



T. C.

BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

İSLAM FELSEFESİ BİLİM DALI

**GAZÂLÎ'NİN DÜŞÜNCE SİSTEMİNDE İRADE
VARLIĞI OLARAK TANRI**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

HATİCE NUR KIRICIOĞLU

BURSA-2019



T. C.

BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
İSLAM FELSEFESİ BİLİM DALI

GAZÂLÎ'NİN DÜŞÜNCE SİSTEMİNDE İRADE
VARLIĞI OLARAK TANRI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Hatice Nur KIRICIOĞLU

Danışman:

Prof. Dr. Yaşar AYDINLI

BURSA-2019

TEZ ONAY SAYFASI

T.C.

BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, İslam Felsefesi Bilim Dalı'nda 701621057 numaralı Hatice Nur Kırıcıoğlu'nun hazırladığı "Gazâli'nin Düşünce Sisteminde İrade Varlığı Olarak Tanrı" konulu Yüksek Lisans Tezi ile ilgili savunma Sınavı, 31/ 01/ 2020 günü ~~11.00~~ / ~~12.00~~ saatleri arasında yapılmış, sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin(başarılı/~~başarısız~~) olduğuna(oybirliği / ~~oy çokluğu~~) ile karar verilmiştir.

Üye (Tez Danışmanı ve Sınav

Üye

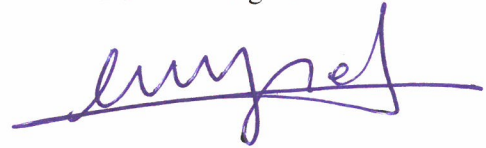
Komisyonu Başkanı)

Prof. Dr. Yaşar AYDINLI

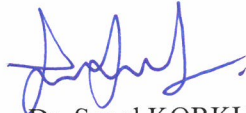
Prof. Dr. Enver UYSAL

Bursa Uludağ Üniversitesi

Bursa Uludağ Üniversitesi



Üye



Doç. Dr. Şenol KORKUT

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi

...../...../ 2020

YEMİN METNİ

Yüksek Lisans tezi olarak sunduğum 'GAZÂLÎ'NİN DÜŞÜNCE SİSTEMİNDE İRADE VARLIĞI OLARAK TANRI' başlıklı çalışmanın bilimsel araştırma, yazma ve etik kurallarına uygun olarak tarafımdan yazıldığına ve tezde yapılan bütün alıntıların kaynaklarının usulüne uygun olarak gösterildiğine, tezimde intihal ürünü cümle veya paragraflar bulunmadığına şerefim üzerine yemin ederim.

Tarih ve imza

30.12.2019



Adı Soyadı : Hatice Nur KIRICIOĞLU

Öğrenci No :701621057

Anabilim Dalı : Felsefe ve Din Bilimleri

Programı : Tezli Yüksek Lisans

Statüsü : Yüksek Lisans



SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

YÜKSEK LİSANS İNTİHAL YAZILIM RAPORU

BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI BAŞKANLIĞI'NA

Tarih: 30/12/2019

Tez Başlığı / Konusu: "GAZÂLÎ'NİN DÜŞÜNCE SİSTEMİNDE İRADE VARLIĞI OLARAK TANRI"

Yukarıda başlığı gösterilen tez çalışmamın a) Kapak sayfası, b) Giriş c) Ana bölümler ve d) Sonuç kısımlarından oluşan toplam 108 sayfalık kısmına ilişkin, 30/12/2019 tarihinde şahsım tarafından Turnitin adlı intihal tespit programından (Turnitin)* aşağıda belirtilen filtrelemeler uygulanarak alınmış olan özgünlük raporuna göre, tezimin benzerlik oranı % 5'dir.

Uygulanan filtrelemeler:

1. Kaynakça hariç
2. Alıntılar hariç/dahil
3. 5 kelimedenden daha az örtüşme içeren metin kısımları hariç

Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Çalışması Özgünlük Raporu Alınması ve Kullanılması Uygulama Esasları'nı inceledim ve bu Uygulama Esasları'nda belirtilen azami benzerlik oranlarına göre tez çalışmamın herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.

Gereğini saygılarımla arz ederim.

30/12/2019

Adı Soyadı: Hatice Nur KIRICIOĞLU

Öğrenci No: 701621057

Anabilim Dalı: Felsefe ve Din Bilimleri

Programı: Tezli Yüksek Lisans

Statüsü: Y.Lisans Doktora

Danışman

Prof. Dr. Yaşar AYDINLI

30/12/2019

*Turnitin programına Bursa Uludağ Üniversitesi Kütüphane web sayfasından ulaşılabilir.

ÖZET

Yazar Adı ve Soyadı: Hatice Nur KIRICIOĞLU

Üniversite : Uludağ Üniversitesi

Enstitü : Sosyal Bilimler Enstitüsü

Ana Bilim Dalı : Felsefe ve Din Bilimleri

Bilim Dalı : İslam Felsefesi

Tezin Niteliği : Yüksek Lisans Tezi

Sayfa Sayısı : x+112

Mezuniyet Tarihi : //

Tez Danışmanı : Prof. Dr. Yaşar AYDINLI

GAZÂLÎ'NİN DÜŞÜNCE SİSTEMİNDE İRADE VARLIĞI OLARAK TANRI

İrade kelimesi Allah'a atfedilip atfedilmeyeceği hususunda filozoflar ve kelimciler arasında tartışmalara neden olan bir kavramdır. Problemin kaynağı Tanrı-âlem ilişkisine dayanmaktadır. Tanrı ve âlem arasındaki ilişkiyi sudûr teorisi ile açıklayan filozoflar için irade kelimcilerin anladığı manada “âlem ile Tanrı arasına giren zaman” şeklinde kabul edilemez bir sıfat iken, zamansal yaratmayı kabul eden kelimciler için ise olmazsa olmaz bir sıfat olup, Tanrı ile âlem arasına zaman girmesinde problem yoktur. Çalışmamız, kavramın içerdiği anlamlar ve ihtilafa sebep olan yönleri ile beraber Gazâlî'nin içerisinden geldiği kelim geleneği ve üzerinde çalışmalar yaptığı felsefe geleneği arasında ‘İrade Varlığı Olarak Tanrı’nın nasıl temellendirildiğini incelemeyi hedeflemektedir.

Anahtar Kelimeler:

Tanrı, İrade, Gazâlî, Kelam, Felsefe

ABSTRACT

Name and Surname : Hatice Nur KIRICIOĞLU
University : Uludag University
Institution : Social Science Institution
Field : Philosophy and Religius
Branch : İslamic Philosophy
Main Department : Master's Degree
Page Number : x+112
Degreeof Date : / /
Supervisor : Prof. Dr. Yaşar AYDINLI

GOD AS A BEING OF WILL IN THE THOUGHT SYSTEM OF GHAZÂLÎ

The concept of will is a subject that have caused controversy among philosophers and theologians about whether or not to be attributed to Allah. The source of the problem is based on the god-universe relationship. For philosopohers who explain the relationship between god and universe with “sudûr theory” the will is an adjective, in the form of time between the universe and god which is unacceptable, on the other side for theologists who accept temporally creation, the will is an obligatory adjective and they see no problem in entering time between god and the universe. The aim of this study is to examine the meaning of the concept and the aspects of the conflict, along with the tradition of Ghazal’s kalam and his studies on philosophy traditions and to examine how he developed the theory of God as the existence of will.

Key words:

god, will, Ghazâlî, theology, philosophy

ÖNSÖZ

Gazâlî, bir geleneğin kurulmasına öncülük eden, *Tehâfütü'l-Felâsife*'yi telif etmiş, kendisinden önce yapılan felsefe eleştirilerinden farklı olarak, felâsifeyi belli bir usul gözeterek ve sistemli bir şekilde tenkit etmiştir. Gazâlî'ye göre filozofların kendi içinde tutarlı görünen görüşleri mercek altına alındığında bazı kritik noktalarda tutarlılığını ve netliğini kaybetmektedir. Gazâlî bu noktaları hem filozofları eleştirirken hem de kendi düşüncelerini şekillendirirken başarı ile kullanmıştır.

Çalışmamızda, Gazâlî'nin fikri yapısını, mütakellimlerle filozoflar arasındaki ihtilaf noktalarını ve bunların nedenlerini bir bütün olarak ele almaya çalıştık. Bu bütünlüğü sağlamak adına Gazâlî'nin fikri yapısı ve içerisinden geldiği gelenek nazarı dikkate alınarak gerekli görülen yerlerde gelenekten gelen bakış açısına vurgu yapılmıştır.

Aralarındaki çatışma çok eskilere dayanan felsefe ve kelim münasebetinin çözüme kavuşması mümkün olmamakla birlikte, bir ilişkileri olmaması da düşünülemez. Gazâlî'nin felsefe ve kelim münasebeti açısından İslam düşünce tarihinde önemli bir rolü vardır. Çalışmamızda temeli bu ayrıma dayanan bir meseleyi inceledik. Gazâlî'nin felsefe ve dinin karşıtlığı altında şekillenen düşüncelerini Tanrı ve irade kavramlarını merkeze alarak ele almaya çalıştık.

Tanrı kavramı, insanlık var olduğu günden beri üzerinde düşünülen ve konuşulan bir kavram olmuştur. Tanrı üzerine düşünmek ve konuşmak felsefe ve kelamın en temel meselesidir. Ancak bu iki disiplinin Tanrı tasavvurları arasında farklılıklar mevcuttur. Bu farklılıkların başında irade-zorunluluk ikilemi gelmektedir. Sıfatın zat ile münasebeti dışında, bir yandan içeriğindeki yönelme, meyil, talep gibi anlamların eksiklik içermesi; diğer yandan Tanrı'nın fiilinde seçimin söz konusu olup olmamasının onun mükemmelliği ile ilişkisi düşünürleri ihtilafa sevk etmiştir. Böylece iki disiplin içerisindeki düşünürler de kendi sistemleri içerisinde Tanrı hakkındaki tasavvura en çok yakışan hangisi ise onu savunmayı tercih etmiştir.

Bu çalışma vesilesi ile, Hayy bin Yakzan'ı daha sekiz yaşındayken hayatıma sokan ve beni bugünlere getiren annem Hülya SARIHAN ve babam Mustafa SARIHAN'a, 'Felsefe Allah'ı aramaktır, Allah'ı sevmeye çalışmaktır' diyerek bana çocukluğumda izlediğim Hayy çizgi filminde neye hayran kaldığımı hatırlatıp felsefeye sevk eden Müfit Selim SARUHAN hocama, yüksek lisans ders döneminde

hayatıma giren ve her safhada beni destekleyen eşim Erkan KIRICIOĞLU'na eğer bir aşama kat ettiysem bunu başarmamı sağlayan, sabırsızlığımı derin tecrübe ve sabrı ile yoğuran muhterem danışman hocam Prof. Dr. Yaşar AYDINLI'ya,ve bu süreçte hem rehber, hem dost hem yoldaş olan Seda ENSARIOĞLU hocama sonsuz şükranla.

İÇİNDEKİLER

TEZ ONAY SAYFASI.....	ii
YÜKSEK LİSANS İNTİHAL YAZILIM RAPORU	iii
YEMİN METNİ	iv
ÖZET.....	v
ABSTRACT.....	vi
ÖNSÖZ.....	vii
İÇİNDEKİLER	ix
GİRİŞ	1
I. ÇALIŞMANIN KONUSU, SINIRLARI VE METODU.....	1
II. PROBLEMİN TARİHSEL ARKA PLANI	2
A. FELSEFİ TANRI TASAVVURU	7
B. SUDÛR TEORİSİ İLE YARATMA ANLAYIŞI ARASINDAKİ PROBLEMLER	9

BİRİNCİ BÖLÜM

İRADENİN KAVRAMSAL MUHTEVASI

I. İRADENİN SÖZLÜK VE TERİM ANLAMI.....	12
A. İRADENİN SÖZLÜK ANLAMI	12
B. İRADENİN TERİM ANLAMI	14
II. İRADE KAVRAMININ İSLAM DÜŞÜNCESİNDEKİ TARTIŞMA ZEMİNİ	17
A. KELAMCILARA GÖRE İRADE.....	17
B. FİLOZOFLARA GÖRE İRADE.....	22

İKİNCİ BÖLÜM

YARATMA TASAVVURLARINA GÖRE TANRI VE İRADE

I. SUDÛR TEORİSİ.....	31
-----------------------	----

II. NEDENSELLİK	35
III. YOKTAN YARATMA.....	40
IV. EZELİ YARATMA	42
V. İLAHİ İLİM VE İLAHİ İRADE.....	45
VI. İLAHİ İRADE VE YARATMA	48

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

GAZÂLÎ'DE TANRI VE İRADE

I- GAZÂLÎ'YE GÖRE İRADE.....	53
A. İRADENİN TANIMI VE İŞLEVİ	55
B. TANRI'NİN İRADE SAHİBİ OLMASININ NEDENLERİ	57
C. NEDENSELLİK.....	62
D. FAİLLİK MESELESİ	66
II - GAZÂLÎ'NİN TANRI TASAVVURU	68
A. CEVHER VE ARAZ KAVRAMLARI ÇERÇEVESİNDE.....	68
B. SIFAT VE FİİLLER İLİŞKİSİNE GÖRE	70
C. ZAMAN VE MEKÂN İLİŞKİSİNE GÖRE	75
D. VÜCÛB VE İMKÂN KAVRAMLARI ÇERÇEVESİNDE	81
E. VARLIK- MAHİYET KAVRAMLARI ÇERÇEVESİNDE	83
III - GAZÂLÎ'NİN DÜŞÜNCE SİSTEMİNDE TANRI'NİN İRADE VARLIĞI OLARAK ELE ALINIŞI.....	87
A. GAZÂLÎ'NİN DÜŞÜNCE SİSTEMİ	87
B. YARATMANIN BAŞLANGICI/ MEBDE	95
C. KANUN KOYUCULUĞU, İNSAN FİİLERİNE ETKİSİ, TABİATIN DÜZENİNİ TAYİN	98
D. ÖLÜMDEN SONRASI/ MEÂD	100
SONUÇ.....	104
KAYNAKÇA	107

GİRİŞ

I. ÇALIŞMANIN KONUSU, SINIRLARI VE METODU

Dindar bir insana göre Tanrı'nın ibadete ve inanılmaya layık olabilmesi için onun sırf bilmek ve akletmek dışında birtakım özelliklere sahip olması gerekir. 'Bu niteliklerin tezahürü anlamına gelen özgür şekilde fiilde bulunmak da bir kemaldır ve en kâmil şekliyle Tanrı'ya atfedilmelidir. Dolayısıyla özgür iradesi ile değil de, zâti bir zorunlulukla fiilde bulunan bir Tanrı'nın kâmil bir varlık olmadığı düşünülebilir.'¹

İrade, insana da Allah'a da atfında sorunlar yaşanan bir kavramdır. Bu problem özellikle kelimenin içeriğinde özgürlük, isteme, seçme gibi anlamlarının bulunmasından kaynaklanmaktadır. İnsana atfedildiğinde beşeri özgürlüğün sınırları gündeme gelirken, Allah'a atfediliğinde isteme yetisinin bir acizlik oluşu ve bunun Allah için düşünülüp düşünülmeceği, sıfatın zat ile münasebeti gibi konular problem olmuştur.

Bu problemlere sunulan çözümü ve bakış açılarını 'Gazâlî' düşüncesini merkeze alarak yaptığımız çalışmamızın giriş bölümünde, felsefenin ve kelamın Tanrı tasavvurlarının temel özelliklerini anlattık. Tanrı anlayışları ekseninde şekillenen yaratma anlayışlarına ve yaratma anlayışları arasındaki çatışma noktalarına değindik. Bu ayrım irade sıfatı bağlamında önem arz ettiği için, giriş bölümünde ele almayı uygun gördük. Nitekim diğer bölüm ve başlıklarda işlenecek konuların bir nüvesini içinde barındırmaktadır.

Birinci bölümün ana hedefi, irade sıfatını sözlük ve terim anlamı olarak açıklığa kavuşturmak, Gazâlî dışındaki düşünürler tarafından ele alınma şekillerini ve problemin boyutunu incelemektir. Bu yüzden birinci bölümün birinci konusu irade kelimesinin sözlük ve terim anlamını anlatmayı hedeflemektedir. Bu konu netliğe kavuştuktan sonra yapılması gereken, kavramın tartışmaya konu olan yönlerinin incelenmesidir. Bunu da ikinci konu başlığımız 'İrade kelimesinin İslam

¹ Özcan Akdağ, *Tanrı ve Özgürlük*, Ankara: Elis Yayınları, 2016, s. 10.

Düşüncesindeki Tartışma Zemini' isimli başlıkta gerçekleştirdik. Böylece irade kelimesinin kavramsal muhtevasını açıklamış olduk.

İkinci bölümde, irade sıfatının tartışılmaya başlandığı nokta yaratma ânı olduğu için yaratma anlayışlarında irade sıfatına bakış açılarını inceledik. Sıfatın yaratma eylemindeki rolünü tespit ettik. Yaratma tasavvurlarına göre Tanrı ve iradeyi netliğe kavuşturmaya çalıştık. Buradan sonra çalışmamıza Gazâlî eksenli devam etmeyi uygun gördük.

Üçüncü bölümümüzün birinci konusu olan 'Gazâlî'ye Göre İrade' başlığında Gazâlî'nin düşünce sisteminde irade kavramının nasıl işlendiğini, iradenin tanımını ve işlevini Gazâlî'nin kendi kitapları başta olmak üzere klasik eserlerden ve ikincil kaynaklardan istifade ederek ele aldık. Son konumuz ile arada köprü oluşturması amacıyla, 'Gazâlî'nin Tanrı Anlayışı' başlığı altında Gazâlî'nin Tanrı anlayışını cevher- araz, sıfat- fiiller, vücut- imkân ve varlık- mahiyet kavramları çerçevesinde inceledik.

Çalışmamızın asıl hedefinin ele alındığı üçüncü bölümün üçüncü başlığı 'Gazâlî'nin Düşünce Sisteminde Tanrı'nın İrade Varlığı Olarak Ele Alınışı' başlığı altında buraya kadar incelemelerden çıkarılan sonuçlar dikkate alınarak Gazâlî'de, sahip olduğu düşünce yapısı ve içerisinden geldiği gelenek dolayısıyla, iradesiz bir Tanrı'nın mümkün olmadığını, yaşayan canlı bir irade olarak Tanrı'nın hangi mantikî ve dinî temellere dayandığını gerekli kaynak ve delillerle ifade etmeye çalıştık.

II.PROBLEMİN TARİHSEL ARKA PLANI

Tanrı üzerinde düşünmek ve konuşmak felsefe ve kelamın en temel meselesidir. Hegel'e göre felsefe ve din sonlu olan ile sonsuz olanın, Tanrı ile âlemin ilişkisini tartışır.² Külli ilim olma iddiasına sahip bu iki disiplinin hala bu konu üzerinde canlılığını devam ettiren çalışmalar yürütmesi, konunun önemini göstermektedir. Tanrı'nın hangi sıfatlara sahip olduğu meselesi de en az Tanrı'nın varlığı kadar önem arz etmektedir. Bu konuda kelam ve felsefe arasında farklılıklar mevcuttur. Fakat her ne kadar farklılıklar olsa da, Tanrı'nın mükemmel bir varlık olduğu ve mükemmel sıfatlara sahip olması gerektiği konusunda görüş birliği vardır.

² Cahid Şenel, *Yeni Eflatunculuğun İslam Felsefesine Yansımaları*, İstanbul: Dergah Yayınları, 2018, s. 13.

Kelam Tanrı'ya dair dayanaklarını vahiy ve sünnetten alır. Burada Tanrı evrene müdahil, faal, kâdir-i mutlak ve mürîd-i mutlaktır. Felsefede ise araştırmaya dayalı bir hakikat anlayışı söz konusudur. Bu iki disiplin Tanrı'nın sıfatlarına dair konularda fikir ayrılığına düşmüşlerdir. Felsefede her şey Tanrı'nın ilminden sudûr ettiğinden O'nun bütün sıfatları da ilim sıfatının içindedir. Kelamda ise Kur'an da geçen her sıfatın zattan ayrı bir gerçekliği söz konusudur.

İrade sıfatı da felsefe ve kelamda kilit bir noktada durduğundan ve konumuz irade sıfatı bağlamında Tanrı olduğundan, giriş bölümünde felsefe ve din ilişkilerine değinmemiz gerekmektedir.

Din verili bir hakikati kabul ederek işe başlar ve bu hakikate uygun cevaplar sunar. Kelam ise dinin itikadi yönünün savunusunu yapan sistematüğün adıdır. Kelamda vahyin savunusu söz konusu iken felsefede verili bir hakikat yahut herhangi bir ön kabul söz konusu değildir. Yani felsefenin objektifliğine rağmen, kelam için aynı şeyi söyleyemeyiz. Bu objektifliğin bir kanıtı olarak felsefe öncüllerini burhanî akıl yürütmelerden alırken, kelamda öncüller vahiyden alınır ve cedel yöntemi kullanılır.³ Bu temel farklar iki disiplin çerçevesinde gerçekleştirilen bütün araştırmaları etkilemiştir.

Felsefe ortaya çıktığı andan itibaren bütün ilimleri içine aldığı için başlangıçta bugünkü anlamda bir felsefe-din çatışması yoktu.⁴ Bu problem ilk defa Hristiyanlık ve İslam ile felsefenin karşılaştığı ortamda önümüze çıkmaktadır. Felsefe-din karşılaşmasının incelenmesinde Hristiyanlık ve İslam için ortak unsurlar olduğu gibi farklı unsurlar da vardır. Ortak noktaların biri vahye dayanan dinler olduklarından Tanrı, O'nun nitelikleri ve ahiret ile ilgili kabul ettikleri dogmalar olmasıdır. Diğerleri ise tarihi seyirlerinin bir noktasında Yunan akli ile karşılaşmış olmalarıdır. Hristiyanlık ve İslam, Tanrı ve evrenle alakalı meselelerde benzer görüşleri paylaşmaktadırlar. Genel olarak, Tanrı evreni aşkındır, tektir, evren onun tarafından yaratılmıştır, iyilik, akıl, kudret ve mutlak irade gibi sıfatlara sahiptir. Yunan filozofları için ise Tanrı saf akıldır ve O'nun için yoktan yaratma düşünülemez.⁵

³ Necip Taylan, *İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri*, 4. b., İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı, 2013, ss. 19- 21.

⁴ Taylan, a.g.e, s. 13.

⁵ Ahmet Arslan, *İslam Felsefesi Üzerine*, 2. b., İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi, 2018, ss. 259- 260.

Hristiyanlık, Yunan felsefesi ile İslamdan daha erken karşılaşmıştır. Hristiyan ilahiyatçılar Yunan felsefesini genellikle kendi amaç ve ilkelerine göre yorumlamışlar, kendilerine uygun öğretilerden yararlanırken, inançlarına uymayan öğretilere karşı seçici bir tutum sergilemişlerdir. Dolayısıyla onlar için felsefe bağımsız bir değere sahip olmayıp Hristiyan dinini ve inançlarını açıkladığı ve ona hizmet ettiği ölçüde değerlidir.⁶ Onların felsefe ile ilişkileri olmasına rağmen, Aristoteles'in felsefesi hakkında yeterli bilgiye sahip olmamaları, bunun İslam'ın felsefe ile tanışıklığından sonra gerçekleşmesi bununla ilişkilendirilebilir.

"Özellikle Grek felsefi düşüncesinin Müslümanlar vasıtasıyla Avrupa'ya, Hristiyan dünyasına girmesiyle Kilise ve serbest düşünen filozoflar arasında kendini gösteren gerginlik, en son aşamada, hem Batılı hem de Doğulu düşünürler tarafından, felsefenin ve dinin özlerinde sahip oldukları niteliklerinden dolayı bir bağdaşma zemini bulamayacakları yargısına dayandırıldı. Felsefenin sırf aklî verilere, dini önermelerin ise sorgulanamaz kutsal kitap metinlerine dayandığı ve çatışmanın bu sebeple ortaya çıktığı tezi yaygınlık kazandı."⁷

Bu çatışma fikri İslam düşüncesinde de genel anlamda mevcuttur. Fakat çatışma fikrine geçmeden önce, öncelikle felsefe ile dinin İslam dünyasında nasıl karşılaştığından ve nasıl bir ilişki kurduklarından bahsetmemiz gerekmektedir.

İslam, Allah'ın son peygamberi Hz Muhammed aracılığıyla insanlara gönderdiği son hak dindir. Hz Muhammed'in vefatına kadar Müslümanlar içine düştükleri problemleri Peygamber vasıtasıyla çözmüşlerdir. Peygamberin vefatından sonra genişleyen coğrafya ve fetih hareketleri ile Müslümanlar farklı sorunlarla yüz yüze gelmiş, fakat bunu da halifeler, Kur'an, sünnet ve ulema sınıfı ile çözmeyi başarmışlardır. Yine de bunların hiçbiri Grek felsefi düşüncesi ile karşılaşıldığında olduğu gibi, yeni karşılaşılan bir düşüncüyü 'felsefeyi' içinde barındırma anlamında bir problem değildi. W. Montgomery Watt'ın da felsefe ile karşılaşmadan önceki süreci anlatırken dediği gibi: 'İslam dini, bu kavrayış ve fikir oluşturma tarzını içeren zihni

⁶ Arslan, a.g.e., ss. 261- 264.

⁷ Fehrullah Terkan, *Çatışmanın Dinamikleri / Din ve Felsefe Uzlaşmazlığı Üzerine*, Ankara: Elis Yayınları, 2007, ss. 10- 11.

gelişmeler vasıtasıyla, kendisini ilk iki safha olan fetih ve ihtida safhasının değişikliklerine, dikkate değer yeterlilikte, adapte etti.’⁸

İslam dünyasında felsefi hareket Abbasi hanedanlığı döneminde ortaya çıktı. Abbasi halifeleri komşu kültür ve medeniyetlerde üretilen bilimin aktarılması hususunda son derece önemli bir role sahiptir ve Bağdat bu dönemde entelektüel açıdan oldukça zengin bir etkileşim ortamını mümkün kılmıştır.

Burada, "İslam dünyasına intikal eden Fizik, Matematik, Mantık ve Metafizik bilimlerin boş bir levhaya değil, yeni bir coğrafyaya, dile, kültüre ve bilimler geleneğine taşındığını vurgulamak gerekir."⁹ Dolayısıyla belli ölçüde genel bir tepki ile karşılaştığını düşünebiliriz. Bu tepkinin İslam düşüncesi tarihi boyunca çeşitli örneklerini görmemiz mümkündür. Bunun bir örneği Mutezile'nin çok erken bir dönemde kendi teolojik fikirlerine rasyonel temel araması nedeniyle felsefi metodları kelimada kullanmaya başlamasıdır. Bununla beraber gerçek anlamda felsefe "İslam filozofu" dediğimiz kişilerin oluşturduğu ekolün özel araştırma alanı olarak benimsenmiştir.

İslam düşünce tarihine baktığımızda İslam filozofları ile kelamcılarının süregiden bir çatışma içinde olduklarını görebiliriz. Bu noktada öncelikle şunu söylemek yerinde olacaktır ki Tanrı-âlem, Tanrı-insan ilişkisi çerçevesinde ele alabileceğimiz pek çok meselede filozoflar ve kelamcılar arasında ciddi tartışmalar yaşanmıştır.¹⁰ Bu ayrımlara rağmen, filozoflarımız için felsefe ve dinin neyi ifade ettiğine gelecek olursak, Ya'kub b. İshâk el-Kindî (ö.252/866)'ye göre felsefi ve dini bilgi aynı hakikati ifade eder. Peygamberin bir anda ve çaba sarf etmeksizin aldığı vahiy ile, filozofun tikel bilgileri kazanmak suretiyle çabalayarak ulaştığı hakikat aynıdır. Fakat Kindî nihayetinde vahyi bilginin üstün olduğuna inanmaktadır.¹¹

Ebû Nasr Muhammed El-Fârâbî (ö.339/ 950)'ye göre milleyi (dini) oluşturan parçalar felsefenin altında yer alır. Dinin amelî ve nazarî kısımları, felsefenin amelî ve

⁸ W. Montgomery Watt, *Müslüman Aydın Gazâlî Hakkında Bir Araştırma*, çev. Hanifi Özcan, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2003, s. 30.

⁹ İbrahim Halil Üçer "Klasik Dönem", *İslam Düşünce Atlası*, Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür A.ş., 2017, C. 1, S. 111.

¹⁰ Taylan, a.g.e., s. 22..

¹¹ Yaşar Aydın, "Kindî", *Diyanet İlmî Dergi*, Fatih Kurt, C. 54, S. 2, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı,, 2018, s. 37. , Kindî, *Kindî Felsefi Risaleler* , ed. Mahmut Kaya, çev. Mahmut Kaya, 4. b., Klasik Yayınları, 2018, s. 36, 129.

nazarî kısımlarının içindedir. Bu bakımdan erdemli din ile felsefe birbirine benzer.¹² Fakat hakikatin aynî bilgisini veren felsefe, misalî bilgisini veren dinden üstündür.¹³

Ebû Alî el-Hüseyin İbn Sînâ (ö.428/1037) için de felsefe ve din birbirine paralel iki disiplindir. Her ikisinin de konusu İlk Nedenin bilgisi, amaç ise mutluluğun sağlanmasıdır. Ancak onların hakikati ifade etme yollarında farklılık vardır. Fârâbî'de olduğu gibi, İbn Sînâ'da da, felsefe hakikatin doğrudan kendisi iken, din hakikatin insanların anlayabileceği misallere uyarlanmış halidir. Her ikisi de hitap ettiği kesime göre doğru olmakla birlikte, mutlak anlamda teorik olarak doğru olan sadece felsefedir.¹⁴

Ebu'l Velid Muhammed İbn Rüşd (ö.595/1198) de din- felsefe münasebetini müstakil eserlerinde ele almak suretiyle işlemiştir. Kitâbu'l-Keşf an-Menâhici'l Edille fi Akâidi'l Mille ve Faslu'l-Makâl fi mâ Beyne'l- Hikmeti ve'ş- Şerî'ati mine'l- İttisâl bu eserlerdendir. Bu açıdan İbn Rüşd'ü felsefe din uzlaşması meselesinin en başarılı temsilcisi sayabiliriz.¹⁵ Gazâlî'den sonra gelmesi ve onun eleştirilerini kendine muhatap alması da bu başarının sebeplerinden olabilir.¹⁶ Ona göre hak hakka zıt olamaz, manası açık ve kapalı şeylerin olması insanların kavrayış düzeylerindeki farklılıklardan dolayıdır.¹⁷ Yani hep vurguladığı gibi din ve felsefe süt kardeşidir.

Gazâlî (ö.505/ 1111) ise, adeta İslam dünyasında bu çatışmanın geldiği zirveyi temsil eden bir kişi olarak, dini kendi başına yetkin bulur ve baştan sona Tanrı odaklı bir sistem kurar. Gazâlî için dünyada varoluş genel olarak ahiret hayatı merkez alınarak anlamlanır. Saadete ulaşmanın yolu yalnızca bilme ile değil, peygamberleri tasdik ve ona göre amel etmek ile mümkündür.

Gazâlî her iki disiplinle de alelade denilmeyecek şekilde ilgilenmesine rağmen, tarafsız değildir. Onun düşünce sisteminde din açık ara öndedir. Bu 'açık ara' giderek büyüyecek ve Gazâlî'nin üstünlük teorisi bariz bir çatışma halini alacaktır. Bu çatışma noktaları Tanrı, nübüvvet ve ahiret şeklinde tasnif edilebilir, fakat esasında nübüvvet ve ahiret anlayışı da, Tanrı anlayışından kaynaklandığı için, Tanrı anlayışında

¹² Fârâbî, *Kitâbu'l-Mille*, Beyrut, 2001, ss. 46- 47.

¹³ Yaşar Aydın, *Fârâbî*, İstanbul: İsam / İslam Araştırmaları Merkezi, 2008, s. 159.

¹⁴ Arslan, a.g.e., ss. 81- 82.

¹⁵ Taylan, a.g.e., ss. 237- 238.

¹⁶ Arslan, a.g.e., s. 86.

¹⁷ İbn Rüşd, *Felsefe - Din İlişkileri Faslu'l-Makal el-Keşfan minhaci'l-edille*, çev. Süleyman Uludağ, 4. b., İstanbul: Dergah Yayınları, 2012, ss. 84- 86.

düğümlenmektedir. Yani Gazâlî'nin çatıştığı, felsefenin Tanrı tasavvuru iken, savunduğu ise geleneksel sünnî inanç ve dolayısıyla kelamın Tanrı tasavvuru idi.

A. FELSEFİ TANRI TASAVVURU

Yunan felsefesinde hiçbir şeyin yok iken varlığa gelmesi mümkün olmadığı gibi, varlıktan da yokluğa gitmesi mümkün değildir. Ayrıca Yunan tanrılarının insanlara bir inayet gösterip peygamber yahut kitap göndermesi veya ahlak kuralları koyması düşünülemez.¹⁸ Genel hatlarını bu şekilde belirlediğimiz felsefi Tanrı tasavvurunun bu şartlar altında dinin Tanrı tasavvuru ile uyuşması da söz konusu değildir.

Felsefenin Tanrı anlayışını açıklayabilmek için, Parmenides'e kadar gitmemiz gerekmektedir. Buradaki odak noktamız varlık-düşünce özdeşliğinin Aristoteles ve devamında felsefi anlamda Tanrıyı nasıl etkilediği ve iradeyi nasıl engellediğidir.

Nitekim 'Varlıkla düşünce arasındaki ilişkiler konusunda Parmenides varlığın esas olduğunu ve düşüncenin onu izlediğini yani onu düşündüğünü söylemektedir. Ancak öte yandan Parmenides'in burada düşüncenin kendi imkânlarıyla varlığı doğru olarak düşünebildiği görüşünde olduğunu görmekteyiz. Hatta Parmenides'in daha ileri giderek varlığın yalnızca düşünce ve akılla kavranabileceği, yani duyular, gözlem ve deney aracılığıyla ona yönelmenin varlığı bize kendinde olduğu gibi göstermeyeceğini düşündüğünü söyleyebiliriz.'¹⁹

Görüldüğü gibi Parmenides, varlığı düşünce ile sınırlandırmakta ve bunun dışında herhangi bir yolla edinilen bilginin (duyum ve deney dahil) çelişkiler içerdiğinden söz etmektedir. Bu düşünce Aristoteles'in Tanrı anlayışına temel oluşturmaktadır. Aristoteles maddesel olanda Parmenides ile aynı görüşü savunurken "maddesel olmayan şeylerde düşünülen ve düşünce farklı olmadığından tanrısal düşünceyle onun konusu aynı olacak ve düşünce, düşüncenin nesnesiyle bir olacaktır."²⁰ demekte ve Tanrı anlayışında da bilen, bilinen ve bilgi özdeşliğini savunmaktadır.

¹⁸ Ahmet Arslan, a.g.e., ss. 279- 280.

¹⁹ Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi 1 / Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi*, 8. b., İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi, 2017 s. 223.

²⁰ Aristoteles (Aristo), *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, 3. b., İstanbul: Sosyal Yayınları, 2012 s. 573.

Aristoteles'e göre varlığın en yüksek formu hayat, hayatın en yüksek formu düşünce ve düşüncenin en yüksek formu da, Tanrıdır. Yani Tanrı Aristoteles'in sisteminde, en yüksek faaliyet olarak kabul edilen düşünme ile özdeşir ve özü bizzat düşünme olan Tanrı'nın irade edip, fiil icra etmesi mümkün değildir. Yani bu sistem, Tanrı'nın evreni yaratmasına ve ona varlık vermesine izin vermez. Bu sebeple Aristoteles'te Tanrı evrenin fâil nedeni değil, ereksel nedenidir. Tanrı evrene müdahale etmez, fakat evren ve maddenin Tanrı'ya olan özlem ve aşkına karşılık bir etkide bulunur.²¹ Aristotelesçi anlayışta Tanrı'nın ilk hareketi Demokritos'ta olduğu gibi mekanik bir vurma gibi fiziki bir hareket değildir. Fiziksel evrenle de bir alakası yoktur. Bundan dolayı onun fâil neden olduğu kabul edilemez.²²

Yani, Aristoteles'te Tanrı ne aşkın bir ilke olup evreni yaratır, ne de panteist sayılabilecek anlamda onun varlığının içkin kaynağıdır. İleride bu görüşlerin ilki Hristiyan ve Müslümanların, ikincisi ise Plotinos ve onun takipçilerinin görüşü olacaktır.²³

Öte yandan Aristotelesçi Tanrı anlayışında Tanrı- evren, ayaltı- ay üstü varlıklar arasındaki sebeplilik zincirinde boşluklar vardır. Ayrıca dini anlayışın özünde bulunan yoktan var etmede mevcut olan en önemli özellik ilk değişimin, yani âlemin yaratılışının açıklanmasıdır, fakat Aristoteles'in kurduğu sistemde bu mümkün değildir.

Ondaki bu boşlukları dolduracak ekol ise Antik Çağ felsefesinin son önemli akımı Yeni Platonculuktur. Yeni Platonculuk, kendisinden önceki felsefi gelenekleri süzgecinden geçirmiş olmakla birlikte, Platonculuğa yeniden bir dönüş de demektir. Özellikle felsefenin en önemli üstatları Platon ve Aristoteles'i uzlaştırmaya çalışması, bunu yaparken dinsel ilgi ve kaygıları da göz ardı etmemesi önem arz etmektedir.²⁴

Yeni Platonculuğun önemli özelliklerinden biri, bilim niteliğinde bir düşünsel faaliyet olması, tek ve gerçek felsefenin dini de temsil ettiği anlayışına ulaştırmasıdır. İslam düşüncesi Yunan felsefesi ile karşılaştığında bu özelliklerden etkilenmişti. Bu felsefede Aristoteles'in temel tezlerini reddetmeksizin, İslam'ın da kendisine

²¹ Şenol Korkut, "Meşşai Geleneğin Kurucu Filozofu: Fârâbi", *İslam Felsefesi Tarihi 1*, ed. Bayram Ali Çetinkaya, Ankara: Grafiker Yayınları, 2012, s. 141.

²² Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi 3*, s. 205.

²³ Arslan, a.g.e, s. 202.

²⁴ Arslan, *İslam Felsefesi Üzerine*, ss. 1-3.

dayanacağı bir evren modeli kurulmuştu. Böylece filozoflar gönül rahatlığıyla bu felsefe ile İslam vahyini uzlaştırmaya çalıştılar.²⁵ Çünkü Aristoteles'in Tanrı anlayışı dini metinlerde ifade edilen Tanrı anlayışı ile uyumlu değildi. Dolayısıyla dini hassasiyetlere sahip olan filozoflar Aristotelesçi öğretiyeye sahip çıkmak istediklerinde hem bu Tanrı anlayışının temel niteliklerine ters düşmeyecek, hem de dini öğretilerle çelişmeyecek bir açıklamaya ihtiyaçları vardı. Bu yüzden filozoflarımız sudûr anlayışını, yani Yeni Platoncu öğretiyeye benimsemişlerdir. Buna göre, ilahî akletme ve mükemmelliğin zorunlu sonucu olarak İlk Sebebin kendisi dışındaki varlıklar ilahî özden zorunlu olarak sudûr eder.

B. SUDÛR TEORİSİ İLE YARATMA ANLAYIŞI ARASINDAKİ PROBLEMLER

Filozofların meseleyi sudûr teorisi ile açıklaması her ne kadar dini ve felsefi bir gaye gözetilerek üretilmiş olsa da, dinin yoktan var etme anlayışı karşısında hâlâ bazı problemler mevcuttur. Sudûr nazariyesini kabul etmekle beraber meydana gelen problemler şu şekildedir: Sudûru kabul etmek, zorunlulukla bir şeylerin varlığa gelmesine sebep olan bir Tanrı tasavvuru sunmaktadır. Zorunluluk, ulûhiyetle bağdaşan bir nitelik değildir ve zorunluluğu kabul etmek ilahî iradeyi nefyetmeyi gerektirir.²⁶

Âlemin Tanrı'dan irade ile değil, zorunluluk ile çıkması, Tanrı dışında ezeli varlıklar kabul etmek demektir. Dini anlayışta savunulan zamansal yaratma teorisine göre ise ezeli olan yalnızca Allah'tır. Bunun yanında zorunluluğun beraberinde gelen nedensellik anlayışı da dini açıdan kabul edilebilir değildir. Zira dinde Tanrı sebepler zincirinin başında bulunan sebep değil, her an sebepleri yaratan, istediğinde onu değiştirebilen güçte ve yeterliliktedir. Felsefede ise sebepleri yaratan, âlemdeki işleyişi devam ettiren ikincil akıllar vardır ve bunlar gayri cismani olup ezeldir.

Dini düşüncede ilahî sıfatlar Tanrı'nın aynı da değildir, gayri da değildir. Buna rağmen, ezeli bir varlıkları söz konusudur. İrade sıfatı ile istemek, kudret sıfatı ile gerçekleştirmek gibi her ilahî fiili sifata dayandırmak kelâmî düşüncenin temel

²⁵ Arslan, .a.g.e., s.4.

²⁶ Terkan, a.g.e., s. 140., Arslan, a.g.e., s. 66.

taşlarındadır. Sudûr teorisinde ise, her şey Tanrı'nın bilgisinden meydana gelir bu sebeple her bir ilahî fiil ilahî bir sığfata dayandırılmaz. Tanrı'nın akletmesi bütün fiillerini açıklar.²⁷ Felsefi düşüncede Tanrı'nın zatından ayrı sıfatları mevcut değildir.

Diğer sorun Tanrı'nın bilgisinin tikelleri içermemesi sorunudur. Çünkü İslam filozofları Tanrı'nın bilgisinin sebepleri/küllileri bilmek suretiyle cüzileri bildiğini ifade eder. Tanrı tikeller dahil her şeyi bilir, fakat bu bilme bizim bilmemiz gibi değişime konu olan bir bilme değil, ikincil sebepler vasıtası ile bilmedir. Filozoflar tikel ve ay altı bilgi zamana ve mekâna bağlı olup değişme içerdüğinden dolayı Tanrı'yı bunlardan uzak tutarak, O'nda herhangi bir değişme meydana gelme ihtimalini de nefyetmişlerdir. Fakat dini açıdan bu hem Allah'ın bilgisini tümellerle sınırlamak, hem de Allah'ın yarattıkları ile ilişkisinin kesilmesi demektir.²⁸

Çelişkili bir başka nokta, dinde inanılan Tanrı'nın yaratılanlarla birebir ilişkisi ve her an inayeti olmasına karşın, sudûr anlayışında kendisine ulaşılmayan bir Tanrı anlayışı olmasıdır.²⁹

Görüldüğü gibi dindeki Tanrı tasavvuru, felsefi Tanrı tasavvuru ile uyum içerisinde değildir. Kur'an'da Allah inancı merkezi bir yer tutar, fakat onda Allah'ın varlığının araştırılması söz konusu değildir. Allah'ın varlığı kabul edilerek işe başlanır ve Allah'ın lütuf sahibi olması, her şeye kâdir olması gibi sıfatları tabiattaki işaretlere yönlendirerek açıklanır. Tek sahici gerçeklik O'dur. İyilik, güzellik, mükemmellik gibi sıfatlar O'na aittir. Yaratılan başka şeylerde varmış gibi görünen bu nitelikler, O'na yakınlığı ve yakınlığı ölçüde bir anlam ifade etmektedir. O'nun birliği de sadece sayısal anlamda değil, varoluşsal bir birliğe davet etme açısından da önem arz etmektedir.³⁰

Kur'an-ı Kerim'in sunduğu Allah inancı kâdir-i mutlak ve fâil-i muhtardır. '...Doğu da batı da Allah'ındır. O dilediğini doğru yola iletir.'³¹..Allah dilediğine hesapsız rızık verir.'³²..Allah mülkünü dilediğine verir.'³³..Allah dilediğini

²⁷ Terkan, a.g.e., ss. 140- 141., Arslan, a.g.e., s. 67.

²⁸ Terkan, a.g.e., 142- 143.

²⁹ Terkan, a.g.e., s. 143., Arslan, a.g.e., s. 76.

³⁰ Fethi Kerim Kazanç, "Eş'arî Kelam Sisteminde Allah Anlayışının Doğurduğu Sorunlar", Sakarya, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları*, (2005), s. 107.

³¹ Bakara, 2/142.

³² El-Bakara 212.

³³ El-Bakara 247.

yapar.’³⁴‘...dilediğini affeder, dilediğine de azap eder.’³⁵ ‘..İşte böyledir; Allah dilediğini yapar.’³⁶ ‘..Artık Allah dilediğini saptırır, dilediğini de doğru yola iletir. Çünkü O, güç ve hikmet sahibidir.’³⁷

‘..O dilediğini yaratır ve Allah her şeye tam manasıyla kadirdir.’³⁸ ‘..böylece Allah'ın her şeye kadir olduğunu ve her şeyi ilmiyle kuşattığını bilesiniz.’³⁹ ‘..Ey Rabbimiz! Nurumuzu bizim için tamamla, bizi bağışla; çünkü sen her şeye kâdîrsin.’⁴⁰ ‘..İşte Allah (başlangıçta bu şekilde yarattığı) insanı tekrar yaratmaya da kâdirdir.’⁴¹ gibi ayetler O'nun özgürlüğünün ve kudretinin sınırsızlığını gösteren ayetlerden yalnızca bir kaçıdır.

Geleneksel Sünnî inanç da Kur'an'a göre şekillenmiştir. Tanrı etkin, faal, ezeli, ebedi, ilim, irade ve kudret sahibi, dilediğini dilediği gibi yapan, kimseye hesap vermek zorunda olmayıp, kullarını dilediği gibi hesaba çeken, mükâfat ve ceza yetkisini elinde bulunduran, evren üzerinde dilediği gibi tasarrufta bulunan bir ilah olarak tasvir edilir.

³⁴ El-Bakara 253.

³⁵ El-Bakara 284.

³⁶ Âl-i İmran 40.

³⁷ İbrahim 4.

³⁸ Maide 17.

³⁹ Talak 12.

⁴⁰ Tahrim 8.

⁴¹ Tarık 8.

BİRİNCİ BÖLÜM

İRADENİN KAVRAMSAL MUHTEVASI

I. İRADENİN SÖZLÜK VE TERİM ANLAMI

A. İRADENİN SÖZLÜK ANLAMI

İslam düşünce tarihinde Tanrı'nın sıfatlarına dair tartışmalar Kur'an'ın yaratılmışlığını savunan Mu'tezile kelamı ile Ehli Sünnet kelamı arasında çıkan Kur'an hakkındaki tartışmalar ile başladı ve Allah'ın sıfatları hakkındaki tartışmalara zemin hazırladı. Kur'an'da Allah'a isnat edilen pek çok sıfat vardı. Bu sıfatların içeriği ve taalluku ihtilafa neden oluyordu. Nihayet kelamcılar tarafından sıfatlar yedi olarak belirlendi. Hayat, ilim, irade, kudret, işitme, görme ve kelam.⁴² Fakat bu belirleme sıfatlar hakkındaki tartışmaları bitirmedi ve sıfatların ayrıntısına dair meseleler Müslümanlar arasında çoğu zaman ihtilaf konusu olmaya devam etti. İrade de bu sıfatlardan birisidir. Bu kavramın neyi ifade ettiği ve Gazâlî'ye gelene kadar nasıl işlendiği, hangi konularda âlimler arasında ihtilafa sebep olduğu önemli bir konudur.

İrade kelimesi ve Allah'ın bir irade varlığı olarak kabul edilmesi bahsinde Gazâlî'nin konuyla alakalı görüşlerini belirtmeden önce sözlüklerdeki genel anlamına ve onun dışındaki düşünürler tarafından nasıl işlendiğine bakmanın yararlı olacağı düşüncesindeyiz.

İrade cahiliye şiirinde sıklıkla kullanılan bir kelimedir. Bu şiirlere bakıldığında irade ile kastedilen anlam genel olarak istemek, dilemek ve talep etmektir. Kur'an-ı Kerim'de ise irade hükmetmek, kastetmek, tercih etmek, emir, yaratmak ve talep etmek anlamlarında kullanılmıştır.⁴³

İrade, "Bir şeyi yapıp yapmamaya karar verme gücü, istenç, buyruk, istek, dilek" demektir.⁴⁴ Sözlükte, Allah'ın bir sıfatı olan irade "istemek" anlamındaki revd

⁴² W. Montgomery Watt, *Müslüman Aydın Gazâlî Hakkında Bir Araştırma*, çev. Hanifi Özcan, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017, s. 109.

⁴³ Salih Öğretici, "İrade Kavramı Üzerine Semantik Bir Tahlil", Kayseri, *ERUIFD*, sy. 17, (2013), ss. 63-73.

⁴⁴ Türk Dil Kurumu Güncel Türkçe Sözlük.

kökünden türemiştir. "Allah'ın emirleri, hükümleri ve fiillerinde hür olduğunu bildiren sıfat" diye tanımlanır. Meşiet, kasd, ihtiyar, rıza, mahabbet, gazab, saht ve rahmet kelimeleri irade sıfatıyla münasebeti bulunan kavramlardır. Bunların içinden meşiet genellikle irade ile eş anlamlı olarak kullanılır.⁴⁵

İrade'nin özelliği kişiyi fiile yönlendirmesidir. Fiil iradeye bağlı olarak gerçekleşme imkânı bulur yahut bulamaz. Fiilden önce gerçekleşmesi, onun fiille beraber var olmayacağı anlamına gelmez.⁴⁶

İrade, insana ait irâde-i cüz'iyeye ve Tanrı'nın iradesi irâde-i külliye olarak ikiye ayrılmıştır. İradeye farklı filozoflar tarafından genel olarak özgürlüğü meydana getiren isteme yetisi olarak anlam verilmiştir. Spinozaya göre, ruhun bir şeyi olumlaması veya yadsıması, Kant'a göre pratik kurallara göre eyleme isteme, Nietzsche'ye göre insana seçme hakkı veren en önemli güç iken, Hegel'e göre, hukuk alanının en temel ögesidir özgür irade.⁴⁷

İrade, seçme ve karar verme yetisi, istenç olarak da tanımlanmıştır.⁴⁸ Ayrıca bu istenç, bilinçli ve özgürlüğünü içinde barındıran bir yapabilme gücü olup, karar verme, ve karar verileni gerçekleştirme gücü olarak da ifade edilmiştir. İsteme duygu ve eğilimlere yönelik değil, akla yöneliktir.⁴⁹

İrade ile bağlantılı diğer bir kavram 'iradecilik'tir. İradecilik üçe ayrılır. Ahlaki iradecilik, teolojik iradecilik ve metafizik iradecilik. Ahlaki iradecilik, ahlaki değerlere ulaşmada belirgin olan şeyin irade olduğunu savunmak, metafizik iradecilik, insan hayatında ve evrende meydana gelen tüm değişmelerin merkezinde irade olduğunu, bu iradenin ise amacı olmayıp, var olan her şeyin içinde var olduğunu savunmaktır. Teolojik anlamda iradecilik, insan aklının ya da mantığın geçersiz olduğunu, bunları geçerli kılanın Allah'ın iradesi olduğunu savunur. Bu kabulde ahlakın kaynağı da Tanrısal iradedir.⁵⁰ İyi ve kötü, Tanrı öyle belirlediği için iyi veya kötüdür. Tanrı'nın

⁴⁵ Yusuf Şevki Yavuz "İrade", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2014, c. 22, s. 379.

⁴⁶ Mustafa Çağrı, Hayati Hökelekli "İrade" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2014, c. 22, s. 380.

⁴⁷ Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999, ss. 469- 470.

⁴⁸ Sarp Erk Ulaş, A. Baki Güçlü, Serkan Uzun, Ümit Hüsrev Yolsal, *Felsefe Sözlüğü*, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2002, s. 772.

⁴⁹ Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1975, s.101.

⁵⁰ Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 8. bs., İstanbul: Paradigma Yayınları, 2013, s. 470.

özü konusunda ya da evrenin işleyişinde akla ve bilgiye değil, iradeye öncelik tanıyan görüştür.⁵¹

İrade ile alakalı diğer bazı kavramlar şunlardır: Meşiet, emir, rıza ve ihtiyar. Meşiet, bir şeyin gerçekleştirilmesini ifade eder, irade meyil ve talep içerirken, meşiet, şeyiyeti ile ilgilenir. Emir, vahiy emri ve oluş emri olarak ikiye ayrılır. Allah'ın bir şeyi irade etmesi onun gerçekleşeceğini göstermez, Örneğin Allah, İsmail (as)'ın boynunun vurulmasını irade etmesine rağmen, emretmediği için gerçekleşmemiştir. Rıza, hükmün yerine getirilmesine kalbin sevinmesidir. İhtiyar, iyilik ve rahmet olan şeylerin Allah tarafından seçilmesini ifade eder.⁵²

İrade kelimesinin sözlüklerde ne anlama geldiğini görmüş olduk. Kavram genel olarak fiile yönelme, istek, arzu, isteme yetisi gibi anlamlara gelmektedir. Şimdi kavramın terimsel olarak nasıl ele alındığına geçebiliriz.

B. İRADENİN TERİM ANLAMAMI

Nesefî (ö.537/1147)'ye göre irade, isteksizlik ve zorunluluğu ortadan kaldırıp, sıfat sahibi olanın maksat ve seçimini gerektiren şey anlamında kullanılmaktadır. İradenin aslı meyil ve taleptir. Bu sıfat imkânsız olana taalluk etmez, mümkün olana taalluk eder. Ona göre kelimciler, irade ve meşietin aynı anlamda kullanıldığı konusunda ittifak halindedirler. İrade'nin Allah'a ancak mecazen atfedileceğini düşünenler, iradeyi hatalı olarak şehvet, arzu manasında anlayanlardır. İradenin olmaması, acziyettir, çaresizliktir. İrade olmasaydı, her şey birbiri ile aynı olurdu. Evrendeki nizam, çeşitlilik ve zıtlık bunlara bir iradenin taalluk ettiğini gösterir. İrade bir şeyin nasıl olmasını belirlediği gibi, nasıl olmayacağını da belirler.⁵³

Cürcânî (ö.816/1413)'nin Tarifât isimli eserinde iki çeşit irade tarifi görüyoruz. Birincisinde yok olana ilişkin bir nitelik olarak iradedir. Ki burada ayet-i kerimeden de örnek verdiğinden Allah'ın bir sıfatı olarak iradeyi kastettiğini anlıyoruz. Bu tanımda

⁵¹ Sarp Erk Ulaş, A. Baki Güçlü, Serkan Uzun, Ümit Hüsrev Yolsal, *Felsefe Sözlüğü*, Ankara:Bilim ve Sanat Yayınları, 2002, s. 772.

⁵² Nail Karagöz, "Allah'ın İradesi ve Kötü Fiiller" Adana: Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, S. 2, (2006), ss, 192- 214.

⁵³ Şaban Ali Düzgün, *Nesefî ve İslam Filozoflarına Göre Allah- Âlem İlişkisi*, Ankara:Akçağ Yayınları, 1998, ss. 198- 202.

irade, ancak canlı olanda var olan ve bir şeyi var olması için tahsis eden şeydir. Cürcânî'nin burada örnek verdiği ayet, Yâsin sûresi 82. ayettir. (Bir şeyi dilediği zaman, O'nun emri yalnızca: "Ol" demesidir, o da hemen olur.) İkinci anlamda kullanılan irade ise, hayırlı olana meyil ve nefsin arzularından vazgeçip Allah'a razı olma anlamında insan için kullanılan bir sıfat olarak iradedir.⁵⁴

Râgıb el-İsfehânî (ö.V/ XI. yüzyılın ilk çeyreği), konuyu Müfredât'ta, r-v-d alt başlığı altında inceler. Önce iradeyi genel olarak tanımlayan İsfehânî, sonrasında kelimenin Allah için kullanıldığında hangi anlamlara geldiğini açıklar. İrade kelimesinin asıl anlamı, şehvet, dilek ve umuttan oluşan bir güç olmasıdır. Yapılması veya yapılmaması mümkün olan herhangi bir konuda, yapılmasına karar verilen şeye meyil için kullanılır. Bir işin başı için de, sonu için de kullanılması mümkündür. Başı için kullanıldığında nefsi bir meyli ifade ederken, sonu için kullanıldığında karar vermek demektir. Allah için kullanıldığında bir işin başı değil, sonu kastedilir. Çünkü Allah meyletmekten münezzehtir. O'nun bir şeyi irade ettiği söylendiğinde, karar verdiğini anlarız. İrade Allah için kullanıldığında kastedilen diğer anlamları ise, emir ve istemektir.⁵⁵

Görüldüğü üzere irade kavramı 'Tanrı'yı inceleme alanına almış herkesin uğradığı duraklardan biri olmuştur. Kavramın bu kadar tartışılma nedenlerinden biri, şüphesiz insan için kullanıldığında içerdiği eksikliklerin Tanrı'ya atfında yaşanan problemdir.⁵⁶

⁵⁴ Seyyid Şerif Cüren, *Arapça Türkçe Terimler Sözlüğü- Kitâbu't Ta'rifât*, çev. Arif Erkan, İstanbul: Bahar Yayınları, 1997, s. 16.

⁵⁵ Ragıb el-İsfehani, *Müfredât*, çev. Abdülbaki Güneş, Mehmet Yolcu, İstanbul: Çıra Yayınları, 2012, s. 448.

⁵⁶ İrade bir kavram olarak tanımlanmaktan başka, bazen direkt Tanrı'ya ait bir nitelik olarak düşünürleri meşgul etmiştir. Örneğin Tanrı'nın akıl olduğunu söyleyen Thomas Aquinas, O'nun akıl olmasından dolayı ilim sahibi olması gerektiği ve ilim sahibi olmasından ötürü bunun zorunlu olarak Tanrıyı irade sahibi kılacağını söyler. Ona göre irade, akıl sahibi olmanın gerektirdiği en önemli sıfatlardan birisidir. Thomas bu düşüncesini, âlemin düzeni ve bir gayeye tesadüf eseri yönelmemesi ile kanıtlar. Bir okun, okçunun yönlendirmesi ile hedefine ulaşması gibi, âlem de irade sahibi bir fâil tarafından bir gayeye yönlendirilir. Âlemden görülen düzen de iradeli bir fâilin işinden başka bir şey değildir. (Akdağ, a.g.e., ss. 129- 130.) Thomas'ın irade ile alakalı görüşleri genel olarak Gazâlî ile paralellik gösterse de, ayrıştığı noktalar da vardır. Thomas Tanrı'nın kendi varlığını da iradenin taalluk ettiği alana dahil eder. Tanrı kendi varlığını zorunlu ve diğer yaratılmışları mümkün olarak irade ederken, Oğul- İsa'nın meydana gelişi ikisi gibi de olmayıp, Tanrı'nın kendisini bilmesine bağlıdır. (Akdağ, a.g.e. 220)

Dun Scotus'a göre Tanrı bir, basit, akıl ve iradeye sahip yetkin bir varlıktır. Yarattıkları sadece onun kudretine değil, aynı zamanda onun iradesine de bağlıdır. Çünkü ona göre Tanrı'nın özü, iradesi ile

İrade birinci anlamı ile zorlamanın zıddı, ikinci anlamı ile tercih gerektiren sıfattır.⁵⁷ Birinci anlamı ile Tanrı'nın iradesiz olması kelamcılarda olduğu gibi filozoflar için de söz konusu değilken, ikinci anlamı konusunda ihtilaflar mevcuttur.

özdeştir. O, dönemindeki felsefecilerden iradeyi akıldan üstün tutması ile ayrışır. Ona göre bilginin dahi gerçek nedeni iradedir. Her şeyin ilk nedeni iradedir. Ve doğal dünyada zorunluluk diye bir şey yoktur. Çünkü her şey onun dilediği şekilde gerçekleşmektedir.(Ahmet Cevizci, *Felsefe Tarihi*, İstanbul:Say Yayınları, 2010, ss. 362- 366.) Duns Scotus'un temel uğraşı, Aristoteles tarafından ortaya konan Tanrı'nın zorunlu değişmez, ebedi, belirli bilgisinin, gelecek zamanın olaylarının mümkünlüğü ile uyumadığını ortaya koymaktır. 'Aristo'ya göre, geçmiş ve şimdiki zamanda gerçekleşen olayların mantıksal statüsüne gelince, 'olan olduğunda zorunludur, olmayan olmadığında zorunlu değildir.' Yani bir olayın olması, artık farklı olamayacağından dolayı zorunlu hale gelir.'(Fatih Özgökman, *Tanrı'nın Önbilgisi ve İrade Özgürlüğü*, Ankara: Elis Yayınları, 2015, s. 38.) 'Buna göre doğruluk ve yanlışlık geçmiş ve şimdiki zaman hakkındaki önermelere ait bir özelliktir ve bu inkar edilemez. Gelecek zamanla ilgili konuşmalara gelince Aristoteles durumun tamamen farklı olduğunu savunur: (...) Gelecek hakkında 'her tasdik veya her inkar doğru veya yanlış ise, her şeyin ya böyle olması ya da böyle olması zorunludur.' Yani gelecek zamandaki bir şeyin gerçekleşeceği ya da gerçekleşmeyeceğini söyleyen bir önerme hem doğru hem yanlışsa, geleceğin olaylarının hem önceden tasdik edildiği gibi, hem de inkar edildiği gibi gerçekleşmesiyle karşı karşıya kalırız.'(Özgökman, a.g.e., s. 33) Bu yüzden gelecekteki olaylar zorunlu değil, mümkündür, yani önceden bilinemez.

Eğer gelecek mümkün ise bu durum Tanrı'nın bilgisinin kabul edilen özellikleri ile uzlaşır olamaz. Bu soruna onun çözümü, geleceğin mümkün olaylarına dair Tanrı'nın bilgisinin mümkün olduğudur. O bunu söylemekle kalmayıp, kendinden önce önerilen tezleri de değerlendirir. İlk olarak Boethius ve Aquinas tarafından savunulan, evrendeki olayların uzak neden olan Tanrı'ya göre zorunlu iken yakın nedenine göre mümkün olduğu tezine karşı çıkar. Ona göre nedensellik ilişkisinin ilk neden açısından zorunlu iken diğer nedenlere göre mümkün olması çelişki yaratır. Çünkü ilk nedenin zorunlu olarak başlattığı bir nedensellik ilişkisi artık tüm geri kalan nedenler içinde zorunlu olur. Buna karşı doğada bir mümkünlük olduğuna da karşı çıkmaz, ve bu mümkünlüğün nedeninin Tanrı olduğunu ileri sürer. Eğer zorunlu varlığı çıkarsayabiliyorsak, o halde doğada mümkünlüğün var olduğunu kabul edebiliriz. Bir varlık mümkün ise başka bir varlık zorunludur. Fakat tersi düşünülemez. İkinci olarak, peki ama zorunlu varlık doğadaki mümkünlüğün nasıl nedeni olabilir? Sorusuna cevap verir. Ona göre Tanrı mümkün bir nedeni başlatarak kendisinden sonra mümkün olarak devam eden bir nedensellik ilişkisi yaratmıştır. Bu durumda evrendeki nedenler zincirinde saf bir zorunluluk yoktur. Üçüncü olarak, eşyada bu mümkünlüğe neden olan Tanrı'daki bir ögenin tespitine gelince bunun cevabını Tanrının hem akıl hem irade varlığı olmasında arar. Eğer mümkünlüğün nedeni Tanrı'nın akli ise, her şeyi zorunlu olarak bilir, bu durumda irade ortadan kalkmış olur ve mümkünlük söz konusu olmaz. Bu nedenle mümkünlüğün nedeni Tanrı'nın iradesinde aranmalıdır. Tanrısal akıl ve irade ilişkisini ise şu şekilde tarif eder: Tanrısal akıl ilk önce bir nesne ile ilgili tamamen tarafsız olarak ilişki kurmakta, daha sonra tanrısal irade nesneyi taraflı olarak belirlemekte ve daha sonra tanrısal akıl da tanrısal iradenin kararını bilir olmaktadır. Tanrısal irade eşyanın mümkün olmasını istemesiyle aynı anlamda özgürlük istemiş olmaktadır. Eşyadaki mümkünlüğün kaynağı tanrısal iradedir. (Fatih Özgökman, a.g.e., ss. 75- 92.)

Sınırsız sayıda monaddan oluşan bir sistem kuran Leibniz'e göre monadların en üstünde yer alan, yaratılmamış, sınırsız gücü, bilgeliği ve iyiliğe ile Tanrı bulunur. Tanrı her şeye gücü yeten ve her şeyi bilen bir varlık olmasının yanı sıra, zihninde ezeli olarak bulunan âlemlerden, bu âlemi iradesi mümkün âlemlerin en iyisi olduğuna karar verdiğinde yaratmıştır. (Ahmet Cevizci, a.g.e., s. 559)

⁵⁷ İsmail Şimşek, *Düşünce Tarihinde Tanrı'nın Özgürlüğü Sorunu*, Ankara: Elis Yayınları, 2017, s. 47.

Sıfatın içerdiği problemlerin İslam düşünce dünyasındaki yansımaları konumuz açısından önem teşkil etmektedir. O halde sözlük ve ıstılahi anlamını erişebildiğimiz kaynaklarla vermeye çalıştığımız irade kavramının İslam düşüncesindeki tartışma zeminini incelemeye geçebiliriz.

II. İRADE KAVRAMININ İSLAM DÜŞÜNCESİNDEKİ TARTIŞMA ZEMİNİ

A. KELAMCILARA GÖRE İRADE

İrade kelimesinin bir problem veya tartışma zeminine taşınması, yaratma meselesi ile doğrudan alakalıdır. Düşünürlerin yaratmayı açıklama şekilleri onların Tanrı tasavvurunu ortaya çıkarır. Örneğin filozoflar, sudûr anlayışını savunur. Tanrı tasavvurlarına ilişkin en önemli sıfat ilimdir. Kelamcılar ise zamansal yaratmayı savunur ve onların Tanrı tasavvurlarına ilişkin en önemli sıfatlardan biri iradedir.

İrade kelimesinin Tanrı'nın sıfatı olarak incelenmesi, sıfatın kadîmliği, hâdisliği, Allah'ın zatı ile aynı olup olmaması, âlemin ezelîliği gibi konularda ihtilaflar meydana getirmektedir. İslam düşünürleri arasında da bu konudaki görüş ayrılıkları mevcuttur.

Öncelikle Kur'an-ı Kerim'de bu konu oldukça açıktır. Orada dilediğini dilediği zaman yapan, hidayeti ve dalaleti seçtiği kullarına veren bir Tanrı tasavvuru vardır. İslam düşünürleri de Allah'ın dilediğini dilediği zaman yapması hususunda hemfikir olmakla birlikte sıfatın manası, zat ile münasebeti ve kadîmliği hususunda hemfikir değildirler. Mu'tezile âlimleri için Allah'a irade sıfatı atfedilemez, çünkü irade arzu anlamına gelir ve bu Allah için imkânsızdır. Bu sıfat kendisi için mecazen kullanılırsa, Allah'ın mecbur olmadan yaratması, kulları için kullanılırsa "emretmesi" anlamına gelmektedir. Onlara göre sıfatın kadîm olması, tevhid anlayışlarına ters düştüğü için kabul edilemez. Eş'arî âlimleri için, tabiatta farklı şekilde gerçekleşen ilahî fiiller belirleyici bir irade olduğunu kanıtlar. Ve onlara göre irade, Allah'ın diğer sıfatları gibi kadîmdir.⁵⁸

Daha ayrıntılı bakacak olursak, Mu'tezile'den Kâdı Abdulcebbar (ö.415/1025)'a göre irade, fiili özel bir şekilde yapmayı mümkün kılan sıfattır. Nazzâm

⁵⁸ Yavuz, a.g.e., ss. 379- 380.

(ö.231/845)'a göre ilahî irade, Allah'ın yaratması ve emretmesi anlamlarına gelir. Ebu-l Kasım Belhi (ö.319/931) de benzer şekilde tanımlamaktadır. Câhız (ö.255/869)'a göre ise, bu sıfat Allah için kullanıldığında “gaflet ve dikkatsizliğin olmaması” anlamına gelir. Fakat bu sıfat, ya Allah'ın zatıyla kâim ve ezeli ya zatına eklenmiş ezeli ya da mahalde bulunmayan hâdis bir sıfattır. Mûtezile'ye göre üçüncüsü doğrudur. Çünkü ezeli iradeyi reddetmemek bazı sorunları da beraberinde getirir. Birincisi, Allah'ın ezeli âlim oluşunu kabul ettiğimizde, her şeyi bildiğini kabul ettiğimiz için, ezeli irade sahibi oluşunu kabul ettiğimiz de de irade edilebilen her şeyi irade ettiğini kabul etmemiz gerekir. Bu da iradenin sınırsız murada taalluku demektir. İkincisi, ezeli iradenin kabulü âlemin kâdemi problemini ortaya çıkarır. Ayrıca irade edilebilen her şeyi irade etmek, zıt şeyleri de irade etmeyi gerektirir. Bu ise çelişkilidir. Birinin yokluğunu diğerinin varlığını irade etmek ise imkânsızdır çünkü iradenin olumsuz olana taalluk etmesi mümkün değildir. Son olarak, Mu'tezile açısından kötülüğün Allah'a izafe edilmemesini mümkün kılan şey, ezeli iradenin reddidir. Ezeli irade kabul edildiğinde Allah'ın hem kötü fiillerin yaratıcısı hem de irade edicisi olduğu kabul edilmiş olur.⁵⁹

Mu'tezililer sıfatları zati ve fiili şeklinde ayırıp, onların Tanrı'da ezeli olduğunu reddettiler. Fakat yine de sıfatların ezeliğini de içine alacak bir semantik açıklama getirdiler. Onlara göre irade, cömertlik, rahmet, kelam, adalet ve yaratma gibi sıfatlar Allah için ya tasdik edilir ya inkâr edilir. Ne Allah ile ezeli, ne de sadece ârizidirler. Bu sıfatları nesnelereyle belirli bir ilişki içinde anlayabiliriz. Bu nedenle Mu'tezililerin bir kısmı iradenin hâdis olduğunu, bir kısmı zati ve fiili olarak iki yönü bulunduğunu, bir kısmı ise onun iradesinin emretmek olduğunu kabul etti.⁶⁰

Zemahşerî (ö.538/1144), el-Keşşâf'ta Nahl sûresi 35. ayeti (Şirk koşanlar, 'Allah dilemiş olsaydı ondan başka bir şeye kulluk etmezdik' dediler) tefsir ederken, çirkinlikleri ve masiyetleri Allah'ın meşiet ve iradesine yüklemenin O'nun tüm gönderdiklerini yalanlamak anlamına geldiğini ifade eder. Aynı anlamda En'âm sûresi 149. ayet olan (O dileseydi hepinizi doğru yola çıkarırdı) ayetinde, dinini inancını Allah'ın dilemesine bağlayanları eleştirir. Çünkü hidayet Allah'ın iradesi ile olması demek bunun aksinin de Allah'ın iradesi ile olması demektir ve bu da karşıt görüşlere

⁵⁹ Murat Memiş, “İlahi İradenin Yaratılmışlığı Sorunu” Sivas, C.Ü.İ.F.D., sy. 13, (2009), ss. 231- 260.

⁶⁰ Macit Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, çev. Kasım Turhan, İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2000, s.92.

düşmanlık beslemeyi abes kılar. Halbuki siz onlara düşmanlık beslemektesiniz der. Buna rağmen, Zemahşerî bazı ayetleri yorumlarken (Arâf 54, 155) Allah'ın kendi tasarrufunda hareket etmesini irade ettiği şekilde yorumlamıştır.⁶¹ Bu da onun genel Mu'tezili anlayış içinde kalıp, Allah'ın iradesini tamamen yok saymamakla birlikte adalet anlayışları gereği sıfatın ezeliğini kabul etmediğini gösterir.

Mu'tezile insani adalet ve akıl kavramını incelemiş, sonrasında bu kavramları Tanrı'ya aktarmıştır. Onlara göre Tanrı akıllı bir varlıktır bütün işleri de akla uygundur. Bu yüzden aynı akıldan pay alan insanın onun işlerini anlamaması düşünülemez.⁶² Dolayısıyla Tanrı'nın kötüyü yaratması, insanı gücünün yetmediği ile sorumlu tutması mümkün değildir. Eş'arîliğe göre ise, Tanrı salt iradedir. Bu sebeple doğru ve yanlış ölçebileceğimiz temel ölçüt tanrısal akıl değil, tanrısal iradedir.⁶³

Ebu'l Hasan el-Eş'arî (ö.324/935-36) *el-İbâne*'de konuyu Mu'tezile'ye cevaplar verip soru sorarak işler. Allah'ın ilminin muhdes olduğunu kabul etmeyen Mu'tezile'ye madem ilminin hâdis olduğunu kabul etmiyorsunuz o halde neden iradesinin hâdis olduğunu ileri sürüyorsunuz diye sorar. Mu'tezile'nin, "Allah'ın âlim olmaması ondan daha âlim birilerinin olmasını gerektirir ve bu da teselsüle sebep olur" şeklindeki cevabına aynı şeyin irade içinde geçerli olduğunu söyleyerek karşı çıkar. Eş'arî'nin karşı çıktığı konular bundan ibaret değildir. Mu'tezile'nin anlayışına göre Allah zulmü dilemez. Fakat zulüm mevcuttur. Küfrü dilemez fakat salih kulları gibi, küfrü benimseyen kulları da vardır. Bu durum Eş'arîye göre Allah'ın dilemediği bir şeyin gerçekleşmesi demektir ve Müslümanların genelinin sahip olduğu 'Allah'ın istediği olur' düşüncesine aykırıdır.⁶⁴

Eş'arî dilediğini dilediği gibi yapan bir insanla, fiilleri dilemediği şekilde gerçekleşen ve dilediği de gerçekleşmeyen bir insanı kıyaslamamızı ister. Bu insanlardan hangisi daha üstündür? Bu sorunun cevabı elbette birinci kişinin üstün olduğu şeklindedir. Öyle ise Allah için de en uygun olan, onun işlerini dilediğini dilediği zaman ve dilediği şekilde gerçekleştirmesidir.⁶⁵ Eş'arî görüşlerini ayetlerle de destekler.

⁶¹ Zemahşerî, *el-Keşşaf*, çev. Harun Ünal, İstanbul: Ekin Yayınları, 2017.

⁶² Ahmet Arslan, *İslam Felsefesi Üzerine*, s. 9.

⁶³ Arslan, a.g.e., s. 10.

⁶⁴ Ebu'l Hasan el-Eş'arî, *el-İbane*, çev. Ramazan Biçer, İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2010, s. 76.

⁶⁵ Ebu'l Hasan el-Eş'arî, a.g.e., s. 77.

Eş'ariler sıfatların zatın ne aynı olduğunu, ne gayrı olduğunu savunmakla birlikte, ilahî sıfatların ontik gerçekliğini ispat etmişlerdir. Tanrı tasavvurları, mülkünde dilediği gibi tasarrufta bulunan, iradesi ve kudreti olmaksızın hiçbir şey gerçekleştirilmesi mümkün olmayan, kulları için iyi olanı gözetmek zorunda olmayan, yine kullarını güçleri yetmeyenle sorumlu tutabilme, yaratmadan rızık vermeye her şeyde söz sahibi olma, dilediği gibi ceza ve mükâfat verebilme gibi nitelikler üzerine bina edilmiştir.⁶⁶ O, bilgisi dışında yaprak bile düşmeyecek şekilde her şeyi kuşatan bir ilme ve her şeye nüfuz eden bir iradeye sahiptir. Her şeyin kontrolü elinde olan tek ilahdır. Cehmiyye ve Haricilerin iddia ettiklerinin aksine işitici görücü ve kuvvet sahibidir.⁶⁷

Yaratıcı, canlı, aşkın, ezeli, ebedî, ilim sahibi, iradeli, varlık bilgi ve değer kaynağı gibi pek çok özelliği olmasına rağmen, temelde Tanrı irade ve kudret anlayışı üzerine kuruludur. Yaratma anlayışında da ilim, irade ve kudret olmak üzere üç sıfat ön plandadır. Allah var olacak her şeyi ezeli ilim sıfatı ile bilir, yaratmayı irade eder ve kudreti ile yaratır. İlim sıfatı ile şeyleri olmazdan önce zaman mekân ve diğer sıfatları ile birlikte bilir, her şeyin yaratıcısı olması onun her şeyi bilmesini de gerektirir. Kudret sıfatının tüm imkânlarla eşit nispeti olduğunu, dolayısıyla herhangi bir zorunluluk ile imkânsızlığın söz konusu olmadığını, nihayetinde irade ile tahsis edip yarattığını görebiliyoruz. Nedenselliğin inkârı da aslında bu konu ile ilintilidir. Mutlak Kudret sahibi yaratıcı, kulların fiilleri üzerinde de söz sahibidir. İnsan fiillerini Tanrı'dan tamamen bağımsız olarak değil, Tanrı tarafından ona verilen istitaat ile yapar, istitaat bir arazdır, araz ise her an yeniden yaratılmayı gerektirir. Fiillerin sonucu elbette neden ile bağlantılıdır. Fakat bu Allah tarafından belirlenip yaratılmıştır. Bu açık açık nedenselliğin inkârı olmakla birlikte, bunun aksini düşünmek Eş'arîlere göre onun kudretini sınırlandırmak anlamına gelir.⁶⁸

Fahreddîn Râzî (ö.606/1210)'ye göre Müslümanlar Allah'ın iradeli olduğu hususunda birleşmişler, fakat onun manasında ayrıışmışlardır. İrade sahibi olmanın delili Allah'ın işlerinin önce ve sonra olmasının imkânı varken belli vakitlerde

⁶⁶ Hafzullah Genç, "Eş'arî Ve Eş'arîlik İlişkisi Üzerine Notlar", *Kader Kelam Araştırmaları Dergisi*, c. 15, sy. 2,(2017), ss. 446-51.

⁶⁷ Ebu'l-Hasan el-Eş'arî, *a.g.e.*, ss. 22-27.

⁶⁸ Metin Özdemir, "Eş'arî Kelâm Sistemine Eleştirel Bir Yaklaşım", İstanbul, *Uluslararası İmam Eş'arî ve Eş'arîlik Sempozyumu Bildirileri*, c. 2, (2014), ss. 19-33.

meydana gelmesidir. Bu, Allah'ın işlerinin tahsis edilmiş olduğunu gösterir. Tahsis etme işini kudret yapamaz, çünkü o bütün vakitlerde var etmeye yönelik sıfattır. İlim sıfatı gerçekleştirmez, çünkü o bilinene tabiidir. Ve döngünün imkânsızlığından ötürü ilim sıfatının belirlediğini kabul edemeyiz. Razi, kâinatın niçin bu zamanda yaratıldığını soracak olan olursa, onlara bu sorunun ancak âlemin yaratılışından sonra söz konusu olacağını, ondan önce bir zamanın ise bulunmadığını söyler. Ona göre filozoflar Allah'ın başka bir zamanda yaratmasını mümkün görmeyerek Allah'ı iradesiz kılmışlardır. Âlemi meydana getirmek için iradenin gereksiz olduğunu söylemek ya da onu devre dışı bırakmak, kudretin yeterli olduğunu kabul etmek demektir. Fakat kudretin bir zamana taalluku söz konusu olamaz. “İlim neden yeterli değil” diye sorulacak olursa, buna iki şekilde cevap verilir: Birincisi, Allah yararlı ve zararlı her şeyi bilir fakat irade etmediği için yaratmaz. İkincisi, Allah varlığı da yokluğu da bilir. Fakat onun yokluğunu bildiği şeyin varlığı imkânsızdır. Eğer irade edenin bir gayeden dolayı irade edeceği ve bunun ise eksiklik demek olduğu söylenecek olursa, verilecek cevap, Allah'ın bundan münezzehe olduğudur.⁶⁹

Ebû Mansûr Muhammed el-Mâtürîdî (ö.333/944)'ye göre fiillerin Allah tarafından yaratılmış olması, Allah'ın irade ve ihtiyar sahibi olduğunu gösterir. Ancak irade ile temenni, davet ve rıza gibi şeyler kast edilecek olursa bunlar Allah için kullanılmaz.⁷⁰

Ayrıca İmam Mâtürîdî Gazâlî'den önce ilahî iradenin tercihe dayalı olduğunu söylemiş ve bunu ihtiyar terimi ile ifade etmiştir. Ona göre bu ikisi arasındaki fark fiilin oluş zamanı ile ilgilidir. İrade bir zaman ifade etmemesine karşılık, ihtiyar bir zamana hasredilebilir.⁷¹

Kelamcılar arasında irade hakkında görüş ayrılığı bulunsa da Tanrı'nın âlemlerle ilişkisinin doğrudanlığı ve O'nun irade sahibi oluşu hususunda bir ayrılık bulunmamaktadır. Tanrı'nın iradesi kelamcılar tarafından Tanrı'nın fiillerini açıklamak için kullanılır, fakat Tanrı için kullanıldığında sınırsızlık ve kadîmlik gibi bazı özellikleri de içinde barındırır. Kelamî düşüncenin iradeyi kabul etmesi, dinin

⁶⁹ Fahreddin Razi, *Kelama Giriş / El Muhassal*, çev. Hüseyin Atay, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, ss. 160- 164.

⁷⁰ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, çev. Bekir Topaloğlu, İstanbul: İsam Yayınları, 2002, ss. 366- 368.

⁷¹ Nail Karagöz, “Allah'ın İradesi ve Kötü Fiiller” Adana, *Ç.Ü.İ.F.D.*, sy. 2, (2006), ss, 192- 214.

temellendirdiği Tanrı anlayışına uygun olması bakımından onun gücü olarak sayılabilirken, Tanrı'nın tikellerle ilişkisi, değişime konu olması ve salt yokluktan varlığın çıkışının açıklanması ise zaafi olarak sayılabilir. Mu'tezile zaafından birincisini mastar şeklindeki sıfatları reddederek, ikinci zaafi ise, şeylerin yokluktan meydana geldiğini kabul ederek çözmüştür. Ehli Sünnet birinci konuyla ilgili, değişen şeyin sıfat değil sıfatın taalluk ettiği nesne olduğunu söyleyerek, ikinci konuyla ilgili, sıfatlarda mutlak-hâdis ayırımına gidip, hâdis için düşünülemez şeylerin, kadîm için düşünüldüğünde sorun olmayacağını söyleyerek çözmeye çalışmıştır.⁷²

B. FİLOZOFLARA GÖRE İRADE

Kelamcılar ile filozoflar arasındaki ayrıma baktığımızda, en başta filozofların Tanrı'yı sebep kabul edip onun fiillerini zorunlulukla yaptığını kabul etmelerine karşın, kelamcıların bu illet kavramı yerine 'irade' kavramını kullandıklarını görürüz. Bu şekilde, filozoflar gibi Tanrı'nın fiili zorunlulukla değil O'nun iradesi ile ve zaman içinde meydana gelmektedir. Kelamcılar Tanrı'daki değişme problemini 'ilim maluma tabidir' ilkesi ile açıklamışlardır. Filozofların aksine onlar, imkânı çoğaltmaya çalışmışlardır.⁷³

Kindî'ye göre üç çeşit irade vardır. Birincisi, kendisiyle belli bir şeyin kastedildiği güç, ikincisi, akla gelen düşünceler sonucunda oluşan istek, üçüncüsü, bir şeye meyillenmiş düşünceyi eyleme dönüştürecek güç. Fakat bize göre bunlardan Tanrı'ya en yakışır olanı birincisidir.⁷⁴ Buradan Kindî'ye göre Allah'ın iradesinin yarattıklarından istedikleri olduğunu çıkarabiliriz. Allah'ın iyilik yapmamızı istemesi gibi.

Fârâbî zorunlu varlığa irade atfetmesine rağmen, onu açıklamaktan kaçınmaktadır. O iradeyi üç kısma ayırmıştır. Birincisi, şevk istek ve meyilden oluşan duyumdan meydana gelen bir arzu. İkincisi, tahayyülden doğan ve neticesinde ilk

⁷² Ömer Türker, 'Üç Mesele-1: Âlemin Ezeliliği' *Gazzali Konuşmaları*, ed. M. Cüneyt Kaya, 3. b., İstanbul: Küre Yayınları, 2017, ss. 59- 61.

⁷³ Ömer Türker 'Üç Mesele-1: Âlemin Ezeliliği' *Gazzali Konuşmaları*, ss. 65- 69.

⁷⁴ Enver Uysal, *Kindî ve İbn Sina Felsefesinin Temel Kavramları*, Bursa: Emin Yayınları, 2008, s. 174.

akıldan bilgiler edinilen irade. Üçüncüsü, bu iki çeşit iradenin neticesinde hâsıl olan düşünme ile ortaya çıkan istek, yani ihtiyar. İhtiyar yalnız insanlara mahsustur. Fârâbî'ye göre bu ihtiyar insana ezeli bir irade tarafından verilmiştir. Nitekim bir özellik bir şeyde başından beri varsa, ona birisi tarafından verilmiştir.⁷⁵

Fârâbî'ye göre, Tanrı'nın özü bilmektir. Tanrı özü gereği bildiğinden, varlık ondan sudûr etmiştir. Fakat bu çıkış sorumsuzca bilgisizce ve istemsizce bir çıkış değildir. Bilakis onun kendini akletmesinden meydana gelir. Yani varlığın sebebi bilgidir. Tanrı'nın isimleri, yarattıklarında bulunan isimlerin kemal ifade eden şeklidir. Hikmet, irade, hayat ve kudret, bu sıfatlardandır. Fakat bu çokluk onda çokluk olduğu fikrini uyandırmamalıdır. Ayrıca bu sıfatlar, bizde buldukları şekilde değil, Tanrı'nın mükemmelliğine uygun şekilde O'nda bulunmaktadır.⁷⁶ Fârâbî'ye göre irade, Tanrı'nın kendinden sâdır olanlar karşısında Allah'ın muhalefetini gerektirecek bir şeyin olmamasıdır.⁷⁷

Görüldüğü üzere Fârâbî Tanrı'ya nispet edilen iradeyi ayrıntılı olarak açıklamamakla birlikte, varlıklarla iradenin ilişkisine değindiğinde bir şeyin var olması ile Tanrı'nın dilemesinin aynı anda olduğunu söylemiştir. Tanrı'nın âleme önceliği söz konusu olduğunda ise zaman bakımından değil, zat bakımından Tanrı'nın âlemden önce olduğunu söylemiştir.⁷⁸

İbn Sînâ'da da iradenin insana dair tanımını buluyoruz. İbn Sînâ lezzet gibi duyusal, üstün gelmek gibi hayalî ve iyi sanılanı arayan aklî olmak üzere üçe ayırdığı iradenin üçüncüsüne ihtiyar/seçme adını verir.⁷⁹ Tanrı için kullandığı zaman irade tanımının bu anlamlarla ilişkisi yoktur.

Ona göre "Allah Mûriddir. O'nun dışındaki her şey onun fiilidir. O, bu varlıkların fâili ve var edicisidir. Fâil ise ya bilinçli ya da bilinçsiz olarak bir şeyi yapar. Allah'ın fiillerinde bilgisizlik ve değişme olmaz. O fiilini bilinçli olarak yapar. Varlıkların düzenini ve mükemmelliklerini en güzel şekilde bilmekten doğan her fiil de irade ile olur. O halde O, kendisinden sâdır olacak varlıkların varlığını en üstün düzen

⁷⁵ Hüseyin Atay, *Farabi ve İbni Sina'ya Göre Yaratma*, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1974, s. 56.

⁷⁶ Fârâbî, *el-Medînetü'l Fâzıla*, çev. Yaşar Aydın, İstanbul: Litera Yayıncılık, ss. 60-72.

⁷⁷ Atay, a.g.e., s. 52.

⁷⁸ Atay, a.g.e., s.56.

⁷⁹ Atay, a.g.e., s. 57.

ve mükemmellikte zatı ile bilir. İlk olan, varlıkların eksiksiz ve tam bir bütün halinde, sağlamlık, kusursuzluk ve devamlılık açısından en güzel şekilde var olmasının sebebi olan bilgisi ile varlıklardan ayrılırsa, işte bu özelliğe 'irade' denir. Bu fiillerin ondan çıkması, onun varlığının mükemmelliğinin eseridir. O halde O'nun bu fiilleri istemesi (irade) zorunludur."⁸⁰

Allah'ın fiili kendisinde bilgisizlik ve değişme olmaksızın ilminden sudûr eder fakat tüm bunlar onun iradesi ilelerdir. Fiili iradesine uygundur. Ancak onun iradesi ilminden başka bir şey değildir. Aynı şey kudret sıfatı içinde geçerlidir. Kudret ve irade onun ilmi dışında bir şey değildir.⁸¹ Görüldüğü üzere onun sisteminde Allah'ın bilgisi ve iradesi birdir. İki sıfatın ayrı olması söz konusu değildir. O'nun iradesi dediğimizde bilgisinden başka bir şey anlayamayız. Bilgisi ise özünden kaynaklanmaktadır. İrade ve diğer nitelikler onun tabiatında bulunurlar.⁸²

Zorunlu varlık mürîddir, yani irade eder, fakat onun iradesi yaratılanların iradesinden farklıdır. O'nun ilmi iradesinin aynıdır. İrade çıkışın aynıdır, çıkış da varlık verme yani cûddur. Zorunlu varlığa mürîd denmesi onun bütün düzen ve iyiliklerin ilkesi olması nedeniyledir. Çünkü O bütün varlıkların kendisinden meydana gelmesinden memnundur ve bunu ister. O'nun iradeli olması, kendisinden sudûr eden varlıkların düzenli ve tam bir şekilde meydana gelmesini bilmesidir.⁸³

Tanrı'nın iradesini insanların iradesine benzetmek yanlıştır. Eğer böyle bir şey yapılacak olursa, O'nun iradesinin bir amaç için olması gerekir. Tanrı'nın iradesi ise yaratılanlardan başkadır. Tanrı'nın iradesi fezeyânın kendisidir. İbn Sînâ burada Tanrı'nın iradesini cûd (cömertlik) kavramıyla aynileştirerek, Tanrı'ya bir amaca yönelmeyen cevâd nitelendirmesini uygun görmektedir. Mürîd ile kastedilen, Tanrı'nın hayrın bütününün ilkesi olmasıdır. Zorunlu varlığın irade ederek, seçerek var etmesi

⁸⁰ Tuncay Akgün, "İbn Rüşd'e Göre Yaratma", Adana: Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, c. 2, sy. 10, 2010, ss. 128. İbn Sina, "Er-Risâletü'l-Arşîyye", Risaleler, ss. 53-55.

⁸¹ Taylan, a.g.e., ss. 187- 188.

⁸² Hayrani Altıntaş, *İbn-i Sina Metafizigi*, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1985, ss. 71- 76.

⁸³ Atay, a.g.e., s. 58.

O'nun kemâline aykırıdır. İbn Sînâ'ya göre O'nun iradesi, her şeyin kendisinden sudûruna razı olması anlamına da gelmektedir.⁸⁴

Peki İbn Sînâ genel olarak anlaşılan anlamda iradenin zorunlu varlığa yüklenmesine neden karşıdır? Birincisi, ne kadar açıklanırsa açıklansın irade bir ihtiyaç ve arzuyu içerir bu da bir eksikliği olup onu tamamlamaya çalışan varlıklar için geçerlidir. İkincisi, irade kendisi dışında bir sebep olmasını gerektirir ki bu da zorunlu varlık için mümkün değildir. Üçüncüsü, irade değişmeyi gerektirir bunu Tanrı'ya atfetmek Tanrı'da da değişmeyi gerektirir.⁸⁵ Ancak bunlar ilk ilke için imkânsızdır.

Sonuç olarak şunu söyleyebiliriz ki, zorunlu varlık irade sahibi olarak nitelendirilir, ancak onun iradesi varlıkların kendinden meydana gelmesinden memnun olmasıdır. İradesi ilmi ile aynı olup kendisinden meydana gelen bütün varlıkları bilmesi demektir.

İbn Rüşd'e göre irade, fâilin bir fiili yapma isteğidir. Fâil bu istek doğrultusunda fiili işlediğinde isteği gerçekleşmiş ve son bulmuş olur. Bu istek birbirine karşıt şeylere karşı duyulur.⁸⁶ İbn Rüşd Gazâlî'nin hiçbir sebep yokken boşamayı erteleyen kişi örneğine, boşamanın ertesi güne kalma sebebi ancak bir amaç veya engelden ötürü olabilir şeklinde cevap verir. Çünkü herhangi bir amaç ve engel olmaksızın o işin ertelenmesi aklî sorgulamaları beraberinde getirir. Ona göre bütün şartlar yerine geldiği halde, irade edilenin olmamasının kabul edilmesi için bu iddiayı ortaya atan kişinin ya bir kıyas ya da apriori bilgilerle iddiasını kanıtlaması gerekir.⁸⁷

Gazâlî'ye göre ise filozoflar için Tanrı'nın irade sahibi olduğu kabul edildiğinde, Tanrı'da değişme olacağını ya da fâille bağlantılı bir değiştirici olmaksızın değişmenin değişenin özünden kaynaklandığının da kabul edilmesi gerekir. Ancak ona göre bu kabul edilebilir değildir. Çünkü onlara göre fâilin irade ettiği durum ile fiil gerçekleştikten sonraki durum aynı değildir. Bu durumda ya fâilde ya fiilde ya da her ikisinde bir değişikliği kabul etmeleri zorunludur. Bunu savunanlar ise görüşlerinin

⁸⁴ Fehrullah Terkan, "El-Gazzali'nin İlahi İradeye Dair Argümanları Ve Müslüman Filozofların İtirazlarına Verdiği Cevaplar" 900. *Vefat Yılında İmam Gazzali*, İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2012, ss. 623- 624.

⁸⁵ Atay, a.g.e., s.57.

⁸⁶ İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, çev. Kemal Işık Mehmet Dağ, Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Basımevi, 1986, ss. 3- 5.

⁸⁷ İbn Rüşd, a.g.e., ss 5-6.

yanlışığın apaçık belli olan ilk filozoflardır.⁸⁸ İslam filozofları da yanlışığın apaçık belli olan ilk filozofları takip ederek bu yanlışı sürdürmüşlerdir. Filozoflar için Allah'ın iradeli olduğu söylenecek olursa, bu onun yetkinliğinin ve zorlanmıyor olmasının ifadesidir. Bunun dışında başka bir anlam söz konusu değildir. Çünkü irade eden, irade ettiğinden yoksundur. Ayrıca irade eden, irade ettikten sonra iradesi sona erer. Yani irade değişmeyi ve etkilenmeyi içerir. Bu ise Allah için söz konusu değildir. Allah bu âlemde gördüğümüz seçme gücü olan fâiller gibi bir fâil değildir. O'nun fâilliği de, fiilleri de bu âlemde görünenlerden üst seviyededir. Buna göre Allah zorunlu olarak iradeye sahip olanların en üstünde bir iradeye sahiptir. Çünkü o eksikliklerden uzaktır. Ve onun iradesi fiilin bilgidir kaynaklanmasından başka bir şey değildir.⁸⁹

İbn Rüşd *Tehafüt*'de Gazâlî'nin filozofların irade anlayışına yönelik yürüttüğü akıl yürütmeleri yanlışılayarak, filozofların Allah'a dair bir irade kabul ettiklerini ancak bu iradenin insanların iradesinden farklı olduğunu söyler.⁹⁰

Sonraki dönem filozoflarından Ebû Cafer Nasîruddîn Tûsî (ö.672/1274) Allah'ın iradesini, Mu'tezili âlimler gibi fiile sebebiyet veren, var etme ve var etmemedeki çıkara yönelik bilgi ve durum olarak niteler ve yaratılmışların hep birlikte değil, belli zamanlarda yaratılmasının Allah'ın mürîd oluşunun bir göstergesi olduğunu söyler.⁹¹

İslam filozofları Tanrı'nın eylemlerini her türlü hareket ve iradeden üstün tuttuğu için Platon'da olduğu gibi cûd (cömertlik) niteliğine atıfla açıklarlar. İrade övülmek için kendisine dönen bir amacın gerçekleşmesini bekler. Mükemmel olan varlık ise bundan yücedir. O'nun eylemde bulunması ezelî ilmine uygun bir şekilde zorunlu olarak sudûr etmesi şeklindedir. Kasıt ve amaç aranmaz. O'nun özgürlüğünü ifade eden kavram filozoflarımız için rıza kavramıdır.⁹² Rıza zorunlu varlığın sudûr sürecinden hoşnut olması, engel olmaması ve isteksizlik göstermemesi demektir.⁹³

Kur'an-ı Kerim'de doğrudan Allah ile alakalı bir kavram olarak geçen iradeyi filozoflarımız belli ki direkt olarak Tanrı anlayışlarından nefyetmişlerdir. Ancak

⁸⁸ İbn Rüşd, a.g.e., ss. 5-9.

⁸⁹ Akgün, a.g.e., ss. 128- 131.

⁹⁰ Ahmet Erkol, *İbn Rüşd'ün Kelam Eleştirisi*, Ankara: Fecr Yayınevi, 2007, s. 224.

⁹¹ Agil Şirinov, *Nasirüddin Tusi'de Varlık ve Uluhiyyet*, İstanbul: İsam / İslam Araştırmaları Merkezi, 2012, ss. 166- 167.

⁹² İsmail Şimşek, a.g.e., ss. 257- 263.

⁹³ İsmail Şimşek, a.g.e., s. 276.

onlar Gazâlî'ye, "filozofların Tanrı anlayışında irade yoktur", iddiasında bulunduracak kadar malzeme vermiş sayılırlar. Görüldüğü gibi irade sıfatı, ilim sıfatının gölgesinde kalmaktadır. Tanrı'nın irade sahibi olduğu söylenmekle birlikte, peşinden onun iradesinin ilminde gizli olduğunu ya da ilminden kaynaklı olduğunu eklemeyi ihmal etmemişlerdir.

İrade ile alakalı görüşleri şu şekilde özetleyebiliriz:

1. İrade ile nesnesi aynı şeydir. Yaratma sıfatı ile yaratılan da. Allah yarattığı âna kadar yaratacağını ne bilir, ne de diler. Bu görüş sahipleri Allah'ın son âna kadar bilmediği bir şeyi nasıl yaratacağını açıklayamazlar. Bu görüşü savunanlar Şia- Cehm bin Safvân.

2. İrade sıfatı ve yaratılan ayrı şeylerdir. İrade ilimden sonradır. İrade ve nesnesi Allah'ın ol demesi ile birlikte var olur. İrade hâdistir. Ve bir mahalde yaratılmamıştır. Bu görüşü savunan Ma'merdir.⁹⁴

3. İrade hâdistir, ilimden sonra gelir. Fakat irade ve yaratılan aynı şeylerdir. Bu görüşü Nazzam ve Kâbi savunur.

4. Allah'ın iradesi ilmi gibi ezeldir, bu ezeli irade ile herhangi bir nesnenin herhangi bir zamanda var olması sağlanır.

5. İlim, irade ve yaratma ezeldir. Bu görüşü Mâtürîdî ve Neseî savunur. Fakat bu görüşü savunanlar, bu ezeli ilim, irade ve yaratma ile yaratılan şeyin hâdis oluşunu açıklayamazlar.⁹⁵

Fakat bu görüşlerden hiçbiri ezeli ile hâdis olanın nasıl bir ilişkisi olduğu sorununu çözememişlerdir. Aristoteles'e göre her değişimin bir sebebi vardır. Filozofların âlemin ezeliğine gitme sebeplerinden biri budur. Çünkü bu kural sadece fiziksel değil, zihinsel değişimler içinde geçerlidir. Aynı zamanda sadece insan için değil, Tanrı için de geçerlidir.⁹⁶ Hem bu sebepten, hem âlem ile Allah arasında zaman gireceği endişesinden, hem de iradenin bir tercih ettirici gerektiğinden dolayı filozoflar sudûr anlayışını savunurlar. Böylece, âlem ile Allah arasındaki zaman problemi kalkmakla birlikte, iradede hâsıl olan, değişim ve müreccihini açıklama sorunu da kalmamaktadır.

⁹⁴ Şaban Ali Düzgün, *Neseî ve İslam Filozoflarına Göre Allah- Alem İlişkisi*, Ankara: Akçağ Yayınları, 1998, s. 203.

⁹⁵ Düzgün, a.g.e., s. 204.

⁹⁶ Düzgün, a.g.e., s. 207.

Filozofların bu tezlerine karşı kelamcılar, yoktan ya da zamansal yaratma olarak nitelenen anlayışı benimsemişlerdir. Fakat hem yoktan yaratmada, hem de sudûr anlayışında değişimin tam olarak açıklandığı söylenemez. Bu soruna çağdaş felsefede Whitehead'ın farklı bir bakış açısı sunduğunu söyleyebiliriz. Ona göre Tanrı'nın iki vechesi vardır. Biri değişmeyen yönü, diğeri değişen yönü. Tanrı'nın değişmeyen yönü asli tabiatıdır, ikincisi ise oluşan tabiatıdır. Asli yönü ile evrendeki nizamın güvencesi olan Tanrı, değişen yönü ile tam olarak açıklayamadığımız imkânlar alanı ile ilgilidir. Süreç felsefesi değişme sorununa, Tanrı'nın kendine has bir değişime uğradığını ve bunun ona bir eksiklik vermediğini söyleyerek çözüm sunar.⁹⁷

İradeyi ve yaratmayı açıklarken filozofların da kelamcılarının da ana endişesi, Tanrı'nın yüceliğine zarar gelme ihtimalidir. Bu anlamda, onun yarattıklarından ayrı oluşu daima vurgulanır. Fakat filozofların en çok itiraz ettiği, kelamcılarının âlemin sonradanlığını sanki apriori bilgiymiş gibi kabul ederek yola çıkmış olmalarıdır. Kelamcılar yaratmanın bir fiil olduğunu, her fiilin oluş içerdiğini ve oluşun sonradan meydana geldiğini, bu sebeple âlemin sonradan olduğunu ifade ettiler. Filozoflar ise “Tanrı'nın bilmesi, aynı zamanda yaratmasıdır” diyerek problemi çözmeye çalıştılar. Onlara göre Tanrı iradesiz olmamakla birlikte, varlıkları var etmesi O'nun özünün ve iyiliğinin gereğidir.⁹⁸

Daha önce de söylediğimiz gibi irade kavramının problem olarak ortaya çıkması, yaratma hadisesi ile doğrudan alakalıdır. Kavramsal düzeyde incelediğimiz ve ihtilafa sebep olan noktalarını gördüğümüz iradenin, filozoflarımız ve Gazâlî için yaratma anlayışlarında nasıl açıklandığına bakabiliriz.

⁹⁷ Düzgün, a.g.e., ss. 208- 211.

⁹⁸ Tuncay Akgün, “Gazâlî'ye Göre Yaratma”, Ankara, *Dini Araştırmalar Dergisi*, c. 14, s. 38, 2011, ss. 17-40.

İKİNCİ BÖLÜM

YARATMA TASAVVURLARINA GÖRE TANRI VE İRADE

İrade kavramı bağlamında ele aldığımız Tanrı'nın özgürlüğü meselesi, Tanrı'nın diğer varlıklarla ilişkisi, bu ilişkinin ne zaman, nasıl başladığı ve niteliğine dair konularla doğrudan alakalıdır.

Tanrı'nın ezeli olması ve bu ezelilik ile yaratmanın bağdaştırılması noktasındaki problemler Platon ve Aristoteles'e kadar gitmektedir.⁹⁹ Filozoflara göre Tanrı mükemmel, yetkin ve noksansız olduğu için yaratmayı ertelemesi mümkün değildir. Ezelî olan Tanrı'da kudret, zaman, alet gibi bakımlardan değişiklik olması mümkün olmadığı için, onun ezelde yarattığı apaçıktır.¹⁰⁰ Sudûr kaçınılmazdır. Tanrı sebeplerin sebebi olarak kendisinde bulunan kuvvet ile akla, nefse ve nefis aracılığıyla tabiata yayılır. Bunlar olurken Tanrı hareket halinde de değildir. O hareket etmeden hareket ettirir.¹⁰¹

Esasında kelamcılar da filozoflar da Tanrı'nın yaratıcı olduğu konusunda hemfikir olmakla beraber, bu yaratılışın zamanı ve keyfiyeti konusunda ihtilafa düşmüşlerdir. Yaratma sıfatının ezeli, fiilinin ise ertelenmiş olması İslam filozoflarına göre mümkün değildir. Burada soru ezeli olanın hâdis olanı nasıl yarattığıdır. Ezelî yaratmayı savunan filozoflar, Allah'ın iradesi gibi, fiilinin de ezeli olduğunu, dolayısıyla âlemin de ezeli olduğunu söylediler. Sonradan yaratmayı savunanlar için ise, Tanrı evren ile beraber değildi, o sonradan zaman içinde yaratılmıştır.

Kelamcılar için Allah'tan başka bir varlığın ezeli olması O'nun tekliğine zarar verir. Ayrıca âlemin ezeli oluşunun kabulü, onun tek başına var olduğunu akla getirebilir. Bu yüzden âlemin ezeli olması mümkün değildir. Kelamcılar âlemin hâdis

⁹⁹ Tuncay Akgün, *Gazâlî ve İbn-i Rüşd'e Göre Yaratma*, s. 27.

¹⁰⁰ İmam Gazâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, çev. Hüseyin Sarioğlu, Mahmut Kaya, 6. b., İstanbul: Klasik Yayınları, 2014, s. 16.

¹⁰¹ Cahid Şenel (çev.), *Üsûlücyâ Aristoteles'in Teolojisi*, Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi, 2017, ss. 47-48.

oluşunu Allah'ın varlığının delillerinden saymışlardır. Onlara göre Allah irade, ihtiyar ve meşiet sahibi fâili muhtar bir varlıktır. Âlem de onlara göre Allah'ın zaman, mekân gibi niteliklerin hepsinin arasından makul olanı seçmesi ile hâdis olarak meydana gelmiştir.¹⁰²

Filozoflarımızdan Kindi'ye göre zaman âlemin yaratılış sürecidir, zaman sonlu ise cisim de sonludur, çünkü zaman cisim ve hareketten bağımsız olamaz. Hareket varsa zaman var, hareket yoksa zaman yoktur, öyleyse cismin ezeli olması mümkün değildir.¹⁰³

Fârâbi ve İbn Sînâ'ya göre ise, âlem Tanrı'dan sudûr eden bir varlıktır, bu özden sudûr ettiği için de başka bir açıklamaya ihtiyaç yoktur. Onlara göre âlemin zamanda yaratıldığını kabul etmek, yokluktan varlığa çıkıştaki değişimi açıklama noktasında ve irade edilen zamanın nedeni konusunda anlaşılabilir olacaktır. Bize bu konular hakkında sorulan sorulara verdiğimiz cevaplar, başka soruları meydana getirecek ve bir soru silsilesi oluşacaktır. Bu durumda ya ezeli varlıktan hiçbir şey çıkmadığını, (ki bu mümkün değildir, çünkü âlem çıkmıştır) ya da âlemin ezeli olduğunu kabul etmemiz gerekir. Anlaşıldığı üzere filozoflarımız âlemin ilahî özden sudûr ettiği fikrini benimsemişlerdir.¹⁰⁴

İbn Rüşd kendi kendine yeten ezeli varlık ile başlangıcı olmayan, fakat varlığının devamı için başkasına ihtiyaç duyan ezeli varlık ayrımını benimseyip, birincisine Tanrı, ikincisine âlem demiştir. Ona göre kendisinden önce zaman geçmemiş, fâil neden sonucu meydana gelmiş varlık âlemdir.¹⁰⁵ O âlemin yaratılışı konusunda filozof ve kelamcılar arasındaki temel ayrımın ezeli ile hudûs arasında olduğunu söyler. İbn Rüşd bu konuda filozofların tarafında durarak âlemin ezeli olduğunu söyler. Âlem ilk fâilin fiilidir, ilk fâil de ezeli ve ebedi olduğu için onun fiili de ezeli ve ebedidir.¹⁰⁶

Gazâlî varoluşu yoktan yaratma şeklinde ele alır, ona göre bir şeyi yokluktan varlığa çıkarmak için o şeyin ya mümkün ya muhal olması gerekir. Muhal olan asla var

¹⁰² Akgün, a.g.e., s. 67.

¹⁰³ Kindi, *Kindi Felsefi Risaleler*, ed. Mahmut Kaya, çev. Mahmut Kaya, 4. b., İstanbul: Klasik Yayınları, 2018, ss. 138- 139.

¹⁰⁴ Gazâlî, a.g.e., s.15.

¹⁰⁵ İbn-i Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, 1986, s. 139..

¹⁰⁶ Akgün, a.g.e., s. 162.

olamaz, mümkün olanın ise kendi başına varolması imkânsızdır. O halde onun varlığını yokluğuna tercih edecek bir müreccihe ihtiyaç vardır.¹⁰⁷ *Tehafüt*'de Allah-âlem ilişkisi ile ilgili meselelerde de âlemin irade ile yaratıldığı ve âlemin ezelî değil sonradan olduğunu ispatlamaya çalışır.

Genel çerçevesini bu şekilde çizdiğimiz yaratma anlayışlarını sudûr teorisi, ezelî yaratma ve yoktan yaratma şeklinde sınıflandırabiliriz.

I. SUDÛR TEORİSİ

Filozoflar ilk değişimi açıklamanın Tanrı için ortaya konulan ilkeler ile bağdaşmayacağını düşündüklerinden dolayı yoktan yaratmayı kabul etmezler. Yoktan yaratmanın kabul edilmesi durumunda birinci olarak Tanrı güçsüzken güce kavuşmuş olacak, ikinci olarak evren imkânsızlıktan imkâna kavuşmuş olacak, üçüncü olarak ise, Tanrı için bir gaye ve amaç ortaya çıkacaktır.¹⁰⁸ Bu çelişkiler nedeniyle filozoflar için Tanrı bilfiildir, bu yüzden varoluş Tanrı ile aynı andadır.¹⁰⁹

Filozoflar her ne kadar Plotinus'tan etkilenmiş de olsalar, onun felsefî öğretisini aynen alıp aktarmamışlardır. Plotinus'ta Tanrı 'bir' ile ifade edilirken, Fârâbî'de Tanrı 'ilk' olarak ifade edilir. Plotinus'un sisteminde Tanrı her türlü nitelemenin 'ötesinde' kabul edilmiş ve negatif bir teoloji kullanılmışken, Fârâbî Tanrı'yı her türlü nitelemeden uzak tutmamış, fakat Tanrı'nın yapılan tüm nitelemelerden 'farklı' olduğunu dile getirmiştir. Fârâbî'de Tanrı varlıkların ve sebeplerin ilki olarak görülürken, Plotinus'ta varlıkların ve sebeplerin üstünde görülmüştür.¹¹⁰ Bu farklılıkların filozofların dini hassasiyetine dayandığını ifade etmek de pekâlâ mümkündür.

Filozofların kabul ettiği sudûr teorisi Plotinus'un sudûr teorisi ile birebir aynı değildir. Onlar yoktan yaratmanın değil zamansal yaratmanın karşında durmuşlardır. Onlara göre Allah ile âlem arasında zat bakımından bir öncelik söz konusudur. Bu

¹⁰⁷ Gazzâli, *İtikadda Orta Yol*, çev, Osman Demir, Klasik Yayınları, İstanbul: 2012, s.94.

¹⁰⁸ İsmail Şimşek, a.g.e., ss. 264- 265.

¹⁰⁹ İsmail Şimşek, a.g.e., s. 277

¹¹⁰ Mehmet Murat Karakaya, *Ontolojik Açından Tanrı, Akıl ve Nefs*, Ankara: Elis Yayınları, 2018, ss. 279-298.

yüzden âlemin sonradan sudûru mümkün değildir.¹¹¹ Sudûr bilinçli bir yaratmadan ziyade güneş ışıklarının saçılması gibi tabii bir zorunluluktur.

Fârâbî ve İbn Sînâ nesnelere hakkında konuşulurken mahiyet ve varlık ayrı anlam taşıdığı için bir nesnenin mahiyet ve varlıktan oluşacağına dair kural ortaya koymuşlardır. Bu ikisi söz konusu olunca da mahiyet ve varlığı birleştirecek bir nedenin olması gerekliliği ortaya çıkmıştır.¹¹² Her yapının bir yapana vardır. Bu yapan nedendir. Bundan bir adım sonra, onlar yapana da bir neden gerekeceği ve bunun böyle sürmeyeceğini farketmişler ve mahiyet ve varlığı aynı olan, daha doğrusu sırf varlık olan bir varlık olduğunu kabul etmişlerdir.¹¹³

Bu kurallara dayanarak, mahiyet ve varlığı ayrı olan mümkün varlık, sırf varlık olan ise zorunlu varlıktır. Burada zorunlu varlıkların bire indirgenmesi gerekliliği doğunca zorunlu varlığın bir olması gerektiğini söylemişlerdir. Zorunlu varlığa, her bakımdan yetkin olması, kimseye muhtaç olmaması ve diğer tüm varlıkların ihtiyaçlarını giderebilecek güce sahip olması gibi vasıflar yüklemiştir.¹¹⁴ Mümkün varlık ise tam tersi, eksik ve kusurludur. Mümkün varlık var edildiğinde, zorunlu varlığa bağlı yönü ile o zorunlu olur, kendisi sebebi ile de eksik olur.¹¹⁵ Buradaki problem, mümkün varlığı var edecek olanın yine mümkün varlık olması bu silsilenin sürüp gitmesi ve zorunlu varlık ile mümkün varlık arasındaki boşluğun kapanmamasıdır.¹¹⁶

Filozoflar bu uçurumu aşmak için yeni bir varlık buldu ki bu varlık mümkün varlığın imkânı varlığından önce gelmesi gibi değildir. Bu varlığın imkânı varlıktan önce değildir. Bu yüzden onun zorunlu varlığa benzeyen yönü kuvvetlidir. Bunlar değişikliğe uğramayan ezeli göksel varlıklardır.¹¹⁷ Zorunlu varlık madem ilk neden,

¹¹¹ Gazâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, ss. 31- 32.

¹¹² İbni Sina, *Metafizik*, Çev. Ekrem Demirli Ömer Türker, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2014, ss. 25-26.

¹¹³ İbni Sina, a.g.e., ss. 99- 101.

¹¹⁴ İbni Sina, a.g.e., ss. 102- 106. / Ebû Nasr El-Farabî, *Es- Siyâsetül Medeniye veya Mebâdî 'ül- Mevcudât*, çev. Mehmet S. Aydın, Abdülkadir Şener, M. Rami Ayas, 2.b., İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2012, ss. 47- 49.

¹¹⁵ İbni Sina a.g.e., s. 13.

¹¹⁶ Hüseyin Atay, *Farabi ve İbni Sina'ya Göre Yaratma*, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1974, s. 117.

¹¹⁷ Farabî, a.g.e., s. 56.

ilk hareket ettirici o halde kâinat ondan çıkmalıydı.¹¹⁸ Buna göre zorunlu varlık kendini düşününce ondan kendisinde mahiyet ve varlık ayrımı söz konusu olmayan bir varlık meydana gelecektir. Bu yaratmadır. Daha sonra bu varlık mahiyet ve varlığı ayrı olan varlıkları meydana getirecektir.¹¹⁹ Sudûr bu şekilde Tanrı'nın kendini bilmesi, düşünmesi ile başlayacak ve devam edecektir.

Filozofların yaratma anlayışlarını bu şekilde açıkladığımızda iradeye yer bulamadığımız doğru olmakla birlikte, filozoflar için irade kabul edilmeyen bir sıfat değildir. Fârâbî'nin ilk nedeni kâinatta iş gören bir nedendir ve o ilk nedenin iradesi olduğuna inanmaktadır. Ancak neden ile nedenlinin peş peşe gelmesi zorunluluğundan rızaya bağlı bir devamlılık anlaşılmalıdır.¹²⁰

İbn Sînâ 'ya göre Tanrı'nın bilgisi değişime konu olamaz. Mahiyeti sırf birliktir ve bundan dolayı onda bölünme ve değişim olması mümkün değildir. Bu görüşün, özgür iradeye meydan okuduğu düşünülebilir, fakat aslında İbn Sînâ Tanrı'nın ihtiyar sahibi olduğunu kabul eder. Ne var ki bu konu tam olarak açıklanmaz.¹²¹ Frank Griffel'e göre İbn Sînâ, Tanrı'nın zatından sudûr eden her şey hakkında bilgi sahibi olduğunu söylemiştir. Eğer bilgi sahibi ise bu fiillerin yalnızca tabiatından kaynaklanmış olamaz ve dolayısıyla bir irade içerir. Bu irade alternatif seçenekler arasında seçim yapmasına imkân tanıyacak şekilde olmasa da, bir irade söz konusudur.¹²²

İbn Rüşd'e göre Allah'ın iradeli olduğu söylendiğinde O'nun yarattığı şeyin farkında olması, zorlanmadan yaratması anlaşılmalıdır.¹²³ O sadece insan iradesine benzer şekilde irade eden değildir. Ona göre âlim olan bir fâilden bir şeyin meydana gelmesi için irade ve kudret şarttır. Allah'ın sonradan olan şeyleri ezeli iradesi ile irade ettiğini söylemek bidattir. Doğru olan, Allah'ın bir şey ortaya çıkacağı zaman irade

¹¹⁸ Bu noktada Atay'a göre filozofların Aristo'dan ayrılmasını hemen dine bağlamak doğru değildir. Fakat bize göre onların Aristo'dan ayrılması dini kaygılardan meydana gelmektedir.

¹¹⁹ Atay, a.g.e., s. 119.

¹²⁰ Atay, a.g.e., s.138.

¹²¹ Frank Griffel, *Gazâlî'nin Felsefî Kelamı*, çev. İbrahim H. Üçer, 2. b., İstanbul: Klasik Yayınları, 2015, s. 233.

¹²² Griffel, a.g.e., s. 235.

¹²³ İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, çev. Kemal Işık Mehmet Dağ, Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Basımevi, 1986, s. 165.

ediyor olmasıdır.¹²⁴ Allah, zorunlu olarak iradeye sahip olanların en üst seviyesinde bir irade gücüne sahiptir, çünkü bizim gördüğümüz irade sahiplerinin sahip olduğu eksiklikler Allah'a ilişmez.¹²⁵

Gazâlî'ye göre ise böyle bir kullanım sadece mecazi bir kullanımdır. Asıl manayı gereksiz bir şekilde genişletmekten başka bir işe yaramaz. Ona göre filozofların öğretileri ilahî iradenin etkin bir şekilde inkârını savunur.¹²⁶

Fârâbî ve İbn Sînâ'nın yaratma ve irade konusundaki görüşleri kelamcılardan oldukça farklıdır. Gazâlî ve kelamcılar fâili muhtar anlayışına zarar verdiği için bu teoriyi eleştirmişlerdir. Bu teorinin kabul edilmesi durumunda Allah'ın yaratmada zorunlu olduğu fikrini de kabul etmemiz gerekir. Bu zorunluluğun zatı gereği olması doğal mıdır? İradesi ile değil de akletmesi ile olması ne kadar normaldir gibi sorular Gazâlî'nin sudûr anlayışına yönelttiği sorulardan bazılarıdır.¹²⁷

Aslında Fârâbî ve İbn Sînâ'da Plotinus'daki gibi iradesiz bir çıkış yoktur. Fakat filozofların iradeye yüklediği anlam ile Gazâlî'nin iradeye yüklediği anlam birbirinden farklıdır. Filozoflara göre yaratanda herhangi bir değişme olması ezeli olmasına engeldir. Yaratanın ezeliğini sarsan herhangi bir eksiklik mümkün olmayacağı için irade de ezeldir. İradenin ezeli olması, Tanrı ile birlikte istemenin, dilemenin ya da razı olmanın nesnesinin ezelden sudûru demektir.

Gazâlî filozofların çabasını beyhude bulsa da İbn Rüşd, Fârâbî ve İbn Sînâ'yı, Aristoteles felsefesine Yeni Eflatuncu unsurlar sokmakla eleştirir. Bu unsurlardan biri de sudûr teorisidir.¹²⁸ Yukarıda belirttiğimiz gibi, filozofların bu çabası da dinle uyumlu bir yaratma ortaya koyma endişesidir. Buna rağmen, hala bazı problemler içermektedir.

Sudûr teorisinin en temel problemleri bir olandan bu çokluğun nasıl çıktığının açıklanması ve Allah'ın iradesinin sudûr teorisindeki fonksiyonudur. Gazâlî de filozofları en çok bu konuda eleştirmiştir. İbn Rüşd birinci problemde Gazâlî ile aynı fikirde iken, Allah'ın iradesi konusunda Fârâbî ve İbn Sînâ gibi düşünmektedir.¹²⁹

¹²⁴ İbn Rüşd, *Felsefe - Din İlişkileri Faslu'l-Makal el-Keşfan minhaci'l-edille*, çev. Süleyman Uludağ, 4. bs., Dergah Yayınları, 2012, ss. 220- 221.

¹²⁵ İbn Rüşd, a.g.e., s. 83.

¹²⁶ Gazâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, ss. 60- 61

¹²⁷ Gazâlî, a.g.e., s. 71.

¹²⁸ Akgün, a.g.e, s. 210.

¹²⁹ Akgün, a.g.e., s. 52.

Gazâlî' ye göre, fâile sadece neden olmasından dolayı fâil denmez, fiili kendi iradesi ve seçmesi ile meydana getirdiği için fâil denir.¹³⁰ Fakat filozoflar iradeyi kabul etmeyerek Tanrı'nın fâilliğine hâlel getirmişlerdir. Görüldüğü gibi Gazâlî sudûr teorisini, Allah'ın birliğinin ve fâilliğinin korunması hususunda ve Allah'ın iradesini ortadan kaldırması noktasında eleştirmektedir. Ona göre filozoflar sudûru kabul ederek, irade ve sonradan yaratmayı inkar edip doğal ve zorunlu çıkışı kabul ederler.¹³¹ Ancak bu konudaki bilgi, aklî bir zorunluluk ve akıl yürütme ile bilinmediğine göre, bu konu peygamberlerin getirdiği haberler ile bilinebilir.¹³² Ancak filozoflar bu haberlerle uyuşmayan çıkarımlarda bulunarak yanlış yapmışlardır.

Görüldüğü üzere Gazâlî'ye göre sudûr teorisinin irade sıfatı ile bağdaşması söz konusu değildir. Bunun yukarıda sayılan sebeplerinin yanında diğer bir sebebi nedensellik teorisidir. Bu nedenle nedensellik teorisinin filozoflar tarafından nasıl açıklandığına bakmak gerekmektedir.

II. NEDENSELLİK

Nedensellik diğer adı ile determinizm "Kainatta olup biten her hadisenin maddi veya manevi sebeplerin zorunlu sonucu olduğunu söyleyen felsefi doktrin"¹³³ olarak tanımlanmaktadır. Nedensellik benzer olayların aynı şekilde vuku bulmasından dolayı, aynı sebeplerin zorunlu olarak aynı sonucu vermesidir. Nedenselliğin temel problemi Tanrı'nın fiillerini iradi olarak mı, yoksa zorunlulukla mı yaptığıdır.¹³⁴

Kelamcılarla filozoflar arasındaki nedensellikte alakalı tartışmalar, illetin mâlülünü zorunlu olarak gerektirip gerektirmeyeceği hususundadır. Bu konu etrafında bir yandan Tanrı'nın mâlülü olan âlemi var kılmasının zorunlu olup olmadığı, diğer taraftan dünyada muhatap olduğumuz sebep-sonuç arası ilişkiler tartışılmıştır.¹³⁵ Kelamcılara göre ilahî fiiller bir illet nedeniyle gerçekleşemez, çünkü illet zorunluluk

¹³⁰ Gazâlî, a.g.e., ss. 57- 58.

¹³¹ Gazâlî, *Felsefenin Temel İlkeleri*, çev. Cemaleddin Erdemci, Ankara: Vadi Yayınları, 2001, ss.167-168.

¹³² Gazâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, s. 78.

¹³³ İlhan Kutluer, "Determinizm", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA), İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 1994, C. 9, s. 215.

¹³⁴ Ömer Türker, "İlahî Fiillerin Nedenliliği Sorunu: Gazzâlî'nin Meseleye Yaklaşımı ve Katkısı", *İslam Araştırmaları Dergisi*, sy. 17 (2007), ss. 1-5.

¹³⁵ Muhammed Fatih Kılıç, *Ebheri'de Tanrı-Alem İlişkisi*, İstanbul: Önsöz Yayıncılık, 2019, s. 28.

gerektirir. Bunu açıklığa kavuşturmak için vacip'in anlamına bakmamız gerekir. Vacip diye isimlendirilen fiillerin ya terkinde açık bir zarar vardır ya da terki imkânsızdır. İkisinin de Allah için kullanılmayacağı açıktır. O halde Allah'ın fiillerinin illete dayalı olması sözü anlamını yitirmektedir.¹³⁶

Filozoflar Aristoteles'i benimseyerek sebep ve sonucun (illet-mâlül) birlikte bulunması gerektiğini savunurlar. Bu durumda âlemin sebebi Allah olduğunda eserinin onunla birlikte bulunması zorunluluğu ortaya çıkar. Bu da bizi âlemin ezeliği problemine götürür. İbn Sînâ tarafından bu delil âlemin ezeliğine kanıt olarak kullanılmıştır.¹³⁷ Çünkü onlar "bütün âlemi zorunlu bir illiyet zinciri ile ilk illetten ezelden beri sudûr etmekte olan külli bir sistem olarak tasarımlama eğiliminde olmuşlardır."¹³⁸

Filozofların sudûr anlayışını kabul etmelerinin ve savunmalarının sebebi nedensellikle alakalıdır. Nedenselliği savunanlara göre nedensellik illet ile mâlülün peş peşe olmasını gerektirir ve buna göre İlk illet olarak Tanrı ve O'nun mâlülünün birbirinden ayrılması mümkün değildir. İlet varsa, mâlülü de zorunlu olarak vardır. Onu ertelemesi ya da ondan ayrı olması düşünülemez. Tanrı, her ne kadar ilk sebep sayılsa da bütün olayların vuku bulması direkt olarak ona bağlanamaz. Bu yüzden filozoflar bir sebepler nazariyesi benimsemiş ve nedenselliği kendi sistemlerinde tutarlı hale getirmişlerdir.

Kindi'ye göre var olan her şeydeki oluş ve bozuluşun uzak sebebi ilk sebep olarak Allah'tır. Yakın sebep ise Allah'ın iradesinden bigâne olmayan gök küreleri. Gök küreleri ve onların hareketleri varlıkların değişiklikleri kabul etmelerine sebep olurlar. Kindi'de her ne kadar kozmolojik anlamda bir determinizm varsa da, metafizik olarak bütün sebepler zinciri Allah'ın iradesine bağlanmaktadır.¹³⁹

Fârâbî'nin sebepler nazariyesine göre, bilkuvve varlığın bilfiil olmak için muhtaç olduğu başka varlığa o varlığın sebebi denir. Oluş ve bozuluş âleminde

¹³⁶ Ömer Türker, "İlâhî Fiillerin Nedenliliği Sorunu: Gazzâlî'nin Meseleye Yaklaşımı ve Katkısı", ss. 6-24.

¹³⁷ Leaman, a.g.e., s. 135.

¹³⁸ İlhan Kutluer, "Determinizm", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA), İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 1994, C. 9, s. 216.

¹³⁹ Kindi, *Kindi Felsefi Risaleler (Ciltsiz)*, ed. Mahmut Kaya, çev. Mahmut Kaya, 3 bs, İstanbul: Klasik Yayınları, 2018, ss. 190- 191.

sonradan meydana gelen her şey bir sebebe muhtaçtır. Bu sebepler zinciri ilk sebebe kadar uzanır. İlk sebep sebepsizdir. O'nun dışındaki her şey ise sebepli olarak varlığa gelir. Fârâbî illetleri dört kısma ayırır: İlet-i evvel (tüm varlıkları bir defada yaratan güç), illet-i sâni, illet-i şey'î ve illet-i mümkün.¹⁴⁰

O'nun sebepler nazariyesinde mâlülün olabilmesi için illet şarttır. İlet ve mâlül birbirine bağlı şeylerdir. Birisi ortadan kalktığında diğeri de ortadan kalkar. Sebepler ve illetler neticelerine yakın ya da uzak olabilirler ancak birlikte bulunmaları zaruridir. Eseri ile bulunmayan sebep gerçek sebep değildir.¹⁴¹

İbn Sînâ da Fârâbî ile paralel görüşler ileri sürerek devam eder. Ona göre de mevcudun var olabilmesi için illet ve mâlül şarttır. İletler, suret unsur fail ve gaye şeklinde sınıflandırılır. İletlerin her biri mâlülü ile beraberdir. Mâlülden önce gelen illetler ya araz ya da yardımcı illetlerdir. Yardımcı illetler ise sonsuzdur. Çünkü her hâdis zorunlu olmak için onlara ihtiyaç duyar. Fakat yardımcı illetlerin sonsuza kadar gitmesi mümkün değildir. Bu durumda illetin mâlül ile birlikte olması gerektiği ortaya çıkar.¹⁴²

İbn Sînâ'nın zorunlu- mümkün varlık ayrımında da sebeplere ilişkin bir ayrım görüyoruz. Ona göre zorunlu varlık nedensiz varlık olurken, mümkün varlık nedenli olmak zorundadır. Onun varlığı ve yokluğu bir illete tabiidir. Mümkün varlık için oluşan varlık ve yokluk durumlarından her biri ya birisi nedeni ile meydana gelir ya da birisi nedeni ile meydana gelmez.¹⁴³ Görülmektedir ki mümkün varlığın varlık sahasında meydana çıkışı ya da çıkmayışı bir nedensellik işleyişi gerektirir. Her iki durumda da onu bulunduğu hale itecek bir neden olmak zorundadır.¹⁴⁴

Filozofların sebep-sebeplilik ile ilgili görüşlerinden onların nedenselliği benimsediği anlıyoruz. Nedenselliğin en büyük yansımaları da Tanrı-âlem görüşlerinde görüyoruz. Fârâbî'ye göre Tanrı kemalinin bir neticesi olarak irade ve

¹⁴⁰ İbrahim Hakkı Aydın, *Farabi'de Metafizik Düşünce*, 1. Baskı İstanbul: Eksen Matbaacılık, 2000, ss. 112- 114.

¹⁴¹ İbrahim Hakkı Aydın, *a.g.e.*, ss. 115- 116.

¹⁴² İbn Sînâ, *Kitabu 'ş-Şifa Metafizik 2*, çev. Ekrem Demirli, Ömer Türker, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005, ss. 1-11.

¹⁴³ İbn Sina, *Metafizik*, çev. Ekrem Demirli, Ömer Türker, ss. 12- 14.

¹⁴⁴ Muhittin Macit, "Meşşai Geleneğinde Nedensellik", *İslami İlimler Dergisi*, c. 7, sy. 2 (2012), ss. 33-58.

ihtiyardan bağımsız tamamen zorunlulukla bu âlemi meydana getirir. Bu ise kelamın benimsemesi mümkün olmayan metafizik bir determinizme işaret eder.¹⁴⁵

Fârâbî metafizik ilk sebep ve sebeplilik ilkesini felsefî olarak açıklığa kavuşturduktan sonra, varlığın belirlenmiş olduğunu ifade eder. Sebeplilik ilkesine hareketi inceleyerek ulaşır. Değişim ve hareket kuvveden fiile, yokluktan varlığa geçişi anlatır. Yok olan şey kendiliğinden var olamayacağı için sebep olan bir şeyin zorunluluğu ortaya çıkar. Sebeplerin sebebi ise ilk sebep, yani Tanrıdır. Nedensellik filozofların benimsediği bu sistemin tabii sonucudur.¹⁴⁶

İbn Sînâ'da da aynı şekilde sudûr Tanrı'nın iradesi dışında meydana gelmiştir. Âlem Tanrı'nın bilgisinin bir sonucu olarak var olmuştur. İlet zatı gereği mâlülünü gerektirdiği için illetin sürekli olması durumunda mâlülünü de sürekli gerektirecektir. Böylece âlemin sonradan meydana gelmemiş olduğu açığa çıkmış olur. Çünkü böyle bir şeyin sonradan meydana çıkışı, illetin de sonradan meydana çıkışını gerektirir.¹⁴⁷

İbn Rüşd'e göre neden şu dört şeye ortak olarak verilen bir isimdir ki onlar fail, suret, madde ve gayedir. Bu tür nedenler ilk nedene kadar uzanırlar ve bu nedenlerin her birindeki hareket ilk nedende son bulur. Nedenlerin sonsuza kadar uzayıp gitmesi mümkün değildir. Bunu mümkün görenler Dehrilerdir. Böyle bir düşünceyi kabul edenin fail nedenin varlığını inkar etmesi gerekir.¹⁴⁸ Oysa gerek İbn Rüşd gerekse diğer filozoflarımız fail neden olduğu konusunda hemfikirdirler.

Görüldüğü gibi İbn Rüşd'e göre sonradan var olanların etkin, madde, suret ve gaye olmak üzere dört nedeninin olduğu bilinen bir şeydir. Kelamcılar da var olan şeydeki düzenin akıl sahibi bir faile işaret ettiğini kabul ederler. "Akıl varlıkları nedenleriyle kavramasından başka bir şey değildir." Nedenleri reddeden kişi akli reddetmiş sayılır. Mantık ilmi nedenlerin ve eserlerin bulunduğunu ve bu eserleri tam manasıyla bilmenin ancak onların sebeplerini bilmek yoluyla olabileceğini ortaya koymaktadır. O Gazâlî'ye bu konuda cevap verirken, nedenlerin varlığını inkâr edenin safsata yapmış olacağını söyler.¹⁴⁹

¹⁴⁵ Fârâbî, *el-Medinetü'l Fâzıla*, çev. Yaşar Aydın, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018, s.70.

¹⁴⁶ Taylan, *İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri*, s.133.

¹⁴⁷ İbn Sînâ, *Kitabu's-Şifa Metafizik 2*, ss. 117- 118.

¹⁴⁸ İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, ss. 140- 142.

¹⁴⁹ İbn Rüşd, *a.g.e.*, ss. 290- 292.

İbn Rüşd'e göre nedenselliğin reddi, bilimin reddi demektir. Eğer nedenler olmazsa nesnelere hakkında bilgi sahibi olamayız, eşyayı tanıyamazsak Allah'ı da tanıyamayız.¹⁵⁰ İbn Sînâ'nın kurduğu burhan teorisine göre de şeyleri bilmenin yolu onları fail, madde, gaye ve suretten oluşan nedenleriyle bilmektir. Bu teori nesneyi bir yönüyle parçalarından bir yönüyle kendisi dışındaki unsurlardan hareketle bilmeyi hedeflemektedir. Ve bunun için de nedenlere ihtiyacımız vardır.¹⁵¹

Fârâbî'ye göre de herhangi bir bilimdeki araştırma nedenlere dair bir araştırmadır, nedenler kavranmadıkça da kesinliğe ulaşmak mümkün değildir. Metafizik de tam olarak nedensellik ilkesine dayanır. Nedensellik ilke olarak benimsenmeden metafizik yapmak mümkün değildir.¹⁵²

İbn Sînâ da mutlak sebeplerin bilgisinin, sebeplerin sebepleri olduğu araştırıldığında ortaya çıkacağını söyler. Ona göre biz sebeplerin sebepleri için olduğunu kabul etmedikçe mutlak bir sebebin var olduğuna ve bir olduğuna inanamayız. Duyu ve tecrübe yoluyla edindiğimiz bilgiler bize bu konuda kesinlik sunmaz. Biz bu konuda kesinliğe çoğunlukla gerçekleşen şeyler arasında illet ve sebeplerin olduğunu kabul ederek ulaşırız. İletlerin varlığı ve nedenselliğe dair ilişki ise akılda bulunan ilk ilkeler arasında olmamakla birlikte meşhur bir bilgidir.¹⁵³

Özetleyecek olursak, Kindî hem âlemin yoktan yaratıldığını, hem de nedensel bir ilişkiye sahip olduğunu kabul etmişti. Bu tutum ile Aristoteles'in teorisini iyileştirmeye çalıştığı söylenebilir. Kindî'ye göre kabul ettiği bu nedensellik teorisi ile hem yoktan yaratma düşüncesini koruyor hem de bütün nesnelere nedensellik ilkesi gereğince ilk ilke ile bağlantılı hale geliyordu. Hatta bu sayede değişen şeyler Tanrı ile birebir irtibat halinde olmadığı için, Tanrı'daki değişimi açıklama noktasında çıkan problemler Tanrı'nın değişmezliği, kıdemi ve sürekliliği gibi, meydana gelmemiş oluyordu. Ancak Meşşai gelenek için hala tutarsız yanları vardı.¹⁵⁴ Fakat Fârâbî buradaki tutarsızlığı sezerek sisteme müdahale etmiş, hem geleneğin hudus anlayışını

¹⁵⁰ İbn Rüşd, *Felsefe - Din İlişkileri Faslu'l-Makâl el-Keşfan minhâci'l-edille*, çev. Süleyman Uludağ, 4. bs., İstanbul: Dergah Yayınları, 2012, s. 214.

¹⁵¹ Ömer Türker, *İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu*, İsam / İslam Araştırmaları Merkezi, 2010, s. 235.

¹⁵² Ömer Türker, *İslam'da Metafizik Düşünce*, İstanbul: Klasik Yayınları, 2019, s. 138.

¹⁵³ İbn Sina, *Metafizik*, çev. Ekrem Demirli, Ömer Türker, ss. 1-2.

¹⁵⁴ Ömer Türker, *İslam'da Metafizik Düşünce*, ss. 265- 266.

hem de Aristoteles'in nedenselliğini beraber kabul etmenin eksiklikler barındırdığını ortaya koymuştur. Fârâbî sudûr teorisini kabul ederek bu tutarsızlıkları aşmayı hedeflemiştir.¹⁵⁵

Filozofların kurduğu felsefi sistem kendi içerisinde bir tutarlılık barındırmaktadır. Buna göre her şey bir ilk sebepten şeylerin sudûru ile meydana gelmiştir. Fakat ilk sebep uzak sebeptir, her olayda ve her nesnede uzak sebep olan ilk sebebi müşahade etmemiz mümkün değildir. Bu yüzden sırasıyla ondan sudûr eden diğer şeyler bizim gözlemleyebildiğimiz yakın sebepler olmuştur. İnsan neslinin devamlılığı ya da ateşin odunu yakması gibi. Gerçekleşen hadiseye baktığımızda odunu yakan Allah'tır demeyiz, odunu yakan ateştir, ateşe o etkiyi veren göksel cisimler, göksel cisimleri var eden ise Allah'tır.

Filozoflar nedenselliği savunmakta fakat bu nedensellik Tanrıyı yok sayan bir nedensellik olmamaktadır. Tanrı nedenler zincirinin başında tüm nedenlerden sorumlu olarak hala orada durmaktadır. Filozofların determinizme bu kadar yer vermeleri bilim yapmanın imkânı ve sistemin tutarlılığı anlamında zorunluydu. Nedenselliğin felsefi sistem açısından önemini bu şekilde açıkladığımızı göre yaratma anlayışlarına devam edebiliriz.

III. YOKTAN YARATMA

Yoktan yaratmayı savunanların amacı âlemin Tanrı'dan zorunlu bir çıkışla meydana gelmeyip, yoktan yaratıldığını ortaya koymak ve Tanrı ile âlem arasındaki farkı korumak düşüncesidir. Yoktan yaratmayı savunanlar bunu savunma nedenlerine kutsal kitaptan deliller getirmekte olsalar da Kur'an dâhil, kutsal kitaplarda bu konuda kesin delil bulunmamaktadır.

Teizme göre Tanrı eylemlerinde mutlak özgürdür, onu hiçbir şey belirleyemez, o âlemi sırf var olması için yaratır. Ezelî madde anlayışı, Tanrı'nın bu ezelî madde tarafından belirlenmiş olması düşüncesini doğuracağından ve bu maddenin nereden

¹⁵⁵ Ömer Türker, *a.g.e.*, ss. 243- 244.

geldiği sorusu cevapsız kalacağından teizm yoktan yaratmayı savunur. Sudûr anlayışı, teist anlayışla bu anlamda uyum içerisindedir.¹⁵⁶

Yoktan var etmek iki şeye dayanmaktadır: Kudret ve irade. Yoktan bir işi yaparken güç gerektiği açıktır, aynı şekilde yok olan bir şeyi var etmek için belli bir zaman tayini ya da neden gibi konularda irade devreye girmektedir.¹⁵⁷ Yoktan yaratma anlayışındaki problem Tanrı'nın zaman dışı oluşu ile yaratmanın bağdaştırılmasıdır.¹⁵⁸ İbn Rüşd, Aristoteles gibi maddenin ezeliğini ve yoktan hiçbir şeyin var olmayacağını kabul eder, bir kere gerçekleşen yoktan yaratmayı değil, daima yenilenen bir yaratılışı savunur.¹⁵⁹ Gazâlî yoktan yaratmayı savunur ve ona göre fâilin fiili yok olan bir şeye ilişir, filozoflara göre ise fâilin fiili kuvve halindeki bir şeyin fiile çıkmasından ibaret olduğu için var olan bir şeye ilişir.¹⁶⁰

Gazâlî yaratma konusunda öncelikle Aristoteles'i savunanlar ile dini öğretilerin tamamen zıt olduğunu söylemiş, sonrasında kelamcılar tarafından daha önce kullanılan yöntemleri geliştirerek filozoflara karşı kullanmıştır.¹⁶¹ Ona göre insanların bir kısmı âlemin hâdis olduğunu kabul edip onun bir yaratıcısının olduğunu kabul etmişler, başka bir kısmı onun ezeli olduğunu savunup bir yaratıcının varlığını inkâr etmişler, filozoflar ise hem ezeli olduğunu söyleyip hem bir yaratıcısının olduğunu savunarak çelişkiye düşmüşlerdir.¹⁶²

Gazâlî'nin kurduğu önermelere göre âlem hâdistir, çünkü cisim ve cevherlerden oluşur, hiçbir cisim hâdis varlıklardan yoksun olamaz, hâdis varlıklardan yoksun olmayan varlık da hâdistir buna göre her cisim hâdistir. Niçin cismin hâdis olduğu kendisine sorulacak olursa o, cismin hareket ve sükundan yoksun olmadığını söyler.¹⁶³

Âlemin ezeliği, dinde yer alan mebde ve mead düşüncesi ile de çeliştiği için Gazâlî bu fikri reddeder.¹⁶⁴ Mebde yani başlangıç dinde var olan yaratma anlayışında mevcuttur. Tanrı istediği zaman âlemi yaratır ve o istediği an âlemin başladığı noktadır.

¹⁵⁶ Akgün, a.g.e.,ss. 58- 59.

¹⁵⁷ Atay, a.g.e., s. 125.

¹⁵⁸ Akgün, a.g.e., s. 63.

¹⁵⁹ Akgün, a.g.e.,s. 231.

¹⁶⁰ Akgün, a.g.e., s. 226.

¹⁶¹ Akgün, a.g.e., s. 132.

¹⁶² Gazâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, s. 123.

¹⁶³ Gazâlî, *İtikadda Orta Yol*, çev. Osman Demir, 4. b., Klasik Yayınları, 2018, ss. 39- 44.

¹⁶⁴ Abdülhüseyin Zerrinkub, *Medreseden Kaçış İmam Gazzali'nin Hayatı Fikirleri ve Eserleri*, ed. Erhan Güngör, çev. Hikmet Gök, İstanbul: Ağaç Kitabevi Yayınları, 2001, s. 179.

Âlemin ezeli olduğunu kabul etmek, ebedi olduğunu da kabul etmek demektir. Bu anlayış da din ile çelişir. Çünkü dinde yer alan mead düşüncesinde her şeyin bir gün yok olacağına dair bir inanç mevcuttur.

Gazâlî'ye göre Allah'ın kudret sahibi oluşunun göstergelerinden biri O'nun dilediği zaman var etmesi, dilediği zaman da yok etmesidir. Ona göre varlık Allah'ın hür iradesi ile var olmuştur. Âlem var olmadan önce yokluğu da varlığı da mümkün olmandır. Onun varlığa çıkması için müreccih ihtiyacı vardır, bu müreccih Allaktır, aksi olsaydı, âlem hep yokluk halinde kalırdı.¹⁶⁵ Ona göre âlemin fiil oluşu onun yokluktan varlığa çıkmasıdır. O âlemin zaruri değil mümkün olduğuna, sonradan ilahî irade ile yaratıldığına ve bu fiilin fâilinin Allah olduğuna emindir.¹⁶⁶

Bir tek Gazâlî değil, diğer kelamcılar da yoktan yaratma anlayışını savunur. Çünkü yoktan yaratma Tanrı'nın kudret ve irade sahibi oluşunun en büyük delillerinden biridir. Kudret ve irade sahibi olmayan bir Tanrı ise düşünülemez.

Görüldüğü üzere, yoktan yaratma Tanrı'nın eylemlerinde mutlak özgür olduğunu kanıtlamak, kudret ve irade sıfatlarının önemini vurgulamak, dini öğretilerle ters düşmemek noktasında son derece önemlidir. Yoktan yaratmayı savunanların nedenlerini bu şekilde açıkladıktan sonra, yaratma ile zaman arasındaki ilişkiyi daha iyi anlamak için ezeli yaratma adlı başlığımıza geçebiliriz.

IV. EZELİ YARATMA

Filozoflara göre yaratma bir anda vuku bulmuş, sonra ise zaman yaratılmıştır. Bu yüzden onun üzerinden zaman geçmiş değildir. Üzerinden zaman geçmediği için de ezeldir. Böylelikle hem yaratma hem ezellik birleşmiş olur. Buna *ezeli yaratma* denir.¹⁶⁷

Filozoflara göre âlem ile Tanrı arasına zaman girdiğinde, âlem var olmadan önce onu irade eden Tanrı ve iradesi var olduğuna göre Tanrı, irade ve olmayan âlemle

¹⁶⁵ İmam Gazâlî, a.g.e., s. 38.

¹⁶⁶ Süleyman Hayri Bolay, *Aristo ve Gazzali Metafizikleri*, 7. bs., Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 2018, s. 216.

¹⁶⁷ Atay, a.g.e., s.145.

ilişkisi yenilenmediğine göre irade edilen âlem nasıl ortaya çıkmıştır? Neden o zamanda ortaya çıkmıştır? Onun ortaya çıktığı zamandan daha önce ortaya çıkmasına engel olan nedir? Gibi sorular ortaya çıkmaktadır. Bütün bunlardan dolayı onlara göre âlem sonradan yaratılmamış olup ezeldir.¹⁶⁸

Gazâlî'ye göre filozoflar bu örnekleri insan iradesinden yola çıkarak verirler. Onlara göre ezeli irade ile bizim irademiz arasındaki ilişkiye göre insan bir şeyi amaçladığında amaçlanan şeyin ertelenmesi ya da öne alınması düşünülemez. Bu duruma kıyasla âlemin hemen yaratılması gerekir. Eğer Tanrı bunu erteliyorsa bu durumda Tanrı için yeni bir durumun ortaya çıkması gerekir, bu durumda ezeli olan Tanrı'nın değişmesi ile olabilir.¹⁶⁹ Ancak bu mümkün değildir.

İslam filozoflarından Kindî, âlemin ezeli olduğunu düşünmez. Fakat Fârâbî ve İbn Sînâ âlem daima mümkün olduğu için ezeli olması gerektiğini kabul eder. Onlar bu yaratma anlayışını kabul ederek Tanrı'nın yaratıcı olmasına karşı çıkmadılar. Fakat Tanrı'nın fiilini geçmişte bırakmaya karşı çıkıp onun fiilini 'yeni formları birleştirmek' suretiyle daimi kıldılar.¹⁷⁰

Atay'a göre Fârâbî ve İbn Sînâ yoktan yaramayı kabul ettikleri gibi, aynı zamanda yaratmanın ezeliğini de savunurlar. Yani onlar yaratma ve ezeliği sudûr anlayışında birleştirmiş oluyorlar.¹⁷¹

İbn Rüşde göre de âlem ezeldir. Fakat onun ezeliği Allah gibi nedensiz bir ezellik değildir. Allah'ın ezeliği hiçbir nedeni olmayan, kendi özülle alakalı bir ezellik iken, âlemin ezeliği özünden değildir.¹⁷² Ona göre, bütün şartları yerine gelen bir fiilin meydana gelmemesinin mümkün olması için bu bilginin bir kıyasa ya da apriori bilgiye dayanması gerekir. Kıyasa dayandırılmışsa, kıyasın ne olduğunun açıklanması gerekir. Kelamcılar ise bir kıyas ve neden bulunmaksızın âlemin sonradanlığına inanmışlardır.¹⁷³

Görüldüğü üzere İbn Rüşd âlemin ezeli olduğunu kabul etmekle beraber, kelamcılar ve filozofların arasını bulmak ister gibi iki tür nedensellik anlayışını ortaya

¹⁶⁸ Gazâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, s. 17.

¹⁶⁹ Gazâlî, a.g.e., s. 18.

¹⁷⁰ Akgün, *Gazali Ve İbn-i Rüşd'e Göre Yaratma*, ss. 30- 32.

¹⁷¹ Atay, a.g.e., s.141.

¹⁷² İbn-i Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, s. 139.

¹⁷³ İbn-i Rüşd, a.g.e., s. 9.

atmıştır. Eğer ezeli bir varlıktan söz ediyorsak onun fiilinin ezeli olmaması düşünülemez, fakat bu iki ezeli varlığın ezeliyetleri farklıdır.

Peki filozoflar neden Tanrı'nın işinin ezelden beri sürmekte olduğunu düşünüyorlar? Birincisi, Tanrı nedendir. Neden ile nedenli ayrılamaz, ikisinin arasında zaman girmez. İkincisi, Tanrı yetkin bir varlık olduğu için hiçbir şeyi kendini tamamlamak için yapmaz, fiilin bir süre gecikmesi ise onunla alakalı bir gaye olduğu fikrini akla getirir.¹⁷⁴ Gaye ise eksiklikten meydana gelir. Üçüncü olarak onlar dini inançlarının tesirinde kalmış olduklarından Tanrı'nın tüm niteliklerinin ezeli olduğundan yaratma işinin de ezeli olduğunu kabul etmiş olabilirler.¹⁷⁵

Ezeli yaratmayı iki şekilde açıklamak mümkündür. Birincisi, yaratmanın ezeli olması yani yaratma yok demektir. Yaratmanın ezeli olduğunu söyleyenlerin âleme kendi başına ezeli ve kadim dememek için ezeli yaratmayı kullandıkları ileri sürülebilir. İkincisi, yaratmanın devamlılığı kastedilmiş olabilir.¹⁷⁶

Gazâlî için varlık ezeli ve sonradan şeklinde ikiye ayrılır, Allah'ın zat ve sıfatlarından başka ezeli varlık yoktur. Bunun dışında kalanları ise Allah iradesi ile yarattığı için ezeli değil sonradandırılar.¹⁷⁷

Ona göre bu konu filozofların insanların kafasını karıştırdığı kadar karmaşık değildir. Âlem ezeli irade ile Allah tarafından sonradan yaratılmıştır. Allah âlem var olduğu anda var olmasını dilediği için âlem o zamanda meydana gelmiştir. Bundan önceki zamanda Allah irade etmediği için meydana gelmemiştir.¹⁷⁸ Tanrıyı etkileyen şeyin ne olduğu ise filozoflara göre oldukça problemlidir.

Gazâlî âlemin ezeliyetini imkânsız gördüğü halde, ebediliğinin eğer Tanrı dilerse mümkün olabileceğini söyler, çünkü ona göre yaratılmış olan şeyin sonunun bulunup bulunmaması zorunlu olmadığı halde, başının bulunması zorunludur. Allah'ın dilemesi halinde âlem sonsuza kadar ayakta durabilir.¹⁷⁹

Gazâlî'nin ezeliyet konusunda hassas olma sebebi, ezeliyet kavramının Allah'ı yaratmaya mecbur bir konuma itme tehlikesidir. Filozofların Tanrı yerine ilk sebep kavramını kullanmaları ve bu kavramın yaratmaya mecbur oluşu ifade etmesi gibi. Bu

¹⁷⁴ Atay, a.g.e., s.142.

¹⁷⁵ Atay, a.g.e., s.143.

¹⁷⁶ Atay, a.g.e., s.143.

¹⁷⁷ Gazâlî, a.g.e., s. 125.

¹⁷⁸ Gazâlî, a.g.e., ss. 19-20.

¹⁷⁹ Gazâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, s.48.

bakış açısı Kur'an'da nitelenen dilediğini dilediği zaman yapan, daima diri olan ve yarattıklarından haberdar olan Tanrı anlayışına ters düşmektedir.

Ezelî yaratma konusunda filozofların geçmişte işini yapıp bitirmiş bir Tanrı anlayışına karşı çıkıp bu konuda hassas davrandıklarını, Gazâlî'nin ise Allah'tan başka ezeli varlık kabul etmeyi doğru bulmadığı için filozoflara karşı çıktığını söyleyebiliriz.

Yaratma anlayışlarını birbirinden ayıran iki önemli sıfat, ilim ve iradedir. Yoktan yaratma irade sıfatına dayanırken, sudûr teorisi ilim sıfatına dayanır. İki sıfat arasındaki tercih sebeplerini görmek adına ilahi ilim ve ilahi irade adlı konumuza geçmek uygun olacaktır.

V. İLAHİ İLİM VE İLAHİ İRADE

Sıfatlar konusunun Tanrı-âlem ilişkisinde önemli bir yer işgal etmesinin sebebi Tanrı'nın sıfatlarını anlama biçiminin onun fiillerini de belirlemesidir. Nitekim filozofların ilim sıfatına ve Tanrı'nın bilen olmasına yaptıkları vurgunun neticesini yaratma anlayışlarında görmemiz mümkündür.

Fârâbî'ye göre ilk olan bilfiil akıldır. Biz onun bilfiil akıl olduğunu maddeye ihtiyaç duymamasından anlarız. İlk olan için de bu durum geçerlidir. O akıldır ve makuldür, makul olmak için başkasının onu düşünmesine muhtaç değildir. Kendisini de bizzat o düşünür. Akıl, âkil ve makuldür. Mesela insan akılsaldır, fakat o bilfiil değil, bilkuvve olarak akılsaldır. İnsan cevheri akıl olduğu için düşünmez, cevherine dahil olmayan bir akıl dolayısıyla düşünür. İlk olanın âlim (bilen) olması ile alakalı durum budur.¹⁸⁰

Ona göre Tanrı kendi zatını bildiği ve iyiliğin ilkesi olduğu için varlık ondan sudûr etmiştir. O'nun bilgisi ve rızası olmadan varlık ondan sudûr edemez. Yani bildiği şeylerin var olma sebebi Tanrı'nın bilgisidir. Bu bilgi zamana da bağlı değildir.¹⁸¹ Zorunlu bir'den onun kendini düşünmesi ve kâmil olması sebebiyle başka 'bir' sudûr

¹⁸⁰ Fârâbî,, *İdeal Devlet (el-Medinetü'l Fazıla)*, ss. 54- 58. Farabi, *Es-Siyasetü'l-Medeniyye veya Mebadi'ül-Mevcudat*, çev. Mehmet S. Aydın, Abdulkadir Şener, Mehmet Rami Ayas, 2. bs., Büyüyenay, 2017, ss. 49- 50.

¹⁸¹ Fârâbî, "*Uyûnü'l mesail*", *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, ed. Mahmut Kaya 9. bs.,İstanbul: Klasik Yayınları, 2014, s. 119.

eder. O'nun tarafından düşünölmüş olması, ondan vücuda gelmesinden başka bir şey değildir. Burada anlaşılın Fârâbî'nin bilme'yi yaratma olarak kabul ettiğidir.¹⁸²

İbn Sînâ'ya göre Tanrı'nın kendi zatını bilmesi, bilgisi bildiği ve bilginliği aynı anlamdadır. Bilgi soyut olduğu için o bilgidir, bu bilgi ondan gizli olmayı O'nun nezdinde her an hazır olduğu için o bilgindir, O'nun zatı ile gerçekleştiği için O bilinendir. Ancak bu üçü zatına nispetle aynı şeydir. Bu nitelermeler O'nun zatında çokluğa yol açmaz. O'nun bilgisine konu olan şeyde değişme olması, O'nda değişme olacağı anlamına gelmez. Bilinenler O'nun bilgisine tabiidir. O bilinenlere tabii değildir. O'nun eşyayı bilmesi varlığın meydana geliş sebebidir. Bundan dolayı O'nun bilgisi ve kudreti aynıdır. Var olanları, var olacakları ve varlığı bize nispetle imkânsız olanları bilir.¹⁸³

Allah'ın fiiline bilgisizlik ve değişim karışamaz. Her fiil iradeyle gerçekleşmiştir. Yani Allah kendisinden çıkan varlık düzenini zatıyla bilendir. Allah bilgisi ile diğer tüm varlıklardan ayrılır. İrade denen şey, en güzel düzende tam ve kâmil olarak her şeyin mevcudiyetini onun bilgisi ile devam ettirmesidir. Her şey O'nun bilgisi ile ortaya çıkar, bu yetkinlikler ise O'nun irade ve inayetinin neticesidir.¹⁸⁴

İbn Rüşd, Allah'ın yedi sıfatını sayarak başlar. Bu yedi sıfat: İlim, hayat, kudret, irade, sem' basar ve kelamdır. Ona göre Allah'ın ilim sahibi oluşunun bir delili de Kur'an-ı Kerimde geçiyor olmasıdır. Diğer delil, âlemin belli bir gaye ve nizam içinde yaratılmış olmasının onu meydana getirecek ilim sahibi bir yaratıcıyı gerekli kılmasıdır. Allah'ın herhangi bir zamanda bu sığata sahip olması düşünölemeyeceğinden bu sıfat ezeli ve ebedi bir sıfattır. Ona göre ilim sahibi olmak hayat sahibi olmayı da beraberinde getirir ve âlim olan bir fâilin irade sahibi olması ve kudret sahibi olması da şarttır.¹⁸⁵

Filozofların Allah'ın ilim sıfatını ön plana çıkararak Allah'ın bilmesini yaratmasına eş görmelerine karşılık Gazâli irade sıfatını ön plana çıkarır. Çünkü ona göre iradesiz bir varlık ölü demektir. Gerçek bir fâil, hem iradeli hem bilgilidir. Şayet iradeli ve bilgili olmazsa ancak mecazen fâil olur.¹⁸⁶

¹⁸² Taylan, *İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri*, 2013, s.126.

¹⁸³ İbn Sînâ, "*er- Risaletü'l arşıyye fi hakaiki't tevhid ve isbati'n nübüvve*" Mahmut Kaya, a.g.e., ss. 313, 314.

¹⁸⁴ İbn Sînâ, a.g.e., s. 316.

¹⁸⁵ İbn Rüşd, *Felsefe - Din İlişkileri Faslu'l-Makal el-Keşfan minhaci'l-edille*, 2012, ss. 170- 172.

¹⁸⁶ Gazâli, *Filozofların Tutarsızlığı*, s. 59.

Gazâlî'nin ilmi yeterli görmemesinin nedeni irade ortadan kalkarsa varlıkların Allah'ın bir etkisi olmaksızın ondan sudûr edeceği endişesidir. Gazâlî'ye göre ilim âlemin belirli bir zamanda meydana gelmesinin tayinine taalluk eder. İlimin taalluk etmesi için, iradenin taalluk etmesi lazımdır. Bu durumda tayinin asıl sebebi iradedir. İlim iradeye tabiidir. Eğer ilim iradeye yeterli olacak olsaydı, aynı şekilde kudret sıfatına da yeterli gelmesi gerekirdi. Hatta buna göre kendi fiillerimizde de sadece ilimle yetinmemiz gerekirdi.¹⁸⁷

Filozofların irade konusundaki en büyük eleştirisi ezeli iradenin sonradan olanlara taalluku halinde ezeli varlıkta bir değişme olacağıdır. Gazâlî ise böyle bir durumda değişenin, irade eden varlık ya da irade değil, âlemin varlığa gelmesi olduğunu söyler. Gazâlî'de her ne kadar varlıklar kudret sıfatı ile yaratılmış olsalar da, irade sıfatı seçme fonksiyonu ile diğer sıfatların önüne geçmiştir. Gazâlî için bir şeyin sonradan oluşunda ezeli iradenin bulunması aklen imkânsız değildir.¹⁸⁸ Gazâlî ilahî fiillerin zorunluluk içermediğine irade sıfatı ile vurgu yapar. Ona göre zıtlar arasında seçim yapan sıfat iradedir.¹⁸⁹ Allah'ın iradesi ile âlemin yaratılmışlığı hususunda en makul yaklaşım Allah'ın daha önce âlemin yaratılışını dilememiş olmasıdır.¹⁹⁰

Ortaya çıkan bir olayın meydana gelmesi ya iradeli ya iradesizdir, bu konu da akıl da dil de, fâili iradeli olana bağlar. Bir insanı ateşe attığımızda bu işin fâili biz mi oluruz yoksa ateş mi? Doğru olan onu bizim öldürdüğümüzü söylemek olur. Eğer hem iradeli olana hem iradesiz olana fâil deniliyorsa o zaman biz niçin öldürme fiilini ateş yakın sebep olduğu halde şahsa isnat ediyoruz? Çünkü asıl fâil iradesi olan şahıs, ateş ise mecazen fâildir. Burada iradesi ile kendisinden fiil sadır olan kişiye fâil dendiğini görmüş oluyoruz. Eğer Allah irade ve seçme gücüne sahip değil ise, o sadece mecazen fâil durumuna düşecektir.¹⁹¹

Gazâlî'ye göre insan ve hayvan fiilleri iradeli, güneşin aydınlatması, ateşin ısıtması gibi fiiller iradesiz tabii fiillerdir. İradeli fiilde fâilin bilmesi gerekirken, tabii fiilde fâilin bilmesine gerek yoktur. Filozoflar da Tanrı'nın âlemi iradesi ile değil tabii zorunlu olarak yarattığını iddia ederler. Güneş kendisinden ışığın çıkışına engel

¹⁸⁷ Gazâlî, *İtikadda Orta Yol*, s. 95.

¹⁸⁸ Gazâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, s. 17.

¹⁸⁹ Gazâlî, *İtikadda Orta Yol*, ss. 94- 95.

¹⁹⁰ Gazâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, s. 16.

¹⁹¹ Gazâlî, a.g.e., ss. 60- 61.

olamadığı gibi, Allah da kendisinden fiillerin çıkışına engel olamaz. Buna fiil denilse de, burada fâilin bilme zorunluluğu yoktur.¹⁹²

Filozoflar bilme konusunda Tanrı'nın bilgisi ile insanın bilgisini kıyaslamayı kabul etmezler. Fakat aynı şeyi Tanrı'nın iradesi olduğunda yapmazlar. Gazâlî filozofları bu konuda da haklı olarak eleştirir.¹⁹³ İnsan iradesi ile Allah iradesini karşılaştırmak yanlıştır. Filozoflar iki eşit şeyin irade edilebilmesini mümkün görmemekle hata yapıyorlar. Gazâlî'ye göre insan iradesi bile bu tercihi yeri geldiğinde yapabilir.¹⁹⁴

Gazâlî'ye göre yaratmada ilim ve kudret sıfatları irade sıfatına tabiidir. Varlıkların meydana gelişinde irade öncelikli sebeptir. Sonradan meydana gelen her şeye irade taalluk eder. Çünkü bütün sonradan olanların Allah'ın kudreti ile olduğu açıktır. Kudretin ise maddura taalluk etmesi gerekir. Maddur ise istenildiği için maddurdur. Yani sonradan olan her şey irade ile meydana gelmiştir.¹⁹⁵

Yaratma anlayışlarında farklılığa neden olan iki önemli sıfat olan ilim ve iradeyi karşılaştırdığımızı göre, yaratmayı ilahi irade bağlamında incelediğimiz başlığa geçmemiz uygun olacaktır.

VI. İLAHİ İRADE VE YARATMA

İrade konusu evrenin sonradanlığı ya da ezelliliği konusuyla doğrudan alakalıdır. Bu yüzden bu mesele filozoflar için de kelamcılar için de önemlidir. Ontolojik deliller haricindeki bütün deliller Tanrı'nın iradesine ve kudretine vurgu yapar.¹⁹⁶

Gazâlî'ye göre ancak irade sahibi bir varlık gerçek fâil olabilir, dolayısıyla yaratma eyleminde irade Gazâlî için olmazsa olmazdır. Ona göre iradenin sözlük anlamı 'amaçlanan şeyin belirlenmesi' demektir, ancak Allah'ın irade sahibi olduğu

¹⁹² Gazâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, s. 128.

¹⁹³ Gazâlî, a.g.e., s. 24.

¹⁹⁴ Bolay, a.g.e., s. 219.

¹⁹⁵ Gazâlî, *İtikadda Orta Yol*, s. 100.

¹⁹⁶ Akgün, a.g.e.,s. 151.

söylendiğinde burada kastedilen lafız değil, sadece manadır, çünkü Allah için bir amaçtan söz edilemez.¹⁹⁷

Kelamcılar için irade varlık ile Allah arasına zaman girmesi olarak algılanır. Filozoflar da sudûr anlayışını benimsemelerine rağmen, Allah'ın iradeye sahip olduğunu kabul ederler, ancak onlar için irade varlık ile Allah arasına zaman girmesi olarak algılanmamaktadır.¹⁹⁸

Yani filozoflar Tanrı'nın iradesinin zaman içinde tecelli etmediğini savunurlar. Tanrı ezelden beri fâil olduğu için iradesinin de ezelde tecelli ettiğini savunurlar. Âlemin sonradan yaratılması fikri bir engel ve gecikme düşüncesini akla getireceğinden âlemin ezelde Tanrı'dan sudûr ettiği kabul edilir.¹⁹⁹

İbn Rüşd'e göre filozoflar asla Gazâlî'nin anladığı manada Tanrı'nın iradesiz oluşunu savunmamışlardır. Onlar Tanrı'nın iradeli bir varlık olduğu kabul edildiğinde onun iradesinin nasıl bir işleve sahip olacağı muğlak olduğundan ötürü, iradeyi kelamcıların anladığı manada kabul etmeyip ilim sıfatını ön plana çıkarmışlardır. Çünkü onlara göre irade kelamcıların anladığı manada kabul edilirse, Tanrı'nın iradesini neyin belirlediği, neye göre tecelli ettiği, bir ihtiyaca göre mi gerçekleştiği gibi sorular meydana gelecektir.²⁰⁰

İbn Rüşd'e göre bizim müşahade ettiğimiz varlıklarda irade onları harekete yönlendiren bir istektir. Bu istek ise bir eksikliği tamamlamak için bulunur. Yüce Allah için ise özünde bir eksiklik bulunması ve bunu tamamlamak için bir hareket gerçekleştirilmesi mümkün değildir. İstek hareketin nedenidir ve hareket de nefis sahibi bir cisimde bulunur. Allah'taki iradenin anlamı, onun fiilinin bilgiden kaynaklanmasıdır. Bilgide ise iki zıt şey bulunur, bu iki şeyden daha kötü olanın değil, daha erdemli olanın gerçekleşmesi, bilginin erdemli olması anlamına gelir. Bu nedenle Allah'a en uygun üç sıfat; bilgi, erdem ve kudrettir.²⁰¹

İbn Rüşd'e göre filozoflar iradeyi inkar etmemektedirler. Onların hassasiyeti Allah'a beşeri bir irade isnat edilmesidir. Allah'ın iradesi ise hiçbir şeye

¹⁹⁷ Gazâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, s. 25.

¹⁹⁸ Düzgün, a.g.e., s. 202.

¹⁹⁹ Gazâlî, a.g.e., s. 127.

²⁰⁰ Mübahat Türker, a.g.e., s. 237.

²⁰¹ İbn-i Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, s. 232.

benzememektedir. Bilgi, fiilin kendisinden çıkması için yeterli değildir. İki zıttan yalnızca birinin çıkması bilgi dışında bir sığata işaret eder, bu sıfat da iradedir.²⁰²

Tanrı'nın iradeli olduğu kesindir, ancak bu, iradeden daha üstün bir şeydir ki bunu da yalnızca Allah bilir. İbn Rüşd Allah'ın iradesinin nasıl taalluk ettiği hususunda bilinmezci bir tavır takınır. Ona göre aslında şeriatın söz söylemediği konularda akılla hüküm verip bunu açıklamak doğru değildir, karışıklığa neden olur. Gazâlî'nin en büyük hatalarından biri, halk için yazdığı kitaplarda bu meseleleri tartışmış olmasıdır.²⁰³

Gazâlî'ye göre iradenin ezelde taalluk etmesi mümkün değildir. Çünkü bir sebep ve engel olmaksızın irade ve kudret edilenin geri kalması düşünülemez. Ezelde irade edilmesi ise âlemin ezelde var olmasını gerektirir, fakat bu mümkün değildir.²⁰⁴

Gazâlî için her şey, ezeli irade ile sonradan yaratılmıştır. Allah önce zamanı daha sonra da kendi iradesi ile istediği gibi âlemi yaratmıştır.²⁰⁵ Ona göre en doğru yolda olan fırka, irade sıfatını ezeli olarak ispat eden ve bu sıfatın taallukunun belirli vakitlerde yani sonradan olduğunu söyleyen görüştür.²⁰⁶

şunu söylemek yerinde olacaktır ki Gazâlî'nin temel hedefi dini inançlarını korumaktır. Bu inancın temelinde ona göre Ehli Sünnet (Eş'arilik) inancının Allah'a yüklemiş olduğu mutlak irade vardır. O Eş'arî tezlere bağlı kalarak âlemdaki neden ve sonuçları Allah'ın mutlak kudreti ve mutlak iradesine bağlamaktadır.²⁰⁷

O bu inançları savunmak adına filozofların ezeli âlem görüşüne ve sudûr görüşüne karşı çıkmış, yaratmanın Allah için zorunlu olmadığını, Allah'ın istediği zaman istediği şeyi istediği şekilde özgür iradesi ile yerine getirebileceğini savunmuş fâili Tanrı anlayışını güçlendirmiştir.²⁰⁸

Görüldüğu üzere, filozoflar da Gazâlî de farklı şekilde de olsa, Allah'ın irade sahibi oluşu ve yaratma hususunda hemfikirdirler. Ayrıldıkları nokta yaratmanın zamansal olması hususundadır.

²⁰² Gazâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, s. 238..

²⁰³ İbn Rüşd, *Felsefe - Din İlişkileri Faslu'l-Makal el-Keşfan minhaci'l-edille*, ss. 196- 197.

²⁰⁴ Akgün, a.g.e., s. 157.

²⁰⁵ İmam-ı Gazalî, *Esmâ-i Hüsnâ şerhi*, çev. M. Ferşat, İstanbul: Ferşat Yayınları, 2005, s. 200.

²⁰⁶ Gazâlî, *İtikadda Orta Yol*, s. 99.

²⁰⁷ Yaşar Aydınlı, *Gazâlî Muhafazakar ve Modern*, Bursa: Emin Yayınları, 2013, s. 28.

²⁰⁸ Akgün, a.g.e., s. 159.

Gazâlî'nin zamansal yaratmada ısrar etmesindeki etken, iradeye dayalı bir Tanrı tasavvuruna sahip olmasıdır. İrade sıfatı onun düşünce sisteminde oldukça fazla işleve sahiptir. Tanrı'nın irade sahibi olması O'nun fiillerini kendi istediği zaman istediği şekilde gerçekleştirmesi demektir. Bu sebeple yaratmanın zamansal olmasından başka bir ihtimal yoktur. Yaratmanın ezeli olması durumunda zorunluluk meydana geleceğinden Tanrı'nın iradesi devre dışı kalacaktır.

Filozofların ezeli yaratmada ısrar etmesindeki etken Tanrı tasavvurlarının ilim sıfatı üzerine kurulmasıdır. Yaratmanın zamansal olması durumunda ortaya çıkacak ne zaman, ne sebeple gibi sorular cevapsız kalacaktır. Bu yüzden yaratmanın ezeli olması zorunluluktur. Ancak bu zorunluluk bilinçsizce bir zorunluluk değil, rızaya dayalı bir zorunluluktur. Tanrı sudûrdan / ezeli çıkıştan razı ve memnundur.

Gazâlî'nin de filozofların da Tanrı'nın zorlanması fikrine karşı oldukları apaçık ortadadır. Ancak filozoflar irade meselesine felsefi ölçülere uygun açıklama getirmişler, Gazâlî ise iradeyi açıklarken vahyin kullandığı kelimeleri kullanarak dini ölçülere uygun açıklamıştır. Filozoflar ve Gazâlî arasındaki anlaşmazlık bundan kaynaklanmaktadır. Nihayetinde filozofların da Gazâlî'nin de aynı şeyi söylediğini, aradaki farkın terminolojiye dayalı bir fark olduğunu söyleyebiliriz. Hem Leaman'ın hem Griffel'in de söylediği gibi filozoflarımız ve Gazâlî her ne kadar yaratma anlayışlarında birbirlerinden ayrılırlar da aslında aynı şeyi söylemektedirler. Ezeli yaratma, sudûr teorisi ya da yoktan yaratma tam anlamıyla birbirinden ayrılan kesin çizgilere sahip değildir.²⁰⁹

Filozofların metinlerini okuyanlar, onların yaratma ile kastettiği şeyin sudûr olduğunu da, yoktan yaratma olduğunu da, var olan bir şeye iliştiğini de söyleyebilir. Buradaki ayırım, okuyan kişinin yaptığı yorumlara dayanmaktadır. Nitekim yararlandığımız kaynaklardan Tuncay Akgün, filozofların yaratmasının var olan bir şeye iliştiğini savunurken, Hüseyin Atay filozofların yoktan yaratmayı kabul ettiklerini söylemektedir. Konumuz açısından bakacak olursak, biz irade kavramının yaratma anlayışındaki farklılıklar dolayısıyla ihtilafa sebep olduğunu söylemiştik. Fakat yaratma anlayışlarının bile derinlemesine incelendiğinde muğlaklaştığı böyle bir noktada, filozoflar için irade yoktur demek son derece zordur.

²⁰⁹ Oliver Leaman, *Ortaçağ İslam Felsefesine Giriş*, çev. Turan Koç, 2. bs., İstanbul: İz Yayıncılık, 2015, ss. 69-106., Griffel, *Gazâlî'nin Felsefi Kelamı*, ss. 324- 325.

Buraya kadar sözlük ve terim anlamını, İslam düşüncesindeki tartışma boyutunu ve yaratma anlayışlarında kendisine yüklenen anlam ve işlevleri gördüğümüz irade sıfatının şimdi Gazâlî için ne anlamlara geldiğini ve neden önemli olduğunu görmek için son bölümümüze geçebiliriz.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

GAZÂLÎ'DE TANRI VE İRADE

I- GAZÂLÎ'YE GÖRE İRADE

İradenin yukarıda verdiğimiz sözlük tanımlarında seçme, isteme, karar verme, yönelme anlamlarına geldiğini gördük. Tüm bunları yapmak için sahip olunması gereken en önemli şey özgürlüktür. "*Özgürlük*; kişinin hariçten gelen istenmedik herhangi bir etkiye maruz kalmaksızın bir fiil, yapıp yapmama seçeneğine sahip olmasıdır."²¹⁰ Herhangi bir ön koşul, nedensellik, belirleme olmaksızın, eylem ve tercihler arasında seçimde bulunmaktır.²¹¹

"Mutlak manada özgürlüğün var olduğunu iddia eden düşünürler, fâilin yaptığı eylemin hiçbir önsel belirlenim ya da nedensellik sonucu meydana gelmemesi gerektiğini ısrarla vurgulamaktadır."²¹²

İslam inancında Tanrı'nın mutlak manada özgür olduğu kabul edilir. Ancak bu kabul, yaratılmış olan insanların özgürlüğünü sorgulanabilir hale getirmektedir. Eğer fâilin eylemi Tanrı'nın belirlediği kader sonucu gerçekleşiyorsa, o eylem belirlenmiş demektir. Bu durumda meydana gelen eylem hakkında insanın özgür olduğunu savunmak doğru olabilir mi? Şeklindeki soru dahi Tanrı'nın özgürlüğü ve irade sıfatı bağlamında ortaya çıkmaktadır.

Tanrı özgür müdür? Biz bunu bilebilir miyiz? Bileceğimizi iddia edilecek olursa, bunun kanıtları nelerdir? Bu sorulara cevap vermek için öncelikle Tanrı'nın özgürlüğünü bilme imkânına Gazâlî açısından bakıp, sonrasında irade ile alakalı görüşlerine yer vereceğiz.

Gazâlî Tanrı'nın bilinebileceğini düşünür. Bu bilgi akıl ve vahiy yolu ile mümkündür. Her ne kadar O'nun zâtı insani kavrayışların ötesinde olsa da, O'nu bilmek mümkündür. Ona ilişkin bilgi kaynaklarımızdan biri, onun fiillerine ilişkindir.

²¹⁰ Özcan Akdağ, *Tanrı ve Özgürlük*, Ankara: Elis Yayınları, 2016, s. 19.

²¹¹ İsmail Şimşek, *Düşünce Tarihinde Tanrı'nın Özgürlüğü Sorunu*, Ankara: Elis Yayınları, 2017, ss. 13-14.

²¹² Akdağ, a.g.e., s. 20.

Güneşin yansımalarına bakarak güneşin büyüklüğüne dair fikirde bulunmak gibi, Tanrı'nın eserlerine bakarak O'nun hakkında fikir yürütmek mümkündür. Fakat ne olursa olsun, akıl ile elde ettiğimiz bilgi, kâmil bir bilgi değildir ve olamaz, Tanrı'nın zatını kuşatamaz. Yaratılanlardan yola çıkılarak elde edilen bilgi, ancak teşbihi bilgi olabilir. Tanrı hakkında daha kâmil bir bilgiyi ise vahiy yoluyla elde ederiz.²¹³

Tanrı'nın varlığının bilgisine onun yarattıklarından hareketle ulaştığımız gibi, O'nun özgürlüğüne dair bilgiye de yarattıklarından hareketle ulaşırız. Yaratılanlarda var olan kemal nitelikler en saf, en basit haliyle Tanrı'da mevcuttur. Bu bakımdan yaratılanlara nispetle Tanrı'ya atfettiğimiz sıfatlar en kâmil şekliyle anlaşılmalıdır. Bu sıfatlar ne kadar çok olsalar da, Tanrı'nın basit olduğu unutulmamalıdır.²¹⁴

Yaratılanlarda var olup Tanrı'ya atfedilen özelliklerden birisi de özgürlüktür. Özgürlük de en kâmil ve tam şekliyle Tanrı'ya atfedilir. Özgürlüğün Tanrı'ya atfedilmesi irade sıfatı ile gerçekleşir. Gazâlî her ne kadar bu sıfatların temsili şekilde atfedildiğini söylese de özgürlük kavramının seçenekleri de içerdiğini varsaymaktadır. Çünkü ona göre irade, bir şeyi benzerinden ayırmaya yarayan sıfattır. Âlem hâdistir, âlemin hâdis olması, O'nun Tanrı'nın iradesine, iradesi de onun ilmine işaret eder. Tanrı'nın âlemi yaratma nedeni de iyiliğinin gerekliliği ve zorunluluk değil, O'nun iradesidir.²¹⁵ Ancak ezelî, ebedi ve her yönüyle mükemmel Tanrı'nın yarattığı âlem ile ilişkisinin kurulması gerekmektedir. Hiçbir yönden yaratılmışlara benzemeyen Tanrı'nın evrenle ilişkisini kurma çabası da farklı fikirlerin ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Filozoflar felsefenin yaratılanlarla her an inayet içinde olmayan Tanrısını evren ve insana yakınlaştırmak adına sudûr nazariyesini ve akıllar silsilesini benimsemişlerdir. Fakat bunu benimsemeleri, onların iradeyi inkâr ettikleri anlamına gelmez. Onlar, kendi sistemlerine uygun olarak irade anlayışı geliştirmişlerdir.²¹⁶ Kelamcılar ise, sünnî görüşün gerektirdiği şekilde Allah'ı eşsiz bir irade olarak düşünmektedirler. Bu yüzden Gazâlî de son derece arzulu bir şekilde Allah'ın iradesine vurgu yapar.

²¹³ Akdağ, a.g.e. ss. 86- 94.

²¹⁴ Akdağ, a.g.e., ss. 103- 110.

²¹⁵ Akdağ, a.g.e. ss. 110- 135.

²¹⁶ Temel Yeşilyurt, "Gazâlî'ye Göre Allah'ın İradesi", *Urfa, Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 4 (1998), ss. 194- 195.

Gazâlî, hem filozofları eleştirirken *Tehafütte*, hem Allah anlayışını aktarırken *el-İktisâd*'da hem de *İhya*'da irade konusunu işlemiş, aklî ve nakli olarak Allah'ın irade sahibi oluşunu temellendirmeye çalışmıştır. O'nun filozofları küfürle itham ettiği en önemli meselelerden birisi âlemin kıdemi meselesidir. Âlemin kıdemi meselesi Allah'ın irade sahibi oluşu ile doğrudan alakalıdır. Gazâlî'ye göre Allah'ın irade sahibi oluşunun kabullenilmesi halinde hem ezeli âlem görüşü hem de sudûr gibi dini anlayışı rahatsız eden birtakım görüşler geçersiz kılınacaktır.

A. İRADENİN TANIMI VE İŞLEVİ

Gazâlî'ye göre bir şeyi imkân bakımından benzeri olan diğerlerinden ayıran başka vasıf gerekir ki bu iradedir. Allah'tan meydana gelen fiillerin de birbirlerinden ayrılması için onların bir tercih ediciye ihtiyacı vardır. Fiilin kendisi veya kudret böyle bir tercih için yeterli değildir. Çünkü ilim ve kudret iki zıt duruma eşit mesafededir. Bu durumda fiilin bir yöne tercihini gerektiren bir sığata ihtiyaç vardır. O sıfat ise iradedir.²¹⁷

Gazâlî, filozofların düşüncelerinde yer alan, ilim-irade özdeşliğinin aksine iradeyi ilimden ayrı olarak görür. Ona göre irade ilimden, kudrette iradeden meydana gelir. Akıl iyi gördüğü şeyi yaptığında irade adını alır. Yani iradenin işleyişi aklın hükmü altındadır fakat akıl ile aynı değildir.²¹⁸

Gazâlî *el-İktisâd* adlı kitabının ikinci ana bölümünde Allah'ın sıfatlarını işler. Bu sıfatlardan dördüncüsü Allah'ın Mürîd sıfatıdır. Bununla O, meydana gelen her fiilin bir tercih edici sayesinde diğer mümkünlerden ayrıldığını kabul etmektedir. Şayet iradeye ihtiyaç duyulmadan ilimle yetinmek mümkün olsaydı, kudrete de ihtiyaç olmazdı. Bu da Allah'ın ilminin yöneldiği şeyin gerçekleşmesi demek olurdu ki bu da imkânsızdır. Çünkü âlem yaratılmadan evvel Allah tüm bu mümkünlere ilmi ile yönelmiş bulunmaktadır. Fakat Allah irade ile âlemin zamanını seçmiştir. Gazâlî'ye göre bu konuda sadece Ehli sünnet doğruyu bulmuştur. Ona göre iradenin gerçeği, bir şeyi benzerinden ayırt etmektir.²¹⁹

²¹⁷ Gazzâlî, *İtikadda Orta Yol*, s.94.

²¹⁸ İsmail Şimşek, a.g.e., s. 61.

²¹⁹ Gazâlî, a.g.e., ss. 94- 96.

İrade fiili bilmeyi de zorunlu kıldığından iradeyi nefyetmek Tanrı'dan bilmeyi de nefyetmeyi gerektirir. Allah'ın irade sahibi olduğunu reddeden filozoflar aslında zorunlu olarak onun ilim sahibi olduğunu da reddederler. Zaten Gazâlî'ye göre, filozofların kabul ettiği sudûr teorisi iradeyi de ilmi de gerektirmez, Tanrı bilse bile onun bildiği ancak ilk akıl olabilir.²²⁰

Gazâlî *İhya*'nın birinci cildinde irade başlığı altında Allah'ın işlerinde irade sahibi olduğunu söyler. Her varlığın dayandığı temel nokta O'nun dilemesidir. İrade'nin sebebi kudretin iki zıt ile münasebetinin aynı olmasından dolayı onu tercih edecek bir kuvvetin lazım gelmesidir. Bu kuvvet iradedir. Eğer iradeye gerek olmayıp ilmin yeterli olduğu söylenirse, o zaman kudrete de ihtiyacı olmaması gerekir. Çünkü Allah âlemin olacağı vakti bilir ve o vakitte yaratır demek, ilmin taalluk ettiği vakitte kudretsiz olarak da gerçekleşir demeyi caiz kılar. Bu da yanlıştır. O halde Allah'ın kudret ve iradesi vardır.²²¹

Gazâlî *Tehafüt*teki gibi burada açık açık filozofları hedef aldığını söylemese de soru cevap şeklinde ilerleyen metinden anladığımıza göre filozofları ve Mu'tezilileri hedef alır gibidir. 'O'nun ilmi yeter' demek bu iki grubun kullandığı bir argümandır ve Gazâlî burada da yine filozofların delillerini dile getirip cevaplandırmaktadır.

Gazâlî, ilim sıfatını iradeyi devreden çıkarmak için kullanmanın, aynı şekilde diğer sıfatlar için de geçerli olacağını söyler. Bu açıdan bakıldığında Gazâlî'nin kendi içinde kurduğu kıyasın tutarlı olduğu söylenebilir. Fakat kudret sıfatında irade sıfatında olduğu gibi seçim mevcut değildir. İradeyi reddedenlerin asıl üzerinde durduğu herhangi bir sıfat olarak irade olması değil, seçme işinin tercih ettirici bir neden ya da bir gayeye ihtiyaç duymasıdır. Çünkü bunlar Tanrı'ya atfedilebilecek nitelikler değildir.

İhya'nın üçüncü ve dördüncü cildinde insana ait iradeye değinen Gazâlî, *İhya*'daki bir başka pasajda, Allah'ın zamana ihtiyacı olmaksızın görünür ve görünmez âlemdeki her şeyi irade ettiğini, gözlerin bakmasının, kulun itaate güç yetirmesinin ve bir şeyin hatıra gelmesinin dahi O'nun iradesiyle olduğunu söyler. Şeylerin belirli zamanlarda vücut bulmaları da onun ezeldeki iradesi sebebiyledir. İrade O'nun zatı ile

²²⁰ Macit Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, ss. 84- 85.

²²¹ İmam Gazâlî, *İhyâu 'Ulumi' d- Din*, çev. Ahmed Serdaoğlu, Bedir Yayinevi, Ankara: 1975, C. 1, s. 278.

kâimdir.²²² Burada Gazâlî'nin Kur'an-ı Kerimdeki irade anlayışını birebir benimsediğini görüyoruz. Kur'an-ı Kerim'de En'am Suresi 59. ayetin meali "Bir yaprak bile düşmez ki O'nun ilmi olmasın" şeklindedir. Gazâlî'nin pasajına baktığımızda aynı kelimeleri kullanmasa da, âlemdeki bir yaprak düşmesinden bile haberdar olan ve bunu irade eden Tanrı'nın, bir şeyin hatıra gelmesinden de elbette haberdar olduğunu, hatta bunun O'nun iradesi ile olduğunu farklı örneklerle anlatmaya çalıştığını görebiliyoruz.

Gazâlî, iradenin kadîm olduğunu, şeylerin Allah'ın ezeli ilmine uygun olarak ezeldeki iradesi ile vücut bulduğunu söyler. Eğer Allah'ın iradesi hâdis olsaydı, hâdis mahâl olması gerekirdi. Başka yerde tecelli etmiş olsaydı, o değil, başkası irade etmiş olurdu. Ayrıca iradenin hâdis oluşunun kabul edilmesi, başka bir irade ediciyi gerektirir ve bu teselsüle sebep olur. İrade ediciye gerek olmadığı söylendiğinde ise, âlemin de iradesiz olması lazım gelir, fakat bu batıldır.²²³

Görüldüğü gibi Gazâlî için irade, ilim ve kudret sıfatlarından ayrı bir işleve ve başat bir konuma sahiptir. Öyle ki iradenin geçersiz olduğunu söylemek, diğer sıfatları da geçersiz saymak gibidir.

B. TANRI'NİN İRADE SAHİBİ OLMASININ NEDENLERİ

Tanrı, Tanrı olmaklığı bakımından kemal sıfatlarla muttasıf olduğu için, onun her şeyin kâmil olanı ile vasıflanması gerekir. Bu vasıflardan biri de iradedir. Allah müriddir. Yaşayan ve irade eden bir zattır. O'nun fiilleri iradesinin sonucu olarak ortaya çıkar.

Gazâlî bu konuyu ayrıntılı olarak *Tehafüt*'ünde âlemin kıdemi meselesinde ele almıştır. Ona göre Filozofların birinci delili, ezeli olandan sonradan olanın sudûrunun mümkün olmamasıdır. Çünkü bunun aksi, âlemi tercih eden bir tercih ettiriciyi gerektirdiğinden (filozoflara göre her değişimin gerçekleşmesi için kendisi haricinde bir sebebe ihtiyaç vardır) imkânsızdır. Ayrıca âlemin sonradan olduğunu kabul etmek, onun niçin bu zamanda var edildiği ve irade edende, edilende mevcut olduğu halde,

²²² Gazâlî, a.g.e., s. 231.

²²³ Gazâlî, *İhyâu 'Ulumi' d- Din*, s. 281.

niçin geciktirildiği sorusunu da akıllara getirir şeklindedir.²²⁴ Filozoflara göre irade ve murat var ise, herhangi birisinin geciktirilmesi söz konusu değildir.²²⁵ Eğer bir seçim olduğu kabul edilirse niçin bu zaman tercih edildi gibi sorular cevapsız kalır. Tercihin sebebi kudretsizlik olamaz, istemezken irade etti ise, irade hâdis olur, bu durumda hâdisliğin olmadığı bir başka ilah farz etmek gerekir bu da teselsüle sebep olur.²²⁶

Gazâlî filozofların delillerini bu şekilde dile getirdikten sonra, sırasıyla onlara cevap verir, önce âlem ezeli bir irade ile yaratılmıştır diyen birine niçin karşı çıkıyorsunuz diye sorar, bu soru feleklerin niçin bu şekilde hareket ettiği, kutupların yerlerinin niçin orası olduğunu sormak gibidir. Filozofların kadîmden hâdis çıkmayacağı itirazı ise filozofların aleyhine kullanılır. Çünkü onlar da, âlemdeki hâdis olayların sebebinin kadîm varlıklar olduğunu söylüyorlar.²²⁷ Ayrıca ona göre değişen irade ve haliyle de ona sahip olan varlık değildir. Değişen sadece, "irade edilenin varlık kazanması"dır.²²⁸

Ancak filozoflara göre, her değişme kendisi dışında bir sebep gerektirir. Tanrı bir değişiklik kararı alıp âlemi yaratmayı düşünüyorsa, O'nu da bu değişikliğe iten bir sebep gerekir. Eğer Tanrı'dan başka bir şey yok ise, O'nu kararında etkileyecek bir şey yoktu demektir, biz şu anki tecrübemizle âlemin var olduğunu da bildiğimize göre, o halde onun her zaman var olmuş olması gerekmektedir. Böylece ilk değişimi açıklama sorunu da ortadan kalkmış olmaktadır.²²⁹

Filozofları değişme bahsinden ezellilik bahsine götüren husus, Aristoteles'de her değişmenin bir dayanağa ihtiyaç duymasıdır. Âlemde olan değişmeler bu anlamda değişmenin kendisinden meydana geleceği bir madde, yani özneye gereksinim olduğunu gösterir.²³⁰ İlk değişim için de böyle bir madde söz konusu olmadığından onlar öznenen sudûr eden âlem anlayışını benimsemişlerdir.

Gazâlî'ye göre Tanrı'da değişme fikrine imkânsız denilecek olursa, bu da özde değil, kullanılan kelimelerin gelenek ve vaz'ına bağlı hususlarla alakalıdır. O,

²²⁴ Gazâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, s. 15.

²²⁵ Mübahat Türker, *Üç Tehafüt Bakımından Felsefe Ve Din Münasebeti*, s. 211.

²²⁶ Mübahat Türker, a.g.e., s. 211.

²²⁷ Mübahat Türker, a.g.e., s. 212.

²²⁸ İmam Gazâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, s. 17.

²²⁹ Oliver Leaman, *Ortaçağ İslam Felsefesine Giriş*, çev. Turan Koç, 2. b., İstanbul: İz Yayıncılık, 2015, ss. 78- 79.

²³⁰ Leaman, a.g.e., 2015, s. 96.

filozoflara siz bu gerekliliği, aklî zorunlulukla mı, yoksa akıl yürütmeye mi biliyorsunuz diye sorar. Zorunlulukla bilinmediği açıktır, çünkü eğer zorunlulukla biliyor olsaydınız, size karşı çıkanların olmaması gerekirdi. O halde bu durumun imkânsızlığı mantık kurallarına dayandırılmalıdır, çünkü anlattıklarınızda bir zorlama ve bizim irademize benzetme söz konusudur. Bu ise yanlıştır. Çünkü ezeli irade sonradan yaratılanlara benzemez. Allah'ın bilgisi pek çok konuda olduğu gibi, irade konusunda da bizden farklıdır. Aslında bunu Tanrıyı nitelerken 'o hem akleden, hem akıl, hem makul' derken siz de kabul etmiş bulunuyorsunuz. O halde size de bu konuda birisi "sizin bize itiraz ettiğiniz gibi itiraz edebilir" diyerek, filozofların delillerinin tutarsızlığını ortaya koyar.²³¹

Gazâlî filozofların burhani önermeleri değerlendirip adeta, 'siz bunları aklî zorunlulukla kabul ettiğini söylüyorsunuz, fakat ben bunun böyle olmadığını sizin gibi aklî delillerle çürütüyorum' der.²³² Yani o yalnızca onları iyi anlamakla kalmamıştır. Ona göre filozoflar hem âlemin ezeliğini kanıtlayamamışlar hem de İslam'ın Tanrı'sı ile bağdaşmaz bir görüş ortaya atmışlardır. Tanrı'ya inanmak yalnızca O'na var edici bir güç atfetmek değil, âlemdaki varlıklar ile O'nun arasında inayet ve her an müdahale ile etkide olduğuna inanmaktır. Eğer bu böyle değilse onlara felsefi öğretilere dâhil ettiğiniz Tanrı ne ifade etmektedir şeklinde bir soru çok rahat yöneltilir.²³³

Bu delil hakkında Mübahat Türker Küyel "Âlemin kademine dair getirdikleri delillerde Gazâlî, filozofların kendi sistemleriyle tutarsız olduklarını ve netice itibarıyla zaruret iddiasından uzakta bulduklarını ispat etmiştir. Yalnız onun, Allah'ın iradesi mefhumuna geçmesi ilmi yönden zaruri değildir" neticesine varır.²³⁴ Biz de sonuca baktığımızda aynı şeyi görüyoruz. Fakat bize göre Gazâlî'nin çabası, ilmi olarak filozofların delillerini çürütmek olmakla beraber, kendi düşüncelerini birebir ilmi olarak ispatlamak değildir. Onun düşünceleri, doğruluğu ispatlanması gereken düşünceler değildir. Bu doğruluk ilmî bir gözlükle değil, ancak inanç gözlüğü takılarak görülebilir.

²³¹ İmam Gazâlî, a.g.e., ss. 16-24.

²³² Fehrullah Terkan 'Üç Mesele- 2: Tanrı ve Cüz'ilere Dair Bilgisi' *Gazzali Konuşmaları*, ed. M. Cüneyt Kaya, 3. b., İstanbul: Küre Yayınları, 2017, s. 95.

²³³ Leaman, a.g.e., ss.74- 76.

²³⁴ Mübahat Türker Küyel, a.g.e., s. 353.

Gazâlî'nin nihayetinde vardığı, "O'nun iradesi yaratılanlara benzemez, yahut neden bu zamanda yaratılmıştır sorusu saçmadır çünkü Allah öyle istemiştir", sonuçları, Gazâlî'nin aklî ve ilmi olarak cevap bulamadığı yerde, vahyin yüceliğinin gölgesine sığındığının göstergesidir. Burada belki de sorgulanması gereken onun felsefi yahut dini kişiliğidir.

Tehafüt geleneğini başlatmış olması hasebiyle filozofların karşısında konumlandırılan, bununla birlikte savunduklarını aynı kesinlikteki yöntem ve delillerle açıklaması beklenen kişi, bir filozof olmaktan öte bir kimliği, teslimiyet ehli bir mümin olmayı tercih etmiş görünmektedir. Yine de Gazâlî'nin aklî tabiatı gereği sorgulamayı ve araştırmayı bırakmamış olması, bizler için büyük şanstır. Çünkü O, inandım deyip münzevi bir hayata çekilmemiş, inandım dediği değerlere gerek kendi dininden, gerekse başka dinlerden gelen saldırı, şüphe ve tehlikelere karşı başarılı bir şekilde karşı durmaya çalışmıştır.

Gazâlî'nin yaptığı, sadece savunu da değildir. O, tehlikelere set çekmeden önce kendi zihnindeki soruları cevaplandırmış, bulanık suların sakın denizlere ulaşmış ve bu uzun serüvenin sonunda fırtınalar içinde gördüğü her gemiye el uzatmıştır. Uzattığı eli tutmayana karşı aynı merhameti gösterdiğinden çok emin olmamakla birlikte onun bu sert tavrının kendi nefsi gayesinden değil, inandığı davaya hata yakıştırmamasından dolayı meydana geldiğini düşünmek daha doğru olur.

Gazâlî yukarıdaki cevaplardan sonra âlemin ezeliliğini kabul etmenin, feleğin dönüşlerinin sonsuz ve birimlerinin sınırsız olduğunu da zorunlu olarak kabul etmeyi gerektirdiğini, bunun ise imkânsız olduğunu, çünkü Güneşin ve diğer gezegenlerin dönüşlerini belli zamanlarda ve sayılarda tamamladığını ileri sürer, sayı ise ya çift ya tektir ve sonsuz olan değil, ancak sonlu olan, çift ve tek olarak nitelendirilir diyerek karşı çıkar.

Filozofların "âlemin belli bir zamanda yaratılmasının kabul edilmesi halinde, âlemden önce bir zamanın da kabul edilmesi gerekir, onun kabul edilmesi durumunda ise, bu zamanın sonlu mu, sonsuz mu olacağı problemi meydana gelir" tezine, "bize göre süre ve zaman yaratılmıştır"²³⁵ diyerek cevap verir.

²³⁵ Gazâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, s.22.

Ona göre irade ‘bir şeyi benzerinden ayırt etme özelliği taşıyan bir niteliktir ve âlemin yaratılmasında “niçin şu zamanda yaratılmıştır başka bir zamanda değil” sorusuna "belli bir zamanı önceki ve sonraki zamandan ayıran nedir?"²³⁶ şeklinde bir soruyla cevap verir. Ona göre insan her şeyin inceliğini kavrayamaz, sadece bazılarındaki hikmeti kavrayabilir. Farklılıkları anlayabilir. Zamanlara gelince, bunlar da âlemin düzeni ve ölçüsünde birbirine benzerdir.

Filozofların problemi aslında gayet basittir, Tanrı X'i istediğinde niçin belirli bir süre beklemek zorunda kalsın? Sebepsiz yere beklemek O'na herhangi bir şeyin engel olabileceği fikrine götürür. ²³⁷ Gazâlî için ise “Allah vardı âlemi daha sonra yarattı” tezini kabul etmek için araya zaman sokmak vehmin işidir.²³⁸

Gazâlî, filozoflara “Tanrı’nın bir ânı tercih ettiğini kabul etsek dahi, bunu siz de kullanmış bulunuyorsunuz, size âlem neden bu şekilde dediğimizde, onun zıtlarından ayrı, belirli bir biçimde var olduğunu kabul ettiğinizde siz de Tanrı’nın bir tercihte bulunmasını mümkün görüyorsunuz” şeklinde cevap verir. "Bir şeyi benzerlerinden ayırt etmenin imkânsızlığı ister ilahî fiil, ister gereklilik, ister tabiat, isterse zorunluluk açısından olsun, fark etmez."²³⁹ "Eğer göğün büyüklüğü ve şekli bir hikmete dayanıyorsa, gökkürenin bütün parçaları eşit, bütün noktalar birbirine benzer olduğu halde, başka parça ve noktaları değil de, kutupların bulunduğu yeri diğerlerinden ayırt edip kutup olarak belirleyen nedir? İşte bu, içinden çıkılmaz bir meseledir."²⁴⁰ Kutupların yeri ve gezegenlerin dönüş yönü Gazâlî’nin bu konuda verdiği örneklerdendir. Ona göre yer yön eşitliği zamanların eşitliğinden farksızdır. Kutuplar neden dünyanın orasında diye sormayı saçma bulacağınız gibi neden bu zamanda yarattı diye sormanız da gereksizdir.

Oliver Leaman burada Gazâlî’nin lehine olmasına rağmen, bu konu üzerinde yeterince durmadığından bahseder. "Evrenin şu tür özelliklerinin değişik olan öteki özelliklerinden daha iyi olduğunu öne sürmek için kanıt getirmek mümkündür."²⁴¹ Keyfi denilebilecek özelliklerin değişik olma ihtimali üzerine konuşulabilir ve keyfiliği

²³⁶ Gazâlî, a.g.e.,s.22.

²³⁷ Leaman, *Ortaçağ İslam Felsefesine Giriş*, s.80.

²³⁸ Mübahat Türker, a.g.e., s. 214.

²³⁹ Gazâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, s.25.

²⁴⁰ Gazâlî, a.g.e., s.27.

²⁴¹ Leaman, *Ortaçağ İslam Felsefesine Giriş*, s. 84.

ispatlanması üzerinde daha fazla durarak sudûr kaynaklı zorunluluk ortadan kaldırılabılır. "Aristoteles'in dünyayı tanımlama ilkelerinde bile, bütünüyle keyfi olarak alınmış bir kararın bulunduğu ve alternatif imkânlarla göre belirlenmediğinden söz etmek zorunlu hale gelmektedir."²⁴² Nitekim bu akla uygun ise, filozofların yaratmadaki ân tercihi üzerinde bu kadar durmamaları gerekir. Her ne kadar İbn Rüşd bunu kabul etmiyorsa da, "Gazâlî Aristotelesçi evren anlayışında İbn Rüşd'ün kuru gürültüsünün gizleyemeyeceği çok önemli bir zaafî teşhis etmiştir."²⁴³

Leaman'ın yoktan yaratma ve sudûr meselesinde filozoflar ile Gazâlî arasında bulunduğu nihai çözüm imkân kavramını filozofların ve Gazâlînin farklı kabul etmesi gibi yoktan yaratma meselesinin de aslında anahtar kavramın farklı tahlilinden kaynaklanmasıdır. Çünkü ona göre İbn Sînâ'da Tanrı'nın iradesi ile evrensel âlem düzeninin aynı şey olması, Fârâbî'de ise Tanrı'nın özünden taşmanın yoktan yaratma ile aynı şeyi ifade etmesi bunun delillerindedir.²⁴⁴

Gazâlî ilahî iradeyi ilahî ilme indirgeyen filozofları direkt olarak bu görüşünden dolayı eleştirmemekle birlikte, onun ilahî iradeden nefyettiği noktaları tekrar gündeme getirmiş ve iradeye farklı bir anlam yüklemiştir. Çünkü ilahî iradeyi nefy etmek Tanrı'ya zorunluluk atfetmeyi beraberinde getirir. Bu ise teolojik olarak imkânsızdır.²⁴⁵

Gazâlî Tanrı'nın irade sahibi oluşunun nedenlerini filozoflarının delillerini çürüterek temellendirmiştir. Bunların dışında Gazâlî'nin Tanrı'nın irade sahibi oluşunun nedenlerinden saydığı nedensellik ve faillik meselesi de vardır. Bu meselelere biraz daha ayrıntılı bakmak konumuz açısından daha uygun olacaktır.

C. NEDENSELLİK

Gazâlî'nin irade üzerinde bu kadar durmasının sebebi, iradesiz bir Tanrı'nın zorunlu olması gerekeceğidir. İrade Tanrı'ya istediği gibi hareket imkânı sunar ve onun fiillerinin neden diye araştırılmasının önüne geçer. İradeyi kaldırdığımızda ise nedensellik devreye girer ve Tanrı değil, eşyanın özü ve o öz sebebi ile süregelen

²⁴² Leaman, a.g.e., s. 85.

²⁴³ Leaman, a.g.e., s. 86.

²⁴⁴ Leaman, a.g.e., ss. 69- 106.

²⁴⁵ Fehrullah Terkan, "El-Gazâlî'nin İlahî İradeye Dair Argümanları ve Müslüman Filozofların İtirazlarına Verdiği Cevaplar" ss. 616- 626.

yasalar söz sahibi olur. Neden, niçin ve nasıl soruları sorulabilir ve bunlara cevap verilebilir.

İlk bakışta eşyanın özü ve o özden kaynaklanan yasalar denildiğinde başıboş bir evren fikri uyanmıyor değil. Âlim, kâdir, mürîd ve her an iş üzerinde olan bir Tanrı fikri daha kontollü ve daha güvenilir bir algı yaratırken, eşyanın doğası devreye girdiğinde Tanrı'nın hâkimiyeti sarsılıyor gibi gelebilir. Fakat bu bakış açısı çok yüzeysel olur. Çünkü nedenselliği savunanlar da, Tanrı fikrinden bigâne bir nedensellik anlayışı içerisinde değiller. Eşyanın doğası bu mükemmel Tanrı'nın bahsettiği doğadır. Ve o doğa yine onun izni ile o şekilde seyrini devam ettirmektedir. Nedenselliğe karşı olanlar gibi doğrudan olmasa da, nedenselliği savunanlar da ipin ucunu Tanrı'ya götürerek aslında kontrolü ona bırakmaktadır. Fakat gerek Gazâlî'nin içinden geldiği Eş'arî gelenek, gerekse bireysel olarak Gazâlî nedenselliğe karşıdır.

Müslüman kelimcilerin kullandığı cevher- araz sisteminde her an yaratma olduğu için, onların zorunlu bir nedensellik anlayışını kabul etmeleri beklenemez. Tanrı onların sisteminde her şeye gücü yeten, her an fiil üzerinde olan, etkin bir Tanrıdır. Herhangi bir olayın zorunlu bir sonuç doğurmasına ihtiyaç yoktur, zira Tanrı o an o işi yaratacaktır. Tanrı mevcut düzeni her an yaratma ile devam ettirmektedir.

Eş'arîler bu durumu âdet olarak tanımlarlar. Fakat bu âdet terimi İbn Rüşd'e göre muğlaktır. Âdet ile kastedilen şeylerin alışkanlıklarını devam ettirmesi mi, Tanrı'nın eşyanın alışkanlıklarını belirlemedeki âdeti mi, yoksa insanın bunu algılamadaki âdeti mi olduğu çok açık değildir. Âdetin Allah'ın alışkanlıkları olduğunu söylemek İslam düşüncesi ile uyumsuz, şeylerin özü olduğunu kabul etmek fikrine Gazâlî zaten sıcak bakmamıştır. İnsanların algılamasındaki âdet ise insanların çoğu zaman aynı, nadir zamanlarda kendilerine özgü yargılarda buldukları anlamına gelir.²⁴⁶ Görüldüğü gibi Gazâlî'nin benimsediği görüşler genel anlamda Eş'arî görüşlerdir. Onun eleştirisinin ekseni de Eş'arî ekole özgü illiyetin reddi meselesidir. Eş'arîlere göre her tabî süreç ilahî irade ile tespit edilmiştir ve değişebilir.

Eş'arîler âlemin yaratılışını Tanrı'nın irade ettiğini fakat bu iradenin gerçekleşmesi için bir süre ertelediğini savunurlar, ancak yukarıda da belirttiğimiz gibi

²⁴⁶ Leaman, *Ortaçağ İslam Felsefesine Giriş*, s. 151- 152.

gerek iradenin kabulü ile meydana gelen problemler gerekse nedensellik ilişkisi dolayısıyla filozoflar için böyle bir görüş tutarsızdır.²⁴⁷

Gazâlî bu konuda da Eş'arî tavrı içerisinde kalarak, dünyada meydana gelen bazı olayların bazı olayları meydana getirdiğini kabul etmesine karşılık, bunların zorunlu olmasını kabul etmez. Nedensel ilişkilerin bu şekilde olması, Tanrı'nın düzenlemesinden –kelamcılarının tabiriyle, Allah'ın âdetinden- dolaydır. Gazâlî, ateşle teması olmaması halinde de pamuğun küle dönüşebileceğine ihtimal verir.²⁴⁸ Ve bu konuda oldukça ilgi çekici bir şekilde Aristoteles'i eleştirir. Aristoteles'e göre, madde kendi başına hareket edemez. İlk maddenin hareket etmesi için hareket ettiriciye ihtiyaç vardır. Yani bunlar kendilerinde harekete sahip olmayan pasif şeyler olmalarına rağmen, nasıl tabiatta zorunlu işlere sebep olabiliyor diye sorar.²⁴⁹ Fakat bize göre Aristoteles'in teorisi ilk hareket ve ilk madde için geçerlidir. İlk hareketten sonra varlıklar zaten ona olan aşk ve çekim ile hareket etmektedir.

Sebeplerin inkârı bilginin dolayısıyla hiçbir şeyi bilememenin yani elimizde ne tutarlı bir fikrin ne de tanımın olmaması demektir diyenlere bunların boş şeyler olduğunu söyler. Ancak sebepleri araştırmayı da bir kenara bırakmış değildir. Çünkü Gazâlî'ye göre bu olaylar mümkün şekilde olur fakat Allah bunların bu şekilde devam edeceğine dair bizde bir bilgi yaratır. Ve bunun aksi olacağına dair bilgi yaratana kadar biz olayların bu şekilde devam edeceğini biliriz. Bunun aksi olağanüstü şeyler ise nadiren olur, bu olayların herhangi bir zamanda olması ilme karşı güvenin kalplerden silinmesine neden olur.²⁵⁰

Gazâlî nedensel bağlantıyı inanılır kılanın tecrübe olduğunu bunun ise çok sınırlı bir bilgi kaynağı olduğunu, gece ve gündüz hakkında hiçbir fikri olmayan âma bir insanın, gündüzü ilk görüşünde buna sebep olanın göz kapakları olduğunu çok rahat düşünebileceği örneğiyle açıklar.²⁵¹ Gazâlî'nin tecrübe hakkındaki görüşleri İbn Sînâ ile benzerlik arz etmektedir. Tecrübeyi incelediğimizde nedensel ilişkilere dair tümel bir bilgi verdiğini görürüz. Ve bu bizi tümevarıma benzer kıyas yapmaya götürür. Aristotelesçi anlayışta kıyasın öncülleri ve neticesi arasında zorunlu bir ilişki vardır.

²⁴⁷ Leaman, a.g.e., s. 136.

²⁴⁸ Gazâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, ss. 166- 167.

²⁴⁹ Leaman, a.g.e., s. 137.

²⁵⁰ Gazâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, ss. 170- 171.

²⁵¹ Gazâlî, a.g.e., s. 167.

Gazâlî'nin karşı çıktığı zorunluluk burada meydana gelmektedir. O iki doğru öncülün bir araya gelmesinin neticenin de doğru gözükmesinden başka bir şey olmadığını söyler. Bu ilişki şimdi gerçekleştiği gibi daima gerçekleşmekte ve Tanrı irade etmedikçe ve hatta Tanrı'nın da bunu irade etmeyeceğini bilmekle birlikte, farklı da olabilme ihtimalinin her zaman olduğunu söyler.²⁵² İbn Sînâ nedensellikten meydana gelen zorunluluğu ilmi ilahîye bağlarken, Gazâlî ilahî iradeye bağlar.²⁵³

Ona göre nedensel ilişkiler bizde tümel yargılar oluşturur fakat bu tümellere insanlar tikelleri araştırmak suretiyle ulaşır. Tecrübenin bizde genel kabul edilen bir yargıya neden olması onda bulunan gizli kıyas gücünden dolayıdır. Tecrübe ile bir kesinliğe ulaşırsak bile bu gizli kıyası tamamen açıklayamayız.²⁵⁴ Her ne kadar biz bazı olayların başka bazı olayları doğurduğu inancına sahip olsak da buna sebep olan güç nesnelerin kendi özünde değil Allah'tadır.

Gazâlî *İhya*'da Tanrı'ya tevekkülün gerçek manasını idrak etmenin tek fâil yani tek neden kabul etmekle mümkün olduğunu söyler. İnsanlar Tanrı'nın fiiline bakmayıp şeylerin sebeplerine baktıkları için tevekkülü anlayamamışlardır.²⁵⁵

Gazâlî'nin nedenselliği kabul etmeyip, zorunluluğa karşı çıkmasının sebeplerinden biri de âlemde mucizelere yer açma arzusudur. Mucize tabi sürecin kesintiye uğratılması olduğuna göre filozofların böyle bir şeyi olduğu gibi kabul etmeleri beklenemez. Nitekim, "filozoflar ya bu izahı inkar edecekler, veya bunları mecazi şeyler olarak görüp, aklen doğru olmadıklarını varsayacaklardır."²⁵⁶ Buna karşılık Kur'an'da örnekleri olduğu üzere Gazâlî'nin bunu savunup sisteminde ona yer açmaya çalışması son derece normaldir. Sonradan karşısına gelebilecek sorulara karşı önlem alırcasına Allah'ın her şeye gücü yetmesine rağmen, imkânsız bir şeyi yapmayacağını da ekler.

Frank Griffel'e göre Gazâlî ve Eş'arîlerin savunduğu vesileci yaklaşım da, filozofların savunduğu nedenselci yaklaşım da, yaratılan âlemdeki hâdiselerin

²⁵² Frank Griffel, *Gazâlî'nin Felsefi Kelamı*, çev. İbrahim H. Güçer, 2. bs., Klasik Yayınları, 2015, ss. 339-342.

²⁵³ İlhan Kutluer 'Gazâlî ve Felsefe' *Gazzali Konuşmaları*, Cüneyt Kaya, İstanbul: Küre Yayınları, 2017, s. 51.

²⁵⁴ Griffel, a.g.e., ss. 332- 333.

²⁵⁵ Griffel, *Gazâlî'nin Felsefi Kelamı*, s. 329.

²⁵⁶ Leaman, *Ortaçağ İslam Felsefesine Giriş*, s. 143

belirlenmiş bir yapıda olduğunu savunur. Her iki gruba göre de ateş her zaman pamuğu yakar. Yani iki grup arasındaki asıl tartışma, neden ve eser arasındaki ilişkinin türü ile sınırlıdır.²⁵⁷

Her ne kadar Gazâlî nedensellik sebebi ile ortaya çıkan zorunluluğa karşı olsa da, kendisine şöyle bir soru yöneltilebilir: Tanrı iradesi ile mümkün dünyaların en iyisini yaratmıştır. Fakat diğer dünya ihtimalleri nasıldır? Eğer iyi bir tane ise Tanrı en iyi dünyayı seçmek zorundaydı. Diğerleri iyi ise, neden onları da seçmedi?²⁵⁸ Gazâlî, bu soruya şimdikinden farklı bir dünyanın mutlak manada imkânsız olmadığını, fakat Tanrı'nın şu an ki tercihleri açısından imkânsız olduğunu söyleyerek cevap verir.²⁵⁹

Nedensellik sorununu Gazâlî bu şekilde çözmüştür. Nedensel bağlantılar Tanrı öyle bilmemizi istediği için zihnimizde zorunlu ve devamlı gibi gözükmektedir. Fakat her an Tanrı'nın istemesi ile her şey değişebilir, çünkü hiçbir şey zorunlu değildir.

D. FAİLLİK MESELESİ

Gazâlî'nin iradeye önem verme sebeplerinden biri, fâillik meselesidir. Ona göre filozofların âlemin Allah'ın eseri olduğu yolundaki görüşleri, fiil fâil ve ikisi arasındaki ilişki yönünden olmak üzere üç yönden düşünülemez. Çünkü fâilliğin ona göre üç şartı vardır. Bunlar irade sahibi olması, seçen olması ve bilen olmasıdır. Hâlbuki filozoflara göre âlemin Allah ile olan sebep ve sebepli ilişkisi zorunluluk gerektirir. Ancak fâile sırf sebep olması bakımından fâil denilemez. Fâile iradesi, seçmesi ve bilmesi dolayısıyla fâil denir.²⁶⁰

Gazâlî'nin fâiline eklediği bu şartlar aynı zamanda onun hayy/diri olmasının ifadesidir. Yani ona göre fâil filozofların aksine hayy/diri olmalıdır.²⁶¹

Gazâlî'ye göre fâillik için sebep olmak yeterli olamaz, çünkü sebep olmak bilinçli bir eylem içermez. Bu nedenle İbn Sînâ'nın güneş benzetmesini de, akıllı bir

²⁵⁷ Griffel, a.g.e., ss. 324- 325..

²⁵⁸ Fehrullah Terkan, "El-Gazzali'nin İlâhi İradeye Dair Argumanları Ve Müslüman Filozofların İtirazlarına Verdiği Cevaplar" s. 637.

²⁵⁹ Griffel, a.g.e., s. 374.

²⁶⁰ Gazâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, ss. 57- 58.

²⁶¹ Rabia Çetin, "İlahi ilim ve ilâhi irade ilişkisi Gazâlî Örneği", *Avrupa İslam Üniversitesi İslam Araştırmaları*, s. 1, 2011, ss. 254-80.

varlıkla akılsız bir varlığı karşı karşıya getirdiği için geçerli saymaz. Ama zaten İbn Sînâ'nın burada benzerlik kurduğu nokta zorunluluktur.²⁶²

Gazâlî için gerçek fâilin en önemli şartı iradeli olmasıdır. Hem iradeli olana hem olmayana fâil denilecek olsaydı, birini ateşe atan kişiye değil, ateşe katil dememiz gerekirdi. Çünkü ateş adamdan daha yakın sebeptir. Oysa biz bu şekilde söylemeyiz, hakiki fâili bulduran şey katilin iradeli olması ateşin ise iradesiz olmasıdır. Eğer Allah'ın da iradesiz olduğu söylenecek olursa, Allah'da mecazi olarak yapan durumuna düşecektir.²⁶³ Bu durumda filozoflar kelimenin hakiki anlamını Gazâlî'ye göre reddedip, onu mecazen kullandıkları için aslında sadece kelime oyunu yapıp Müslümanlara şirin gözükmeye çalışmaktadırlar. Onun bu meseleyi gündemine alma sebebi ise filozofların bu oyununu ortaya çıkarmaktır.

Fâillik konusundan sonra Gazâlî fiilin şartına geçer. Fiilin şartı, sonradan var olmasıdır. Eğer bu şart ondan kaldırılacak olursa, fâille fiil ilişkisi de ortadan kalkar. Filozoflar buna karşı, fiilin sonradan olduğunu araya giren yokluk ve zamandan ötürü kabul etmeyecek olursalar onlara, fiilin sonradan olmasının fâille olmasını imkânsız saymayız, biz sadece ezeli fiili imkânsız görüyoruz şeklinde cevap verir.²⁶⁴

Gazâlî için iradenin araya zaman girmesini sağlama noktasında önemi oldukça büyükken, filozoflar iradeyi fiilin tam illeti olarak kabul ederler ve mükemmel olarak eylemde bulunacak olanın mükemmel olanın şanına yaraşır biçimde, ya ezeli olarak eylemde bulunması gerektiğini ya da ebedi olarak eylemde bulunmaması gerektiğini savunurlar.²⁶⁵ Onlara göre araya giren zaman iradenin hâdis olmasına sebebiyet verir.

Gazâlî iradenin hâdis oluşunu kabul etmez. Ona göre âlemin hâdis oluşu iradenin hâdis oluşu anlamına gelmez. Tanrı ezelde âlemin varlığa çıktığı vakitte oluşmasını irade etmiştir. Yahut varlıktan önceki yokluğun varlığa kadar sürmesini irade etmiştir. Burada İbn Sînâ yoklukta iki zamanın birbirinden nasıl ayrışacağını sorar. Gazâlî için ise bu bir problem değildir.²⁶⁶

²⁶² Fehrullah Terkan, "El-Gazzali'nin İlahi İradeye Dair Argümanları ve Müslüman Filozofların İtirazlarına Verdiği Cevaplar", s. 625.

²⁶³ Gazâlî, a.g.e., ss. 60- 61.

²⁶⁴ Gazâlî, *Filozofların Tutarsızlığı.*, ss. 63- 65.

²⁶⁵ Rabia Çetin, "İlahi ilim ve ilahi irade ilişkisi Gazâlî Örneği", ss. 264- 270.

²⁶⁶ Terkan, "El-Gazzali'nin İlahi İradeye Dair Argümanları Ve Müslüman Filozofların İtirazlarına Verdiği Cevaplar", s. 629.

Gazâlî, irade sıfatının varlığını kudret ve ilim sıfatlarından farkını ortaya koymak dışında, âlemin yaratılışı hakkında düşünmeye sevk ederek de açıklar. Bu delile göre Gazâlî, fiilin meydana gelişinin ya gaflet ya irade ile olacağını söyler. Allah'ın fiillerinde gaflet düşünülemediği için irade ile meydana geldiği böylece ispat edilmiş olur.²⁶⁷

İrade kavramı etrafında filozoflar ile Gazâlî arasında geçen bu diyaloglar neticesinde ortaya çıkan problemleri özetle şöyle sıralayabiliriz: Tanrı'nın kudretinde değişim, âlemin bir gaye üzerine yaratılmış olması, Tanrı'nın zorunlu olması durumunda oluşacak acizyet problemi, İlahi iradenin hâdis oluşu, nedensellik ve faillik meselesi.

İrade kavramı etrafında Tanrı'ya yüklediği özelliklerin bir kısmını gördüğümüz Gazâlî'nin Tanrı tasavvurunu daha ayrıntılı incelemeye başlayabiliriz.

II - GAZÂLÎ'NİN TANRI TASAVVURU

Gazâlî'nin pek çok eserinde Tanrı tasavvuruna dair argümanlar bulmak mümkündür. Bununla beraber, eserlerinin yazılış tarihi ve düşünürümüzün geçirdiği fikrî değişiklikleri dikkate aldığımızda bütünlüklü bir Tanrı tasavvuruna ulaşmak oldukça zordur. Bu nedenle biz Gazâlî'nin bir kavramlar şeması çıkararak, eserlerindeki Tanrı'ya dair niteleme, sınıflandırma ve tanımlamalarını bu başlıklar altında incelemeyi uygun gördük.

Başlıklarımızı şu şekilde sıralayabiliriz: Cevher- araz kavramları çerçevesinde, sıfat ve fiiller ilişkisine göre, zaman- mekan ilişkisine göre, vücub ve imkân kavramları çerçevesinde, varlık ve mahiyet kavramları çerçevesinde.

A. CEVHER VE ARAZ KAVRAMLARI ÇERÇEVESİNDE

Gazâlî'ye göre varlık kadîm ve hâdis olarak ikiye ayrılır. Hâdis olanlar ya cevher, ya cisim ya arazdır. *Cevher* yer işgal eden ve birleşik olmayan şeye denir.

²⁶⁷ Temel Yeşilyurt, "Gazâlî'ye Göre Allah'ın İradesi", ss. 190- 193.

Cevherin başka bir şeye birleşmesi ile cisim oluşur, *araz* ise yer işgal etmeyen ama var olmak için bir cisme muhtaç olan şeye denir. Gazâlî'ye göre yer işgal etmeyen bir şey cisme muhtaç değilse o Allah'tır.²⁶⁸

Gazâlî *el-İktisâd* isimli kitabının dördüncü iddiasında, âlemin yaratıcısının yer kaplayan bir cevher olmadığını, çünkü eğer yer kaplasaydı hareket ve sükûn gibi hâdis varlıkların sahip olduğu arazlara sahip olması gerektiğini söyler.²⁶⁹

Beşinci iddiasında âlemin yaratıcısının cisim olmadığını, şayet cisim olsaydı, özel bir miktar ile belirlenmiş olması gerekeceğini bu durumun ise ondan daha büyük ve daha küçük miktarlar bulunma imkânını beraberinde getirdiği için imkânsız olduğunu kanıtlar.²⁷⁰

Altıncı iddiasında âlemin yaratıcısının araz olmadığını söyler, çünkü araz ile varlığı başka bir zata bağlı olan kastedilir. Bu haliyle de araz, ya cisme ya cevhere ilişir, onun cisim olmadığı da daha önce söylenmiştir der. Ayrıca onun kadîm olduğunu da daha önce açıkladığını ve kadîm olana da arazın ilişemeyeceğini ifade eder.²⁷¹

O cevher değildir çünkü cevher boşluğa bağlıdır hareket ve sükûndan da uzak olamaz. Hareket ve sukun hâdis olana ilişkin şeylerdir. Bunun için cevher olamaz. Eğer cevherin kadîm olduğu düşünülecek olursa, bütün cevherlerin kadîm olması gerekir bu ise imkânsızdır.²⁷²

Allah'ın cevherlerden meydana gelen cisim olmadığı da ortadadır. Çünkü cisim cevher gibi küçük parçalardan meydana gelmiştir. Cevher olmayınca cismin olmayacağı da açıktır. Eğer âlemi yaratanın cisim olduğu düşünülecek olsaydı ayın ve güneşin cisim olduğuna inanmak caiz olurdu.²⁷³

Allah'ın cisim ile kâim bir araz olmadığı da açıktır. Bunun birinci delili, arazın kendi kendine kâim olmaması, ikinci delili arazın var olması için ondan önce bir cismin bulunması gerekliliğidir. Üçüncü delili ise, Allah'ın kudret, ilim, irade gibi sıfatlara sahip olması ve bu sıfatların arazda bulunmasının imkânsız oluşudur.²⁷⁴

²⁶⁸ Cihat Tunç, "Gazâlî'ye Göre Allah'ın Varlığı Ve Sıfatları", *Erciyes Üniversitesi Gevher Nesibe Tıp Tarihi Enstitüsü*, sy. 7 (1988), ss. 21-28.

²⁶⁹ Gazâlî, *İtikadda Orta Yol*, s.48.

²⁷⁰ Gazâlî, a.g.e., s. 50.

²⁷¹ Gazâlî, a.g.e., s.50.

²⁷² Gazâlî, *İhya-u Ulumiddin*, C. 1, s. 272.

²⁷³ Gazâlî, *İhya-u Ulumiddin*, C. 1, s. 272. .

²⁷⁴ Gazâlî, a.g.e., C. 1, s. 272- 273.

Gazâlî cevherlerin birbirine benzediğini, mümkün olduğunu, tüm cevherlerin Allah'ın kudreti içine girdiğini ve Allah'ın onları yaratmaya ve yok etmeye kâdir olduğunu savunur. Cevher ona göre varlık cinslerinin en üstünü olmakla birlikte ilk varlık değildir.²⁷⁵

Filozoflar için eğer bir şey cisim değilse o şey ezeli ve ebedidir. Ruh ve melekler de cisim olmadığına göre onlar da ezeli ve ebedidir. Fakat Gazâlî ve kelamcılar, Allah'tan başka gayri cismani varlıklar olduğunu kabul etmezler. Çünkü bunu kabul etmek, Tanrı'nın tekliğine zarar verir. Gazâlî filozofları bu konuda da eleştirir. Ona göre filozoflar Allah'ı ve melek adını verdikleri soyut akılları maddeden soyutlanmış ve akıl olmada ortak olarak kabul ettikleri için hatalıdır. Ve onlar böyle yaparak hem kendileriyle çelişmiş hem de Allah'ın tekliğine zarar vermiş olurlar.²⁷⁶

Bu sebeplerden dolayı Allah'ın mevcut ve kendi zatıyla kâim, cisim cevher ve araz olmadığını anlamış oluyoruz. Buna mukabil âlem cisim cevher ve arazlardan müteşekkildir. Hiçbir şey Allah'a benzemez, O'da hiçbir şeye benzemez. O her şeyi idare eden kayyum, hayat ile hay olup benzersiz bir varlıktır. Gazâlî yaratık yaratana, resim ressama nasıl benzesin diye sorarak,²⁷⁷ cisimler ve arazlardan oluşan âlemin Allah'a benzemeyeceğini ortaya koymuş olur.

B. SIFAT VE FİİLLER İLİŞKİSİNE GÖRE

Gazâlî asıl varlık olarak yalnızca Allah'ı kabul eder. Gerçek varlığın dayanacağı başka varlık yoktur. Hiçbir şey onun sebebi değildir. O'nun sebebi kendindedir. Asıl varlık olarak Allah ezeli, kadim ve hakiki varlık olduğu için aşkındır.²⁷⁸

Ona göre duyular yönüyle hayvana benzeyen insan, akli yönüyle hayvanlardan ayrılır ve bu akıl sayesinde Tanrı hakkında çıkarımlarda bulunur. Allah'ın varlığına dair bize ilk fikir veren şey Kur'an-ı Kerim'in irşadıdır. Biraz akıl sahibi olan insan,

²⁷⁵ Bolay, *Aristo ve Gazzali Metafizikleri*, s. 135.

²⁷⁶ Gazâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, s. 115.

²⁷⁷ Gazâlî, *İhya-u Ulumiddin*, C. 1, s. 273.

²⁷⁸ Bolay, *Aristo ve Gazzali Metafizikleri*, s. 259.

Kur'an'daki ayetler, yer, gök, hayvan ve bitkilerin muazzam yaratılışına bakarak Allah'ın varlığını bulabilir. İnsan fıtratı da bu delillerdendir.²⁷⁹

Fakat bir şeyi tanımak onu hakikatiyle bilmektir. Eğer Allah için bu nedir diye sorulacak olursa, fâildir desek cevap olmaz, illeti bulunmayan varlıktır desek cevap olmaz, vacibul vucuddur desek cevap olmaz. Bütün bunlar O'nun zatının gayrisinden haber vermektedir. O halde onu nasıl tanıyabiliriz denilirse bir sabiye çiftleşmeyi anlatmanın yolu gibi bunun yolu iki tanedir der.²⁸⁰

İki çeşit bilme vardır, doğrudan (kapalı) ve dolaylı (kusurlu) olarak bilme. Doğrudan bilme duyular ve tecrübe yoluyla bilmedir. Dolaylı bilme ise, nefislerimizden öğrenip bildiklerimize benzeterek teşbih, misal gibi yöntemlerle bilmedir. Fakat Allah'ın misli yoktur. Birinci yol olan doğrudan bilme yolu ise kapalıdır. Çünkü Allah duyuların ötesindedir. Ve Allah'ı Allahtan başkası bilemez. Biz O'nu ancak benzetme misal yolu ile bilebiliriz. Bu ise insanda tam bir bilgi oluşturmaz. Cımanın ne olduğunu soran kişiye şeker örneğini vermek gibi, eksiktir, kusurludur.²⁸¹ Bu yüzden Tanrısal öz tam olarak bilinemez. O'nu bilmek için Tanrı olmak gerekir. İnsan bu öz hakkında ancak misallerle eksik bir kuruntuya sahip olabilir. Çünkü bir şeyi bilmek O'nun hakikatini bilmektir. Tanrı söz konusu olduğunda ise bu mümkün değildir.

Aslında yapılması gereken Kur'an'ın 'O'nun benzeri hiçbir şey yoktur' ayetini benimseyip susmaktır. Ancak Tanrı'nın başlı başına bir merak konusu olması ve hakkında söylenenler insanı bu konu hakkında düşünmeye ve konuşmaya itmektir. Tıpkı Gazâlî gibi.

Ona göre cisimler âlemi ile ruhlar âlemi arasında bir uyum vardır ve bu uyum sembollerle ifade edilmektedir. Eğer bu semboller olmasaydı, bizim metafizik âlemi bilmemiz ve Allah'a yakın olmamız imkânsız olurdu. Ancak Allah'ın bir örneği yoktur. Bu yüzden Kur'an'da bulunan sembolleri tevil etmemiz gerekir.²⁸² Gazâlî bu yöntemi *Miškât'ül-Envar* isimli eserinde uygular. Bir ayeti tevil ederek Tanrıyı anlatmaya çalışır.

²⁷⁹ Gazâlî, *İhya-u Ulumiddin*, c.1, ss. 267-70.

²⁸⁰ Gazâlî, *Esmâ-i Hüsnâ Şerhi*, 1. b, İstanbul: Ferhat Yayınları, 2005, s. 50.

²⁸¹ Gazâlî, a.g.e., ss. 51- 52.

²⁸² İmam Gazâlî, *Varlık, Bilgi, Hakikat (Mişkâtü'l-Envar)*, çev. Mahmut Kaya, 3. bs., Klasik Yayınları, 2018, ss. 52- 55.

Gazâlî *Miškâtü'l-Envâr* isimli eserinin birinci faslında gerçek nurun Allah olduğunu ve ondan başkasına nur demenin ancak mecazen mümkün olduğunu söyler. Ona göre görünen âlem, melekut âlemindeki nurların yansımasıdır. Bu yansıyan nurların kaynağı da yüce Allah'tır. Gazâlî bu sonuca öncelikle nurun anlamlarını ve bu nuru gören göz ile gözden daha yetkin aklı inceleyerek ulaşır. Buna akıl, ruh nefis gibi adlar verilebileceğini söyler. Akıl her ne kadar gözden daha yetkin olsa da, o da hayal ve kuruntuların etkisinde kalarak yanlış kararlar verilebilir. Bu durumda aklın yapması gereken batıl ve bozuk düşüncelere kapılmayıp inancına dönmektir.²⁸³

Bazı şeyler akıl tarafından hemen kavranmayabilir. Bu durumda onu doğruya sevk etmek adına Kur'an'dan yani Allah kelamından yararlanır. Bu durumda Kur'an ayetleri güneş ışığı gibi nurdur. Akıl ise göz durumundadır. Burada Gazâlî dış âlemle ilişkisi olmayan bir nurdan bahsetmektedir. Buraya kadar bahsettiği nurlar, güneş, göz ve akıl iken, burada başka bir âlem devreye girmektedir. Melekut âlemi. Melekut âlemi meleklerin bulunduğu yüce bir âlemdir. Gayb âlemidir. Nurlarla dolu bir âlemdir. Melekut âleminden şehadet âlemine yansıyan nurlar ilk nura uzaklık ve yakınlıklarına göre sıralanıp, şehadet âlemine yansır. Bu yansıyan nurlara nur denmesi ilk nura nispetle mecaz durumundadır. Gerçek olan tek nur yaratma ve yönetme kudretine sahip olan Allah'tır. Ondan başka her şeyin özü ise yokluktan ibarettir.²⁸⁴

Miškâtü'l-Envâr isimli eserinde Gazâlî'nin incelediğimiz diğer eserlerinden farklı bir Tanrı tasavvuru ile karşılaşırız. Diğer eserlerinde Tanrı'nın zat ve sıfatlarından, sıfatların zat ile ilişkisinden, âlem ile Tanrı arasındaki ilişkiyi bahsederken, burada sanki Tanrı'nın ne'liğine değinmiş gibidir. Tanrı'nın tam olarak bilinemeyeceğini onun ancak Kur'an'da haber verilen ayetlerin tevili ile bilinebileceğini savunan Gazâlî için Tanrı bir nurdur. Bu benzetmeyi yaparken dayanağı melekut âlemindeki nurlardan biri olan Kur'an-ı Kerimdeki Nur suresi 35. Ayettir. "Allah göklerin ve yerin nûrudur. Onun nûrunun misali, içinde kandil bulunan bir kandilliktir. Kandil bir cam içindedir, cam inciye andıran bir yıldızdır, (bu kandil) doğuya da batıya da ait olmayan, yağı neredeyse ateş dokunmasa bile ışık veren mübarek bir zeytin ağacından yakılır. Nûr üstüne nûr. Allah nûruna dilediğini kavuşturur. Allah insanlar için misaller veriyor, Allah her şeyi hakkıyla bilmektedir."

²⁸³ Gazâlî, a.g.e., ss. 30- 40.

²⁸⁴ Gazâlî, a.g.e., ss. 40- 45.

Gazâlî *el-Esmâü'l Hüsnâ* isimli eserinde, Allah'ın tam olarak bilinemeyeceğini söyledikten sonra, O'nu bilmenin isimlerini ve sıfatlarını bilmek yoluyla olacağını söyler.²⁸⁵ O halde biz de onun isim sıfat ve fillerini incelemek üzere diğer eserlerine geçebiliriz.

Gazâlî, *el-İktisâd'* in ikinci ana bölümünde Allah'ın sıfatlarını inceler. İlk hedefi sıfatların aslının ispatıdır. Birinci incelediği sıfat kudret sıfatıdır. Fiilin meydana gelmesine sebep olan sıfat, kudret sıfatıdır. Her düzenli fiil ona güç yetiren bir fâil tarafından meydana gelmiştir. Âlem de düzenli bir fiil olduğuna göre, o da güç yetiren bir fâil tarafından meydana getirilmiştir. Âlemin düzenli olduğunu nasıl söyleyebiliriz diye sorulacak olursa, bunun için gözlem yapılması yeterlidir. Bu gözlem sonunda kişi kendi organlarındaki uyum gibi âlemde de uyum olduğunu görecektir. Fâilin kâdir olduğunu nereden bildiniz diye sorulacak olursa, fiilin meydana gelmesine sebep olan bu sıfatı aklın doğruladığını söyler. Kudret sıfatı kadîm bir sıfattır ve sonsuza kadar devam eden tüm imkânları kapsamaktadır. Yine vacip- mümkün- imkânsız ayrımını hatırlatan Gazâlî mümkünün aynı zamanda güç yetirilen/makdur olduğunu vurgular.²⁸⁶

İkinci sıfat ilim sıfatıdır. İlim sıfatı sonsuz olan varlıklara yönelmekte ve tüm var olan ve tüm yok olanları içermektedir. İlminin yöneldiği varlıkların sonu yoktur, çünkü şu an mevcut varlıklar sonlu olsa bile gelecekteki mümkün varlıklar sonsuzdur.²⁸⁷ Düzenli ve güzel yazıları gören bir kimsenin bu yazıları yazanın bu sanatı bilmediği düşünülmeceği gibi Allah'ında ilim sahibi olmaması düşünülemez.²⁸⁸

Üçüncü sıfatı O'nun hayat sahibi olmasıdır. O'nun hayat sahibi oluşu ile hem kendi zatını hem de diğer yaratılmışların farkında olması kastedilir. Allah'ın âlim ve kâdir oluşunu kabul eden kişinin O'nun hayat sahibi oluşunu da kabul etmesi zorunludur. Dördüncü sıfat Allah'ın Mürîd olmasıdır.²⁸⁹

Beşinci ve altıncı sıfat işitme ve görmedir. Gazâlî bunları aklî ve şer-î delillerle ispatlar. Birkaç ayet örneği verdikten sonra, hâdis olan varlıklar üzerinde bulunan işitme ve görmenin hâdis olması gerekir itirazı üzerine, yaratılarda var olan işitme ve görme bir yetkinlik ifadesi iken nasıl olurda bunların yaratıcıda olmaması düşünülebilir

²⁸⁵ Gazâlî, *Esmâü'l Hüsnâ Şerhi*, s. 53.

²⁸⁶ Gazâlî, *İtikadda Orta Yol*, ss. 79- 81.

²⁸⁷ Gazâlî, a.g.e., s.93.

²⁸⁸ Tunç, "Gazâlî'ye Göre Allah'ın Varlığı Ve Sıfatları", s. 26.

²⁸⁹ Gazâlî, a.g.e., s. 94.

cevabını verir. Bu iddianın diğer duyular (tatma, dokunma) içinde geçerli olması gerektiği söylendiğinde ise, tatma ve dokunma duyularının iyice araştırıldığında işitme ve görmenin aksine eksiklik barındırdığını, bu yüzden Tanrı'ya atfedilmeyeceğini ifade eder.²⁹⁰

Yedinci ve son sıfat olan kelim sıfatı Müslümanların icmaı üzerine kabul edilen bir sıfattır. Yaratıcının mütakellim olduğunu reddeden kimsenin peygamberliği de reddetmesi gerekir. Zira peygamber, yaratıcının sözünü ileten kişi demektir. Bu sıfatın yetkinlik veya eksiklik bildirmediği söylemlerine ise, bu sıfatın bir yetkinlik bildirdiğini söyleyerek karşı çıkar. İşitme ve görme sıfatında söylendiği gibi yaratılmışlarda kemal ifade eden her sıfatın Tanrı'da da bulunması zorunludur. Fakat bu konuşma ses ve harften oluşan konuşma değildir, böyle olduğunda onun hâdis varlıklara mahal olması gerekir bu imkânsızdır. Konuşma iki kısımdır, birincisi ses ve harften oluşan konuşma ikincisi ise ses ve harften müteşekkil olmayan O'nun zatına ait konuşmadır. Kelam-ı nefsi. Kelam sıfatında bahsedilen asıl yetkinlik de zaten budur.²⁹¹ Bu sıfatların manasının hepsi farklı olduğundan ötürü Allah'ın yedi sıfatının olduğu Gazâlî'ye göre ispatlanmış olur.²⁹²

Gazâlî *Tehafütün* beşinci meselesinde filozoflara göre Allah'ın sıfatlarının nasıl algılandığını açıklar. Filozoflara göre Allah'ın hayat sahibi oluşu O'nun kendine has bilgiyle bilmesi, cömert olması ondan varlığın çıkıp taşması, varlığının yalnızca iyilik olması, eksiklikten münezzeh olması, zorunlu olması varlığı için sebep olmaması, seven ve sevilendir dediklerinde her türlü güzellik ve yetkinliğin kaynağı olmasını ifade eder.²⁹³ Allah'a sıfatlar isnad etmek onda çokluğu gerektirir. Bu şekilde kabul etmek ise meseleye filozofların bakış açısidir. Fakat Gazâlî'ye göre bu açıklamalar filozofların Allah'ın sıfatlarını kabul etmeleri anlamına gelmez.

Nitekim O *Tehafütün* altıncı meselesinde filozofların Allah'ın sıfatlarını inkar edişlerine dair delillerini çürütür. Akıl, sebebi olmayan bir varlığı kabul edecek kadar ileri gittiğinde bu varlığı sıfatlarıyla kabul etmek neden mümkün olmasın? Filozoflar bizdeki bilginin özümüze sonradan dâhil olmasına kıyasla Tanrı içinde aynı şeyi

²⁹⁰ Gazâlî, *İtikadda Orta Yol*, ss. 100- 103.

²⁹¹ Gazâlî, a.g.e., ss. 104- 105.

²⁹² Tunç, "Gazâlî'ye Göre Allah'ın Varlığı Ve Sıfatları", s. 27.

²⁹³ Gazâlî, a.g.e., ss. 94- 95.

düşünmüşlerdir. Ama bu sıfatların ilk ilkede zaten bulunduğu kabul edildiğinde de aynı sorun ortaya çıkmaktadır. Bu nitelikler her ne kadar özüne dâhil olsa da öze nispetle sonradan sayılırlar.²⁹⁴

Filozoflara göre sıfatları kabul etmek Allah'ın onlara muhtaç olduğu sonucunu doğurur. Ancak Gazâlî'ye göre yetkinliğe dair nitelikler onun özünde zaten bulunurlar bu durumda nasıl onlara muhtaç olduğu söylenebilir?²⁹⁵ Eğer her birleşik bir birleştirene muhtaçtır diyecek olurlarsa, her varlık var edene muhtaçtır demelerine rağmen, ilk ilke için bunun mümkün olmadığını söylemelerini hatırlatırız der.²⁹⁶

Ayrıca filozoflar özden her şeyi nefyememişlerdir. Onlar ilk ilkenin kendisinden başkasını bildiğini kabul ederler. Bu başkasını bilmek özünün aynı mıdır, ayrı mıdır? Eğer aynı ise, insanın kendi hakkındaki bilgisi ile başkası hakkındaki bilgisi aynıdır diyen kişi ile aynı şeyi söylemiş olursunuz. Fakat ayrı ise, o zaman da çokluk meydana gelir. Peki gerçek ne diye sorulacak olursa Gazâlî buradaki amacının gerçeği ortaya çıkarmak değil, filozofların tutarsızlığını ortaya koymak olduğunu söyler.²⁹⁷

Amacını da kendisine göre yerine getirmiş durumdadır. Çünkü görüldüğü üzere sıfat ve fiiller ilişkisine göre de Gazâlî filozofların delillerini çürütmüş durumdadır.

C. ZAMAN VE MEKÂN İLİŞKİSİNE GÖRE

Gazâlî *Tehafüt*'ün ikinci mukaddimesinde, filozoflarla görüş ayrılığında olduğu kısımları üçe ayırarak birinci kısımdaki meselenin Allah'a cevher demekle yani terminolojiyle alakalı olup, bu kısmı incelemesi ve üzerinde çalışması gerekenlerin "sözlüğün bu kullanıma izin verip vermemesi" bakımından fıkıhçılar olduğunu söyler. İkinci kısımdaki meselelerin ise, dini ilkeler ile çatışmayan meseleler olup bunu tartışmanın bir yarar sağlamayacağını belirterek, üçüncü ve asıl kısma geçer ki bu kısım âlemin yaratılmışlığı, Allah'ın sıfatları ve cesetlerin dirilişine dair hükümler gibi inanç esaslarına ilişkin tartışmaları içermektedir. İşte başka konularda değil, onların bu ve benzeri konulardaki öğretilerinin yanlış olduğunun ortaya konulması gerekmektedir.

²⁹⁴ Gazâlî, *İtikadda Orta Yol*, ss. 99- 100.

²⁹⁵ Gazâlî, a.g.e., s. 101.

²⁹⁶ Gazâlî, a.g.e., s. 102.

²⁹⁷ Gazâlî, a.g.e., s. 103- 106.

Gazâlî *Tehafütte* ikinci sırada filozofların, "Allah'ın âlemden zat bakımından değil, zaman bakımından önce olması delilini ele alır. Bu tıpkı zaman bakımından birlikte var olmaları mümkün iken, tabiatı gereği birin ikiden önce gelişi gibidir."²⁹⁸ Gazâlî buna cevaben böyle bir durumun vuku bulması için âlemden önce bir zamanın olması gerekir, hâlbuki zaman sonradan yaratılmıştır der. Ona göre âlemden önce bir zaman yoktur. Âlemden önce bir zaman arama ihtiyacı vehimden kaynaklanır. Nasıl ki filozoflar âlemin ötesinde bir boşluk ve doluluğun olmadığı konusunda (sınırlı ve sonlu cismin bir özelliği olmasından ötürü) görüş birliği içindeler ise (ki hayal gücü âlemin ötesinde boşluk ve doluluk kabul etmeye de kadirdir.) Biz de âlemden önce bir zaman olmadığını savunabiliriz. Yine de "Âlemin varoluşu için bir süre var mıdır? Denilirse biz deriz ki, bununla âlemin varoluşunun bir başlangıcı yani bir başlangıç noktası mı kastediliyor? Şayet böyleyse tıpkı âlemin açık sınırı ve yüzeysel kesiti anlamında bir dış'ın bulunması gibi, onun için bir 'önce' de söz konusudur."²⁹⁹

Aristotelesçi öncüllere göre zamanın varlığı hareketi, dolayısıyla hareket eden bir varlığın mevcudiyetini öngörür. Zaman hareketin ölçüsü olduğundan, eğer zamanın ezeli olduğu gösterilebilirse, bundan hareket eden bir varlığın yani dünyanın da ezeli olduğu çıkacaktır.³⁰⁰ Gazâlî birinci delili ele alırken aynı yöntemi uygular. O, Aristotelesçi ilkelere bağlı kalmaya çalışırken, aynı zamanda bu ilkelerin filozofların bunlardan çıkardıkları sonuçlara götürmediğini savunur. Bu durumda Tanrı âlemi harekete geçirdiğinde zamanın ilk ânı da var olmuştur. Bu noktadan önce hiçbir şey yok iken Tanrı vardı.³⁰¹

Gazâlî, filozofların âlemi uzunluk ve genişliğine göre değerlendirirken onu sonlu kabul edip, zaman bakımından onu sonsuz ve kadîm kabul etmelerinin tutarsızlığını ortaya koymakta, Allah'ı âlemin yaratıcısı, varlığının sebebi, kudret ve iradesi ile meydana getiren fâil olarak kabul etmektedir.³⁰²

Gazâlî'nin Tanrı tasavvuruna ayrıntılı bir şekilde ulaşacağımız diğer bir eseri, *el-Iktisâd fi'l-İ'tikad'dır*. Bu kitabın birinci ana bölümü 'Allah'ın zatı hakkında

²⁹⁸ Gazâlî, *İtikadda Orta Yol.*, s. 31.

²⁹⁹ Leaman, *Ortaçağ İslam Felsefesine Giriş*, s. 89.

³⁰⁰ Leaman, a.g.e., s. 31.

³⁰¹ Leaman, a.g.e., s. 90.

³⁰² Gazâlî, a.g.e., 33- 34.

araştırma yapmaya dair' isimli bölümdür ve bu bölümde on iddiaya yer verir. Bu iddialar, Gazâlî'nin Tanrı anlayışını yansıtmaları bakımından oldukça önemlidir.

Gazâlî birinci iddiasına 'Her hâdis olan, meydana gelmek için bir sebebe muhtaçtır. Âlem de hâdis olduğuna göre onun da bir sebebe ihtiyacı vardır.' Şeklinde iki asıl ortaya koyarak başlar. Birinci asılı açıklarken, İbn Sînâ'ninkine çok benzeyen vacip, mümkün, imkânsız ayrımını kullanır ve mümkün olanın "var olmak için varlığını yokluğuna tercih eden ve böylece yokluğun varlık ile yer değiştirmesini sağlayan bir tercih ediciye (müreccih) muhtaç olduğunu" söyler. Elbette bu tercih edici Tanrı'dır. İkinci asılını açıklarken âlem cisimdir, cisim hareket ve sukûndan yoksun değildir, hareket ve sukun da hâdistir, âlemde hâdis şeylere mahal olduğuna göre âlemde hâdistir delilini kullanır.³⁰³

İkinci iddiasında, âlemin varlığı için kabul ettiği sebebin kadîm olduğunu, çünkü bunun hâdis olduğu kabul edilmesi durumunda bu hâdis sebebin de başka bir sebebe ihtiyaç duyması gibi bir teselsüle sebep olacağını ifade eder.³⁰⁴ Üçüncü iddiasında, bu kadîm varlığın aynı zamanda bâki de olduğunu vurgular. Çünkü onun yokluğunu varlığına tercih edecek bir müreccih lazımdır, fakat bu da imkânsızdır. Bunu kendi kudreti ile de yapamaz, çünkü yokluk bir şey olmadığından kudretin ona tesiri imkânsızdır.³⁰⁵

Yedinci iddiasında, O'nun altı yönden herhangi birine tahsis edilmeyeceğini çünkü hâdis olmaya delalet eden her şeyin onun zatı hakkında düşünülmesinin imkânsız olduğunu söyler. Yönler, cevher ve arazlar için kullanılır ayrıca beraberinde bir ölçü ile belirlemeyi gerektirir bu ise hem mümkün varlıklar için kullanılır hem de bir mukaddirin daha olması demektir.³⁰⁶ Sekizinci iddiasında, Allah'ın arşın üstüne kurulmakla nitelenemeyeceğini, dokuzuncu iddiasında, Allah'ın ahirette görüleceğini, onuncu iddiasında, yüce Allah'ın tek olduğunu iddia eder.³⁰⁷

Gazâlî Tanrı hakkındaki bu iddialarını ortaya koyarken hasımlardan gelebilecek olan karşı tezleri ve soruları tek tek cevaplandırır.

³⁰³ Gazâlî, *İtikadda Orta Yol*, ss. 37- 45.

³⁰⁴ Gazâlî, a.g.e., s. 46.

³⁰⁵ Gazâlî, a.g.e., ss. 46- 47.

³⁰⁶ Gazâlî, a.g.e., ss. 51- 53.

³⁰⁷ Gazâlî, a.g.e., ss. 58- 74.

Gazâlî bu iddialarını aynı şekilde İhya'da da değerlendirir. İhya'da da Allah'ın cevher olmadığını, cisim olmadığını, araz olmadığını, yön ve mekan ile nitelenemeyeceğini, ve arşa istiva etmek ile ilgili olan ayette kastedilenin Allah'ın egemenliği olduğunu söyler.³⁰⁸

İhya isimli eserinde Gazâlî Allah'ın her şeyi yoktan var eden Mübdi, yok ettiğini yeniden var eden Mu'id, dilediğini dilediği gibi yapan Fa'alün lima yürüd olduğunu söyler. Bu sıfatları söyledikten sonra Allah'ı noksan sıfatlardan tenzih ederek, O'nun hayy, kâdir, kâhir, ilim ve irade sahibi, işiten gören ve kelam sahibi olduğunu söyler.³⁰⁹

el-İktisâd'ın ikinci ana bölümünün ikinci alt kısmının birinci hükmünde Gazâlî, sıfatların zat değil, zata ilave olduğunu, Allah'ın ilmi ile âlim, kudreti ile kâdir, iradesi ile mürîd olduğunu söyler. Ona göre bu durum ayakkabı giyen bir adamı düşünmek gibidir. O şahıs ayağı ayakkabı içinde olandır, fakat onun ayakkabı sahibi olmadıkça ayakkabı giymesi mümkün değildir. İlim bir haldir ve âlim olmak ile kastedilen bir hal üzere olmaktır. Sıfatların zata ilave olmadığını savunan Mu'tezile ve filozoflara, 'var olan' ile 'bilen, dediğimizde anlaşılan şey farklı mıdır ya da ilave bir mana mı söz konusudur diye sorar. Eğer cevap hayır ise, bilen diyen kimse var olan demiş gibidir ancak bunun imkânsızlığı ortadadır. Eğer bir fazlalık var ise, bu fazlalık zata mahsus mudur değil midir şeklinde sorulur. Cevap hayır ise, fazlalık zaten zata mahsus olmaktan çıkar. Cevap evet ise de bizim söylediğimizde bundan başka bir şey değildir.³¹⁰

Sıfatların özelliklerinden bir diğeri, zatı ile kâim olmasıdır. Sıfatlardan herhangi biri O'nun zatı dışında bir mahalde bulunamaz. Gazâlî'ye göre Allah'ın yaratıcılığı ve sıfat sahibi oluşu kanıtlandıktan sonra bu meselenin kanıtlanmasına gerek kalmamaktadır. O'nun sıfat sahibi olması ile bu mesele arasında bir fark yoktur.³¹¹ Üçüncü hükümde sıfatların tamamının kadîm olduğunu, çünkü hâdis olsalardı, Allah'ın hâdislere mahal olması gerektiğini söyler. Zat olarak zorunlu bir varlığın mümkün

³⁰⁸ Gazâlî, *İhya-u Ulumiddin*, c. 1, ss. 271-74.

³⁰⁹ Gazâlî, a.g.e., ss. 229-231.

³¹⁰ Gazâlî, *İtikadda Orta Yol*, ss. 115- 117.

³¹¹ Gazâlî, a.g.e., s. 122.

sıfatlara sahip oluşundan söz edilemez.³¹² Dördüncü hüküm bu sıfatlardan türetilen isimlerin Allah için ezeli ve ebedi olarak kullanılabileceğini açıklar.³¹³

Üçüncü ana bölümde Gazâlî, Allah'ın filleri ile alakalı incelemelere başlar. Allah'ın kullarını güç yetiremeyecekleri şeylerle sorumlu tutabileceğini, Allah'ın iyi olanı gözetmesinin zorunlu olmadığını, kullarına karşılık olmaksızın acı verebileceğini, peygamber göndermesinin zorunlu olmadığını, insanlara yükümlülük yükleyip yüklememe konusunda bir zorunluluğun olmadığını, suç işlememiş bir canlıya ceza vermesinin mümkün olduğunu ve kullarını mükellef tutup yerine getirildiğinde mükâfat vermenin zorunlu olmadığını, şeriat gelmese Allah'ı bilmenin zorunlu olmadığını buna karşın peygamber göndermenin zorunlu değil mümkün olduğunu açıklar. Ona göre bu iddiaların tümü, zorunlu, iyi ve kötü kavramlarıyla alakalıdır. Bu kavramlar (zorunlu, iyi, kötü, abes, akılsızlık, hikmet) kendisinden ne kastedildiği anlaşılmayan, manası kapalı kavramlardır.³¹⁴

Bir fiilin zorunlu adını alması şerî veya aklî olarak terkinde açık bir zarar bulunmasından ötürüdür. Fâilin amacına uygun fiil, iyi (hasen) olarak isimlendirilir. Fâilin amacına aykırı olan fiil ise kötü (kabîh) olarak, fâilin amacına ne uygun ne aykırı ise abes, abes olan işi yapan kişiye ise, akılsız (sefih) denilir. İyi ve kötü Zeyd ve Amr'a göre değişebilir. Birine göre iyi olan diğerine göre kötü olabilir veya tam tersi mümkündür.³¹⁵

Gazâlî bu tanımlardan sonra her insanın kendi nefesine düşkün olduğundan, nadiren gerçekleşen halleri bilmeyip çoğunlukla gerçekleşen olaylara ve alışkanlıklarına göre hüküm verdiğinden, vehmin yakın olduğunu zannettiği şeyi akla getirdiğinden (halbuki tersi de olabilirken), insanların tarafgirliğinin bazı şeyleri sorgulamadan doğru ya da yanlış kabul ettirdiğinden, taklitle sahip oldukları inançların kesinliğine inandıklarından, övgü beklemelerinden ve ön yargıdan bahseder. İnsanların huyları incelendiğinde bunların çok daha fazlası görülür. Bu da gösterir ki, insan tabiatı salt aklın hükmüne değil, vehim ve hayalin hükmüne bağlıdır. Akıl, vehim ve hayal gücüne itaat eden bir yapıda yaratılmıştır. İşte bu da fiillerin yukarıda sayılan

³¹² Gazâlî, a.g.e., s. 124.

³¹³ Gazâlî, a.g.e., ss. 79- 134.

³¹⁴ Gazâlî, *İtikadda Orta Yol*, s. 137.

³¹⁵ Gazâlî, a.g.e., ss. 138- 141.

yönlerinden birinin diğere tercih edilme sebeplerindedir.³¹⁶ Gazâlî daha sonra Allah'ın fiilleri hakkındaki iddiaları cevaplandırmaya başlar.

Birinci iddia, Allah'ın bir şeyi yaratmasının mümkün oluşudur. O yaratma ile zorunlu tutulamaz. Çünkü zorunlu, terkinde zarar olan fiildir. Allah için ise bu söz konusu değildir. Âlemi yaratması yaratılmışlar için gözettiği bir faydadandır denilecek olursa bu sebebin hükmünü açıklamalarını bekleriz, sebebi söylemeleri yetmez ayrıca bizim zorunlulukta bulduğumuz anlam için bu söz konusu değildir. Yaratmanın Allah'ın lütfu ve ihsanı dışında bir kaynağı yoktur.³¹⁷

İkinci iddiasında Gazâlî, Allah'ın kullarını güç yetirebilecekleri şeylerle sorumlu tuttuğu gibi güç yetiremeyecekleri şeyler ile de sorumlu tutabileceğini savunur. Ona göre teklifin şartı anlaşılır olmasıdır. Teklifin zatı gereği imkânsız olması mümkün değildir. Çünkü o siyahlık ve beyazlık gibi zatını tasavvur edebildiğimiz bir şey değildir. Onun iyi ya da kötü olduğunu söylemek de kuldand meydana gelenleri iyi ya da kötü olarak adlandırmak gibi değildir. Onda fayda olmadığı söylenilecek olursa buna cevabı, ondaki faydayı Allah'ın gördüğü, fakat kulların görmediğidir. Kendisinde fayda olmayan şeyi yapmanın abes olduğu ve bunun Allah'a yakışmadığını söylemek ise aynı ibareyi tekrarlamaktan başka bir şey değildir.³¹⁸

Üçüncü iddiasında Gazâlî, Allah'ın suç işlemeyen bir canlıya ceza verebileceğini, mükafat vermesinin ise zorunlu olmadığını anlatır. Bunu inkâr edenler, Allah'a zulüm sıfatını yakıştırmadıkları için inkâr etmişlerdir. Hâlbuki zulüm "bir başkasının mülküne tecavüz etme ihtimali olan kişi için kullanılır." Allah hakkında ise bu düşünülemez, zulüm ondan kesin bir şekilde nefyedilmiştir.³¹⁹

Dördüncü iddiasında Allah'ın kulları için en uygun, iyi olanı (aslah) gözetmek zorunda olmadığını anlatır. Allah'ın fiillerinde zorunlu olmadığını ispatlarken kullanılan deliller burada da geçerlidir. Ayrıca dış dünyaya baktığımızda kulların hiçbir menfaati olmadığı halde yarattığı şeyler görürüz.³²⁰ Gazâlî aynı meseleyi İhyada da değerlendirir, Allah'ın kulları hakkında dilediğini yapacağını, herhangi bir davranışın

³¹⁶ Gazâlî, a.g.e., ss. 141- 146.

³¹⁷ Gazâlî, *İtikadda Orta Yol*, ss. 147- 149.

³¹⁸ Gazâlî, a.g.e., ss. 149- 151.

³¹⁹ Gazâlî, a.g.e., ss. 152- 153.

³²⁰ Gazâlî, a.g.e., s. 153.

O'nun üzerine borç olmayacağını, yaptıkları hakkında herhangi bir soru sorulamayacağını söyler.³²¹

Beşinci iddiasında, kullar Allah'ın mükellef tuttıklarını yaptıklarında buna mükâfat vermek zorunda olmadığını açıklar. Mükâfat verip vermemek O'nun dilemesine bağlıdır. Bu sözün zorunlu oluşu sadece Allah'ın vaadinden dönmemesi ile alakalıdır. Buna biz de katılıyoruz der.³²²

Altıncı iddiasında Gazâlî, şeriat gelmese bile Allah'ı bilmenin ve nimetlerine şükretmenin kullar için zorunlu olmayacağını kanıtlar. Bunun aksini savunanlar aklın Allah'ı bileceğini savunur. Hâlbuki aklın bir şeyi araştırması için onun yararına olması şarttır. Bu faydanın hem ibadet edilen varlık hem de kul ile ilgili olduğu düşünülürse Allah için bu imkânsızdır. Kul için ise mükâfatı veya cezayı bilmesi şeriat olmadan mümkün değildir.³²³ Yine aynı konuyla bağlantı olan yedinci iddiasında Gazâlî, peygamber göndermenin zorunlu veya imkânsız değil, mümkün olduğunu söyler.³²⁴

Özetleyecek olursak Gazâlî *el-İktisat fil-itikad* isimli eserinde Allah'ın âlemin yaratılması için bir sebep olduğunu, bu sebebin kadîm ve bakî olduğunu, yer kaplayan bir cevher olmadığını, cisim ve araz olmadığını, O'na herhangi bir yön tahsis edilemeyeceğini, Arş'in üstüne kurulmakla nitelenemeyeceğini, tek olduğunu ve ahirette görüleceğini söyler. Allah ilim, irade, kudret, hayat, iştihâ, görme ve kelâm sıfatlarına sahiptir. Bu sıfatlar zatın aynı değil, zatına ilavedir, zat ile kâimdir, kadîmdir ve Allah için ezeli olarak kullanılabilir. Ayrıca Allah'ın filleri sorgulanamaz, bize iyi ya da kötü görünmesi bazı sebepler dolayısıyladır, O her işini hikmeti ile en iyi yapandır. Allah'ın bütün fiilleri caizdir, vacip değildir.

D. VÜCÛB VE İMKÂN KAVRAMLARI ÇERÇEVESİNDE

Filozoflar âlemin imkânsızlıktan imkâna kavuşmasını mümkün görmediklerinden ötürü âlemin hep imkân halinde olduğunu savunurlar. İmkan durumunun ise başlangıcı yoktur. Yani âlem hep var olagelmıştır. Âlemin imkânsız olarak görülebileceği bir zaman yoktur. İmkanın da bir başlangıcı yoktur. Onun bir

³²¹ Gazâlî, *İhya-u Ulumiddin*, s. 287.

³²² Gazâlî, *İtikadda Orta Yol*, s. 154.

³²³ Gazâlî, *İtikadda Orta Yol*, s. 157.

³²⁴ Gazâlî, a.g.e., s. 161.

başlangıcı olduğu söylenecek olursa, ondan önce bir imkânsız olduğunu da kabul etmemiz gerekir. Bu ise âlemin mümkün olmadığı ve Tanrı'nın gücünün yetmediği bir durumu kabul etmek demektir. Filozoflar için bu mümkün değildir.

Fakat Gazâlî'ye göre, âlemin sürekli var olduğu kabul edilirse, o yaratılmış sayılmaz. Oysa gerçekleşen durum imkân haline değil, tam tersine işaret eder. Filozofların imkânın bir başlangıcının olmaması dolayısıyla âlemin hep var olagelmiş olduğunu kabul edişleri tutarsızdır. Âlemin olduğundan daha büyük olmasının ya da ondan büyük cisimler yaratılıp üst üste konulmasının varsayılması mümkün olduğundan, yani imkânın bir sınırı olmamasından ötürü "onun yaratılmış olmasının temeli, belirlenmiş olmasıdır"³²⁵

Leaman'a göre bu kanıtta kabul edilmekle birlikte savunulmayan gizli olan ilke, "ezelî olanla fiili olan arasında kavramsal bir bağ kurmaya çalışan doluluk ilkesidir." Bu delil üzerine yaptığı yorumda Gazâlî imkân kavramını mantıki anlamda almaktadır, böylece imkân ve fiililik alanlarının aynı olmasına gerek kalmamaktadır.³²⁶ Gazâlî ilk kez, Aristoteles tarafından ortaya konan imkân ile fiililik arasındaki karşıtlığa ağırlık veriyor gibi görünür.³²⁷ Çünkü âleme imkân olarak bakıldığında sınırsız ihtimallerden söz edilebilirken, fiiliyatta bir tane ve belirli bir âlem mevcuttur. Gazâlî'nin hep savunduğu imkânın zihni bir kavram oluşu burada da karşımıza çıkmaktadır. Hatta burada Gazâlî Aristoteles'in tarafında durarak, filozoflara kendi üstatlarının delilleri ile karşı çıkmaktadır.

Dördüncü olarak Gazâlî filozofların âlemin mümkün olmasından ötürü, imkânın izafe edileceği bir mekâna ihtiyaç duyacağı ve bunun da izafe edileceği bir madde gerektireceğine dair delillerine, bunlar aklî yargılardır, eğer imkânın izafe edileceği bir mahalle ihtiyaç var ise, imkânsızlığın da aynı şekilde izafe edileceği bir mahalle ihtiyaç vardır, bu ise imkânsızdır diyerek karşı çıkar. "Gazâlî'nin gayesi, tüm dayanağı yoktan bir şeyin meydana gelmeyeceği düşüncesi olan ezelî maddenin varlığını tespit teşebbüsüne saldırmaktır."³²⁸ Bilindiği gibi "Aristoteles'in madde kavramının önemli bir yanı değişme tahlilindeki dayanak ya da konudur. O, değişmede

³²⁵ Gazâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, s. 41.

³²⁶ Leaman, *Ortaçağ İslam Felsefesine Giriş*, s. 95.

³²⁷ Leaman, a.g.e., s. 96.

³²⁸ Leaman, a.g.e., s.98

kalıcı bir unsurun bulunması gerektiğini savunmuştur. Bir şeylerin büyüdüğü veya hareket ettiği birçok değişme durumunda biz normal olarak konunun (özne) değişime uğradığını kabul ederiz."³²⁹ Bu sebeple ezeli madde olmak zorundadır ki âlemdeki her türlü değişime bir dayanak bulunabilsin. Bu ezeli madde de anlaşıldığı üzere âlemdir.

Filozofların hem âlemin bir yaratıcısı olduğunu söyleyip hem ezeli olduğunu söylemelerinin ne kadar çelişik olduğu ortadadır. Gazâlî bu yüzden filozofların Allah'ın âlemin yaratıcısı olduğunu ispat konusunda aciz kaldıklarını, onlara göre âlemin yaratıcısının terzi marangoz manasında ona varlık veren bir fâil değil ona sebep olan ilk ilke anlamında kullandığını söyler. Ona göre ise, sebepler zincirinin sonsuza dek sürüp gitmeyeceğine dair delilin bile sorgulanması gerekir.³³⁰

Nitekim Gazâlî'de filozofların bunu zorunlulukla mı bildiklerini yoksa bir aracı ile mi bildiklerini sorgular. Gazâlî'ye göre, mümkün ve zorunlu kalıpları ancak bir lafızdır. Ona göre her bir varlık özüne eklenmiş bir sebebi bulunması dolayısıyla mümkündür, bütünüyle varlık özüne eklenmiş bir sebep bulunmaması dolayısıyla mümkün değildir. Bunun dışında bir şey kast edilecek olursa bu doğru değildir.³³¹

Filozofların mümkün zincirini bir zorunluya dayandırıp, Tanrı'nın varlığına dair bu şekilde bir delil kullanmaları Gazâlî'ye göre yeterli değildir. Kelamcılar açısından bakıldığında da, sadece imkân delili kullanılarak yapılan bir açıklama, âlemin ezeliğini de beraberinde getireceğinden böyle bir kanıt tek başına yeterli sayılamaz. Üstelik âlemin imkân halinin ezelden beri devam ediyor olması da ona göre mümkün değildir. Böyle olması durumunda Tanrı'nın yaratması ve failiği tehlikeye girer. Bu da Gazâlî'ye göre tutarlı değildir.

E. VARLIK- MAHİYET KAVRAMLARI ÇERÇEVESİNDE

Gazâlî'ye göre filozofların tutarsız olduğu konulardan biri de Allah'ın zorunlu varlık olması dışında bir mahiyetinin bulunmamasıdır. Filozoflara göre zorunlu varlık onun hem tabiatı, hem hakikati, hem mahiyetidir. Zorunlu varlık olmak O'na özgüdür, hiçbir şey O'na ortak olamaz, yani başka şeylerden bir fasılla ayrılamaz, bu yüzden

³²⁹ Leaman, a.g.e., s.97

³³⁰ Gazâlî, Filozofların Tutarsızlığı, ss. 79- 80.

³³¹ Gazâlî, a.g.e., s. 82.

tanımı yoktur. Çünkü tanım, cins ve fasıldan oluşur.³³² Gazâlî bu konuda onlara iki şekilde cevap verir. İlk olarak terkinin muhal oluşuna dair delil ister. İkinci olarak da filozofların Allah'ı (tanımı yapılamaz) mücerret akıl saydıkları için O'nu diğer akıllarla aynı sınıfa koyduğu konusunda ilzam eder. Filozofların birinci soruya karşı verdikleri cevap, tanım cins ve fasıl gibi cüzlerden oluşur, cüzler bütüne, bütün cüzlere muhtaçtır, iki tarafta birbirine muhtaç olduğu için bu durumun muhtaç olmayan bir varlıkta son bulması gerekir şeklindedir. Ancak Gazâlî'ye göre bu delil sadece illetler zincirini kesmeye yarar.³³³

Gazâlî'ye göre filozofların bu konuda delili yoktur. Onlar bu konuda zat- sıfat meselesinde ortaya koydukları delilleri ortaya koymuşlardır. Fakat zat ve sıfat birbirinden başka şeyler olmasına karşılık, nitelik ve nitelenen arasında meydana gelen durum çokluktan başka bir durumdur.³³⁴

Filozoflar Allah'ın mahiyeti olmadığını, O'nun sırf akıl olduğunu iddia ederler. Fakat aynı zamanda onların ikinci akıllar /melekler adını verdikleri şeylerde soyut olan ve sadece akıldan ibaret olan varlıklardır. Yani bunlar akıl olmada birbirlerine ortak, fakat bunun dışındaki fasıllar bakımından birbirlerinden ayrıdır. Gazâlî'ye göre bu durumda da filozoflar kendi iddiaları ile çelişmiş oluyorlar.³³⁵

Aynı meselenin devamı niteliğinde sayılan sekizinci meselede Gazâlî, filozofların her mahiyetin bir de varlığı bulunması bunun ise çokluk içermesi sebebiyle Tanrı'ya mahiyet atfedilmeyeceğine dair delillerini eleştirir. Ona göre bu konudaki çokluk sırf terimden kaynaklanmaktadır. Çünkü ona göre Tanrı'nın mahiyeti reddedilemez. Mahiyeti reddetmek hakikati reddetmek demektir. Hakikat reddedildiğinde de varlık düşünülemez. Bu durumda var olmayan bir varlıktan söz edilmiş olur. Bu da apaçık çelişkidir.³³⁶

Gazâlî'ye göre filozoflar Allah'ın cisim olmadığını kanıtlama konusunda da aciz kalmışlardır. Cisimlerin birleşik olması ve çokluk içermesi nedeniyle onlar Tanrı'dan cisim olmayı nefyederler. Hâlbuki Gazâlî bu meselenin cevabını bir önceki

³³² Gazâlî, a.g.e., ss. 110- 112.

³³³ Mübahat Türker, a.g.e., s. 152.

³³⁴ Gazâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, s. 113.

³³⁵ Gazâlî, a.g.e., s. 115.

³³⁶ Gazâlî, a.g.e., ss. 116- 118.

meselede vermiştir. Çünkü filozoflar ikiliğin reddine birleşikliği reddederek, birleşikliğin reddine de varlığı hariç tutup mahiyeti reddederek ulaşmışlardır.³³⁷

Eğer filozoflar cismin nefsi yoksa etkin olamaz, nefsi varsa cismin sebebi olur diyecek olurlarsa, bizim nefsimizin varlığımız için sebep olup olmadığı sorulur. Cisim ile nefsin nasıl birleştiği sorulursa, bunun da ilk olan hakkında nasıl var oldu gibi ezelden beri sorulan sorulardan biri gibi olduğu söylenebilir. Ama bu sorular ilk ilke hakkında kullanılamaz, sonradan olanlar için kullanılır. Cismin cisim olduğu için yaratamayacağı söylenecek olursa da cisimde yaratma gücüne sahip bir nefsin bulunması neden mümkün olmasın diye sorulur.³³⁸ Böylece bu konuda da filozofların tutarsızlığı ortaya konmuş olur.

Filozofların tutarsız olduğu noktalar Gazâlî'ye göre bu kadar da değildir. Filozoflar âlemin bir yaratıcısının ve sebebinin bulunduğu dair kanıtlamalarda da yetersiz kalmışlardır. Gazâlî'ye göre onların âlem ezeldir ve bir yaratıcısı yoktur diyen dehrilerden farkı yoktur. Çünkü onlar her değişmeyi bir sebebe vardırıp onu da dairesel harekette sonlandırmışlardır. Bu durumda filozofların âlemin ezeli bir sebebi var demelerinin bir anlamı yoktur.³³⁹

Onlara göre cisimler ya zorunlu varlık kategorisinde bulunacaklardır –ki bu imkânsızdır ya da mümkün durumunda bulunacaklardır –ki her mümkün bir sebebe ihtiyacı vardır. Fakat Gazâlî'ye göre filozofların zorunlu varlık ve mümkün varlık ifadeleri kafa karıştırmak için kullandıkları asılsız bir dayanaktan başka bir şey değildir.³⁴⁰

Gazâlî on birinci iddiasında filozofların Allah'ın kendisinden başkasını, tür ve cinsleri külli olarak bildiğine dair olan delillerinde yetersizliğini ortaya koyar. Ona göre Allah'ın âlemi irade ile yarattığı sabittir. İrade sahibi olan hayat sahibidir ve hayat sahibi kendisinden başkasını bilir. Filozoflar âlemin yaratılışını Allah'ın iradesine bağlamıyorlarsa onun bilgi sahibi oluşunu açıklamaları mümkün değildir.³⁴¹

Filozoflara göre Allah maddesiz bir varlıktır, maddesiz olan varlık ise sırf akıldır. Gazâlî maddenin bilgiye engel olduğunu kabul etse de onun tek neden

³³⁷ Gazâlî, a.g.e., s. 119.

³³⁸ Gazâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, s. 120.

³³⁹ Gazâlî, a.g.e., s. 123.

³⁴⁰ Gazâlî, a.g.e., s. 124.

³⁴¹ Gazâlî, a.g.e., s. 126.

olduğunu kabul etmez. Bu konuda mantık kıyas ve kurallarını kullanarak filozofların çelişkilerini ortaya koyduktan sonra, fiili iradî ve tabîi olarak ikiye ayırır. Tabîi fiil güneşten ışığın çıkması gibi zorunluluk içeren fiildir. Filozoflara göre de Allah âlemi kendi seçmesiyle değil zorunlulukla yaratmıştır. Aynen güneşten ışınlarının çıkması gibi. Fakat bu Allah'ın bilgisini kanıtlamaz. Güneş kendisinden çıkan ışıklardan haberdar olmak zorunda olmadığı gibi Allah içinde aynı şey geçerlidir. Böyle bir zorunluluk olduğu kabul edilse bile, Allah'ın yalnızca ilk sebepliği bilmesi gerekir. Değişikliğe uğrayan şeyleri Allah'ın bilmemesi onun için bir eksiklik değil ise o halde külli olanları bilmemesi de eksiklik sayılmamalı. İşte bu Gazâlî'ye göre içinden çıkılmaz bir çelişkidir.³⁴²

Allah'ın kendi zatını bildiği de aynı sebeplerden ötürü filozoflar tarafından temellendirilemez. Eğer onlar, kendi zatını bilmeyen ölü sayılır, bu ise Allah için düşünülemez derlerse Gazâlî onlara, irade ve kudret ile iş yapmayan da ölü sayılır diyecektir. Tuhaf olan Allah'ın iradesinin ilmene, âlemin sonradan yaratılmışlığının ise iradesine işaret ediyor olması değil, filozofların delilden yoksun tahminle iş yapıyor olmasıdır.³⁴³

On üçüncü meselede Gazâlî, filozofların zamanda yer alan tikelleri Allah'ın bilmediği hakkındaki görüşlerini çürütürken, on dördüncü meselede göğün canlı olup dairesel hareketlerle Allah'a itaat ettiği konusunda aciz kaldıklarını kanıtlar.

Gazâlî'nin filozofları eleştirdiği bu meselelerden Gazâlî'nin Tanrı anlayışına dair oldukça fazla fikir edinebiliriz. Gazâlî'nin metafizik ile ilgili ele aldığı on altı meselenin dördü âlemin ezeliyeti ile alakalıdır. Allah'ın ilim sahibi oluşuna dair dört mesele de irade sıfatı ile alakalıdır. Üç mesele gökler ile, bir mesele sıfatlar ile, diğer meseleler ise Allah'ın bir oluşunun ve ortağı olmayışının ispatı ile ilgilidir.

Meselelerin çoğu, filozofların âlemin sonradan olduğunu kabul etmeyişinde düğümlenmektedir. Filozoflar Allah'ın salt akıl olduğunu ve âlemin ondan sudûr ettiğini savundukları için âlemin sonradan yaratılması ya da irade sıfatı söz konusu değildir. Âlemin zamansallığı ve sonradan yaratılmışlığı kabullenilmiş olsaydı muhtemelen Gazâlî diğer meselelere aynı muhalif tutumla yaklaşmayacaktı. Çünkü zamansal yaratmanın kabul edilmesi halinde, Tanrı'nın yaratıcı olduğu, iradesi ile iş

³⁴² Gazâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, ss. 127- 130.

³⁴³ Gazâlî, a.g.e., ss. 131- 133.

yaptığı, sıfat sahibi olduğu gibi konular da kendiliğinden Gazâlî'nin istediği sonuçlara ulaşılmış olacaktı.

Gazâlî'nin *Tehafüt*ünden yukarıda ele aldığımız meselelerde Tanrı'ya yüklediği özellikler irade sahibi olması, hem zat hem zaman bakımından âlemden önce gelmesi, âlemin yaratıcısı olması, zatından ayrı sıfatlarının olması, mahiyetinin olması ve kendinden başka ezeli bir varlık kabul etmemesidir. Ona göre Allah'ın mahiyeti vardır, sadece küllileri değil cüz'ileri de bilir, fiillerini farkında olmaksızın tabi bir şekilde değil iradi olarak yapar. Gökler ona itaat eder, O birdir ve ortağı yoktur.

Gazâlî *Mişkâtü'l-Envar* isimli eserinde Tanrı'nın nur oluşunu Kur'an-ı Kerimden yararlanarak açıklarken, *Tehafütte* filozoflara eleştirisinden Tanrı'nın ne ve nasıl olacağına dair çıkarımda bulunmaktayız. *el-İktisâd* ise Tanrı'nın varlığını delillendirip onun zât, sıfat ve fiili özelliklerini sıralayarak açıkladığını görmekteyiz.

Gazâlî için iradeyi ve Tanrı'yı onun eserlerinden yararlanarak inceledikten sonra şimdi Gazâlî'nin düşünce sisteminde Tanrı'nın irade sahibi olarak nasıl ele alındığını anlatmak için son bölüme geçebiliriz.

III - GAZÂLÎ'NİN DÜŞÜNCE SİSTEMİNDE TANRI'NIN İRADE VARLIĞI OLARAK ELE ALINIŞI

A. GAZÂLÎ'NİN DÜŞÜNCE SİSTEMİ

Gazâlî'nin yaşadığı dönem, İslam dünyasının siyasi birliğinin büyük oranda dağıldığı ve ihtişamının yok olduğu bir zaman dilimiydi. İslam toplumunu tehdit eden iç ve dış etkenlerle yoğun bir mücadele veriliyor ve siyasi mücadele teolojik anlamda mezhepsel çatışmalara dönüşüyordu.³⁴⁴

Diğer taraftan 'Umumi İslam düşüncesinin gerek nazari, gerekse tabii bütün ilimler ve felsefi tartışmalar bakımından en verimli döneminin ilk altı yüzyılda olup bittiği hemen tamamen ittifak edilen bir görüştür. Düşünürümüz Gazâlî'nin bu dönemin beşinci yüzyılının ikinci yarısında yaşamış olduğu hatırlanırsa, onun, adı geçen düşünce faaliyetinin kemale erdiği dönemde bulunduğu anlaşılır.³⁴⁵ Düşünce

³⁴⁴ Fehrullah Terkan, "Gazzâlî: Hakikat Arayışı ve Tecdid Arasında", *İslam Felsefesi Tarih ve Problemler*, M. Cüneyt Kaya, 5. bs., Ankara: İsam / İslam Araştırmaları Merkezi, 2017, ss. 290- 291.

³⁴⁵ Necip Taylan, *Gazzali'nin Düşünce Sisteminin Temelleri*, 3. bs., İstanbul: M.ü. İlahiyat Fak. Vakfı, 2013, s. 18.

faaliyetlerinin kemale ermesi demek, her sistemin mevzu, mebadî, mesâil ve makâsıdlarının belirlenmesi, buna bağlı olarak çözdüğü problemlerle, çözemediği problemlerin netleşmesi demektir. Gazâlî'nin bu problemleri görüp, çözülmemiş olanları çözmeyi kendine hedef olarak belirlediğini söyleyebiliriz. Zira o kendisini asrın müceddidi olarak tanıtmıştır.

Gazâlî kelim, tasavvuf ve felsefe ilimlerinin hepsi ile yakından ilgilenmiş, entelektüel birikimine ve manevi yolculuğuna katkı sağlayacağına inandıklarını heybesine yüklemiş, bu yolculukta gereksiz yahut yanlış olduklarını düşündüklerini ise, kendi usul ve yöntemleriyle başarılı bir şekilde eleştirmiştir.

Gazâlî *el-Munkız mine'd-dalâl* isimli eserinde hakikat yolculuğunu kendi ifadeleriyle anlatmaktadır. O'nun her şeyin hakikatini anlamaya yönelik ilgisi çocukluğundan gelmektedir. Bahsettiği hakikat öyle bir hakikattir ki, bir kimse onu yalanlamak için taşı altına, asayı yılanı çevirse, yine de şüpheye yol açmayacaktır. Fakat onun bu şekilde bilmediği bazı bilgiler vardır ve o bilgiler kesin olmadan kendisine güvenilemez. Bu düşünceler içerisine giren, yani şüpheye kapılan Gazâlî öncelikle hissiyat ve zaruriyatı inceler onlarda da aradığı kesinliği bulamayacağına kâni olduktan sonra, akla dayalı ilk bilgilere güvenebileceğini düşünerek onu incelemeye koyulur fakat sonrasında akılla varsayılan şeylerin hayal olduğu vehmine kapılır. Bu süreçte kendisini tam bir sofist olarak niteler. Bu hastalıktan onu kurtaran ise Allah'ın nuru olmuştur.³⁴⁶

Bu hastalıktan kurtulduktan sonra hakikati arayanları sınıflandırmış, dört gruptan ibaret olduğunu görmüş ve bu grupları kelamcılar, batıniler, filozoflar ve sufiler şeklinde sıralayarak incelemeye başlamıştır. Kelamcıların, kendi amacı olan dini savunma ve açıklama açısından yeterli fakat rakiplerine aynı kuvvette deliller sunmakta yetersiz olduğunu söylemiş ve filozofları incelemeye geçmiştir.³⁴⁷ Bu kısımda vurguladığı, bir ilmin yanlışlığını ortaya koymak için onu son noktasına kadar bilmek gerektiği düşüncesi bugün bile örnek alınması gereken son derece etik ve hedefe ulaştırması yönünden güvenilir bir yoldur.

³⁴⁶ İmam Gazâlî, *Hakikat Arayışı - el-Münkız Mine'd-Dalâl*, çev. Abdurrezzak Tek, 2. bs., Bursa: Emin Yayınları, 2015, ss. 1-8.

³⁴⁷ İmam Gazâlî, a.g.e., ss. 8- 14.

Gazâlî Meşşai felsefeyi derinden incelemiş yaptığı bu araştırmayı ve onları anladığını ispatlamak için *Makâsıdu'l-Felâsife*'yi telif etmiştir. Yukarıda de belirttiğimiz gibi bu eser müellifin düşünce dünyasında olmasa da, hakikat arayışındaki samimiyetini temsil etmesi açısından oldukça önemlidir.³⁴⁸

Makâsıd'a filozofların görüşlerini anlamadan karşısındaki topluluğa yardımcı olamayacağını söyleyerek başlayan Gazâlî, felsefecilerin ilgilendikleri ilimlerin dört grup olduğunu (matematik, mantık, tabiat ve metafizik bilimleri) bu gruplardan matematik bilimleri ile ilgili olanlarda hataları yokken, mantıkta çok az hataları olduğunu, tabiat bilimlerinde hak ile batılın iç içe geçmiş olduğunu, metafizik bilimlerde ise inançlarının çoğunun gerçeğe aykırı olduğunu söylemiştir.³⁴⁹ Ahlak ve siyaset ilimlerinde ise filozofların asıl kaynaklarının önceden indirilmiş kitaplar ve peygamberlerin hikmetleri olduğunu söylemiştir.³⁵⁰

El-Munkız'da filozofları incelemesinden sonra Talimiye mezhebi ve tehlikelerini inceleyen Gazâlî, daha sonra ilim ve amelden müteşekkil olan sufilerin yolunu incelemeye koyulur ve kendi durumunu gözden geçirip içine daldığı dünyevi telaşlardan rahatsız olmaya başlar. Altı ay dünya ve ahiret işleri arasında gidip geldikten sonra Allah'ın ona dünyadan vazgeçmeyi kolaylaştırmasıyla bu halden kurtulur. Bağdat'tan ayrılıp Şam'a gider, iki yıl orada kaldıktan sonra tekrar vatanına döner ve on yıl halvet ile meşgul olur. Bu halvet sırasında kendisine pek çok şey keşf olunmuştur ve artık o, Allah'a giden yolda yürüyenlerin sufiler olduğuna emindir. Bu eminlikle ve tedavi edebileceği düşüncesiyle insanlarda peygamberliğin hakikatine ve getirdiklerine olan inançsızlık ve itikâdi zayıflık nedeniyle tekrar ders vermeye devam eder ve adeta her asırda bir geleceğine inanılan müceddid edasıyla dini savunmaya ve bidatlerden temizlemeye başlar.³⁵¹

Onun yolculuğunun nihai hedefi, Tanrı'ya ulaşmak, bu yolda en önem verdiği şey, Tanrı'nın söylediklerinden, yani vahiyden başka yola sapmamaktır. Dolayısıyla her ne kadar farklı ilim dalları ile ilgilenmişse de hepsine aynı çerçeve içerisinden bakmış, ona göre çıkarımlarda bulunmuştur. Aynı çerçeve içerisinden bakmak ifadesini Gazâlî'nin düşünce sistemi olarak da ifade edebiliriz. Gazâlî'nin düşünce sistemi, farklı

³⁴⁸ İmam Gazâlî, *Felsefenin Temel İlkeleri*, çev. Cemalettin Erdemci, Ankara: Vadi Yayınları, 2001, s. 31.

³⁴⁹ Gazâlî, a.g.e. s. 35- 36.

³⁵⁰ Gazâlî, *Hakikat Arayışı - el-Münkız Mine'd-Dalâl* s. 22.

³⁵¹ Gazâlî, a.g.e., ss. 39- 63.

taşlarla örölü bir duvar olsa dahi, onun temelini Tanrı anlayışı oluşturmaktadır. Tanrı anlayışı ise Eş'arî gelenekten beslenmektedir.

Eş'arîlik bir taraftan içinden beslendiği Hanbeli gelenek, bir taraftan da rasyonalist Mutezili etki altında kalarak kurulan bir ekoldür. Mutezile her şeyi düşünölür olana indirgeyip, anlamlandırmaya çalışırken, Eş'arî, bazı noktalarda aklın sınırlarının yetersiz kalacağını, insanın anlama kabiliyetinin yetmeyeceğini savunmaktadır. Çünkü o her ne kadar metodunu Mutezileden almış ve akli ikincil bir araç olarak kullanmış olsa da, içerisinde bulunduğu tavır, teolojik tavidir. Gazâlî'nin tavrı her iki kelam ekölü ile de birebir özdeştirilecek bir tavır değildir. O kelama sağladığı katkılar açısından dönemindeki kelimcileri aşmıştır. Fakat onun içerisinden geldiği kelam ailesinin ortak özelliği 'islami savunma ve yüceltme' gayesi gibi bir gaye söz konusu olduğunda, kelamî yöntemlere geri döndüğünü söyleyebiliriz. Kelamî tavır, dini bir dogmatizmi içinde barındırmaktadır. Her ne kadar tavır tamamen savunma amaçlı akli dışlayan bir politika gütmemiş olsa da hedef salt hakikati aramak yahut bulmak değil, var olan dini hakikati anlamak ve varlığı bu ön kabulle yorumlamaktır. Gazâlî'de de, dışarıdan olana karşı böyle bir tepki olduğunu kabul etmek gerekmektedir. Dışarıdan olan ile kastettiğimiz, İslam'ın kendi iç dinamiklerinden doğmayan disiplinlerdir.³⁵²

Kelamî/teolojik tavrın diğer özelliklerinden biri, yeni tez üretmek zorunda olmayışıdır. Temel hedef savunma yahut çürütme olduğu için, bu tavır içerisindeki kişilerin, kullandıkları fikirleri kabul etmelerine gerek de yoktur.³⁵³ Gazâlî'nin düşünce sistemine yön veren ve ne kadar farklı ilimlerle ilgilense de, bir tehlike durumunda gün yüzüne çıkan tavrın teolojik tavır olduğu bellidir.

Gazâlî'nin ilkelerini benimsediği kelam ekölünün ana kabullerini tevhid, Allah'ın sıfatlarının zatından ayrı olması, Kur'an da teşbih içeren sıfatların kabulü, Kur'an'ın kıdemi, Allah'ın cennete görülmesi şeklinde sıralayabiliriz. Elbette bunlar aklın anlamakta zayıf kalacağı meselelerdir. Ancak vahiyle bilinebilir. Allah en yüce varlık olarak bilfiil fiilde bulunurken sonsuz ve eşsiz bir irade sahibidir. Gazâlî bu Eş'arî öğretileri kendi üzerine vazife olarak aldığı ihya projesinin temeli olarak kabul etmiştir. Bu proje kapsamında kendine hedef olarak seçtiği filozoflar ile çatışmış, din

³⁵² Yaşar Aydınlı, *Gazâlî Muhafazakar ve Modern*, Bursa: Emin Yayınları, 2013, ss. 9- 30.

³⁵³ Aydınlı, a.g.e., s. 31.

ile felsefeyi birbirinden ayırmıştır. Temelde üçe indirgediği (âlemin ezeliği, Allah'ın cüz'ileri bilmemesi, cismani haşrin inkarı) meselelerinden dolayı da filozoflardan halkı korumaya çalışmıştır.³⁵⁴

İradeyi vurgulaması ve bu konuda filozoflara karşı çıkması da sıfatlar meselesinden ileri gelmektedir. Ona göre İlahi sıfatlar zata eklenmiştir. İlahi sıfatların zatın aynı olduğunu savunmamız durumunda ilahî fiillerin de Tanrı'nın mahiyet ve tabiatı gereği zorunlu olarak meydana geldiğini kabul etmemiz gerekir. Yani sudûr anlayışını. Bu anlayışta bir bütün olarak Tanrı üst sebep sayılsa da bu ontolojik öncelik maalesef Gazâlî'ye yetecek seviyede değildir.³⁵⁵

Allah'ın irade sahibi olması âlemin ezeliği problemi yanında ayrıca nedensellik problemini ortaya çıkarmış, tabii nedenselliği mutlak olarak reddetmese de Gazâlî, illet ile malul arasında zorunlu bir bağ olduğunu asla kabul etmemiştir. Ancak onun şüphesi hiçbir zaman görünen âlemin inkârı yahut dinin söylediklerinin inkârı noktasına varmamıştır.³⁵⁶

Aslında Gazâlî, İbn Sînâ düşüncelerini Eş'arî vesilecilik ile yorumlayıp kendi kelâmî görüşleriyle tutarlı hale getirip benimsemiştir.³⁵⁷ Eş'arî vesileciliğin en önemli özelliği kesb teorisi. Normalde aynı anda gerçekleşip sebep sonuç gibi görünen olayların Allah tarafından yaratılmış olması insan içinde geçerlidir. Fiili gerçekleştirmek için var olan güç o an yaratılmakta ve insan onu kesb etmektedir. Marmura'ya göre Gazâlî, bu teorisin içerdiği insanın özgürlüğü ve ahlaki sorumluluğu gibi problemlerin farkındaydı. Ancak o, "şeylerin kozmik sistemdeki yerinin tasavvufî müşahede yoluyla anlaşıldığı zaman" bu konuyla alakalı çözümün elde edileceğine inanıyordu.³⁵⁸

Gazâlî'nin bilgi teorisi, aynı teolojik tavrın etkisinde, Tanrı, evren ve insan arasındaki ilişkilerle bağlantılı olarak kurulmuştur. Tanrı güç kudret ve egemenlik sahibi evren ise pasiftir. Hatta onun ilimleri dini olan ve olmayan ya da akli olan ve

³⁵⁴ Massimo Campanini "Gazâlî" *İslam Felsefesi Tarihi*, Seyyid Hüseyin Nasr, Oliver Leaman, 2. bs., İstanbul: Açılım Kitap, 2017, ss. 301- 305.

³⁵⁵ Michael E. Marmura, "Gazâlî" *İslam Felsefesine Giriş*, Peter Adamson, Richard C. Taylor, çev. M. Cüneyt Kaya, 5. bs., İstanbul: Küre Yayınları, 2018, ss. 155-156.

³⁵⁶ Massimo Campanini "Gazâlî" Nasr, ss. 306-307.

³⁵⁷ Michael E. Marmura, "Gazâlî", ss. 152.

³⁵⁸ Marmura, a.g.e., ss. 157- 158.

şer'î olan şeklinde ayırması da aynı bakış açısına dayanmaktadır. O'nun için bilginin ana hedefi, uhrevi olana ulaşmaktır. Bu ise en üstün amaç olduğu için, ilim ve amelle ulaşılır. Salt bilgiyi araştırmak için yapılan çaba kendi başına bir şey ifade etmemektedir. O değerini ulaşmak istediği gayeden almaktadır. Amel de bu bilginin elde edilmesi için olmazsa olmaz unsurlardan biridir.³⁵⁹

Görüldüğü gibi bilgi teorisi onun hayatında merkezi bir yer teşkil eden dünya ahiret ayırımına dayanmakta bilgi ahiret için bir kazanç sağladığı oranda değer ifade etmektedir. Buna rağmen, bilginin oluşumu ve elde ediliş şeklini filozoflarınkine son derece benzer tarzda incelemiştir.

Merkezinde kalp bulunan psikoloji sistemi üç yardımcıdan oluşmaktadır. Birinci yardımcı, şehvet gazap ve irade yetilerinden oluşmaktadır. İkinci yardımcı, kudret yetisinden oluşmaktadır. Üçüncü yardımcı ise, beş dış duyu ve beş iç (hayal, hafıza, müfekkire, hatırlama ve ortak duyu) duyudan meydana gelmektedir. Gazâlî insanın algılama yetileri ve varlıkla bağlantı kurmaktadır. Varlıkla duyusal, hayali, fikri ve nebevi olarak ilişkiye girilebileceğini söylemektedir. Duyusal alanda görünen âlemin yani duyulur olanın idraki söz konusudur. Beş duyu organından birinin idrak alanına giren şey, duyulurdur. İç duyulardan hayali aşamada, hafıza hatırlama, birleştirme ve ayırma yetileri bulunmaktadır. Ancak bu aşama da malzemesini duyusal alandan almaktadır. Fikri aşamaya gelindiğinde ise, o akıllı ya da kalbi insanın cevheri olarak görmektedir. Akıl, alt idrak aşamalarında bulunmayan birtakım şeyleri idrak eder. En üst aşamada bulunan Nebevi aşamada ise metafizik bilgilerin elde edilmesi söz konusudur. Neticede Gazâlî için bilgi mümkündür. İnsanın fârik vasfı bilen varlık olmasıdır. Bilme olayı insandaki akıl ve kalbin bilme olanakları ile donatılmasıdır.³⁶⁰

Aklın üç anlamı vardır. Birincisinde insanı diğer varlıklardan ayırması ve zorunlu bilgileri bilmesi söz konusu iken, ikincisinde tecrübe ile elde edilen bilgileri bilmesi ve sonucunda insanın yapıp etmeleri, olayların sonuçları ve her türlü dünyevi hazdan âzâde olarak insanın manevi bilişsel durumunu ifade etmektedir. Duyusal ve hayalî aşamadan farklı akli tezahürlerin merkezi olan akıl, tanrısal olandan izler taşımaktadır. Allah'ın verdiği bir yol göstericidir. Gazâlî akıllı her ne kadar övse de ona olan güveni gitgide azalmaktadır. Allah ile olan iletişimi sağlamada kesin bir

³⁵⁹ Aydınlı, a.g.e., ss. 49- 63.

³⁶⁰ Aydınlı, *Gazâlî Muhafazakar ve Modern*, ss. 73- 85.

şekilde emindir ki, akıl yetersizdir. Yani o, diğer idrak yetilerinden üstün olmakla birlikte metafizik olana ulaşacak kadar da yeterli değildir. O halde aklın nüfuz ettiği, tecrübî, sosyal ve metafizik alanda salt akla dayalı hakikat, kesin bilgi mümkün müdür? Kesin bilgide bilginin değişmesine dair herhangi bir ihtimal söz konusu olamaz. Şüphe barındıramaz. Bunu ölçecek olan genel olarak akıl, özel olarak ise akılda bulunan zorunlu bilgilerden çelişmezlik ilkesidir. Fakat Gazâlî, nedenselliği reddetmektedir. Nedenselliğin reddi eşyanın kendi doğasının olmaması, her şeyin her şey olabilmesi, yani bilginin mümkün olmaması demektir. Bu durumda çelişmezlik ya da kesin bilgi nasıl mümkün olmaktadır? Sebep ile sonuç arasındaki ilişkinin zorunlu olmayıp Allah tarafından o an ve diğer tüm anlarda yaratıldığını savunan Gazâlî için çelişmezlik, o olayla zihnimiz arasındaki ilişkide yaratılmaktadır. Yani kesin bilgi gerekli şartların olduğu durumlarda Allah tarafından insan zihnine yerleştirilmektedir.³⁶¹

Akıl insanın bilişsel aşamalarından biridir. Bu aşamada ma'kulatın görüldüğü bir yetenek hâsıl olur. Bu yetenek duyuşsal aşamada yoktur. Bunun benzeri nübüvvet içinde mümkündür ve bu aşamada hâsıl olan yetenekte ise aklın güç yetiremeyeceği şeyler ortaya çıkar.³⁶²

Onun akla en büyük eleştirisi metafizik meselelerde akla dayalı bir kesinliğin mümkün olmayışı noktasındadır. Metafizik meseleler akıl için mümkündür. Yani, doğrulanması da, yanlışlanması da olasıdır. Bu yüzden metafizik meseleler ancak şeriatın bildirmesiyle bilinebilir. Yani akıl ve nakil birbirine denk değildir, vahiy akıldan üstündür. Akıl nakli kabul edip yücelttiği zaman değer kazanır.³⁶³

Gazâlî'nin bilgi konusunda ulaştığı en son noktada öncelikle zorunlu aklî bilgilerin kesinliğine güvenirken nihai olarak aklî bilgilerin ötesinde mükâşefe ile elde edilen daha üst bir merteye bulunduğunu kabul etmektedir. Aklî bilgilerle çelişir gözükse bile akıl üstü bir kaynaktan temin edildiği için aklî bilgilere göre daha üst seviye bir kesinlik ifade etmektedir.³⁶⁴

Gazâlî alanı ne olursa olsun Müslüman düşünürün İslami inançlara karşı hassas davranması gerektiğini düşünmüştür. Yine de eleştirilerinde sadece İslami ölçütleri

³⁶¹ Aydınlı, a.g.e., ss. 87- 125

³⁶² Fehrullah Terkan, "Gazzâlî: Hakikat Arayışı ve Tecdid Arasında", s. 305.

³⁶³ Aydınlı, *Gazzâlî Muhafazakar ve Modern*, ss. 125- 151.

³⁶⁴ Fehrullah Terkan, a.g.e., ss. 295- 296.

değil, aklî ilkeleri de hesaba katmıştır. Hatta İbn Teymiye gibi bazı alimler Gazâlî'yi filozofları eleştirirken onlar gibi olmakla suçlamışlardır.³⁶⁵

Gazâlî'nin felsefi düşünceye karşı eleştirisi filozofların metafizik alanda akıl ile kesinliğe ulaştıklarını düşünmeleri noktasında olmuştur. Bir Eş'arî olarak onun asıl amacı, aklın metafizik bilgiye ulaşmadaki eksikliğini göstermektir. Yani Gazâlî'nin bu konuda da genel bakış açısı değişmemiş aynı teolojik/dini tavrı muhafaza etmiştir.³⁶⁶ Onun ahiret ve haşir ile alakalı konularda aklî hiçbir kesinlik olmadığı halde, filozofları bunların hakikat olduğunu kabul etmemekle suçlaması da bu bakış açısının ürünüdür.³⁶⁷

Gazâlî'nin *el-Munkız* da anlattığı hakikat yolculuğu sufilerin yolunu incelemesiyle nihayete ermektedir. Çünkü sufilerin yolu peygamberlerin yoludur. Ve peygamberlerin getirdiği bilgiler, aklî bilgilerden daha kesindir. Nebevi bilgiler hakikate ulaştıracak ilim ve amel bütünlüğünü sunmakta ve saadete davet etmektedir. O halde bunu anlayan Gazâlî'nin sıradaki hedefi hala gaflette olan insanları bu gafletten kurtarmak olmalıdır.

Gazâlî, halkın imanının zayıfladığını ve dini bilgilerde şüpheye düştüğünü düşünerek bir müceddid edasıyla hem kendi hakikat arayışını gerçekleştirmiş hem de tecdid vazifesini yerine getirmiştir. Siyaset ona yardım ettiği ölçüde değerli ve gereklidir. Amaç dinin yaşanacağı ortamı sağlamak ve bozulan ahlaki düzeni yeniden tesis etmektir. Bu yolda Gazâlî ruh konusunda, *Mişkât* 'ta savunduğu nur metafiziğinde ve avam havas ayırımında temsili dilin kullanımı gibi konularda filozoflardan etkilenmişse de doğru olduğunu düşündüğü Eş'arî doktrinleri her zaman çözüm olarak kullanmıştır.³⁶⁸

Eş'arîlik öncelikle bir kelim ekolüdür ve doğal olarak teolojik tavır içerisindedir. Bunu özellikle vurgulamamızın sebebi Gazâlî'nin çok yönlü kişiliği ve onu herhangi bir ekol yahut sınıf içine dâhil etmenin zorluğu sebebiyle en azından onun daha yatkın olduğu görüşleri anlamada bir kolaylık sağlama düşüncesidir.

Gazâlî içerisinden geldiği Eş'arî geleneğin ana görüşlerine bağlı kalmış, Tanrı anlayışını da bu mezhebin temelleri altında şekillendirmiştir. Bu düşünce yapısına

³⁶⁵ Mehmet Bayraktar, 'Gazâlî: Kimdir ve Nedir' *Vefatının 900. Yılı Anısına Büyük Mütefekkir Gazâlî*, Hacı Duran Namlı, Ankara: DİB Yayınları, 2013, ss. 14- 15.

³⁶⁶ Aydınlı, a.g.e., ss. 165- 175.

³⁶⁷ Terkan, a.g.e., s. 301.

³⁶⁸ Terkan, a.g.e., ss. 311- 324.

sahip olan bir kişiden, filozofların görüşlerini kabul etmesini bekleyemeyiz. Filozofların aklî kesinliğe dayanmayan ve çelişen düşüncelerinin dikkate değer bir tarafı yoktur. Hele de şeriata muhalif iken.

Şimdiyse konuyu tamamına erdirmek adına, temel düşünce yapısını teolojik tavır olarak belirlediğimiz düşünürümüzün, irade sıfatına âlemin yaratılışı, düzeni ve ölümden sonraki hayat noktalarında neden önem verdiğini incelemeye geçebiliriz.

B. YARATMANIN BAŞLANGICI/ MEBDE

Gazâlî'nin *Tehâfüt* 'te filozofların Tanrı anlayışlarına suçlamada bulunduğu konular âlem ile alakalı meselelerdir. Âlem dediğimizde de, mesele âlemin yaratılışında düğümlenmektedir. Burada da yaratılışın irade ile olup olmadığı problemi ortaya çıkmaktadır.

Âlemin hudûsuna dair meseleler dinin inanç esaslarına ilişkindir. Bu yüzden filozoflar bu konuyu tartışarak yanlış yapmışlardır. Gazâlî'ye göre âlemin ezeli olması için hiçbir mantiki sebep yoktur. Ona göre amaç, ne şekilde olursa olsun âlemin sadece Allah'ın fiili olduğunu ortaya koymaktır.³⁶⁹

Filozofların âlemin ezeli oluşunu kabul etme sebeplerinden biri, âlemin ezeli olduğunun kabul edilmesi halinde niçin bu zamanda yaratıldı gibi bir sorunun meydana gelmeyecek olmasıdır. Gazâlî'ye göre buna cevap olarak, bu zamandan önce Allah'ın âlemin yaratılışını dilemediği söylenebilir.³⁷⁰ Niçin diye sormak eğer mantiki bir çürütme olarak sayılırsa Gazâlî'nin de filozoflara bazı soruları vardır, kutupların yeri niçin orasıdır? Gezegenlerin dönüş yönü niçin doğudan batıyadır? Niçin bunun tam tersi olamaz ve niçin kutuplar için o noktalar tercih edilmiştir?³⁷¹

Filozoflar için Tanrı'da bir değişim olmaksızın sonradan olanın sudûr etmesinin imkânsızlığı ortadadır. Gazâlî'ye göre de en kafa karıştırıcı delil budur. Fakat ezeli irade sonradan olanlara benzemez, onların bu konuda kafalarının karışma sebebi ezeli iradeyi sonradan olanlara benzetmeleridir. Ayrıca değişim Tanrı'da değil âlemin

³⁶⁹ Gazâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, s. 8.

³⁷⁰ Gazâlî, a.g.e., s.16

³⁷¹ Gazâlî, a.g.e., s.28.

meydana gelmesi sureti ile âlem için söz konusu olmaktadır.³⁷² Evren yaratılmadan önce Tanrı'nın ne yaptığına dair sorulan sorular da saçmadır çünkü evren yaratılmadan önce zaman da yaratılmamıştı. Zaman evren ile birlikte yaratıldı.³⁷³

İradenin aslını bir şeyi benzerinden ayırt etmek olarak gören Gazâlî ye göre, filozofların iki şeyin aynı olması mümkün değildir, aynı olsa bile onu seçmek mümkün değildir demeleri, filozofların Allah'ın iradesinin insan iradesine benzetmesinden dolayı doğru değildir. Ayrıca seçememek gibi bir durum Allah için düşünülemez. Filozoflar bu iki konuda hata yapmıştır. İradeye itiraz etmelerine rağmen, filozoflara göre de âlem mümkünler arasından belirleyici bir sebep ile ayrılmıştır. Bu delile itiraz ederken Gazâlî'nin kullandığı bir başka dayanak seçme gücüne dayanan herhangi bir fiilin fizik ya da metafizik varlıklar fark etmeksizin, bir şeyi benzerinden ayırmak olan bir niteliğin varlığını ispat etmesi gerektiğidir.³⁷⁴

Fakat Gazâlî burada eleştirdiği şeyi yapmış ve Allah'ın iradesi ile yaratılanların iradesini karşılaştırmıştır. Bu sonuca varmadan önce verdiği iki hurmadan birini seçmek için mutlaka bir sebep olacağına dair örnek de bunu göstermektedir. Hâlbuki eksik ve kusurlu tabiatı ile insan elbette hurmalardan birine yönelecektir. Hiçbir şey olmasa uzun bekleyiş sonundaki açlık bile onun bir hurma tercih etmesi için sebeptir. Fakat Tanrı için böyle bir şey düşünülemez. Gazâlî bu noktada bize göre kendi ilkesi ile çelişmiş durumdadır.

Gazâlî'ye göre her ne kadar filozoflar kadîm olandan sonradan olanın sudûrunu mümkün görmüyorlarsa da bunu kabul etmek zorundadırlar çünkü âlemde olaylar devam etmektedir. Her olayın sebebi vardır. Hâdis olayların sonsuza dek sürmesi mümkün olmadığı için bunların bir ezeli varlıkta son bulması gerekir. Eğer böyle bir zorunluluk olmasaydı siz mümkün varlıkların kendisine dayandığı bir zorunlu varlık ispat etme durumunda olmazdınız.³⁷⁵ Gazâlî'ye göre halen devam eden olaylar silsilesi Tanrı'ya dayandığı için sonradan olanın sudûrunu ondan imkânsız görmek saçmadır.

Gazâlî *el-İktisâd* isimli kitabında 'Allah'ın zatını araştırmaya dair' isimli ana bölümde on iddia üzerinden Tanrı anlayışını açıklar. Birinci iddiasında, her hâdisin bir

³⁷² Gazâlî, a.g.e., ss. 17- 20.

³⁷³ Gazâlî, a.g.e., s. 22.

³⁷⁴ Gazâlî, a.g.e., ss. 24- 25.

³⁷⁵ Gazâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, s.29.

sebebe muhtaç olduğunu, âlemin de hâdis olduğuna göre, onun da bir sebebe ihtiyacı olduğunu söyler. Bu sebep Allah'tır. Aynı meselenin devamında Gazâlî mümkün varlıkların varlığını yokluğuna tercih edecek bir müreccihe ihtiyaç olduğunu ve bunun Tanrı olduğunu söyler.³⁷⁶

Gazâlî, âlemin yaratılışı için kabul ettiği bu sebebin kadîm olduğunu söyler. Çünkü hâdis varlıklar silsilesinin bir kadîm varlıkta son bulması gerekmektedir. Bu kadîm sebep aynı zamanda bâkîdir, yer kaplayan bir cevher değildir, cisim değildir, araz değildir, altı yönden herhangi birine tahsis edilemez, arşın üzerine kurulmakla nitelenmekten münezzehtir, ahirette görülebilir ve O birdir.³⁷⁷

Gazâlî için âlemin fiil olmasının anlamı onun yoktan var olmasıdır. Âlem Allah ile birlikte olsaydı nasıl fiil olabilirdi? Onlar bunun ya da feleklerin dönüşlerinin sayılmasının mümkün olup olmayışını açıklamak yerine âlemin neden o vakitte yaratıldığı sorusunun peşine düşmüşlerdir. Hâlbuki tüm vakitlerin ilahî iradeye nispeti aynıdır.³⁷⁸

Meydana geldiği vakitte âlemin varlığı mümkünken, bu vakitten önce ve sonra onun varlığı imkân bakımından eşittir. İlim, bu mümkünlere bulunduğu şekilde yönelir, ancak irade onun belirli bir vakitte meydana gelmesini gerekli kıldığında ilim bu iradeye tabii şekilde âleme yönelir.³⁷⁹ Eğer iradeye gerek duyulmaksızın ilimle yetinilecek olunsaydı, kudrete de gereksinim olmazdı.³⁸⁰

Âlemin yaratılışı için bu vakti belirleyen nedir sorusunu cevaplayabilmek için bile irade sıfatına ihtiyaç vardır. Fakat irade sıfatı da varlığın meydana gelmesi için tek başına yeterli değildir.³⁸¹

Ona göre irade hâdis olan varlıkların tümüyle alakalı bir sıfattır. Kudret ile meydana gelen her varlık Allah'ın iradesi ile yaratılmıştır, her hâdis Allah'ın kudreti ile yaratıldığına göre, her hâdisin irade ile meydana geldiği açıktır.³⁸²

Görüldüğü üzere Gazâlî için âlemin yaratılışında iradesiz bir yaratma düşünülemez. Âlemin yaratılışını ve zamanını belirleyen şey bizzat iradedir. İradenin

³⁷⁶ Gazâlî, *İtikadda Orta Yol*, ss. 237- 38

³⁷⁷ Gazâlî, a.g.e., ss. 46- 74.

³⁷⁸ Gazâlî, a.g.e., s. 97.

³⁷⁹ Gazâlî, a.g.e., s. 95.

³⁸⁰ Gazâlî, a.g.e., s. 95.

³⁸¹ Gazâlî, a.g.e., s. 96.

³⁸² Gazâlî, a.g.e., s. 100.

olmaması âlemin olmaması demektir. Bu da mümkün değildir. Gazâlî için irade âlemin işleyişinde de aynı şekilde önemlidir.

C. KANUN KOYUCULUĞU, İNSAN FİİLERİNE ETKİSİ, TABİATIN DÜZENİNİ TAYİN

Gazâlî'nin gerek irade sıfatını açıklarken, gerekse diğer sıfatları açıklarken vurgu yaptığı en önemli noktalardan biri Allah'ın tabiat düzenine müdahale etmede herhangi bir zorunluluk ve engelin olmaması ile birlikte, insan fiilleri üzerindeki etkisinin de sınırsızlığıdır.

“Allah için bir şeyi var etmek zorunlu değil, mümkündür. Allah kullarını güç yetirebilecekleri şeylerle sorumlu tutabileceği gibi güç yetiremeyecekleri şeylerle de sorumlu tutabilir, suç işlemeyen canlıya acı vermesi mümkündür. Fiillerinde aslahı gözetmesi zorunlu değildir. Suç işleyene ceza, doğru davranışta bulunana mükâfat vermek zorunda değildir. Şeriat gelmese insanlar O'nu bilmek zorunda değildir. Peygamber göndermek zorunlu değil, mümkündür.”³⁸³ İfadelerinde de görüldüğü gibi.

Gazâlî'nin *el-İktisâd* isimli eserinde sıfatlar hakkındaki ikinci ana bölümde ele aldığı birinci sıfat kudret sıfatıdır. Âlemin düzenli tertipli olma sebebi onun kudret ile yaratılmış olmasıdır. Her muhkem fiil güç yetiren bir fâilden meydana gelir, âlemde düzenli ve muhkem bir fiildir, o halde o da güç yetiren bir fâilden meydana gelmiştir.³⁸⁴

Gazâlî'nin ele aldığı sıfatlardan bir diğeri ilim sıfatıdır. O Allah'ın yarattığı varlıkların tümünü bildiğini iddia eder. O'nun başkasını bildiğini kabul ettiğimizde zorunlu olarak kendi zat ve sıfatlarını da bildiği ortaya çıkar.³⁸⁵ Allah'ın âlim ve kâdir olduğu kabul edildiğinde O'nun hayat sahibi olması zorunlu olur.³⁸⁶ Allah, fiillerinin de irade edicisidir. Bunun kesin delili O'ndan meydana gelen fiillerin O'nun iradesi olmaksızın birbirinden ayrılmasının imkânsız oluşudur. O'nun zatı bu tercih için yeterli değildir. Zât'ın iki zıttı nispeti eşittir. Kudret sıfatı ve ilim sıfatı da böyledir. Bunlar tercih için yeterli değildir.³⁸⁷

³⁸³ Gazâlî, a.g.e., ss. 137- 164.

³⁸⁴ Gazâlî, a.g.e., s. 79.

³⁸⁵ Gazâlî, a.g.e., s. 93.

³⁸⁶ Gazâlî, a.g.e., s. 94.

³⁸⁷ Gazâlî, a.g.e., ss. 94- 95.

Eğer bir kişi irade bir şeyi benzerinden niçin ayırt etmektedir derse ona verilecek en güzel cevap, bu sorunun bilginin neden bilinenin açığa çıktığını sorması gibi bir soru olduğunu söylemektir. Çünkü iradenin işlevi bir şeyi benzerinden ayırt etmektir. Bilginin işlevinin bilinenin açığa çıkması olduğu gibi. Bir şey neden benzerinden ayırt edilir diyen bir kişinin ise irade niçin iradedir, kudret niçin kudrettir diyen kişiden bir farkı yoktur.³⁸⁸ Gazâlî irade sıfatından başka Kur'an-ı Kerimde bahsi geçen ve Ehli Sünnet âlimlerince kabul edilen işitme görme ve kelam sıfatlarını incelemiştir.

Gazâlî'ye göre Allah'ın bir şey yaratmaması mümkündür. Varlıkları yarattığında onları yükümlü tutup tutmamak gibi bir zorunluluğu yoktur, isteğine göre hareket eder. Allah'ı bir zarardan ya da bir faydadan dolayı zorunlu tutmak bizim insani yargılarımızdan kaynaklanan bir durumdur.³⁸⁹

Gazâlî'ye göre "Teklifin şartı sadece anlaşılır olmasıdır."³⁹⁰ Teklife muhatap olan kişinin buna güç yetirip yetiremeyeceği değil. İnsanlar bu sonuca teklifi imkânsız ve kötü görerek varmışlardır fakat burada Allah hakkında konuşulmaktadır. İnsanlardan meydana gelse kötü olarak görülebilecek bir fiilin Allahtan meydana geldiğinde kötü olarak görülmesi mümkün değildir.³⁹¹

Gazâlî akılları ile Allah'ın peygamber göndermediği toplumu mükellef tutabileceğini söyleyenlerin aksine, eğer şariat yoksa onu bilmenin zorunlu olmayacağını söyler. Ona göre aklın bir şeyi zorunlu kılması mümkün değildir. Aklın bir şeye inanması faydadan dolayıdır şariat gelmediğinde ise bu faydayı bilmesi söz konusu değildir.³⁹²

Gazâlî'ye göre peygamber göndermek de zorunlu değil mümkündür. İyi ve kötü ilkesi kullanılarak bunun imkânsızlığına hükmedilirse Gazâlî her zaman ki gibi bu ilkelerin Tanrı için söz konusu olmayacağını söyler.³⁹³

Görüldüğü üzere Gazâlî'nin sıfatlara bu kadar önem atfetme sebebi, Tanrı'nın hâkimiyetini güçlendirmektir. Her an görüp gözeten, kullarından ve kâinatta kımıldayan yapraktan bile haberdar olan, hiçbir şeyi yapmakla sorumlu tutulamayan,

³⁸⁸ Gazâlî, a.g.e., s. 99.

³⁸⁹ Gazâlî, a.g.e., ss. 137- 148.

³⁹⁰ Gazâlî, a.g.e., s.149.

³⁹¹ Gazâlî, a.g.e., s.150.

³⁹² Gazâlî, a.g.e., s. 157.

³⁹³ Gazâlî, a.g.e., s. 161.

herhangi bir şeyi yapmak zorunda olmayan bir Tanrı tasavvuru vardır. Allah'ın kanun koyuculuğu tartışılmaz. O emrettiği için yapmamız gerekir. Buna rağmen, yaptığımız şeyden karşılık bekleyemeyiz. O dilerse yapar, dilerse yapmaz. Dilerse zorunlu tutar, dilerse tutmaz. Tabiat onun istediği şekilde düzenini devam ettirmektedir. Bunun aksi hangi aklî temele dayandırılırsa dayandırılışın mümkün değildir. Sudûra da içerisinde barındırdığı nedensellik ve zorunluluk anlayışına da bu nedenle karşıdır. Bu görüşlere karşı Gazâlî, Eş'arî vesileciliği benimsemiş ve savunmuştur. Tanrı isterse âlemdeki her şey değişebilir. Her şey Tanrı'nın kudret ve iradesine bağlıdır.

İnsan fiilleri konusunda da aynı şey geçerlidir. İradî fiillerde ikili bir doğa vardır, buna göre Tanrı yaratır, insan ise kesbeder. İnsan her ne kadar fiil işleme kudretine sahip olsa da fiillerinin tek fâili sayılamaz. Bu düşünce tek fâilin Allah olduğu düşüncesi ile çelişir. Dış dünyada bulunan ateş ile pamuk arasındaki ilişki mutlak bir cebr iken, Tanrı'nın fiilleri mutlak bir ihtiyara dayanır. İnsan fiilleri ise iki uç arasında bulunur. İnsanın sadece seçtiğini yapabilmesi diğer seçeneklerin Allah'ın ezeli ilminde engellenmesinden dolayıdır.³⁹⁴ İnsan özgür seçimlere muhatap olduğu için özgürdür, fakat insanı karar vermeye iten Tanrıdır. "Fâillikten yoksunluk insanın ihtiyara mecbur olması anlamındadır."³⁹⁵

Gazâlî'nin düşünce sisteminde irade varlığı olarak Tanrı'nın tabiat düzenini tayin noktasında ve insan fiillerindeki işlevlerini görmüş olduk. Âlemin yaratılışında olduğu gibi burada da Allah'ın dilemesinin üstünde herhangi bir işleyiş ve irade söz konusu değildir. Şimdi irade varlığı olarak Tanrı'ya mead bahsinde verilen öneme bakmak için diğer konumuza geçebiliriz.

D. ÖLÜMDEN SONRASI/ MEÂD

Gazâlî içerisinden geldiği Eş'arî geleneğin görüşlerini sadece fikir olarak değil, isim olarak da zikrederek, tutumunu açıkça ortaya koymuştur. Zaten o Eş'arîliğin en büyük temsilcilerinden biridir. Onun ana hareket noktası, halkın imanının zayıf noktalarını güçlendirmektir. Filozofları anlayıp onların fikirlerini çürütmeye çalışması

³⁹⁴ Griffel, *Gazâlî'nin Felsefi Kelamı*, ss. 346- 348.

³⁹⁵ Griffel, a.g.e., s. 349.

da bundan dolayıdır. Gazâlî'nin kelamı bu konuda yetersiz görmesi de bu konuda etkendir.³⁹⁶

Burada birinci konumuzun sonunda bahsettiğimiz, voluntarizm konusuna dönecek olursak Gazâlî'nin kesinlikle bir voluntarist olduğunu söyleyebiliriz. O âlemin sudûru meselesine de voluntarist olduğu için karşı çıkmıştır. Çünkü âlemin sudûru demek, Tanrı'nın daha önceden belirlenmiş bazı tabi ilkelere zorunlu olarak uyması demektir.³⁹⁷

Gazâlî ise Tanrı'ya yüklenecek her türlü zorunluluğa karşıdır. Voluntarizm ahlaki ilkeleri koyanın Tanrı olduğunu söyler. Onlara göre haksızlık olarak belirlenen şey, Tanrı'nın haksızlık olarak belirlediği şeydir. Bunu insanların öğrenme yolu ise vahiydir.³⁹⁸ "Allah haksızlık etmez demek, öyle bir davranış türü vardır ki Allah onu yapılmaması gereken bir davranış türü olarak tanımlamıştır, dolayısıyla böyle bir şeyi yapmaz diye iddia etmektir."³⁹⁹

Gazâlî'ye göre vahye dayanan bir yönlendirme olmadan insanların ahlaklı davranacağına dair bir güvence vermek mümkün değildir.⁴⁰⁰ Bu bakış açısına sahip bir insan için Tanrı hata yapan kullarına ceza vermek, iyilik yapan kullarına mükâfat vermek ve aslah olanı gözetmek zorunda değildir. Çünkü ahlaki ilkeler de bizzat Tanrı tarafından belirlendiği için Tanrı'nın gözetmesi gereken iyi- kötü- hak- haksızlık gibi kavramlardan bahsedilemez.

Suç işlemekten uzak hayvanlara, çocuklara ve delilere bile eziyet vermek Allah'ın kudreti dâhilindedir. Bunun zulüm olarak görülmesi imkânsızdır. Çünkü zulüm Allah'tan nefyedilmiştir.⁴⁰¹ Allah için kâfirleri bağışlamak ya da müminleri cezalandırmanın bir önemi yoktur. Böyle fiiller onun için imkânsız olarak nitelendirilemez, Çünkü O, kulları hakkında dilediği şekilde tasarrufta bulunabilir.⁴⁰² Hak edilen bir mükâfatı sorgulayacak birine, o mükâfata hak kazanacağı kudreti,

³⁹⁶ Bolay, *Aristo ve Gazzali Metafizikleri*, ss. 8-9.

³⁹⁷ Leaman, *Ortaçağ İslam Felsefesine Giriş*, s. 213.

³⁹⁸ Leaman, a.g.e., s. 217.

³⁹⁹ Leaman, a.g.e., s. 217.

⁴⁰⁰ Leaman, a.g.e., s. 220.

⁴⁰¹ Gazâlî, *İtikadda Orta Yol*, ss. 152- 153.

⁴⁰² Gazâlî, a.g.e., s. 155.

iradeyi ve sağlığı ona kimin verdiğini sorar. Tüm bunlar zaten Allah'ın ihsanından kaynaklanmaktadır. Bu konuda Allah ile tartışmaya girmemek gerekmektedir.⁴⁰³

Allah'ın fiilleri ile alakalı kısımda da Gazâlî görüldüğü gibi Allah'ın iradesine vurgu yapmıştır. O'nun herhangi iyi- kötü gibi nitelendirilmelere tabii tutulmaksızın dilediği şekilde hareket etmesi, ceza ve mükâfatta bile yapılan davranışa göre değil, Allah'ın dilemesine dayalı bir serbestlik bırakılması Gazâlî için Allah'ın iradesinin tüm sıfatların ve tabii düzene ilişkin tüm kanunların ötesinde olduğunu göstermektedir.

Mezhepler arasında akla diğerlerine nazaran daha az yer veren daha çok nakilci olan ekol Eş'arılık içerisinden gelen Gazâlî, bu mezhebe ve dine aykırı hiçbir şey söylememiştir. Onun düşünce sisteminde yukarıda açıkladığımız üzere akıl ancak bir yere kadar gidebilir. Akıl geçemediği sınırdan ilerisine bizler ilham- sezgi- vahiy vasıtasıyla ulaşırız. Ya da bu şekilde ulaşan kimselerin söylediklerine tbi oluruz. Bu noktada Gazâlî peygamberlerin getirdiği şeriatın değişmezliğini ve sarsılmazlığını filozoflara ve Mu'tezileye karşı verdiği fikri mücadelelerde sıkça vurgulamaktadır.

Ne kadar aklî delil veya kıyas kullanılırsa kullanılsın, bunların vahiy yanında güvenilirliği yoktur. Kur'an-ı Kerîmde dilediğini dilediği zaman yapan, irade sahibi Allah tasavvuru varken, bunun aksini her ne şekilde olursa olsun söylemek, Gazâlî için mümkün görünmemektedir. Bunun yanı sıra, bu çeşit bilgilerin onun nazarında aklî tutarlılığı da yoktur. Zaman zaman aynı aklî delillerle filozoflara cevap vererek kendi tutumunu güçlendirmiştir. Gazâlî adeta demektedir ki, sizin kullandığımız aklî delilleri kullanarak ben de kendi iddiamı savunabiliyorum. O halde bu akli delillerin güvenilirliğinden nasıl bahsedebilirsiniz?

Gazâlî, Mtrdlik gibi Ehlişnet bir mezhep tarafından da kabul edilmeyen, peygamber göndermenin zorunlu olmaması, Allah'ın kullarını gç yetiremeyecekleri şeylerle yükümlü tutması gibi konularda bile Allah'ın dilemesi halinde istediğini yapabileceğini söylemiştir

Gazâlî filozofların iradeyi reddettiği düşüncesinden o kadar emindir ki, filozoflar Allah'ın iradesini, Kur'anın açıkladığı şekilde ve o terimlerle açıklamadığı için onların iradeyi kabul edip farklı şekilde açıklama ihtimaline yer vermemiştir. Hatta bu meseleyi Gazâlî'nin istediği şekilde şer'i kaynaklara uygun açıklamadıkları için ona göre filozoflar Allah'ın yaratıcı olduğunu da kabul etmemişlerdir, Allah'ın birliğini ve

⁴⁰³ Gazâlî, a.g.e., s. 149.

yaratıcılığını da ispatlamada aciz kalmışlardır. Hâlbuki filozofların iradeyi ya da yoktan yaratmayı reddetmesi gibi bir durum söz konusu değildir. Onlar Tanrıyı felsefi terminolojide incelemiş, irade sıfatını da bu bağlamda hiçbir etki altında kalmadan değerlendirmeye çalışmışlardır.

Nihayetinde filozoflar ile Gazâlî'nin aynı şeyi söyledikleri, aradaki farkın terminolojiden kaynaklanan bir fark olduğu bile söylenebilirken⁴⁰⁴ Gazâlî için böyle bir şey asla mümkün değildir. Onun Eş'arî gelenekten aldığı taşlarla örülü düşünce sisteminde Tanrı önce irade sıfatı ile vardır. İrade sıfatı olmaksızın onun âlimliği, kâdirliği ve fâilliği sorgulanabilir hale gelir. İrade sıfatının olmadığı yerde diğer sıfatlarından, yaratıcılığın ve fiil işleyebilme ihtimalinden söz edilemez. Bunların zedelendiği yerde de Tanrı'dan bahsedilemez.

⁴⁰⁴ Bknz tezdeki, s. 50, 60, 63.

SONUÇ

Gazâlî Eş'arî kelim geleneği ekseninde, fakat bu kimliği de aşarak düşüncelerini dile getirmiştir. Filozoflarla içinde bulunduğu mücadelede klasik kelam yöntem ve tekniklerinin yeterli gelmeyeceği aşikârdır. Gazâlî filozofların tekniklerini kendi kelamî görüşlerini savunmak için başarı ile kullanmıştır.

Tezimizde farklı başlıklar altında incelediğimiz Tanrı anlayışına dair düşünceleri şu şekildedir: Tanrı kendi zatı ile kâim, cevher, cisim ve araz olmayandır. O'nu doğrudan bilmek mümkün olmasa da, dolaylı olarak O'nun hakkında Kur'ân-ı Kerîm'den bilgi edinebiliriz. İlim, irade, hayat, kudret, kelam sahibi işiten ve görendir. Tanrı âlemden hem zat hem zaman bakımından öncedir. O kadîmdir. Altı yönden herhangi birine tahsis edilemez. Sıfatları zatı ile kâimdir. Kullarına güç yetiremeyecekleri şeyler yükleyebilir, iyi olanı gözetmek zorunda değildir, peygamber göndermek zorunda değildir. Suç işlememiş birine ceza verebilir, yerine getirilen sorumluluklar için mükâfat vermek zorunda değildir. O'nun herhangi bir şeyi yaratması mümkündür. Şeriat göndermezse, O'nu bilmek zorunlu değildir. Âlemi yaratan O'dur. Tanrı'nın mahiyeti reddedilemez. Sadece küllîleri değil, cüz'ileri de bilir. Arşın üzerine kurulmaktan münezzehtir, ahirette görülebilir ve O birdir.

Gazâlî'ye göre Tanrı'nın irade sahibi oluş nedenlerini ise âlemin hem yaratılışında hem işleyişinde hem de ölümden sonrasında görmek mümkündür. Âlem sonradan olduğu için Tanrı âlemi var etmeden önce irade etmiştir. Bu Tanrı'da bir değişiklik meydana getirmez. Âlem Tanrı'nın fiili olarak sonradan meydana gelmek zorundadır. Âlemin işleyişinde Tanrı her an inayet sahibidir. Kur'ân'da nitelenen tüm sıfatların sahibi ve her şeyden haberdar olan, her şeyin olmasına izin veren, olmasını irade edendir. İnsan fiilleri dâhil, hiçbir şey O'nun iradesi dışında varlık gösteremez. Ölümden sonrası için de Tanrı hata yapan kullarını cezalandırmak, iyilik yapanlara mükâfat vermek zorunda değildir. Dilerse ceza, dilerse mükâfat verir. Her şey O'nun dilemesine bağlıdır.

Gazâlî Eş'arî gelenek içerisinde kalarak felsefe ve dinin çatıştığını düşündüğü noktaları çözmeye çalışmıştır. Her şeye rağmen, aklımıza gelebilecek sorulara karşı onun cevabı, teslimiyet ile Tanrı'nın böyle olmasını istediği şeklindedir.

Gazâlî'nin amacına ulaşp ulaşmadığını sorguladığımızda, meselelerin metafizik meseleler olmasından dolayı Gazâlî'nin düşünce sisteminde de en az filozofların sisteminde olduğu kadar boşluk olduğunu söyleyebiliriz. Gazâlî'yi bir adım öne çıkaran, onun delillerinin vahye dayanıyor olmasıdır.

Örneğin, iradeyi Tanrı'nın zatına eklenmiş ayrı bir sıfat olarak görmeyen filozofların Gazâlî'ye göre tutarsız olduğu noktalar: Âlemin ezelî olması, ölü sayılan bir şeyin fail olamayacağı, yakın nedenlerle uzak nedenler arasında fark kalmaması, Kur'ân-ı Kerîm'de nitelenen Tanrı anlayışına uymaması gibi noktalarda problemleri vardır. Buna karşın Gazâlî'nin de filozoflara göre tutarsız olduğu noktalar vardır. İrade sıfatının eksiklik içermesi, bir olandan çokluğun çıkışının açıklanması, irade edende değişiklik meydana gelmesi, tercih etmek için bir sebebe ihtiyaç duyulması, âlem yaratılana kadar Tanrı'nın ne yaptığı ya da O'na neyin engel olduğu gibi konular bunlar arasındadır.

Sudûr teorisinde Gazâlî filozofları Tanrı'dan istemsizce çıkış, sıfatların zâtın aynı olması, Tanrı'nın tikelleri bilmemesi gibi noktalarda eleştirirken, filozoflar da Gazâlî'yi yaratma anlayışında, irade eden de edilen de varken Tanrı'nın fiilini sebepsiz yere geciktirmesi, mümkün dünyalardan en iyisini seçip seçmediği, âlem yaratılmadan önceki boşlukta Tanrı'nın ne yapıyor olduğu gibi konularda eleştirmişlerdir.

Nedensellik meselesinde Gazâlî'ye göre, Tanrı'nın zorunlu olması, tabiat düzenine müdahale edememesi gibi birtakım problemler varken, filozoflara göre de nedenselliğin olmaması durumunda kesin bilginin oluşmasının mümkün olmaması gibi bir problem vardır.

Bu şekilde özetlediğimiz çatışma noktalarını çalışmamız boyunca ele almaya çalıştık. Bu konuda bize göre en makul yaklaşım yer yer belirttiğimiz Leaman ve Griffel tarafından da kabul edilen, konular arasında anlaşmazlık gibi görünen şeyin farklı kelime tercihi ve aynı konuyu farklı ilim dalı içerisinde anlatmaya dayandığıdır. Düşünürlerimiz seçilen ilim dalı neticesinde o ilim dalının kabul edeceği terimler kullanmış, önermeler kurmuş ve sonuca ulaşmıştır.

Bu düşüncemizi destekleyen belki de en önemli şey, Gazâlî'nin kalamcı kişiliğinden sıyrılıp tasavvufi kişiliği ile yazdığı *Miškâtü'l-Envâr* isimli eseridir. Bu eserinde, filozofları eleştirdiği sudûr teorsinin bir benzerini kendisi kurmuş ve nur metafiziğini oluşturmuştur. Bu durumda Gazâlî'nin yalnızca filozoflarla çatıştığı noktaları ve kitapları alarak filozofların yanlış yaptığını, bu konuda doğruyu ifade etmenin yalnızca bir yolu olduğunu söylemek mümkün değildir.

'Yaradana ulaşan yollar yaratılmışların nefesi adedince'dir' düsturunca kâinatta insan dâhil, binlerce âlem yaratan Allah'a tek bir yolla ulaşmak düşüncesi, O'nun zatının yüceliği ile bile çelişir durumdadır. Tanrı vardır, birdir. Bundan ötesi kişinin aldığı ilim, entelektüel düzeyi, zihni yapısı ve içerisinde bulunduğu çevreye göre değişiklik gösterebilir.

KAYNAKÇA

- ADAMSON Peter, Richard C. TAYLOR, *İslam Felsefesine Giriş*, çev. M. Cüneyt Kaya, 5. bs., İstanbul: Küre Yayınları, 2018.
- AKDAĞ Özcan, *Tanrı ve Özgürlük*, Ankara: Elis Yayınları, 2016.
- AKGÜN Tuncay, *Gazâlî Ve İbn-i Rüşd'e Göre Yaratma*, Ankara: Ankara Üniversitesi, 2011.
- , "Gazâlî'ye Göre Yaratma", *Dini Araştırmalar*, c. 14, sy. 38 (2011), ss. 17-40.
- , "İbn Rüşd'e Göre Yaratma", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 2, sy. 10 (2010), ss. 111-49.
- AKARSU Bedia, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1975.
- ALTINTAŞ Hayrani, *İbn-i Sina Metafizigi*, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1985.
- ARISTOTELES, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, 3. bs., Sosyal Yayınları, 2012.
- ARSLAN Ahmet, *İlkçağ Felsefe Tarihi 1 / Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi*, 8. bs., İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi, 2017.
- , *İlkçağ Felsefe Tarihi 3 / Aristoteles*, 6. bs., İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi, 2017.
- , *İslam Felsefesi Üzerine*, 2. bs., İstanbul Bilgi Üniversitesi, 2018.
- ATAY Hüseyin, *Fârâbî ve İbni Sina'ya Göre Yaratma*, Ankara Üniversitesi Basımevi: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1974.
- AYDIN İbrahim Hakkı, *Fârâbî'de Metafizik Düşünce*, 1. Baskı., İstanbul: Eksen Matbaacılık, 2000.
- AYDINLI Yaşar, *Fârâbî*, İstanbul: İsam / İslam Araştırmaları Merkezi, 2008.
- , *Gazâlî Muhafazakar ve Modern*, Bursa: Emin Yayınları, 2013.
- , "Kindî", *Diyanet İlmî Dergi*, c. 54, sy. 2 (2018), ss. 33- 54.
- BAYRAKTAR Mehmet, "Gazzâlî: Kimdir ve Nedir" *Vefatının 900. Yılı Anısına Büyük Mütefekkir Gazâlî*, Hacı Duran Namlı, Ankara: DİB Yayınları. 2013.
- BOLAY Süleyman Hayri, *Aristo ve Gazzali Metafizikleri*, 7. bs., Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 2018.

- CAMPANİNİ Massimo, "Gazâlî" İslam Felsefesi Tarihi, Seyyid Hüseyin Nasr, Oliver Leaman, 2. b., İstanbul: Açılım Kitap, 2017.
- CEVİZCİ Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, 8. bs., İstanbul: Paradigma Yayınları, 2013.
- CÜRCÂNÎ Seyyid Şerif, *Arapça Türkçe Terimler Sözlüğü*, çev. Arif Erkan, İstanbul: Bahar Yayınları, 1997.
- ÇAĞRICI Mustafa, "İrade", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi, 2014, c.22
- ÇETİN Rabia, "İlahi ilim ve ilahi irade ilişkisi Gazâlî Örneği", *Avrupa İslam Üniversitesi İslam Araştırmaları*, sy. 1, 2011, ss. 254- 278.
- DEMİRLİ Ekrem, *"Gazzâlî ve Tasavvuf"*, *Gazzâlî Konuşmaları*, ed. M. Cüneyt Kaya, 3. bs., İstanbul: Küre Yayınları, 2017.
- DÜZGÜN Şaban Ali, *Nesefti ve İslam Filozoflarına Göre Allah- Alem İlişkisi*, Ankara: Akçağ Yayınları, 1998.
- ERKOL Ahmet, *İbn Rüşd'ün Kelam Eleştirisi*, Ankara: Fecr Yayınevi, 2007.
- EŞ'ARÎ Ebu'l-Hasan el, *El-İbâne ve Usulü Ehli's-Sünnet*, İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2010.
- FAHRI Macit, *İslam Felsefesi Tarihi*, çev. Kasım Turhan, İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2000.
- FÂRÂBÎ Ebû Nasr, *Es-Siyâsetü'l-Medeniye veya Mebâdi'ül-Mevcûdât*, çev. Mehmet S Aydın, Abdulkadir Şener, M. Rami Ayas, 2.b., İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2012.
- , *el-Medînetü'l Fâzıla*, çev. Yaşar Aydın, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018.
- , *"Uyünü'l mesail"*, *İslam Felsefesi Tarih ve Problemler* ed. Cüneyt Kaya, , 5. bs., Ankara: İsam / İslam Araştırmaları Merkezi, 2017.
- , *Kitâbu'l-Mille*, 3. bs, Dâru'l-Meşrik, Beyrut, 2001.
- GAZÂLÎ İmam, *Felsefenin Temel İlkeleri*, çev. Cemalettin Erdemci, Ankara: Vadi Yayınları, 2001.
- , *Filozofların Tutarsızlığı*, çev. Hüseyin Sarıoğlu, Mahmut Kaya, 6. bs., İstanbul: Klasik Yayınları, 2014.
- , *Hakikat Arayışı - el-Münkız mine'd-Dalâl*, çev. Abdurrezzak Tek, 2. bs., Emin Yayınları, 2015.
- , *İtikadda Orta Yol*, çev. Osman Demir, 3. bs., İstanbul: Klasik Yayınları, 2016.

- , *Varlık, Bilgi, Hakikat (Mişkâtü'l-Envâr)*, çev. Mahmut Kaya, 3. bs., Klasik Yayınları, 2018.
- , *Esmâ-i Hüsnâ Şerhi*, çev. M. Feriæt, İstanbul: Feriæt Yayıncılık, 2005.
- , *İhyâu 'Ulûmi'd-dîn*, çev. Ahmet Serdaroğlu, İstanbul: Bedir Yayınları, 1975.
- GENÇ Hafzullah, "Eş'arî Ve Eş'arîlik İlişkisi Üzerine Notlar", *Kader Kelam Araştırmaları Dergisi*, c. 15, sy. 2, 2017, ss. 446- 451.
- GRIFFEL Frank, *Gazâlî'nin Felsefi Kelamı*, çev. İbrahim H. Güçer, 2. bs., Klasik Yayınları, 2015.
- HÖKELEKLİ Hayati, "İrade", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi, 2014.
- İBN RÜŞD, *Felsefe - Din İlişkileri Faslu'l-Makâl el-Keşfan minhâci'l-edille*, çev. Süleyman Uludağ, 4. bs., İstanbul: Dergah Yayınları, 2012.
- , *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, çev. Kemal Işık Mehmet Dağ, Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Basımevi, 1986.
- İBN SİNA, *Metafizik*, çev. Ekrem Demirli, Ömer Türker, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2014.
- , *Kitâbu 'ş-Şifa Metafizik 2*, çev. Ekrem Demirli, Ömer Türker, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005.
- , "er-Risaletü'l arşıyye fi hakaiki't-tevhid ve isbati'n nübüvve" *İslam Felsefesi Tarih ve Problemler*, ed. Cüneyt Kaya, , 5. bs., Ankara: İsam / İslam Araştırmaları Merkezi, 2017.
- İSFEHÂNÎ Râgıb, *Müfredât*, çev. Abdalbaki Güneş, Mehmet Yolcu, İstanbul: Çıra Yayınları, 2012.
- KARAGÖZ Nail, "Allah'ın İradesi ve Kötü Fiiller" Adana: *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 2, 2006, ss. 190- 215.
- KARAKAYA Mehmet Murat, *Ontolojik Açıdan Tanrı, Akıl ve Nefs*, Ankara: Elis Yayınları, 2018.
- KAYA M. Cüneyt, *İslam Felsefesi Tarih ve Problemler*, 5. bs., Ankara: İsam / İslam Araştırmaları Merkezi, 2017.
- KAYA Mahmut, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, 9. bs., İstanbul: Klasik Yayınları, 2014.

- KAZANÇ Fethi Kerim, "Eş'arî Kelam Sisteminde Allah Anlayışının Doğurduğu Sorunlar", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları*, 2005, ss. 107-142.
- KOLLEKTİF, *İslam Felsefesi Tarihi 1*, ed. Bayram Ali Çetinkaya, Grafiker Yayınları, 2012.
- KORKUT Şenol, "Meşşai Geleneğin Kurucu Filozofu: Fârâbî" Kollektif, *İslam FeLsefesi Tarihi 1*, ed. Bayram Ali Çetinkaya, Ankara: Grafiker Yayınları, 2012.
- KUTLUER İlhan, "Gazzâlî ve Felsefe" *Gazzali Konuşmaları* ed. Cüneyt Kaya, İstanbul: Küre Yayınları, 2017.
- , "Determinizm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 1994, C. 9, s. 215.
- KILIÇ Muhammed Fatih, *Ebherî'de Tanrı-Alem İlişkisi*, İstanbul: Önsöz Yayıncılık, 2019.
- KİNDÎ, *Kindi Felsefi Risaleler*, ed. Mahmut Kaya, çev. Mahmut Kaya, 4. bs., Klasik Yayınları, 2018.
- LEAMAN Oliver, *Ortaçağ İslam Felsefesine Giriş*, çev. Turan Koç, 2. bs., İstanbul: İz Yayıncılık, 2015.
- MACİT, Muhittin, "Meşşai Gelenekte Nedensellik", *İslami İlimler Dergisi*, c. 7, sy. 2 (2012), s. 33- 58.
- MARMURA Micheal, "Gazâlî" *İslam Felsefesine Giriş*, Peter Adamson, Richard C. Taylor, çev. M. Cüneyt Kaya, 5. b, İstanbul: Küre Yayınları, 2018..
- MATURİDÎ Ebu Mansur, *Kitabü-t Tevhid Tercümesi*, çev. Bekir Topaloğlu, Ankara: İsam Yayınları, 2002.
- MEMİŞ Murat, "İlahi İradenin Yaratılmışlığı Sorunu" Sivas: *C.Ü.İ.F.D.*, sy. 13, 2009, ss. 231- 260.
- NAMLI Hacı Duran, *Vefatınının 900. Yılı Anısına Büyük Mütefekkir Gazâlî*, Ankara: DİB Yayınları, 2013.
- NASR Seyyid Hüseyin, Oliver LEAMAN, *İslam Felsefesi Tarihi*, 2. bs., İstanbul: Açılım Kitap, 2017.

- ÖĞRETİCİ Salih, "İrade Kavramı Üzerine Semantik Bir Tahlil", *ERUIFD*, sy. 17, 2013, ss. 59-77.
- ÖZDEMİR Metin, "Eş'arî Kelâm Sistemine Eleştirel Bir Yaklaşım", *Uluslararası İmam Eş'arî Ve Eş'arîlik Sempozyumu Bildirileri*, c. 2, 2014, ss. 19- 34.
- ÖZGÖKMAN Fatih, *Tanrı'nın Önbilgisi ve İrade Özgürlüğü*, Elis Yayınları, 2015.
- PLOTİNUS, *Üsûlücyâ Aristoteles'in Teolojisi*, çev. Cahid Şenel, Ankara, 2017.
- RAZÎ Muhammed B. Ömer R. Hüseyin Fahreddin, *Kelama Giriş / El-Muhassal*, çev. Hüseyin Atay, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- ŞENEL Cahid, *Yeni Eflatunculuğun İslam Felsefesine Yansımaları*, Dergah Yayınları, 2018.
- ŞİRİNOV Agil, *Nasirüddin Tusi'de Varlık ve Uluhiyyet*, İstanbul: İsam / İslam Araştırmaları Merkezi, 2012.
- ŞİMŞEK İsmail, *Düşünce Tarihinde Tanrı'nın Özgürlüğü Sorunu*, Ankara: Elis Yayınları, 2017.
- TAYLAN Necip, *Gazzali'nin Düşünce Sisteminin Temelleri*, 3. bs., İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fak. Vakfı, 2013.
- , *İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları, 2013.
- TERKAN Fehrullah, *Çatışmanın Dinamikleri / Din ve Felsefe Uzlaşmazlığı Üzerine*, Elis Yayınları, 2007.
- , "El-Gazzali'nin İlahi İradeye Dair Argümanları Ve Müslüman Filozofların İtirazlarına Verdiği Cevaplar", *900. Vefat Yılında İmam Gazzali*, İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2012.
- "Gazzâli: Hakikat Arayışı ve Tecdid Arasında", *İslam Felsefesi Tarih ve Problemler*, M. Cüneyt Kaya, 5. bs., Ankara: İsam / İslam Araştırmaları Merkezi, 2017, ss. 290- 291.
- , "Üç Mesele- 2: Tanrı ve Cüz'ilere Dair Bilgisi" *Gazzali Konuşmaları*, ed. M. Cüneyt Kaya, 3. b., İstanbul: Küre Yayınları, 2017.
- TUNÇ Cihat, "Gazâlî'ye Göre Allah'ın Varlığı Ve Sıfatları", *Erciyes Üniversitesi Gevher Nesibe Tıp Tarihi Enstitüsü*, sy. 7, 1988. ss. 21- 30.
- TÜRKER Ömer, "İlâhî Fiillerin Nedenliliği Sorunu: Gazzâlî'nin Meseleye Yaklaşımı ve Katkısı", *İslam Araştırmaları Dergisi*, sy. 17, 2007, ss. 1-23.

- , "Üç Mesele-1: Âlemin Ezelîliği" *Gazzali Konuşmaları*, ed. M. Cüneyt Kaya, 3. b., İstanbul: Küre Yayınları, 2017.
- , *İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu*, İstanbul: İsam / İslam Araştırmaları Merkezi, 2010.
- , *İslam 'da Metafizik Düşünce*, İstanbul: Klasik Yayınları, 2019.
- TÜRKER Mübahat, *Üç Tehafüt Bakımından Felsefe Ve Din Münasebeti*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1956.
- ULAŞ Sarp Erk, A. Baki Güçlü, Serkan Uzun, Ümit Hüsrev Yolsal, *Felsefe Sözlüğü*, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2002.
- UYSAL Enver, *Kindi ve İbn Sina Felsefesinin Temel Kavramları*, Bursa: Emin Yayınları, 2008.
- ÜÇER İbrahim Halil, (ed.), *İslam Düşünce Atlası (3 Cilt)*, Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür A.ş., 2017.
- WATT W. Montgomery, *Müslüman Aydın Gazâlî Hakkında Bir Araştırma*, çev. Hanifi Özcan, Ankara: Etüt Yayınları, 2003.
- YAVUZ Yusuf Şevki, "İrade", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi, 2014, c.22.
- YEŞİLYURT Temel, "Gazâlî'ye Göre Allah'ın İradesi", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 4, 1998.
- ZEMAŞERÎ, *el-Keşşâf*, çev. Harun Ünal, İstanbul: Ekin Yayınları, 2017.
- ZERRİNKUB Abdülhüseyin, *Medreseden Kaçış İmam Gazzali'nin Hayatı Fikirleri ve Eserleri*, ed. Erhan Güngör, çev. Hikmet Gök, İstanbul: Ağaç Kitabevi Yayınları, 2001.