikincisi âlemdeki düzeni sağlayan Tanrı'dır.<sup>447</sup>

Aristo'nun nedenselliğe ilişkin fikirleri Yeni Eflatunculuğa ait metinlerin Arapçaya tercüme edilmesi ile birlikte İslam dünyasında tanınmış ve yeniden yorumlanmıştır. Bu düşünceye göre *İlk Neden* olan Allah ile ikinci dereceden nedenler arasında metafizik bir nedenselliğin olduğuna dair kabul, müslüman filozoflar tarafından işlenen en önemli konulardan biridir. Bu görüşlerin, kelamcılar üzerindeki etkisi ise filozoflardan farklı olmuştur. Hem Mu'tezili hem de Eş'ari kelamcıları Aristo'nun nedensellik görüşüne şiddetle karşı çıkmaktadırlar.<sup>448</sup>

Kelam'da nedensellik konusu özellikle âlemin yaratılması ve ilahi irade bağlamında ele alınmaktadır. Kelamcıların çok erken dönemlerden itibaren âlemin yaratılması ve ilahi irade konuları bağlamında, ilahi irade ve nedensellik kavramlarından birini tercih etmek durumunda kaldıkları görülmektedir.<sup>449</sup> Bu noktada Kelamcıların tercihi ilahi iradeden yana olmuştur. Âlemin iradeye bağlı varlığını açıklamak için hem Mutezili hem de Eş'ari kelamcılar ilahi iradeden hareketle, atomcu görüşü benimsemişlerdir. Genel olarak bu kelamcılar Allah'ın âlemi hiçbir aracı varlık olmaksızın sürekli olarak yarattığı kanaatindedirler.<sup>450</sup>

Kelamcıların, atomcu görüşü benimsemelerinin temel nedeni, Allah'ın mutlak

---

<sup>447</sup> Aristo, *Metafizik*, Çev. Ahmet Arslan, Sosyal Yay. İstanbul 1996, s. 86-95; Mahmut Kaya, *İslam Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, İstanbul 1983, s. 214-215

<sup>448</sup> Kadı Abdülcebbar, *Şerh*, s. 96-106, 341; Eş'ari, *Makâlat*, s. 312, vd.; Bakillani, *Temhid*, s. 36,43-44; Cüveyni, *İrşad*, s. 29; Gazali, *Tehâfüt*, 239-251; Majid Fakhry, *Islamic Occasionalism and Its Critique Averroes and Aquinas*, London, 1958, s.33

<sup>449</sup> Bkz. Hüsam al-Alousi, *The Problem of Creation In Islamic Thought*, s. 83

<sup>450</sup> Mu'tezili ve Eş'ari kelamcıların konuya ilişkin görüşlerinin karşılaştırılması konusunda ayrıntılı bilgi için bkz. H. Aunstry Wolfson, *Kelam Felsefeleri*, s.558,358,vd.; Fakhry, *Islamic Occasionalism*, 41,44; Cabiri, *Arap-İslam Kültürünün Akıyapısı*, s. 260-272

kudretini koruma düşüncesidir. Bu nedenle *nedenselliğe* karşı olumsuz bir tutum takınma gereğini duymuşlardır.<sup>451</sup>

Mutezile'nin sebeplilik konusundaki tavrı, özü bakımından Eş'ariler'in tavrından farklı değildir. Hem Mu'tezililer hem de Eş'arilere göre sebeplilik, olaylar arasında zorunlu bir ilişki olmayıp, bu ilişki birliktelik ilişkisinden ibarettir. Ortaya çıkan fiil Allah'ın hür iradesinin sonucudur. Doğada gözlemlenen düzenden hareketle ortaya koyulan âdet teorisi ilk defa Gazâli'nin ortaya koyduğu bir düşünce değildir. Âdet teorisi, Gazâli öncesindeki Eş'ari kelimciler tarafından da Mu'tezili kelimciler tarafından da şiddetle savunulmaktadır.<sup>452</sup>

Genel olarak Eş'ari kelimciler için neden-nedenli ilişkisindeki zorunluluk fikri, *fail-i muhtar* Allah anlayışı ile çeliştiği için kabul edilemez.<sup>453</sup> Dolayısıyla ardı ardına gelen olaylar arasında zorunlu bir nedensellik bağı yoktur. Bu işleyiş Allah'ın *âdeti* gereğidir. Allah, âlemi iradesiyle sonradan yaratmıştır.<sup>454</sup> Nedensellik konusunu özenle işleyen Eş'ari alimlerden bir diğeri de Gazâli'dir. Kendisinden önce gelen Eş'ari kelimcilerinin takipçisi olan Gazâli'de nedenlilik konusunda kendinden önce gelen kelimcilerin görüşlerinden hareketle filozofların görüşlerini sistemli bir şekilde ele alarak eleştiriye tabi tutmuştur.<sup>455</sup> Gazâli'nin, özellikle nedenselliğe dair görüşleri onun Eş'ariliğinin en büyük göstergesi olarak kabul edilmektedir.<sup>456</sup> Onun

---

<sup>451</sup> Eş'ari, *Makâlat*, s. 386; Hayyat, *Kitabu'l-İntisar*, s. 52; Cüveyni, *İrşad*, s. 18; Şehristani, *Milel*, I/93

<sup>452</sup> Kadı Abdülcebbar, *Şerh*, s. 341; Eş'ari, *Makâlat*, s.348; Bakıllani, *Temhid*, s. 42,43; Cüveyni, *İrşad*, 49; *Akidetü'n-Nizamiyye*, 17; Ayrıntılı bilgi için bkz. Majid Fakhry, *Islamic Occasionalism and its Critique by Averroes and Aquinas*, s. 44-48; Cabiri, *Arap-İslam Kültürünün Akıyapısı*, s. 260-272; Wolfson, *Kelam Felsefeleri*, 399-420

<sup>453</sup> Eş'ari, *Makâlat*, s. 385; Cüveyni, *İrşad*, s. 29; Bakıllani, *Temhid*, s. 36,43-44; İci, *Mevakıf*, s. 250-256; Gazali, *Tehâfüt*, 239; Rıza Saâde, *Müşkiletü's-Sıra' Beyne'l-Felsefe ve'd-Din Mine'l Gazali ve İbn Rüşd ile't-Tûsî ve Hocasade*, s. 129,130

<sup>454</sup> Bakıllani, *Temhid*, s. 36,43-44

<sup>455</sup> Gazali, *Tehâfüt*, s. 239-251.

<sup>456</sup> Eş'ari, *Makâlat*, s. 385, vd; Cüveyni, *İrşad*, s. 18; Bakıllani, *Temhid*, 36,43-44; Marmura, "Al-Ghazali", *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*, , s. 145

da kendisinden önceki kelamcılarının nedenselliğe karşı geliştirdikleri *âdet* kavramından hareketle görüşlerini temellendirdiği görülmektedir.<sup>457</sup>

Gazâli'nin nedenselliğe yönelttiği eleştirilere ve bu eleştirilerin değerlendirilmesine geçmeden önce *âdet* kavramı ve bu kavrama yüklenen anlam üzerinde durulması gerekmektedir. Bu bağlamda âdet nedir? Âdeti kabul etmekle varlıkların tabiatını kabul arasındaki ilişki nedir? Âdeti kabul edince neyi reddetmiş oluyoruz? gibi sorulara cevap aranması gerekmektedir.

Âdet, tabiattaki olayların ardı ardına gelişindeki gözlemlenebilir düzenliliği ifade eden Kelamî bir kavramdır.<sup>458</sup> Bu bağlamda tabiat ve âdet kavramları birbirinin karşıtı olarak konumlandırılmıştır. Arap dilinde âdetin kaçınılması imkânsız olan şeyler hakkında kullanılan tabiat terimine zıt olarak hem kaçınılması mümkün olan hem de olmayan şey hakkında kullanıldığı da ifade edilmektedir.<sup>459</sup> Aristo da, âdet ve tabiat kavramlarını birbirine zıt olarak konumlandırmıştır. Aristo, tabiata her zaman olan şey anlamını verirken, âdete sık sık gerçekleşen şey anlamını vererek söz konusu iki kavramı birbirine zıt bir şekilde konumlandırmıştır.<sup>460</sup>

Âdet anlayışı genellikle Eş'ariler'e nisbet edilir ve onların, mucizelerin kesintiye uğrattığı olayların normal akışını adlandırmak için bu kavramı kullandıkları belirtilmektedir.<sup>461</sup> Dolayısıyla Eş'ariler, âdet teorisini kabul etmekle *tabiat* kavramını reddetmektedirler. Çünkü tabiat kavramı, Allah'ın mutlak kudretini sınırlayan bir kavram olarak algılanmaktadır. Dolayısıyla âdet teorisi ile Allah'ın

---

<sup>457</sup> Gazali, *Tehâfüt*, s. 244,245; *İlcamu'l-Avam min İlmi'l-Kelam*, s. 103

<sup>458</sup> Saliba, *el-Mu'cemu'l-Felsefi*, Daru'l-Kütübül Benani, Beyrut 1973, II/40; Semih De'gim, *Mevsuatu Mustalahati'l-Eş'ari* el-Kadı Abdul Cebbar, Mektebetü Lübnan, Beyrut 2002, s. 396

<sup>459</sup> Muhammed Ali b. Ahmed İbn Hazm, *el-Fasl fi'l Mileli ve'l Ehvai ve'n-Nihal*, Matbaatu'l-Edebiyye, 1320, V/115, 116

<sup>460</sup> Aristo, *Fizik*, Çev. Saffet Babür, Yapı Kredi Yay., 3. Baskı İstanbul 2005, s.53,54; *Nikomakhos'a Etik*, Çev. Saffet Babür, BilgeSu Yay, Ankara 2007 s. 30

<sup>461</sup> İbn Hazm, *Fasll*, V/5, 14, Şehristani, *Nihayetü'l-İkdam*, s. 422; Bağdadi, *Usulu'd-Din*, s. 178; Cüveyni, *İrşad*, s. 309;Gazali, *İktisad*, s.122; Razi, *Muhassal*, s.229-235

mutlak kudret ve hâkimiyetinin ön plana çıkarıldığı vesileci atom metafiziği kastedilmektedir.<sup>462</sup>

Gazâli'nin nedenselliğe dair görüşleri konusunda araştırmacılar farklı görüşlere sahiptirler. Bu görüşlerden biri ve hatta çoğunluğun görüşü Gazâli'nin, nedenselliği inkâr ettiği'dir. Aynı zamanda Gazâli'nin ontolojik nedenselliği reddederken mantıksal zorunluluğu kabul ettiği ifade edilmektedir.<sup>463</sup> Gazâli'nin nedenselliğe dair bazı kavramları kullanmasına rağmen nedenselliği reddettiğini ve onun yerine *âdet* teorisini kabul ettiği görüşünü benimseyen araştırmacılar da vardır.<sup>464</sup> Azınlıkta olan diğer görüş ise Gazâlinin nedenselliği inkâr etmediği<sup>465</sup>, onun nedensellik konusundaki görüşlerinin yanlış anlaşıldığı ve yorumlandığı yolundadır.<sup>466</sup> Aynı zamanda Gazâli'nin nedensellik konusunda yanlış anlaşıldığını iddia ederek, onun nedenselliğe dair görüşlerinin Felsefe ile Kelam arasında bir uzlaşma alanı yaratma çabası olduğu da ifade edilmektedir.<sup>467</sup> Bu görüşler hakkında değerlendirme yapabilmek için öncelikle Gazâli'nin nedenselliğe ilişkin görüşlerinin ayrıntılı bir şekilde ele alınması ve değerlendirilmesi gerekmektedir. Onun nedensellik konusuna dair görüşleri genel olarak Felsefe ve Kelam'a dair yazdığı eserlerde karşımıza çıkmaktadır. Bunun yanı sıra Tasavvuf'a dair eserlerinde de az da olsa konu ile ilgili görüşleri ile karşılaşmaktayız.<sup>468</sup> Bu konuyu tartışırken

---

<sup>462</sup> Macit Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, İstanbul 1987, s. 167-172.

<sup>463</sup> Majid Fakhri, *Islamic Occasionalism*, s. 60.

<sup>464</sup> H. Aunstry Wolfson, *Kelam Felsefeleri*, s. 420-421

<sup>465</sup> W. J. Courteney, "The Critique on Natural Causes in the Mutakallimin and Nominalism," *Harvard Theological Review*, 66 ,1973 s.. 77-94.

<sup>466</sup> Frank Griffel, "El-Gazali'nin ve İbn Sina'nın Nedensellik Hakkındaki Görüşlerini Benimsemesi ve İslam'da Bilimin Gelişim", *Uluslararası İbn Sina Sempozyumu Bildirile*, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş. Yay. İstanbul, 22-24 Mayıs 2008, II/122

<sup>467</sup> Ilai Alon, "Al-Gazali on Causality," *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 100, No. 4. Oct.- Dec., 1980, pp. 397-398

<sup>468</sup> Gazali, *İhya*, I/I, s. 77-80, IV/I, s. 14

öncelikle Gazâli'nin nedensellik konusu ile ilgili görüşlerine yer vereceğiz ardından da bu konuya yönelttiği eleştirileri ele alacağız.

Gazâli'ye göre iki şey arasında bağlantı üç durumda meydana gelebilir.

Bunlar:

1- İki taraf arasındaki ilişkinin sağ ve sol ya da üst ve alt kelimeleri arasındaki ilişkide olduğu gibi, birbirlerini tamamlayan bir ilişki olmasıdır. Bu iki şeyden birisinin yokluğu farz edildiğinde, diğerinin de ona tabi olarak yok olması gerekir. Çünkü bunlar birbirine sıkı sıkıya bağlı olup bunlardan birisinin gerçekten var olması, ancak diğerinin varlığıyla mümkündür.<sup>469</sup>

2- İki şey arasındaki diğer bağlantı tarzı ise, aralarında tamamlayıcı ilişki bulunmamakla beraber, bunlardan birisinin, şart ve şartlıda olduğu gibi, derece yönünden diğerinden önce gelmesidir. Bilindiği gibi, şartın yokluğu şartlının da yokluğunu gerektirir. Bir kimsenin ilmi, onun hayatta olmasına bağlıdır. İradesi de ilmine bağlıdır. Bu kimsenin hayatta olmadığını farz ettiğimizde, onun ilminin de yokluğunu farz etmemiz gerekecektir. Yine ilmin yokluğunu takdir ettiğimiz anda, iradesinin bulunmadığını da takdir etmemiz zorunlu olacaktır. İşte buna şart adı verilmektedir. Bir şeyin var olabilmesi için bu şartın bulunması zorunludur. Fakat böyle bir şeyin varlığı, sadece o varlığın zâtı ile meydana gelmeyip ancak onun yanında ve onunla beraber olmasıyla meydana gelmektedir.<sup>470</sup> Gazâli bu ilişkide de şart ve şartlı arasındaki ilişkiyi zorunluluk ilişkisi olarak değil bir arada bulunma ilişkisi olarak açıklamaktadır.

---

<sup>469</sup> Gazali, *el-İktisâd*, s. 139, vd.

<sup>470</sup> Gazali, *a.g.e.*, s. 139,140; Şarta bağlı olarak ortaya koyulan nedenlilik ilişkisini Cüveyni de kabul etmektedir. Şart genel olarak kelimcilerin "neden" kavramına yükledikleri bir anlamdır. Bkz. Cüveyni, *İrşad*, s. 82, vd.



3- Gazâli'nin son olarak ele aldığı ilişki tarzı, neden ile nedenli arasındaki ilişkidir. Nedenlinin birden fazla nedeni yoksa bu nedenin yokluğunun farz edilmesiyle, nedenlinin de yok olması gerekir. Eğer bu nedenlinin başka bir nedeni daha bulunduğu düşünülürse, bütün bu nedenlerin nefyedilmesiyle, o nedenlinin de nefyedilmesi gerekir.

Gazâli'nin son olarak ele aldığı ilişki tarzında belirli bir nedenin yokluğunun farz edilmesiyle nedenlinin mutlaka yok olması gerekmeyip sadece o nedenin nedenlisinin yok olması gerekir. Eğer boynun vurulması ile ölüm arasında bir ilgi yoksa boynun vurulmasının yokluğunu farz etmekle, ölümün de yokluğunu farz etmek gerekmez. Çünkü bunlar, *âdet* olduğu üzere, aralarındaki bağlantıdan dolayı beraberce var olan iki şeyden ibaret olup aslında aralarında bir ilgi veya bağlantı yoktur.<sup>471</sup>

Gazâli'nin konuya ilişkin ifadelerinden de anlaşıldığı gibi üçüncü tür olarak ifade edilen nedensellik ilişkisini de kabul etmemektedir. Çünkü örneklerde ifade edilen ilişki tarzları bir zorunluluk ilişkisi değildir. İnsanlar, yaşanan süreçte tekrarlanan olaylardan hareketle olayların nasıl sonuçlanacağı hakkında bir fikre sahip olmaktadır. Bu durum Gazâli tarafından *âdet* olarak açıklanmaktadır.

Gazâli, bu durumu her ne kadar ölümün gerçek sebebi ilahi kudret olsa da ezeli nitelikteki ilahi irade, ölümün daima boyun vurulmasının peşinden gelmesini takdir etmiş olduğu kabulü ile açıklamaktadır. “Bu, Gazâli'nin İbn Sina'nın Aristotelesçi ispat onaylamasını gündeme getirmektedir ki, Gazâli açısından tabi

---

<sup>471</sup> Gazali, *el-İktisâd*, s. 140; Yuhanna Kumeyr, *İbn Rüşd ve Gazali Tehâfütan*, Mektebetü'ş-Şarkıyye, Beyrut 1986, s. 66, vd.; Marmura, “Al-Ghazali's Second Causal Theory in The 17th Discussion of His Tehafut”, *Islamic Philosophy And Mysticism*, New York-1981, s. 87; Ebu Ya'rib el-Merzuki, *Mefhumu's-Sebeıyye inde'l-Gazali*, Dar bu-Selame, Tunus 1978, s. 101,102; Rıza Saâde, *Müşkiletü's-Sıra' Beyne'l-Felsefe ve'd-Din Mine'l Gazali ve İbn Rüşd ile't-Tûsî ve Hocazade*, Daru'l-Fikr, Beyrut 1990, s. 123, 124

olaylardaki zorunlu ilişki reddedilmekte, bunun yerine bizatihi mümkün olan ve ilahi irade tarafından takdir edilen alışkanlığa dayalı tek tip gidişat kural olarak konulmaktadır. Bu tek tip gidişatı ifade eden kavram da *âdet*dir. Dolayısıyla Gazâli'ye göre bilimsel sonuç ve bilimsel bilginin geçerliliğini sağlayan nihai şey de bu alışkanlığa dayalı tek tip gidişattır.<sup>472</sup> Ancak âdetin, Allah'ın iradesinden değil de salt alışkanlık ve tekrardan kaynaklanan bir takım fiilleri yerine getirmeyi ifade eden bir anlamda anlaşılması Gazâlinin düşüncesinin çarpıtılmasından başka bir şey değildir.<sup>473</sup>

Tabii olaylardaki zorunlu nedencilik bağlantısını reddetmek filozoflara göre imkânsızlıklar doğuracak ve buna bağlı olarak da âlemde herhangi bir düzen bulunmayacaktır. Tüm oluşlar bütünüyle imkânlar halinde gelecektir. Mesela bir insan vahşi hayvanlarla ve aevli ateşlerle karşılaşacak ancak Allah onda görme duyusunu yaratmadığı için onları görmeyecektir. Bu kabulün sonucu olarak bütün benzer türdeki saçmalıklar birbirini takip edecektir.<sup>474</sup> Filozofların söz konusu itirazlarına Gazâli şu şekilde cevap vermektedir: Şayet varlığı mümkün olan şeyler, yokluklarına dair cüzi bir bilgi sebebiyle yaratılmamış şeyler olsalardı, filozofların bahsetmiş olduğu imkânsızlıklar söz konusu olurdu. Onların bahsettiği bu imkânsızlıklar Gazâli'ye göre hem meydana gelebilecek şeyler hem de meydana gelmeyecek olan mahza imkânlardır. Gazâli'nin belirttiği üzere, Allah bizde söz konusu imkânları yasalaştırmayacağına dair bir bilgi yaratmaktadır. Bu cevapta Gazâli'nin Allah'ın olayları tek tip, düzenli ve alışkanlık istikametinde ilerlemelerini

---

<sup>472</sup> Marmura, "al-Ghazali", *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*, s. 148-149

<sup>473</sup> Cabiri, *Arap-İslam Kültürünün Akıyapısı*, s. 176

<sup>474</sup> Gazali, *Tehâfüt*, s. 242,243, vd.

emretmesi anlamındaki ‘âdet<sup>475</sup> kavramı bulunmaktadır. Buradan hareketle Gazâli, filozofların itirazının iftiradan öte bir şey ifade etmediği kanaatindedir.<sup>476</sup>

Gazâlinin nedenselliğe ilişkin görüşü üzerinde yoğunlaşan tartışmalarda üzerinde durulan ve tartışmanın temelini oluşturan ‘âdet kavramıdır. Gazâli’nin nedenselliği reddettiğini kabul eden görüş de nedenselliği kabul ettiği kanaatinde olan görüş de, kanaatlerini *âdet* kavramına dayandırmaktadır. Bu bağlamda üzerinde durulması gereken görüşlerden biri Frank Griffel’e aittir. Griffel, Gazâli’nin fiziksel dünyadaki olayların tamamen tabiat yasalarına göre işlediği düşüncesinde olduğunun kuşkuya yer bırakmayacak şekilde açık olduğu kanaatindedir. Ona göre, Gazâli tabiat yasalarının varlığını kabul etmiş; ancak bu yasaların bizatihi kaim olmadığı, aksine Allah’ın yaratmasına bağımlı şeyler olduğu görüşündedir. Dolayısıyla Griffel, Gazâli’nin *âdet* kavramını *değişmez tabiat yasaları* anlamında kullandığı kanaatindedir.<sup>477</sup> Gazâli’nin *âdet* kavramına Eş’arilerin verdiği anlamı benimsemediğini ve söz konusu kavramı, asla değişmeyen tabiat yasaları olarak yorumladığı da iddia edilmektedir. Gazâli’nin asla değişmeyen tabiat yasalarını kabul ettiği görüşü ise bazı Kur’an ayetlerine<sup>478</sup> atıfta bulunmasına dayandırılmaktadır.<sup>479</sup> Bu görüşün yanı sıra bazı araştırmacılar da Gazâli’nin Tehâfüt’ün nedensellik konusunu ele aldığı on yedinci tartışmadaki görüşleri ile cismani diriliş ve ruh konularını ele aldığı tartışmadaki görüşlerini aktarırken

---

<sup>475</sup> Gazali, *Tehâfüt.*, s. 243,244

<sup>476</sup> Gazali, *a.g.e.*, s. 245 ; Marmura, “Al-Ghazali’s Second Causal Theory in The 17th Discussion of His Tehafut”, *Islamic Philosophy And Misticism*, s. 93; “Gazali”, *İslam Felsefesine Giriş*, s. 162

<sup>477</sup> Griffel, “El-Gazali’nin ve İbn Sina’nın Nedensellik Hakkındaki Görüşlerini Benimsemesi ve İslam’da Bilimin Gelişim”, *Uluslararası İbn Sina Sempozyumu Bildirile*, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş. Yay. İstanbul, 22-24 Mayıs 2008, II/119

<sup>478</sup> Ahzab 33/62; Fetih 48/23

<sup>479</sup> Gazali, *Tehâfüt*, s. 303; *İlcâm*, s. 36

nedenselliğe ilişkin olduğu düşünölen ifadeleri kullanmasının, nasıl anlaşılması gerektiği konusunda hayrete düştüklerini ifade etmektedirler.<sup>480</sup>

Gazâli'nin asla değişmeyen tabiat yasalarını kabul ettiği görüşünü benimseyenlerin, bu bağlamda dikkatten kaçırđıđı birkaç nokta bulunmaktadır. Bunlardan ilki, Gazâli'nin *sebepe, müsebbebe, takdir, sünnetullah* vs. gibi Allah'ın yasaları anlamında kullanılan kavramları kullanmasıdır. O, Allah'ı da *Müsebbibu'l Eşbab* olarak nitelendirmektedir.<sup>481</sup> Ancak Gazâli'nin bu kavramları konuya ilişkin görüşlerini açıklarken kullanması, asla değişmeyen tabiat yasalarını kabul ettiği anlamında yorumlanamaz. Bu bağlamda üzerinde durulması gereken konu bu kavramlara Gazâli'nin ne anlam yüklediğinin belirlenmesidir. Bu bağlamda dikkatten kaçırılmaması gereken nokta Gazâli'nin Eş'ari kelamının önde gelen kelimcülerinden biri olduğu ve özellikle nedensellik konusunda kendisinden önce oluşturulan Eş'ari düşünce mirasının devam ettiricisi olduğudur. Dolayısıyla nedensellik konusunda da Eş'ari Kalam ekolünün görüşünün dışında bir görüşe sahip olduğunu söylemek mümkün değildir.<sup>482</sup>

Gazâli, tabiatta gerçekleşen olayların sebeplerinin var olduğunu kabul etmektedir. Ancak sebep ile müsebbebe arasındaki ilişkinin birbiri ardınca gelmesinin zorunluluk yoluyla gerçekleşen bir ilişki olmadığına işaret etmekte ve dolayısıyla bu ilişkiyi zorunlu görmemekte, bu ilişkiyi alışkanlık olarak açıklamaktadır. Varlıkları birbirinin sebebi kılan Allah'tır. Sebep olan varlıkların başka bir varlığı meydana

---

<sup>480</sup> Marmura, "Al-Ghazali's Second Causal Theory in The 17th Discussion of His Tehafut", *Islamic Philosophy And Mysticism*, s. 96

<sup>481</sup> Gazali, *Maksadu'l- Esnâ*, s. 67,68, 80,

<sup>482</sup> Gazalinin nedenselliği dair görüşünde Cüveyni'nin görüşü ile paraleldir. Krş. Cüveyni, *İrşad*, 18; Gazali, *Tehâfüt*, s. 235-251; Ayrıca bkz., Mehmet Dağ, "İmam Haremeyn el-Cüveyni'nin Nedensellik Kuramı", *O. M. Ü. İ. F. Dergisi*, S. 2, Samsun 1992, s. 37

getirme gücü yoktur.<sup>483</sup> Dolayısıyla her şey, hiçbir sebebi bulunmaksızın Allah'ın kudreti ile meydana gelmektedir. Gazâli'ye göre, tabiatta gerçekleşen olaylara ilişkin bazı aşamalardan geçmek bazı sebeplerle gerçekleşir ancak bu sebeplerin bilinen sebepler olması şart değildir. Allah'ın bazı durumlarda farklı sebepleri ortaya çıkarması mümkündür. Bu sebepleri bilmediği için insanların bu olayları kabul etmemesi düşünülemez.<sup>484</sup> Dolayısıyla Allah'ın ifade edilen düzene göre işleyen bir takdiri söz konusudur. Gazâli, âlemdeki bu tür bir işleyişi *âdete dayalı bir takdir ve Sünnetullah* olarak anlamaktadır. Gazâli filozofların kabul ettiği gibi ontolojik zorunluluğu kabul etmemektedir. O, sadece mantıksal zorunluluğu kabul etmektedir.

Gazâli'ye göre tabiatta süregelen düzende alışkanlık sonucu olarak ortaya çıkan neden ile nedenli arasında var olduğuna inanılan ilişki zorunlu değildir. Aksine neden ve nedenli arasında *bu odur, o da budur* şeklinde bir ifade kullanılamaz. Nedenin kabulü veya reddi nedenlinin kabulü veya reddini, nedenlinin kabulü veya reddi de nedenin kabulü veya reddini gerektirmez. Ayrıca nedenin veya nedenlinin varlığı veya yokluğu nedenin veya nedenlinin varlığını veya yokluğunu gerektirmez. Bu konuya örnek olarak su içmek ile suya kanmak, yemek ile doymak, ateşe dokunmak ile yanmak, Güneş'in doğmasıyla aydınlık, boynu kesmek ile ölmek, ilaç içmek ile iyileşmek ve müshil ile ishal olmak arasındaki ilişki bir zorunluluk ilişkisi değildir. Neden ile nedenli arasındaki ilişki zorunlu ve değişmez olmayıp Allah'ın ezeli takdiri gereği bu olayların bir biri ardından yaratılmasından kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla yemek yemeden tokluğu yaratmak, boyun kesilmeksizin ölümü

---

<sup>483</sup> Gazali, *Ravzatu'-Talibîn*, s. 130; *Maksadu'l-Esnâ*, s.67; *Tehâfüt*, s. 302, 304, vd.

<sup>484</sup> Gazali, *Tehâfüt*, s. 239, 302

yaratmak, boynu kesmekle birlikte hayatı devam ettirmek Allah'ın kudreti dâhilindedir. Bu durum bütün ilişkiler için geçerlidir.<sup>485</sup>

Gazâli'nin nedenlilik anlayışını net bir şekilde anlamak için, onun ateş-pamuk örneğinin dikkatli bir şekilde incelenmesi gerekmektedir. O, ateşe dokunduğu halde pamuğun yanmamasını mümkün görmektedir. Ayrıca, ateşe dokunmadan da pamuğun yanıp kül olmasının mümkün olduğunu düşünmektedir. Onun bu görüşünün temelinde tek fail olarak Allah'ı kabul etmesi ve ikincil faillere yer vermemesi yatmaktadır.<sup>486</sup> Ancak Griffel, Gazâli'nin neden ile sonuç arasındaki bağın zorunlu olmadığını iddia ederken İbn Sina'nın zorunluluk ilişkisine dayalı ontolojisine saldırmayı amaçladığı kanaatindedir. Ona göre, Gazâli'nin nedenliliğe dair ifadelerinin temel amacı Allah'ın, içinde nedensel bağlantıların hâlihazırda buldukları halden farklı olduğu alternatif bir dünyayı yaratmayı tercih edebileceğine vurgu yapmaktır. Bu düşünceyi Gazâli, yaratılan dünya “*mümkün dünyaların en iyisi*”dir şeklinde ifade etmektedir. Ancak İbn Sina'nın Gazâli'nin bu görüşünü benimsemesi, düşünce sistemi açısından değerlendirildiğinde kabul edilemez. Çünkü Gazâli'ye göre, mevcut dünya Allah'ın zatının zorunlu bir sonucudur ve bundan farklı bir dünya düşünülmesi imkânsızdır. Dolayısıyla Gazâli, İbn Sina'nın kabul ettiği ikincil nedenlerin âlemdeki işleyişine karşı çıkmamaktadır.<sup>487</sup> Gazâli'nin düşünce sistemi açısından bu görüşe katılmak mümkün görünmemektedir. Bu görüşe katılabilmek için Gazâli'nin varlıkların tabiatını kabul etmesi, dolayısıyla mantıksal alan dışında mümkünün başka bir mümkününe

---

<sup>485</sup> Gazali, *Tehâfüt*, s. 239.

<sup>486</sup> Gazali, *a.g.e.*, s. 240.

<sup>487</sup> Griffel, “El-Gazali'nin ve İbn Sina'nın Nedensellik Hakkındaki Görüşlerini Benimsemesi ve İslam'da Bilimin Gelişim”, *Uluslararası İbn Sina Sempozyumu Bildirileri*, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş. Yay. İstanbul, 22-24 Mayıs 2008, II/124-126

dönüşebileceği, Allah'ın mutlak anlamda fail olmanın dışında âlemde gerçekleşen her fiilin faili olduğu görüşlerinin göz ardı edilmesi gerekmektedir.

Gazâli'nin nedenselliği reddetmesinin nedenlerinden en önemlisi varlıkların tabiatını kabul etmemesidir. Bu noktada filozofların yakma fiilini gerçekleştirenin yalnız ateş olduğunu, ateş isteyerek değil, doğası gereği yakıcı olduğundan yanabilen bir şeye dokunduğunda onun doğal işlevini yapmasına engel olunamayacağını yani dokunduğu şeyi yaktığı iddialarını eleştirmektedir.<sup>488</sup> Gazâli, varlıkların tabiatını kabul etmediği için fail olmayı her durumda Allah'ın kudretine bağlamaktadır. Onun ateşin fail olamayacağına dair kabulünün temelini cansız varlıkların fail olamayacağı kabulü oluşturmaktadır. Bu bağlamda ele aldığı örneklerden biri de pamuk-ateş örneğidir. Pamukta yakma fiilini yapan, siyahlığı yaratan, parçalarının dağılmasını sağlayan ve yanıp kül haline getiren Allah'tır. Allah, böyle bir fiili ya melekler vasıtasıyla ya da vasıtasız olarak yaratır. Ateş ise cansız bir şey olup bu süreçte hiçbir etkinliğe sahip değildir. Gazâli'ye göre bu durumda pamukta yanmayı gerçekleştirenin ateş olduğunun kanıtı aranmalıdır. Bu bağlamda filozofların ateşle pamuğun yanması arasındaki zorunluluğa getirebilecekleri delil, ateşin dokunmasıyla yanmanın meydana gelmesi gözleminden başka bir şey değildir. Gazâli'ye göre, bu gözlem, yanmanın ateşe dokunmayla meydana geldiğini gösterir; ancak ateş sebebiyle gerçekleştiğini göstermez. Çünkü yanmanın Allah'tan başka sebebi yoktur.<sup>489</sup>

Gazâli'ye göre bir şeyle aynı anda birlikte bulunmak, onun o şey sebebiyle meydana geldiğini göstermemektedir. O, bu görüşünü bir örnekle açıklamaktadır. Bu örneğe göre, doğuştan kör olan birinin gözünde perde olduğu ve insanlardan gece ile

---

<sup>488</sup> Gazali, *Tehâfüt*, s. 240.

<sup>489</sup> Gazali, *a.g.e.*, s. 240; Marmura, *Conflict Over....*, s. 10

gündüz arasında bir fark bulunduğunu işitmediği varsayılsa, gözlerindeki perde gündüz kalkıp göz kapaklarını açsa ve renkleri görse, bu kimse renkleri algılamasının nedeninin göz kapaklarını açmak olduğunu sanır. Bu kimsenin gözü sağlıklı ve açık, karşısındaki nesne de renkli olduğunda onu mutlaka görmesi gerekir; görmeme ihtimalini akıldan bile geçirmez. Ancak Güneş batıp hava kararınca renklere ait izlenimlerin nedeninin Güneş olduğunu anlar.<sup>490</sup> Bu örnekten hareketle Gazâli, karşı tezi savunanların varlığın ilkeleri arasında, yan yana geldiklerinde bu olayları meydana getiren, değişmeyen, yok olmayan nedenlerin bulunduğundan emin olamayacaklarını ifade etmektedir. Bu emin olamayışın nedenlerini ise “*o nedenler değişen cisim türünden değil ki gözden kaybolsun! Eğer yok olsalar ve gözden kaybolsalardı biz onların ayrı şeyler olduklarını algıladık. Böyle bir durum olmadığına göre biz, gördüğümüz şeylerin ötesinde başka bir nedenin bulunduğunu anlarız, işte onların ilkeleri uyarınca problemin çözümüne ilişkin bundan başka bir çare yolu yoktur*”<sup>491</sup> şeklinde açıklamaktadır.

Ayrıca Gazâli, araştırmacı filozoflar olarak isimlendirdiği bir grup filozofun, onun görüşlerine aykırı düşünmediğini de belirtmektedir. Bu gruba göre, cisimler yan yana geldiklerinde suretleri verenin yani meleklerden bir meleğin etkisiyle feyzin meydana geldiği konusunda görüş birliği içindedirler. Güneş’in doğması, göz bebeğinin sağlıklı olması ve renkli cisim, bütün bunlar görme merkezini o suretleri kabule hazırlayan vasıtalarıdır. Onlar bu görüşü her olaya uygulamışlardır. Böylece yakma fiilini yapanın ateş, doymayı sağlayanın ekmek, sağlığı meydana getirenin

---

<sup>490</sup> Gazali, *Tehâfüt*, s. 240,241.

<sup>491</sup> Gazali, *a.g.e.*, s.141,142



ilaç olduğunu ileri sürenler ile daha başka nedenler ortaya koyanların iddiaları çürütülmüş olmaktadır.<sup>492</sup>

Gazâli varlıkların kendi doğalarına özgü eylemlerde bulunmalarını Allah'ın iradesini ve failliğini sınırlayan bir unsur olarak algılamaktadır. Ayrıca varlıkların belirlenmiş doğalarına özgü bir şekilde fiilde bulunmaları gerektiği düşüncesini mucizeyi tehdit eden bir anlayış olarak kabul etmektedir. Gazâli, varlıkların doğaları gereği bazı eylemlerde bulunabileceği görüşüne karşı çıkarken aynı zamanda meydana gelen olayların varlığın ilkelerinin etkisi ile gerçekleştiğini kabul edenlere de karşı çıkmaktadır. Karşı çıktığı bu gurubun anlayışına göre nesnelere çeşitli şekilleri kabullenme yeteneği, görünürdeki bu nedenler vasıtasıyla ortaya çıkmaktadır. Ancak o ilkelerin nesnelere meydana çıkarması düşünce ve iradeyle değil, ışığın Güneş'ten çıkması gibi zorunlu doğası gereğidir. İlkelerin etkisini kabul eden nesnelere farklı oluşu, doğalarının farklı oluşundan kaynaklanmaktadır. Bu duruma örnek olarak havanın ışığın geçmesini engellemediği halde taşın engellemesi ve bazı şeylerin Güneş'in etkisiyle yumuşarken bazılarının sertleşmesi gösterilebilir. İlke bir, etkisi ise nesnenin doğasına göre değişiklik göstermektedir. Varlığın ilkeleri de bunu gibidir. İlkeden çıkışta herhangi bir engel ve cimrilik değil bolluk ve bereket bulunmakta, eksiklik ise sadece onu kabul edenden kaynaklanmaktadır. Durum böyle olunca filozoflar, yakma özelliği ile ateşin ve aynı türden iki pamuğun bulunduğu varsayıldığında ve bu pamuklar aynı anda ateşe dokunduğunda, birinin yanıp ötekini yanmaması düşünülemez. Çünkü burada bir irade söz konusu değildir. Filozoflar buradan hareketle Hz. İbrahim'in ateşe atılışını ve ateşin yakma özelliğine sahipken onu yakmamasını kabul etmediler. Filozoflar bu olayın ancak ya ateşten

---

<sup>492</sup> Gazali, *Tehâfüt*, s. 141,142

yakma özelliğinin alınarak ateş olmaktan çıkarılmasıyla ya da Hz. İbrahim'in taşa ya da ateşin etki etmediği başka bir şeye dönüştürülmesiyle mümkün olacağını iddia etmişlerdir. Sonuç olarak her iki durumun da imkânsız olduğunu belirtmişlerdir.<sup>493</sup> Gazâli'nin bu konuyu dile getirmesinin sebebi filozofların mucizeye dair görüşlerine karşı çıkmak olarak ifade edilebilir. Onun nedenliliğe karşı tavır sergilemesinin önde gelen nedenlerinden biri de mucizeye alan açma düşüncesidir. Gazâli mucizeye alan açarken başka problemlere neden olmaktadır. Bu bağlamda asıl ele alınması gereken konu mucize kavramının nasıl anlaşılması gerektiği konusudur.<sup>494</sup>

Gazâli, nedenlilik ile ilgili olan bu ikinci anlayışa da iki yönden itiraz etmektedir. Bu itirazlardan ilki Allah'ın irade sıfatı ikincisi ise Allah'ın kudret sıfatı merkeze alınarak yapılmıştır. Allah'ın irade sıfatının temel alınması ile yapılan itiraza göre o, ilkelerin işlevlerini seçerek yapmadığını ve Allah'ın fiillerini iradesiz olarak yaptığı görüşünü kabul etmeyeceğini ifade etmektedir. Çünkü pamuk ateşe dokununca yakan failin, yakma fiilini iradesiyle yarattığı sabit olduğuna göre, pamuğun dokunmasıyla birlikte failin yakma fiilini yaratması da aklen mümkündür.

İradenin meydana gelmesinin belirli bir şekli bulunmayıp çeşitli şekillerde gerçekleşmesi mümkündür. Eğer nedenler ile nedenliler arasında gerekli olan ilişki kabul edilmez ve olay yapanın iradesine nispet edilirse, o zaman evine kitap bırakan birinin, döndüğünde o kitabın akli başında iş-güç gören bir gence veya bir hayvana dönüşmesini mümkün görmeliyiz. Bu tür olayların imkân dâhilinde kabul edilmesinin sebebi Allah'ın her şeye kadir olması ile açıklanmaktadır. Bu anlayışa göre atın spermden ve ağacın tohumdan yaratılması için bir zorunluluk yoktur. Hatta

---

<sup>493</sup> Gazali, *Tehâfüt*, s.242,243; Rıza Saâde, *Müşkiletü's-Sıra' Beyne'l-Felsefe ve'd-Din Mine'l Gazali ve İbn Rüşd ile't-Tûsî ve Hocazade*, s. 124

<sup>494</sup> Gazalinin mucize anlayışı hakkında bilgi ve değerlendirmelere "Gazali'nin Mucize Anlayışı" adlı bir sonraki başlıkta değinilecektir.

ağacın herhangi bir şeyden de yaratılması zorunlu değildir. Allah'ın mümkün olan her şeye gücü yeter.<sup>495</sup>

*Allah'ın mümkün olan her şeye gücü yeter* ifadesi kudret sıfatının konusu ve alanı hakkında bize oldukça önemli bir bilgi vermektedir. Kudret ve yaratmanın konusu sadece mümkün olan şeylerdir. Mümkün olmayan şeyler ise kudretin ve dolayısıyla da yaratma sıfatının konusu ve alanı içine girmemektedir. Ancak Gazâli'nin burada dikkate almadığı önemli bir nokta bulunmaktadır. Bu da mümkün olan her şeyin bir birbirine dönüşebileceği iddiasıdır. Ona göre varlıkların hangi evrelerden geçtiğinin, hangi varlıkların zaman içerisinde nelere dönüşebileceğine dair belirli bir sistemin Allah tarafından belirlenip yürütülmediği iddiasıdır. Bu durumda varlıkların doğası ile ilgili olarak belirli bir doğalarının olduğu kabulünden hareket edilemeyecektir. Dolayısıyla mümkün olan her şey yine mümkün olan her şeye Allah'ın kudreti vasıtasıyla dönüşecektir. Bu nedenle de evdeki kitabın ata dönüşmesi Gazâli'ye göre saçma bir şey değildir. Bu tavır, her şeyi kudretle açıklamaya çalışan tipik Eş'ari anlayışın bir yansıması olarak değerlendirilebilir.

Gazâli'ye göre, olayların hep aynı şekilde devam ediyor olması bundan sonrada aynı şekilde devam edeceği anlamına gelmemektedir. Çünkü eğer olaylar aynı şekilde devam edecek olursa aralarında zorunlu olan bir bağdan bahsetmek gerekmektedir. Oysa böyle bir zorunluluk bağının olması Allah'ın irade sıfatının devreden çıkmasına neden olacaktır ki Gazâli'nin böyle bir düşüncüyü kabul etmesi imkânsızdır.

Gazâli'ye göre mümkün olan bir şey var olabiliyorsa ve insan zihninde onun olmaması yönünde bir bilgi yaratılırsa, o zaman bu imkânsız faraziyeler söz konusu

---

<sup>495</sup> Gazali, *Tehâfüt*, s. 244,245.

edilir. Allah mümkün olan bu olayları gerçekleştirmediğine dair bizde bir bilgi yaratınca, biz bu bilgiden hareketle bu olayların meydana gelmesinin zorunlu olduğunu iddia edemeyiz, tam aksine mümkündür olabilir de. Olayların bu şekilde ardı ardına sürüp gitmesi, bunların geçmişteki oluş tarzından sapma göstermeden meydana geleceği zihnimize iyice yer etmiştir.<sup>496</sup> Her mümkünün yine mümkün olan başka bir şeye dönüşebileceğinin imkân dâhilinde kabul edilmesi asıl problemi oluşturmaktadır. Böyle bir kabul varlık âleminde sabit hiçbir şey olmadığı anlamına gelmektedir. Dolayısıyla insanlar ne kendi varlıklarından ne de yaşadıkları çevreden emin olacaktır. Söz konusu kabul âlemde kargaşa ortamının oluşmasına neden olacaktır. Aynı zamanda bu düşüncenin kabulü bilimim gelişmesini de engelleyecektir. Bu bağlamda Gazâli'nin neden ile nedenli arasındaki ilişkiyi zorunluluk ilişkisi olarak kabul etmemesini İbn Rüşd şiddetle eleştirmektedir. Onun eleştirisinin temeli, böyle bir kabulün bilimi geçersiz kılarak ortadan kaldırmak olacağı iddiasına dayanmaktadır.<sup>497</sup> Zira bilim nedenler ve sonuçlar arasındaki zorunlu ilişkiden hareketle doğrulanmakta ve kesinlik kazanmaktadır. Gazâli bu konuda kendisine yöneltilecek eleştirileri önceden fark etmiş olmalı ki, bu tür değişikliklerin gerçekleşmesinden önce Allah'ın insanda bu tür değişiklikleri yapacağına dair bilgi yaratmasına bağlamakta ve böylece güven ve dolayısıyla bilim için uygun bir zemin yaratma çabası içindedir. Tabiat içindeki değişiklikleri, bu değişiklikler gerçekleşmeden önce Allah'ın insanda bilgi yaratması ile güvence altına almaya çalışmaktadır.

Ayrıca Gazâli, Allah'ın ölünün elini hareket ettirmesi, onu oturan, elinin hareketiyle muntazam yazı yazan bir canlı haline getirmesi konusu ile ilgili olarak

---

<sup>496</sup> Gazali, *Tehâfüt*, s. 244,245

<sup>497</sup> İbn Rüşd, *Tehâfüt*, s. 498-499; Kumeyr, *İbn Rüşd ve Gazali Tehâfütü*, s. 67

“olayların meydana gelişini, seçme iradesine sahip bir güce bağladığımız sürece böyle bir şey özü itibariyle imkânsız değildir. Böyle bir olay sadece tabiatta süregelen düzene aykırı düştüğü için reddedilmektedir. Siz filozoflar bu iddianın fiilin sağlam ve düzenli oluşu failin bilgili olduğunu gösterir ilkesini geçersiz kılacağını söylüyorsunuz; hâlbuki öyle değildir. Çünkü şu anda söz konusu olan fail Allah’tır. Fiili sağlam ve düzenli kılan da, onu bilen de O’dur.”<sup>498</sup>

Yukarıdaki ifadelerden filozoflar ile Gazâli’nin imkânsız tanımlarının aynı olmadığı anlaşılmaktadır. Ayrıca filozoflar varlıkların kendi özlğinde eylemde bulunabilme yetilerine sahip olduklarını ve dolayısıyla fail olduklarını kabul ederken Gazâli, varlıklara fail olma ve kendi başına eylemde bulunabilme yetisi vermemektedir. Ona göre tek fail Allah’tır ve dolayısıyla çelişmezlik yasasına aykırı olmayan her şey mümkündür.

Gazâli yine filozofların ölünün hareket etmesi ile ilgili olarak “zorunlu hareket ile iradi hareket arasında bir fark kalmaz” iddialarına verdiği cevaptır. Gazâli, “biz bu durumu kendi nefsimizden bilmekteyiz; çünkü biz zorunlu olarak kendimizde iki hareket arasında farklılık bulunduğunu göstermekteyiz ve bu farka kudret demekteyiz. Böylece mümkün olan iki tür hareketten birinin bir anda, diğerinin ise bir başka anda gerçekleştiğini bilmekteyiz. Bu da hareketin, onu meydana getiren kudretle birlikte bir anda, iradeye dayanmayan bir hareketin de bir başka anda meydana getirilmesi demektir. Kendi dışımızdaki şeylere bakıp birçok düzenli hareketi gördüğümüzde onları yapma hususunda bizde bir bilgi meydana gelir, işte Allah bu bilgileri tabiatta süregelen düzene göre yaratır. Bu bilgiler

---

<sup>498</sup> Gazali, *Tehâfüt*, s. 250,251.

sayesinde biz, imkânın iki türünden birini biliriz. Fakat yukarıda geçtiği gibi buna dayanarak ikinci türün imkânsız olduğunu açıklayamayız.”<sup>499</sup>

Gazâli, alışkın olduğumuzun dışında bir düzen fikrinin imkânsız olmadığını bilakis Allah’ın alışkın olduğumuzun dışında da davranmasının mümkün olduğunu ifade etmektedir. Çünkü alışkın olduğumuz bu düzende varlıklar arasındaki ilişki zorunlu değildir. Zorunluluğun olmaması farklı davranış tarzlarına imkân sağlamaktadır.

Sonuç olarak, Gazâli nedenlilik konusunu ele aldığı bütün eserlerinde sebep ve sebepli kavramlarını kullanmaktadır. Bu kavramları kullanıyor olması onun nedenlilik teorisini kabul ettiği anlamına gelmemektedir. Çünkü teori neden ile nedenli arasındaki zorunluluk bağına dayanmaktadır. Gazâli ise söz konusu iki kavram arasında zorunluluk ilişkisini değil birlikte bulunma/iktiran ilişkisini kabul etmektedir. Bu kavramlar arasındaki ilişki yan yana bulunma ilişkisidir. Dolayısıyla Gazâli, bu kabulden hareketle âlemdeki düzeni *âdet* kavramı ile açıklamaktadır. Çünkü Gazâli’nin yaratma teorisinde varlıklar üzerinde fiiller her an tekrar tekrar yaratılır, bu yaratma irade ve kudreti de her zaman yenilenmektedir. Oysa nedensellik teorisinde varlıklar kendi özlerine göre eylemde bulunmaktadırlar ve bu eylemler yeni sonuçların sebebi olmaktadır. Dolayısıyla neden ile sonuç arasındaki zorunlu bağdan bahsedilmektedir.

---

<sup>499</sup> Gazali, *Tehâfüt*, s. 251.

## F) İLAHİ İRADE ve MUCİZE İLİŞKİSİ

Gazâli, Allah-alem ilişkisi bağlamında özellikle *Tehâfüt* adlı eserinde mucize konusuna da değinmektedir. Gazâli, bu konuyu *Tehâfüt*'ün on yedinci tartışma konusu olan nedenlilik ilişkisinin reddi bağlamında ele almaktadır. Gazâli nedenselliğin kabulünün mucizeyi reddetmek anlamına geleceği görüşündedir. Dolayısıyla Gazâli'nin nedenselliği reddetme sebeplerinden biri de mucizeye alan açma düşüncesidir.<sup>500</sup>

Gazâli'nin mucize konusundaki görüşlerinin ayrıntılı incelemesine geçmeden önce mucizenin gerçekleşmesinin temel şartlarından biri olan peygamberlik kavramına ilişkin görüşlerine kısaca yer vermek gerekmektedir. Çünkü o, filozofların mucize konusunu, tabiattaki düzen bağlamında değil nübüvvet algılamaları bağlamında ele aldıklarını ifade etmektedir.<sup>501</sup>

Gazâli, peygamberliğin tarif edilmesi mümkün olmayan bir kavram olduğu görüşündedir. Ona göre peygamberliğin özelliklerinin insana tarif edilmesi insanın kapasitesinin dışındadır. Bu bağlamda o, Kur'an'da ifade edilen Firavun Hz. Musa örneğinden<sup>502</sup> hareketle peygamberliğin de cinsinin, faslının belirlenemeyeceğini ancak onun sahip olduğu özelliklerin yani fiilleri hakkında bilgi verilebileceğini belirtmektedir. Peygamberliğin tam olarak tarifinin yapılamadığını ancak insan mertebesinden üst bir merteye olduğunun bilinmesi sebebiyle peygambere tâbi olmanın peygamberliği bilmeye bağlı olmadığı kanaatindedir.<sup>503</sup> Gazâli'ye göre peygamberlik yüce bir ikram, ilahi bir lütuf olup çalışma ile elde edilemez. Onun bu

---

<sup>500</sup> Gazali, *Tehâfüt*, s. 302

<sup>501</sup> Gazalinin İbn Sina'nın mucizeyle ilişkin görüşü bağlamında tespiti dikkate değerdir. İbn Sina mucizeyi peygamberin peygamberliğini doğrulama noktasında önemli bir işleve sahip olduğunu kabul etmekle beraber mucizenin neliği konusunda geleneksel dini anlayıştan farklı bir görüşe sahiptir. Bkz. İbn Sina, *İşârât ve't-Tenbihât*, III/226

<sup>502</sup> Şuara 23-24

<sup>503</sup> Gazali, *Meâricu'l Kuds*, s. 132

bağlamda üzerinde durduğu konu peygamberin aklını, vahyin kabulüne hazırlamak için tefekkür dolu ibadetlerle ve gösterişten uzak işlerle meşgul olmasının peygamberliğin gerekliliği olduğudur. Ancak bu ifadelerden çalışıp gayret ederek kendini edeplendiren ve fikren geliştiren herkesin peygamberliği kazanacağına ilişkin bir anlam çıkarılmaması gerektiğine de işaret etmektedir. Nübüvvet, nebilere mahsustur insanların kazanımıyla elde edilemez.<sup>504</sup>

Gazâli, nübüvvetin aklın sınırlarını aşan bir konu olduğunu ve dolayısıyla da insanın, nübüvvetin mümkün oluşunu tecrübe yoluyla kabul edebileceği kanaatindedir. Ona göre, bu tecrübelerin en önemlisi insanın uykuda aldığı bilgilerdir. İnsanın, peygamberliği anlamasını, kendisine verilen rüya örneği üzerinden anlatmaktadır. Gazâli, peygamberlere insanda örneği bulunmayan bir şeyin verilmesini, peygamberliğin anlaşılmasının önündeki engel olarak kabul etmektedir. Dolayısıyla Gazâli, peygamberliği rüya kavramı ile temellendirmektedir. Ayrıca Gazâli, kişinin peygamberlerce öğretilen zühd ve takva yolunu seçmesi ve uygulamasıyla keşf ve ilham türü bilgilere ulaşabileceği kanaatindedir. Gazâli'nin ifade ettiği keşf ve ilham vahiyle aynı şey değildir. Ona göre, bir kişinin peygamber olduğu konusunda emin olmak ya müşahede ya tevatür ya da duyarak hallerini öğrenmekle mümkün olabilir.<sup>505</sup> Bu bağlamda değinilmesi gereken konu nübüvvetin rüya ile temellendirilmesinin mümkün olup olmaması konusudur. Rüya, vahiy alma yollarından biri olarak Kur'an'da geçmemektedir. Allah, insanla ya vahiy göndererek ya perde arkasında ya da bir elçi vasıtasıyla olmak üzere ancak üç şekilde konuştuğunu belirtmektedir.<sup>506</sup> Dolayısıyla rüya ayette Allah'ın insan ile konuşma

<sup>504</sup> Gazali, *Meâricü'l Kuds*, s. 132; Ayrıca bkz. Muhyiddin Aziz, *el-Lâma 'kûl ve Felsefetü'l-Gazali*, ed-Daru'l-Arabiyyeti'l-Kitâb, Tunus 1983 s. 102,103

<sup>505</sup> Gazli, *el-Munkız*, s. 111, 112, vd.

<sup>506</sup> Şura 42/51



yollarından biri olarak ifade edilmemektedir. Ancak ayetteki vahiy kavramı içinde Allah'ın peygamberlerle rüya şeklinde de konuştuğu yorumu yapılmaktadır.<sup>507</sup> Bu noktada Gazâli'nin, rüyayı vahiy almanın ve vahiy anlamının en önemli vasıtası olarak kabul ettiği görülmektedir. Bu bağlamda Gazâli'nin filozoflardan etkilenmiş olması muhtemeldir.

İnsanların peygambere ihtiyaç hissettiklerini ve Allah'ın insanlara peygamber göndermesinin mümkün oluşunu Gazâli doktor örneği ile açıklamaktadır. Bu örneğe göre insanların doktora ihtiyacı olduğu gibi peygamberlere de ihtiyacı vardır. Çünkü ona göre peygamber aklın tek başına kavrayamadığı konuları haber vermek için gönderilmiştir. Ona göre, akıl anlar, idrak eder ancak hüküm veremez. İşte hüküm bağlamında peygambere ihtiyaç duyulmaktadır.<sup>508</sup> Dolayısıyla Peygamber, Allah'ın emrini ileten araçtır ve nebîye iman etmek vaciptir. O, bu görüşünü Kur'an ayeti ile de desteklemektedir.<sup>509</sup>

Peygamberlik konusunda Gazâli ile filozoflar arasındaki en temel fark Farabi ve İbn Sina'nın peygamberliği akli delille temellendirmeleridir. Filozofların aksine Gazâli peygamberliği akli bir delille temellendirmemekte ve peygamberliği aklın ötesinde bir merteye olarak kabul etmektedir. Dolayısıyla aklın ötesine açılan bir gözle insan, gayb âleminde olanları, gelecekte olacak olayları ve aklın kavrayamadığı bazı şeyleri görebilir. Akıl bu bahsedilen bilgileri edinemez.<sup>510</sup>

Peygamberlik kavramı bağlamında üzerinde durulması gereken bir diğer konu da peygamberin aldığı bilginin neliğidir. Gazâli'ye göre, aklın idrakinin dışında bulunan ve akıl ile ulaşılamayacak türdeki olaylara ulaşmak ve idrak etmek

---

<sup>507</sup> Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, VI/364-366

<sup>508</sup> Gazali, *el-İktisâd*, s. 123.

<sup>509</sup> Bakara 2/285

<sup>510</sup> Gazali, *el-Munkız*, s. 111

peygamberlik özelliklerinden biridir.<sup>511</sup> Bu konuda Gazâli ile filozoflar arasında ciddi bir tartışma söz konusudur. Her ne kadar bazı noktalarda Gazâli'nin peygamberlik anlayışı filozofların anlayışıyla benzerlik arz etse de her iki tarafın tam olarak aynı görüşte olduğunu söylemek mümkün değildir. Peygamberin aldığı bilgiye ilişkin olarak Farabi, filozofun aldığı bilgi ile peygamberin aldığı bilginin aynı olduğu görüşündedir. Farabi'ye göre, peygamber beşeri unsurların herhangi bir etkisi olmadan Cebrail'den ve meleklerden doğrudan bilgi almaktadır. Filozoflar ve üstün nitelikli insanlar da devamlı çalışarak faal akılla temasa geçebilir ve bilgi elde edebilirler. Farabi'ye göre peygamberin en önemli niteliği hem uykuda hem de uyanıkken faal akılla ilişki kurabilen muhayyile gücünün kendisinde bulunmasıdır. Dolayısıyla ona göre vahiy, faal akıl yoluyla Allah'tan gelen bir feyzdır. Faal Akıl, İlk Neden'in varlığından sudur ettiği için, onun aracılığıyla insana vahy edilenin İlk Neden'den geldiğini söylemek mümkündür. Dolayısıyla Farabi'nin dolaylı olarak da olsa vahyi Allah'a bağladığı söylenebilir.<sup>512</sup> Ayrıca Farabi, nübüvveti Gazâli'nin aksine siyasi bir anlam da yüklemektedir. Ona göre, erdemli devlet başkanının vahiy ve ilhamın dayanağı olan faal akılla bağlantı kuracak konuma ulaşmış kimse olması gerekmektedir. Farabi'ye göre peygamber ve filozof mahiyet, nitelik ve mertebe olarak eşittir.<sup>513</sup> İbn Sina, nübüvvetin gerekliliğini akli temellendirmeye dayandırmaktadır. Peygamber insan toplulukları için zorunludur. O, toplumsal hayatın düzen içinde işleminin ve dolayısıyla toplumsal barışın sağlayıcısı

---

<sup>511</sup> Gazli, *el-Munkız*, s. 111,112

<sup>512</sup> Farabi, *Medinetü'l-Fâzıla*, s. 61-63 ; Fehrullah Terkan, *Çatışmanın Dinamikleri*, Elis Yay., Ankara 2007, s. 25; Ayrıca bkz. Salih Sabri Yavuz, *İslam Düşüncesinde Nübüvvet*, İnsan Yay., İstanbul trsz., s. 110-113

<sup>513</sup> Farabi, *Medinetü'l-Fâzıla*, s.112; *Tâhsilu's-Saâde*, Farabi'nin Üç Eseri içinde, Çev. Hüseyin Atay, A. Ü. İ. F. Yay., Ankara 1974, s. 55, vd.; İbn Sina, *İlahiyât II/443-446*; Fehrullah Terkan, *Çatışmanın Dinamikleri*, s. 149

konumundadır.<sup>514</sup> İbn Sina'da Farabi gibi peygamberin *Faal Akıl*'la ilişki kurduğu görüşündedir.<sup>515</sup>

Gazâli'nin Farabi ve İbn Sina'nın peygamberlik görüşünü bütünüyle onaylaması düşünülemez. O, nübüvvetle elde edilen haberlerin Allah'tan geldiği görüşündedir. Filozofların nübüvvetle ilişkin haberleri rüyada görülen şeyler kategorisine koymaları Gazâli'nin nübüvveti konumlandığı tabiat-üstü karakter ile zıtlık arz etmektedir. Bu görüşleri dolayısıyla Gazâli filozofları nübüvveti inkârla itham etmektedir. Her ne kadar Gazâli, filozofların kullandığı kavramları kullansa da aralarındaki temel fark, Gazâli'nin vahiy sürecindeki tek etkin gücün Allah olduğunu kabul etmesidir. Fazlur Rahman'ın, Gazâli'nin nübüvvet anlayışına ilişkin değerlendirmesi, ifade edilen görüşü destekler niteliktedir. Ona göre, Gazâli'nin yaklaşımını filozoflarınkinden ayıran nokta, Vahiy meleği olan Cebrail'i yarı özerk bir varlık olarak değil, doğrudan Allah'ın emriyle vahyi peygambere ileten varlık olarak kabul etmesidir.<sup>516</sup>

Gazâli'nin nübüvvet anlayışına değindikten sonra mucizeye ilişkin görüşlerine yer vermek gerekmektedir. O, mensubu olduğu Eş'ari Kelam geleneğinin, insanı aciz bırakan, doğal *âdeti* kesintiye uğratan, peygamberin doğruluğunu ispatlayan ve Allah'ın olağanüstü fiili olarak tanımladığı mucize anlayışını kabul etmektedir.<sup>517</sup> Gazâli, mucizeyi alışılmış olanın bozulması olarak tanımlamakta ve dolayısıyla alışılmış olanın bozulmasının imkânsız olmadığını

---

<sup>514</sup> İbn Sina, *Şifa, İlahiyât*, II/443-446

<sup>515</sup> İbn Sina, *İsbâtu'n-Nübüvve*, thk ve tkd. Michael Marmura, Dar en-Nehar, Beyrut 1968, s. 44-48; Maha Elkaisy-Freimuth, *God and Human in Islamic Thought*, Routledge 2006, s.97

<sup>516</sup> Fazlur Rahman, *Prophecy in Islam: Philosophy and Orthodoxy*, George Allen and Unwin, London 2008, s. 97; Muhammed Reşad Salim, *Mukaraene Beyne'l-Gazali ve İbn Teymiyye*, Daru'l- Kalemi Li'n-Neşri ve't-Tevzi', Kuveyt1992, s. 49,50

<sup>517</sup> Cüveyni, *İrşad*, s. 307; Bakıllani, *Temhid*,s. 112-113; Şehristani, *Nihaytü'l İkdam*, s. 422-423, 428,435; Bağdadi, *Usul*, s. 170-171; Razi, *Muhassal*, 207 ; Frank Griffel, *Al-Ghazali's Philosophical Theology*, Oxford University Press 2009, s. 197

belirtmektedir. Gazâli, mucizelere inanmanın vacip olduğunu da ifade etmektedir.<sup>518</sup> Mucize peygamberin doğruluğunun olağanüstü bir olayla ispat edilmesidir. Bu bağlamda ona göre, “*olağanüstü olay*”ın neliği büyük önem taşımakta ve mucizenin içeriğini belirlemektedir. Gazâli, mucizenin neliğinin ortaya konulabilmesi için *mucize* ile sihir, tılsım ve bazı seçkin insanların diğer insanları hayrete düşüren eylemleri arasındaki farkın ortaya konulması gerektiği kanaatindedir. Çünkü insanlar bu tür olayların da olağanüstü olaylar olduğuna dair bir kanıya sahip olabilmektedir. Dolayısıyla *mucize* olarak nitelendirilen olağanüstü olayların diğer olaylardan ayırt edilebilmesi gerekmektedir.<sup>519</sup> Gazâli kendi ifadeleri ile *mucizeyi, peygamberin nübüvvetini ispatlayan olağanüstü, sihir, keramet ve tılsımdan farklı olan, meydan okumanın ardından gerçekleşen ve failinin Allah olduğu olaylar* olarak tanımlamaktadır.<sup>520</sup> Ayrıca o mucizeye ilişkin haberlerin tevatür haberler yoluyla bilindiğine de işaret etmektedir.<sup>521</sup>

Gazâli, filozofların nedenliliği kabulünün tabiattaki işleyişin zorunlu bir işleyiş olarak kabul edilmesini ve dolayısıyla bu işleyişin mucizelere imkân tanımayacağı anlamına geldiği kanaatindedir. Bu kanaati sebebiyle filozofların mucizeleri kabul etmediklerini belirtmektedir. Gazâli, filozofların mucizeleri kabul etmemelerinin bir nedeninin de Kur’an ayetlerini te’vil etmeleri olduğunu belirtmektedir.<sup>522</sup> Dolayısıyla Gazâli, filozofların mucize konusunu tabiattaki düzen bağlamında değil, nübüvvet algılamaları bağlamında ele aldıklarını ifade etmektedir.

---

<sup>518</sup> Gazali, *el-Madnûn*, s. 348,349

<sup>519</sup> Gazali, *el-İktisâd*, s.122,123.

<sup>520</sup> Gazali, *a.g.e.*, s.122,123; *Madnûn*, s. 348

<sup>521</sup> Gazali, *Kitabu Mihakku'n-Nazar fi Mantık*, thk. Muhammed Bedrettin en-Ni'sani, Daru'n-Nahdati'l-Hadise, Beyrut 1966, s. 55 ; *Düşünmede Doğru Yöntem*, Çev. Ahmet Kayacık, Ahsen Yay., İstanbul 2002, s. 97; *Mustasfa*, I/235,236; Süleyman Dünya, *El-Hakikatü fi Nazari'l-Gazali*, Mısır trhsz., s. 516-519; Frank Griffel, *Al-Ghazali's Philosophical Theology*, Oxford University Press 2009, s. 198

<sup>522</sup> Gazali, *Tehâfüt*, s.235,236.

Gazâli, filozofların mucizeyi şu üç alanla sınırlı tutmak şartıyla kabul ettiklerini ifade etmektedir.

- 1) *Mucizenin tahayyül gücü ile açıklanması*: buna göre hayal gücü güçlenip duyuların etkisinde kalmazsa Levh-i Mahfuz'u müşahade eder ve böylece gelecekte olacakların bilgisi oraya yansıyor bir izlenim bırakır. Bu durum peygamberlerde gözleri açıkken, diğer insanlarda uyku halinde gerçekleşmektedir. Bu durumu filozoflar muhayyile gücüne ait bir peygamberlik özelliği olarak kabul etmektedirler.
- 2) *Mucizenin teorik akıl gücü ile açıklanması*: bu anlayış sezgi gücüne dayanmaktadır. Kişi sezgi sayesinde bir bilinenden ötekine hızlı bir şekilde ulaşmaktadır. Arınmış kutsal nefis, genellikle bütün akledilirlerin sezgisine hızla ulaşır. İşte bu işi yapan kimse teorik güçten kaynaklanan mucize sahibi peygamberdir.
- 3) *Mucizenin nefsin ameli gücü ile açıklanması*: nefsin ameli gücünün giderek gelişmesi ile tabii varlıkların ondan etkilenmesi ve ona boyun eğmesidir. Nefis bir şeyi yapmayı hayal edince organları ve onlarda bulunan gücün istenen yönde harekete geçerek hizmet etmesi örnek verilebilir.<sup>523</sup>

Gazâli, filozofların mucize bağlamında ele aldığı bu üç şeyin peygamberler için geçerli olduğu konusunda şüphe etmemektedir. Dolayısıyla filozofların mucizeyi bir peygamberlik yetisi olarak gördüklerini ifade etmektedir. Gazâli'nin bu açıklamaları bağlamında filozofların mucizeyi sadece peygamber yetisi olarak ifade

---

<sup>523</sup> Gazali, *Tehâfüt*, s.235-238; Ilai Alon, Al-Gazali on Causality, *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 100, No. 4; s. 398-399; Aydın Işık, *Bir Felsefi Problem Olarak Vahişy ve Mucize*, Elis Yay., Ankara 2006, s. 236

etmelerine karşı çıkması gerekirdi. Gazâli'nin itiraz etmediği filozofların mucize anlayışında, mucize bir yeti olarak sunulmakta ve diğer insanlar da çaba harcayarak bu özelliklere sahip olabilmektedirler. Mucizenin faili Allah ise, mucizenin peygamber yetisi olarak kabul edilmesi tutarlı değildir.

Gazâli de mucizeyi filozoflardan aktardığı ayrıma paralel olarak hissi, akli ve hayali olmak üzere üçlü bir ayrıma tabi tutmaktadır.<sup>524</sup> Ancak Gazâli'yi söz konusu bu ayrımda filozoflardan ayıran nokta onun mucize çeşitlerinin içeriğini filozoflarınkinden farklı bir şekilde anlamasıdır. O, *hissi mucizelere* örnek olarak Allah'ın, konuşması amacıyla çakıl taşında ilim, hayat ve kudret yaratması ve hayvanda akıl, kudret ve konuşma yaratmasını vs. vermektedir. O, ayrıca Allah'ın peygamberlere özel nebevi kutsal bir nefsin i'cazıyla çakıl taşında hayat ve kudret yaratmaya da kadir olduğunu belirtmektedir. *Mucizenin ikinci* kısmı akli mucizelerdir. O, akli mucizeleri delilin medlulüne delalet etmesi bağlamında değerlendirmektedir. Var olan her şeyin Allah'ın varlığının bir ayeti olarak kabul edilmesi olarak anlamaktadır. *Üçüncü mucize türü* olarak ifade edilen hayali mucizeler ise tam olarak filozofların mucizeyi tahayyül gücü olarak açıklamaları ile ciddi benzerlikler taşımaktadır. Buna göre hal, lisanı temsil olarak hissedilip algılanan bir şahide dönüşmektedir. Bu peygamberlerin bir özelliğidir. Peygamberden başkası için lisan-ı hal, bir şekil ve surete girerek ifadesini bulur. Bu durumdakiler kendisiyle konuşan bir deveyi veya atı vs. uykusunda gören bir kişi gibi, herhangi bir ses ve konuşmayı duyup işitirler. Peygamberler ise insanların uykuda gördüğü bu gibi şeyleri uyanıkken görmektedirler. Gazâli, mucizenin bu üç

---

<sup>524</sup> Gazali, *el-Madnûn*, s. 348

türüne de inanmanın vacip olduğunu belirtmektedir.<sup>525</sup> Mucize konusunda Gazâli'nin filozoflara asıl itiraz ettiği nokta mucizenin ifade edilen bu üç konu ile sınırlandırılmasıdır.<sup>526</sup>

Mucize bağlamında ele alınan bu üç noktadan özellikle ikincisinde geçen “*kutsal peygamberlik ruhu*” ifadesi üzerinde durulması gerekmektedir. Gazâli bu kavrama, peygamberlere ve bazı evliyalara gaybın ışıklarının açıldığı, ahiret hükümlerinin, göklerin ve yerin melekûtundan parçalar taşımalarını ve hatta rabbani ve ilahi bilgilerin bir kısmının kendisine açılmasını sağlayan şey anlamı vermektedir.<sup>527</sup> Ayrıca o, Batınilerin, nebiyi de kutsal ruh kavramı ile ilişkilendirerek açıkladıklarını belirtir. Buna göre; nebi kendisine külli ruh ile bağlantı kurulduğunda oradan kendisine tikelleri alıp nakşetmeye hazır arı bir kuvvenin geldiği kişidir. Bu durum aynı insanların rüyalarında geleceğe ilişkin bilgiler görmesi gibi bir tecrübedir. Ancak peygamber bu bilgileri yakaza halde almaya hazırdır. Cebrail, peygambere feyz eden akıldan ibarettir, semboldür.<sup>528</sup> Gazâli aktardığı bu görüşlerin hepsini reddetmediğini ve bu görüşlerin bir kısmının kabul edebileceği tarzda te'vil edilebileceğine işaret etmektedir.<sup>529</sup> Bu noktada Gazâli'nin geleceğin bilgisinin kutsal nebevi ruhla peygamberlere ve evliyalara açık hale geliyor olmasını kabul

---

<sup>525</sup> Gazali, *el-Madûun*, s. 348,349; ifade edilen bu mucize türünde Gazali'nin görüşleri ile filozofların görüşleri arasında ciddi benzerlikler bulunmaktadır. İbn Sina, peygamberlerin mucizelerini insan ruhunun bir kuvveti olarak kabul etmektedir. Frank Griffel'de mucize konusunda Gazalinin İbn Sina'nın etkisinde kaldığı kanaatindedir. Bkz., Frank Griffel, *Al-Ghazali's Philosophical Teology*, Oxford University Press 2009, s. 199; “Al-Ghazali's Concept of Prophecy. The Introduction of Avicenna Psychology into As'arite Theology”, *Arabic Science and Philosophy*, 14 (2004) s. 119. İbn Sina'nın Gazali' üzerindeki etkisini şu örnekle delillendirmek mümkündür. Gazali, gaybın bilgisinin uyuyana Levh-i Mahfuz'dan açık keşifle değil misalle açık hale geldiği görüşündedir. Bkz. Gazali, *Cevahiru'l-Kur'an*, s. 53; Muhammed Reşad Salim, *Mukaraene Beyne'l-Gazali ve İbn Teymiyye*, Daru'l- Kalemî Li'n-Neşri ve't-Tevzi', Kuveyt1992, s. 50,51

<sup>526</sup> Gazali, *Tehâfût*, s.237, 238.

<sup>527</sup> Gazali, *Mişkâtü'l-Envâr*, s.285.

<sup>528</sup> Gazali, *Fedâihu'l-Batıniyye*, Thk. ve tkd. Abdurrahman Bedevi, Kahire 1964 s. 40, vd.; Bâtınîliğin İcyüzü, Çev. Avni İlhan, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara 1993, s. 25

<sup>529</sup> Gazali, *Fedâihu'l-Batıniyye*, s. 42

etmesi sorun oluşturmaktadır. Çünkü gaybı Allah'tan başkası bilemez.<sup>530</sup> Gazâli'nin gaybın bilgisinin peygamberlere ve evliyalara açılmasını kabul etmesinin temel sebebi Allah'ın bilgisinin yazılı olduğu Levh-i Mahfuz'un peygamberlerin uyanırken evliyaların da uykuda oradan bilgi alabileceğini kabul etmesidir. Ancak bu bakış açısı Kur'ani değildir. Kur'an'da ısrarla gaybın bilgisinin Allah'tan başkası tarafından bilinmeyeceği vurgulanmaktadır.<sup>531</sup>

Gazâli'nin mucize konusunda ısrarla üzerinde durduğu nokta “*mucizenin faili kimdir?*” sorusudur. Gazâli, mucizenin failinin Allah olduğunu ifade ederek peygamberin bu süreçteki işlevinin mucize meydana geleceği zaman peygamberin niyet ve gayretinin bu olaya yönelmesi olduğuna işaret etmektedir. Peygamberin niyet ve gayretinin mucize olacak olan olaya yönelmesi mucizenin gerçekleşmesinde belirleyici olmuş olmaktadır.<sup>532</sup> Gazâli'nin mucizenin gerçekleşmesi sürecinde peygamberin niyet ve gayretinin de olaya yönelmesi ve gerçekleşmesinde belirleyici olması mucizenin tek failinin Allah olduğu ifadesi ile çelişmektedir. Eğer mucizenin tek faili Allah ise ki öyle, bu durumda mucize sürecine peygamberin bir müdahalesinin olmaması gerekmektedir. Gazâli'nin söz konusu ifade ile kastı mucizenin peygamberin elinde gerçekleşmesine işaret etmek ise, bu düşünce mucizenin tek failinin Allah olması konusunda bir sorun oluşturmamaktadır. Bu konunun netleştirilebilmesi için Gazâli'nin verdiği mucize örneklerinin incelenmesi ve bu örneklerde fail olarak kabul edilen varlığın hangisi olduğunun ortaya konulması gerekmektedir.

Gazâli, mucizenin peygamberin ruhani gücü ile veya peygamberin onu ilkelerden birinin etkisi yoluyla ortaya koyduğuna dair bir görüşe bir soru ile cevap

---

<sup>530</sup> Bakara 2/30; Zuhuruf 43/85

<sup>531</sup> Bakara 2/33; En'am 6/59, 73; Sebe 34/14; Fatır 35/38; Nahl 16/77; Cin 72/26

<sup>532</sup> Gazali, *Tehâfüt*, s. 246,247



vermektedir. Bu soru; peygamber ruhani gücüyle yağmur yağmasını, yıldırım düşmesini ve depremlerin meydana gelmesini kendi gücü ile mi gerçekleştirmekte yoksa bütün bunları başka bir ilke mi gerçekleştirdiğidir? Bu soruya Gazâli ister bir vasıtayla ister vasıtasız olarak gerçekleşsin mucizenin tek failinin Allah olduğu şeklinde cevap vermektedir.<sup>533</sup>

Gazâli'nin mucize bağlamında verdiği örnekler; ölünün diriltilmesi, asanın ejderhaya dönüşmesi, Hz. İbrahim'in ateşe atılmasıdır. Bu mucizelerden sadece Hz. İbrahim'in ateşe atılması örneği üzerinde durmakta ve nasıl gerçekleşmiş olabileceğine dair bir açıklama yapmaktadır. Gazâli, ateşe atılan bir peygamberin ya ateşin ya da peygamberin niteliğinin değişmesi sonucunda yanmamasını mümkün görmektedir. Buna göre Allah ya da melek ateşte ateş özelliğini koruduğu halde ısıyı peygamberi etkilemez ya da peygamberin bedeninde yarattığı nitelik sayesinde ateşin yakıcı etkisi önlenir ve dolayısıyla peygamberin bedeni et ve kemik özelliğinden ayrılmaz yani bedensel niteliğinde hiçbir değişiklik olmamaktadır. Bu durumun nasıl gerçekleşeceğine dair şöyle bir görüş ileri sürmektedir. *Talk* denilen bir maddenin bedene sıvanması durumunda yanan bir fırına giren kimsenin yanmadığı görülmektedir. Bu özelliği taşıyan maddeden habersiz olan kimse bu durumun gerçekleşebileceğini kabul etmemektedir. Dolayısıyla Gazâli, mucizeyi tabiat yasalarına aykırı bulduğu için kabul etmeyenlerin durumunu *Talk* tozundan haberi olmadığı için karşı çıkanların durumuna benzetmektedir. Gazâli, Allah'ın kudretinin eseri olan bu gibi olayları bildikten sonra bu tür olayları imkânsız görmenin makul bir yaklaşım olmadığını belirtmekte asanın ejderhaya dönüşmesi, ölülerin diriltilmesi gibi mucizelerin de bu tür yöntemlerle izah edilebileceği kanaatindedir.<sup>534</sup> Gazâli'nin

---

<sup>533</sup> Gazali, *Tehâfüt*, s. 246,247

<sup>534</sup> Gazali, *a.g.e.*, s. 246,247

Hz. İbrahim'in ateşe atılması mucizesini anlatılan şekilde açıklamaya çalışması mucizeyi daha rasyonel bir zemine taşıma çabası olarak algılanabilir mi? Gerçekten Gazâli mucizeyi rasyonel bir bağlamda mı ele alıyor? Asıl cevaplanması gereken bu sorulardır. Her ne kadar Gazâli *Tehafütte* mucizeyi daha rasyonel bir zemine taşımaya yönelik bir şekilde algılanabilecek ifadeler kullansa da sistematik olarak bütün eserlerindeki mucizeye ilişkin ifadeler ve örnekler dikkate alındığında böyle bir şey söylemek pek de mümkün görünmemektedir. Özel olarak *Tehafüt'te* Hz. İbrahim'in ateşe atılması örneği üzerinden ortaya koymak istediği, filozoflara tabiat alanında da mucizelerin gerçekleşeceğini göstermeye çalışması olarak yorumlanabilir.

Mucize bağlamında üzerinde durulan konulardan biri de, bu tür olayların tabiat düzenini bozacağı ve insanlarda var olan düzenin devamına ilişkin güveni zedeleyeceği kaygısıdır. Bu kaygının farkında olan Gazâli de bu konu üzerinde durmaktadır. Allah'ın söz konusu olağanüstü olayı herhangi bir zamanda gerçekleştirmesi durumunda ilme karşı duyulan güvenin sarsılacağına işaret etmektedir. Bu nedenle Allah'ın, o olağanüstü olayı ulu orta yaratmadığına işaret etmektedir. Allah'ın kudreti dâhilinde mümkün sayılan bir şeyi, ezeli bilgisi uyarınca bazı zamanlarda yaratmamasına bir engel yoktur. Allah, bizde de o olayı o vakitte yaratmayacağı konusunda bir bilgi yaratır.<sup>535</sup> Bu ifadeleri ile Gazâli ilme olan güveni korumayı amaçlamaktadır. Dolayısıyla Allah'ın olağanüstü olay yaratacak olması, bu olayı yaratacağına dair insanda yarattığı bilgi ile güven altına alınmaktadır.

Gazâli, mucizelere alan açma amacıyla konuyu nedenlilik bağlamında değerlendirmektedir. Onun konuyu bu bağlamda değerlendirmesinin en önemli

---

<sup>535</sup> Gazali, *Tehâfüt*, s. 246,27,251.

sebebi ilme olan güvenin sarsılmasına yönelik kaygısından kaynaklanması muhtemeldir. Gazâli, nedenliliği ele alıp açıkladığı tarzda mucizenin de açıklanmasının mümkün olduğunu düşünmektedir. Ona göre madde her şekli kabul etmektedir. Bu anlayışını toprak ve diğer unsurların bitkiye, bitkiyi hayvan yeyince bitki kana kan da spermaya dönüşmektedir. Sonra sperm rahme bırakılınca canlı bir varlık olarak yaratılmaktadır. Bu olayların gerçekleşmesi çok uzun zaman almaktadır. Ancak Allah'ın kudreti dâhilinde olan bu olayların çok kısa zamanda gerçekleşmesi de mümkündür. Ölünün diriltilmesi, asanın ejderhaya dönüşmesi gibi mucizeler bu bağlamda değerlendirilerek açıklanabilir. Yani mucizeler, Allah'ın kudreti ile yukarıda sayılan bu güçlerin işlevlerinin hızlandırılması vasıtasıyla gerçekleşmektedir.<sup>536</sup> Yani mucize olağan akışa Allah'ın kudreti ile müdahale etmesidir.<sup>537</sup>

Gazâli'nin mucize anlayışı ele alınırken, konu onun mümkün ve imkânsız kavramlarını nasıl anladığı da büyük önem taşımaktadır. Her ne kadar yukarıda Gazâli mucizeyi olağan sürecin hızlandırılması olarak açıklasa da, onun mümkün kavramına verdiği anlam dikkate alındığında mucizeyi sadece doğal sürecin hızlandırılması olarak anlaşılması pek mümkün görünmemektedir.

Gazâli, *mümkün* kavramını Allah'ın kudretini temel alarak açıklamaktadır.

Dolayısıyla mümkün tanımı imkânsız tanımının ortaya konulması ile açıklığa

---

<sup>536</sup> Gazali, *Tehâfüt*, s. 246,247.

<sup>537</sup> Gazali'nin nedenliliği kabul ettiği görüşünde olan Griffel, onun bu görüşü dolayısıyla mucizeyi kabul etmediği görüşündedir. Ancak Gazali'nin bu konudaki ifadelerinin çok açık olmadığını da itiraf etmektedir. O, gazalinin mucizeyi Allah'ın âdetinin askıya alınması olarak yorumlamadığı görüşündedir. Bu görüşe de Gazali'nin şu ifadelerini yorumlayarak ulaşmaktadır. "bazı durumlarda mucizeler, peygamberlerinin güçlü ruhlarının neden olduğu etkilerdir. Peygamberler fırtına estirme, depreme neden olma yetilerine sahiptirler." Gazaliye dayandırdığı bu görüşten hareketle mucize konusunda Gazali'nin İbn Sina'dan etkilendiği kanaatindedir. Bkz. Griffel, *El-Gazali'nin ve İbn Sina'nın Nedensellik Hakkındaki Görüşlerini Benimsemesi ve İslam'da Bilimin Gelişim*", *Uluslararası İbn Sina Sempozyumu Bildirile*, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş. Yay. İstanbul, 22-24 Mayıs 2008, II/120, vd. Ayrıca bkz. Herbert A. Davidson, *Alfarabi, Avicenna, and Averroes, on Intellect*, New York Oxford, Oxford University pres, 1992, s. 122, vd.

kavuşacaktır. Ona göre, imkânsız mantıksal olarak olması mümkün olmayan şeylerdir. Dolayısıyla imkânsız güç dâhilinde olan bir şey değildir. Nelerin imkânsız olduğuna örnek vermek gerekirse, bir şey hakkında hem olumlu hem de olumsuz bir yargıda bulunmak veya geneli reddedip özeli kabul etmek, siyah ile beyazın aynı zamanda bir arada bulunması, aynı şahsın aynı anda iki yerde bulunması imkânsızdır.<sup>538</sup> Dolayısıyla Allah'ın kudreti dâhilinde olan şeyleri mümkün, olmayanları da imkânsız olarak tanımlamaktadır. Gazâli burada Allah'ın kudret sıfatını mantıksal tutarlılıkla kısmen de olsa sınırlamaktadır.

Ayrıca Gazâli, Allah'ın ölünün elini hareket ettirmesi, onu oturan, elinin hareketiyle muntazam yazı yazan bir canlı haline getirmesi konusu ile ilgili olarak olayların meydana gelişi, seçme iradesine sahip bir güce bağlandığı sürece böyle bir şeyin özü itibariyle imkânsız olmadığı kanaatindedir. O, böyle bir olayın sadece tabiatta süregelen düzene aykırı düştüğü için reddedildiğini belirtir. Bu konuda filozofların kendisine fiilin sağlam ve düzenli oluşu failin bilgili olduğunu gösterir ilkesini geçersiz kılacağını iddiası ile karşı çıkabileceklerini belirtmektedir. Bu noktada Gazâli filozoflara, verilen örnekten hareketle söz konusu failin, fiili sağlam ve düzenli kılan ve onu bilen Allah olduğu zaman sorun olmayacağı şeklinde cevap vermektedir. Dolayısıyla ölünün ne yaptığını bilmesine gerek kalmamaktadır.<sup>539</sup> Gazâli'ni bu ifadelerinde de görüldüğü gibi onun düşünce sisteminin temel kavramı Allah'ın hem mutlak anlamda hem de eylem alanında tek *fail* olmasıdır.

Yukarıdaki ifadelerden filozoflar ile Gazâli'nin imkânsız tanımlarının aynı olmadığı anlaşılmaktadır. Ayrıca filozoflar varlıkların kendi özlerinde eylemde bulunabilme yetilerine sahip olduklarını ve dolayısıyla fail olduklarını kabul ederken

---

<sup>538</sup>Gazali, *Tehâfüt*, s. 248,249.

<sup>539</sup>Gazali, *a.g.e.*, s. 250,251.

Gazâli varlıklara fail olma ve kendi başına eylemde bulunabilme yetisi vermemektedir. Ona göre tek fail Allah'tır ve dolayısıyla çelişmezlik yasasına aykırı olmayan her şey mümkündür.

Gazâli'nin mucize bağlamında filozoflara yönelttiği eleştirilere cevap veren İbn Rüşd'ün görüşlerine de değinilmesi gerekmektedir. İbn Rüşd'e göre mucize konusunda görüşünü açıklayan sadece İbn Sina'dır, onun dışında hiçbir filozof mucize konusuna değinmemiştir.<sup>540</sup> Dolayısıyla İbn Rüşd, Gazâli'nin İbn Sina'nın görüşlerinden hareketle filozofların geneli hakkında konuşmasının doğru olmadığı kanaatindedir. Ayrıca İbn Rüşd, filozofların mucize hakkında görüş belirtmemelerinin nedenini, mucizenin felsefenin değil dinin konusu olmasından hareketle açıklamaktadır. Her ne kadar İbn Rüşd *Tehafüt*'te mucize konusuna felsefenin konusu olmaması dolayısıyla değinmemiş olsa da *Menahic* adlı eserinde *Tehafüt*'te sergilediği tutumun tam aksi bir tutum sergileyerek mucize konusunu ayrıntılı bir şekilde ele aldığı görülmektedir.<sup>541</sup>

Gazâli, alışkın olduğumuzun dışında bir düzen fikrinin imkânsız olmadığını bilakis Allah'ın alışkın olduğumuzun dışında da davranmasının mümkün olduğunu ifade etmektedir. Çünkü alışkın olduğumuz bu düzende, varlıklar arasındaki ilişki zorunlu değildir. Zorunluluğun olmaması farklı davranış tarzlarına imkân sağlamaktadır. Bu davranış tarzlarından biri de mucizedir.

---

<sup>540</sup> İbn Rüşd, *Tehâfüt*, s.489-491

<sup>541</sup> Krş. İbn Rüşd, *Tehâfüt*, s. 489-491; *Menahic*, s.109-122; bkz. Hasan Aydın, "Gazali ve İbn Rüşd'e Göre Mucize", *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 6:2 (2008), s.124-130,

### III. BÖLÜM GAZALİ'DE YARATMA

#### A) YARATMA/ TEKVİN SIFATI

Genel olarak varlığı, var olanı açıklama çabası hem Felsefe'nin hem de Kelam'ın temel tartışma konularından biridir. Genel varlık bağlamı içinde, Allah ile âlem arasındaki ilişki tarzının açıklanabilmesinde *yaratma* kavramı büyük önem taşımaktadır. Aslında âlemin, Allah'ın yaratması sonucu meydana geldiği düşüncesi büyük oranda kabul görmektedir. Bununla birlikte *yaratma* kavramına ilişkin asıl tartışma konusu, yaratma sıfatının neliği ve yaratmanın nasıllığı konusudur. Bu bağlamda şu sorular gündeme gelmektedir: Yaratma sıfatı ezeli mi yoksa fiili/yaratılmış bir sıfat mıdır? Yaratma ezeli mi yoksa zamansal mıdır? Âlem yoktan mı yoksa daha önceden var olan bir maddeden mi yaratıldı? Ayrıca Allah'ın âlemi yaratmasından sonra, âlemlerle olan ilişkisinin nasıllığı da konunun bir diğer dikkate değer yönünü oluşturmaktadır.<sup>542</sup>

Bütün kelam ekolleri, Allah'ın kâdir, yaratıcı, âlim vs. olduğunu kabul etmektedir. Ancak bununla birlikte onlar, Allah'ın kudreti, ilmi veya yaratmasının zâtî mi yoksa zâtının dışında, zata eklenmiş ayrı bir yapıya mı sahip olduğu konusunda görüş ayrılığı içindedirler. Nitekim Mu'tezili kelamcılar Allah'ın kudret diye Zat'tan ayrı bir sıfatının olmadığını, Allah'ın, zatıyla kâdir olduğu görüşünü benimsemektedirler.<sup>543</sup> Eş'arî ve Mâtüridi kelamcıları ise *Allah'ın zatının ne ayrı ne de gayri olan* sıfatlarının varlığını kabul etmektedirler. Ancak bu iki ekol arasındaki temel fark sıfatların tasnifi konusundadır. Nitekim yaratma sıfatı, Eş'arî ve Mâtüridi kelamcıları tarafından farklı şekilde sınıflandırılmaktadır. Eş'ariler, yaratmanın

<sup>542</sup> Eş'ari, *İbâne*, s.126-132; Cüveyni, *İrşad*, s. 144; Bakıllani, *Temhid*, s.152, 153; Maturidi, *Kitabu't-Tevhid*, s. 25, vd.; Gazali, *Tehâfüt*, 134-154; *Kitâbu'l-Erbâîn*, s.20; *el-İktisâd*, s. 53-56

<sup>543</sup> Kadı Abdülcabbar, *Şerh*, s.151-156; Gazali, *el-İktisâd*, s. 52.

kudret sıfatı ile gerçekleştiği kanaatinde iken buna karşın Mâtüridiler yaratmanın kudret sıfatından ayrı *tekvin* sıfatı ile gerçekleştiği düşüncesindedirler. Sıfatlar konusunda iki ekol arasındaki bu görüş ayrılığının temel nedeni, onların, farklı fiili sıfat anlayışına sahip olmalarıdır. Eş'arilere göre, yaratma, rızık verme, hidayete erdirmeye, öldürme, diriltme vs. gibi sıfatlar ezeli olmayıp yaratılmışlardır. Eş'ari kelimacıları, bu sıfatları, Allah'ın varlık alanındaki eylemlerinin bir yansıması olarak kabul etmektedirler. Dolayısıyla Eş'ariler, tekvin sıfatının izafî, hâdis ve fiillerin yenilenmesiyle yenilenen bir sıfat olduğu kanaatinde dirler. Bu nedenle Eş'arilere göre fiili sıfatlar muhdestir, fiilden kaynaklanan bu sıfatlar ezeli olmadığı için, Allah ezelde bu sıfatlarla nitelendirilemez.<sup>544</sup>

Tekvin, Allah'ın varlığa çıkmasını dilediği şeyin varlığa çıkış anında, kudretin yaratılması ve takdir edilen şeye taalluk etmesidir. Bu nedenle tekvin görece, nisbi ve hâdis bir sıfattır.<sup>545</sup> Eş'ariler, yaratmayı kudret sıfatının bir yansıması olarak düşündükleri için Allah'a, *Mükevvin* denmesinin, Allah'a, kudret sıfatından ayrı, *Tekvin* adında ayrı bir sıfatın isnâd edilmesini gerektirmediği kanaatinde dirler. Çünkü onlara göre icad etmek, yaratmak, bilfiil vücuda getirmek, Allah'ın kudret sıfatıyla gerçekleşmektedir.<sup>546</sup> Buna karşın Mâtüridi kelimacıları göre, *tekvin* sıfatı Allah'ın yaratıcı olmasını ifade eden ezeli bir sıfattır. Dolayısıyla Mâtüridiler, kudret ile tekvin/yaratma sıfatlarının eylem alanlarını birbirinden ayırmaktadırlar. Onlara göre kudret sıfatı, Allah'ın bir şey yapabilme güç ve yetisi

<sup>544</sup> Bağdadi, *el-Fark*, s.338; *Usulü'd-Din*, s. 117-118; Eş'ari, *Luma*, s.18,19; Cüveyni, *İrşad* s.78,79; Bakıllani, *et-Temhid*, s. 47; Şehristani, *Nihayetü'l İkdâm*, s.268,269; Gazali, *el-İktisâd*, s. 101

<sup>545</sup> Eş'ari, *İbâne*,.126-132; Cüveyni, *İrşad*, s. 144; Bakıllani, *Temhid*, s.152, 153; Şehristani, *Nihayetü'l İkdâm*, s.268,269; Taftazani, *Şerhu'l Akâid*, s.77; Ayrıca Bkz. H. Aunstyr Wolfson, *Kelam Felsefeleri*, s. 105; Düzgün, *Neseî ve İslam Filozoflarına Göre Allah-Âlem İlişkisi*, 239-240

<sup>546</sup> Eş'ari, *İbâne* s.7, 8; Bakıllani, *et-Temhid*, s. 47, 48; Cüveyni, *İrşad*, s.78,79, Şehristani, *Nihayetü'l İkdâm*, s.268,269; Razi, *Muhassal*, s.165-170.

iken, buna mukabil tekvin sıfatı yaratılmışların yaratılışı anında etkin olan yaratma eylemini içermektedir. Dolayısıyla bütün varlıkların yaratılışı bu sıfatla gerçekleştiği için tekvin sıfatının ezeli değil de muhdes olması düşünülemez.<sup>547</sup> Burada şunu da belirtmek gerekir ki, Mâtüridi kelimciler içinde örneğin İbn Hümam gibi tekvini Allah'ın sıfatı olarak kabul etmeyen kelimciler de bulunmaktadır.<sup>548</sup>

Eş'arilerin, kudret sıfatının bir yansıması olarak kabul ettikleri yaratmanın mahiyetini anlamak için adı geçen ekolün kudret sıfatını nasıl anladıklarına bakmak gerekir. Söz konusu ekole mensup kelimciler, genel olarak, kudret sıfatını zata nispet edilen ve kadim gerçekliği bulunan manalar olarak tanımladıkları zati sıfatlar arasında saymaktadırlar.<sup>549</sup> Özel olarak Gazâli ise kudret sıfatını, *irade ve ilmin takdiri ile bir şey icad etme kabiliyeti* olarak anlamaktadır. Buna göre kâdir olan Allah isterse yapar istemezse yapmaz. Mutlak güç sahibi varlık, her varlığı yaratan ve bu yaratmasında hiçbir şeye muhtaç olmayandır.<sup>550</sup> Kudret, failin fiil yapabildiği ve kendisiyle fiilin meydana geldiği sıfattır.<sup>551</sup> Gazâli kudret sıfatını fail olma bağlamında ele aldığı için, bu sıfat zorunlu olarak ilim ve iradeyi de gerekli kılmaktadır. Çünkü söz konusu bu iki sıfat kudret sıfatının eylem alanını belirlemektedir.

Gazâli, kudret sıfatının varlığını akıl yürütme yöntemiyle delillendirmektedir. Âlemin varlığından ve âlemdeki eşsiz düzenden hareketle bu varlığı ve düzeni var eden kudret sahibi bir fail olması gerektiğini belirtmektedir. Bu kabulünden hareketle

---

<sup>547</sup> Maturidi, *Kitabu't-Tevhid*, s. 44-48; Nesefi, *Tabsıratu'l-Edille*, I/451; Sabuni, *Maturidi Akâidi*, çev. Bekir Topaloğlu, D.İ.B. Yay. S. 93

<sup>548</sup> İbn Hümam, *Kitabu'l- Müsâyere fi İlmi'l-Kelam*, s. 58-62

<sup>549</sup> Eş'ari, *İbâne*, s.126,132; Taftazani, *Şerhu'l Akâid*, s. 77; Bakıllanni, *Temhid*, s.152,153; Gazali, *el-İktisâd*, s. 72,73; Razi, *Muhassal*, s.179

<sup>550</sup> Gazali, *Maksadu'l- Esnâ*, s. 104; *Tehafüt*, 54, 187;

<sup>551</sup> Gazali, *el-İktisâd*, s. 53,54



Gazâli, âlemin kudret sahibi bir fail tarafından var edildiğinden aklen şüphe edilmeyeceğini ifade etmektedir.<sup>552</sup>

## 1) Tekvin –Mükevven İlişkisi

Kudret ve yaratma sıfatı bağlamında ele alınması gereken bir diğer konuda bu sıfatların eylem alanı olan varlıkla ilişkisidir. Eş'arilerin kudret sıfatının dışında yaratmayı fiili sıfat olarak kabul etmesinin temel nedeni bu sıfatın yaratılmışlarla ilişkisini açıklayabilme düşüncesine dayanmaktadır. Genel olarak Eş'ariler ve özelde Gazâli, kudret sıfatının bir anlamda nesnelere bağlı olduğu görüşünü kabul etmekten kaçınmak için kudret sıfatı ile bu sıfatın nesnesi arasındaki bağa ilişkin bir teori ortaya atmıştır. Bu teoriye göre, kudretin nesnelere sürekli değiştiği halde kudretin değişmeden kalmasını açıklayabilmenin yolu, kudret ile nesnesi arasındaki ilişkiyi hâdis bir yaratma ile açıklamaktır.<sup>553</sup> Dolayısıyla Eş'ari kelmacılar, tekvin sıfatının ezeli kabul edilmesine her eylemin bir nesne gerektireceği kabulünden hareketle itiraz etmektedirler. Tekvin/yaratma eylemi ezelde mevcut ise bu eylemin nesnesinin de ezelde mevcut olması gerekmektedir. Eğer bu nesnenin ezelde var olduğu kabul edilirse, bu kabul âlemin ezeliyeti kabulünü zorunlu olarak gerektirecektir. Eğer ezelde eylemin nesnesinin yokluğu kabul edilecek olursa bu durumda da *yok* olan, nesne olarak kabul edilmiş olacaktır.<sup>554</sup> Her iki durum da akla uygun değildir. Eş'arileri tekvinin hâdis olduğu kabulüne götüren neden yaratma -

---

<sup>552</sup> Gazali, *el-İktisâd*, s. 53,54

<sup>553</sup> Gazali, *a.g.e.*, s. 54,60-61; Eric Lee Ormsby, *Teodicy in Islamic Thought*, Princeton University Press, New Jersey 1984, s. 150; *İslam Düşüncesinde İlahi Adalet Sorunu*, çev. Metin Özdemir, Kitabiyat Yay.,Ankara 2001, s. 154

<sup>554</sup> Düzgün, *Nesefi ve İslam Filozoflarına Göre Allah-Âlem İlişkisi*, s.243

yaratılan arasındaki eşzamanlılık anlayışı ve yaratma sıfatının ezeli kabul edilmesi durumunda yaratılanın da ezeli olacağı kaygısıdır.

Eş'ariler özellikle âlemin kıdemine yol açabileceği endişesi ile tekvini kudret sıfatı içinde sonradan olma bir fiil olarak kabul ettikleri için, *hâdis* saymaktadırlar. Dolayısıyla onlara göre yaratma Allah'ın kudret sıfatına delalet eden ve onun varlığını gösteren *hâdis fiil* kategorisindedir.<sup>555</sup> Genelde Eş'ariler özelde ise Gazâlî yaratma sıfatı ve yaratan ilişkisinden hareketle varlığın ezeliğine yol açma endişesini taşıırken ilim ve irade sıfatlarının konusunun ezeliğine yol açma endişesini taşımadığı görülmektedir. İlimin ve ilme göre şekillenen irade sıfatının ezeli olması *neden âlemin kıdemini gerektirmiyor da yaratma sıfatı gerektiriyor* sorusu bu bağlamda sorulması gereken en önemli sorudur. Doğrusu yaratma sıfatında âlemin kıdemine yol açma endişesinin, ilim ve irade sıfatları bağlamında da düşülmesi gerekmektedir.

Aslında tekvin sıfatının ezeli olmasının âlemin ezeliği düşüncesine neden olabileceğine dair endişeleri Matürîdi kelamcılar da taşımaktadır. Bu nedenle bu ekole mensup kelamcılar tekvinin ezeli bir sıfat olduğunu ifade ederken tekvinle birlikte yaratılmışında ezeliği düşüncesine yol açmamak için, tekvine, yaratılmış veya yaratılacak varlığın yaratıldığı veya yaratılacağı andaki yaratma fiili anlamını vermektedirler. Mâtürîdi, bu görüşünü, kıyametin kopması ve var olan düzenin yok olması örneği ile açıklamaktadır. Kıyamet daha kopmamış olup, bu fiili gerçekleştirecek olan kudret ezeldir. Dolayısıyla kudret sıfatının ezeli olması âlemin

---

<sup>555</sup> Eş'ari, *İbâne*, 126-132; Cüveynî, *İrşad*, s. 144; Bakıllani, *Temhid*, s.152, 153; Şehristani, *Nihayetü'l İkdam*, s.268,269; Taftazani, *Şerhu'l Akâid*, s.77

yok edilmesini de ezeli yapmamaktadır.<sup>556</sup> Bir diğer Mâtüridi kelamcısı olan Nesefî ise, tekvin sıfatının ezeli kabul edilmesinin bu sıfatın nesnesini de ezeli yapmayacağı görüşündedir. Nitekim Nesefî, bu görüşünü, irade sıfatı ile ilgili bir önekten hareketle şöyle açıklamaktadır; Allah'ın bir şeyi ezelde irade etmiş olması o varlığın ezelde var olmasını değil, Allah'ın irade ettiği her şeyin var olacağı zamanda varlık sahasına çıkmasını gerektirir. Dolayısıyla aynı durum yaratma için de geçerlidir. Allah'ın *Kün* emri ezeldir, ancak bu emirle Allah, âlemin varlık sahasına çıkmasını emretmiştir.<sup>557</sup>

Hem Mâtürîdiler hem Eş'ariler Allah'ın kudret sıfatının O'nun zatıyla kaim ezeli bir sıfatı olduğu konusunda görüş birliği içindedirler. Ancak aynı durum tekvin sıfatı konusunda geçerli değildir. Bu iki ekol, adı geçen konuda farklı görüşlere sahiptirler. Yaratma sıfatı konusunda Eş'ariler ile Mâtürîdiler arasındaki görüş farklılığının nedeni ise, söz konusu iki mezhebin farklı fiili sıfat anlayışına sahip olmalarından kaynaklanmaktadır. Eş'arilere göre, yaratma, rızık verme, diriltme ve öldürme gibi sıfatlar, kadîm olmayıp hâdistir. Bu sıfatlar fiilden türemiş oldukları için ve bu sıfatların fiilleri ortaya çıkmadan, ezelde Allah'ın fiillerinden türemiş olan bu sıfatlarla nitelendirilmesi doğru değildir.<sup>558</sup> Dolayısıyla Eş'ariler, âlemin kâdemi görüşüne yol açma endişesi ile kudret sıfatının iki yönü olduğuna işaret etmektedirler. Bunlardan birincisi, ezeliye taalluk eden ve mümkün şeylerin yaratılmasını hazırlayan yöndür. İkincisi ise hâdislere taalluk eden ve varlığın yaratıldığı yöndür.<sup>559</sup> Böylece sonradan var olan varlığın hiçbir şekilde ezeli olması düşünülemez ve yaratma varlığın meydana geleceği zamanda gerçekleşir.

---

<sup>556</sup> Maturidi, *Kitabu't-Tevhid*, s.75

<sup>557</sup> Nesefî, *Tabsıratu'l-Edille*, I/447-451

<sup>558</sup> Bağdadi, *Fark*, s. 338; *Usulu'd-Din*, s. 117-118

<sup>559</sup> İsmail Hakkı İzmirli, *Yeni İlm-i Kelam*, II/ 278-279

Tekvin sıfatının ezeli mi yaratılmış mı olduğu konusunda Gazâli hem Eşari hem de Mâtüridi düşüncelyi uzlaştıracak bir bakış açısı ile konuyu ele almaktadır. Onun bu görüşünde rol oynayan temel kavramlar *bi'l-kuvve* ve *bi'l-fiil*dir. Gazâli, Allah'ın cömert olması, rızık vermesi, yaratması vs. isimlerin Allah'ın fiillerine nispetle varlığa karşılık gelen isimler olduğu kanaatindedir. Bu isimler hakkında görüş ayrılığı vardır. Gazâli, bir kısım âlimin, bu isimlerin ezeli olduğunu, aksi takdirde Allah'ta değişmeyi gerektireceği kanaatinde iken bir kısmı ise bu isimlerin ezelde yaratma olmadığı için bu isimlerinde ezeli olmadığı görüşünü benimsediğini belirtmektedir. Gazâli bu iki görüşü kılıç örneği ile uzlaştırma çabası içindedir. Bu örneğe göre, kılıç kınında iken keskin olarak nitelendirilir. Söz konusu kılıç ile herhangi bir şey kesildiğinde kesme eyleminin kolayca ve çabuk gerçekleştiğini ifade etmek için de kılıç keskin olmakla nitelendirilir. Dolayısıyla burada kılıç ile ilgili olarak iki farklı anlam ortaya çıkmaktadır. İlk anlama göre, kılıcın kınında keskin olması onun *bi'l-kuvve* olarak keskin olması anlamına gelirken, ikinci anlama göre kılıç kesme eylemini gerçekleştirirken *bi'l-fiil* olarak keskindir. Kılıcın daha kınında iken keskin olarak adlandırılmasının anlamı; kesme eyleminin kılıçta mevcut olmasıdır. Kesme eyleminin o anda gerçekleşmiyor olması, kılıcın keskin olmamasından veya kılıcın zatında bulunan bir kusurdan değil zatının dışında kalan bir sebepten kaynaklanmaktadır. Kılıca kınında iken keskin denmesindeki anlama uygun olarak Allah'a da ezelde yaratıcı denmesi uygundur. Çünkü yaratmanın *bi'l-fiil* meydana gelmesi Allah'ın zatında bulunmayan bir şeyin yeniden meydana gelemsinden dolayı değildir. Aksine yaratma eyleminin gerçekleşmesi için gerekli olan her şey, ezelde mevcuttur. Hâlbuki kılıçla kesilmeye başlandığı anda, kılıca keskin denmesine sebep olan anlamın ezelde bulunması doğru değildir. Mananın

oynadığı rol budur. Buradan hareketle, bu ismin ezelde bulunmasını doğru bulmayan kimse bu görüşünü, ikinci anlama dayandırıyorsa bu doğrudur, bu ismin ezelde bulunması doğrudur diyen kimse bu görüşünü birinci manaya dayandırıyorsa bu da doğrudur. Dolayısıyla Gazâli'ye göre, hakikatten hareket edildiği sürece anlaşmazlık ortadan kalkacaktır.<sup>560</sup>

Eş'ariler yaratma sıfatını kudret sıfatı içinde ele aldıkları için ayrıca bir yaratma sıfatından bahsetmemektedirler. Gazâli de önde gelen Eş'ari âlimlerden biri olması bakımından özel olarak bir yaratma sıfatından bahsetmemekte ve bu sıfatın işlevini kudret sıfatı içinde ele almaktadır. O, her ne kadar Eş'ariler ve Mâtüridiler arasında Tekvin sıfatı konusunda uzlaşmacı bir tavır sergiliyor olsa da, kendisinin sıfat tasnifine bakıldığında tekvin sıfatına yer vermediği ve bu sıfatı fiili bir sıfat olarak kabul ettiği görülmektedir.<sup>561</sup>

## 2) Gazâli'de Yaratmaya İlişkin Kavramlar

Gazâli'nin yaratma sıfatı ve yaratma-yaratılan ilişkisine dair görüşüne değindikten sonra üzerinde durulması gereken konu, onun yaratmanın neliğine dair görüşlerinin ortaya konulmasıdır. Bu bağlamda, Gazâli'nin yaratmaya dair kullandığı kavramlar büyük önem taşımaktadır. Bu noktada Gazâli'nin bu kavramları bir düşünce sistematığıne göre kullanıp kullanmadığı, *Kün* emrini nasıl anladığı ve yorumladığı, *Kâlem*, *Levh* gibi kavramları yaratma konusu bağlamında nasıl ele

---

<sup>560</sup> Gazali, *el-İktisâd*, s. 101

<sup>561</sup> Gazali, *el-İktisâd*, s. 52; *Kitâbu'l-Erbain*,s.20; *İhya*, I/I, s. 277-281; *Ravzatu't- Talibîn*,s. 130; *Kavaidu'l Akâid fi't-Tevhid*, s. 162,163

aldığı üzerinde durulacaktır. Ayrıca yaratma sürecinde kudret sıfatının dışında başka hangi sıfatların etkin olduğu, yaratma fiilinin tek failinin Allah mı olduğu yoksa insanın kendi eylemleri için de yaratma fiilinin kullanılmasının uygun olup olmadığı sorularına cevap aranacaktır. Eğer insan da yaratıcı olabilirse onun yaratıcılığı ile Allah'ın yaratıcılığını ortaya koymak için Gazâli'nin kullandığı kavramlar arasında sistematik bir farklılıktan bahsedilebilir mi? gibi sorulara Gazâli'nin bakış açısından cevap bulmak gerekmektedir.

Gazâli, Allah'ın yaratmasını ifade etmek için *ibda'*, *ihтира*, *halk*, *ca'l*, *sun'*, *inşa'*, *hads* veya *ihdas*, *mebde'*, *kev,n sudur*, *feyz* kelimelerini kullanmaktadır.<sup>562</sup> Gazâli'nin, bu kavramları yaratmanın gerçekleşme şekline ve yaratmanın farklı aşamalarına karşılık gelecek şekilde kullandığı görülmektedir. Gazâli, Allah'ın doğrudan yaratmasını ifade etmek için *ibda'* kavramını kullanmaktadır. Doğrudan yaratmadan kastettiği anlam, Allah'ın varlıkları bazı aşamalardan geçirerek değil de olduğu şekli ile bir defada yaratmasıdır. Gazâli, bu kavramla özellikle varlıkların ilk yaratılışına ve Allah'ın bu yaratıştaki kudretine vurgu yapmaktır. Gazâli, doğrudan yaratmayı şu örneklerle açıklamaktadır. “Allah gökleri, asli yaratılış olarak ilk defada doğrudan yarattı. Maddeleri toplayarak, onları birçok kez birleştirerek, birçok defa sıralayarak ve yiyecekleri büyüterek değil, fakat onları zaman ve bekleme olmaksızın bir defada doğrudan yarattı.”<sup>563</sup> Allah göklerin ve yerin doğrudan yaratıcısıdır, bir şeye karar verdiği zaman ona *ol* der ve o da olur.<sup>564</sup> Gazâli'ye göre, Allah'ın demesi, söylemesi ve icat etmesi, doğrudan yaratmasıdır. Allah'ın yazması ise O'nun sözü

<sup>562</sup> Gazali, *Kitâbu'l-Erbain*, 32,33; *Tehafüt*, s. 134; *Mişkâtü'l-Envar*, 277,279; *el-Hikme fi Maklukatillahi Azze ve Celle*, s. 7,9,10,15,13; *Meâricu'l-Kuds*, s. 149-152

<sup>563</sup> Gazali, *Düşünme, Konuşma ve Söz Üzerine*, çev. A. Kamil Cihan, İnsan Yay., 2. Baskı, İstanbul 2003, s. 65

<sup>564</sup> Mü'min 40/68

demektir. O'nun emrinden yaratma doğduğu zaman o söz olur. Yerine ulaşip yaratılan şey ortaya çıkınca o da yazı olur. Öyleyse âlem, Allah'ın sözünün hakikati değil emrinin yazısıdır. Zira Allah'ın sözü, konuşmasını ortaya koymasındır. Âlem, Allah'ın sanat hattıyla ve kudret eliyle yazılmış olmakla birlikte, hâdistir, sonlu ve sınırlı bir yaratıktır. Öyleyse Allah'ın yazma mertebelerinden ilk mertebe doğrudan yaratma yani *ibda* 'dır.<sup>565</sup>

*İhtira* ve *İnşa* fiillerini yoktan yaratma, hiçbir şey yokken bir şey var etme anlamında kullanmakta ve âlemdeki bütün varlıkların yaratılışını bu kelime ile ifade etmektedir.<sup>566</sup> Gazâli, özellikle *halk* ve *ihtira* kavramlarını birlikte kullanmaktadır. Bununla birlikte onun, *ahdas* ve *halk* kavramlarını de yaratma için kullandığı görülmektedir.<sup>567</sup> Gazâli'nin özellikle *halk* fiilini, kulların fiilileri de dâhil olmak üzere her şeyi yaratma anlamında kullandığına işaret etmek gerekmektedir.<sup>568</sup> Gazâli, bütün mümkünleri *hâdis* ve *kevn* yani yaratılmış olmakla nitelendirmekte<sup>569</sup> ve Allah'ın bütün varlıkların *mebde* ve *mubdei* yani yaratıcısı olduğunu ifade etmektedir.<sup>570</sup> O, *Hadese* ve *sanaa* fiillerinin özellikle âlemin yoktan yaratılışını ifade etmek için kullanmaktadır.<sup>571</sup> Özel olarak bu kelimeleri kullanmasının sebebi, *hudus delilinden* hareket etmesi olarak yorumlanabilir. Gazâlinin *Tehafüt*teki en önemli amaçlarından biri âlemin kadîm olmadığı ve yoktan yaratıldığını ortaya koymak olduğuna göre, yaratmaya dair *hadese* ve *sanaa* fiillerini kullanması bilinçli bir tercihi ifade etmektedir.

---

<sup>565</sup> Gazali, *Düşünme, Konuşma ve Söz Üzerine*, 65,66

<sup>566</sup> Gazali, *Kitâbu'l-Erbâin*, s. 33

<sup>567</sup> Gazali, *el-Hikme fi Maklukatillahi Azze ve Celle*, Mecmuarü Resail için de, s. 7,9,10,15,13; *Kitâbu'l-Erbâin*, s. 49

<sup>568</sup> Gazali, *Kitâbu'l-Erbâin*, s. 21

<sup>569</sup> Gazali, *Tehafüt*, s. 134

<sup>570</sup> Gazali, *Maericu'l-Kuds*, s. 149

<sup>571</sup> Gazali, *Tehafüt*, s. 86,107,108,115,134,155,201.

Gazâli'nin genel olarak yaratmaya dair kullandığı kavramlar üzerinden bir değerlendirme yapmak gerekirse, hangi nesne ile ilgili olursa olsun yaratmaya dair kullandığı kavramların hepsini birbirinin yerine kullandığı görülmektedir. Âlemin yaratılması, âlemdeki canlı ve cansız varlıkların yaratılması, insan fiillerinin yaratılması gibi eylemlerin hepsi aynı fiillerle karşılanmaktadır. Söz konusu varlıklar ve onların yaratılmasına dair Gazâli'nin kullandığı kavramlar arasında sistematik bir ayırım görülmemektedir.

Yaratmaya dair bu kavramların yanı sıra Gazâli'nin, yaratmayı ifade etmek için feyz ve sudur kavramlarını da kullandığı görülmektedir. Burada asıl üzerinde durulması gereken konu onun, bu kavramları kullanması mı yoksa Farabi ve İbn Sina'nın bu kavramları kullanmasını, Allah'ın yaratmasını karşılamadığı için reddetmesi midir? Gazâli'nin itirazı sudur kelimesine mi yoksa sudurun terim anlamına mıdır? Onun, bu konu ile ilgili temel probleminin, *sudur* kelimesinin yaratmayı ifade edip etmemesinden daha çok terim olarak bu kelimeye yüklenen anlamın yoktan yaratma anlayışına yer vermeyecek şekilde kullanılmasından kaynaklanıyor olması çok daha muhtemeldir. Çünkü Gazâli, sudur kavramını yaratma anlamında kullanmaktadır. O, *fail* kavramını açıklarken, failden sudur edenin yenilenen şey olduğunu ve bu şeyin de yokluktan ibaret olduğunu belirtmektedir. Çünkü ona göre, yokluk yoktu ve sonradan ortaya çıktı. Dolayısıyla failden sudur eden de sonradan olandır. Yokluğun failden sudur etmesinin anlamı, onun varlığının sadece failin kudretine bağlı olarak gerçekleşen bir şey olmasıdır.<sup>572</sup> Dolayısıyla Gazâli, *sudur kelimesine yoktan yaratma anlamı vermekte* ve söz konusu kelimeyi bu anlamda kullanmaktadır. Bu bağlamda Gazâli'nin problem olarak

---

<sup>572</sup> Gazali, *Tehâfüt*, s. 131, 134



gördüğü şey sudurun terim anlamıdır. Farabi ve İbn Sina'yı sudur teorisinin işleyişinde Allah'ın iradesine yer vermedikleri ve yoktan yaratmayı kabul etmedikleri gerekçesi ile eleştirmekte hatta tekfir etmektedir.<sup>573</sup> Ancak Gazâli'nin bu görüşünün aksine Farabi ve İbn Sina'nın hem yoktan yaratmayı hem de bir şeyden başka bir şey yaratmayı kabul ettiği ifade edilmektedir.<sup>574</sup> Farabi yoktan yaratmayı karşılamak için *ibda'* kavramını, bir şeyden başka bir şey yaratmak için ise *hudus* kavramını kullanmaktadır.<sup>575</sup> İbn Sina ise, yaratmaya dair Kur'anî kavramlar olan *ibda'*, *halk*, *sun'* ve *tekin* gibi kavramları sudur sürecinin aşamalarına karşılık gelen kavramlar olarak yorumlamıştır.<sup>576</sup> Hem Farabi hem de İbn Sina'nın yaratmaya dair kullandığı bu kavramların her biri sudur teorisinin bir aşamasına karşılık gelecek şekilde ve bu kavramların orijinal anlamlarının dışında anlamlar yüklenerek kullanıldığı görülmektedir.<sup>577</sup>

Gazâli'nin yaratmayı ifade etmek için kullanmış olduğu kavramlar dikkatle incelendiğinde, onun yaşamının farklı dönemlerinde konu ile ilgili olarak farklı kavramları kullandığı görülmektedir. Özellikle Kelam'a dair yazdığı eserlerdeki yaratma anlayışı dikkate alındığında tek yaratıcı varlık Allah'tır ve O, var olan her şeyin yaratıcısı olduğu gibi, insan fiillerinin de yaratıcısıdır. Varlıkların kendilerine ait bir tabiatları olduğunu kabul etmeyen Gazâli, varlıklar arasındaki neden-sonuç ilişkisine dayalı bir âlem tasavvurunu da kabul etmemektedir. Âlemdeki her şey her an Allah'ın yeniden yaratması ile sürekliliğini devam ettirmektedir. Allah'ın *ol*

---

<sup>573</sup> Bkz. Gazali, *Tehâfüt*, s. 134-154

<sup>574</sup> Hüseyin Atay, *Farabi ve İbn Sina'ya Göre Yaratma*, s. 223-225

<sup>575</sup> Atay, a.g.e.,s. 223

<sup>576</sup> İbn Sinan'nın yaratma konusu ile ilgili olarak Kur'ani kavramları nasıl kullandığı ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkz.Marmura, *Conflict Over*, s. 12

<sup>577</sup> Marmura, *Conflict Over*, s. 12; Düzgün, *Nesefi ve İslam Filozoflarına Göre Allah-Âlem İlişkisi*, s. 228; Farabi ve özellikle de İbn Sina'nın yaratmaya dair kullandığı kavramlarla ilgili daha ayrıntılı bilgi "Gazali'nin Sudur Teorisine Yöneltilmiş Eleştiriler" başlığı altında incelenecektir.

demesi sonucu varlığını sürdürmektedir.<sup>578</sup> Gazâli, Kelam'a dair yazdığı eserlerde, var olan her şeyin aracısız doğrudan Allah'ın eylemi olduğunu ve Allah'ın bu eylemlerinden sorgulanamayacağını ifade etmektedir ve bu görüşlerini Kur'an ayetlerine dayandırmaktadır.<sup>579</sup> Bütün bunların yanı sıra hayatının son dönemlerinde yazmış olduğu Tasavvuf'a dair eserlerindeki yaratma anlayışı, aşkın bir varlığın etkinliğini ifade eden ve ikincil nedenlere dayanan ve var oluşu bir nedenler zinciri olarak anladığını ima eden ifadeler bulunmaktadır. Genellikle bu ifadeler Gazâli'nin hayatının farklı dönemlerde farklı görüşleri benimsediği şeklinde yorumlanmaktadır.<sup>580</sup> Ancak bu görüşe katılmak pek de mümkün değildir.

Özellikle Gazâli'nin yaratmaya dair kavram olarak kullandığı *el-icad el-mücerred* ve *el-icad bi't-takdir* kavramları arasında ayırım yaparak *el-icad el-mücerred* ifadesinin doğrudan yaratmayı *el-icad bi't-takdir* ifadesini ise takdire göre yaratmayı ifade etmek için kullandığını görülmektedir.<sup>581</sup> Özellikle Allah'ın takdire göre yaratmasının doğrudan yaratmasındaki keyfiligi ortadan kaldırmaya yönelik bir amacı olduğu ifade edilmektedir.<sup>582</sup> Ancak burada dikkatlerden kaçan nokta, doğrudan yaratmaya dair ifadelerin keyfilikle eşdeğer algılanmasıdır. Hem doğrudan yaratma hem de takdire göre yaratma arasında Allah'ın iradesi bakımından bir ayırım yapmak Gazâli'nin sistemi ele alındığında mümkün görünmemektedir. Bilakis, bu ifadeler özellikle de doğrudan yaratma ölçüsüz yaratmaya değil, Allah'ın hem kudretine özellikle de iradesine vurgu yapmaktadır. İnsanın yazı yazması ve padişah

---

<sup>578</sup> Gazali, *el-Hikme fi Maklukatillahi Azze ve Celle*, Mecmuarü Resail için de, s. 7,9,10,15,13; *Ravzatu't-Talibîn*, s. 95,98; Enbiya 23

<sup>579</sup> 21 Enbiya/ 23

<sup>580</sup> Hasan Aydın, *Gazali'nin Tanrı ve Evren Tasarımı ve Günümüze Yansımaları*, Ondokuz Mayıs Ü. S.B.E. Basılmamış Doktora Tezi, Samsun 2004 s. 150,151

<sup>581</sup> Gazali, *Maksadu'l- Esnâ*, s.53

<sup>582</sup> Hasan Aydın, *Gazali'nin Tanrı ve Evren Tasarımı ve Günümüze Yansımaları*, s. 152

örnekleri, Gazâli'nin yaratma sürecinde Allah'ın iradesine vurgu yapmak amacıyla kullandığı benzetmelerdir.<sup>583</sup>

### 3) Takdir ve Yaratma

Yaratmaya ilişkin kavramların açıklanmasından sonra üzerinde durulması gereken bir diğer konu da *yaratmanın neye göre gerçekleştiği* sorusuna Gazâli'nin verdiği cevaptır. “Yaratma normal olarak üç şeyi öngörür: 1. Plan ve gaye, 2. Bir metod ve icra aleti, 3. Plan ya da taslak ışığında aletle yeniden işlenecek veya şekillendirilecek önceden mevcut olan bir madde ya da materyal.”<sup>584</sup> Allah'tan âlemin yaratıcısı olarak bahsederken normalde yaratma için gerekli olan bu üç şeyden plan veya gaye dışında alet veya madde konusu ile ilgili problemler ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla Allah'ın fiillerinde de var olacak her şey bir plana göre işlemektedir.

---

<sup>583</sup> Bu örneğe göre, kendi memleketindeki padişahlığını nasıl yürüttüğünü bilmezsen, âlemin padişahının hükmünü yürüttüğünü nasıl bilmek istersin? Önce kendini tanı ve işine dikkat et. Mesela kağıt üzerine bismillah yazmak istediğin zaman, önce sende arzu ve istek meydana gelir, sonra kalbinde bir hareket ve kıvılcık duyulur. Bu etten olan yürek, sol taraftadır. Ondandır bir cismi latif hareket eder ve beyne gider. Bu cism-i latife tabipler ruh diyorlar. His ve hareket kuvvetlerini taşımaktadır... Bu ruh beyne ulaştıca, Bismillahın sureti hayal kuvvetinin yeri olan beynin birinci merkezinde meydana gelmiş olur. Beyinden çıkan sinirler her tarafa dağılır. Parmakların ucunda iplik gibi düğümlenir. Beyinden bu sinirlere uyarı verilir. Sonra sinirler kıvılcık, parmakların uçları hareket eder ve sonrada parmaklar kâlemi harekete geçirir. Kâlem de mürekkebi harekete getirir. Böylece hislerin yardımıyla hayal hazinesinde olan Bismillah'ın suretine uygun olarak Besmele kağıtta meydana gelir. Bu işin başlangıcında sende bir istek meydana geldiği gibi her işin evvelinde Allah'ın sıfatlarından bir sıfat vardır. Buna irade denir. Bu iradenin ilk eseri, kalbinde meydana geldiği ve sonra diğer yerlere ulaştığı gibi, Allah'ın iradesinin eseri de önce Arş'da meydana gelir, sonra diğer yerlere ulaşır. Buhar gibi bir cism-i latif kalb damarlarıyla bu eseri beyne ulaştırdığı gibi – ki bu cisme ruh derler-Allah'ın latif bir cevheri de o eseri Arş'a ulaştırır. Bu cevhere melek denir, ruh denir ve Ruhul-Kuds denir. Kalbin eserinin beyne ulaşması, beynin kalbin tesiri ve tasarrufu altında olması gibi, irade eseri önce Allah'tan Kürsi'ye ulaşır.; Kürsi ise Arşın altındadır. Senin fiilin ve muradın olan Besmelenin sureti, beynin önceki hazinesinde meydana geldiği ve yaptığın iş buna uygun olarak ortaya çıktığı gibi, kainatta meydana gelecek her şeyin suteri, önce Levh-i Mahfuz'a nakşedilir. Beyindeki latif kuvvetin sınırları, sınırların eli ve parmakları ve parmakların da kâlemi hareket ettirdiği gibi, Arş'ın ve Kürsi'nin üzerinde iş gören latif cevherler gökleri ve yıldızları hareket ettirir. Gazali, *Kimya-ı Saadet*, s. 55,56. Ayrıca padişah'ın kudreti benzetmesi için bkz. Gazali, *Kimya-ı Saadet*, s. 59-61

<sup>584</sup> Düzgün, *Nesefi ve İslam Filozoflarına Göre Allah-Âlem İlişkisi*, s. 156

Gazâli, *Levh* ve *Kalem* gibi kavramları Allah'ın âlemi veya varlıkları yaratmadan önceki tasarımına işaret eden kavramlar olarak yorumlamaktadır.<sup>585</sup> Gazâli'ye göre, Allah'ın yarattığı ve yaratacağı her şey, yine kendi yarattığı varlık olan *Levh-i Mahfuz*'dadır. Gazâli, bu kavramın bazen *İmam-ı Mübin*, *Kitab-ı Mübin* olarak da adlandırıldığına ve Kur'an da bu isimlerle anılmış olmasına işaret etmektedir. *Leh-i Mahfuz*'un mahiyeti hakkında Gazâli, takdir edilmiş her şeyin orada yazılı olduğunu ve gözle görülemeyen bir mahiyete sahip olduğunu belirtmektedir.<sup>586</sup>

*Levh-i Mahfuz* olarak adlandırılan bu plan Allah'ın ilmine dayanmaktadır. Yaratmanın konusu olan varlıklar Allah'ın bilgisine göre kudreti ile varlık sahasına çıkacaktır. Yaratma sürecinde sebepler de devreye girmektedir. Her bir şeyin yaratılması bir veya birkaç sebebe bağlanmıştır. Gazâli, bu durumu Allah'ın işindeki mükemmelliğin, kusursuz tasarımın ve eksiksiz bir düzenin göstergesi olarak anlamakta ve bu süreci kader ve kaza olarak adlandırmaktadır.<sup>587</sup>

Gazâli, plan ve gayeye bağlı olarak yaratmayı bina örneği ile açıklamaktadır. Gazâli, yaratma sürecini ifade etmek için Allah'ın farklı isimlerinden hareketle konuyu açıklamaya çalışmaktadır. Bu isimler *Hâlik*, *Bâri*, *Musavvir* dir. Bu isimlerin hepsi de yaratıcı olmak anlamına gelmektedir. Dolayısıyla Gazâli, bu kavramların her birini yaratma sürecindeki farklı aşamaları ifade etmek için kullanmaktadır.<sup>588</sup> Bu süreçte yokluktan varlığa çıkan her şey önce takdir edilir ardından bu takdire göre icad edilir. Varlığın icadı gerçekleştikten sonra da tasvir edilmektedir. Dolayısıyla

---

<sup>585</sup> Gazali, *Tehâfüt*, s. 229; *İhya*, IV/II, s. 903

<sup>586</sup> Gazali, *İhya*, IV/II, s. 903

<sup>587</sup> Gazali, *Maksadu'l- Esnâ*, s. 52,53, 67; *Esmâ-i Hüsnâ şerhi*, çev. M. Ferşat, Ferşat Yay., İstanbul 1972, s. 95,96; *el- Erbaîn*, s. S. 29,30; *Madnûn*, s. 342; Düzgün, *Nesefî ve İslam Filozoflarına Göre Allah-Âlem İlişkisi*, s. 156

<sup>588</sup> Gazali, *Maksadu'l- Esnâ*, s. 52

Allah, varlığı takdir edici, takdir ettiği varlığı icad edici ve icad ettiği varlığı da tasvir edici olarak yaratıcıdır. Gazâli, yaratma sürecindeki bu aşamaları bina örneğinden hareketle daha net bir şekilde açıklamaktadır. Bu örneğe göre; binanın yapılabilmesi için tuğla, taş, çimento vs. gibi malzemelerden ne kadar kullanılacağını, binanın metrekaresinin ne kadar maliyeti olacağını hesaplayacak bir mühendisin olması gerektiğini ifade eder. Mühendisin görevi tamamlandıktan sonra bu plana göre binayı inşa edecek ve binayı süsleyecek ustaya ihtiyaç duyulacaktır. İnsanların yaratma tarzlarına örnek olarak verdiği bina örneğinden hareketle Allah'ın yaratmasının insanların yaratması gibi olmadığını, söz konusu aşamaların Allah için düşünülemeyeceğini Allah'ın hem takdir eden hem icad eden hem de tasvir eden olduğu kanaatindedir. Ona göre, yaratma sürecinde Allah varlıkları yaratırken ne bir araca ne donanıma ihtiyaç duymaktadır.<sup>589</sup>

Yine Gazâli, yaratma sürecinde takdir aşamasının önemine vurgu yapmak amacıyla insanın, Allah tarafından yaratılış sürecindeki aşamalara da dikkat çekmektedir. Bu sürece göre; insanın vücudu ancak su ve topraktan var olabilir. Toprak kuru olması ve dağılması özelliği sebebiyle sadece toprak insanın yaratılması için uygun değildir. Aynı şekilde sadece su da insanın yaratılması için yeterli değildir. O halde kuru ile yaşın bir araya getirilmesi gerekir ki birbirlerini tutup çamur olarak bir bütünlük oluşturabilsinler. Son olarak da çamurun sıkışıp ayakta durabilmesini sağlayacak sıcaklık gerekmektedir. Böylece insan su ile yoğrulmuş, kurutulmuş ve pişirilmiş topraktan yaratılmış olmaktadır. Bu örnekte, insanın yaratılacağı toprağın ve suyun hangi ölçülerde olacağını takdir edilmesi gerekmektedir. Belirlenen maddenin gerekenden az veya fazla olması durumunda

---

<sup>589</sup> Gazali, *Maksadu'l- Esnâ*, s. 52- 53

istenilen sonuç elde edilemeyecektir. Dolayısıyla düzenli bütün işler takdirle meydana gelmektedir. Allah, bütün bu işleri takdir etmesi ve bu takdire göre yaratması bakımından yaratıcıdır. Musavvir ismi de, yaratma sürecinde varlığa en güzel şekli vermek bakımından Allah'a mahsustur ve bu yönüyle yaratma sürecinin bir parçasıdır.<sup>590</sup>

Gazâli, hem açık ifadeleri<sup>591</sup> ile hem de çeşitli benzetmelerle<sup>592</sup> yaratma sürecinde aktif olan diğer sıfatlara ve bu sıfatların bu süreçteki işlevlerine de yer vermektedir. Kudret sıfatının varlıklara yaratma olarak yansımalarının temelinde Allah'ın ilmi ve iradesi bulunmaktadır. Allah'ın varlığı yaratma sürecinde, varlığı yaratma iradesi o varlığın bilgisine ve varlığın yaratılması da o varlığın irade edilmesine bağlıdır. Süreçteki bu sıfatlar arasında işleyiş Gazâli'ye göre zorunludur. Bu zorunluluk ifadesinden, bu sıfatların birbirinin sebebi olduğu anlaşılmamalıdır. O, bu ifade ile yaratma sürecinin bu sıfatlarla birlikte düşünüldüğünde gerçekleşeceğini kastetmektedir.<sup>593</sup>

Gazâli'nin yaratma sürecinde ikincil nedenlere yer veren bir anlayışa sahip olduğunu ima eden görüşleri dikkatle incelendiğinde bu düşüncelerinin Eş'ari Kelam ekolünün "vesilecilik" anlayışını kabulü ile açıklanması mümkündür.<sup>594</sup> Gazâli'nin yaratma sürecinde ikincil nedenlere yer veren ve dolayısıyla filozofları eleştirdiği sebepliliği kabul ettiğine dair yorumlar ancak, Eş'ari Kelam ekolünün "vesilecilik" görüşü dikkate alındığında sağlıklı bir şekilde değerlendirilebilir. O her ne kadar ikincil nedenlerden bahsediyor olsa da var olan her şey Allah'ın kudreti ile varlığını

---

<sup>590</sup> Gazali, *Maksadu'l- Esnâ*, s. 53-54

<sup>591</sup> Gazali, *el-İktisâd*, s. 55,56; *Tehâfüt*, s. 130,131.

<sup>592</sup> Gazali, *Maksadu'l- Esnâ*, s.52, *Kimya-ı Saadet*, s. 55-57; *Mişkatü'l-Envar*, s. 275

<sup>593</sup> Gazali, *Tehâfüt*, s. 134,136; Marmura, "al-Ghazali", *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*, ed. Peter Adamson, Richard C. Taylor, Cambridge University Press 2005, s. 142; *İslam Felsefesine Giriş*, ed. Peter Adamson, Richard C. Taylor, çev. M. Cüneyt Kaya, Küre Yay., İstanbul 2007, s. 156.

<sup>594</sup> Gazali, *el-İktisâd*, s.64,65; *Tehâfüt*, s. 239.

sürdürdüğünü iddia etmektedir. Ateşe yaklaştırıldığında pamuğun yanması, kar veya buza değdiğinde elin soğuması vs. gibi olaylar arasında zorunlu bir ilişki yoktur. Söz konusu örneklerdeki neden sonuç ilişkisini andıran ilişkinin birbirinden ayrılması mümkündür. Pamuğun ateşe değdiği halde yanmaması, buza değdiği halde elin ısınması gibi şeylerin hepsi mümkündür.<sup>595</sup> Dolayısıyla âlemdeki bu işleyiş düzeni *icrau'l-adedir*. Allah'ın kudreti dâhilindedir. Gazâli'nin sebepliliği kabul ettiğine dair görüşler, onun kudret sıfatına verdiği rol ve bir bütün olarak sistemi ele alındığında doğru görünmemektedir.<sup>596</sup>

### 3) *Kün* Emri ve Yaratma

Yaratma sürecinde Allah'ın *Kün*<sup>597</sup> emrinin niteliği ve işlevi de önem taşımaktadır. Yaratma sürecinde bu emir genellikle yaratıcı bir *dilsel eylemin* sonucu olarak yorumlanmaktadır.<sup>598</sup> Bu dilsel eylem, Allah'ın kudretinin bir tür yansıması olarak algılanmaktadır. Söz konusu emir yoktan yaratma kabulünün temel dayanaklarından biri olarak yorumlanmıştır.<sup>599</sup> Aynı zamanda *Kün* emri, varlığın ezeli bir maddeden var edildiği kabulünün de dayanağı olarak görülmüştür. Bu görüşe göre, böyle bir emrin olması bu emirden önce emrin muhatabı olan bir maddenin olmasını gerektirecektir.

Allah'ın fiilini gerçekleştirmek için “herhangi bir şeyi irade ettiğimiz vakit bizim ona karşı sözümüz “kün, ol” demekten ibarettir ki, o şey derhal olma sürecine

<sup>595</sup> Gazali, *el-İktisâd*, s. 97; Marmura, *Conflict Over* s. 20

<sup>596</sup> Majid Fakhry, *Islamic Occasionalism And its Critique by Averroes and Aquinas*, London 1958, s. 56-58; *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*, ed. Peter Adamson, Richard C. Taylor, s. 149,150

<sup>597</sup> 16 Nahl/40

<sup>598</sup> Don Cupitt, *Creation Out Of Nothing*, London 1990, SCM Pres, s. 7

<sup>599</sup> Düzgün, *Nesefî ve İslam Filozoflarına Göre Yaratma*, s. 245

girer.”<sup>600</sup> Bu ayet, Kelam ekolleri tarafından farklı şekillerde anlaşılmaktadır. Eş’ariler söz konusu ayette ve buna benzer diğer ayetlerde *Kün* emrinin yokluğa hitap olduğu ve yokluğa Allah’ın hitap edeceği kanaatindedir. Eş’arilere göre, yaratmanın gerçekleşmesi *Kün* emrine bağlıdır. Dolayısıyla bu ekole mensup kelimciler ayetin zahirinden hareket ederek varlığın bu emirle yaratıldığı kanaatindedirler. Allah’ın yaratma ile ilgili sünnetinin bu şekilde işlediği görüşündedirler.<sup>601</sup>

Mâtüridiler, Eş’arilerin görüşünün aksine *Kün* emrini, Allah’ın kudretinden kinaye olarak yaratma eyleminin Allah için kolaylığını ifade eden bir kelime olarak yorumlamaktadırlar. Mâtüridi kelimciler, Kur’an ayetlerinde geçen yaratmaya dair bu emrin yaratma eyleminin süratine işaret ettiği görüşündedirler.<sup>602</sup>

Gazâli’nin *Kün* emrini nasıl yorumlanmadığı ile ilgili olarak *Kanunut-Te’vil* adlı eserinin tercümesinin sonunda yapılan açıklamalara değinmek gerekmektedir. Bu açıklamalara göre Gazâli, bu emri içeren ayetin zahirinden hareketle bir görüş oluşturmanın aklen mümkün olmadığını ifade etmektedir. Gazâli, bu görüşünü Allah’ın ma’duma *Kün* emrini vermeyeceğini, bunun Allah için muhal olduğu kabulüne dayandırılmaktadır. Bu emrin, varlığın varlık alanına çıkmasından sonra olduğunu iddia etmenin ise yaratılmış bir şeye tekrar böyle bir hitabın olmasının da muhal olduğundan hareketle temellendirmeye çalışmaktadır. Akli delillerden hareketle de bu ayetin lafzi anlamına göre anlaşılmasının doğru olmadığı

---

<sup>600</sup> 36 Yasin /82, 16 Nahl/40

<sup>601</sup> Eşari, *İbâne*, s. 9; Gazali, *İktisad*, s. 97,98; Pezdevi, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, s. 103-105; İzmirli, *Yeni İlmî Kelam*, s. 114,115; Bkz. Tefvik Yücedoğru, *Geçmişten Günümüze İlim ve Din Açısından Yaratılış*, Emin Yay. Bursa 2006, s. 120

<sup>602</sup> Maturidi, *Kitabu’t-Tevhid*, s. 48; Nesefi, *Tabsıratu’l-Edille*, I/ 451,452;



görüştüğüdür.<sup>603</sup> Ancak Gazâli'nin *Kün* emrinin maduma verilmeyeceği görüşünde olduğunu kabul etmek mümkün değildir. Bilakis o, yaratmanın konusunun yokluk olduğu görüşündedir. Yani yaratmanın konusu madumdur. Dolayısıyla Gazâli, *Kün* emrinin varlık alanına çıkmış bir varlığa verilemeyeceği görüşündedir.<sup>604</sup> O, *Kün* emrini özellikle irade sıfatına vurgu yapacak şekilde yorumlamaktadır.

Gazâli'ye göre, *Kün* emri aynı zamanda dilediği zaman yaratma anlamına gelen kudret sıfatındaki iradeye işaret etmektedir.<sup>605</sup> Dolayısıyla Gazâli'nin *Kün* emrini Allah'ın fail olmasına ve fail kavramında vurgu yaptığı irade sıfatına atıfla bu emrin Allah'ın iradesine vurgu olarak anlamış olması çok daha muhtemeldir.<sup>606</sup>

## B- GAZALİ'NİN YOKTAN YARATMA ANLAYIŞI

Allah ile âlem arasındaki ilişki tarzının neliği ve nasıllığı, hem felsefecilerin hem de kelamcılarının cevap aradığı en temel sorulardan biridir. Her iki düşünce tarzı da, âlemin kökeni konusunda farklı hareket noktaları kabul ettiklerinden farklı sonuçlara ulaşmaktadır. Filozoflara göre Allah, varlığa şekil veren varlık iken,<sup>607</sup> kelamcılara göre Allah, varlığı yaratandır.<sup>608</sup> Kelamcılara göre, Allah'ın yaratması yoktan yaratma ile başlamaktadır. Yoktan yaratma anlayışı, kelamcılar tarafından,

---

<sup>603</sup> M. Şerafeddin, "el-Kanunu'l- Külli fi't-Te'vil", Gazalinin te'vil hakkında basılmamış bir eseri, D. F.İ.F.M., İstanbul 1930, Yıl 4, Sayı 6, s.55

<sup>604</sup> Gazali, *İktisâd*, s. 97,98

<sup>605</sup> Gazali, *Maksadu'l- Esnâ*, s. 103; *Meâricu'l-Kuds*, s. 145; Gazali, *Mearifü'l-Aklyyye*, s. 65,66

<sup>606</sup> Gazali, *Mearifu'l-Aklyyye*, s. 65,66

<sup>607</sup> Aristo, *Metafizik*, s. 489

<sup>608</sup> Kadı Abdülcabbar, *Şerh*, 96, 115-120; Eş'ari, *Makâlat*, I /270,271 Maturidi, *Kitabu't-Tevhid*, 73-77; Bağdadi, *Usul*, 33-35, 55-70; Gazali, *Tehâfüt*, 134-155; İktisad, s. 20-24; *Maksadu'l- Esnâ*, 52-55; Neseî, *Kitabu't-Temhid li Kavaidi't-Tevhid*, thk. Ceybullah Hasan Ahmed, Daru't- Tibaati'l-Muhammediyye, Ezher 1986, s. 123-128

hicri ikinci asırdan başlayarak Yahudi, Hıristiyan, Sâbiî ve düalist Allah anlayışına karşıt olarak geliştirilmiş ve sistemleştirilmiştir.<sup>609</sup> Özellikle Mutezili kelamcılar el-‘Allaf ve Nazam, yoktan yaratma görüşlerini, âlemin geçici ve yok olucu bir doğaya sahip olması ile temellendirmişlerdir.<sup>610</sup> Daha sonraki süreçte, âlemin kıdemini varsaymanın ortaya çıkaracağı problemler Eş’arilerce de fark edilmiş ancak bu konu ile ilgili olarak ilk sistematik reddiye Gazâlî tarafından yapılmıştır.<sup>611</sup>

Genel olarak yaratma konusundaki teorileri dört başlık altında toplamak mümkündür. Bunlar;

1)Yoktan yaratmanın iki şekli vardır. Bunlardan ilki, kelamcılar tarafından kabul edilen zaman içinde yaratma, ikincisi ise sudur teorisini kabul edenlerin benimsediği görüş olan zaman dışı yaratmadır.

2) Ebu Zekeriya er-Razi tarafından savunulan ezeli bir madde olmaksızın zamansal yaratma teorisi.

3) Temsilcisi İbn Rüşd olan, âlemin maddesi ve formu ezeli olduğu için Allah’ın, âlemin sadece nihai nedeni olduğunu benimseyen teoridir.

4) İbn Teymiyye tarafından savunulan görüşe göre, âlem gibi var olan her şey yaratılmıştır. Ancak yaratılan böylesi nesnelere serisi, Allah’ın eylemlerinin doğasına

---

<sup>609</sup> Hişam Mudi Ed-din al-Alousi, *The Problem of Creation In İslamic Thought*, Cambridge 1965, s. 175; bkz. Düzgün, *Nesefti ve İslam Filozoflarına Göre Allah-Âlem İlişkisi*, s. 154,155,156

<sup>610</sup> Hayat, *Kitabu’l- İntisar*, s. 142

<sup>611</sup> Bkz. Gazali, *Tehâfüt*, 89-159; Macid Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, çev. Kasım Turhan, Birleşik Yay., İstanbul 2000, s. 280

benzer şekilde zaman içinde bir başlangıca sahip değildir, dolayısıyla zamana ait değildir.<sup>612</sup>

Bu teorilerden zaman içinde yaratma teorisi, kelamcılar tarafından savunulmaktadır. Bu görüş üç temel kabule dayanmaktadır; *Bunlardan ilki*, ezeli tek varlık Allah'tır, âlem yoktan meydana gelmiştir ve zaman içerisinde yaratılmıştır. *İkincisi*, Allah iradeli bir faildir, varlıklar ve olaylar arasında mekanik bir role sahip olan doğal bir neden değildir. *Son olarak da*, âlemin doğası ile Allah'ın varlığı birbirine zıt yapılara sahiptir.<sup>613</sup> Kelamcılar, bu kabullerden hareketle yoktan yaratma anlayışını temellendirilmekte ve sistemleştirilmektedir.

### 1) Madum

Âlemin, yoktan yaratıldığı ve dolayısıyla da önceden var olan ezeli bir maddeden yaratılmış olmadığına dair tartışma *ma'dum* kavramının neliği, konusu çerçevesinde tartışılmaktadır.<sup>614</sup> Bu bağlamda âlemin yoktan yaratıldığı görüşü kelamcılar tarafından temellendirilirken, atom, yer kaplama ve boşluk kavramlarından hareket edilmekte ve söz konusu kavramlar üzerinden *ma'dum/yokluk* kavramına ulaşılmaktadır.

Atom ve boşluk kavramlarından hareketle, kelamcılar, âlemin sonradan meydana geldiği ve âlemin sonradan meydana gelmiş olmasından hareketle de Yaratıcının varlığı ve âlemin, bu Yaratıcının yaratmasının sonucu olarak meydana geldiği görüşüne ulaşmaktadırlar. Kelamcılar bu görüşlerini, atomların yer

---

<sup>612</sup> al-Alousi, *The Problem of Creation In İslamic Thought*, s. 187

<sup>613</sup> al-Alousi. *a.g.e.*, s.188,189

<sup>614</sup> Wolfson, *Kelam Felsefeleri*, s, 274

kaplamasına ve yer kaplananın ise boşluk olmasına ve boşluğun da *yokluk* olması kabulü ile temellendirmektedirler. Atom, var olmak için boş mekâna ihtiyaç duymaktadır, boş mekân da yokluk olduğundan ve atomdan önce olmasının da mantıksal bir zorunluluk olmasından dolayı, eşyanın ilk maddesi olan atomlar yoktan meydana gelmiştir.<sup>615</sup> Âlemin temel taşıını oluşturan atomlar yoktan meydana geldiği için âlem de yoktan meydana gelmiştir. Kelamcılarının, özellikle âlemin ve onu oluşturan bütün unsurların yoktan yaratılmış olması düşüncesine ısrarla vurgu yapmalarının nedeni, yaratılmamış *heyula* düşüncesini reddetmeleri<sup>616</sup> ve varlıktan hareket etmeleri olarak gösterilebilir.

Kelamcılarının yoktan yaratmayı *ma'dum* kavramından hareketle temellendirdikleri için, genel olarak Kelam ekollerinin özel olarak da Gazâli'nin, bu kavramı nasıl anladıklarına kısaca değinmek gerekmektedir. Kelam ekolleri arasında, adem-yokluk kavramı üzerinde ilk kez Mutezili kelamcılar durmuştur. Onlar her ne kadar âlemin, ademden meydana geldiğini kabul etseler de varlık ile mahiyeti birbirinden ayırarak yokluğun bir zâtı bulunduğunu, onun *sabit* ve *şey* olduğunu, dolayısıyla zihin dışında bir varlığının bulunduğunu belirtmişlerdir. Onlara göre Allah, *şeylerin* yaratılmadan önceki durumlarını, yani *ma'dumu* biliyordu; dolayısıyla *ma'dum* onun bilgisine uygun bir gerçekliğe sahiptir.<sup>617</sup> Söz konusu ekol, *ma'dum* kavramını, yaratma açısından değil Allah'ın bilgisi bağlamında ele aldığından bu kavramı bilgi kuramı ile ilgili olarak değerlendirmiştir.

---

<sup>615</sup> İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelam*, s. 180,181; Alousi, *The Problem Of Creation In Islamic Thought*, s. 269,270

<sup>616</sup> Düzgün, *Nesefti ve İslam Filozoflarına Göre Allah-Âlem İlişkisi*, s. 158

<sup>617</sup> Kadı Abdülcabbar, *Şerh.*, s. 178,179; *el- Muğni Ebvabu't-Tevhid ve'l Adl*, thk. Muhammed Mustafa Hilmi- Ebu'l Vefa el-Ganimi, IV/247-249; Ayrıca bkz. Metin Özdemir, *Allah'ın Bilgisinin Ezeliliği ve insan Hürriyeti*, İz Yay., İstanbul 2003, s. 124,125

Mutezile, madumu *varlığı olmayan malum* şeklinde tarif ederek<sup>618</sup> ona, bilginin objesi olarak bir gerçeklik tanıırken Ehl-i Sünnet, ma'dum kavramını *leyse bi-şey* yani *hiçbir şey değil* şeklinde açıklamış ve böylece yokluğa bir gerçeklik tanımaktan kaçınmıştır. Onlara göre varlıkla mahiyet birbirinin aynıdır; bu sebeple âlem *la şey* den yani her bakımdan yokluktan yaratılmıştır. Eş'ariler her ne kadar ma'duma bilginin konusu olan şey anlamını verseler de onun *şey* olduğunu kabul etmemektedirler. Dolayısıyla ma'duma, ancak mecazi olarak *şey* denilebileceğini iddia etmektedirler. Ayrıca Eş'ariler, ma'dumun sadece mutlak yokluğu değil, bütün imkânları da içerdiği görüşündedirler.<sup>619</sup> Ma'dumun imkânları da içermesi düşünüldüğünde Eş'arilerin ma'dum tanımının Mu'tezilenin tanımından pek farkı kalmamaktadır. Aralarındaki tek fark, maduma şey denilip denilemeyeceğinden ibaret görünmektedir.

Gazâli, ma'dum kavramının neliği üzerinde özel olarak durmamaktadır. O, bu konuya ilişkin görüşlerine, *Tehâfüt*'te Allah'ın fail olması konusundaki görüşlerini açıklarken değinmektedir. Failin ancak yoktan bir şey yaratan olduğunu ve yokluğun varlıktan önce bulunmasını, varlığın, failin fiili olmasının temel şartı olarak kabul etmektedir.<sup>620</sup> Bu bağlamda yokluğu, *bir şey olmayan* şeklinde tanımlamaktadır. Ayrıca o, yokluğun arazlara ve suretlere ilişmesinin düşünülebileceğinden şüphe etmemektedir.<sup>621</sup> Varlığın karşıtı olarak yokluğu, yaratılmışlığın temeli olarak kabul eder ve bir şeyin bir şeyi kabul etmesi ve onda bulunması şanıdan olan zatının o

---

<sup>618</sup> Kadı Abdülcabbar, *Şerh.*, s. 176,177

<sup>619</sup> Cüveyni, *eş-Şamil fi Usuli'd-Din*, thk. ve tkd. Faysal Bedir Avn-Süheyr Muhammed Muhtar, İskenderiye 1969, s. 134-138; İci, *el-Mevakıf fi İlmi'l-Kelam*, Alemu'l Kütüb, Beyrut, s. 53,57; Taftazani, *Şerhu'l Makasid*, s. I/126; Bakıllani, *Temhid*, s. 35,36; Özdemir, *Allah'ın Bilgisinin Ezeliliği ve insan Hürriyeti*, s.133,134

<sup>620</sup> Gazali, *Tehâfüt*, s. 131

<sup>621</sup> Gazali, *a.g.e.*, s. 131

şeyde bulunmaması olarak tanımlamaktadır.<sup>622</sup> Dolayısıyla Gazâli, genel Eş'ari kabul olan ma'dumun sadece mutlak yokluğu değil, bütün imkânları da içerdiği görüşündedir.

Gazâli her ne kadar tasavvufî kavramlar kullanarak ifade etmiş olsa da, ona göre, Allah yegâne varlıktır, masiva ise varlıkları Allah'a bağlı olmaları dolayısıyla, özü itibariyle yokluk mesabesinde. O, bu görüşünü *La mevcude illallah* şeklinde ifade etmektedir. Masivanın yani Allah dışındaki her şeyin, mutlak yokluktan yaratıldığını kabul eden Gazâli'ye göre Allah'ın varlığı hakiki, onun dışındakilerin varlığı ise mecazidir; varlık hayır ve nur, yokluk ise şer ve zulmettir.<sup>623</sup> Hem Gazâli hem de İbn Sina, varlığı hayır, yokluğu da şer olarak nitelendirmektedirler.<sup>624</sup>

Gazâli, Allah'ın *el-Hak* ismi ile ilgili olarak yaptığı açıklamada, vacip bizatihi olan varlık haktır, vacip bigayrihi olan varlık var olması bakımından Allah'a bağlı olması dolayısıyla bir yönü ile hak bir yönü ile batıldır. Gazâli bu durumu, mümkün varlığın zatı bakımından varlığı olmadığı için batıl, başkasından dolayı varlık kazanması bakımından hak olarak nitelendirmektedir.<sup>625</sup> Gazâli, her ne kadar tasavvuf terimlerini kullansa da âlemin yoktan yaratıldığı görüşünde olduğunu ifade etmektedir.

Gazâli'nin madum hakkındaki görüşlerinden sonra, Farabi ve İbn Sina'nın da maduma ilişkin görüşlerine değinmek gerekmektedir. Farabi, yokluğu, *bir şeyin içinde bulunduğu konumdan yoksun olması* şeklinde tarif etmekte ve Mutezile gibi o da yokluğu *şey* kabul ederek varlığın, konuya nispetle kavranılabileceğini

<sup>622</sup> Gazali, *Mi'yaru'l-İlm Fi'l-Mantık*, s. 295; Süleyman Hayri Bolay, *Aristo Metafiziği İle Gazali Metafiziğinin Karşılaştırılması*, MEB. Yay., Ankara 2005, s. 150,151

<sup>623</sup> Gazali, *Mişkatü'l-Envâr*, s.272-277

<sup>624</sup> Krş. Gazali, *Mişkatü'l-Envâr*, s.276; İbn Sina, Şifa, İlahiyât, II/355,356.

<sup>625</sup> Gazali, *Maksadu'l- Esnâ*, s. 97,98; Aynı kavramlar kullanılarak yapılan bir açıklama için krş. Farabi, *Medinetü'l-Fâzıla*, 10; bkz. Küyel, *Aristoteles ve Farabi'nin Varlık ve Düşünce Öğretileri*, A.Ü.D.T.C.F. Fakültesi Yay. Ankara 1969, s. 85.

düşünmektedir. Eğer yokluk, içinde bulunduğu imkân şartı ortadan kaldırılarak varlığın zıddı kabul edilirse, *yokluk varlık değildir* tarzında bir anlam ortaya çıkmış olur. Bu şekilde, yokluğu varlığa nispetle *olabilen yokluk* tarzında ikiye ayıran Farabi, Aristo'nun, heyulanın Allah tarafından *la an şey* den yaratıldığı düşüncesinde olduğunu belirtir.<sup>626</sup> Böylece Farabi, Aristo'nun, İslam inancına zıt bir görüşe sahip olmadığını ispat etmek istemiştir. Ma'dumu, zat bakımından yok, araz bakımından var olan şey olarak tarif etmiştir. Farabi, ma'dumun bu varlık tarafını akılda tasavvur edilebilmesine bağlamıştır.<sup>627</sup> İbn Sina ise, ma'dumu, tabii varlıkların var olmazdan önceki durumu, anlamında kullanmaktadır. Aristo'da olduğu gibi tabii varlıklara ilişkin ilkeleri madde, suret ve adem şeklinde sıralamaktadır. Ademin ilke sayılması, bir varlığın var olabilmek için bir ademe dayanmasından kaynaklanmaktadır. Zira adem, araz için bir başlangıçtır; ademin son bulmasıyla varlık var olur. Adem, ne mutlak bir varlığa ne de yokluğa sahiptir; aksine, bir varlıkta bil kuvve var olan zatın ortadan kalkmasıdır.<sup>628</sup> Buna göre adem, gerçek bir varlık olmayıp sadece imkandır. Ona göre, varlık, bizzat kendisi sayesinde bilindiği halde adem, herhangi bir yolla varlık sayesinde bilinir.<sup>629</sup> Bu da göstermektedir ki, İbn Sina, ademe gerçek bir varlık tanımaktadır. Mantık açısından, yok tarif edilemez ve dolayısıyla ne olduğundan bahsedilemez. Ancak varlık yardımıyla ve varlığa nispetle ne olduğundan haber verilebilir.<sup>630</sup> Dolayısıyla hem Farabi hem de İbn Sina, zihni bir kavram olan imkândan hareketle ma'dumu temellendirmektedirler.

---

<sup>626</sup> Küyel, *Aristo ve Farabi'de Düşünce ve Varlık Öğretileri*, A.Ü.D.T.C.F. Fakültesi Yay. Ankara 1969, s. 95-96

<sup>627</sup> Farabi, *et- Ta'likat*, Matbaatu Meclis Dairatü'l-Maarifi'l-Osmaniyye, 1346, s.16

<sup>628</sup> İbn Sina, *Necat*, II/208-211

<sup>629</sup> İbn Sina, *Şifa, İlahiyât*, c. I/ 36

<sup>630</sup> Hüseyin Atay, *İbn Sina'da Varlık Nazariyesi*, s. 36

## 2) Yoktan Yaratmanın Neliği

Kelamcıların yoktan yaratma anlayışlarını nasıl temellendirdikleri konusunun açıklanması gerekmektedir. Bu bağlamda, hangi ekole mensup olursa olsun tüm kelamcılar, yoktan yaratma düşüncelerini, âlemden hareketle delillendirmektedirler. Onlar için âlem ve âlemi oluşturan bütün unsurlar ve bu unsurların nasıl oluştuğu sorusuna verdikleri cevap, yaratma düşüncelerini açıklamaktadır. Allah dışındaki bütün varlıklara karşılık gelen âlemin varlığı, yokluğu öncelemektedir. Dolayısıyla mümkün varlık olan âlem, yokluğu öncelediğinden, Allah'ın yoktan yaratması sonucu varlık alanına çıkmaktadır. Varlık alanına çıkan bu varlıklar, *cevher* ve *araz*lardan oluşmaktadır. Diğer kelamcılar gibi Gazâli'de *cevher* ve *araz* kavramlarından hareketle âlemin hadis olduğunu yani yoktan yaratıldığını ortaya koymaktadır.<sup>631</sup>

Genel olarak bütün kelamcılar özel olarak da Gazâli, âlemin hudusundan hareketle yoktan yaratma anlayışını temellendirmektedirler.<sup>632</sup> Ancak İbn Sina, kelamcıların yoktan yaratma anlayışını âlemin yaratılmışlığından hareketle temellendirmelerinin pek de doğru olmadığını düşünmektedir. Bu görüşünü, kelamcıların varlığı yokluğa öncelenen şey şeklinde tanımladıkları hadis kavramının, yoktan yaratmayı delillendirmek için yeterli olmadığı kabulüne dayandırmaktadır. Ona göre bir şeyin hadis olmasını belirleyen ilke, o şeyin mümkün olmasıdır. Dolayısıyla bir şeyin mümkün olmasını belirleyen ilke, hadis olması değildir. Bu tanımda belirleyici olan, her hadisin daha önceden mümkün olmasıdır. Mümkün

---

<sup>631</sup> Gazali, *el-İktisâd*, s. 20-23

<sup>632</sup> Gazali, *a.g.e.*, s.20- 24; *Tehâfüt*, s. 118,119



olduğu için var olmuştur, hadis olduğu için değil.<sup>633</sup> Bu bağlamda filozoflar ile kelamcılar konuyu farklı kavramları temel alarak açıklamaya yoluna gitmişlerdir. Kelamcılar varlıktan hareket ettikleri için mümkün kavramından hareketle imkânı açıklarken, filozoflar imkân kavramından hareketle mümkünü açıklamaktadırlar. Filozofların imkân kavramından hareket etmelerinin temel sebebi olarak Allah'ın bilgisi gösterilebilir. Zira mümkünün imkânı var olmadan önce Allah'ın zihninde yani bilgisinde mevcuttur.

Gazâli, varlığın yoktan yaratıldığını ifade ederken, Farabi heyuladan yaratıldığını ve heyulanın da yaratılmış olduğu kanaatindedir. Ancak burada, heyula ile ilgili olarak ifade edilmesi gereken bir ayrım söz konusudur. Bu ayrıma göre; heyula ay altı varlıkların kendisinden yaratıldığı nesnedir. Ay üstü varlıkların heyuladan yaratıldığını söylemek mümkün değildir. Farabi, ay üstü varlıkların somut yokluktan yaratıldığını ifade etmektedir. Farabi, ay üstü varlıkların da mümkün varlıklar olduğunu ancak bu varlıkların mümkünlüğünün kendilerinden önce değil kendileri ile birlikte olduğu kanaatindedir.<sup>634</sup> Dolayısıyla Farabi bir şeyin imkânını ezeli kabul etmekte ve ay üstü varlıkların mümkün olmalarını da varlıklarına bağladığına göre ay üstü varlıklar da ezeli olmaktadır.

Gazâli, imkân konusunda müslüman filozoflardan farklı görüşlere sahiptir. Ona göre, imkân itibari bir kavramdır ve bir varlığa sahip değildir, dolayısıyla âlem daha önce var olan bir şeyden değil de yokluktan yaratılmıştır. Bu nedenle, Gazâli ve filozofların, yoktan yaratma ve mümkün kavramlarına verdikleri anlamda

---

<sup>633</sup> İbn Sînâ, *en-Necat*, III/356-357; Engin Erdem, *İlahi Ezelilik ve Yaratma Problemi*, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara 2006, s. 63-64

<sup>634</sup> Farabi, *Kitabu'l Cem Beyne'r-Re'yi'l-Hakemeyn Eflatun el-İlahi ve Aristoteles*, Nşr. Frederic Dietrici, Ma'hedu Tarihi'l-Ulumi'l-Arabiiyeti'l İslamiyye, Frankfurt, 1999, 12/24; Atay, *Farabi ve İbn Sina'ya Göre Yaratma*, s. 217,218

uzlaşmaları mümkün görünmemektedir. Mümkün konusunda filozoflar ile Gazâli'nin hareket noktaları birbirinden farklıdır. Gazâlinin hareket noktası varlık iken, filozofların hareket noktası Allah'ın bilgisidir.

Gazâli'nin yoktan yaratma anlayışına bir eleştirisi de İbn Rüşd'den gelmektedir. O, âlemin bir illetinin olup olmadığı konusu ile ilgili görüşünü aktarırken, Gazâli'nin hudusu, yoktan yaratma şeklinde anlamasının delilsiz olduğuna işaret etmektedir. O, bu görüşünü de, yoktan yaratma kabulünün müşahede edilemeyeceğini dolayısıyla onun burhani bir delil ortaya koymadığı iddiasına dayandırmaktadır. Filozofların sadece yaratılmış varlıklar için değil kadîm varlık için de bir yaratıcı kabul ettiklerini ifade etmektedir.<sup>635</sup>

İbn Rüşd'ün bu eleştirisi, felsefi yöntem açısından değerlendirildiğinde makul karşılanabilir, çünkü yaratma konusunda hangi görüş benimsenirse benimsensin, kabul edilen görüşün müşahede edilemeyeceği açıktır. Ancak kelamcının en temel hareket noktası olan *tevhid* ilkesi, *varlık* ile paralel düşünüldüğünde, Kur'an'dan hareketle yoktan yaratma anlayışına ulaşılması daha doğrudur.

Gazâli'nin yoktan yaratma anlayışını ortaya koyabilmenin yolu, filozoflara yönelttiği eleştirilerin dikkatli bir şekilde incelenmesi sonucunda elde edilebilir. Aslında Gazâli'nin amacı, âlemin yoktan yaratıldığı görüşünü sistematik bir şekilde temellendirme ve açıklamak değildir. Onun, bu konu ile ilgili hareket noktası tamamen olumsuzdur ve sistemli bir yoktan yaratma görüşü ortaya koymaktan

---

<sup>635</sup> İbn Rüşd, *Faşlu'l Makâl*, s. 87-89

ziyade, filozofların görüşlerini çürütmeye yöneliktir.<sup>636</sup> Özellikle âlemin kıdemi konusunda, Gazâli ile müslüman filozofları arasındaki tartışma Allah'ın ve âlemin doğasına dair kavramlar konusunda yoğunlaşmaktadır.<sup>637</sup> Dolayısıyla bu kavramlar üzerinde uzlaşma sağlanamaması, her iki tarafın da farklı görüşlere sahip olmalarının temelini oluşturmaktadır.

Gazâli, yaratma ile ilgili görüşlerini, Tehâfüt'ün ilk dört meselesinde ayrıntılı ve sistemli bir şekilde ele almaktadır. Bu tartışma konulardan ilki; *“filozofların âlemin ezeliyeti hakkındaki görüşlerinin çürütülmesi üzerine”*, ikincisi *“ filozofların âlem, zaman ve hareketin ebediliği hakkındaki görüşlerinin çürütülmesi üzerine”* adlı tartışmalardır. Üçüncü tartışma konusu *“filozofların Allah'ı âlemin yapıcı ve yaratıcısı, âleminde O'nun eseri ve fiili olduğu yolundaki görüşlerinin aldatmaca olduğu üzerine”* ve son olarak da *“ filozofların âlemin yaratıcısının varlığını ispat etme konusunda aciz kaldıklarının açıklanması üzerine”* başlıklarını taşımaktadır.<sup>638</sup> Söz konusu bu dört tartışma, temel bazı kavramlar üzerinden tartışılmaktadır. İlk tartışmadaki temel kavramlar; *ezeli, yaratılmış, mümkün, iradedir*. İkinci tartışma, ilk tartışmanın bir devamı niteliğini taşıdığı için, aynı kavramlar bu tartışmanın da temel kavramlarıdır. Üçüncü tartışma, *fail, fiil, fail-fiil ilişkisi* ve *sudur* kavramları üzerinden tartışılmaktadır.<sup>639</sup> Bu konuya dair son tartışma ise, *yaratma* ve *neden* kavramları çerçevesinde yapılmaktadır.<sup>640</sup>

---

<sup>636</sup> George F. Haurani, “The Dialogue Between Al-Ghazali and Philosophers on The Origin Of The World”, *The Muslim World*, Vol. 48, 1958, s. 184

<sup>637</sup> Marmura, *Conflict Over*, s.X

<sup>638</sup> Bkz. Gazali, *Tehâfüt*; s. 88, 124, 155; Marmura, *Conflict Over*, s. VIII

<sup>639</sup> Bu konu ayrıntılı bir şekilde “Gazali'nin Sudur Teorisine Yöneltilmiş Eleştiriler” başlığı altında ele alınacağı için ayrıca bu kısımda değinilmeyecektir.

<sup>640</sup> Gazali, *Tehâfüt*, 88, vd., 124, vd, 134, vd, 155 vd; Ayrıca bkz. Mübahat Küyel Küyel, *Üç Tehâfüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1956, s. 271,295,316,321; Marmura, *Conflict Over...*, s.6

Gazâli, aralarında tam bir birlik olmasa da filozofların büyük çoğunluğunun âlemin kıdemi görüşünü benimsediğini belirtmektedir. Bu görüşe göre âlem, Allah ile birlikte O'nun eseri ve zaman dışı bir varlık olarak var olması dolayısıyla, Allah ile âlem arasındaki ilişki, zaman bakımından bir önceliği değil zat ve mertebe bakımından bir önceliği içermektedir.<sup>641</sup> Gazâli, filozofların âlemin kıdemini kabul etmelerinin sebebi olarak, sonradan olanın bir aracı olmaksızın ezelden sudur etmesinin düşünülemediğini kabul etmelerinden kaynaklandığını belirtmektedir.<sup>642</sup>

Gazâli, yaratma argümanını, âlemin ezeliyeti görüşünün reddine dayandırmaktadır. Ona göre, âlemin ezeliyetini kabul etmek teistik argümanları imkânsız kılmaktadır. Âlemin ezeliyeti görüşünün kabulü, yaratma argümanının ve onun önemli öncüllerini şüpheli hale getirmektedir. Gazâli'nin *Tehâfüt*'teki bütün çabası âlemin ezeliyeti düşüncesinin Allah'ın varlığını kabulle çeliştiğini ortaya koymaktır. Âlemin ezeliyetini kabul etmek Allah'ı inkar etmekle eşdeğerse ki Gazâli bu görüştedir, yaratma argümanı ancak Allah'ın varlığı ile açıklanabilir.<sup>643</sup>

Bu bağlamda, Gazâli'nin yoktan yaratma konusuna dair görüşleri, âlemin kıdemi konusunda filozofların ileri sürdüğü dört delile yönelttiği eleştiriler çerçevesinde ele alınmaktadır. Filozofların delillerden ilki: ezeli olan varlıktan, sonradan olan varlığın sudur etmesinin mümkün olmadığı kabulüdür. Filozoflara göre, ezeli varlıkla, âlemin kendisinden sudur etmediği varlık kastediliyorsa, âlemin O'ndan sudur etmeyişi, varlığını yeğleyen bir yeğleyicinin bulunmayıp âlemin sırf imkân halinde oluşundan kaynaklanmaktadır. Âlemin bu imkân durumundan sonra varlığa geldiği düşünülecek olursa, o zaman da yeğleyici iradenin yenilenmesi veya

---

<sup>641</sup> Gazali, *Tehâfüt*, s. 88; *Makâsıd*, s.189

<sup>642</sup> Gazali, *Tehâfüt*, s. 88

<sup>643</sup> Lenn E. Goodman, "Ghazali's Argument from Creation I", *International Journal of Middle East Studies*, Vol. 2, No. 1. (Jan., 1971), s. 67

yenilenmemesi söz konusu olacaktır. Eğer yeğleyici irade yenilenmemişse, âlem sırf imkân halinde kalacaktır, eğer yenilenmişse, bu iradeyi, meydana getiren bir varlığa ihtiyaç duyulacaktır ki bu da teselsüle neden olur. Ayrıca filozoflar âlemin neden daha önce veya daha sonra değil de şimdi meydana gelmiş olduğunu sorusunu da sormaktadırlar.<sup>644</sup>

Gazâli, filozofların bu itirazlarına cevap verirken ısrarla üzerinde durduğu kavram, Allah'ın iradesidir. O, âlemin, daha önce veya sonra değil de şimdi yaratılmasının sebebinin, Allah'ın âlemi yaratmaktan aciz olmasına ve âlemin yaratılmasının imkânsız oluşuna bağlamamaktadır. Böyle bir varsayımın, mutlak kudret sahibi olan Allah için düşünülmesi imkânsızdır. Eğer böyle bir kabulü benimserse âlemin var oluşunu, Allah'ın aciz iken kudrete, âlemin de imkânsız iken imkâna kavuşması ile açıklamak zorunda kalacaktır. Dolayısıyla bu durum, Allah'ın sonradan bir amaç edinmesi, yaratma aletinin daha önce bulunmayıp sonradan var olmasına bağlanamaz. Söz konusu sorulara cevap veren en makul yaklaşım, Allah'ın daha önceden âlemin varlığını dilememiş olmasıdır.<sup>645</sup>

Filozofların âlemin kudemine delil olarak getirdikleri ikinci görüş; Allah'ın zaman bakımından değil, zat bakımından âleme öncelenmesidir. Onlar, zaman bakımından değil de zat bakımından ayrı olmayı; zat bakımından aynı olmaları mümkün iken, tabiatı gereği birin ikiden önce gelmesi, elin hareketinin yüzüğün hareketinden önce olması gibi örneklerle açıklamaktadırlar. Filozoflara göre, Allah zaman bakımından âlemden önce gelemez, zira içinde, yokluğun varlıktan önce geldiği, sonu olan ve başı bulunmayan bir uzun müddetin önce gelmesi gerekir ki,

---

<sup>644</sup> Gazali, *Tehâfüt*, s.89,90; Marmura, *Conflict Over*, s. 33

<sup>645</sup> Gazali, *Tehâfüt*, s. 91; George F. Haurani, "The Dialogue Between Al-Ghazali and Philosophers on The Origin Of The World", *The Muslim World*, s. 185

zamandan önce bir zamanın bulunması müstahildir. Zamanın kıdemi vacip olunca, müteharrikin de kıdemi gerekir.<sup>646</sup>

Gazâli, filozofların bu itirazına, Allah'ın âlemden önce var olmasının anlamı üzerinde durarak cevap vermektedir. Âlem yokken Allah vardı, sonra Allah, âlemi ve zamanı yarattı. Gazâli, *Allah vardı* ifadesiyle mazi anlamını kastetmemektedir. *Vardı* yüklemi ile kastedilen anlam, Allah var fakat âlem yok demektir. Zaman ise hareketin vasfıdır. Hareketin dışında zamandan bahsedilemez.<sup>647</sup> Dolayısıyla hem zaman hem de hareket yaratılmıştır. Gazâli'ye göre, bu kabul dolayısıyla Allah yoktan yaratıcı olmaktadır.<sup>648</sup>

Kelamcılar ezeli bir âlemin varlığı kabulüne, Allah'ın neliği ile ilgili olarak varsaydıkları görüşlerle çeliştiği için karşı çıkmaktadırlar. Dolayısıyla ezeli kabul edilen bir dünyanın Allah'ı, Aristocu düşüncenin Allah'ıdır, Kur'an'ın değil.<sup>649</sup>

Üçüncü delildeki tartışma, Gazâli ve filozofların, imkân kavramı üzerinden yürüttükleri bir tartışmadır. Her iki taraf da farklı *mümkün* tanımına sahiptir. Filozoflara göre, varoluşundan önce âlemin varlığı mümkündür. Çünkü âlemin, imkânsız iken mümkün dönuşmesi düşünülemez. Âlemin, bu imkân halinin bir başlangıcı yoktur, yani o var olagelmıştır ve âlemin varlığı mümkün olarak devam etmektedir. Zira âlemin varlığının imkânsızlıkla nitelenebileceği her hangi bir durum yoktur. İmkânın bir başlangıcı olduğu kabulü, ondan önce bir imkânsızın varlığının

---

<sup>646</sup> İbn Sina, *Necat*, II/187-192; Gazali, *Tehâfüt*, s. 110,111

<sup>647</sup> Gazali, *Tehâfüt*, s. 110,111

<sup>648</sup> Gazali, *a.g.e.*, s. 110

<sup>649</sup> Düzgün, *Neseî ve İslam Filozoflarına Göre Allah Âlem ilişkisi*, s. 91

kabulü anlamına gelmektedir. Bu kabul de Allah'ı gücünün yetmediği bir durumun varlığını kabule götürmektedir ki böyle bir durum Allah için düşünülemez.<sup>650</sup>

Gazâli, filozofların imkân kavramından hareketle ortaya koydukları iddialarını yaratılmışlık düşüncesine aykırı bulduğu için karşı çıkmaktadır. O, konuya ilişkin itirazını, âlemin yaratılmışlık imkânının sürekliliği kabulünün, onun varlığının da sürekliliği anlamına geldiği düşüncesine dayandırmaktadır. Dolayısıyla, âlemin yaratılmasının düşünülemeyeceği hiçbir anın olmadığı ve imkânın sürekli var olduğu kabul edildiğinde yaratılmış olamayacağına dayandırmaktadır.<sup>651</sup> Gazâli, bir şeyin yaratılmış olmasının temelini belirlenmiş olması olduğunu belirtmekte ve yaratılmış bir şeyin mümkün olmaktan başka bir şey olamayacağına vurgu yapmaktadır. Gazâli, varlıktan hareketle mümkün kavramını temellendirirken, filozoflar zihinsel bir kavram olan imkândan hareketle mümkünü temellendirmektedirler.

Filozofların dördüncü itirazı, üçüncü itirazın bir devamı niteliğindedir. Hâdis, var olmadan önce mümkündür. Vücut imkânı izafî bir vasıftır, kendi kendine var olmaz, izafe edileceği bir mahalle muhtaçtır ve maddeden başka bir mahal yoktur. İmkân, maddeye izafe edilir, onun bir vasfıdır, maddesiz imkân kendi kendine kaim izafî bir vasıf demek olacağı için mümkün değildir. O halde madde hâdis olamaz. Eğer hâdis olursa, varlığı imkânından önce gelmiş olur. İmkân kudret altında olan şey olarak tarif edilemez.<sup>652</sup>

---

<sup>650</sup> Gazali, *Tehâfüt*, s.118.

<sup>651</sup> Gazali, *a.g.e.*, s118; Küyel, *Üç Tehâfüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti*, s. 256

<sup>652</sup> Gazali, *a.g.e.*,s. 118

Gazâli'nin dördüncü delile itirazı imkân kavramına dayanmaktadır. İmkân aklın hükmüne bağlı bir şeydir. Aklın varlığını takdir ettiği şeye veya takdiri akıl için mümteni olmayan şeye mümkün denir. Mümkün, müstahil, vacip aklın hükümleridir, yoksa onlar, vasfı olacakları herhangi bir şeye muhtaç değildirler. Zira eğer imkânın *bu onun imkânıdır* denilebilecek bir maddeye ihtiyacı varsa müstahilin de *bu onun istihalesidir* denilebilecek bir maddesi olması gerekir ki böyle bir şey imkânsızdır.<sup>653</sup>

Gazâli bu görüşlere aşağıda belirtildiği şekillerde karşı çıkılabileceğini belirtmektedir;

1) İmkân, vucup, imtina aklın hükümleridir. Filozoflara göre, bir takım külli kaziyeler vardır renklilik, hayvanlık gibi, bunlar zihindedir ve ilmidir, yani malumları yok değil fakat zihindedir. İşte mümkün de böyledir.

2) Her muhalin maddeye izafe dildiği iddia edilemez, zira Allah'ın şeriki muhaldir, bir mahalle izafe edilmiş değildir.

3) Aklın maddeden ayrı olarak siyahlığı düşünmesi mümkündür.

4) Yaratılanın imkânı, onu yaratmanın yaratmaya güç yetiren varlık için mümkün olmasıdır.<sup>654</sup>

Tehâfüt'ün ikinci konusu ise, âlemin ebedi olması ile ilgili tartışmadır. Filozofların, âlemin, hareketin ve zamanın ebediyeti iddiaları âlemin kıdemi konusunun bir devamı niteliğindedir. Onlar, âlemin kıdemine dair ilk konudaki dört delili, bu tartışmada aynen kullanmaktadırlar. Bunlar;

---

<sup>653</sup> Gazali, *Tehâfüt* s. 119-123

<sup>654</sup> Gazali, *a.g.e.*, s. 122,123



1) Âlemin illeti ezeli ve ebedi olduğu için âlem de ebedidir, yok olmaz, zira bu iradede değişime yol açar.

2) Âlem yok olsaydı, bu durum içinde yokluğun gerçekleştiği bir zamanı gerektirirdi.

3) Âlemin varlık imkânı ebedidir. Bir hadisin başı olması gerektiği halde sonu olması gerekmez. Âlemin sonu olması da olmaması da caizdir. Bu iki mümkünden hangisinin gerçekleşeceğine akıl değil şeriat hüküm verir.

4) Her yok olan şey, üzerinde yok olacağı bir şeye muhtaçtır. Dolayısıyla madde ebedidir.<sup>655</sup>

Filozofların, elemin ebediliği konusunda yukarıda sayılan dört delile ek olarak sunduğu iki delil daha vardır. Bu delillerden ilkinde göre, âlem yok olmayacaktır. Bu görüşün delili olarak da, Galen tarafından ifade edilen Güneş örneği verilmektedir. Bu örneğe göre, Güneş yokluğu kabul edecek bir varlık olsaydı, geçen uzun süre içerisinde onda bir küçülmenin meydana gelmesi gerekirdi. Oysa binlerce yıldır yapılan bütün gözlemler Güneşin miktarında bir küçülmenin olmadığını, hep aynı miktarda kaldığını göstermektedir. Dolayısıyla bu kadar uzun süre geçmesine rağmen, Güneş'te herhangi bir küçülmenin olmaması, onun bozulmayacağını ve yok olmayacağını en önemli göstergesi olarak sunulmaktadır.<sup>656</sup>

---

<sup>655</sup> Gazali, *Tehâfüt*, s. 124,125

<sup>656</sup> Gazali, *a.g.e.*, s. 125

Gazâli, Galen tarafından formüle edilen bu örneğe iki yönden itiraz etmektedir. Bu itirazlardan ilki, Galen tarafından kurulan bu önermenin zorunlu bir sonucu ortaya koyamayacağı kabulüdür. Ayrıca Gazâli bir şeyin ancak küçülme yoluyla bozulacağını kabul etmemektedir. Zira küçülme bozulmanın gerçekleşme türlerinden sadece birisidir. Dolayısıyla bir şeyin en yetkin durumda iken ansızın bozulması da ihtimal dâhilindedir.<sup>657</sup>

Gazâli'nin konuya ilişkin ikinci itirazı ise, bir şeyin bozulmasının sadece küçülme yoluyla gerçekleştiği düşünülse bile, Güneşin küçülmediğini iddia etmek kesin bir şekilde bilinemez. Bundan ancak yaklaşık olarak bahsedilebilir Güneş ile ilgili bu tür bilgilere ancak optik ilmi sayesinde ulaşılabileceğini ve bu bilgilerin de her zaman yaklaşık olan bir tahminle bilebileceğine ve Güneş'te gerçekleşmiş olan bazı değişikliklerin algılanamamış olabileceğine dikkat çekmektedir.<sup>658</sup> Gazâli'nin, yönelttiği bu itiraz oldukça yerinde bir itirazdır. Böyle bir kabulden hareketle bu görüş delillendirilemez.<sup>659</sup>

Âlemin ebediliği konusu ile ilgili olarak filozofların iddia ettiği ikinci ek delile göre, âlemi oluşturan cevherlerin yok olmamasıdır. Filozoflar âlemi oluşturan cevherleri yok edecek bir sebebin düşünülmemeyeceği kanaatindedirler. Ayrıca yok değilken sonradan yok olanın bir sebebinin bulunması gerekir. Bu sebep, Allah'ın ezeli iradesidir ki, bu imkânsızdır. Allah'ın onun yok olmasını dilemezken sonradan dilemesinin, Allah'ta değişmeye neden olacağı kabulüdür.<sup>660</sup>

---

<sup>657</sup> Gazali, *Tehâfüt*, s. 126

<sup>658</sup> Gazali, *a.g.e.*, s. 126

<sup>659</sup> Günümüzde yapılan araştırmalar Güneş'teki küçülmeye dikkat çekmektedirler. Konumuzun dışında olması bakımından bu konuya değinmeyeceğiz.

<sup>660</sup> Gazali, *a.g.e.*, s. 127

Gazâli, filozofların bu iddialarına, yok etmenin de var etmenin de Allah'ın iradesi ile gerçekleşen fiiller olmasıyla itiraz etmektedir. Allah, isterse var eder isterse yok eder, kudretinin yetkin olmasının manası budur. Failden sudur eden şey, önce var olmayan bu ademdir. Suret ve arazların arız olması gibi âlem de ademe arız olur.

Yaratma ile ilgili dördüncü tartışmada, Gazâli, filozofların hem âlemin bir yaratıcısının olduğunu kabul edip hem de âlemin ezeli olduğunu kabul etmelerini birbirini ile çelişen kabuller olarak değerlendirmektedir. O, filozofların *âlemin yaratıcısı* ifadesi ile kendisinin varlığının sebebi bulunmayan ve başkasının varlığı için sebep olan varlığı kast ettiklerini ve söz konusu varlığa bu anlamda yaratıcı adını verdiklerini belirtmektedir. Filozoflar *İlk İlke*'den sebebi bulunmayan ve dolayısıyla zorunlu olan varlığı anlamaktadırlar.<sup>661</sup>

Gazâli, filozofların konuya ilişkin görüşlerine iki şekilde itiraz etmektedir. Bunlardan ilki filozofların, İlk İlke'nin varlığını ispatlamaya yönelik çabalarının sonuçsuz kaldığı kabulü, diğeri ise yöntemsel eleştiridir. Akıl yürütme ile böyle bir sonuca varılması kesinlik taşımamaktadır. Çünkü akıl, aynı konu ile ilgili birbirine zıt iki sonuca ulaşabilir.<sup>662</sup> Dolayısıyla bu durumda doğru bilgiye ulaşmanın yolu Gazâli'ye göre peygamberler tarafından ortaya koyulan hakikatleri kabul edip bunlara inanmaktır. Gazâli, aklın idrak gücünü aşan konularda tartışma yapılmasını gereksiz bulmaktadır.<sup>663</sup>

---

<sup>661</sup> Gazali, *Tehâfüt.*, s. 155

<sup>662</sup> Gazali, *a.g.e.*, s. 153

<sup>663</sup> Gazali, *a.g.e.*, s. 143

Atay, Farabi'nin, âlemin yaratılması konusunu ayrıntılı bir şekilde ele almasına karşın, İbn Sina'da ise bu konuya yönelik ayrıntılı bilgi bulunmadığını belirtmektedir.<sup>664</sup> Farabi, âlemin ezeli veya sonradan olduğunu gösterecek akli delillere sahip olmanın zor olduğunu, bu konuda kurulacak kıyasların karşılıklı olacağına dikkat çekmektedir. O, âlemin ezeli olduğuna dair kesin delil olmadığından hareketle, âlemin mümkün olduğu görüşündedir.<sup>665</sup> Atay, Farabi'nin âlem hakkındaki görüşlerinden hareketle şu sonuçlara varılabileceğini ifade etmektedir: Kainat ezeli değildir, ezeli olsaydı ezeliliği hakkında kesin delile sahip olmamız gerekirdi. Farabi'ye göre, kâinatın mahiyetinin varlığından ayrı olmasında dolayı, kâinat zaten mümkündür. Kâinatın nedeni ve edeni vardır. Farabi, kâinatın kıdem-i zati= kendiliğinden kadîm olma anlamında ezeliğine inanmayı, Allah'ın varlığını inkâr etmek olarak açıklamaktadır.<sup>666</sup> Var olan bütün varlıkların Allah tarafından ortaya konulduğu kabul edilse dahi bu ortaya koyuş hakkında görüş farklılığı vardır. Bu konuya dair ileri sürülen görüşlerden biri yaratma diğeri ise nedenselliktir. Eğer nedensellik sadece, meydana gelen her hangi bir olay ve oluşmanın bir nedeni, oluşturanı, yapanı bulunduğu ilkesine dayanırsa, bu anlamdaki nedenciliğe karşı gelinmemektedir. Sudur ve yaratma birer olay ve oluş olduklarından, onların da bir edeni ve yaratana bulunması gerektiğinden, yaratana ve çıkarana bu anlamda neden denmesinde hiçbir sakınca görülmemektedir. Bu anlamdaki yapan nedenin, kâinatı yapmasına Farabi ve İbn Sina'ya göre, ibda'

---

<sup>664</sup> Atay, *Farabi ve İbn Sina'ya Göre Yaratma*, s.208

<sup>665</sup> Farabi, *Kitabu'l-Cedel*, el- Mantık inde'l-Farabi içinde, thk.,tkd, tlk, Refik el-Acem, Daru'l-Meşrik, Beyrut 1986, 3/ 81-82

<sup>666</sup> Farabi, *Kitabu'l Cem Beyne'r-Re'yi'l-Hakemeyn Eflatun el-İlahi ve Aristoteles*, 12/24; Atay. *Farabi ve İbn Sina'ya Göre Yaratma*, s. 211; George F. Haurani, "The Dialogue Between Al-Ghazali and Philosophers on The Origin Of Thr World", *The Muslim World*, s. 183

denilmektedir. Dolayısıyla bu iki filozof yaratmayı kabul etmektedirler.<sup>667</sup> Gazâli de, filozofların âlemi ezeli kabul etmekle birlikte onun yaratıcısı olduğunu da kabul ettiklerini belirtir.<sup>668</sup> Ancak bu noktada sorun her iki tarafın da kendi yaratma anlayışlarının olması ve bu iki anlayışın da birbirinden farklı olmasıdır.

Gazâli'yi eleştiren İbn Rüşd'ün âlemin kaynağı konusunda temel çabasının, Aristo ile Eş'ari düşüncesi arasındaki farkları küçültmeye çalıştığı ifade edilebilir. Bu iki düşünce arasındaki önemli metafiziksel farklılıklar Allah ve evren algılarından kaynaklanmaktadır. Ancak bu konudaki asıl problem yaratma konusundaki görüş ayrılığıdır.<sup>669</sup>

Genel olarak bu tartışmalar değerlendirildiğinde, Gazâli ile filozofların mümkün tanımları arasında ciddi farklar söz konusudur. Farklı mümkün tanımları nedeniyle, aynı görüşü paylaşmaları mümkün görünmemektedir. Bu delilde Gazâli'nin hareket noktası, yaratılmış olan varlığın yapısına dair görüşlerine dayanmaktadır. Genel olarak, Tehâfüt'teki bu tartışma Gazâli ile filozoflar arasındaki, uzlaştırılmaz metafiziksel terimlerin çatışması olarak yorumlanabilir.<sup>670</sup> Tehâfüt'teki tartışmalardaki asıl problem, Gazâli'nin, filozoflar ile kavramlara yükledikleri farklı anlamlar üzerinde tartışmasıdır. Aslında bu çok doğaldır. Kelam ve Felsefe'nin her ne kadar konuları ortak gibi gözükse de sistemleri ve hareket noktaları birbirinden farklıdır. Bu tartışmalarda Gazâli'nin temel problemi, bir kelamcı olarak kavramlara verdiği anlamın, filozoflar tarafından da verilmesini istemesidir. Onun, filozoflara itiraz etmesinin ve hatta onları bu görüşlerinden dolayı

---

<sup>667</sup> Atay, *Farabi ve İbn Sina'ya Göre Yaratma*, s. 211

<sup>668</sup> Gazali, *Tehâfüt*, s. 155 ; *Makâsîd*, s. 206,207

<sup>669</sup> Marmura, *Conlict Over...*, s. X

<sup>670</sup> Marmura, *Conlict Over...*, s. VIII

küfürle itham etmesinin sebebi, filozofların görüşlerinin Aristo'nun Allah anlayışını yansıttığıdır.<sup>671</sup>

## C- GAZALİ'NİN SÜREKLİ YARATMA ANLAYIŞI

Yaratmanın konusunun diğer bir boyutu da sürekli yaratma anlayışıdır. hemen hemen bütün kelamcılar tarafından kabul edilen sürekli yaratma kavramı, Kelam düşüncesinin vazgeçilmez temel kavramlarından biridir. Bu anlayışın temeli, deistlerin kabul ettiğinin aksine, ilk yaratma sonrasında da Allah'ın âlemle ilişkisini sürdürdüğü kabulüne dayanmaktadır. Sürekli yaratma ile Allah, âlemle ilişkisini hiç kesmemektedir. Çünkü varlık sadece var olmak için değil, varlığını devam ettirmek için de Allah'a muhtaçtır. Kelamcılar, varlığın kendi başına varlığını sürdürebileceği kabulünün, Allah'ın mükemmel bir varlık olduğu kabulü ile çeliştiği kanaatindedirler.

Kelamcıların sürekli yaratma düşüncesini kabul etmelerinin temel nedeni sürekli yaratmaya işaret eden Kur'an ayetleridir. Bu ayetlerin başında "...O, her an yaratma halindedir."<sup>672</sup> ayeti gelmektedir. Bu ve benzeri ayetlerden hareketle Allah'ın her an yaratma halinde olduğu ve âlemin varlığının, Allah'ın sürekli yaratması sonucunda devam ettiği düşünülmektedir.

Sürekli yaratma kavramının karşıtı olan anlayışlar da vardır. Bunlardan en önde geleni Aristo'nun Allah anlayışıdır. Aristo'nun Allah anlayışında Allah, sadece ilk hareketi veren *İlk Muharrik* olma işlevine sahiptir. Daha sonraki süreçlere bir şekilde dâhil olması mümkün değildir. Bu anlayışa göre evrendeki bütün olaylar

---

<sup>671</sup> Marmura, *Conflict Over...*, s.VIII

<sup>672</sup> 55 Rahman/29.

nede-sonuç zincirine bağılı olarak işlediğinden süreç içerisindeki olaylara Allah'ın müdahalesi düşünülemez.<sup>673</sup> Aristo tarafından temsil edilen pasif Allah anlayışı sadece kelamcılar tarafından değil teistler tarafından da reddedilmektedir.<sup>674</sup>

Sürekli yaratma konunun ele alınışında, Aristo'ya karşı teistlerin sunduğu argümanlar büyük önem taşımaktadır. Teizm ile deizm arasındaki en temel ayrım sürekli yaratma kavramına dayanmaktadır. Teizme göre Allah, yaratan ve yarattığı varlığın düzenini ve devamlılığını sağlayan varlıktır. Dolayısıyla teizme göre yaratma sadece geçmişte olup bitmiş bir olay değildir. Aksi takdirde Allah'ın geçmişte âlemi yarattığı ve sonraki süreçte onunla olan ilişkisini kestiğini düşünmek gerekmektedir. Bu düşünceyi ifade eden en iyi örnek saat ve saatçi örneğidir. Bu örneğe göre Allah, kozmik bir saatçi gibi saatin zembereğini çevirerek saati kurar ve sonraki süreçte saatin işleyişine hiçbir müdahalede bulunmaz, sadece saatin işleyişini seyreder. Deizmde, âlem, Allah'ın hiçbir müdahalesini gerektirmeyecek mükemmellikte yaratıldığı için Allah ile âlem arasında herhangi bir ilişkinin bulunmadığı ve Allah'ın müdahalesine gerek olmadığı görüşü kabul edilmektedir. Evren varlığını otonom ve kendi kendine yeter şekilde sürdürmektedir. Allah'ın inayeti herhangi bir spesifik olayla veya insanlarla kurduğu ilişki ile değil, bir bütün olarak âlemle olan ilgisinde yatmaktadır. Bu Allah tasavvuru mekanik bir düzeni harekete geçiren ve kendini hareketsizliğe mahkûm eden bir Allah tasavvurudur.<sup>675</sup>

Deist Allah tasavvuruna karşı genel olarak teizm, özel olarak da Kelam sürekli yaratma anlayışını savunmaktadır. Genel olarak teistler, âlemle ilişki halinde

---

<sup>673</sup> Aristo, *Metafizik*, s. 500

<sup>674</sup> Rene Descartes, *Felsefenin İlkeleri*, Çev. M. Karasan, İstanbul 1997, MEB.Yay., s. 40; Richard Swinburne, *Tanrı Var mı?*, Çev. Muhsin Akbaş, Arasta Yay., Bursa 2001, s. 39-42; Paul Helm, "God Does Not Take Risk", *Contemporary Debates in Philosophy of Religion*, ed. Michael L. Peterson-Raymond J. Vanarragan, Blackwell Publishing, 2004, s. 234-237.

<sup>675</sup> Aristo, *Metafizik*, s. 497-501,503-506; Düzgün, *Allah, Tabiat ve Tarih*, Lotus Yay., Ankara 2005, s. 157.

olan bir Allah tasavvuruna sahiptirler. Kelamcılar, “Göklerde ve yerde olanlar O’ndan isterler. O her an bir iştedir<sup>676</sup>” ayetine uygun olarak yaratma doktrininin, sadece evrenin yaratılışını değil, evrenin varlığını devam ettirmesini de içerdiği kanaatindedirler. Sürekli yaratma anlayışı temel iki kabule dayanmaktadır. Bunlardan ilki, Allah varlığı irade ettiği bir zamanda yoktan yaratmıştır, ikincisi ise Allah’ın yaratması ilk yaratma ile sona ermemiş olup, yaratılan varlığın varlığını sürdürmesi için Allah’ın yaratmasının devam etmesi gerektiği kabulüdür. Bu ikinci kabul varlıkların Allah’ın müdahalesi olmaksızın kendi varlıklarını sürdürme yetkinliğine sahip olmadıkları anlamına gelmektedir.

Sürekli yaratma anlayışının temeli olarak, mümkün varlık kavramı gösterilebilir. İlk dönem kelamcıları âlemin yaratılmışlığına vurgu yaparak muhdes kavramını kullanırken daha sonraki süreçte felsefenin de etkisi ile muhdes kavramı yerine mümkün kavramının kullanıldığı görülmektedir.<sup>677</sup> Mümkün varlıkta vurgu, âlemin var edilmesi ve varlığının devamının sağlanmasıdır. Atomcu teoriyi kabul eden kelamcılar da zaman içinde her an yaratılan ve yok edilen mümkün atomlardan bahsederek imkân alanını genişletmişlerdir.<sup>678</sup>

Felsefî anlayıştan farklı olarak kelamcılar Allah’ın kudret sıfatını ön planda tutmaktadırlar. Kudret sıfatıyla Allah her an bir işle meşgul olmaktadır. Kelam ekolleri arasında kudret sıfatına en çok vurgu yapan daha doğru bir ifade ile kudret sıfatını temel olarak Allah’ın eylemlerini açıklamaya çalışan Eş’ari ekolüdür. Bu ekolün en önemli temsilcilerinden biri olan Gazâlî de konuyu bu yaklaşım tarzından hareketle ele almaktadır.

---

<sup>676</sup> Rahman 55/29.

<sup>677</sup> Cüveynî, *İrşad*, s. 28,29; Gazalî, *Tehâfüt*, s. 42; *Maznûn*, s. 65-67; Razi, *Muhassal*, s. 47; Düzgün, *Nesefî ve İslam Filozoflarına Göre Allah-Âlem İlişkisi*, s. 187

<sup>678</sup> Düzgün, *Varlık ve Bilgi*, Lotus Yay., Ankara 2008, s.75,76.



Kur'an'da, Allah'ın her an kâinatla ilişki halinde olduğunu ifade eden bir kullanıma sahiptir. Kâinatta olan bütün gelişme ve değişmeler, doğumlar, ölümler, yeryüzünün yeşermesi, kuruması, tekrar eski yeşilliğinin ve canlılığının iade edilmesi vs. hep bu kudret sıfatıyla ilişkili olarak tasvir edilmektedir.<sup>679</sup>

Gazâli, sürekli yaratma kavramını, hem sebep-sonuç arasındaki ilişkinin zorunluluğunu yani varlıkların tabiatlarını hem de dolaylı fiillerin varlığını redderek temellendirmektedir.<sup>680</sup> Sadece Gazâli değil, bütün Kalam âlimleri sürekli yaratmayı kabul ederek sebep-sonuç ilişkisine bağlı olarak işleyen ve dolayısıyla bu süreçte Allah'a ihtiyacı olmayan bir evren tasarımını kabul etmemektedirler. Aynı zamanda Gazâli, insanın eylemleri ile ilgili alanı da Allah'ın kudretiyle gerçekleştiği alan olarak kabul etmektedir.<sup>681</sup> Dolayısıyla sürekli yaratmanın gerçekleştiği alanlardan biri de insan eylemlerinin gerçekleştiği alandır.

Sürekli yaratma konusunu açıklarken Gazâli'nin üzerinde durduğu birkaç nokta bulunmaktadır. Bunlardan *ilki* her şey Allah'ın kudretinin konusudur. Hiçbir şey bu kudretin sınırları dışında değildir. Bu konuda kabul ettiği tek istisnai durum ise mantıksal olarak imkânsız olanın kudret sıfatının konusu olmamasıdır.<sup>682</sup> Kudret imkâna taalluk ettiğine göre, bu kudretin bütün hareket ve renklere nispeti aynı şekilde ve oranda gerçekleşip bir hareketten sonra başka bir hareketin ve yine bir rengin ardından başka bir rengin ve bir cevherin ardından da başka bir cevherin yaratılmasıdır.<sup>683</sup> Dolayısıyla Allah'ın kudreti, yaratması mümkün olan her varlığın yaratılması için geçerlidir.

---

<sup>679</sup> Nahl 16/65; Fatır 35/9

<sup>680</sup> Gazali, *el-İktisâd*, s. 62-64

<sup>681</sup> Gazali, *a.g.e.*, s. 61,62

<sup>682</sup> Gazali, *Tehâfüt*, s. 249, *el-İktisâd*, s. 63,64.

<sup>683</sup> Gazali, *el-İktisâd*, s. 55.

Sürekli yaratmanın gerçekleşmesinin temel şartlarından biri Gazâli'ye göre, varlıkların kendilerine ait bir öze sahip olmamalarıdır. Yani ateşin kendisinde yakma özelliğinin olmaması, pamukta yanma özelliğinin olmaması vs. gibi. Varlıkların kendilerine ait bir özlerinin bulunmaması *Allah'ın her an bir ile meşgul olması*<sup>684</sup> ile açıklanmakta bunun da ötesinde fiilide bulunma kudretinin ve dolayısıyla yaratma fiilinin tek failinin Allah olduğu kabulünden kaynaklanmaktadır. Yaratmanın konusu her ne olursa olsun tek yaratıcı vardı ve o da Allah'tır. Gazâli, sebep-sonuç ilişkisine bağlı olarak evrenin varlığını sürdürdüğü anlayışını hem bir kısım Mutezili âlime hem de filozoflara yönelttiği eleştiriler bağlamında ele almakta ve konu hakkındaki görüşlerini açıklamaktadır. Sürekli yaratma bağlamında üzerinde durulması gereken konulardan biri de sebeplilik konusunda olaylar arasındaki ilişkinin zorunlu olmamasıdır. İlişkinin zorunlu olmaması Allah'ın her an yaratmasını mümkün kılmaktadır. Gazâli'ye göre kelamcılar sürekli yaratmayı açıklamak için, atomcu dünya görüşünü benimsemişleridir. Bu teoriye göre sürekli yaratma, mümkün varlıklar olan atomların sürekli olarak yaratılmaları ve yok edilmeleri ile gerçekleşmektedir. Sürekli yaratma sürecinin işlemlerini sağlayan varlık, bu sürecin dışında olan Allah'tır.<sup>685</sup>

Gazâli'nin sürekli yaratma konusu bağlamında ele aldığı diğer bir konu da dolaylı fiillerdir. Dolaylı fiiller konusunda Mutezili kelamcılarının görüşlerine karşı çıkmaktadır. Gazâli, Mu'tezile'nin dolaylı fiiller konusu ile ilgili görüşlerini, Allah'ın yaratmasını sınırlama şeklinde yorumlamaktadır.<sup>686</sup> Gazâli bu konuda Mutezileyi eleştirirken, onların konuya ilişkin görüşlerini<sup>687</sup> neredeyse şirke

---

<sup>684</sup> Fatır, 41; Saffat 90; Araf 191; Ra'd 16.

<sup>685</sup> Gazali, *el-İktisâd*, s. 54-55; Tehâfüt, s. Şaban Ali Düzgün, *Varlık ve Bilgi*, s. 76

<sup>686</sup> Gazali, *el- İktisad*, 63

<sup>687</sup> Gazali, *a.g.e.*, s. 62,63

özdeşleştirmektedir. Bu durumun sebebini ise, tevellüd düşüncesini kabul etmeyi âlemde Allah dışında eylemde bulunan başka yaratıcılar benimsemekle eşdeğer olduğu görüşü ile açıklamaktadır.

Bu konu ile ilgili görüşlerini farklı örnekler üzerinden aktarmaya çalışmıştır. Buna yüzüğün hareketinin elin hareketinden kaynaklanması, bitkinin yerden çıkması vs. gibi bazı örnekler vermektedir. Gazâli, yüzük örneği üzerinden konu hakkındaki görüşlerini açıklamaktadır.<sup>688</sup>

Dolaylı fiiller, çevremizde gerçekleşen birçok hareketin birbirinden doğduğunu ve bunlardan bazılarının diğer bazılarında, hareketleri zorunlu olarak ortaya çıkardığı kabulüne dayanmaktadır. Bu fiillere örnek olarak elin hareketi zorunlu olarak parmaktaki yüzüğün hareketini meydana getirmesi verilebilir. Elin sudaki hareketi de suyun hareketini meydana getirmektedir. Bu tür konular gözle müşahade edilen ve aklen bilinen konulardır.<sup>689</sup>

Gazâli dolaylı fiiller ile ilgili olarak yapılan bu açıklamalara karşı çıkmaktadır. O, doğma/tevellüd ifadesine Mu'tezilenin yüklediği anlamın dışında farklı bir anlam yüklemektedir. Bu anlama göre doğma, ceninin annesinin karnından, bitkilerin yerden çıkması örneklerinde olduğu gibi bir cismin içinden başka bir cismin çıkmasıdır. Bu tür bir doğma ise, bütün bunların araz olmasından dolayı imkânsızdır. Elin hareketinden yüzüğün hareketinin çıkması doğma olarak nitelendirilemez. Çünkü elin hareketinin yüzüğün hareketinin çıkmasını sağlayacak bir içi yoktur. Ya da el, bir takım eşyaları içeren bir cisim olmadığı için elde böyle bir şeyin gerçekleşmesi mümkün değildir. Dolayısıyla elin hareketi ile yüzüğün de hareket ettiğini gözlem ile delillendirmek Gazâli'ye göre bilgisizlik ve ahmaklıktır.

---

<sup>688</sup> Gazali, *el- İktisad*, 62

<sup>689</sup> Gazali, *a.g.e.*, s. 62

Gözleme dayalı olarak elin hareketinden yüzüğün hareketinin meydana geldiğini söylemek mümkün olsa da bu hareketin gerçekten elden doğmuş olduğunu görmek mümkün değildir.<sup>690</sup>

Sonuç olarak Gazâli'ye göre, canlı ve cansız varlıkların zatında meydana gelen gerek cevher gerek araz bütün sonradan olma varlıklar Allah'ın kudreti ile meydana gelmektedir. Bütün bunların icadı ve yoktan var edilmesi Allah'ın kudreti, ve yaratması ile meydana gelmektedir. Dolayısıyla dolaylı fiiller de ancak Allah'ın yaratması ile meydana gelmektedir.

Mantıksal olarak imkânsız kabul edilenler dışında her şey Allah'ın kudretinin konusudur. Mantıksal olarak imkânsız olan dışındaki her şey Allah'ın yaratması bağlamında değerlendirilecekse insanların ve hayvanların kudretleri ve kendi fiillerini yaratmaları konusunda Gazâli'nin ne düşündüğü ve düşüncesini nasıl temellendirdiği büyük önem taşımaktadır.

İnsan fiilleri ile ilgili olarak Gazâli, insanın kendi fiillerinin yaratıcısı olmasını kabul etmez. Ona göre, âlemdaki tek fail Allah'tır. Dolayısıyla insan fail olmadığı için onun yaratmasından da bahsedilemez. İnsan kendi fiillerinin yaratıcısı değil bu fiillerin *kâsibi* yani *kazanıcısıdır*. İnsanın fiiline Allah'ın kudretinin taalluk etmemesi bu fiilin imkânsızlığını göstermektedir.<sup>691</sup> Yani Allah, kudreti ile insanın fiilinin yaratmazsa bu fiilin gerçekleşmesi mümkün değildir. Ancak Gazâlinin insan fiilleri konusundaki bu düşünceleri, insanın fiillerini Allah'ın yaratması sorumluluğu ve sorumluluğun gereği olan ceza ve mükâfatı anlamsız kılacağına için kulların fiillerinin Allah tarafından yaratılmasının düşünülemeyeceği kanaatinde olan

---

<sup>690</sup> Gazali *el- İktisad*, s. 62

<sup>691</sup> Gazali, *a.g.e.*, s.60; *Ravzatu't-Talibîn*, s. 95,98,

Mutezili âlimlerin görüşüne Gazâli, “Allah yaptıklarında mesul değildir”<sup>692</sup> ayeti ile karşı çıkmaktadır.<sup>693</sup> Dolayısıyla Gazâli’ye göre Allah keyfi olarak eylemde bulunabilen bir varlıktır. Allah’a her hangi bir zorunluluk atfetmemek için ortaya koyulan bu düşünce, Allah-insan ilişkisi bağlamında çok daha büyük problemlere neden olmaktadır. Dorusu bu düşünce Allah’ı tenzih ederken insan ve insanın Allah’la olan ilişkisini anlamsız bir zemine oturtmaktadır.

Bu bağlamda Gazâli’nin, insana *Hâlık* ve *Mucid* isimlerinin verilmesi konusundaki görüşüne gelince, bu kavramlar yoktan yaratmayı ifade ettiği için Gazâli’ye göre insanlara *hâlık* veya *mucid* ismi verilemez. Bu isimlerin insana verilememesinin bir diğer gerekçesi de, insanın kendi fiilini kendi kudreti ile gerçekleştirememesidir. Ona göre, insanın kendi fiilini, kendi kudreti ile gerçekleştirebileceği düşünülse bile söz konusu isimlerin hakiki anlamda insana verilmesi Gazâli’ye göre doğru değildir. Bu isimler ancak mecazi olarak insana verilebilir.<sup>694</sup> Gazâli, Kur’an ayetlerinden hareketle, insana kendi fiilleri ile ilgili olarak verilebilecek tek isimin *kesb*<sup>695</sup> olduğu kanaatindedir.<sup>696</sup> Dolayısıyla Gazâli’nin yaratmaya dair kullandığı bütün ifadeler, Allah’ın yaratmasını ifade etmek için kullanılmaktadır.

Gazâli, insanın kudreti ve bu kudretle eylemde bulunması konusundaki görüşlerini diğer Kalam ekollerinin görüşlerine yönelttiği eleştiriler üzerinden ortaya

---

<sup>692</sup> Enbiya 21/23; Ayetin yorumu tefsirlerde genel olarak Allah’ın eylemlerinden sorgulanmayacağı insanın ise sorgulanacağı şeklinde yorumlanmıştır. Ancak burada sorun oluşturan kısım Allah’ın eylemlerinden sorgulanmayacağı ifadesine Allah’ın istediğini yapmakta serbest olması olarak anlam verilmesidir. Elmalı, *Hak Dini Kur’an Dili*, V/263. Aslında söz konusu ibareye Allah’ın mutlaklığını ifade edecek şekilde Allah’ın sorumluluğu gerektirecek bir iş yapmayacağı ve O’nun sorgulanacak varlık değil de sorgulayacak varlık olduğuna vurgu yapılması daha doğru bir yaklaşım olurdu.

<sup>693</sup> Gazali, *Ravzatu’t-Talibîn*, s. 108; Kavaidü’l-Akâid, s. Mecmuarü Resail içinde, 163

<sup>694</sup> Gazali, *el-İktisâd*, s. 61,62; *Maksadu’l-Esnâ*, s. 52,53

<sup>695</sup> 2 Bakara/286; 74 Müddesir/38

<sup>696</sup> Gazali, *el-İktisâd*, s. 60

koymaktadır. Öncelikle Cebriyenin insanın kudretini tamamen inkâr etmesine itiraz etmektedir. O, söz konusu ekolün, cebri hareket ile ihtiyari hareket arasında ayrım yapmadıkları için şer’i tekliflerin imkânsızlığını iddia etmek zorunda kaldıklarına işaret etmektedir. Dolayısıyla Gazâli cebri ve ihtiyari hareket arasında ayrım yapılması taraftarıdır. Gazâli, Mu’tezilenin insanın ve hayvan, melek, cin ve şeytan gibi diğer varlıkların eylemlerine Allah’ın kudretinin ilişmesini tamamen inkâr etmiş olması ve bu varlıkların bütün eylemlerinin kendi yaratma ve icad etmeleri ile gerçekleştiği kanaatinde olmalarını eleştirmektedir. Mu’tezile’ye yönelttiği eleştiriler iki noktada yoğunlaşmaktadır. Bunlardan ilki, Mu’tezile’nin inancının Selefin inandığı, Allah’tan başka yaratıcı bulunmadığı görüşüne aykırı olması, ikincisi ise icad ve yaratmayı ne yarattığını bilmeyen bir kimsenin kudretine dayandırmasıdır. Gazâli’ye göre, insanın ve diğer varlıkların, kendisi dışındaki diğer varlıklardan gelebilecek çeşitli eylemlerle ilgili ayrıntılı bilgiye sahip olması mümkün değildir. Dolayısıyla bu tür eylemlerin insan ve diğer varlıklar tarafından kendi kudret ve yaratmaları ile meydana gelmesi Gazâli’ye göre düşünülemez. O, bu bağlamda birkaç örnek üzerinde konu hakkındaki görüşlerini netleştirmeye çalışmaktadır. Gazâlinin verdiği örneklerden biri örümceğin kusursuz bir ağ yapması diğeri ise arının başka bir şekilde değil de altıgen şeklinde petek yapmasıdır. Arıyı diğer geometrik şekiller içerisinde altıgen şeklinde petek yapmaya sevk eden kudret arının kendi kudret değil Allah’ın kudretidir. Arılar, gerek petek üzerindeki gerekse içgüdüsel bütün hareketlerini bilmeseler de, onların bu eylemleri sadece Allah’ın takdiri ve dilemesiyle meydana gelmektedir. Bu varlıkların söz konusu davranışları yerine getirmeme kudretleri bulunmamaktadır.<sup>697</sup> Gazâli’nin verdiği bu örneklerde,

---

<sup>697</sup> Gazali, *el-İktisâd*, s. 58,59.

Allah'ın takdir ettiği *Sünnetullah* ile insanın fiilinin birbirine karıştırıldığı görülmektedir. Arının altıgen petek yapması, kedi yavrusunun doğar doğmaz annesinin memesini emmesi, örümceğin kusursuz bir ağ örmesi gibi örnekler de insana verilen akıl ve bu akılla hareket etme durumu söz konusu değildir. Bu varlıkları, Allah bu şekilde kodlayıp yaratmıştır. Allah insana akıl vererek onu bu varlıklardan ayırmıştır. Dolayısıyla bu ayrımın da insanın eylemleri konusunda hayvanlardan ve diğer varlıklardan farklı olması gerekmektedir.

Gazâli'nin insanla ilgili olarak verdiği tek örnek, bebeğin uyanır uyanmaz annesinin memesini emmesidir. Bu örnekte içgüdüsel eylemlere işaret eden bir örnektir. Gazâli yetişkin bir insanın eylemleri konusunda her hangi bir örnek vermemektedir.<sup>698</sup> Bu bağlamda Gazâli'den ifade etmesi beklenen şey Allah'ın insanı kendi eylemini gerçekleştirebilecek kudrete sahip bir varlık olarak yarattığını belirtmesidir. Ancak Gazâli'nin konuya ilişkin böyle bir ifadesine rastlanmamaktadır.

Bütün bu açıklamalardan sonra Gazâli, kendi görüşünü açıklamaktadır. Ona göre, konunun açıklanmasında, bir fiilde iki kudretin bulunması en makul yaklaşım tarzıdır. Burada asıl üzerinde durulması gereken bir fiile iki kudretin nasıl işleceği konusudur. Gazâli bu konuyu, iki kudret birbirine benzemediği ve fiile işleme şekilleri de birbirlerinden ayrı bulunduğunda, bir şey üzerine iki şeyin işleşişi mümkün olacağı görüşünü benimseyerek açıklamaktadır. Bu görüşünü özellikle mümkün olan her şeye Allah'ın kudretinin istisnasız işleceği kabulüne dayandırmaktadır. Buna göre;

Her sonradan meydana gelen mümkündür.

---

<sup>698</sup> Gazali, *el- İktisâd*, s. 58,59.

İnsanın eylemleri sonradan meydana gelmiştir.

O halde insanın eylemleri de mümkündür.<sup>699</sup>

Bu önermeden hareketle Gazâli, mümkün olan her fiile Allah'ın kudretinin ilişmesi gerektiği kanaatindedir. Gazâli, insanların da kendi fiillerini yapabilecekleri cüzi de olsa bir kudretlerinin bulunmadığı kanaatindedir. Yaratmanın konusu her ne olursa olsun tek yaratıcı vardır ve o da Allah'tır. Dolayısıyla Gazâli'nin daha önce bir fiile iki kudretin ilişeceğine dair kullandığı ifadelerle çelişmektedir.

Gazâli, Allah'ın *ed-Dâr* ve *en-Nafi* isimleri ile ilgili olarak yaptığı açıklamada, hayrın ve şerrin, fayda ve zararın Allah'tan sadır olduğuna işaret etmektedir. Bütün bunlar, ya melekler ya insanlar ya da cansız varlıklar vasıtasıyla ya da doğrudan doğruya Allah'a izafe edilmesi ile açıklanabilir. Zehir öldürmez, yemek doyurmaz, melek insan, şeytan veya felek yıldız gibi varlıklardan herhangi biri hayr, şer, fayda veya zarar verme kudretine sahip değildir. Bütün bu eylemlerin hepsi ilahi kudrete izafe edilmelidir.<sup>700</sup>

Gazâli Allah'ın *el-Hasib* ismini açıklarken de sürekli yaratmaya vurgu yapmaktadır. Allah'ın bu isminin Allah'ın hiçbir şeye muhtaç olmadığını, varlığın ancak O'nun var etmesi ve varlığının devamını sağlaması anlamına geldiğini ifade etmektedir. İnsanın yaşamını sürdürmesi için ihtiyaç duyduğu yeme, içme, yer, gök, Güneş vs. varlıklara muhtaç olması insanın Allah'a muhtaç olması anlamına gelmektedir. Varlıklar her ne kadar görünürde birbirlerine bağlı iseler de aslında bütün varlıklar, varlık sebepleri olan Allah'ın kudretine bağlıdırlar.<sup>701</sup>

Bu bağlamda ele alınabilecek bir başka örnek de zaman sandığı örneğidir. Bu örnek aynı zamanda Gazâli'nin sebebiliği kabul ettiğine dair kullanılan örneklerden

<sup>699</sup> Gazali, *el-İktisâd*, s. 59

<sup>700</sup> Gazali, *Maksadu'l- Esnâ*, s. 115

<sup>701</sup> Gazali, *a.g.e.*, s. 86,87



birisidir. Ancak bu örnek ile ilgili olarak gözden kaçırılmaması gereken önemli nokta, Gazâli, bu tür örneklerin anlatımından ziyade amacının dikkate alınması gerektiğini belirtmektedir. Allah hakkında örnekler dışında konuşmanın imkânı yoktur. Bu nedenle Gazâlinin fail kavramı da dikkate alındığında zaman sandığı örneğinin<sup>702</sup> sebepliliğinin kabulüne dair bir örnek olarak anlaşılması ve yorumlanması düşünülemez.

Sürekli yaratma anlayışı, âlemin devamlılığını sağlamaya yönelik bir çabanın ürünüdür. Âlemin devamlılığını sağlamaya yönelik kaygılar sadece kelamcılar tarafından hissedilmemiştir. Müslüman filozoflar Farabi ve İbn Sina da Allah-âlem ilişkisine dair görüşlerini bu kaygıları merkeze alarak temellendirmişlerdir. Bu bağlamda Farabi ve İbn Sina evrenin devamlılığını garantilemek için onun öncesiz ve yoktan yaratıldığını kabul etmektedirler. Burada kastedilen yokluk hiçlik anlamındadır, yani asla yüklem olmayan ve hüküm ifade etmeyen bir yokluk demektir. Bu yokluk kendisinden bahsedilebilir bir şey değildir. Böyle olunca yaratmaya bir başlangıç tayin etmek mümkün olmamaktadır. Bu kabul de varlığın ezeli olarak Allah ile birlikte var olduğu anlamına gelmektedir. Ancak bu eşzamanlı

---

<sup>702</sup> Zaman sandığı örneği ile açıklamaktadır. Bu örneğe göre, bu sandığın yapılabilmesi için öncelikle direk şeklinde içinde biraz su bulunduran bir alet gerekmektedir. Suyun üzerine koyulmuş içi boş olan başka bir aletin de bulunması gereklidir. Bir tarafı bu alete diğer tarafı direğin üstüne konmuş küçük bir kaba bağlı bir ip bulunacaktır. O küçük kaptaki bir yuvarlak top ve altında da kase bulunacaktır. Top düşünce, kâseye vuracak ve bir ses çıkaracaktır. Daha sonra belirli ölçüde azar azar su akması için direk dediğimiz aletin adından bir delik açılacaktır. Su alçalınca, su yüzünde olan içi boş alet de alçalacaktır. Bu suretle kendisine bağlı olan ipi çekecek topun bağlı bulunduğu aleti harekete geçirecek ve topun kaseye vurmasını sağlayacaktır. Top kâseye düşecek ve “tan” diye bir ses çıkacaktır. Top her saatin sonunda düşecek, iki düşüş arası suyun çıkışı ve alçalışı ile hesaplanacaktır. Bu da suyun aktığı deliğin genişliğini hesaplamakla mümkün olacaktır. Suyun belirli ölçüde inmesine bir sebep olmalı ki bu deliğin belirli genişlikle açılmasını sağlasın. Bu sayede suyun yüksekliğinin alçalması o ölçüye göre olur. Böylece içi boş aletin alçalması ve her iki tarafı hareket ettirecek ipin çekişi ölçülebilir. İşte bütün bunlar çoğalıp azalmayan bir ölçü dahilinde olmaktadır.<sup>702</sup> Bu örnekten hareketle Gazali, bu aleti icad eden kişinin üç şeye muhtaç olduğunu bunların ise, arzu edilen şeyin meydana gelmesi için, alet ve sebeplerden nelerin gerektiğini düşünmek ki bu tedbirdir. Sandığın esasını oluşturan aletlerin sağlanması ki bu kazadır. Her aleti yerli yerine koymak ve her aletin görevini yürürlüğe koymak ki bu suretle o alet çalışır ki bu da kadedir. Dolayısıyla Allah işini bilmiş ve her şeye belirli bir ölçü vermiş ve öyle yaratmıştır. Gazali, *Maksadu'l-Esnâ*, s. 67-69.

varoluşta Allah, bilgisine sahip olduğu varlıktan, doğal olarak daha önce var olduğu için zati değil, zamansal bir birliktelikten söz edilmektedir. Dolayısıyla ezeli yaratmayla Farabi ve İbn Sina'nın kastetmiş oldukları anlam, yaratmanın sürekliliğidir. Ezeli olarak var olan Allah ile birlikte âlem de ezeldir. Burada ezeliğinden bahsedilen âlem dışarıda gözlemediğimiz âlem değil, âlemin özü olan somut yokluktur. Farabi ve İbn Sina bu öze yeri geldikçe imkân adını da vermektedirler. Buna göre Allah, âlemi imkândan yaratmıştır. Bu imkân ezeli olarak Allah'ın zihninde vardır. İşte bu, filozoflara göre yaratmayı hem ezeli hem de sürekli kılmaktadır.<sup>703</sup>

Meşşai filozoflara göre Allah'tan yaratıcı olarak bahsedilmesi sadece belirli bir anda yaratmaya başlamasını değil O'nun varlığın zorunlu şartı ve dünyanın devamını sağlayan ilke olmasını ifade etmektedir. Onlara göre, dünya, mimarı öldüğünde var olmaya devam eden bir bina gibi değildir.<sup>704</sup> Dolayısıyla filozofların bu görüşleri âlemin sürekli var olduğunu ifade etmektedir.<sup>705</sup>

## **D- GAZALİ ve SUDUR TEORİSİ**

Sudur teorisi nedir? Sudur teorisinin felsefi dayanağı nedir? Farabi ve İbn Sina gibi filozofları sudur teorisini benimsemeye iten sebep nedir? Suduru yaratma olarak kabul etmek mümkün müdür? Sudur teorisi Allah ile âlem arasındaki ilişkiyi açıklamak için yeterli bir teori midir? Söz konusu sorulara cevap ararken Gazâlî'nin konuya ilişkin görüşlerine ve eleştirilerine değineceğiz.

---

<sup>703</sup> Düzgün, *Varlık ve Bilgi*, s. 77

<sup>704</sup> Marmura, *Conflict Over...*, s. 18

<sup>705</sup> Düzgün, *Nesefî ve İslam Filozoflarına Göre Allah-Âlem İlişkisi*, s. 187

Teorinin temelini oluşturan *Sudur* Arapça bir kelimedir. Söz konusu kelime İngilizcede “*emanation*” ile karşılanmakta ve *bir şeyden akmak, çıkmak* anlamına gelmektedir. Bu kelimenin terim anlamı ise, *var olan her şeyin, Bir olan Allah’dan hiçbir şey eksiltmeksizin, ezelden çıktığını ve sonsuza kadar da çıkacağını* ifade etmektedir. Köken olarak, Yeni-Eflatuncuğun ileri sürdüğü bir görüştür.<sup>706</sup> Panteizmi kabul eden filozofların bir kısmına göre, varlık, Allah’ın bir yayılımından ibarettir. Ateşin kıvılcımdan ve ışığın alevden çıkışında olduğu gibi, âlem de *Cevher-i Külli*’den çıkmıştır. Dolayısıyla bu teori, Panteizmin izlerini de taşımaktadır. *Fezeyan* ve *zuhur* kelimeleri de bu kavramla eş anlamlı olarak kullanılmaktadır.<sup>707</sup> Yunan felsefî düşüncesi bağlamında değerlendirildiğinde, *yaratılışı reddeden bir doktrindir*. Zaman içinde varlığın var oluşunu savunmaktadır.<sup>708</sup> Ancak ortaçağda Yeni Eflatunculuğun sudur görüşü, Hıristiyan, Müslüman ve Yahudi filozoflarca üzerinde yapılan küçük değişikliklerle beraber *panteizm ve yaratma* düşüncesi ile uyumlu hale getirilerek savunulmuştur.<sup>709</sup> Sudur teorisini kabul eden müslüman filozoflar arasında *Farabi* ve *İbn Sina*, ilk akla gelen isimlerdir.

Sudur teorisi; ortaya çıktığı dönemin kozmolojisi dikkate alınarak şekillendirilmiştir. Sudur teorisinin üzerine inşa edildiği kozmolojik anlayış *Batlamyus*’un ortaya koyduğu kozmoloji anlayışını yansıtmaktadır. Onun teorisine göre sadece dokuz gök küre yani felek vardır ve bu feleklerin hepsi de merkezinde yeryüzü bulunan ortak-merkezli daireler içinde olan sabit yıldızlar-feleğinin içinde

---

<sup>706</sup> Philip Merlan, *The Encyclopedia of Philosophy*, Editor in Chief: Paul Edwards, The Macmillan Company and The Free Pres, New York 1965, II/ 473; Orhan Hançerlioğlu, *Felsefe Ansiklopedisi*, Remzi Kitabevi, İstanbul 2000, 6/402,

<sup>707</sup> İsmail Fenni, *Lugatçe-i Felsefe*, Matbaatu Amire, İstanbul 1341, s. 216,217

<sup>708</sup> Plotinus, *Enneadlar*, Çev. Zeki Özcan, Asa Kitabevi, Bursa 996, s. 21-24, 39-42.

<sup>709</sup> Merlan, *The Encyclopedia of Philosophy*, Editor in Chief: Paul Edwards, The Macmillan Company and The Free Pres, New York 1965, II/ 473

bulunmaktadır.<sup>710</sup> Ayrıca bu teorinin temelini varlıkların zorunlu ve mümkün olmak üzere ikiye ayrılması ve yaratmanın, Allah'ın akletme faaliyeti olarak düşünülmesi oluşturmaktadır. Sudur; varlığın, zorunlu varlıktan belli bir düzen içinde ve devamlı olarak çıkması ve zorunlu varlığın kendisinden başka varlıklar vücuda getirmesi olarak tanımlanabilir.<sup>711</sup>

Farabi ve İbn Sina'nın, sudur teorisini neden savunmuş olabilecekleri sorusuna verilecek cevap büyük önem taşımaktadır. Bu, onların görüşlerinin doğru bir şekilde anlaşılmasını, dolayısıyla Gazâli'nin filozoflara yönelttiği eleştirilerin daha sağlıklı bir şekilde değerlendirilmesini sağlayacaktır.

Filozofların, sudur teorisini savunmalarının öncelikli sebebi olarak, yoktan yaratma anlayışının ortaya çıkardığı sorunların zorluğu ve dolayısıyla yaratma anlayışının mükemmel olan Allah'ta değişime neden olacağı kaygısı gösterilebilir. Ayrıca filozoflar, yaratma düşüncesinin kabulü ile âlemdeki çokluğu ve çeşitliliği açıklamanın mümkün olmadığı kanaatindedirler.<sup>712</sup>

Onlara göre, âlemdeki çokluğu ve çeşitliliği açıklamanın en iyi yolu olarak kabul edilen sudur teorisinin işleyiş süreci hakkında kısaca bilgi vermek gerekirse bu teorinin iki temel ilkeye dayandığı söylenebilir. Bunlardan ilki, *birden ancak bir çıkar* ilkesidir. Bu ilkeye göre, Allah'tan ancak sayısal olarak bir varlık sudur eder. İkincisi ise sudur sürecinde birbirinden sudur eden varlıkların iki yönünün bulunmasıdır. Bu yönlerden biri, varlığın *zorunlu* diğeri *mümkün* olmasıdır. Varlığın

---

<sup>710</sup> M. Siad Şeyh, "Gazali", Çev. Mustafa Armağan, *Klasik İslam Filozofları ve Düşünceleri*, ed. M. Muhammed Şerif, İnsan Yay., İstanbul 2000, s. 175

<sup>711</sup> Farabi, *Medinetü'l Fazıla*, s.24-26; *Uyunu'l-Mesail*, s. 6; İbn Sina, *Şifa-İlahiyât*, I/361, II/402-409; *Necat*, II/159-164; Mehmet Bayraktar, *İbn Sina'da Varlık, Varoluşun Sebebi ve Varlığın Delili Olarak Aşk*, A.Ü.İ.F. D. XVII/229; Düzgün, *Nesefi ve İslam Filozoflarına Göre Allah-Âlem İlişkisi*, s. 228

<sup>712</sup> Marmura, *The Conflict Over ...*, s. 34

bu iki yönünü, varlık ve mahiyet olarak da ifade etmek mümkündür. Dolayısıyla bütün gerçek varlıklar, mahiyetleri itibariyle mümkün, Allah'ın varlığı, varlığa varlık vermesi bakımından zorunludur.<sup>713</sup> Burada üzerinde durulması gereken konulardan biri Allah'tan sudur eden ilk aklın ve dolayısıyla diğer varlıkların nasıl bir yapıya sahip olduklarıdır. Allah'tan sudur eden ilk varlık, *İlk Akıldır*. İlk akıl, mahiyeti bakımından mümkün iken varlığı bakımından zorunludur. İlk Akıl hem İlk Varlığı yani Allah'ı hem de kendi mahiyetini bilmektedir. Evrendeki çokluğun, çeşitliliğin sebebi de ilk akıldır. Zira bu varlık üç tür bilgiye sahiptir: İlk aklın bilgisi, kendi mahiyetini mümkün ve zorunlu olarak bilmesidir. Bu akıldan üç tür varlık meydana gelmektedir. İkinci akıl, ilk nefis ve sabit yıldızların ilk feleğidir. Sistem bu şekilde son akıl olan onuncu akıl, ayın dokuzuncu feleği ve onun nefsi çıkıncaya kadar devam etmektedir. Faal Akıl olarak da isimlendirilen onuncu akıl, en alt felekte iş görmektedir. Bütün maddelerin kendisinden meydana getirildiği dört unsurun da kaynağı olan heyulayı bu akıl meydana getirmektedir. Onuncu akıl hem madde hem de suret verendir.<sup>714</sup>

Müslüman filozofların, tam olarak Yunan filozoflarınca kabul edilen şekliyle sudur teorisini kabul ettiklerini iddia etmek pek de mümkün görünmemektedir. Çünkü bu filozofların, yaratmaya dair Kur'ani kavramları kullandıkları bilinmektedir.<sup>715</sup> Filozoflar, Kur'an'ın yaratmaya dair kullandığı kavramları, sudur sürecini açıklarken sistemli ve bilinçli bir şekilde kullanmaktadırlar. *İbda'*, *sun'*, *tekvin* gibi yaratmaya ilişkin kavramları, yaratmanın farklı alanlarına işaret etmek

---

<sup>713</sup> Farabi, *Uyunu'l-Mesail*, s.3; İbn Sina, *Şifa, İlahiyât*, s. I/42; Mehmet Bayraktar, *İbn Sina'da Varlık, Varoluşun Sebebi ve Varlığın Delili Olarak Aşk*, A.Ü.İ.F. D. XVII/229; Düzgün, *Nesefti ve İslam Filozoflarına Göre Alla-Âlem İlişkisi*, s. 224

<sup>714</sup> İbn Sina, *Şifa-İlahiyât*, II/327-331; Gazali, *Tehâfüt*, s. 69

<sup>715</sup> Farabi, *Tabiat İlminin Kökleri hakkında Yüksek Makâleler*, çev. Necati Lugal, Aydın Sayılı, *Belleten*, c. XV, Ankara 1951, s. 99,100,101; *Şifa-İlhiyat*, II/87

için kullandıkları görülmektedir.<sup>716</sup> Ancak filozofların bu kavramları kullanması, kelamcıların kabul ettiği yaratma anlayışı ile aynı değildir. Onların, yaratmaya dair bu kavramları, sudur teorisinin belirli aşamalarını karşılamak için kullandıkları anlaşılmaktadır.<sup>717</sup> Filozoflar, yaratmanın Allah'ın özgür iradesiyle gerçekleştiğini kabul etmelerine rağmen, bu yaratmanın sürece yayılması gerekliliğini ifade ederek yaratmayı, Güneş'ten ışığın yayılması, gülden kokunun yayılmasında olduğu gibi âlemin Allah'tan çıkması, Allah'tan hiçbir şey eksiltmemesi şeklinde açıklamaktadırlar.

Filozoflar, Allah ile âlem arasında, yaratma sürecinde akıllar adı verilen aracı varlıklar kabul etmektedirler. Müslüman filozoflar, yoktan yaratma ve âlemdeki çeşitliliğin açıklanması noktasındaki problemlerin çözümü konusunda, Yeni Eflatuncu sudur teorisinin söz konusu soruları açıklama konusunda hiçbir zorlukla karşılaşmadığını düşünmektedirler.<sup>718</sup> Filozoflar âlemin doğrudan Allah'tan çıktığını kabul etmezler, bu süreçte aracı varlıklar kabul ederler. Bu süreçte Allah'a yakın olan varlıkları ilahi-tanrısal, âleme yakın olan varlıkları ise dünyevi varlıklar olarak adlandırılmaktadırlar.<sup>719</sup>

Filozoflar, sudur teorisini savunmalarının sebebini yukarıdaki gerekçelerle açıklasalar da yaratmayı açıklamak amacıyla sudur teorisini savunmak pek de

---

<sup>716</sup> Marmura, *Conflict Over...*, s. 12; Atay, *Farabi ve İbn Sina'da Yaratma*, s.224

<sup>717</sup> Farabi, "ibda" kavramını ayüstü varlıkların yaratılması, "hudus" kavramını da ayaltı varlıkların yaratılışı anlamında kullanmaktadır. Atay, *Farabi ve İbn Sina'ya Göre Yaratma*, s. 224,225,226. Hem Farabi hem de İbn Sina'nın yaratmaya dair kullandığı bu kavramların her biri sudur teorisinin bir aşamasına karşılık gelecek şekilde ve bu kavramların orijinal anlamlarının dışındaki anlamlar yüklenerek kullanıldığı görülmektedir. Bkz. Marmura, *Conflict Over*, s. 12, Atay, *Farabi ve İbn Sina'da Yaratma*, s. 224,225

<sup>718</sup> Düzgün, *Nesefti ve İslam Filozoflarına Göre Alla-Âlem İlişkisi*, s. 226

<sup>719</sup> Farabi, *Medintü'l-Fâzıla*, s. 18,22,25,26; İbn Sina, *Şifa-İlahiyât*, II/402-409 ; Atay, *Farabi ve İbn Sina'ya Göre Yaratma*, s. 183; Kemal Sözen, "Gazali'nin Sudur Teorisini Eleştirisi", *İslami Araştırmalar Dergisi*, Cilt,13, Sayı: 3-4, Ankara 2000, s. 404;

mümkün görünmemektedir. Müslüman filozoflar, yaratma sürecinde tevhid düşüncesine zarar verme endişesi ile *birden ancak bir çıkar* öncülünü kabul etmektedirler, ancak bu kabul, sudur süreci boyunca âlemin ruhu olarak da adlandırılan faal akla, yani ay feleğine gelinceye kadar, birden ancak bir çıkar ilkesine uyulmadığı görülmektedir. Bunun sebebi olarak filozofların, faal akıldan bir değil dört elementin ve bütün insan ruhlarının çıktığı kabulü gösterilebilir. Yine bu ilke sudur sürecinin başında da ihlal edilmektedir. Çünkü Allah'tan çıkan ilk akıl, bu teoriye göre, sırf birlik değildir; bu akıl hem kendini hem de Allah'ı bilmektedir. Bu çifte bilgidен ikilik ortaya çıkmaktadır. Gazâli'nin sudur teorisini eleştirisinin temelini de bu kabul oluşturmaktadır.<sup>720</sup>

Sudur teorisini savunan filozoflar, daha baştan Allah'tan çıkan ilk aklın Allah'tan tamamen farklı bir varlık olduğunu vurgulamaktadırlar. Bu vurgunun temel sebebi, panteizme yol açma kaygısı olarak görülebilir.<sup>721</sup> Meydana getiricisinden tamamen farklı olan bir varlığın ortaya çıktığı bu durumda, *birden bir çıkar* ilkesinin yaratma anlayışından pek de farkı kalmamış gibi görünmektedir.<sup>722</sup> Ancak sudur teorisine dayalı bir dünya anlayışında, Allah, *yeter sebep*; dünya ise bunun sonucudur. Allah'ın yeter sebep olarak kabul edilmesi, Allah'ın âlemle ilişkisini açıklama konusunda farklı problemlere neden olmaktadır. Allah, iradesi ile fiilde bulunan bir faildir. Bu bağlamda Gazâli, hem Allah'ın yeter sebep olması kabulü hem de sudur sürecindeki varlıkların yapısı hakkında sistemli bir şekilde eleştiri de bulunmaktadır.

---

<sup>720</sup> Gazali, *Tehâfüt*, s. 146-148

<sup>721</sup> İbn Sina, *eş-Şifa-İlahiyât*, II/397, vd.

<sup>722</sup> Düzgün, Düzgün, *Nesefti ve İslam Filozoflarına Göre Alla-Âlem İlişkisi*, s. 227

Sudur teorisi, Allah'ın âlemi, nasıl yarattığını açıklamaya değil, âlemdeki çokluğu açıklamaya yönelik bir teoridir. Ancak Gazâli, filozofların kâinattaki çokluğu ve çeşitliliği açıklamak amacıyla ortaya koydukları sudur teorisinin delillerinin geçersiz olduğunu ve bu teorinin *tevhide* zarar verdiğini ifade ederek, filozofların âlemin ezeliğini kabulü ile yaratmayı uzlaştırmak için sudur teorisini geliştirdiklerini düşünmektedir.<sup>723</sup>

Sudur teorisi bağlamında cevaplanması gereken asıl soru, *sudur teorisini kabul etmek yaratmayı reddetmekle eş değer midir?* Gazâli, bu konu üzerinde ısrarla durmakta ve sudur teorisini kabul etmenin yaratmayı reddetmekle eşdeğer olduğunu iddia etmektedir.<sup>724</sup> Sudurcu âlem görüşünün merkezinde yer alan *determinizm* ve yaratılış sürecine iştirak eden *aracı görevli varlıklar*, Kelam'ın dayandığı Allah'ın yegane *fail-i muhtar* varlık oluşu fikriyle çeliştiği için Gazâli tarafından şiddetle reddedilmiştir.<sup>725</sup> Gazâli, sudur ile ilgili görüşlerin karanlık, içinden çıkılması imkânsız olan bir girdap gibi olduğu kanaatindedir. Dahası ona göre, her hangi bir kimsenin bu görüşleri rüyasında gördüğünü söyleyerek nakletmiş olması, onun mizacının kötülüğüne hüküm verilebileceğini gösterir.<sup>726</sup> Dolayısıyla ona göre, sudur teorisi savunulamayacak kadar mantıksız ve saçmadır.

Gazâli'nin sudur teorisine itirazının temelini, Allah'ı kabul edip etmeme düşüncesi oluşturmaktadır. Ona göre suduru kabul etmek âlemin yaratıcısını reddetmekle eşdeğerdir. Bu bağlamda Gazâli, dehriyye dışında bütün filozofların

---

<sup>723</sup> Kemal Sözen, "Gazali'nin Sudur Teorisini Eleştirisi", *İslami Araştırmalar Dergisi*, Cilt,13, Sayı: 3-4, Ankara 2000, s. 408

<sup>724</sup> Gazali, *Tehâfüt*, s.139-142

<sup>725</sup> Gazali *a.g.e.*, s. 146,147; Düzgün, Düzgün, *Neseî ve İslam Filozoflarına Göre Alla-Âlem İlişkisi*, s. 232

<sup>726</sup> Gazali, *Tehâfüt*, s. 146,147



âlemin bir yaratıcısı olduğu fikrini benimsediklerini ifade etmektedir.<sup>727</sup> Dolayısıyla bu filozoflar arasına Farabi ve İbn Sina'nın da girdiğini kabul etmektedir. Aynı zamanda Gazâli, filozofların, âlemin bir yaratıcısının olduğuna dair ifadelerinin bir aldatmacadan ibaret olduğuna da vurgu yapmaktadır.<sup>728</sup> Bu ifadelerden hareketle Gazâli, aynı konu ile ilgili iki farklı görüşe sahip gibi görünse de aslında öyle değildir. İlk görüşü dile getirdiği eserlerde filozofların açıklamalarından hareketle bir aktarımda bulunurken, ikinci görüşü, Gazâli'nin filozofların ifadelerinden hareketle ulaştığı sonucun bir ifadesi olarak görmek, daha isabetli bir değerlendirme olacaktır.

Aslında, Farabi ve İbn Sina sudur teorisini kabul ederek, Allah'ın âlemin ezeli yaratıcısı olduğunu inkâr etmemişlerdir. Onlar, Allah'ın âlemi geçmişteki belirli bir zamanda sırf yokluktan yaratmadığını savunan Aristoteles'in fikirleriyle, İslam'ın yoktan yaratma tezinin uzlaştırılması bağlamında Plotinos'un görüşlerinden esinlenerek, varlığın varoluşunu sudur teorisinden hareketle açıklamışlardır.<sup>729</sup>

Gazâlinin sudur teorisine yönelttiği eleştirinin ilk bölümünü fail ve fiil, fail ile fiil arasındaki ortak ilişkiye yönelik boyutu<sup>730</sup> ikinci bölümünü Bir'den ancak bir çıkar ilkesinin âlemdeki çeşitliliği açıklamakta yetersiz kalması kabulü oluşturmaktadır.<sup>731</sup> Sudur teorisini eleştirdiği yönleri tek tek inceleyecek olursak, fail yönünden bakıldığında sudur teorisi bir yaratma olarak düşünülemez. Çünkü failin gerçek bir fail olabilmesi ancak dilediğini yapabilmesi için irade sahibi, seçen olmasını gerektirmektedir. Dolayısıyla Gazâli, faili, fail yapan yegâne özelliğin irade olduğunu belirtmektedir. Filozoflar tarafından iddia edilen sudur teorisinde,

<sup>727</sup> Gazali, *el-Munkız*, s 76; *Tehâfüt*, 134

<sup>728</sup> Gazali, *Tehâfüt*, s.134;

<sup>729</sup> Kemal Sözen, "Gazali'nin Sudur Teorisini Eleştirisi", s. 403

<sup>730</sup> Gazali, *Tehâfüt*, s.134

<sup>731</sup> Gazali, *a.g.e.*, s.134

kelamcılarının anladığı manada, Allah'ın iradesine yer yoktur. Gazâli, filozofların irade sıfatını kabul etmediklerine dair görüşünü, iki temele dayandırmaktadır; bunlardan ilki, filozofların zatının dışında sıfatları kabul etmemelerini sıfatların inkârı olarak değerlendirmesidir.<sup>732</sup> Dolayısıyla Allah'ın sıfatlarından biri olan iradesi olmayınca, âlem, Allah'tan zorunlu olarak sudur etmektedir. İkincisi ise, varlığın Allah'tan zorunlu olarak suduru kabulünden hareketle filozofların, Allah'ı tabi olarak fiilde bulunan bir varlık olarak niteledikleri görülmektedir. Ancak Gazâli, tabiatı gereği fail olma kavramına şiddetle karşı çıkmaktadır. Ona göre fail, canlı ve iradeli bir varlık olmalıdır. Cansız varlıkların iradeleri olamayacağından fail olmaları da söz konusu değildir. Cansız varlıklara fail denmesi sadece mecazi bir ifadedir. İstemek ve irade etmek gerçek bir fiil olup dileneni ve isteneni bilmeyi gerektirmektedir. Bunlar da ancak canlı varlıklar için söz konusu olabilir.<sup>733</sup> Failin, fail olabilmesi için fiili şart değilse de, onun varlığı, bilgisi, iradesi ve kudreti şarttır.<sup>734</sup>

İbn Rüşd, Gazâli'yi, fail konusundaki görüşlerinden dolayı eleştirmektedir. Eş'ariler'e göre insanın kendi fiili yoktur. O, Eş'ariler'in görünür fail hakkında böyle hüküm vermelerinden sonra gaib olan Allah hakkında iradeli hükmünü vermelerini şaşırtıcı bulmaktadır. Onun, Gazâli'ye yönelttiği bu eleştirisinin temelinde, failin iradeli varlık olmasının bilinemeyeceği, O'nun iradesinin insanın iradesine benzemediği, dolayısıyla delillendirmesinin yanlış olduğu kanaati bulunmaktadır.<sup>735</sup>

---

<sup>732</sup> Gazali, *Tehâfüt*, s.134; *el-İktisâd*, s. 84.

<sup>733</sup> Gazali, *Tehâfüt*, s.135-136-137

<sup>734</sup> Gazali, *a.g.e.*, s. 141

<sup>735</sup> İbn Rüşd, *Tehâfüt*, s.140,152; Mübahat Küyel, *Üç Tehâfüt Bakımından Felsefe Din Münasebeti*, s. 298

Gazâli'nin bir diğeri itiraz noktası ise fiil yönündendir. Bu konuyu fiile verilen anlam üzerinden temellendirmektedir. Ona göre fiil, sonradan var etmektir. Sonradan var etmek suretiyle yokluktan varlığa çıkarmaktır.<sup>736</sup> Fiilin sonradan var olmasının başka anlamlara gelip gelmemesinin imkânını tartıştıktan sonra, fiilin sonradan var olmasının sadece yokluktan sonra var olması anlamına geldiğini belirtir. Fiilin, faille olan ilişkisi, fiilin önceden yok olması ve sadece var olması bakımından değil sonradan var olması bakımındandır, yani fiilin, yokluktan varlığa geçişiyle ilgilidir.<sup>737</sup> Kendisinden önce yokluk bulunmayan varlık süreklidir ve dolayısıyla failin fiili olmaya da uygun değildir. Fiil yaratılmıştır. Filozoflara göre âlem ise ezelidir. Ezeli olan bir şeyin Allah'ın fiili olması mümkün değildir.

Ayrıca Gazâli, bu konuda filozofları fiilin gerçek anlamını reddederek Müslümanlara sevimli görünebilmek amacıyla fiil kelimesini kullanmakla, mana olarak bu kelimeyi benimsememekle ve Müslümanları aldatmakla suçlamaktadır. Aslında, onların, âlemin Allah'ın fiili olduğu görüşünü benimsemediklerini, bunu sadece halkı kandırmak için kullandıklarını ifade etmektedir.<sup>738</sup> Gazâli'nin bu tespiti, filozofların niyetlerini sorgulamaya yöneliktir. Öznel bir alanla ilgili olarak yorum yapması, filozoflara haksızlık ettiğinin bir göstergesi olarak ifade edilebilir. Dolayısıyla Gazâli, filozofların müslüman olmadığını ve kendi görüşlerini Müslümanlara benimsetmek için takkiye amacıyla bu görüşleri savunduklarını iddia etmektedir.<sup>739</sup>

---

<sup>736</sup> Gazali, *Tehâfüt*, s. 138,139

<sup>737</sup> Gazali, *a.g.e.*, s.139,140

<sup>738</sup> Gazali, *a.g.e.*, s. 137,138

<sup>739</sup> Gazali, *a.g.e.*, s. 137,138; M. Siad Şeyh, *Klasik İslam Filozofları ve Düşünceleri*, s.173

İbn Rüşd Tehafüt'ünde, Gazâli'nin fiil konusundaki görüşleri üzerinde durmamaktadır. Ancak *Faslu'l-Makal* adlı eserinde dile getirdiği fiil hakkındaki görüşleri dikkate alındığında, o, âlemin hudusunun daimi olması bakımından kadîm olduğunu düşünmektedir. Ancak onunla Gazâli'nin *kıdem* kavramına verdikleri anlam konusunda aynı görüşü paylaşmaları pek mümkün görünmemektedir. Ayrıca o, fiilin yoktan yaratma anlamına gelmediği konusunda da ısrarlıdır.<sup>740</sup>

Fail-fiili ilişkisi noktasında da Gazâli filozofları eleştirmektedir. Filozofların, fiil ile fail arasındaki ilişkiden hareketle, fail sonradan var olmuşsa fiilin de sonradan var olduğunu, fail ezeli ise fiilin de ezeli olarak kabul edilmesi gerektiğini iddia ederek bu görüşlerini, suyun içindeki elin hareketi ile örneklendirmektedirler.<sup>741</sup> Bu örnekle ilgili olarak Gazâli, fiilin sonradan olması durumundan onun faille birlikte bulunmasını imkânsız kabul etmediğini dolayısıyla fiilin ister failden sonra gelsin ister faille birlikte bulunsun fiil olduğunu belirtmektedir. Gazâli'nin bu örnekte itiraz ettiği nokta ezeli fiil ile ilgili olarak ifade edilen görüştür. Ayrıca o, suyun içindeki parmağın hareketinin mecazi fiil olduğunu, çünkü failin irade sahibi olan parmağın sahibi olduğu kanaatindedir.<sup>742</sup>

Gazâli'nin son itiraz noktasını, *Bir'den ancak bir olan sudur edebilir, âlem çeşitli şeylerden oluşmuşken nasıl olur da Allah'tan sudur edebilir?* şeklinde bir soru ile ifade etmektedir.<sup>743</sup> Onun, bu soruya verdiği cevap, sudur teorisi ile ilgili olarak tartışma konusu yaptığı, *İlk Sebepli* hakkındadır. Bu soru çerçevesinde Gazâli, filozoflara beş noktada itiraz etmektedir. Bu itirazlardan *ilki*, ilk sebeplideki

<sup>740</sup> İbn Rüşd, *Faslu'l Makâl*, s. 88

<sup>741</sup> Ayrıca bkz. İbn Sina, *Metafizik*, I/147. İbn Sina, failin fiilin kendisi ile birlikte ezeli olduğu görüşünü elin ve anahtarın hareketi örneği ile açıklamaktadır.

<sup>742</sup> Gazali, *Tehâfüt*, s.141,142.

<sup>743</sup> Gazali, *a.g.e.*, s.134

çokluğun anlamlarından birinin de onun varlığının mümkün olmasıdır. Bu görüşe Gazâli, onun varlığının mümkün olması, varlığının aynı mıdır yoksa gayrı mıdır? sorusunu yönelterek itiraz etmektedir. Gazâli, filozofların, *İlk Sebepli*'de ki çokluğa işaret etmek için onun vücudunu mümkün olarak kabul ettiklerini belirtir. Ancak onun vücudunun mümkün olması, varlığının aynı ise, o takdirde, ondan çokluğun meydana gelmesi söz konusu edilemez. Ancak *İlk Sebepli'nin* vücudunun mümkün olması, zatin gayrı ise çeşitli şeylerin ondan sudur etmesi söz konusu olabilir. Gazâli, *İlk Sebepli'nin*, mümkün olması yönüyle, kendisinden çokluğun ortaya çıkması söz konusu ise aynı durumun Vacibu'l-Vücut için de geçerli olacağına işaret etmektedir. Zira varlığın, zorunlu ve mümkün olarak sınıflandırılması, varlık olmaları bakımından aralarında fark olduğu anlamına gelmemektedir. O, analogik bir yaklaşımla, mümkün olmanın, çokluğa imkân vermesi kabul edildiğinde Vacibu'l-Vücut olmanın da çokluğu ortaya çıkardığının iddia edilebileceğini belirtmektedir. Bu durumda *İlk Sebepli*'de de çokluğun bulunduğunu söylemenin mümkün olduğu kanaatindedir.<sup>744</sup>

Gazâli'nin, ikinci itiraz noktası, *İlk Akıl'ın* kendi ilkesini akletmesinin, varlığını ve özünü akletmesi ile aynı olduğu kabulüdür. Onun kendi ilkesini, varlığını ve zatinı akletmesi onun zatında çokluğu gerektirmemektedir. Bu düşünceye iki şekilde karşı çıkmaktadır. İlki, *İlk İlke'nin* sadece zatinı, *İlk Akıl'ın* ise hem özünü hem sebeplisi olan üç şeyi hem de kendi sebebini ve ilkesini akletmesidir. *İlk İlke*'den ancak bir şey taşımış, bu akıldan ise üç şey taşımıştır. Yani *İlk ilke*, sadece özünü akletmekte, bu akıl ise, hem özünü hem *İlk İlke'nin* özünü hem de sebeplilerin özünü akletmiş olmaktadır. Bu durum sebeplinin, sebepten daha değerli olduğu

<sup>744</sup> Gazali, *Tehâfüt*, s.148; Kemal Sözen, "Gazali'nin Sudur Teorisini Eleştirisi", *İslami Araştırmalar Dergisi*, Cilt,13, Sayı: 3-4, Ankara 2000, 405

anlamına gelmektedir. Dolayısıyla Allah sadece özünü bildiğinden, diğer varlıklardan daha aşağı bir konuma indirgenmektedir. Böylece Allah, âlemde meydana gelen hiçbir şeyden haberi olmayan bir ölü durumuna düşmektedir.<sup>745</sup>

Gazâli'nin üçüncü itirazının temeli, *İlk Sebepli*'nin kendi özünü akletmesinin zatının aynı olup olmamasına dayanmaktadır. Kendi özünü akletmesinin zatının aynı olmasını, bilen ile bilinenin ayrı olmasına dayandırarak imkânsız görmektedir. Eğer zatından başka bir şeyse, bu *İlk İlke*'de de aynı şekilde geçerli sayılmalıdır. Bu durum ise çokluğu gerekli kılmaktadır. Ayrıca Gazâli'ye göre *İlk Sebepli*'nin kendini düşünmesi, üçlü bir çokluğu değil dörtlü hatta beşli bir çokluğu gerektirmektedir.<sup>746</sup>

Gazâlinin *dördüncü itiraz* konusu ise, sudur dikkatle incelendiğinde *İlk Sebepli*'de, sadece üç yönden değil, birçok yönden çokluğun olduğunu ifade etmektedir. Bu görüşünü, üç aşamada delillendirmektedir. Bunlardan *ilki*, en uzak felek yani gök küre, madde ve suretten oluşmuş bir bileşiktir ve her madde de böyle bileşik bir yapıya sahiptir. Bu maddeyi oluşturan bileşiklerin her biri diğerinin sebebi değildir, dolayısıyla bu iki maddenin oluşumu için bir ilke gerekmektedir.<sup>747</sup>

*İkinci itirazı* ise gök kürenin boyutlarının olduğundan farklı olmasının mümkün olduğu görüşünden hareketle gökkürenin büyüklüğünü belirleyen bir varlığın olması gerektiğini ifade eden görüşüdür. Ona göre, akıl salt bir varlık olduğu ve bir sebebe muhtaç olduğu için, bu işi yerine getiremez.

*Üçüncü itiraz* ise gök küredeki farklılıktan hareketle bu farklılığın sebebinin ilk akıl olamayacağıdır. Dolayısıyla bu farklılıkların başlangıcının tespit edilmesi

---

<sup>745</sup> Gazali, *Tehâfüt*, s.148.

<sup>746</sup> Gazali, *a.g.e.*, s. 149.

<sup>747</sup> Gazali, *a.g.e.*, s. 150

gerekmektedir. İlk Akıl yani sebep basittir ve ondan ancak basit bir şey sudur edebilir ancak gök kürede birçok farklılık mevcuttur. Dolayısıyla gök kürede birçok farklılığın olması, onun ilk akıldan sudur edemeyeceğinin delilidir.<sup>748</sup>

Gazâli'nin *beşinci ve son itirazı* ise nesnel yani bilimsel bir yaklaşımdan uzak olması noktasındadır. Bu itirazda Gazâli, “*İlk sebeplinin varlığının mümkün olması, en uzak gökkürenin maddesinin var olmasını, onun kendi özünü akletmesi, bu gökkürenin nefsinin var olmasını; İlk'i akletmesi bu gökkürenin aklının var olmasını gerektirmiştir*”<sup>749</sup> görüşünü savunmalarının uydurma ve saçma sapan olduğunu belirtir. Akıllı bir insanın böyle bir şeyi savunmaktan utanması gerektiğini ifade ederek konu ile ilgili öznel bir tavır sergilemektedir.<sup>750</sup> İbn Rüşd, Gazâli'nin bu tavrını eleştirmekte ve bir ilim adamına yakışmadığını ifade etmektedir. O, Gazâli'nin, bu tavrının yerine, saçma da olsa insanların, bu tür görüşleri kabul etme nedenlerinin araştırılması gerektiği kanaatindedir.<sup>751</sup>

Gazâli sudur teorisine yönelttiği eleştirilerin amacının insanların zihninde bu konu ile ilgili olarak şüphelerin oluşmasını sağlamak olduğunu ve bunu gerçekleştirdiğini ifade etmektedir. Sonuç olarak Gazâli, birden iki şeyin çıktığını benimseyen kimsenin, makul olana karşı çıktığını veya *İlk İlke*'yi ezeli ve kadîm sıfatlarla nitelenin tevhid akidesiyle çeliştiğini ifade etmektedir. Gazâli, filozofların, sudur teorisi ile ilgili olarak ortaya attığı bütün görüşlerin temelsiz ve geçersiz olduğunu ifade etmektedir. Bu konunun ne zorunlu olarak ne de akıl yürütme ile bilinebileceğine işaret etmektedir. Ayrıca, İlk İlke'nin bilen, irade sahibi,

<sup>748</sup> Gazali, *Tehâfüt.*, s. 150; Kemal Sözen, “Gazali'nin Sudur Teorisini Eleştirisi”, *İslami Araştırmalar Dergisi*, Cilt,13, Sayı: 3-4, Ankara 2000, s. 406.

<sup>749</sup> Gazali, *Tehâfüt*, s.152,153.

<sup>750</sup> Gazali, *a.g.e.*, s. 152,153.

<sup>751</sup> İbn Rüşd, *Tehâfüt*, s. 233; Mübahat Küyel, *Üç Tehâfüt bakımından Felsefe Din Münasebeti*, s. 302

gücü yeten, dilediğini yapan ve dilediği gibi hükmeden olduğunu; farklı ve aynı cinsten varlıkları dilediği zaman ve dilediği gibi yarattığını düşünmeye herhangi bir engelin bulunmadığını ifade etmektedir.<sup>752</sup>

Gazâli'ye göre, *Bir'den ancak bir çıkar* formülüne bağlı kalındığı takdirde, filozofların bu âlemde bir'lerden oluşmuş herhangi bir bütünü kabul etmemeleri gerekir. Zira ona göre, âlemde birlerden mürekkep bir şeyin bulunmaması, bütün var olanların birler halinde olması zorunluluğunu doğurur. Çünkü her bir, kendinin üzerinde bir başka bir'in ma'lûlü, kendisinin altındakinin ise illetidir. Dolayısıyla bir üstteki bir alttakinin sebebi olacak şekilde doğrusal bir çizgi oluşturur. Oluşan bu şerit yukarı doğru illeti olmayan bir illete ulaştığı gibi aşağıya doğru ise ma'lûlü olmayan bir ma'lûle kadar uzanır. Fakat Gazâli'ye göre, gerçekte durum böyle değildir. Zira filozoflara göre cisim, suret ve maddeden oluşmuştur. Benzer şekilde insan, cisim ve ruhtan mürekkeptir. Felek de ruh sahibi katı bir cisimdir. Öyleyse bir takım bileşimleri kabul eden filozoflara göre, bileşimleri oluşturan elemanların da farklı illetlerden sadır olması söz konusudur. İşte Gazâli, bileşik bir şeyin, varlığa nasıl çıkacağı sorununu gündeme getirmektedir. Şayet bu bileşik şeylerin tek bir illetten kaynaklanarak var oldukları kabul edilirse, o takdirde "bir'den ancak bir çıkar" hükmü geçersiz olur. Bileşik cismin, bileşik illetten varlığa çıktığı şeklindeki bir varsayım da beraberinde başka bir problemi doğuracaktır. Çünkü böyle bir durumda bileşik illet hakkındaki soru, bileşiğin, basit bir illetle karşı karşıya gelmesine kadar devam ettirilecektir. Bileşik ile basit illet arasındaki bir temasın

---

<sup>752</sup> Gazali, *Tehâfüt*, s. 153,154.



tasavvuru “bir’den ancak bir çıkar” prensibini geçersiz kılacaktır.<sup>753</sup> Dolayısıyla filozofların birden bir çıkar ilkesi, doğasında çokluğu barındırdığı için geçersizdir.

Gazâli, filozoflar tarafından savunulan sudur teorisinin kaynağının zan ve tahminden öteye gitmediğini belirtmektedir. Ancak ilahiyat alanında zan ve tahminle fikir yürütmenin mümkün olmadığına aklın bu konularda birbirine zıt fikirler iddia edebileceği argümanı ile karşı çıkmaktadır. Aklı aşan konularda başvurulması gereken kaynağın vahiy olduğunu ifade etmektedir. Dolayısıyla Farabi ve İbn Sina’nın, aklı aşan bu ve benzeri konularda nassa dayanmadan akılla hüküm vererek hata yaptıklarını iddia etmektedir.<sup>754</sup> İbn Rüşd de bu konuda, Gazâli ile aynı görüşü paylaşarak, bu tür konularda nassa uyulması gerektiğini belirtmektedir.<sup>755</sup>

Gazâli, sudur teorisini reddetmeye yönelik olarak tartıştığı bu konudaki asıl amacının konuya ilişkin yanlışları düzeltmek olmadığını ve konuyu derinlemesine incelemeyeceğini belirterek asıl amacının filozofların sudur konusundaki görüşleri hakkında şüphe uyandırmak olduğunu da ifade etmektedir.<sup>756</sup> İbn Rüşd, Gazâli’yi, sudur konusuna karşı takındığı bu tutumdan dolayı eleştirmektedir. Gazâli’nin bu tavrının bir ilim adamına yakışmadığını, ilim adamının amacının sadece hakka ulaşmak olduğunu, zihinlerde şüphe uyandırmak olmadığını ifade ederek eleştirmektedir. İbn Rüşd’ün Gazâli’nin yöntemine dair yönelttiği bu eleştirisinin de oldukça haklı olduğu görülmektedir. Gazâlinin takındığı bu tutum sadece sudur konusunda değil, *Tehâfüt*’teki bütün tartışmalar için geçerlidir. Gazâli’nin *Tehâfüt*’ü

---

<sup>753</sup> Gazali, *Tehâfüt*, s. 144; Mübahat Küyel, *Üç Tehâfüt Bakımından Felsefe Din Münasebeti*, s. 275

<sup>754</sup> Gazali, *a.g.e.*, s.148; bkz. Kemal Sözen, “Gazali’nin Sudur Teorisini Eleştirisi”, *İslami Araştırmalar Dergisi*, Cilt,13, Sayı: 3-4, Ankara 2000, s. 408

<sup>755</sup> İbn Rüşd, *Tehâfüt*, s. 232; Küyel, *Üç Tehâfüt Bakımından Felsefe Din Münasebeti*, s. 307

<sup>756</sup> Gazali, *Tehâfüt*, s. 154

yazış amacı zaten zihinlerde şüphe oluşturmaktır. Hâlbuki bir ilim adamı olarak Gazâli'den beklenen her konuda hakikati arama amacında olmasıdır.<sup>757</sup>

Sonuç olarak Gazâli'nin sudur teorisine yönelttiği eleştirileri üç başlık altında toplamak mümkündür. Bunlardan ilki, Allah'ı âlemin yeter sebebi olarak görmek diğer bir ifadeyle sudur sürecinin zorunlu olduğunu kabul etmek Allah'ın iradesini kabul etmemek veya sınırlamak anlamına gelmektedir. Eleştirinin ikinci yönünü ise Allah'ın sadece kendi zatını bilmesi kabul edilirken Allah'tan sudur eden akıllar hem Allah'ı hem de kendi varlıklarının sonradan olduğunu bilmektedirler. Dolayısıyla bu kabul akılların bilgisinin Allah'ın bilgisinden daha kapsamlı olduğu anlamına gelmektedir. Bu kabul Allah'ın mutlak kemal sahibi varlık olması kabulü ile çelişmektedir. Gazâli'nin eleştirisinin son bölümünü ise Bir'den ancak bir çıkar kabulünün âlemdeki çeşitliği açıklama noktasında ifade edilen ilke ile çelişmesidir.

Gazâli her ne kadar Tehâfüt'te, sudur teorisine şiddetle karşı çıksa da, başka eserlerinde, kıyasıya eleştirdiği filozofların görüşleri ile benzeşen görüşlere sahip olduğu görülmektedir. Özellikle *Mişkâtü'l-Envâr* adlı eserinde bu görüşleri bulmak mümkündür. Gazâli, bu eserinde “*Allah, göklerin ve yerin nûrudur. O'nun nûrunun temsili, içinde lamba bulunan bir kandillik gibidir. O lamba kristal bir fanus içindedir; o fanus da sanki inciye benzer bir yıldız gibidir ki, doğuya da, batıya da nispet edilemeyen mübarek bir ağaçtan, yani zeytinden çıkan yağdan tutuşturulur. Onun yağı, neredeyse, kendisine ateş değmese dahi ışık verir. Bu, nûr üstüne nûrdur. Allah dilediği kimseyi nûruna eriştirir. Allah insanlara işte böyle temsiller getirir.*

---

<sup>757</sup> Gazali, *Tehâfüt.*, s. 77,78.

*Allah her şeyi bilir* <sup>758</sup> ayetini yorumlamaktadır. Söz konusu ayetle ilgili olarak yaptığı yorumlar, sudur süreci ile benzerlikler taşımaktadır. Gazâli'nin söz konusu ayete ilişkin yorumlarını sudur teorisini kabul edip etmediğine karar verebilmek için konunun ayrıntılandırılması gerekmektedir.

Gazâli, varlık alanında çeşitli varlıkların *nur* adı ile adlandırıldığını bunlardan ilkinin göz olduğunu belirtir<sup>759</sup> ardından gözün nur olarak isimlendirilmesi ile beraber bazı eksiklikleri de yapısında taşıdığı düşüncesinden hareketle aklın nur adına göze oranla daha fazla layık olduğu kanaatindedir.<sup>760</sup> Nur adını almaya en layık olan varlığın akıl olduğunu ifade ederek, akıllar arasında bir derecelendirme yapmaktadır. O, hissi ruhun hayali; hayali ruhun fikri, fikri ruhun akli, akli ruhun da kudsi nübüvvet nurundan geldiğini belirterek, bir akıl derecelendirmesi yapmaktadır. Özellikle bu akıl derecelendirmesi İbn Sina'nın görüşü ile benzeşmektedir.<sup>761</sup> O, bu akıl derecelendirmesinin insan nefsinin idrak kuvvetlerini sembolize ettiği görüşündedir. Gazâli'ye göre, nur adını almaya akıldan daha fazla layık olan varlık ise Kur'an'dır. Bu görüşünü Kur'an ayetleri ile de desteklemektedir.<sup>762</sup> Gazâli'ye göre, nurlar bir düzen içerisinde sonsuz bir şekilde devam etmemekte, bir ilk kaynaktan son bulmaktadır. Bu kaynak, zatı için ve zatıyla nurdur. Nur kendisinden başka bir şeyden gelmez. Aksine bütün nurlar, derece derece bu kaynaktan doğar. Dolayısıyla kendisinden üstte hiçbir nur bulunmayan ve bütün nurların kendisinden çıktığı en yüce nura *Nur* ismi daha layıktır.<sup>763</sup> Dolayısıyla Gazâli'ye göre en ileri nur

---

<sup>758</sup> 24 Nur/35

<sup>759</sup> Gazali, *Mişkâtü'l-Envâr*, s. 270,

<sup>760</sup> Gazali, *a.g.e.*, s. 271,

<sup>761</sup> Gazali, *a.g.e.*, s. 280,281 ; Martin Whittingham, *al-Ghazali and the Qur'an*, Taylor & Francis e-Library, New York 2007, s. 109,110,

<sup>762</sup> Tegabün 64/84; Nisa 4/174

<sup>763</sup> Gazali, *Mişkâtü'l-Envâr*, s. 275.

derecesi de Allah'tır. En aşağı ile en yüksek nur dereceleri arasında bir takım dereceler vardır ve bu dereceler sıralarına göre derecelenmiştir.<sup>764</sup> Bu ifadelerden de anlaşılacağı üzere Gazâli, *Nur* olan Allah'la ilişkili olmaları bakımında diğer varlıkların da bir silsile içinde bu nura sahip olduklarını ifade etmektedir. Gazâli'nin ifade ettiği bu silsile, filozofların kabul ettikleri sudur teorisi ile büyük benzerlikler taşımaktadır. Ancak Gazâli'nin bu ifadelerini sudur teorisi ile eşdeğer olduğunu söylemek pek mümkün görünmemektedir. O, bu anlayışı ile varlığın yaratılışını değil de yaratılmış olan varlıkları kendi içinde derecelendirmektedir. Gazâli, bu görüşü ile *Nur* olan Allah'la ilişkisi bakımından varlıklar mertebelerini açıklamaktadır. Ona göre hakiki nur Allah, varlık ise ancak mecaz yoluyla nur olmakla nitelendirilebilir.<sup>765</sup> Gazâli'nin Allah'ı hakiki anlamda nur olarak isimlendirmesi Allah'ı yaratılmışa benzetmek anlamına gelebilir. Dolayısıyla yaratılmış varlıkların hakiki anlamda nur, Allah'ın ise mecazi anlamda nur olarak nitelendirilmesi daha doğru bir yaklaşım olsa gerektir.<sup>766</sup>

Gazâli'nin varlığı ve dolayısıyla da Allah'ı nur olarak isimlendirilmesini sudur teorisini kabul ettiği anlamında değerlendirmenin mümkün olmamasının bir diğer yönü de, Gazâlinin aktardığı nur silsilesi ile sudur sürecindeki nur-akıl

---

<sup>764</sup> Gazali, *Mişkât*, s. 275; Gazali'nin nur kavramını kullanması ve açıklama tarzı noktasında Yeni Eflatunculuktan etkilendiği ifade edilmektedir. Özellikle de tasavvufa dair yazmış olduğu eser olan *Miškât*'teki ifadeleri bu düşünceyi destekler niteliktedir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Hava Lazarus-Yafeh, *Studies In Al-Ghazali*, The Magnet Pres, Jerusalem 1975, s. 264-268,277-281

<sup>765</sup> Gazali, *Mişkât*, s. 270. Nur Suresi 35 ayet ile ilgili olarak Gazali'nin yaptığı açıklamalara Elmalı itiraz etmektedir. Elmalı'nın itirazının temelini Allah'a *nur* isminin verilmesi olarak görüyor olması oluşturmaktadır. Elmalı Allah'a nur isminin hakikat anlamında verilmesinin mümkün olmadığını bu isim Allah'a verilecekse de ancak mecazen verilebileceğini ifade etmektedir. Bu görüşünü de En'am Suresi 1. ayetle delillendirmektedir. Bu ayette nur Allah'ın yarattığı bir varlık olarak ifade edilmektedir. Dolayısıyla Elmalı Gazali'nin görece karşılığı olan hakikatle mecaz karşılığı olan hakikati karıştırdığını ifade etmektedir. Elmalı, nuru yaratanın nurdan üstün olduğunu, dolayısıyla nuru yaratana nur isminin verilmesinin dil açısından hakikat değil mecaz anlamında olabileceğine işaret etmektedir. Dolayısıyla Allah nurla özdeş değil nurun sahibi yani yaratıcısıdır. Elmalı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, V/392-393

<sup>766</sup> Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, V/392-393

silsilesinin birbirine paralel olmayışıdır. Sudur sürecinde varlıklar Allah'tan taşmakta ve en alttaki varlığa kadar bu süreç sürmektedir. Yani sudur teorisinde işleyiş mükemmelden en eksik olana doğru işlemektedir. Buna karşın Gazâli'nin *Mişkât*'ta ifade ettiği işleyiş sürecinde varlıktan hareketle Allah'ın nur olarak isimlendirilmesine gidildiği görülmektedir.<sup>767</sup> Bu da bir anlamda Gazâli'nin Kelam yöntemi olan varlıktan hareketle Allah hakkında konuşma imkânını dikkate aldığı ve uyguladığını göstermektedir.

Bu bağlamda, *O, her şeyden öncedir, O, her şeyin üstündedir, O, her şeyin kaynağıdır, göstericisidir* ifadesi ile basiret sahibinin bilgisinde O, kendisinden çıkan hiçbir şeyden ayrılamaz. İşte Allah, o şeyle beraberdir. Gösteren ve ondan çıkan gösterilenden önce, onun üstünde ve onunla beraberdir. Fakat bir yönden onunla beraber ve bir yönden de ondan öncedir. Bu durum çelişik değildir. Elin hareketinin gölgenin hareketi ile beraber ve önce olmasında olduğu gibi düşünülmelidir.<sup>768</sup> Aynı örneği, filozoflar Allah ile âlem arasındaki ilişkiden hareketle Allah ile âlem arasında zamansal değil zatsal bir önceliğin olduğuna dair görüşlerini delillendirmek için kullanmaktadırlar. Ancak Gazâli, *Tehâfüt*'te, filozofların bu görüşüne âlemin ezililiğini kabul etmelerinin nedeni olarak kabul ettiği için ısrarla karşı çıkmaktadır.<sup>769</sup> Dolayısıyla Gazâli'nin bu ifadeleri Allah'ın yarattığı varlığı kuşattığı her an ondan haberdar olduğunu ifade etmek için kullanmış olması muhtemeldir.

Gazâli, şehadet ve melekût âlemi olmak üzere iki âlem kabul etmektedir. Bu iki âlem arasında bir ilişki olduğunu ve birinden diğerine yükselmenin

---

<sup>767</sup> Gazali, *Miškât*, s. 270, 273, 275

<sup>768</sup> Gazali, *a.g.e.*, s. 279

<sup>769</sup> Gazali, *Tehâfüt*, s. 110

gerçekleştiğini ifade etmektedir.<sup>770</sup> *Âlem-i ala*, meleklerin cevherleri olan, akli olan manevi nurla doludur. *Âlem-i esfel* de bu nurlarla doludur.<sup>771</sup> Gazâli tarafından kullanılan bu iki kavram da, filozoflar tarafından varlığın ay üstü ve ay altı şeklinde ayrımını anımsatsa da Gazâli'nin filozoflarla aynı görüşü paylaştığını söylemek mümkün değildir. Ancak Gazâli'nin özellikle İbn Sina'dan söz konusu ayeti anlama ve yorumlama bağlamında etkilendiği görülmektedir.<sup>772</sup>

Gazâli'de sudur sürecinde ilk akıl ve bu ilk akıldan sudur eden varlık silsilesine benzer bir işleyiş görülmektedir. Bu işleyişe göre, yaratılanların “*ibda*” edilenlerin en şerefliisi akıldır. Şeref bakımından akıldan sonra gelen varlık ruhtur. Aklın ruhtan önce oluşu zaman, mekân ve madde bakımından değil, zat bakımındandır. Zat bakımından öncelik akılla zaman bakımından öncelik ruhla, mekân bakımından öncelik tabiatla başlamaktadır. Akıl tüm zatların ve zati şeylerin başlangıcıdır. Akıl, zatlardan, cevherlerden, zamandan, mekândan, cisimden, madde ve suretten öncedir.<sup>773</sup> Dolayısıyla Gazâli, varlığı şerefliiden daha şerefliye doğru işleyen bir sistemle açıklamaktadır.

Gazâli'nin, Nur suresi 35. ayetin açıklaması ile ilgili olarak kullandığı sembolik dil konusunda İbn Sina'dan etkilendiği görüşü genellikle kabul görmektedir. Bu kabul, özellikle de Gazâli'nin, İbn Sina'nın söz konusu ayeti te'vil ederken kullandığı temel kavramları kullanmasına dayandırılmaktadır.<sup>774</sup> Her ne kadar İbn Sina, konuyu Gazâli'ye göre daha sistemli ve felsefi bir şekilde ele almış

---

<sup>770</sup> Gazali, *Miškât*, s. 281

<sup>771</sup> Gazali, *a.g.e.*, s. 277

<sup>772</sup> İbn Sina, *İşarat ve 't-Tenbihat*, II/369-378; Razi, *Tefsir-i Kebir*, XVII/92

<sup>773</sup> Gazali, *Maericu'l-Kuds*, s. 152; *Maksadu'l-Esnâ*, s. 81

<sup>774</sup> Herbert A. Davidson, *Alfarabi, Avicenna and Averroes on Intellect*, OxfordUniversityPress, New York 1992, s. 130; Martin Whittingham, *al-Ghazali and the Qur'an*, Taylor & Francis e-Library, New York 2007, s. 123,124.

olsa da konu, kullanılan kavramlar bakımından aynı olup, kavramların isimlendirilmesi konusunda bazı farklılıklar söz konusudur.<sup>775</sup>

Gazâli'nin sudur ile ilgili olarak yukarıda tespit edilen görüşleri incelendiğinde, her ne kadar Mişkât'taki ifadeleri sudur sürecini anımsatıyor olsa da bu ifadeleri, Gazâli'nin sudur teorisini onayladığı şeklinde yorumlanmamalıdır. Filozofların savunduğu gibi sistematik bir sudur teorisinin Gazâli düşüncesinde olduğunu söylemek mümkün değildir.<sup>776</sup> Bu noktada özellikle Gazâli'nin kullandığı *feyz* kavramının ontolojik değil, psikolojik ve tasavvufi bir karakter arz ettiğini ifade etmek gerekmektedir. Ona göre, Allah'tan feyezana eden bu marifet nurlarını, aklın kavraması mümkün değildir. Bunun için aklın üstünde bir kavrayış gücü, hads veya sezgi gereklidir.<sup>777</sup> Gazâli'nin anlayışına göre Allah'tan çıkan, feyezana eden, filozofların iddia ettiği gibi bir madde değil, ilâhi kaynaklı bilgi, marifettir. Dolayısıyla Gazâli'nin söz konusu ayeti yorumlamasından hareketle sudur teorisini kabul ettiğini iddia etmek tutarlı değildir.

İrade sıfatı aktif bir sıfattır, varlığı belirleyendir. İlim ise pasif bir sıfattır. Varlıktan haberdar olmayı ifade etmektedir. Hem felsefi hem de Kelami tartışmalardaki asıl sorun varlığın varlık sebebinin ilim sıfatı olarak kabul edilmesidir. Varlığın varlık sebebi olarak irade kabul edildiğinde ilim bağlamında tartıştığımız problemler ya çok aza inecek ya da tamamen ortadan kalkacaktır.

---

<sup>775</sup> İbn Sina ve Gazali'nin Nur ayetini yorumlaması ve karşılaştırılması konusunda ayrıntılı bilgi için bkz. Mesut Okumuş, "Gazali'nin Kur'an Yorumlarına İbn Sina'nın Etkileri", *İslami Araştırmalar Dergisi Gazali Özel Sayısı*, C. 13, S. 3-4, Ankara 2000, s. 349

<sup>776</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz. Mesut Okumuş, "Gazali'nin Kur'an Yorumlarına İbn Sina'nın Etkisi", *İslami Araştırmalar Dergisi*, Cilt,13, Sayı: 3-4, Ankara 2000, s. 346,347

<sup>777</sup> Gali, *Miškât*,s.276; *Risâletü'l-Ledünniyye*, s. 224, 230-232.

## SONUÇ

Kelam tarihinde muteahhirûn döneminin başlatıcısı olan Gazâli, çok yönlü bir âlimdir. Onun ilgilendiği alanlar içerisinde Kelam, Felsefe, Mantık, Fıkıh ve Tasavvuf sayılabilir. Söz konusu bu alanlara ilişkin olarak Gazâli birçok eser kaleme almıştır.

Gazâli'nin eserlerine genel olarak bakıldığında konuları felsefi kavramlar ve felsefenin temel konuları ile iç içe işlediği görülmektedir. Her ne kadar Gazâli'nin ilgilendiği alanlar ve bu alanlara ilişkin çok sayıda eseri olsa da netice itibariyle o bir kelamcıdır. Gazâli'nin, eserlerinde işlediği konuları ele alırken sadece felsefi kavramları değil, konuyu çözüme kavuşturma noktasında Aristo mantığını da fazlasıyla kullandığı görülmektedir. Özellikle filozoflara yönelttiği eleştirilerde mantığı kullanmaktadır.

Allah- âlem ilişkisini açıklamaya yönelik çabanın ürünü olan düşünceler, her zaman güncelliğini korumakta ve tartışılmaktadır. Bu tartışmanın temel konularını Allah'ın ilim, irade ve kudret dolayısıyla yaratma sıfatı oluşturmaktadır. Söz konusu sıfatlar ve bu sıfatların âlem üzerindeki etkisi hem kelamcılar hem de filozoflar tarafından araştırılmakta ve konu hakkında görüş beyan edilmektedir. Allah-âlem ilişkisini, Allah'ın sıfatları bağlamında ele alan kelamcılardan biri de Gazâli'dir. Gazâli'yi Kelam tarihi içinde diğer kelamcılardan ayıran en önemli yönü Allah-âlem ilişkisini açıklamaya yönelik düşüncelerini ortaya koyarken filozoflara eleştiriler yöneltmesidir.

Gazâli, özellikle ilim, irade ve kudret sıfatları bağlamında filozoflara yönelttiği eleştirilerle yeni bir gelenek başlatmıştır. Tehafüt geleneği olarak bilinen bu süreci Gazâli'ye yönelttiği eleştirilerle İbn Rüşd sürdürmüştür. İbn Rüşd'den



sonra süreç Hocasade, Ali Tusi, Kemal Paşazade, Muhyiddin Muhammed Karabaği ve Musa Kazım Efendi'nin konuya ilişkin eserleri ile devam etmiştir.

Gazâli, *Tehâfütü'l-Felâsife* adlı eserinde yirmi konuyu ele alıp, konuya ilişkin görüşleri konusunda filozoflara eleştiriler yöneltmektedir. O, yirmi konudan üçünde filozofları küfürle itham etmektedir. Küfürle itham ettiği konulardan ilki, âlemin kıdemi konusudur. Bu konu bağlamında Gazâli özellikle kıdem, hudus, yaratma, irade ve fail konularını temel alarak görüşlerini açıklamaktadır. Gazâli, filozofların benimsediği âlemin kıdemi düşüncesinin İslam inancının sunduğu Tanrı tasavvuru ile uyuşmadığını iddia ederek görüşlerini temellendirmektedir. O, Allah dışında ezeli bir varlık kabul etmemektedir. Dolayısıyla Allah ile âlem arasındaki ilişkiyi yaratma ilişkisi olarak açıklamaktadır. Allah dışında başka ezeli varlık kabul etmeyi yaratma kavramını açıklamanın önündeki en büyük engel olarak kabul etmektedir.

Gazâli, Alla-âlem arasındaki ilişkiyi özellikle ilim, irade ve yaratma sıfatları bağlamında ele almaktadır. Bu sıfatlar arasındaki ilişkiyi de söz konusu sıraya göre temellendirmektedir. Dolayısıyla ilim sıfatı Allah ile âlem arasındaki ilişkiyi belirleyen temel sıfat olma özelliğini kazanmaktadır. Gazâli'ye göre irade ve yaratma sıfatları ilim sıfatına göre işlemektedir. İradeyi belirleyen ilim, yaratmayı belirleyen de irade ve dolayısıyla da ilim sıfatı olmaktadır. Gazâli'nin sistemi ele alındığında, varlığın varlık sebebi olarak ilim sıfatını kabul ettiği görülmektedir. Bu bağlamda varlığın varlık sebebi olarak Allah'ın ilmini kabul eden filozofları kıyasıya eleştirdiği konuda onlarla aynı görüşü paylaştığı anlaşılmaktadır.

Gazâli, müslüman filozofları hem Allah'ın sıfatlarını kabul etmemekle hem de özellikle Allah'ın iradesine yer vermemekle eleştirmektedir. Âlemin var edilmesi

sürecinde Allah'ın ilminin belirleyici olduğunu ve Allah'ın iradesinin ilmine rıza göstermesi olarak anlaşılmasına şiddetle karşı çıkmaktadır.

Âlemi ve âlemdeki düzeni açıklama noktasında Gazâli, illet, sebep, fail, âdet kavramları üzerinde durmaktadır. Bu bağlamda âlemde işleyen düzeni açıklama noktasında sebepler ile sonuçlar arasında zorunlu bir ilişki olmadığı görüşündedir. O, tek fail olarak Allah'ı kabul etmektedir. Âlemde görünen sebeplerin aslında eylemde bulunma özelliklerinin olmadığını ve tek ve mutlak failin Allah olduğunu kabul etmektedir.

Gazâli'nin Allah'ın ilmi bağlamındaki görüşleri büyük problemler içermektedir. Özellikle varlığın varlık sebebi olarak ilahi ilmi kabul etmesi problemin temelini oluşturmaktadır. Gazâli'ye göre Allah'ın bilgisi ezeli ve değişmez bir bilgidir. Bu noktada Allah'ın cüz'iyata ilişkin bilgisi sorun oluşturmaktadır. Bu konuda da özellikle filozofları eleştirerek Allah'ın cüziyyatı bilemeyeceği iddiasının kabul edilemeyeceğini vurgulamaktadır. Gazâli, ilahi bilginin ezeli, değişmez ve yaratmanın sebebi olarak kabul edilmesi bağlamında filozoflardan farklı düşünmezken, bu düşüncenin mantıksal sonuçlarını kabul etme noktasında onlardan ayrılmaktadır. Hatta konuya ilişkin görüşlerinden dolayı filozofları küfürle itham etmektedir.

Gazâlinin ilahi ilim anlayışı, Allah tasavvuru açısından sorun oluşturduğu gibi insanın sorumluluğu açısından da sorun oluşturmaktadır. Çünkü o, ezeli bilgiyi varlığın varlık sebebi olarak kabul edince insanın eylemlerinden sorumlu olması da açıklanamaz. En temel sorun olan insanın özgürlüğü ve sorumluluğu probleminin çözüme kavuşturulması, varlığın varlık nedeninin ilahi ilmin konusu olmaktan çıkarılıp ilahi irade konusu haline getirilmesidir. Dolayısıyla bu durumda hem

Allah'ın ilmi ile ilgili olarak tartıştığımız konular sorun olmaktan çıkacak hem de insanın özgürlüğü ve sorumluluğu anlam kazanacaktır.

Gazâli her ne kadar ilahi irade bağlamında filozofları eleştiriyor olsa da sonuç olarak Gazâli'nin görüşlerinin de filozofların görüşlerinden farklı olduğunu söylemek pek mümkün değildir. İlme bağlı bir irade anlayışı Gazâlinin vurgu yaptığı irade sıfatı ile uyuşmamaktadır. Dolayısıyla Gazâli'nin irade sıfatına yapmış olduğu vurgu yerinde olmakla birlikte iradeye verdiği anlam ve iradenin ilme bağlı olarak iş göreceği düşüncesi filozoflarınkinden farklı değildir. Dolayısıyla filozoflara yönelttiği eleştiriler anlamsızlaşmaktadır.

Yaratma ontolojik anlamda bilgi ile değil, Allah'ın irade ve kudreti ile ilgilidir. Allah'ın tüm sıfatlarını tek tek değil birbirleri ile olan ilişkilerinin dikkate alınarak düşünülmesi gerekmektedir. Allah'ın ilim sıfatı, O'nun insanla ve evrenle ilgilendiğini göstermektedir. Allah'ın her şeyi ezeli ilmi ile belirlediği düşüncesi, insanın zgr iradesini yok ettiği gibi aynı zamanda Allah'ın irade sıfatını da anlamsız ve atıl duruma düşürmektedir. İradesi olmayan bir Tanrı zgr olamaz. Dolayısıyla eşyayı var eden Allah'ın bilgisi değil iradesi ve kudretidir.

## KAYNAKÇA

- ABDÜLCABBAR, Ebu'l-Hüseyin, *Şerhu'l- Usuli'l-Hamse*, thk. Ve tkd., Abdülkerim Osman, Mektebetü Vehbe Erbil 1988
- \_\_\_\_\_, *el- Muğni Ebvabu't-Tevhid ve'l Adl*, thk. Muhammaed Mustafa Hilmi- Ebu'l Vefa el-Ganimi, trsz., IV.
- ABDÜLHAMİD, İrfan, *İslam'da İtikadi Mezhepler ve Akaid Esasları*, Çev. Saim Yeprem, Marifet Yay., İstanbul 1994
- ACAR, Rahim, *Yaratan Bilmezse Kim Bilir? İbn Sînâ'ya Göre Allah'ın Cüz'ileri Bilmesi; İslam Araştırmaları Dergisi*, S. 13, 2005
- \_\_\_\_\_, "Allah'ın Cüz'ileri Bilmesi: Klasik Bir İbn Sina Yorumunun Değerlendirilmesi", *Divan İlmi Araştırmalar Dergisi*, S. 20, 2006/1
- AKBULUT, Ahmet, "Allah'ın Takdiri Kulun Tedbiri", *A.Ü.İ.F. Dergisi*, C. XXXIII, Ankara 1992
- ALİYYU'L-KÂRÎ, Ali b. Muhammed, *Fıkh-ı Ekber Şerhi*, Çev. Yunus Vehbi Yavuz, Kalem Matbaası, İstanbul 1979.
- ALTINTAŞ, Hayrani, "Gazâli'nin Felsefe İle İlgili Düşüncelerinde çelişkiler, *İslami Araştırmalar Dergisi Gazâli Özel Sayısı*, C. 13, S.3-4, 2000
- ALON, Ilai, "Al-Gazâli on Causality," *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 100, No. 4
- al-ALOUSÎ, Hüsam Muhi Eldin, *The Problem of Creation In Islamic Thought*, The National Printing and Publishing Co, Cambiridge 1965
- AMİDÎ, Seyfeddin, *Ebkâru'l-Efkâr fi Usuli'd-Din*, thk. Ahmet Muhammet el-Mehdî, Kahire 2004
- ARİSTO, Metafizik, Çev. Ahmet Arslan, Sosyal Yay. İstanbul 1996
- \_\_\_\_\_, Fizik, Çev. Saffet Babür, Yapı Kredi Yay., 3. baskı İstanbul 2005,
- \_\_\_\_\_, Nikomakhos'a Etik, Çev. Saffet Babür, BilgeSu Yay, Ankara 2007
- ASLAN, İbrahim , "Levh-i Mahfuz'un Delâleti Sorunu", *A.Ü.İ.F. Dergisi*, C.50, Sayı, 1, Ankara 2009
- ATAY, Hüseyin, *Kur'an'da İman Esasları*, Atay Yay. Ankara1998
- \_\_\_\_\_, İrade ve Hürriyet, atay ve atay, Ankara 2002

- \_\_\_\_\_, *Farabi ve İbn Sina'ya Göre Yaratma*, Kültür Bakanlığı Yay. Ankara, trs.
- \_\_\_\_\_, *İbn Sina'da Varlık Nazariyesi*, Kültür ve Turizm bakanlığı Yay., Ankara 2001
- AYDIN, Hasan, “Gazâli ve İbn Rüşd'e Göre Mucize”, *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 6:2, 2008
- \_\_\_\_\_, *Gazâli'nin Tanrı ve Evren tasarımı ve Günümüze Yansımaları*, Ondokuz Mayıs Ü. S.B.E. Basılmamış Doktora Tezi, Samsun 2004.
- AYMAN, Mehmet, *Gazâli'de Bilgi Sistemi ve Şüphe*, İnsan Yay., İstanbul 1997
- AZİZ, Muhyiddin, *El-Lâma'kûl ve Felsefetü'l-Gazâli*, Ed-Daru'l\_Arabiyyeti'l-Kitâb, Tunus 1983
- el- BAĞDADÎ, Abdülkahir, *Usulu'd-Din*, Matbaatu't- Devle, İstanbul 1968
- \_\_\_\_\_, *el-Fark beyne'l-Fırak*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut 1993
- BAKILLÂNÎ, *et- Temhid fi'r-Reddi ale'l-Mülhideti'l-Muattılati ve'r-Rafızıyyeti ve'l-Havarici ve'l-Mu'tezileti*, tkd. Ve thk. Mahmud Muhammer el-Hudayri ve Mıhammed Abdülhadi Ebu Reyde, Daru'l- Fikril Arabi, Kahire, 1947
- BAYRAKTAR, Mehmet, *İbn Sina'da Varlık, Varoluşun Sebebi ve Varlığın Delili Olarak Aşk*, A.Ü.İ.F. D. XVII
- BOLAY, Süleyman Hayri, *Aristo Metafiziği ile Gazâli Metafiziğinin Karşılaştırılması*, M.E. B. Yay.Ankara 2005
- BOZKURT, Mustafa, *Fahreddin Razi'de Bilgi Teorisi*, A.Ü. S.B.E. Basılmamış Doktora Tezi, Ankara, 2006
- \_\_\_\_\_, Mustafa Bozkurt, “Kelamcılarda Bilginin Tanımı Problemi”, *Cumhuriyet Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XII/I, Sivas 2008
- BOZKURT, Ömer, *Gazâli ve İbn Rüşd'de İmkan, İmkansızlık, Zorunluluk*, A. Ü. S. B. E. Basılmamış Doktora Tezi, Ankara 2009

- el-CABİRİ, Muhammed Abid, *Arap-İslam Kültürünün Akıyapısı*, çev. Burhan Körükoğlu, Hasan Hacak, Ekrem Demirli, Kitabevi Yay., İstanbul 2000
- COURTENEY, William. J., "The Critique on Natural Causes in the Mutakallimin and Nominalism," *Harvard Theological Review*, 66 (1973)
- CÜRCANİ, Seyyid Şerif, *Kitabu't-Ta'rifat*, Dersaadet, trsz.
- DESCARTES, Rene, *Felsefenin İlkeleri*, Çev. M. Karasan, İstanbul 1997, MEB.Yay.,
- CUPİTT, Don, *Creation Out Of Nothing*, London 1990, SCM Pres.
- CÜVEYNİ, İmam Haremeyn Kitabu'l- İrşad ila Kavat'ı'l Edilleti fi Usuli'i- 'İkad, thk. Muhammed Yusuf Musa ve Abdülmunim Abdülhamid, Matbaatu's-Saade, Mısır 1950
- \_\_\_\_\_, *eş-Şamil fi Usuli'd-Din*, thk. ve tkd. Faysal Bedir Avn, Süheyr Muhammed Muhtar, İskenderiye 1969
- DAĞ, Mehmet, İmam el-Haremeyn el- Cüveyni'nin Allah- Âlem İlişkisi, A.Ü.S.B.E. Basılmamış Doktora Tezi, Ankara 1979
- \_\_\_\_\_, "İmam Haremeyn el-Cüveyni'nin Nedensellik Kuramı", *O. M. Ü. İ. F. Dergisi*, S. 2, Samsun 1992
- DAVIDSON, Herbert A., Alfarabi, Avicenna, and Averroes, on Intellect, New York Oxford, Oxford University Press, 1992
- De'Gim, Semih, *Mevsuatu Mustalahati'l-Eş'ari el-Kadı Abdul Cebbar*, Mektebetü Lübnan, Beyrut 2002
- DENİZ, Gürbüz, *İnsan Hürriyetinin Metafizik Temelleri*, Litera Yay., İstanbul 2010
- DÜNYA, Süleyman, *El-Hakikatü fi Nazari'l-Gazâli*, Mısır trsz.,
- DÜZGÜN, Şaban Ali, *Neseî ve İslam Filozoflarına Göre Allah-Alem İlişkisi*, Akçağ Yay., Ankara 1998
- \_\_\_\_\_, *Allah, Tabiat ve Tarih*, Lotus Yay., Ankara 2005
- \_\_\_\_\_, *Varlık ve Bilgi*, Beyaz Kule Yay.,Ankara 2008
- EBU ZEYD, Nasr Hamid, *İlahi Hitabın Tabiatı*, Çev. Mehmet Emin Maşalı, Kitabiyat Yay., Ankara 2001

- ELKAİSY-Freimuth, Maha, *God and Human in Islamic Thought*, Routledge 2006
- ERDEM, Engin, *İlahi Ezelilik ve Yaratma Problemi*, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara 2006
- ERKOL, Ahmet, *İbn Rüşd'ün Kelam Eleştirisi*, Fecr Yay., Ankara 2007.
- ERTUĞRUL, İsmail Fenni, *Lugatçe-i Felsefe*, Matbaa-i Amire, İstanbul 1341,
- EBU'L-HASAN el-Eş'ari, *Kitabu'l-Lum'a fi'r-Reddi ala Ehli'l Zeyği ve'l-Bed'i*, thk. Mahmud Gurabe, Matbaatu Mısır, Mısır 1955.
- \_\_\_\_\_, el-İbane an Usuli'd- Diyaneyi, tkd. ve thk., fevkiye Hüseyin Muhammed, Daru'l-Ensar, Kahire 1977
- FAHRİ, Macid, *İslam Felsefesi Tarihi*, Çev. Kasım Turhan, Birleşik Yay., İstanbul 2000.
- FAKHRY, Majid, *Islamic Occasionalism and Its Critique Averroes and Aquinas*, London, 1958
- FÂRÂBÎ, *el-Medinetü'l-Fazıla*, çev. Nafiz Danışman, Maarif Basımevi, İstanbul 1956
- \_\_\_\_\_, *Kitabu'l Cem Beyne'r-Re'yi'l-Hakemeyn Eflatun el-İlahi ve Aristoteles*, Nşr. Frederic Dietrici, Ma'hedu Tarihi'l-Ulumi'l-Arabiyyeti'l-İslamiyye, Frankfurt, 1999, 12
- \_\_\_\_\_, *Tabiat İlminin Kökleri hakkında Yüksek Makaleler*, çev. Necati Lugal, Aydın Sayılı, *Belleten*, c. XV, Ankara 1951
- \_\_\_\_\_, *ed-Devau'l-Kalbiye*, Matbaatu'l-Meclis Daru'ı Maarifi'l Osmaniye, 1349
- \_\_\_\_\_, *Uyunu'l-Mesail*, Mebadii'l- Felsefeti'l Kadime içinde tsh. ve nşr. Muhibbuddin Hatib-Abdulfenah el-katalan, Matbaatu'l Müeyyid, Kahire 1910
- \_\_\_\_\_, *Tahsilu's-Saade*, Farabi'nin Üç Eseri İçinde, çev. Hüseyin Atay, A. Ü. İ. F. Yay., Ankara 1974
- \_\_\_\_\_, *et- Ta'likat*, Matbaatu Meclis Dairatü'l-maarifi'l-Osmaniyye, 1346
- \_\_\_\_\_, *Kitabu'l-Fusus*, Dairati'l Maarifi'l-Osmaniyye, Haydarabad 1345

- \_\_\_\_\_, *Kitabu'l-Cedel*, el- Mantık inde'l-Farabi içinde, thk.,tkd, tlk, Refik el-Acem, Daru'l-Meşrik, Beyrut 1986, 3
- FRANK, Richard M., *Creation and the Cosmic System: Al-Ghazali & Avicenna*, Carl Winter- Universitatsverlag, Heidelberg 1992
- FENNİ, İsmail, *Lugatçe-i Felsefe*, Matbaatu Amire, İstanbul 1341
- GAZÂLİ, Muhammed Ebu Hamid, *Tehafütü'l-Felasife*, thk. Ve tkd. Süeyman Dünya, Daru'-Maarif, Kahire trhsz., Sekizinci Baskı.
- \_\_\_\_\_, Faysalu't-Tefrika, Mecmuatü Resail el-İmam el Gazâli, Daru'l-Fikr, Beyrut 2000
- \_\_\_\_\_, *Gazâli ve İman-Küfür Sınırı*, Çev. Ahmet Turan Arslan, Risale Yay., İstanbul 1992,
- \_\_\_\_\_, Kanunu't-Te'vil, Mecmuatü Resail el-İmam el Gazâli, Daru'l-Fikr, Beyrut 2000.
- \_\_\_\_\_, *Ravzatu'-Talibin fi Umdetü's-Salikin*, Mecmuatü Resail el-İmam el Gazâli, Daru'l-Fikr, Beyrut 2000.
- \_\_\_\_\_, *Fedaihu'l-Batınyye*, Thk. ve tkd. Abdurrahman Bedevi, Kahire 1964 s. 40, vd.;
- \_\_\_\_\_, *Bâtıniliğin İçyüzü*, Çev. Avni İlhan, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara 1993
- \_\_\_\_\_, *Kitabu'l Erbain fi Usuli'd-Din*, haz. Abdullah Abdülhamid İrfani, Muhammed Beşir es-Sekafe, Daru'l-Kalemi'l-Ula, Beyrut 2003
- \_\_\_\_\_, *Dinde Kırk Prensi*, çev. Abdulhalık Duran, Hikmet Neş. İstanbul – 2004
- \_\_\_\_\_, *el-Hikme fi Maklukatillahi Azze ve Celle*, Mecmuatü Resail el-İmam el Gazâli, Daru'l-Fikr, Beyrut 2000.
- \_\_\_\_\_, *Maksadu'l-Esnâ Fi Şerhi'l Esmau'l-Hüsna*, nşr., Ahmet Kabbani, Daru'l-Kütübü'l İlmiye, Lübnan, trhs., s. 52,53, 67;
- \_\_\_\_\_, *Esmâ-i Hüsna Şerhi*, çev. M. Ferhat, Ferhat Yay., İstanbul 1972



- \_\_\_\_\_, *Kitabu'l-İktisâd fi'l-İtikâd*, tah., Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1983, 2003
- \_\_\_\_\_, *İtikatta Ölçülü Olmak*, Çev. Hanifi Akın, İstanbul 2005, Ahsen Yay.,
- \_\_\_\_\_, *Madnûn Bihi Ala Gayri Ehlihi*, Mecmuatu Resail el-İmam el Gazâli, Daru'l-Fikr, Beyrut 2000.
- \_\_\_\_\_, *Ehli İçin*, Çev. Muammer Esen, Araştırma Yay., Ankara 2005
- \_\_\_\_\_, *Mi'yâru'l-İlm Fi'l-Mantık*, şerh. Ahmet Şemseddin, Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1990
- \_\_\_\_\_, *Filozofların Tutarsızlığı*, Çev. Mahmut Kaya-Hüseyin Sarıoğlu, Klasik Yay., İstanbul 2005
- \_\_\_\_\_, *Mişkâtü'l-Envâr*, Mecmuatü Resail el-İmam el Gazâli, Daru'l-Fikr, Beyrut 2000.
- \_\_\_\_\_, *Nurlar Feneri*, Çev. Süleyman Ateş, Bedir Yay., İstanbul 1994
- \_\_\_\_\_, *Kavaidü'l-Akâid fi't-Tevhid*, Mecmuatü Resail el-İmam el Gazâli İçinde, Daru'l-Fikr, Beyrut 2000,
- \_\_\_\_\_, *Tevhid Akidesinin Esasları*, Çev. Abdulhalık Duran, Hikmet Neş. İstanbul 2004.
- \_\_\_\_\_, *Risaletü'l-Ledünniyye*, Mecmuatü Resail el-İmam el Gazâli İçinde, Daru'l-Fikr, Beyrut 2000.
- \_\_\_\_\_, *Tevhid ve Ledün Risaleleri*, Çev. Serkan Özburun, Yusuf Özkan Özburun, Furkan Yay., İstanbul 1995
- \_\_\_\_\_, *Me'âricü'l-Kuds fi Medarici M'arifeti'n-Nefs*, Kahire, trsz.
- \_\_\_\_\_, *Hakikat Bilgisine Yükseliş*, Çev. Serkan Özburun, İnsan Yay., İstanbul 2002.
- \_\_\_\_\_, *Tevhid Risalesi*, Çev. Yusuf Özkan Özburun, Serkan Özburun, Furkan Yay., İstanbul 1995
- \_\_\_\_\_, *Cevâhirü'l-Kuran*, thk. Muhammed Reşit Rıza, Daru'l-İhyai'l-Ulum, Beyrut 1990.

- \_\_\_\_\_, *Kur'an'ın Cevherleri*, Çev. Ömer Türker, Hay Kitap, 2. Baskı Ankara 2006.
- \_\_\_\_\_, *el-Munkızu mine'd Dalâl*, thk., tkd. Cemil Saliba, Kamil İyad, Darü'i-Endülüs, Beyrut 1967.
- \_\_\_\_\_, *Dalâletten Hidayete*, Çev. Yalpa Pakiş, Umran Yay., İstanbul 1998.
- \_\_\_\_\_, *Kitabu Mihakku'n-Nazar fî Mantık*, thk. Muhammed Bedrettin en-Ni'sani, Daru'n-Nahdati'l-Hadise, Beyrut 1966.
- \_\_\_\_\_, *Düşünmede Doğru Yöntem*, Çev. Ahmet Kayacık, Ahsen Yay., İstanbul 2002
- \_\_\_\_\_, *Kitabu'l- Madnûn es-Sagır*, Matbaatu'l-A'lamiyye, Mısır 1303
- \_\_\_\_\_, *Düşünme, Konuşma ve Söz Üzerine-* el-Mearifu'l-Akliyye-, Çev. Amet Kamil Cihan, İsan Yay., 2. Baskı İstanbul 2003.
- \_\_\_\_\_, *er-Reddü'l-Cemil li İlahiyyet-i İsa bi Sarihi'l İncil*, tkd. ve thk. Muhammed Abdullah Şarkavi, Daru'l-Hidaye, Kahire 1986.
- \_\_\_\_\_, *Hıristiyanlık Üzerine Değerlendirmeler*, Çev. Osman Cilacı, beyan Yay., İstanbul 1998
- \_\_\_\_\_, *el-Mustasfa min İlmi'l-Usul*, thk. Hamza bin Zehir
- Hafız, Medine, trsz.
- \_\_\_\_\_, *Mustasfa*, çev. Yunus Apaydın, Klasik yay., İstanbul 2006,
- \_\_\_\_\_, *Kimya-ı Saadet*, Çev. A. F. Meyan, Bedir Yayınevi, İstanbul 1969
- \_\_\_\_\_, *Risaletü't-Tecrîdi fî Kelimeti't-Tevhîd*, Kitabu Faysalu't-Tefrika Beyne'l-İslami ve'z-Zenadika içinde, Neşr. Ahmet Naci el-Cemali, Muhammed Emin el-Hanci ve kardeşi, Matbaatu's-Saade, Mısır 1907.
- \_\_\_\_\_, *Tevhid Risalesi*, Çev. Yusuf Özkan Özburun, Serkan Özburun, Furkan Yay., İstanbul 1995
- \_\_\_\_\_, *Makâsıdu'-Felasife* thk. Süleyman Dünya, Darul Maarif, Mısır 1961.

- \_\_\_\_\_, *Felsefenin Temel İlkeleri*, Çev. Cemaleddin Erdemci, Vadi Yay., 2. Baskı İstanbul 2002.
- \_\_\_\_\_, *Halkın Kelami Tartışmalardan Korunması*, Çev.D. Sabit Ünal, İzmir İ. F. V. Yay., İzmir 1987.
- \_\_\_\_\_, *İhya-ı Ulumi'd-Din*, çev. Ahmet Serdaroğlu, Akçağ Yay, İstanbul, tsz.
- GEÇDOĞAN, Rabiye, *İlim ve Ruh Kavramlarının Felsefe Kelam İlişkisi Bağlamında Değerlendirilmesi*, A.Ü.S.B.E., Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara 2005
- GOODMAN, Lenn E., "Ghazali's Argument from Creation. (I)", *International Journal of Middle East Studies*, Vol. 2, No. 1, (Jan., 1971)
- GRİFFEL, Frank, *Al-Ghazali's Philosophical Theology*, Oxford University Press 2009
- \_\_\_\_\_, "El-Gazâli'nin ve İbn Sina'nın Nedensellik Hakkındaki Görüşlerini Benimsemesi ve İslam'da Bilimin Gelişim", *Uluslararası İbn Sina Sempozyumu Bildirile*, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş. Yay. İstanbul, 22-24 Mayıs 2008, II
- \_\_\_\_\_, "Al-Ghazali's Concept of Prophecy. The Introduction of Avicenna Psychology into As'arite Theology", *Arabic Science and Philosophy*, 14, 2004
- HANÇERLİOĞLU, Orhan, *Felsefe Ansiklopedisi*, Remzi Kitabevi, İstanbul 2000, 6/402
- HAURANİ, George, The Dialogue Between Al-Ghazali and The Philosophers on the Origin of the World I, *The Muslim World*, XLVIII, 1958
- el-HAYYAT, Muhammed b. Osman, *Kitabu'l-İntisar ve'r-Reddi ala İbn Ravendi el-Mülhide*, tkd.-thk. H.S. Nyberg, Beyrut 1993, 3. Baskı
- HELM, Paul, "God Does Not Take Risk", *Contemporary Debates in Philosophy of Religion*, ed. Michael L. Peterson- Raymond J. Vanarragan, Blackwell Publishing, 2004
- İBN HALDUN, *Mukaddime*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1970, II
- İBN HAZM, Muhammed Ali b. Ahmed, *el-Fasl fi'l Mileli ve'l Ehvai ve'n-Nihal*, Matbaatu'l-Edebiyye, 1320, V/115, 116

- İBN HÜMAM, *Kitabu'l- Müsâyere fi İlmi'l-Kelam*, Çağrı Yay. İstanbul 1979
- İBN MANZUR, *Lisanu'l-Arab*, Daru'l-Maarif, Kahire 1119
- İBN MEYMUN, *Delaletü'l-Hairin*, thk. Hüseyin Atay, Ankara Ü. İ. F. Yay., Ankara 1974
- İBN RÜŞD, *Faslu'l-Makal Felsefe-Din İlişkisi*, çev. Bekir Karlığa, İşaret Yay., İstanbul 1992.
- \_\_\_\_\_, *el-Keşfu an Menâhici'l-Edille fi Akaidi'l-Mille ve T'arifu ma Vakaa*, Çev. Nevzad Ayasbeyoğlu, A.Ü.İ.F. Yay., Ankara 1955
- \_\_\_\_\_, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, Çev. Muharrem Hilmi Özev, Bordo-Siyah Yay., İstanbul 2006.
- İBN SİNA, Ebu Ali, *Kitâbu's-Sifâ*, İlahiyât, Çev. Ekrem Demirli- Ömer Türker, Litera Yay., İstanbul 2004
- \_\_\_\_\_, *Risale fi'l-Kuva'l-İnsaniyyeti ve İdrakatiha*, Resail fi Hikmeti ve't-Tabiiyyat, Matbaatu'l- Cevaib, İstanbul 1297
- \_\_\_\_\_, *el-İşarat ve't-Tenbihat*, thk. Süleyman Dünya, Kütübü'l-Arabiyye, Kahire 1947
- \_\_\_\_\_, *İşaretler ve Tenbihler*, Çev. Ali Durusoy-Muhittin Macit-Ekrem Demirli, Litera Yay., İstanbul 2005
- \_\_\_\_\_, *Şifa- İlahiyat*, thk.el-Ebu Kanavati- Said Zayid, Vüzeratü's-Sekafe ve'l-İrşad, Kahire 1960
- \_\_\_\_\_, *Şifa- İlahiyat*, thk. Muhammed Yusuf Musa, Süleyman Dünya, Said Zayid, Matbaatu'l Amire, Kahire 1960, II
- \_\_\_\_\_, *er-Risaletü'l Arşıyye fi Hakaiki't-Tevhid ve İsbati'n-Nübüvve*, Felsefe Metinleri İçinde, Mahmut Kaya, Klasik Yay., İstanbul 2003
- \_\_\_\_\_, *Necât*, thk. Muhyiddin Sabri el-Kürdi, Matbaatu's-Saade, Mısır 1331
- \_\_\_\_\_, *İsbatu'n-Nübüvve*, thk ve tkd. Michael Marmura, Dar en-Nehear, Beyrut 1968.
- İbn Teymiye, *Kitabu'l- Bugyat al-Murtad*, thk. Musa b. Süleyman ed-Derviş, Mektebetü'l-Ulum ve'l-Hikme, 1988
- İCİ, Abdurrahman b. Ahmet, *el-Mevakif fi İlmi'l-Kelam*, Alemu'l Kütüb, Beyrut, trsz.

- İKBAL, Muhammed *İslam Düşüncesinin Yeniden Doğuşu*, Çev. N. Ahmet Asrar, Birleşik Yay., İstanbul trs.
- İMAM-I AZAM, Ebu Hanife, *Fıkhu'l-Ekber*, İmam Azam'ın Beş Eseri, Çev. Çev. Mustafa Öz. Marmara Ü. İ. F.V. Yay., 3. baskı. İstanbul 2002.
- İSTANBULÎ, Samir, *İlmullah ve Hürriyeti'l-İnsan*, Dimeşk 1994
- İSFEHANÎ, Ebu'l-Kasım, *el-Müfredât fi Garibi'l-Kur'an*, Tahran 1373
- IŞIK, Aydın, Bir Felsefî Problem Olarak Vahişy ve Mucize, Elis Yay., Ankara 2006
- İZMİRLİ, İsmail Hakkı, *Yeni İlmi Kelam*, Haz. Sabri Hizmetli, Umran Yay., Ankara 1981
- KAYA, Mahmut, *İslam Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, İst, 1983
- KESKİN, Halife, *İslam Düşüncesinde Allah-Alem İlişkisi*, Beyan Yay., İstanbul 1996
- KOÇ, Turan, Gazâli'ye Göre Allah'ın Bilgisi, *Erciyes Ü. İ.F. Dergisi*, Kayseri 1992, S. 8
- KORKMAZGÖZ, Rıza, *Kelam'da İlahi İrade ve İlim İlişkisi*, A.Ü.S.B. E. Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara 2005
- KUMEYR, Yuhanna, *İbn Rüşd ve Gazâli Tehafütan*, Mektebetü'ş-Şarkıyye, Beyrut 1986
- KUR'AN-I KERİM
- KUTLUER, İlhan, *İbn Sina Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, İz Yay., İstanbul 2002.
- KÜYEL, Mübahat Türker, *Aristoteles ve Farabi'nin Varlık ve Düşünce Öğretileri*, A.Ü.D.T.C.F. Fakültesi Yay. Ankara 1969
- \_\_\_\_\_, *Üç Tehafüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1956
- LAZARUS-YAFEH, Hava, *Studies In Al-Ghazali*, The Magnet Pres, Jarusalem 1975
- LEAMAN, Oliver, *Ortaçağ İslam Felsefesinin Giriş*, Çev. Turan Koç, Rey Yay., Kayseri 1992

- MARMURA, Michael E., *The Conflict Over The Word Pre-Eternity in The Tehafuts of Al-Ghazali and İnbn Ruşd*, University of Michigan, Doktora Tezi 1959
- \_\_\_\_\_, "Some Aspects of Avicenna's Theory of God Knowledge of Particularly, *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 82, No. 3, 1962.
- \_\_\_\_\_, "Al-Ghazali's Second Causal Theory in The 17th Discussion of His Tehafut", *Islamic Philosophy And Mysticism*, New York-1981
- \_\_\_\_\_, "Al- Ghazali", *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*, Edited by Peter Adamson- Richard C. Taylor, Cambridge University Press, Cambridge 2005
- \_\_\_\_\_, *İslam Felsefesine Giriş*, ter. Cüneyt Kaya, Küre Yay., İst., 2007
- \_\_\_\_\_, "Ghazalian Causes and Intermediaries" *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 115, No: 1, 1995
- MATURİDİ, Ebu Mansur, *Kitabu't-Tevhid*, Thk. Ve Tlk, Bekir Topaloğlu ve Muhammed Erişti, İSAM Yay., Ankara 2005
- \_\_\_\_\_, *Kitabu't-Tevhid Tercümesi*, Çev.. Bekir Topaloğlu, İSAM Yay., Ankara-2005
- MERHABA, Muhammed Abdurrahman, *Hitabu'l-Felsefeti'l-Arabiyyeti'l-İslamiyye*, Beyrut 1993
- MERLAN, Philip, *The Encyclopedia of Philosophy*, Editor in Chief: Paul Edwards, The Macmillan Company and The Free Press, New York 1965, II
- el-MERZUKİ, Ebu Ya'rib, *Mefhumu's-Sebeyye inde'l-Gazâli*, Dar bu-Selame, Tunus 1978
- MOAD, Edward Omar, *Prolegomena to an Occasionalist Metaphysics*, Colombia 2004
- NASRİ NADİR, Albert, *Felsefeti'l-Mu'tezile*, Matbaatu Daru'n-Neşris-Sekafe, İskenderiye 1950
- NASR, S. Hüseyin, *Islamic Philosophy from Its Origin to the Present*, State University of New York Press, New York 2006.
- NESEFİ, *Tabsıratu'l-Edille*, Tahkik ve Ta'lik, Hüseyin Atay, TDV. Yay., Ankara 2004

- \_\_\_\_\_, Kitabu't-Temhid li Kavaidi't-Tevhid, thk. Ceybullah Hasan Ahmed, Daru't- Tibaati'l-Muhammediye, Ezher 1986.
- OKUMUŞ, Mesut, "Gazâli'nin Kur'an Yorumlarına İbn Sina'nın Etkileri", *İslami Araştırmalar Gazâli Özel Sayısı*, Ankara 2000, C. 13, S. 3-4
- ORMSBY, Eric L., "Creation in Time in Islamic Thought with Special Reference to Al-Ghazali", *The Institute of Ismaili Studies*, 2009
- \_\_\_\_\_, İslam Düşüncesinde İlahi Adalet Sorunu, çev. Metin ÖZDEMİR, Kitabiyat Yay., Ankara 2001
- ÖCAL, Şamil, *Kur'an-ı Kerim'e Göre Allah'ın Bilgisi*, A.Ü.S.B.E. Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara 1993
- ÖZDEMİR, Metin, *Allah'ın Bilgisinin Ezeliliği ve İnsan Hürriyeti*, İz Yay., İstanbul 2003
- \_\_\_\_\_, "Ezeli Bilgi Anlayışının Problematik Yönü", *Günümüz İnanç Problemleri İlahiyat Fakülteleri Kelam Anabildi Dalı Sempozyumu*, Erzurum 7-9 Eylül 2001.
- PAŞA-ZADE, Kemal, *Tehafüt Haşiyesi*, Çev. Ahmet Arslan, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., Ankara, 1987
- PEZDEVİ, İmam Ebu Yusr Muhammed, Ehl-i Sünnet Akaidi, Çev., Şerafettin Gölcük, Kayıhan Yay., 2. Baskı, İstanbul 1988
- RAHMAN, Fazlur, *Prophecy in Islam: Philosophy and Orthodoxy*, George Allen and Unwin, London 2008
- RAYAN, Sobhi, "Al-Ghazali's Use of the Terms "Necessity" and "Habit" in his Theory of Natural Causality", *Theology and Science*, Vol 2, No. 2, 2004
- PLOTİNUS, *Enneadlar*, Çev. Zeki Özcan, Asa Kitabevi, Bursa 996,
- RAZİ, Fahreddin, *Muhassal*, Çev. Hüsetin Atay, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 2002
- \_\_\_\_\_, Fahrüddin er- Razi, *Tefsir-i Kebir*, Çev. Suat Yıldırım, Lütfullah Cebeci, Sadık Kılıç, C.Sadık Doğru, Akçağ Yay., Ankara 1995
- \_\_\_\_\_, *Kitabu'l-Erbain fi Usuli'd-Din*, Daru'l-Maarif, İstanbul 1353

- \_\_\_\_\_, *Mebahisul Meşrikiyye*, , nşr. Muhammed el-Mu'tasım Billâh el-Bağdâdî, Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-Arabî, 1990
- \_\_\_\_\_, *el-Metalibu'l-Aliye min İlmi'l-İlahi*, thk. Ahmed Hicazi es-Safa, III
- ROSENTAL, Franz, *Bilginin Zaferi*, Çev. Lami Güngören, İstanbul 2004
- SAÂDE, Rıza, *Müşkiletü's-Sıra' Beyne'l-Felsefe ve'd-Din Mine'l Gazâli ve İbn Rüşd ile't-Tûsî ve Hocazade*, Daru'l-Fikri'l-Lübnani, Beyrut 1990
- SABRÎ, Mustafa *İnsan ve Kader*, Çev. İsa Doğan, Bayrak Yay., İstanbul 1989.
- \_\_\_\_\_, *Mevkıfu'l-Akl ve'l-İlmi'l-Alimi min Rabbil Alemin*, Daru'l-İhyai't-Turasi'l Arabiyye, Beyrut 1981
- SÂBÛNÎ, Nureddin, *Bidayetü'l-Hidaye- Maturidi Akaidi*, çev. Bekir Topaloğlu, D.İ.B. Yay., Ankara 1991.
- SALİM, Muhammed Reşad, *Mukaraene Beyne'l-Gazâli ve İbn Teymiyye*, Daru'l- Kalemî Li'n-Neşri ve't-Tevzi', Kuveyt1992
- SALİBA, Cemil, *el-Mu'cemu'l-Felsefi*, Daru'l-Kütübül Benani, Beyrut 1973, II
- SÖZEN, Kemal, "Gazâli'nin Sudur Teorisini Eleştirisi", *İslami Araştırmalar Dergisi*, Cilt,13, Sayı: 3-4, Ankara 2000
- SWİNBURNE, Richard, *Tanrı Var mı?*, Çev. Muhsin Akbaş, Arasta Yay., Bursa 2001
- ŞEHRİSTANÎ, Abdülkerim, *Nihayetül İkdâm fi İlmi'l-Kelâm*, thk. Alfred Cuyum, mektebetü'l-Müsenna, Bağdad
- \_\_\_\_\_, *el-Milel ve'n Nihal*, thk. Emir Ali Mehna ve Ali Hasan Faaver, Daru'l-Maarife, Beyrut 1996
- ŞERAFEDDİN M., *el-Kanunu'l- Külli fi't-Te'vil*", Gazâlinin te'vil hakkında basılmamış bir eseri, çev., D. F.İ.F.M., İstanbul 1930, Yıl 4, Sayı, 6
- ŞEYH, M. Siad "Gazâli", Çev. Mustafa Armağan, *Klasik İslam Filozofları ve Düşünceleri*, edt. M. Muhammed Şerif, İnsan Yay., İstanbul 2000
- TAFTAZÂNÎ, Sadettin, *Şerhu'l-Makasid*, 1305
- TAYLAN, Necip, *Gazâli'nin Düşünce Sisteminin Temelleri*, Marmara Ü. İ.F. Vakfı Yay. İstanbul 1989



- TAYLOR, Richard, Encyclopedia of Philosophy,edt. Paul Edwards, London 1967, vol.II,
- TENNAT, F. R. Encyclopaedia of Religion and Ethics, edt. James Hastings, M.A., D.D., New York, 1951,Vol. III.
- TERKAN, Fehrullah, *Çatışmanın Dinamikleri*, Elis Yay., Ankara 2007
- \_\_\_\_\_, “İbn Sina Zorunlu Varlığın Cüz’iyyat’ı bildiğinin Tutarlı Bir Şekilde İddia Edebilir Mi?”, *Uluslar arası İbn Sina Sempozyumu Bildirileri*, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş. Yay., İstanbul 2008, C.I
- TUNÇBİLEK, H. Hüseyin, *Kelamcılar ve İslam Filozoflarına Göre Allah’ın İlim Sıfatı*, Şanlıurfa 1996
- TUSÎ, Alaaddin Ali, *Tehafütü’l-Felasife*, Çev. Recep Duran, Kültür Bakanlığı Yay. Ankara 1990,
- YAVUZ, Salih Sabri, *İslam Düşüncesinde Nübüvvet, İnsan* Yay., İstanbul trsz.
- YAZIR, Elmalı Hamdi, *Hak Dini Kur’an Dili*, Akçağ Yay., Ankara 1995
- YÜCEDOĞRU, Tevfik, *Geçmişten Günümüze İlim ve Din Açısından Yaratılış*, Emin Yay. Bursa 2006
- ZEBİDİ, Muhammed b. el-Hüseynî, *Kitabu İthafî’s-Saadeti’l-Muttakin bi Şerhi Esrari İhyai Ulumid’-Din*, Matbaatü’l-Meymeniyye, Mısır 1311, II
- WHITTINGHAM, Martin, *al-Ghazali and the Qur’an*, Taylor & Francis e-Library, New York 2007
- WOLFSON, H. Aunstry, *Kelam Felsefeleri*, çev. Kasım Turhan, Kitabevi Yay., İst. 2001