T. C.
ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

GAZALİ'YE GÖRE YARATMA

Yusuf ÇAKIR

YÜKSEK LİSANS TEZİ

ADANA- 2006

T. C.
ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

GAZALİ'YE GÖRE YARATMA

Yusuf ÇAKIR

Danışman Yrd. Doç. Dr. İsmail YÜRÜK

YÜKSEK LİSANS TEZİ

ADANA- 2006

Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğüne

Bu çalışma, jürimiz tarafından Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalında YÜKSEK LİSANS TEZİ olarak kabul edilmiştir.

Başkan: Yrd. Doç. Dr. İsmail YÜRÜK
(Danışman)

Üye: Prof. Dr. Halife KESKİN

Üye: Yrd. Doç Dr. Asım YAPICI

ONAY

Yukarıdaki imzaların, adı geçen öğretim elemanlarına ait olduklarını onaylarım.
...../..../....

Prof. Dr. Nihat KÜÇÜKSAVAŞ
Enstitü Müdürü

Not: Bu tezde kullanılan özgün ve başka kaynaktan yapılan bildirişlerin, çizelge, şekil ve fotoğrafların kaynak gösterilmeden kullanımı, 5846 Sayılı Fikir ve Sanat Eserleri Kanunu'ndaki hükümlere tabidir.

ÖZET

GAZALİ'YE GÖRE YARATMA

Yusuf ÇAKIR

Yüksek Lisans Tezi, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı
Danışman: Yard. Doç. Dr. İsmail YÜRÜK
Kasım 2006, 109 sayfa

Bu çalışmada, İslam düşüncesinde özellikle Kelam ve İslam Felsefesi'nde çok büyük bir yeri olan ve yeni oluşumların meydana gelmesine kapı açan büyük İslam düşünürü Gazali'nin hayatını, eserlerini ve O'nun düşüncesine göre Allah'ın yaratma fiilini Kelami açıdan incelenerek diğer ekollerle kıyaslanmaya çalışılmıştır.

Alemin ve varlıkların meydana gelişinde Allah'ın ilminin, kudretinin ve fiilinin kafi sebep olamayacağını savunan Gazali, Allah'ın hür İradesini kafi sebep olarak görür.

Gazali, asıl varlık olarak ilk ve en yüce varlığı kabul eder. Diğer varlıkları da buna dayandırır. Yoktan yaratmayı kabul ederken mutlak yok oluşu reddeder.

Gazali'ye göre Allah, faili muhtardır. Alemi yaratması O'na vacip değildir. Filozoflar Alemin birinci aklın kendi kendini düşünmesi neticesinde zorunlu olarak Allah'u Teala'dan sudur ettiğini kabul eder. Mutezile ise Allah'ın kulları için iyi olanı yaratması mecburiyetini savunurken Gazali, Allah'ın hür iradeye sahip olduğunu, istediğini yapmaya muktedir olduğunu savunduğu görülmektedir.

Anahtar Kelimeler: Gazali, yaratma, varlık, alem, hür irade, felsefe, hudus, zorunlu varlık, imkan, olurluluk.

ABSTRACT

CREATION ACCORDING TO GAZALI

Yusuf ÇAKIR

Master Degree Thesis, Department of the Basic IsIamic Sciences
Supervisor: Yard. Doç. Dr. İsmail YÜRÜK
November 2006, 109 pages

In this study, it is tried to manifest the life and works of great Islamic thinker Gazali, (who has an important position in Islamic thought especially Kelam and Islamic Philosophy and who led to new formations) and to search his views on God's creation from the angle of Kelam and compare them with other teachings.

Gazali, c1aims that, God's free will but not his knowledge, power and act is enough for the creation of the universe.

Gazali thinks the real being is the first and the greatest one. The other creations come out from this. While accepting creation out of nothing, the refuses absolute disappearance.

According to Gazali, God is faili muhtar. He doesn't have to create the universe.

Philosophers think that universe came out from God obligatorily, as the first mind thought ab out himseır While Mutezile c1aims that God has to create good for his servants,. Gazali thinks God has a free win and able to do whatever he wants.

Key Words: Gazali, creating, creation, universe, free will, philosophy, hudus, zorunlu varlık, possibility.

ÖNSÖZ

Gazali gerek İslam dünyasında ve gerekse batı düşünürleri arasında oldukça tanınan ve kelam'da yeni bir çığır açan çok yönlü bir düşünür olarak bilinmektedir. Onun Eş'ari kelamcısı olarak, Allah'ın yaratması konusunda özellikle filozofların anlayışlarını eleştirmede önemli açıklamaları bulunmaktadır.

Gazali varlığı ve var oluşu izah ederken, cevher-araz, madde-suret, madde-ruh nasıl ele aldığı,bu ele alış tarzında varlığın oluş sebebini açıklayıp açıklamadığı, Allah'ın, alemin ve varlıkların var oluşundaki rolü, alemin yaratılış gayesi, varlıkları zaruretle mi meydana geldiği, tabiattaki zaruretin sınırı, varlık ve bilgiye bir dayanak ve garanti kabul edip etmediği,Tanrı'nın yaratması, alemle münasebeti, bilgisi kudreti ve benzeri çeşitli meselelerde Gazali'nin getirdiği çözüm şekillerini ortaya koymak ve bunları değerlendirmek gerekiyor.

Tezimizin ilk kısımlarında Zorunlu varlığın birliği, kıdemi, bekası, cevher ve araz olmaması, cismiyyet özelliğinin bulunmaması, subuti sıfatları ve bunların kıdemini araştırdık.

Daha sonra tezimizin asıl konusunu teşkil eden yaratmanın imkanı, yoktan var etme, yaratmanın devamlı1ığı ve ezeliliği ve ayrıca yaratmanın nasıllığı üzerinde durduk.

Çalışmamın başından sonuna kadar bana yol gösteren, yardımlarını esirgemeyen hocam Yrd. Doç. Dr. İsmail YÜRÜK'e, teşekkürlerimi sunarım.

Ayrıca İF2004 YL4 No'lu projemizi destekleyen Çukurova Üniversitesine teşekkür ederim.

Yusuf ÇAKIR

Adana 2006

İÇİNDEKİLER

ÖZET ..... **i**
ABSTRACT ..... **ii**
ÖNSÖZ ..... **iii**
KISALTMALAR ..... **vii**
GİRİŞ **1**
1. Konu ve Kapsam 1
2. Amaç 2
3. Yöntem 2
4. Gazali'nin Hayatı ve Eserleri 3
4.1. İsmi, Lakapları, Künyesi 3
4.2. Doğum Tarihi, Babası ve Tahsili 4
4.3. Gazali'nin Eserleri 6

BİRİNCİ BÖLÜM

VARLIK

1.1. Vücud Kelimesinin Sözlük Anlamı 9
1.2. Kavram Olarak Vücud 9
1.3. Varlığın Çeşitleri 12
1.3.1. Zâti Varlık 12
1.3.2. Hissi Varlık 12
1.3.3. Hayali Varlık 13
1.3.4. Aklî Varlık 13
1.3.5. Varlığa Benzeyen Varlık 13
1.4. Mahiyet-Varlık Hüviyet 13
1.5. Varlığın İmkanı 15
1.5.1. İmkanın Sözlük Anlamı 15
1.5.2. Terim Olarak İmkan 15
1.5.3. İmkanın Kısımları 17
1.5.3.1. Gerçek Mümkün 17
1.5.3.2. Zatına Göre Mümkün 18
1. 6. Kainatın İmkanlığı 19
1.7. Hudus 21
1.7.1. Sözlük Manası 21

1.7.2 Terim Olarak Hudus....22
1.7.3. Gazali'ye Göre Hudus....23
1.7.4. Kainatın Hudusu....26
1.7.4.1. Kelamcılara Göre Alem....28
1.7.4.2 Filozoflara Göre Alem....32

İKİNCİ BÖLÜM

ZORUNLU VARLIK

2.1. Vahdaniyet (Tevhid) Özelliği....34
2.2. Zorunlu Varlığı Noksan Sıfatlardan Tenzih....39
2.3. Kıdem....39
2.4. Beka....42
2.5. Zorunlu Varlık Cevher Değildir....43
2.6. Zorunlu Varlık Cisim Değildir....44
2.7. Zorunlu varlık Araz Değildir....45
2.8. Zorunlu Varlığın Hulul ve Havadisten Münezzeh Olması....46
2.9. Zorunlu Varlık Cihet ve Mekandan Münezzehtir....47
2.10. Zorunlu Varlığın Sıfatları....48
2.10.1. Hayat....53
2.10.2. İlim....54
2.10.3. İrade....56
2.10.4. Semi' ve Basar....59
2.10.5. Kudret....61
2.10.6. Kelam....64
2.10.7. Zorunlu Varlığın Rü'yeti....67
2.10.8. İstiva....71
2.10.9. İlim Sıfatının Kıdemi....72
2.10.10. İradenin Kıdemi....72
2.10.11. Kudretim Kıdemi....73

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

YARATMA

3.1. Yaratmayı İfade Eden Kelimeler ve Sözlük Manaları....74
3.2. Kavram Olarak Yaratma....77
3.3. Yaratmanın İmkanı....82
3.3.1. Yoktan Var Etme....82

3.3.2. Yaratmanın Özelliği 90
3.4. Yaratmanın Nasıllığı 92
3.5. Yaratmanın Devamlılığı 95
3.6. Yaratmanın Zorunluluğu 98
SONUÇ 104
KAYNAKÇA 106
ÖZGEÇMİŞ 109

KISALTMALAR

A. Ü.B	: Ankara Üniversitesi Basımevi
A.Ü.İ.F.Y.	: Ankara Üniversitesi ilahiyat Fakültesi Yayınları
Ank.	: Ankara
Bkz.	: Bakınız
Çev.	: Çeviren
İst.	: İstanbul
K. B. Y	: Kültür Bakanlığı Yayınları
M.E.B.	: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları
T.D.Y.Y	: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları
trc.	: Tercüme
trs.	: Tarihsiz
Yay.	: Yayıncılık
YLT.	: Yüksek Lisans Tezi

GİRİŞ

1. Konu ve Kapsam

Bu çalışmada ilk olarak Gazali'nin hayatına bir nebze değinmek istiyoruz. Gazali'nin hayatının belli başlı dönemlerinde nasıl bir eğitim aldığından bahsettikten sonra Gazali'nin yazmış olduğu ve şimdiye kadar bilinen kitaplarının (eserlerini) isimlerini yazmaya gayret ettik.

İlk olarak varlık nedir, kavram olarak ne anlama gelir ve çeşitleri üzerinde durduk. Daha sonra imkan (olurluluk)ın terim ve sözlük anlamlarını inceledik ve kainatın imkanını açıklamaya çalıştık. Bunun yanında kelamcıların Vacib'in dışındaki varlıkların genel özelliklerini ifade eden bir kavram olarak hudus kavramının sözlük ve terim anlamlarını verdik.

Hudus nedir, sözlük ve terim olarak ne anlama gelir. Gazali'ye göre hudusun anlamı, kelamcılara ve filozoflara göre alem ve hudusu üzerinde durduk.

İkinci bölümde zorunlu varlık olan Allah'ın sıfatları ve tevhid özelliğini, tenzihi ve teşbihi vasıflarının neler olduğunu, ayrıca kainatın yaratılmasında zat'a eşlik eden ve orada tasarrufta bulunduğu sıfatlarını, bu sıfatların aleme zıt olarak bulunduğunu ortaya koyduk.

Üçüncü bölümde yaratma nedir? Yaratmayı ifade eden kelimeler hangileridir? Sorularına cevap aradık. Kavram olarak yaratma, yoktan yaratma, yaratmanın devamlılığı, yaratmanın zorunluluğu konusuna temas ettik.

Allah'ın yaratması üzerinde filozoflar çokça durmuşlardır, ama bizim buradaki gayemiz kelami açıdan yaratma olacaktır. Bu nedenle Kelam ekollerinin konuyu nasıl değerlendirdikleri üzerinde durduk.

Bu çalışma genel olarak kelam ekollerinin, özel olarak da Gazali'nin Allah tasavvuru ve Allah'ın yaratmasının nasıllığını açıklama gayretinden ibaret olacaktır. Bu nedenle Ezeli ve Ebedi tek varlık olan Allah'ın alemi ve diğer varlıkları yaratması konusuna temas ettik.

Yaratma ile ilgili Allah'ın Halk, Tekvin, İrade ve Kudret sıfatlarına değindik. Ekollerin Allah'ın yaratması hakkındaki düşüncelerinin ortaya konmasında, ke1am

kitaplarının ilahiyat bahisleri ve Gazali'nin eserlerinin ilgili bölümleri ana kaynağımız olacaktır.

Konuyu ele alırken Kur'an-ı Kerim'i ihmal edecek değiliz. Kur'an'da Allah'ın yaratmasının nasıl olduğunu inceleyecek ve böylece bu konu hakkında Gazali'nin fikirlerini Kur' an' la karşılaştırma imkanı bulacağız.

2. Amaç

Çalışmamızda ele aldığımız Gazali'ye göre yaratma konusu üzerinde hemen hemen bütün kelam ekolleri ve kelamcılar durmuşlardır. İlkçağ filozoflarından günümüze kadar gelen bütün filozoflar yaratma üzerinde fikir beyan etmişlerdir. Bizim buradaki amacımız Gazali'nin yaratma ile ilgili görüşlerini değerlendirip kelamcıların konuya nasıl yaklaştıklarının ve bilahare ortaya konulmasıdır.

Bu konu Allah'ın sıfatlarını içine alan konu olduğu için Allah'ın sıfatlarına da değindik.

Bu çalışmada amaç olarak, varlığı ele alıp, inceleyip, hudus ve imkan (olurluluk) açısından değerlendirdikten ve bütün varlığı yaratan zorunlu varlığın özelliklerini araştırdıktan sonra, zorunlu varlığın yaratma ile ilgili bağlantısını Gazali'nin görüşleri doğrultusunda açıklamaya çalıştık.

3. Yöntem

Çalışmamızda kelamla ilgili yerli yabancı kitap ve makale türündeki kaynaklar, Gazali'nin eserleri ve Gazali üzerinde yapılan çalışmalar incelenmeye çalışılmıştır. Gazali'nin temel görüşlerine mümkün olduğunca asıl kaynaklardan ulaşılmaya gayret edilmiş, bu görüşlerin değerlendirilmesi sırasında diğer kaynaklara da başvurulmuştur. Gazali'nin yaratma anlayışı bağlamında yeri geldikçe, özellikle İslam filozoflarının yaratma anlayışı mukayese edilmiştir.

Bu çalışmada ele aldığımız konu hakkındaki Gazali'nin fikirlerini açıkladıktan sonra, kelam ekolleri ve filozofların görüşleri ile kıyas imkanını bulduk.

Yaratma konusu zorunlu varlıkla ilgili bir konu olduğu için, zorunlu varlığın yaratmayla alakalı sıfatlarından kelamcıların ve filozofların ne anladıkları nasıl yorumladıkları üzerinde durulmuştur.

Yaratmayla alakalı Kur'an-ı Kerim ayetleri incelenmiş ve yaratmayı ifade eden kavramlar da karşılaştırılmıştır.

4. Gazali'nin Hayatı ve Eserleri

4.1. İsmi, Lakapları, Künyesi

İslam tarihinin bu büyük ve şerefli şahsiyetinin ismi, ilim kitaplarında şu şekilde anılır: Hüccetü'l-İslam Zeynü'd-Din Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed el-Gazalî (yahut el-Gazzalî), et-Tusî eş-Şafii" şeklinde yer alır.

Hüccetü'l-İslam (İslâm'ın hucceti, senedi, delili, ispatlayıcısı), Zeynu'd-Din (Dinin süsü) terkipleri onun lakaplarıdır. Yani kendi isminden başka, sonradan takılan adlarıdır. Gazalî'nin başka lakapları da vardır. Ama kendileri en fazla bu iki lakapla ün kazanmışlardır. Künyesi Ebu Hamid, asıl adı Muhammed'dir. Babası da aynı adla anılmaktadır. Horasan'ın Tus şehrinde doğduğu için et-Tusî (Tuslu), Şafii mezhebini taklit ettiği için de eş-Şafii denilmektedir.[1]

Kendisine niçin el-Gazali (veya z'nin çift okunmasıyla el-Gazzalî) denildiği mevzuunda alimler ve araştırmacılar arasında fikir ayrılığı olmuştur. Bazıları "Gazale adlı köyde veya mahallede doğduğu için bu adla anıldığını, bazıları ise, babasının mesleği yün eğiriciliği olduğu, Arapçada da bu meslek ile uğraşanlara el-gazzal denildiği için oğluna el-Gazzalî nisbesinin verildiğini söylemişlerdir."[2]

El-Misbah el-Münir eserinin yazarı Ahmed el-Feyûmî, İmam Gazalî'nin yedinci nesil torunlarından "Mecdu'd-Din" den şunları nakletmiştir: "Dedemizin nispetini (mensup olduğu yer ile alakalı ismini) teşdid ile (z harfini çift telaffuz ederek) okumak hatadır. Çünkü onun mensup olduğu yer, Tûs karyelerinden Gazale namındaki yerdir."

Babası Gazal (yün eğritici) olduğu için oğluna el-Gazzalî denildi diyenlerin tezine "el-ikdu'l-mezhep" yazarı Şeyh Siracü'd-Din de katılmaktadır.

Batılı müsteşriklerde za'nın teşdidi meselesinde tereddüt etmişlerdir. Bazısı al Ghazzalî, bazısı da al Ghazalî şeklinde yazmışlardır.

---

[1] Gazalî, *İhya'u Ulumi'd-Din*, (terc. Ahmet Serdaroğlu), c. I, s. 20-50.
[2] Gazalî, *a.g.e.*, s. 20-50; Bkz. İslam Ansiklopedisi, T.D.V. c. XIII, s. 489-533.

4.2. Doğum Tarihi, Babası ve Tahsili

İmam Gazali hicri 450, miladi 1058 tarihinde Tus'da doğdu.

Rivayetlere göre fakir ve tahsilsiz bir zatın oğludur. Tahsil sahibi olmamakla beraber, pederi ilim ve irfanın değerini bilen, dindar ve uyanık bir zat idi. Gençliğinde okuyup alim olarak yetiştirmek emelini besliyordu.

İmam Gazalî ve kardeşi erginlik çağına varmadan babalarını kaybettiler. Babaları vefatından önce iki oğlunu temin edebildiği az para ile birlikte, daha önce tanıdığı bir tekke şeyhine emanet etti. Bakım ve terbiyesi ile meşgul olması ricasında bulundu. Bu zat babalarının vasiyetine uyarak iki kardeşe bir müddet tahsil yaptırdı. Fakat balarının verdiği para tükendi. Şeyhin kendi imkanları da müsait olmadığından çocuklarına; "Babanızın bıraktığı paralar harcanıp bitmiştir. Kendi imkanım kifayetsizdir. Siz iki kardeş ilim tahsiline devam etmek istiyorsanız, talebelere bedava yemek, yatacak yer ve öğrenim veren bir medreseye kaydolunuz" demek mecburiyetinde kaldı. İki yetim kardeş de bu tavsiyeye uyup bir medreseye girdiler.

İmam Gazalî ilk talebelik yıllarında, ilk fıkıh bilgilerini Tus'da Ahmed b. Muhammed er-Radeganî'den tahsil etti. Sonra o zamanın ilim merkezlerinden Cürcan şehrine gitti. Orada İmam Ebu Nasr el-İsmaili'ye talebe oldu. Bu zattan bir müddet ve bir miktar ilim okuduktan sonra tekrar Tus'a döndü.

Daha sonra Gazalî Nişabur şehrine giderek zamanın büyük alimlerinden İmamu'l-Haremeyn el-Cüveyniye hazretlerine talebe oldu. Gazalî yüksek zekası, kuvvetli hafızası ve kavrayışının derinliği ile kısa zamanda ders arkadaşlarını geride bıraktı. Din ilimleri, mantık, felsefe, edebiyat, alimler arasındaki fikir ihtilafı gibi sahalarda geniş bir ilme ve kültüre sahip oldu.

İmam Cüveyni 400 kadar talebeye yüksek İslami ilimler öğretmiş, değerli kitaplar telif etmiştir. Fakat en başarılı öğrencisi İmam Gazalî'dir.

İmamu'l-Haremeyn hazretleri hicri 478 yılı rebiulahir ayında vefat ettiğinde Nüşabur'un bütün dükkanları kapanmış, 400 talebesi kalemlerini kırıp yas tutmuşlardır. Gazalî hocası vefat edinceye kadar onun yanında kaldı, hocası vefat ettikten sonra Nişabur'dan ayrıldı. O ayrıldığında 28 yaşındaydı. Bu genç yaşına rağmen çok yüksek bir ilim elde etmiş, ismi dilden dile dolaşmaya başlamıştır.

Gazalî Nişabur'dan ayrıldıktan sonra Selçuklu devletinin baş veziri Nizamu'l-Mülk'ün yanına gitti. Bu şahıs ilme ve alimlere büyük değer veriyordu.

Gazzalî hazretleri Nizamu'l-Mülk'ün yanına gidince ondan laka ve itibar gördü. O dönemde alimler arasında münazaralar yapılırdı. Gazalî bu münazaralara sokuldu, büyük alimlere karşı geldi, hepsinde de Gazali muvaffak oldu.

İmam Gazalî hicri 484 te (1091) Nizamiye Üniversitesine öğretim üyesi oldu. Gazalî Nizamiye medresesinde 4 yıl müderrislik yaptı. Burada 300 e yakın yüksek seviyede talebesi vardı.488 (1095) tarihinde vazifeden ayrılmış, bu tarihten sonra itibaren on bir sene tedris hayatını bırakmış; Suriye, Hicaz ve Kudüs'te dolaştı, kendini zühde, ibadete vermiştir. Fakat O, hayatının bu inziva safhasında da, zaman zaman eser yazmaktan, irşad etmekten geri kalmamıştır.

Bu 11 yıllık devrede önce Şam'a gitmiştir. Oradan Kudüs'e geçmiş, sonrada sırasıyla Halilurrahman'a (Filistinde Kudüs'e yakın bir şehir olup Batılılar Hebren derler) Medine-i Münevvere ve Mekke-i Mükerreme'ye gitmiştir. Hicri 489 (kasım aralık 1096) yılının hac mevsiminde bu farizayı yerine getirmiştir.

Şam'da iki sene kaldıktan sonra Kudüs'e geçti. Orada Kubbetu's-Sahra'ya gider, o mübarek yere kapanır ve mücahedesine devam ederdi.

Gazalî, İbrahim (a.s.) makamında şu üç mesele hakkında nefsiyle ahd etti:

1. Padişahların huzuruna gitmeyeceğim, 2) Onların hediye ve ihsanlarını kabul etmeyeceğim, 3) Hiç kimse ile münakaşa etmeyeceğim.

İmam Gazalî hayatının bu 11 yıllık inziva devresinin bir kısmını kendi şehri olan Tus'da geçirmiştir. Büyük eseri olan İhya'yı da bu devrede yazmıştır. Şam'da ve başka yerlerde de bunu seçkin topluluklara okumuştur.

h. 499 (1105-6) yılında Nizamü'l-Mülk'ün oğlu ve Selçuklu Sultanı Sancar'ın veziri olan Fahru'l-Mülk İmam Gazali'ye, tekrar tedris hayatına dönmesi için ısrarlı ricalarda bulunur. Zaten o da inzivayı terk etmek, irşad ve vaaz vazifesine başlama kararını vermişti. Bir sene sonra hicri 6. asır başlayacaktı. Bir çok sadık rüyalar görülmüş, meşhur hadis-i şerifte "her asrın başında zuhur edeceği bildirilen müceddid"in o olduğuna dair manevi işaretler belirmiştir.

Gazalî Tus'da h. 505 (1111) senesinde vefat etmiştir. Ölünceye kadar dervişçe yaşadılar ama kitap yazmayı, talebe okutmayı da terk etmediler. Fıkıh usulü ilminin çok b üyük kitaplarından olan el-Mustasfa'yı h. 504'te yani vefatından bir yıl önce yazmıştır.

Gazalî hicri tarihle 55 yıl yaşamıştır. İslâm dünyasına yaptığı büyük hizmetler düşünülecek olursa, bu pek kısa bir ömürdür. Taberan denilen mahalde gömülmüştür.

Erkek evladı yoktur. Kız çocukları vardır. Sülalesi o kızların çocuk ve torunlarıyla devam etmiştir. Vefatında ancak ailesine yetecek kadar az bir mal bırakmıştır.

İmam Gazali'nin hocaları Ebu Hamid er-Razakanî, İmamü'l-Hareneyn ebu'l-Meâlî, Ebu Sehl el-Mervezî, Ebu Yusuf en-Nessâc, Ebu Ali Faremîdî vs. gibi zatlardır.[1]

4.3. Gazali'nin Eserleri

Gazalî'nin kitaplarının (eserlerinin) sayısı tam net değildir. P. Bougges adlı müsteşrik "Essaie de Chonologe des oeuures de al-Ghazâlî" adlı eserinde Gazalî'nin 404 kitabının ismini tespit etmiştir. Gazalî'den sonra İslam alemi çok belalara, felaketlere, yakıp yıkmalara maruz kaldı. Cengiz orduları buldozer gibi ezmiş, yakmış yıkmıştı. Moğol istilasında İslam kültürü müthiş bir darbe almış; milyonlarca el yazması eserler yakılmış, nehirlere atılmış, hendeklere doldurulmuş ve bu eserler böylelikle kaybolmuştur.

Kütüphaneler ahşap evlerde bulunduğu için yangınlarda bu eserlerin çoğu yanmıştır.

Timur'un Anadolu istilasında Osmanlı Devlet merkezi olan Bursa'daki devlet arşivini yakmışlar, nice yağma ve soygun esnasında nice kütüphane ve kitabı da yok etmişlerdir.

Bu nedenlerden dolayı bir çok kitap kaybolmuş veya yok olmuştur. Şimdi Gazali'nin mevcut olan eserlerinin bulabildiğimiz kadarıyla isimlerini vermeye çalışalım.

1. Cevâhiru'l-Kur'ân
2. Fedâilu'l-Kur'ân
3. Kavâid elAkide
4. el-Akide el-Kudsiyye
5. Kitab el-Maksad el-Esna fi Esmâ'illahi'l-Hüsna
6. ed-Durre el-Fahire fi Keşf Ulum el-Ahire
7. el-Budur fi Ahbar el-Ba's ve'n-Nûsûr
8. er-Risale el-Kudsiyye

9 Kitab el-İktisâd, fi'l İtikad

---

[1] Gazalî, *İhya*, c. I, s. 10-50; *İslam Ansiklopesidi*, c. XIII, s. 489-533.

10. Kitab el-Mevâiz fi'l-Ehadis el-Kudsiyye
11. Kitab İlcan el-Avamm an İlm'l-Kelam
12. Kitab et-Tefrika beyne'l-İman ve'z-Zandaka
13. Er-Risale fi'l-Mevt
14. Risale fi Beyan Mârifet-Allah
15. Risale fi Usuli'd-Din
16. Nuzhetü's-Salikin
17. el-Kanunu'l-Kulli fi't-Te'vil
18. Kitabu Cami'u'l-Hakaik bi Tedric el-Alaik
19. İhyau Ulumi'd-Din
20. Kitab Bidayetü'l-Hidaye
21. Kitab Mizanü'l-Amel
22. Kimya-y-ı Sa'adet
23. et-Tibru'l-Mesbuk fi Nasihatü'l-Müluk
24. Sırru'l-Aleneyn ve Keşfu ma fi'd-Dareyn
25. Kitab Eyyuhe'l-Veled
26. Nevru'eş-Şem'a fi Beyan Zuhri'l-Cum'a
27. Medhalü's-Sülûk ila Menâzili'l-Mülûk
28. Kitabu'z-Zuhd
29. Minhacü'l-Abidin ila Cenneti Rabbi'l-Alemin
30. Kitab fi'l-İbadet
31. Kitab fi Beyan ilmi'l-Ledunnî
32. Makamatu'l-Ulema beyne yedeyi'l-Hulefa ve'l-Ulema
33. el-Keşf ve't-Tebyîn fi Gururi'l-Halk Ecmâin
34. er-Reddü'l-Cemil li İlahiyat İsa bisarihi'l-İncil
35. kitabu'el-Basit fi'l-Furu'
36. el-Vasitü'l-Muhit bi Asari'l-Basit
37. El-Kıstasü'l-Mustakim
38. Tehafütü'l-Felasife
39. Maksıdü'l-Falasife
40. el-Munkız mine'd-Delal
41. Mişkatü'l-Envar
42. el-Maznun bih ila Gayr ehlih

43. Fethiyatu'l-Ulum

44. Risale fi Hakaiki'l-Ulum bi Ehli'l-Fuhum

45. Münkaşefetü'l-Kulubi'l-Makaribe ila İlmi'l-Guyub

46. Mi'yaru'l-İlm

47. Me'aricü'l-Kuds fi Medarici Marifeti'n-Nefs

48. Kenzü'l-Kavm ve Sırru'l-Mektum

49. Makalatü'l-Fevz

50. Gaye ve Nihaye

51. Fedailü'l-En'am

52. el-Mustasfa Min İlmi'l-Usul

53. el-Mecalisü'l-Gazaliye

54. Mizanu'l-Amel

55. el-Veciz

56. elMaznunü's-Sağir

57. Kitabü'l-Erbain

58. el-Hikmetü fi Mahlukatillah

59. er-Risaletü'l-Ledunniye

60. Hulasatü't-Tasnif fi't-Tasavvuf

61. el-İmla an İşkalati'l-İhya

62. Kitabü'l-Hulasa

63. Şifau'l-Alil fi Mesaliki't-Ta'lil

64. el-Gayetü'l-Kusva

65. el-Fetva

66. Hakikatü'r-Ruh

67. el-Kaanunu'l-Kulli

68. Tenbihu'l-Gafilin

69. Telbisü İblis[1]

Bu eserler bir kısmıdır. Dünya kütüphaneleri araştırılırsa daha çok kitaplar çıkabilir.

---

[1] Gazali, *İhya-u Ulumi'd-Din*, (Trc. Ali Arslan), İstanbul 1978, c. I, s. 49-50; bkz. İslam Ansiklopedisi, c. XIII, s. 489-533.

BİRİNCİ BÖLÜM

VARLIK

1.1. Vücud Kelimesinin Sözlük Anlamı

Vücud kelimesi Arapçada vcd ( ) kökünden gelmektedir. Bunun Arapçadaki manasını iki grupta toplayabiliriz. Biri, bulmak, elde etmek, diğeri zengin olmak, başkasına muhtaç olmayacak şekilde zengin olmak, bir şeye sahip olmaktır.[1] Vücud, hem mastar olarak bulmak, varlık sahibi olmak demektir, hem de hasılı mastar manasında var, var olan, var olmuş bulunan, "yeni bir şey meydana geldikten sonra ona ad olan" demektir. Bu manada da vücud, varlık manasına gelmektedir.[2] Bununla beraber varlık ile vücud arasında fark gözetiriz. Meselâ; vücudum sızlıyor deriz ama varlığım sızlıyor demeyiz. Aynı şekilde vücud bulmak deriz, varlık bulmak demeyiz. Demek ki varlık sadece soyut anlamda, vücud hem soyut hem de somut anlamda kullanılmaktadır.[3] Arapça bir kelime olan vücudun karşılığı, varlık olarak Tercüme edilmiştir.[4]

1.2. Kavram Olarak Vücud

Vücud kavramı, başka herhangi bir kavramın içine giremeyecek kadar geniş ve genel anlam ifade eder. Yani o hiçbir kavramın içine girip mahiyetini teşkil edecek bir kavram değildir.[5]

Farabî'ye göre "varlık" sözü, anlatılmayacak, tanımlanmayacak derecede zihinde açık, seçik ve yerleşik sabit bir anlam taşımaktadır. Onu açıklamak, ondan daha anlamlı bir sözle olur. Halbuki ondan daha açık, anlamlı ve geniş kavramlı bir söz

---

[1] İbn Manzur, *Lisan el-Arap*, Beyrut, c. 3, s. 445; Tac ul-Arus, c.2, s. 523.
[2] Atay, Hüseyin, *Farabi ve İbn Sinâ'ya Göre Yaratma*, Doçentlik Tezi, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1974, s. 8.
[3] Atay, *a.g.e.*, s. 9; Atay, Hüseyin, *İbn Sina'da Varlık Nazariyesi*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 2001, s. 26.
[4] Atay *İbn Sina'da Varlık Nazariyesi*, s. 25.
[5] Olguner, Faahrettin, *Üç Türk Mütefekkiri İbn Sina, Fahreddin Razi, Nasirettin Tusi Dünücesinde Varoluş*, Kültür Bakanlığı Yayınları, s. 16-17; Altıntaş, Hayrani, *İbn Sina Metafiziği*, Kültür Bakanlığı Yayınları, s. 29; Atay, Hüseyin, *İbn Sida'da Varlık Nazariyesi*, s.33.

yoktur. Bununla beraber zihin ondan habersiz olabilir ve bu durumda zihin ona karşı uyartılabilir.[1]

Farabî bu kadarla kalmaz, varlığı mantık bakımından ele alır. Varlıktan herhangi bir şeyin mahiyetine giren ve onu meydana getiren cüzlerden bir cüz olmadığını, böylece hiçbir anlamın mahiyetine girmeyeceğini söyler.[2] Farabi'nin varlık hakkındaki görüşünü şöyle noktalayabiliriz. Varlık:

a. En açık, en geniş anlamlı sözdür.

b. Mahiyet değildir.

c. Mahiyetin cüzlerinden biri değildir.

d. Mahiyete arızdır. Yani mahiyetin lazımıdır.[3]

Böylece İbn Sinâ vucud kavramının, başka hiçbir sözün, kavramın içine girmeyecek kadar geniş ve genel olduğunu[4] ileri sürer. Bunun için başka herhangi bir sözün mantık bakımından tanımında kullanılamayacağını, çünkü cins, tür ve fasıl olmadığını, varlık sözünün tanımlanması düşünüldüğü zaman tanımlanamayacağını, zira kendisinin de cinsi, türü ve faslı olmadığını söyler.[5] Onun mahiyeti bölümlere ayrılamaz, bölümsüzdür ve basittir. Bundan dolayı mahiyetin kısımlarını gösterecek herhangi bir söze muhtaç değildir. Basit oluşu mantıkça tam tarifinin yapılmamasını gerektirir.[6]

İbn Sina insan zihninin varlığı nasıl kavradığını da varlık sezgisi yoluyla izah etmiştir. "İnsanın kolu, başı, gövdesi, bacakları dediğimizde bir izafet yapmış oluruz. Muzaf ile muzafun iley birbirinden ayrılabilir. Burada insana kol takılmıştır; eğer kol yok farzedilse insan yine insandır. Aynı şekilde diğer uzuvlar (baş, gövde, ayaklar) insandan ayrılacak olsa, insan yine insandır. Bir kimseye, "sen böyle uzuvlarından yoksun olduğunu farzettiğinde kendi varlığını duyar mısın?" denilse o kimse "evet, bu uzuvlarım olmasa da gene varım" der. İşte varlık sözü, insan zihninin sorgusuz sualsiz kabul ettiği, hiçbir şeye muhtaç olmayan kavramını benimsediği bir sözdür."[7]

---

[1] Atay, *İbn Sina'ya Göre Yaratma*, s. 9.
[2] Farabi, *Talikat*, Haydarabat, 1346 H., s. 6; Atay, *İbn Sina'ya Göre Yaratma*, s. 9.
[3] Farabi, *a.g.e.*, s. 6; Atay, *a.g.e.*, s. 9.
[4] Atay, *a.g.e.*, s. 9; Altıntaş, *İbn Sina Metafiziği*, s. 29-35.
[5] Atay, *a.g.e.*, s. 10; Altıntaş, *a.gş.e.*, s. 29-35.
[6] Üken, Hilmi Ziya, *Varlık ve Oluş*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1968, s. 104-115.
[7] Atay, *a.g.e.*, s. 10; Altıntaş, *a.gş.e.*, s. 29-35.

Gazalî, gerçek ve asıl varlık olarak Allah'ı kabul eder. Gerçek varlık hiçbir varlığa dayanmaz. Hiçbir şey O'nun sebebi değildir, O'nun sebebi kendisidir. Bu bakımdan Gazalî, asıl varlığın ezelî ve kadim olduğunu iddia eder. Allah gerçek ve hakiki varlık olduğu için varlığı zaruri ve aşkın (muteal) dır.

Gazalî'nin varlık nedir? sorusuna "varlık bir cins değildir"[1] şeklinde menfi bir hükümle cevap verdikten sonra, "varlığın aslından ve varlığından şüphe edilemeyeceğini"[2] söyleyerek "O, kudretten hasıl olabilen sabit bir şeydir."[3] Buradaki "sabit" kelimesinin, "değişmez" manasında değil, görülebilen, müşahede edilebilen anlamında kullanıldığını gözden uzak tutmamak gerekir.

Gazalî, alemi yaratıcının "muhkem ve sabit bir fail" olarak vasıflandırıyor ve böylece alemin ve varlığın realitesini kabul eder.[4] Gerçek varlıktan hareket ederek varoluşun ve varlıkların realitesini tespit eden Gazalî alemin ve bütün varlıkların hadis olduklarını ifade etmekle onların aynı zamanda ezelî olmadıklarını ve ebedi olamayacaklarını da ifade etmiş olmaktadır. Zira hadis olan her şey, onun anlayışına göre mutlaka sonludur.

Gazalî, var olan bütün hadis varlıklarda bir hakikat ve mahiyetin bulunduğunu kabul eder; fakat mahiyetin, hâdis olan eşyada bir sebep olduğunu kabul etmez.[5] Bu da ruhun, bedenin sebebi olmamasını gösterir. Gazalî, mahiyeti nesnenin varoluş sebebi olarak görmemekle birlikte, mahiyetsiz ve hakikatsiz bir varlığın makul değil, manasız olacağı kanaatindedir. Bu bakımdan O, mahiyetsiz eşyanın idrak edilemeyeceğini, yokluğun takdir edilen bir mevcuda nispet edilmesi gibi, varlığın da ancak bir hakikate ve mahiyete nispetle idrak edileceğini ileri sürer ve mahiyetsiz bir varlığın "var olmayan varlık" manasına geleceğini, bunun ise makul olmadığını[6] özellikle belirtir.

Gazalî eşyanın hakikatini inkar etmemekle birlikte, onların aslen levh-i mahfuzda yazılı bulunduğuna inanır. Ona göre bir mühendis nasıl ki yapacağı bir evin planını önce bir kağıda çizer, daha sonra kağıttaki plana göre evi tamamlarsa, aynı

---

[1] Gazalî, *Miyarü'l-İlm*, (Süleyman Dünya Neşri), Mısır 1961, s. 108; Bolay, Süleyman Hayri, *Aristo Metafiziği İle Gazalî Metafiziğinin Karşılaştırılması*, M.E.B. İstanbul 19893, s. 237.
[2] Gazalî, *el-İktisad, f'il-İtikad*, (çev. Kemal Işık), Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, s. 22-23; Bolay, *a.g.e.*, s. 237.
[3] Gazalî, *a.g.e.*, s. 36; Bolay, *a.g.e.*, s. 237.
[4] Bolay, *a.g.e.*, s. 199-206
[5] Gazalî, *Tehafüt*, Mısır 1955, s. 177; Bolay, *a.g.e.*, s. 238.
[6] Gazalî, *a.g.e.*, s. 178; Bolay, *a.g.e.*, s. 238.

şekilde kainatın yaratıcısı da kainatı yaratmadan önce bütün kainat planını levh-i mahfuzda yazmıştır ve ona göre yaratmaktadır. Böylelikle O, varolan eşyanın aslına uygun olduğunu söylemektedir.

1.3. Varlığın Çeşitleri

Gazali, alemde beş çeşit varlık olduğunu kabul eder. Şimdi bu varlık çeşitlerini kısaca görelim.

1.3.1. Zâti Varlık

Gazalî bunun hissin ve aklın dışında, sabit, hakiki varlık olduğunu, his ve aklın bu varlıktan bir suret aldığını, bu aldığı şeye de idrak dendiğini söyler. Ona göre göklerin ve yerin, hayvan ve bitkilerin varlığı ile, peygamberlerin varlığını haber verdiği Arş, Kürsî ve yedi sema bu varlık grubuna girer. Bunlar zahiri manaları ile anlaşılır. Bunlar his ve hayal ile idrak edilsin veya edilmesin, kendi nefislerinde varolan cisimlerdir, varlıklardır.[1]

1.3.2. Hissi Varlık

Gazali nazarında bu, gözün görme gücünde canlanan bir varlık olup, gözün dışında varlığı yoktur. Böylece o histe mevcuttur ve hissedene, yani onun duyu organına mahsustur. Başka bir şey buna karışmaz. Gazalî, uyuyan kimsenin gördüğü şeylerle, uyanık bir hastanın gördüğü şeyleri ve hissinin dışında bir varlığı ve bir takım suret ve hayalleri bu varlık grubuna dahil eder. Ayrıca peygamberlere ve velilere, uyanık ve sıhhatli iken meleklerin cevherlerini aksettiren güzel suretler görünmesini de bu varlık grubundan sayar. Buna da Hz. Peygamber'in Cebrail'in kendi suretinde sadece iki defa göründüğünü örnek verir. Peygamberin rüyada görülmesini de bu gruba dahil eden Gazalî, ancak O'nun suretinin uyuyan kimsenin hayalinde tecelli etmesiyle bunun gerçekleştiğini söyler.[2]

---

[1] Gazalî, *Faysalü't-Tefrika*, Mısır 1325, s. 5-7; Bolay, *Aristo Metafiziği İle Gazalî Metafiziğinin Karşılaştırılması*, s. 245.
[2] Gazalî, *a.g.e.*, s. 6; Bolay, *a.g.e.*, s. 245.

1.3.3. Hayali Varlık

Gazali duyulan varlıkların suretlerine bu adı vermekte, bu varlıklar duyulardan kaybolmakla, zihinde onların birer suretlerinin kalmasıyla meydana geldiğini, göz kapatılınca meselâ bir filin veya atın suretinin dışarıda olmadığı halde, zihinde tam olarak canlandığını söylemektedir. Onun burada imajlara "hayali varlık" adını verdiği anlaşılmaktadır.[1]

1.3.4. Aklî Varlık

Gazalî belli bir şeyin bir ruhu, bir hakikati bir de manasının olmasına bu ismi vermektedir. Ona göre akıl bu şeyin hayaldeki, yahut histeki yahut da dışarıdaki suretine itibar etmeksizin mücerret manasını alır. Mesela elin hissi ve hayalî bir sureti ayrıca bir de manası vardır ki, bu da onun hakikatidir. Bu mana elin "tutma gücüdür." İşte aklî olarak el, bu tutma gücüdür. Bunun gibi kalemin hakikati yazma cihetidir. Akıl, kalemin bu manasını kamış ve divitin hayali ve hissi suretine bakmaksızın kavrar.[2] Gazali işte burada ise kavramlara varlık gözüyle bakmaktadır.

1.3.5. Varlığa Benzeyen Varlık

Bu bir şeyin aynıyla sureti ve hakikati ile hariçte, histe, hayalde ve akılda mevcut olmamasıdır. Fakat bir şey özellikleri ve sıfatları ile başka bir şeye benzerse buna "Şiphi Varlık" denir. Bunun misali de Allah katında vârid olan gazap, şevk ve sabır vs. gibi şeylerdir.[3]

1.4. Mahiyet-Varlık Hüviyet

"Mahiyet" kelimesi Arapça'da "ma" ile "Hiye" veya "Hüve"nin birleşmesiyle meydana gelmiştir. "ma"nın iki türlü manasını düşünmek mümkündür. Biri soru "me?" "nedir?", diğeri de o şey, o nesne, "hiye" dişi ve "huve" erkek zamirinin ikinci tekil

---

[1] Bolay, *a.g.e.*, s. 246.
[2] Gazalî, *Faysalü't-Tefrika*, s. 6; Bolay, *Aristo Metafiziği İle Gazalî Metafiziğinin Karşılaştırılması*, s. 246; Ayrıca krş. Gazalî, *Mü'minler İçin Yükselme* Basamakları, Hikmet Neşriyat, İstanbul 2004, s. 63-64.
[3] Gazalî, *a.g.e.*, s. 9; Bolay, *a.g.e.*, s. 246.

şahsı olup "O" manasındadır ki "o olan nesne" manalarını alır. Mantıkta, ma huve = nedir o? O nedir? Sözü bir şeyin mahiyetini öğrenmek için kullanılan bir sorudur.[1]

Bu duruma göre "mahiyet" ne ise o, manasındadır. Bu "ne ise o" bir şeyin açıklaması değildir. Aynı zamanda müphemdir. İnsanın zihninde kavrayacağı, kavramaya çalışacağı ve hayal gücüne dayanarak tasarlayıp sezinleyeceği bir şey de olmaz. Bundan ötürü mahiyetin, tümel bir kavramın yalnız zihindeki fertleri göz önünde bulunduran[2] bir kavram olarak tarifi yapılmıştır.

Farabî'ye göre bir şeyin hüviyeti, onun ayniyeti, tekliği, şahsiyeti, özelliği ve münferit varlığı demektir. "O" ile hüviyete, özelliğe ve ortaklık kabul etmeyen münferit varlığa işaret edilir. Bir şeyin hüviyeti demekle onun dış dünyadaki varlığı kastedilir.[3] Mesela bir üçgenin harici bir varlığa sahip olup olmadığı hakkında şüphe edilebildiği halde üçgen kavramı bilinebilir. Üçgen denince zihince üç kenar, bir alandan ibaret bir şekil canlanır. Fakat bununla onun dışarıda da var olduğu bilinmiş olmaz.

Mahiyet, varlık olmadığı için mahiyeti kavrayan, tasarlayan varlığı kavrayıp tasarlayamaz. Varlık kavramı, mahiyetin anlamına girmez. Yani varlık, mantık bakımından mahiyetin ne türüdür, ne cinsidir ve ne de faslıdır. Varlık, mahiyetlerin lazımıdır, ayrılmaz zorunlu ilintisidir. Bunun için insanın mahiyetini kavrayan, onun varlığını kavramış olmaz.[4]

Razî, mahiyet bilindiği halde, onun varlığından şüphe edilmektedir. Bu da her ikisinin ayrı ayrı şeyler olduğunu gösterir. Aksi halde mahiyet ile varlık aynı şey olmuş olsalardı, aynı şey zamanda hem bilinen ve hem de bilinmeyen şey olurdu. Şu halde bunlar ayrı ayrı şeylerdir, varlık mahiyete ilavedir.[5]

---

[1] Atay, Hüseyin, *Farabî ve İbn Sina'ya Göre Yaratma*, s. 14; Olguner, Fahrettin, *Üç İslam Mütefekkiri, İbn Sina, Fahrettin Razi, Nasirettin Tusi Düşüncesinde Varoluş*, s. 47.

[2] Atay, *a.g.e.*, s. 14.

[3] Olguner, Fahrettin, *Üç İslam Mütefekkiri, İbn Sina, Fahrettin Razi, Nasirettin Tusi Düşüncesinde Varoluş*, s. 47; Atay, *Farabî ve İbn Sina'ya Göre Yaratma*, s. 14.

[4] Atay, *Farabî ve İbn Sina'ya Göre Yaratma*, s. 15.

[5] Olguner, *a.g.e.*, s. 48; krş. Abdurrahim Güzel, *Kerabağı ve Tehafütü*, s. 224-228; Atay, *İbn Sina'da Varlık Nazariyesi*, s. 136.

1.5. Varlığın İmkanı

1.5.1. İmkanın Sözlük Anlamı

İmkan kelimesi Arapaça "mükne"den gelmektedir. Bu "mükne" dilde kertenkele gibi hayvanların yumurtasına denir.[1] (Emkenet-Dabbet'ü=keler yumurtasını karnında biriktirdi,[2] keler ve çekirge takımı yumurtladı)[3] anlamında kullanıldığı gibi mekûn de, yumurtlayan keler ve benzeri hayvanlar için kullanılan bir kelimedir. Bu durumda "mümkin" yumurtalı keler, karnında yumurta bulunan keler gibi hayvana sıfat olur.[4] Bir kimseyi bir şeye kadir kılmak anlamında da imkan kullanılır. (Emken tuhu mineş-şey=Onu bir şeye kadir, güçlü kıldım.)[5] demektir. Görüldüğü üzere imkan kelimesi yumurta taşımak manasına geldiği gibi, bir şeye güç yetirmek manasına da gelmektedir. Her iki manası da ileride tesir gösterecek durumu ifade eder. Buna göre "imkan" yumurtlama, daha doğrusu yumurta hazırlama, bir şeyin yumurtasını ortaya koyma veya bir şeyi meydana koyacak bir güce sahip kılma olarak ve mümkün de bir varlıkla yüklü, yumurta sahibi ki bir varlığa gebe veya bir varlık ortaya çıkaracak kudret, güç kaynağı, taşıyanı hamili anlayışını taşır.

1.5.2. Terim Olarak İmkan

İmkan kelimesinin sözlük manasını inceledikten sonra filozoflar, kelamcılar imkan kelimesini nasıl tanımladıklarını, terim olarak ne tür manalar yüklediklerini araştırmak istiyoruz.

Kelamcılara göre mümkin, ne varlığı ne de yokluğu zatının muktezası olmayan, zatına nispetle varlığı da yokluğu da musavi olandır. Mümkin, varlığı da yokluğu da vacib olmayan veya varlığı da yokluğu da mümtenî olmayan[6] diye tarif edilir.

Mümkinin özellikleri:

a. mümkinin varlığı da yokluğu da müsavi olduğundan var olmak için mutlaka bir sebebe muhtaç olur. Bu sebep, onun varlığını yokluğuna tercih eder. Buna mukabil

---

[1] İbnu Manzur, *Lisanu'l-Arab*, s. 516; Atay, *a.g.e.*, s. 133.
[2] İbnu Manzur, *a.g.e.*, s. 516; Atay, *a.g.e.*, s. 133.
[3] Atay, *a.g.e.*, s. 133.
[4] Atay, *Farabî ve İbn Sina'ya Göre Yaratma*, s. 30.
[5] Atay, *Farabî ve İbn Sina'ya Göre Yaratma*, s. 32.
[6] Topaloğlu, Bekir, *Kelam İlmi*, s. 68.

yokluğu için sebebe ihtiyaç yoktur. Haddi zatında mümkin olan bir mefhumun realitede olmasını sağlayacak bir müessir yoksa veya var olan mümkinin varlığının devamını sağlayacak sebep bulunmuyorsa kendisi yok olur.

b. Mümkin, sebebinden önce veya sebebiyle beraber var olmaz. Mutlaka sebebinden sonra bulunur. Bunun içindir ki, mümkin hâdîstir. Mümkinin sebebinden önce var olamayacağı açıktır. Zira mümkin ancak kendisinden önce var olan bir sebebin tesiriyle var olacaktır. Mümkin, sebebiyle beraber var olsaydı onun özelliğini taşırdı. Halbuki kendisi sebep değil müsebbebtir.

Farabî'nin, imkan sözünün varlık sözü gibi tanımlanamayacak açık ve anlamlı olduğunu ve sadece zihni uyartabilecek şekilde açıklanabileceğini söylemekten maksadı, mantıkça tanımlanamayacağını açıklamaktır.[1] Zira mantık tanımında cinsi ve faslı zikretmek gerekir. Bunun için o, metafizik açısından açıklamaya önem verir. Bu onun felsefeye mal ettiği mahiyet ve varlık ayrımı gibi yeni bir terimdir. Farabî imkanı, var olanları bölümleyerek, sınıflayarak tanımlamaya çalışır.

İbn Sina da imkanın tanımlanamayacağını ileri sürse de sebebi konusunda Farabî'den ayrılır. İbn Sina'ya göre imkanın tanımı devri gerektirmektedir. Öncekiler, imkanın tanımında, "vacib ve mümteniyi kullandıkları gibi, her birini diğerinin tanımında kullanmışlardır" der. :Bundan dolayı onların tanımı yapılamaz, sadece açıklamaları yapılabilir.[2]

Farabî imkanı tanımlamaya varlıkları sınıflayarak başladığını daha önce belirtmiştik. O, varlıkları zatları itibariyle ikiye ayırır.

1. Herhangi bir şeyin mahiyeti incelendiğinde, varlığını gerektirmiyorsa, bu mümkün varlıktır. Varlığı mahiyetini gerektirmeyen şey, mahiyeti ile varlığı ayrı olandır. Böylece mahiyet ile varlığı ayrı olanın mümkün varlık olduğu ve olurluluğu varlığını gerektirmediği anlaşılır.

2. Özü düşünüldüğünde varlığının vacib olduğu görünen varlıktır.[3]

Başka bir tanımda ise şöyledir; bir şeyin varlığını yok olarak düşünmek çelişikliği gerektirmiyorsa, yani yokluğu düşünülebiliyorsa bu varlık mümkündür. Bu

---

[1] Atay, *Farabî ve İbn Sina'ya Göre Yaratma*, s. 31.
[2] Atay, *Farabî ve İbn Sina'ya Göre Yaratma*, s. 31; Olguner, *Üç İslam Mütefekkiri, İbn Sina, Fahrettin Razi, Nasirettin Tusi Düşüncesinde Varoluş*, s. 71-72.
[3] Atay, *a.g.e.*, s. 32; Atay, *Farabî ve İbn Sina'ya Göre Yaratma*, s. 31; Olguner, *a.g.e.*, s. 67-82.

varlığın yokluğunu düşünmek çelişikliği gerektiriyorsa, yani yokluğu düşünülemiyorsa, bu vacibdir.[1]

Yine imkan, mahiyet-varlık ayrımından hareket ederek, mahiyet ile varlığın bir araya gelerek fiilen ve dış dünyada varolması şeklinde tarif edilir. Ancak bunun mahiyeti ile varlığı birbirinden ayrıdır. Bunun düşünülmesi imkan dahilindedir. Böyle mahiyeti ile varlığı birbirinden ayrı olduğu düşünülebilen varlıkların hem mahiyeti, hem de varlıkları vardır. Bu iki nesnenin birleşmesi ile meydana gelen varlığa, mümkün varlık denir. Bu ikisi bir araya gelebilir veya gelmeyebilir. Bir araya gelmesi bir olaydır ve onların bir araya gelmesini sağlayacak bir sebebe ihtiyaç vardır. Bunun için mümkün varlıkların bir sebebi bulunma zorunluluğu mahiyet-varlık ayrımının kaçınılmaz bir sonucudur. Ancak bu illet olmadan mümkün var olmaz ve o işe karışınca mümkün, varlık dünyasına, dış dünyaya çıkar. Mümkünün mahiyeti ile varlığını bir araya getiren illet faaliyet göstermez ve mahiyet ile varlığı bir araya getirmezse mümkün var olmaz ve varlıkla ittisaf edemez.[2]

Bir diğer tanım belli bir şeyin olup olmaması bahis konusu değildir. Bizzat bir şeyin kendi özüne göre var olup olmayacağının mümkün olmasıdır. Bu madde ve şekilden meydana gelmiş mümkün varlıktır. İbn Sina "bir şeyin başkasıyla olan ilgisine göre değil, yalnız o şeyin mahiyetine ve özüne göre, varlığın hem zorunlu hem de mümteni olmaması mümkün olmasındandır" der. fakat her şekil ve maddeyi mümkünün tanımına karıştırmaz.

1.5.3. İmkanın Kısımları

1.5.3.1. Gerçek Mümkün

Gerçek mümkün, mahiyeti varlığını gerektirmeye, varken yokluğu düşünebilen ve var olma veya var olmama ihtimali olan nesne, gerçek mümkündür. Bu manada olan mümkünün geleceğe ait olduğu söz konusu edilmiştir. Farabî geleceğe ait olurluluk konusunda üç türlü anlam ileri sürer. Halde var olmadıkları şart koşulacak olursa:

a. O şeylerin bir kısmı var değildir.

b. Gelecekte bulunup bulunmamaları mümkündür.

---

[1] Atay, *a.g.e.*, s. 32.
[2] Atay, *İbn Sina'da Varlık Nazariyesi*, s. 137.

c. Halde bir kısmı vardır, bir kısmı yoktur.

İbn Sina bu noktayı daha çok açıklığa kavuşturur. Doğrusu mümkünün tanımında üç nokta tartışılmaktadır.

a. Mümkünün olurluğunun hiçbir şarta bağlı olmadığı,

b. Yokluğu şart koşularak, yani yok olmak şartıyla mümkün olduğu.

c) Var olmak şartıyla mümkün olduğu.[1]

Burada b ve c şıkları gerçek mümkünün tanımına aykırıdır. b'de mümtenî ve c'de zorunlu olmuş olur. Halbuki mümkünün kendine göre bir tabiatı vardır ki, bu ondan hiçbir surette ayrılamaz. Gerçek mümkün için halde yokluğu şart koşmak doğru değildir. Çünkü bu durumda mümkünün bir yönüne göre hüküm verilmiş olur. Bu olgulara bağlıdır. Var olduğundan dolayı da varlığı gerekli değildir; bu da bazı şartlara bağlıdır. Kendisinden bahsedilen gerçek mümkün ün halde var veya yok olması şartı doğru olmadığından, halde yokluğunu şart koşup, gelecekte varlığını farz etmekten çelişiklik meydana gelmez denemez. Gelecekteki mümkün hiçbir suretle varlık ve yokluğun kendisine nispet edilmemesidir. Eğer muarız onu halde mevcut kıldığı zaman, zorunlu sanılacağından korkuluyorsa, onu yok farzettiği zaman da mümteni kıldığını bilmemezlikten gelmemelidir. Gelecekteki anlamda mümkünü, halde yok saymak çelişik değilse, aynı şekilde onu var kabul etmek de çelişik olmamalıdır.[2]

1.5.3.2. Zatına Göre Mümkün

İbn Sina gerçek mümkün ile zatı bakımından mümkün arasındaki farka işaret etmektedir. Zatı bakımından mümkün olmak, tanımın yarısını teşkil eder, diğer yarısı başkasına göre daha doğrusu "dolayısıyla zorunlu" sözüdür. Demek ki bu ikinci mümkünün tanımı zatına göre olurlu, dolayısıyla zorunlu (vacibi gayrihi) olmaktadır.[3] İbn Sina ve Farabi tanımla uzlaştırıcı sistemin temelini atmışlardır. "dolayısıyla zorunlu" sözü ile Allah'ın tekliğini ve kainatın çokluğunu açıklamayı amaç edinmişler ve zorunlu varlık ile gerçek mümkün arasındaki münasebeti bununla kurmaya çalışmışlardır.

---

[1] Atay, *Farabî ve İbn Sina'ya Göre Yaratma*, s. 34.
[2] Atay, *Farabî ve İbi Sina'ya Göre Yaratma*, s. 35.
[3] Atay, *a.g.e.*, s. 35.

1. 6. Kainatın İmkanlığı

Aslında kainatın, zorunlu, mümteni veya mmkün gibi kavramlardan hangisi ile niteleneceği o kadar büyük bir mesele değildir. Fakat o, bunlarla nitelendikten sonra çok önemli tartışmalar başlamaktadır. Kainat mümkündür, bunda şüphe yoktur; ama kainat mümkünle nasıl ittisaf eder veya etmiştir.

Farabî ve İbn Sina, kainatın mümkün olmasını müşahedeye dayandırmaktadırlar. Görülen varlıkların oluşumları ve dağılmaları mümkün olduklarından dolayıdır ki, meydana geldikleri aleme de aynı manada değişken alem, oluşmalar alemi adı verilir. Eğer bu varlıklar mümteni olsaydı, hiçbir surette var olmaları, eğer zorunlu olsalardı hiç değişmemeleri, ezelden beri aynı şekilde var olmaları gerekirdi. Mademki değişiyorlar, mümkündürler ve mümkünler de var olmak için bir sebebe muhtaçtırlar ve bunları yoktan getiren bir sebep vardır.[1]

Gazalî, kainatın mümkün olduğu konusunda filozoflara eşlik etmektedir.[2]

Kainat mümkündür, fakat bu mümkünlüğün kainatla ilgisi nasıldır? İbn Sina "hadislerin mümkünlüğü, varlıklardan öncedir" der ve bunu şöyle temellendirir. "Oluşan her şeyin oluşmadan önce, özü itibariyle var olması ya mümkündür veya muhaldir. Var olması muhal olan var olamaz. O halde muhal değil, mümkündür. Var olması mümkün olanın olurluluğu var olmasından önce gelir." İbn Sina ezeli ile hadisi birbirinden ayırır. Bu noktada İbn Sina mümkünü, ezeli ve hadis olarak açıkça ortaya koymuyorsa da, bu onun zorunlu ve mümkünün ne olduğunu açıklamasından anlaşılmaktadır. Zira ona göre zorunlu ile ezeli arasından fark vardır. Zorunlu, varlığı kendinden olan tektir, yaratandır. Ezeli, varlığını zorunludan alan, fakat varlığının öncesi olmayan şeydir. O, bunun için olabilirlinin mümkünlüğünün, varlığından önce geldiğini, ama ezelinin zorunluluğunun varlığından önce gelmediğini ileri sürer.[3] İşte bu, mümkünü ezeli ve hadis olarak ikiye ayırdığının açık ifadesidir. Farabi ve İbn Sina'ya göre varlıklar üçe ayrılmmaktadır.

1. Kendi özünden zorunlu (Vacib bizatihi),

---

[1] Atay, *a.g.e.*, s. 41.
[2] Gazalî, *Tehâfût*, s. 68; Atay, *a.g.e.*, s. 41.
[3] Atay, *Farabî ve İbn Sina'ya Göre Yaratma*, s. 42.

2. Özüne göre olurlu (mümkün bizatihi) fakat başkasıyla zorunlu (vacib bi gayrihi),

3. Kendi özüne göre mümkün (mümkün bizatihi)[1] buna gerçek mümkün de denmektedir.

Burada göz önünde bulundurulacak nokta, özüne göre olurlu ve başkasına göre ve başkasına göre zorunlu olanın ezeliliği ve gerçek olurlunun da sonradan olduğu ve hâdisi teşkil ettiğidir. Fakat böyle olmakla iş sonuçlanmaz. Acaba mümkünün ezeli olanı hangisidir? Özüne göre mümkün ve başkasına göre zorunlu olanın mı olurluluğu ezelidir, yoksa kendi özüne göre sadece olurlu olan, yani gerçek olurlu olanın mı olurluluğu ezelidir.?

Buna şöyle cevap vermek mümkündür. "Ezeli olanın mümkünlüğü, varlığından önce değildir. Ezeli olanın olurluluğu varlığından önce olmayınca, kendisi de ezeli olduğundan, olurluluğu ve varlığı beraberce ezeli olmuş olur. Burası böyle olunca geriye kalan gerçek olurlunun, mümkünlüğünün ezelî olmasıdır. Demek ki İbn Sina'ya göre, gerçek hadis, mümkündür, fakat olurluluğu ezelîdir."[2]

Ebu Mansur Maturidi ise alem hakkında şu açıklamalarda bulunur: "Haber yöntemi, alemin yaratılmış olmasına delalet eder. Bütün insanların benzer bir delili birbirine karşı kullanması mümkün olmayacak şekilde Allah Teâla'dan şu hususun sabit olmasıyla gerçekleşmiştir ki O, her şeyin hâlıkı,[3] göklerin ve yerin eşsiz yaratıcısı bulunduğunu[4] ve bunlarla mevcut her şeyin mülkiyetinin kendisine ait olduğunu[5] haber vermiştir. Haber yoluyla gelen bilginin kabul edilmesi gerekir.[6] Bir de şu var ki, insanların hiç biri ne kendisinin kadim olduğunu iddia etmiş ne de kıdemini kanıtlayacak bir noktaya işarette bulunmuştur. Şayet insan böyle bir şey ileri sürecek olsa, bunun gerçeğe aykırılığını, kaçınılmaz bir şekilde hem kendisi, hem de onu küçüklüğünde gören ve dünyaya gelişinden haberdar olan herkes açıkça bilecektir. Şu halde alemin ve canlıların yaratılmışlığına hükmetmek gerekli hale gelmiştir.

---

[1] Atay, *a.e.g.*, s. 42.
[2] Gazalî, *Tehâfût*, s. 65; Atay, *a.g.e.*, s. 42.
[3] Bkz. En'am, 6/102; Ra'd 13/16; Zümer 39/62.
[4] Bkz. Bakara, 2/107; En'am 6/101
[5] Bkz. Bakara, 2/107; Âl-i İmran 3/189; Mâide 5/17-18, 12.
[6] Maturîdî, Ebu Mansur, *Kitabü't-Tevhîd*, s. 21.

Cisimlerin ana maddesini oluşturan cevherlerden her biri çeşitli zaruretlerin çemberine alınmış ve başkasına bağımlılığını ilan etmiş durumda algılanmaktadır. Halbuki kıdem, ihtiyaçsızlığın simgesini oluşturur. Çünkü kadîm kıdemi sayesinde başkasından müstağni kalır. Zaruret ve ihtiyaç ise cevheri diğerine muhtaç hale getirir. Bu sebeple de yaratılmışlığı subût bulur. Konuyla ilgili bir başka hususta şudur; her varlık mevcudiyetinin başlangıç döneminden habersiz olduğu gibi, yetkin derecede güç ve bilgiyle nitelendiği dönemde bile aşınıp bozulmaya yüz tutan yönlerini düzeltmekten acizdir. Bu söylenenler canlı için söz konusudur. Netice olarak sabit olmuştur ki, canlı cansız her şeyin varlığı ancak kendi dışındaki bir şeyle mümkün olmaktadır. Kendi dışına bağımlılık olunca da yaratılmışlık gerekli hale gelir. Çünkü kıdem başkasına bağlılığa engel teşkil eder.[1]

Kainat cüzlerden ve parçalardan oluşmuştur. Onu oluşturan parçalardan çoğunun yok iken var olduğu bilinmekte, bunların gelişmesi, hacim kazanması ve büyümesi de fark edilmektedir. Bu mekanizmanın kainatın bütününe hakim olması gerekir. Çünkü sınırlı ve sonlu parçaların sonsuz statüsüne hakim olmalıdır. Burada sınırı sonlu parçalarının sonsuz statüsünde bulunması bahis konusu değildir.[2] Yani tabiatın gözlemlenebilen parçaları, kadim anlamına gelir ki, bu muhaldir. O halde kainatın gözlemlenebilen parçalarındaki yaratılmışlık özelliğinin, onun bütününü sardığını söylemek gerekmektedir.

Yukarıda yaptığımız açıklamalar neticesinde kainatın cüzlerden meydana geldiğini, cüzlerinde yok iken var olduğunu ve hareketlerden hâli kalmadığını, hareketlerden hâli olmayanın da hâdis olduğunu, hâdisin de varlığını yokluğuna tercih edecek bir Müreccih'e ihtiyaç duyduğunu ve bunun neticesinde kainatın mümkün bir varlık olduğunu söyleyebiliriz.

1.7. Hudus

1.7.1. Sözlük Manası

Hudus, "bir şeyin bir şeye muhtaç olması, sonradan meydana gelmesi ve yaratılması, bir varlığın ademden vücuda gelmesi" demektir. Kıdemin zıddıdır. "Bir

---

[1] Maturîdî, *a.g.e.*, s. 22; bkz. Karabağı, *Tehafüt* (çev. Abdurrahman Güzel), s. 72-88.
[2] Maturîdî, *a.g.e.*, s. 22; Karabağı, *a.g.e.* s. 72-88.

faile ve yaratana ihtiyacı olan, zaman ve mekanın içinde olan" gibi anlamlara da gelir.[1] "Muhdes" sözü "yokluktan varlığa çıkarılmıştır" demek olup, "yok idi sonra var oldu" (meskubun bi'l-adem, öncesinde yokluk bulunan varlık) manasına gelmektedir.[2]

1.7.2 Terim Olarak Hudus

Terim olarak hudus, sonradan meydana gelme, yok iken sonradan var olma demektir. Böyle sonradan varedilen varlıklara da "hadis" denir. Hadisin karşıtı "kadim"dir. Kadim, varlığın başlangıcı olmayan, O'nun var olmadığı bir zaman düşünülmeyen, daima var olan demektir.[3]

Filozoflara göre hudus, bir şeyin diğer bir şeye muhtaç olması manasına gelmektedir. Onlara göre alem Allah'a muhtaçtır. Yani Allah olmasaydı alem olmazdı. Bu manada alem hadistir. Fakat Allah aleme muhtaç değildir. Yani alem olmasaydı Allah yine var olurdu. Bu manada Allah kadimdir.[4] Bunun manası şudur: "Allah alemden zaman itibariyle önce değildir, zat itibariyle öncedir. Bu manada Allah'ın alemden evvel olmasına "kıdem-i zâti" denilir. Âlem zaman itibariyle Allah'tan sonra değildir. Allah ezelden beri var olduğu gibi alemin heyulası ve unsurları da ezelden beri mevcuttur. Alem sadece zat bakımından sonradır. Bu manadaki sonralığa "hudus-i zati" denir. Bu ma'lülün illetten, neticenin sebepten, eserin müessirinden gelmesi gibi bir sonralıktır."[5]

Kelamcılar ise hudûs kavramının Allah ile ilişkisini şöyle açıklarlar: "Allah, zaman bakımından alemden öncedir. Buna "kıdem-i zamani" denir. Alem ise zaman bakımından Allah'tan sonradır. Buna "hudûs-i zamani" denir."[6]

Görüldğü gibi hudusun tarifini, filozoflar ve kelamcılar farklı farklı yapmışlardır. Filozoflara göre hudus bir şeyin muhtaç olması demektir ki, onlar bu düşünceye göre alemin hudusunu kabul etmektedirler. Fakat kelamcılara göre hudus, alemin sonradan Allah tarafından ezeli ilmi, irade ve kudretiyle yarattığı şeydir.

---

[1] İbn Manzur, *Lisanü'l-Arab*, c. 12, s. 465-472, "hudus" mad.; Cürcânî, *Târifat*, s. 172.
[2] Taftazanî, *Kelâm İlmi ve İslam Akaidi Şerhu'l-Akâid*, s. 123.
[3] Gölcük, Şerafettin, *Kelam*, s. 151.
[4] Taftazânî, *a.g.e.*, s. 124.
[5] Razi, Fahru'd-Din, *Muhassal*, (çev. Hüseyin Atay), s. 78-80; Taftazânî, *a.g.e.*, s. 123-124.
[6] Razi, *a.g.e.*. 78-80; Taftazânî, *a.g.e.*, s. 123-124.

Allah'ın varlığını ispat hususunda kelamcıların dayandıkları en önemli delil "hudus delili"dir. Bu aleme baktığımızda alemin maddesiyle, suretiyle ve parçalarıyla hadis olduğunu görürüz. Alem daha önce yokken sonradan yaratılmış olup, a'yan ve arazlardan meydana gelmiştir. A'yan ve a'raz da hadistir. Çünkü cevher ve cisim, hareket ve sükundan hali değildir. Hareket ve sükun ise araz olduğu için hadistir. Hadislerden ayrılmayan ve daima hadislerin mahal ve lazımı olan a'yan da hadistir. Eğer a'yan hadis olmayıp kadim olsaydı, kendileri ile kaim olan ve onlardan hiçbir vakit ayrılmayan a'razların kaim olması gerekirdi. Sonradan olanın kadim olması muhaldir. Yok iken sonradan olan alemin var edicisi, alemin dışında bir illettir ki, bu da Allah'tır.[1]

1.7.3. Gazali'ye Göre Hudus

Gazali varlığı on kısma ayırır ve bunlardan birisini ve ilkini cevher, diğer dokuzunu ise araz olarak kabul eder.[2] Bu durumda varlık, cevher ve arz olmak üzere ikiye ayrılmış olmaktadır. Gazali'ye göre cevherden maksat "bir şeye konu olmayan varlık"tır.[3] Burada konudan kasıt ise kendi kendine kaim olanın[4] varlık olduğunu, yer kaplayan herhangi bir şey mürekkep değilse de ona cevher dendiğini[5] söylemektedir. Yer işgal eden herhangi bir şey bileşik değilse cevher, bu şey başka bir şeyle birleşmişse cisim, yer işgal etmeyen şeyinin varlığı bir cisme muhtaç ise, buna da a'raz denir. Yer işgal etmeyen bir şeyin varlığı hiçbir şeye muhtaç değilse, bu varlık Vacibü'l-Vücud'dur.[6]

Yer kaplayan ve fakat mürekkep olmayan herhangi bir şey cevher olduğuna göre, böyle bir cevher Gazali'nin anlayışında, yer kaplaması dolayısıyla hareket ve sükundan zorunlu olarak hali kalamaz.[7] Zira varlığı için bu şarttır. Hareket ve sükun ise hadistir. Cevher, Arz gibi sakin kabul edilse de, Gazalî onun hareketini imkansız görmez.

---

[1] Nesefî, *Tabsira*, c. I, s. 62-63; Yüksel, Emrullah, *Kelam Dersleri*, s. 10-11.
[2] Gazali, *Miyarü'l-İlm*, s. 314.
[3] *a.g.e.*, s. 314.
[4] *a.g.e.*, s. 313.
[5] Gazalî, *el-İktisad fi'l-İtikad*, Ankara 1992, s. 24.
[6] *a.g.e.*, s. 23.
[7] *a.g.e.*, s. 28.

Gazalî cevherdeki hareket ve değişmeyi şöyle izah eder: "Mekan cevhere lazım olduğu gibi yer de araza lazımdır. Bu bakımdan cevher, hareketin kendinde aslen mevcut bulunmasından ve ortaya çıkmasından hali değildir. Hatta ona göre cevher bir mahalle muhtaç olmayıp kendisiyle kaim olsa bile yine değişmelerden hali kalmaz. Zira hareket ve onun zuhuru da Gazalî'nin anlayışında hâdistir. Bu sebeple cevher bir takım olaylardan, değişmelerden de hali kalmaz.[1] Gazalî cevherin intikalini ele alarak bir yerden başka bir yere cevherin geçmesinin intikal olduğunu, bunun sonucu olarak da mekanın değişmesinin, cevherin zatında bir değişiklik yapmadığını ileri sürer.

Gazalî ayrıca cevherin yer tutma ile değil tek başına düşünüldüğünü[2] ifade ederek cevherin ferdiliğini müdafaa eder. O, cevherin ebediliğini kabul etmediği için onların yok oluşunu, hareket ve sükunun kendilerinde yaratılmamış olmasına bağlar ve onların varlıklarını gerektiren şartın, ortadan kalkmasıyla, varlıklarının devamının imkansız olduğuna inanır.[3]

Gazali bütün cevherlerin kapladıkları ve tahsis oldukları yerler itibariyle de birbirlerine benzediklerini kabul ederek, varlığı mümkün olan her cevherin, Allah'ın kudreti içine girdiğini, yani Allah'ın onlara yaratmaya ve yok etmeye muktedir olduğunu ileri sürer ve buradan da cevherlerin hadis olduğu sonucunu çıkarır.

Bu manada Gazalî, Allah'ın yer tutan bir cevher olmadığını iddia eder; buna da Allah'ın kıdeminin sabit olmadığını gösterir. Ayrıca Allah'ın yer kaplayan bir cevher olması halinde hareket, sükûn ve değişmelerden hali kalmayacağını, bunların da hadis olduğunu ileri sürer.[4]

Böylece cevher, Gazalî'nin anlayışında reel ve esas varlık, varlık cinslerinin en üstünü olarak kabul edilmekle birlikte, ilk varlık değildir. Cevher, zıt kabul ettiği, bir yer işgal ettiği, bir mekandan başkasına intikal ettiği için, Gazalî'ye göre daima sabittir, müşahede edilebilir. Bu anlayışa göre Cevher ne sükûn içindedir, ne ezelidir, ne varlığın ne de değişimin prensibidir. Aksine kendinde hareket mevcut olduğu için varoluşun ve değişmenin bizzat menşeidir. Zira kendisinde mevcut olan hareket ve sükûn hâdistir. Gazalî ayrıca cevherin varlığını gerektiren şartların ortadan kalkmasıyla, cevherin de yok olacağını ve cevhere, dolayısıyla araza da yön izafe edilebileceğini kabul etmekle,

---

[1] Gazalî, *el-İktisad fi'l-İtikad*, , s. 28.
[2], *a.g.e.*, s. 31.
[3] *a.g.e.*, s. 37.
[4] *a.g.e.*, s. 38.

esas varlık olan Allah'a cevher denilemeyeceğini ispat gayesini gütmektedir. Çünkü ona göre maddi ve manevi, basit ve bileşik her çeşit cevher Allah'ın kudreti dahilindedir. Var veya yok oluşları O'na bağlıdır. Çünkü Gazalî cevherlerin hadis olduğunu ileri sürmekle yaratan ve değişmeyen yegane varlığa dikkati çekmekte ve bunu metafiziğine temel yapmakta, cevher ancak bir araz ile belirebileceğinden Allah'ın bir "cevher" olamayacağını müdafaa etmektedir.[1]

Gazali arazı şöyle tarif eder: "Eğer yer işgal etmeyen şeyin varlığı bir zat'a muhtaç ise buna araz denir. Bu zat ya cisim veya cevher olur.[2] Hastalık, açlık, susuzluk gibi yahut "varlığı başka bir şeyin varlığı için şart olmayan şey" arazdır.[3] Arazın varlığı cevhere bağlı olduğu için, arazın cevherden, cevherin de arazdan ayrılması imkansızdır. Bu bakımdan Gazali'nin anlayışında bunlarsan her birinin fiili, diğerinin fiiline bağlıdır.[4] Bu sebeple araz kendi kendine değil, ancak cevher yardımıyla düşünülebilir. Gazalî arazın varlığını, muayyen bir cevherin arazı olmaktan ibaret görür ve onun ilgili olduğu cevherden ayrılmasını düşünmenin, onun yok olmasını düşünmek olacağını iddia eder.[5] Gazalî, cevher gibi arazın da bir yerde bulunması gerektiğine işaret etmekle birlikte[6] arazın hâdis olmasına rağmen yer değiştirmesinin batıl olduğuna dikkat çeker.[7]

Gazalî, cevher gibi arazların yok olduklarına kani olup, bununla zatların bekasının tasavvur edilemeyeceğini kastettiğine işaret eder.[8]

Bu bilgiler ışığında Gazalî alemin cevher ve arazlarından oluştuğunu kabul etmektedir. O hem cevherin, hem de arazın hareketlerinden hali olmadığını, hareketten hali olmayanın ise hadis olduğunu söylemektedir. Böylece Gazalî bütün alemi hadis olarak görmektedir.

Gazalî alemdeki yaratıkları Allah'ın yukarıdan aşağıya doğru yoktan var ettiğini, Allah öncesi olmayan ilk varlık olduğundan, bütün diğer yaratılanların ve mümkünlerin en şereflisinden başlayarak tertip üzere eşyanın en aşağı derecesi olan maddeye ulaşıncaya kadar hepsini Allah'ın yoktan var etmiş olduğunu söyler.[9]

---

[1] Bolay, Süleyman Hayri, *Aristo Metafiziği ile Gazalî Metafiziğinin Karşılaştırılması*, s. 131.
[2] Gazalî, *el-İktisad fi'l-İtikad*, s. 23-40.
[3] Gazalî, *Miyar*, s. 94.
[4] Gazalî, *El-İktisad*, s. 77.
[5] *a.g.e.*, s. 36.
[6] *a.g.e.*, s. 29.
[7] *a.g.e.*, s. 40.
[8] *a.g.e.*, s. 37.
[9] Bolay, *a.g.e.*, s. 156.

Gazzalî'de oluş ve yok oluşun hakiki sebebi Allah'tır. Zira varlıkları yoktan var eden ve yok eden O'dur. Her şey onun izni ve iradesiyle hareket eder.[1]

Gazali, bunu hâdis olan her varlığın hâdis olmayan bir faile muhtaç olması,[2] bu failin de Allah'tan başka bir varlık olmamasıyla izah eder ve bütün oluş ve yok oluşları, değişmeleri O'nun iradesine bağlar.[3] Bunu da şu ayete dayandırır. "Allah ile beraber başka hiçbir ilaha yalvarma. Ondan başka ilah yoktur. Onun zatı hariç her şey yok olacaktır. Hüküm onundur. Hepiniz onun huzuruna götürüleceksiniz."[4] Gazalî bunu izah ederken, O'ndan başka her şeyin zatı yönünden sırf yokluk olduğunu, bu bakımdan nesnelerin zatıyla değil yaratıcısına tabi olarak, O'ndan sonra gelen varlıklar olduğunu, her şeyin iki yüzü olup, birinin nefsine diğerinin de Rabbı'na ait ve dönük bulunduğunu, nesnenin kendi vechi itibariyle yokluk olması bakımından, O'ndan başka her şeyin yokolmaya ve helaka tabi olduğunu söyler.[5]

Görülüyor ki, Gazalî alemin ve varlıkların meydana gelişini ve fesadını Allah'ın iradesine dayanarak halletmek istemektedir. Ancak ilk yaratılanlardan sonra basit varlıklardan mürekkep varlıklara doğru olan "kevn ve fesad"da, Allah'ın koyduğu kanuna uygun tarzda ve O'nun kontrolü altında bir tekamül, bir istihale, bir oluş ve yok oluş meydana gelmektedir.

1.7.4. Kainatın Hudusu

Kainatın hudusu konusunu ele almadan önce ondan ne anlaşıldığı, ne anlaşılması gerektiği ve alemin varlığının kendisi üzerinde durmamız gerekecektir. Daha önce hudus kavramı üzerinde durduğumuz için bu konuda detaylı bir bilgi vermeye gerek görmüyoruz.

Atom, kelime olarak "A, L, M" sülalesinden ismi alettir. "Hatem" mühür vurmakta kullanılan alet olduğu gibi; alem de mucidinin varlığının ve vahdaniyetinin anlaşılmasına delil olmak yönüyle alettir.[6] Ona göre, varlıklara alem denmesinin sebebi,

---

[1] Gazalî, *İhya'u Ulumi'd-Din*, (terc. Ahmet Serdaroğlu), c. I, s. 280-300; Bolay, *Aristo Metafiziği ile Gazalî Metafiziğinin Karşılaştırılması*, s. 159.
[2] Gazalî; *el-El-İktisad*, s. 47.
[3] Bolay, *a.g.e.*, s. 159.
[4] Kasas, 28/88; Bolay, *a.g.e.*, s. 159.
[5] Bolay, *a.g.e.* s. 159.
[6] Zebidî, *Tacu'l-Arus*, "A.L.M." md. C. 8, s. 407; Rağıp el-Isfahanî, *Müfredat*, s. 344.

onların yaratıcıya işaret eden şeyler olmalarıdır.[1] Öte yandan bu görüşü bütün müfessirler kabul etmektedirler.[2]

Kavram olarak alem, duyular ve akıl yoluyla kavranabilen, varlığı düşünülebilen, yaratıcı olan Allah'ın dışındaki varlıkların, bütün mahlukat veya feleklerin ihtiva ettiği cevher ve arazların tamamıdır.[3]

Taftazânî'ye göre alem, Allah Teâla'dan hariç olup da sani'in bilinmesine vasıta olan tüm varlıklardır. Alem emare ve alamet manasına gelir. Hak Teâla'nın varlığının emaresi ve alameti olduğu için kainata alem denmiştir.[4]

Alem lafzının canlı, cansız, şuurlu veya şuursuz bütün varlıklara delalet ettiği kabul olunca, normalde çoğul şeklinin cewm-i mükesser şeklinde "avalim" olarak gelmesi gerekmektedir. Bu durumda bütün varlıkları ifade ettiğinde âvalim şeklinde; sadece şuur sahibi varlıkları ifade ettiği zaman ise "alemun" veya "alemin" şeklinde salim çoğul yapmak mümkündür. İbn Abbas kendisinden rivayet edildiği üzere "Rabbi'l-Alemin=alemlerin Rabbi" tabirinin Kur'an'da sadece cin ve insanlar için kullanıldığını söylüyordu.[5]

İmam Cafer-i Sadık alemi ikiye ayırır.

a) Alem-i Kübra: İhtiva ettiği bütün varlıklarla birlikte felekleri ihtiva eder.

b) Alem-i Suğra: Bu da kainatı bilkuvve ihtiva eden insandır. Zira Allah insanı kainatın şekli (hey'eti) üzere yaratmıştır.[6]

Kur'an-ı Kerim'de bu kelime farklı anlamlardsa yetmiş üç yerde zikredilmiştir. Bunlardan kırk ikisinde, canlı, cansız bütün alemlerin rabbı, ayrıca yeryüzünde yaşamış geçmiş toplulukları[7] ve yaşan insanlar manasında da[8] kullanılmıştır.

Kelam ilmi açısından bu kelimenin ifade ettiği anlam acaba neden önem kazanmaktadır? "Alem" mefhumu neyi anlatmaktadır? Alem nedir? Kaç kısma ayrılır?

---

[1] Cürcânî, *Tarifat*, s. 96.
[2] İbn Kesir, *Tefsir*, c. 1, s. 24; Zemahşerî, *Keşşaf*, c. 1, s. 10; Fahru'd-Din er-Razi, *Mefatihu'l-Gayb*, c. 1, s. 180.
[3] Bakıllânî, *el-İnsaf*, Kahire 1993, s. 30; en-Nesefî, Ebu'l- Mu'în, *Tabsiratü'l-Edille*, c. 1, s. 62; bkz. Keskin Halife, *İslam Düşüncesinde Allah-Alem İlişkisi*, İstanbul 1996, s. 69.
[4] Taftazânî, *Kelam İlmi ve İslam Akaidi Şerhul Akaid*, s. 123.
[5] Rağıp el-Isfahanî, *Müfredat*, s. 341.
[6] Keskin, *a.g.e.*, s. 71.
[7] Ankebut, 29/10.
[8] Bakara, 2/47.

Varlığında başka bir şeye muhtaç olacak karakterde midir? Yoksa kendi zatı ile kaim olabilir mi? gibi sorular, bu kavrama daha da önem kazandırmaktadır. Bunun için filozoflar, kelamcılar ve diğer tabiat bilginleri bu konu üzerinde önemle durmuşlardır.

Kelamcılar "alemi" ayan ve arazdan oluşan Allah'ın dışındaki tüm mevcudata verilen genel bir isim olarak tanımlamaktadırlar.[1] Nesefî'ye göre varlığa alem isminin verilmesinin sebebi "Hay, Sami, Basir, Kadir" olan Allah'ın varlığına delalet etmesi; yani Allah'ın varlığına ve kudretine "alem" ve işaret olmasından dolayıdır.[2]

Kelam açısından "alem"in Allah'ın varlığına delil olması, alemin sonradan yaratılmasına bağlıdır.[3] Aksi takdirde alemin ezeli olduğu kabul edilirse, bir yaratıcının varlığının ispatlanması imkansız olur. Çünkü insanın gayb hakkındaki bütün bilgileri bu duyular aleminde edindiği bilgiler üzerine bina edilmektedir. İnsanın güç, kudret ve takati ancak mevcut varlıklardan ve kavramlardan hareket ederek his yanı ile elde ettiği manalara işaret ederek gaib olan hakkında bilgiye ulaşmaya müsaittir. Bunun dışında insanın bilgi için bir imkanı yoktur.[4]

1.7.4.1. Kelamcılara Göre Alem

Kelamcıların çoğunluğuna göre alem, cevherler, cisimler ve arazlar olmak üzere üç kısma ayrılır.[5] Ancak İmam Maturîdi'nin bu ayrımı kabul etmediğini, tarifte birbiri içine dahil olmanın mevcudiyetinden dolayı bu tasnifin geçerli olmadığını söyler.[6] İmam Maturîdi'ye göre alem iki kısma ayrılmaktadır.

1. Ayanlar (Cevherler).
2. Arazlar.

Cisimler "birden fazla a'yandan mürekkep olan şeydir" şeklinde tarif edilmektedir. Şu halde cisim, cevher ayrı bir şey olmayıp, ondan mürekkep bir varlık olduğuna göre onları yine ayana irca etmek mümkündür. Öyle ise alem ayan ve arazlardan meydana gelmektedir.

---

[1] Nesefî, *Tabsiratü'l-Edille*, c. I, s. 62.
[2] *a.g.e.*, c. I, s. 62.
[3] Maturidî, *Kitabü't-Tevhid*, s. 11; Cüveynî, *Kütab el-İrşâd*, s. 39; Nesefî, *a.g.e.*, c. I, s. 62.
[4] Keskin, Halife, *İslam Düşüncesinde Bilgi Teorisi*, s. 130.
[5] Nesefî, *a.g.e.*, c. I, s. 62.
[6] Bakıllanî, *Kitabu't-Tevhid*, s. 17; Gölcük, Şerafettin, *Ehli Sünnet Akaidi*, İstanbul 1988, s. 16.

Cevher ve araz, kainatın en genel iki terimidir. Eski filozofların ortaya attıkları bu terimler, bugün de yalnız felsefe ve kelam değil, bütün ilimlerde kullanılmaktadır.

Kelam ilminde cevher ve araz üzerinde durulması, Allah'ın hem cevher olmadığı, hem de arazla birleşmeyeceğini anlamak ve ispat etmek içindir. Çünkü kainat cevher ve arazdan oluşmakta olup sınırlıdır, hacmi, boyutu vardır ve bütün unsurları ile hadistir. Allah için böyle bir şey söz konusu olamaz.

Arazlar, Zatı ile kaim olmayan veya var olabilmesi için başka bir varlığa muhtaç olan şeydir.

A'yan (cevher), kendiliğinden var olan yani var olabilmesi için bir mekana muhtaç olmayan şeydir.[1] Ancak cevherin bu şekilde tarifine Eş'arî kelam alimlerinin itirazı vardır.

Eş'arî'ler kainatın araz ve cevherlerden meydana geldiğini (cismi de cevherin bileşkesi kabul edersek) ve bir Sani'a ettiğinden dolayı alem olarak isimlendirildiği konusunda Maturidilerle aynı fikri paylaşmaktadırlar. Ancak cevherin tarifi konusunda Maturidilerin görüşünü kabul etmezler. Onlara göre cevheri kendi kendine var olabilen şey (kaim bizatihi) şeklinde tarif edecek olursak, neticede böyle bir varlığın yaratıcıya ihtiyacı olmadığından dolayı, ondan hareketle bir sani'in varlığını ispat etmemiz imkansızlaşacaktır. Bu tanımın kabulünde, Allah'tan başka, yeterliliği özünde taşıyan varlıkların olabileceğinin ifadesi gizli olacağından dolayı O'na şirk koşmak vardır.[2]

Cevher için Cüveynî'nin öne sürdüğü tarif şöyledir: "Cevher, bir hacmi olan, yer tutan, bir mekanda var olan her şeydir. A'raz ise cevherle var olan manadır, renk, koku, hayat, ölüm, ilimler, iradeler ve kudretler gibi. Zira bunların hepsi ancak bir cevherle var olabilirler.[3]

Buna karşılık Bakıllânî tarifinde ters bir yol izlemektedir. Cüveynî a'razı cevher yoluyla tarif ederken O, cevheri a'razlardan hareket ederek tarif etmektedir. O'na göre cevher a'razları yükleyebilen şeydir. A'raz ise bekası olmayan şeydir.[4]

Maturîdilerin cevher yerine a'yan kelimesini kullandıklarını müşahede ediyoruz. Hatta İmam Maturidi Kitabu't-Tevhid'de a'yanın hadis olduğunu ispata ayırdığı

---

[1] Nesefî, *Tabsiratü'l-Edille*, c. I, s. 62; Cürcanî, *Ta'rifat*, s. 30.
[2] Cüveynî, *Kitabü'l-İrşad*, s. 17.
[3] *a.g.e.*, s. 17.
[4] Bakıllânî, *Kitabu't-Temhid*, s. 17-18.

bölümde cevher, a'yan ve hatta cisim terimlerini birbiri yerine çok rahat kullanmaktadır.[1] Bunun sebebi beklide onun cevhe-i ferd kavramına Eş'ariler kadar ehemmiyet vermeyişidir. Buna karşılık Eş'ariler a'yan terimini kullanmazlar ve âlemin tarifinde cevher ve araz kavramlarına dayanırlar.

A'yanın "kendi zatıyla kaim olabilen" şeklindeki tarifine, Eş'arilerin itirazını Nesefî şöyle cevaplar: "Biz, a'yan kendi zatıyla kaim olandır derken, onun bir mekana muhtaç olmaksızın var olabileceğini ifade etmek istiyoruz." Böylece Eş'arilerin "zatı ile kaim olan, var olması için başkasına muhtaç olmaz. O ise sadece Allah'tır." İtirazı bizi bağlamaz. Zira bütün cevherler basit veya bileşik olsun, var oldukları bir mahal olmaksızın var olabilirler. Bundan dolayı âlem de bir cevher olduğu halde, bütünü bir mahalde değildir.[2] Bu noktada âlemi izah ederken bir unsur daha karşımıza çıkmaktadır. "Eş'ariler mekanı, cevherlerin tarifinde, ayrılmaz bir parça olarak gördükleri halde, Maturidîler mekanı, cevherden ayrı düşündükleri ve onun da diğer cevherler gibi yaratılmış olduğunu kabul etmişlerdir.[3]

Maturidîler, cismi a'yanın içinde mütalaa etmenin sonucu olarak a'yanı ikiye ayırırlar.

1. Basit ayanlar; yani mürekkep olmayan cevher demektir ki, buna kelam alimleri cevher-i fert adını verirler.

2. Bileşik ayanlar ise cisim olarak isimlendirilir.

Fakat Maturîdiler cevherin bileşik hali (cisim) hakkında fazla bir şey söylemezler. Nesefî, İmam Maturidî'nin "Dini hususlarda gerekli olmadıkça bir şeyin hakikatinin tarifi ile meşgul olmadığını" söyleyerek meseleyi çözümsüz bırakır.[4]

Mutezile alimlerinden Dırar b. Amr Hüseyin b. Muhammed en-Neccar (ö. 230/844) ve İbrahim en-Nazzam hariç, bütün kelamcılar alemin asli unsurunun a'yan olduğunu kabul ederler.[5] Bunlar ise alemin birleşik arazlardan meydana geldiğini söylerler.[6]

---

[1] Maturidi, *Kitabu't-Tevhid*, s. 11.
[2] Nesefî, *Tabsiratü'l-Edille*, c. I, s. 63.
[3] Keskin, *İslam Düşüncesinde Allah-Alem İlişkisi*, s. 78.
[4] Nesefî, *a.g.e.*, c. I, s. 67.
[5] *a.g.e.*, c. I, s. 71.
[6] Güven, Mustafa, *Nesefî'nin Allah Anlayışı*, Yüksek Lisans Tezi, Ş. Urfa 1997, s. 36.

Maturidî, ayanların güzellik-çirkinlik, aydınlık-karanlık gibi zıtlıklara konu olmasından dolayı hadis olduklarını söyler. Zira bu vasıflar, birbirini takip ederek meydana gelebilmekte ve nihayet yok olmaktadırlar. Eğer ayanlar kadim olsalardı, ihata edilmemeleri gerekir ve başkasına muhtaç olmaması gerekirdir.[1]

Nesefî'ye göre a'raz, zatı ile kaim olmayan ve var olabilmesi için başka bir varlığa muhtaç olandır. A'yan ise var olabilmesi için bir mekana ihtiyaç duymayıp, Allah'ın yardımıyla ayakta duran şeye denir.[2] A'yan bileşik olan ve olmayan olmak üzere ikiye ayrılır. Cevher bileşik olmayan, cisim ise bileşik olandır.[3]

Mutezile'den Kadı Abdulcabbar (ö. 415/1024)'a göre a'yan kadim olsaydı, arazdan önce bulunması gerekirdi. Halbuki a'yanlar arazlardan hali değildir. O halde onlar da arazlar gibi hadistirler.[4] Abdulkadir el-Bağdadî (ö. 429/1037) ise "a'yanların birbirine benzer olduğunu, tabiat ve mahiyetinin bir olduğunu, ancak bununla beraber her a'yanın, arazlarına bağlı olarak ayrı ayrı bir ferdiyete sahip olduğunu belirtir. Bununla beraber o; a'yanlardan oluşan cisimlerin birbirine dönüşmesi, bunların asli unsurlarının bir olduğununu gösterir" demektedir.[5]

Cevher, kelamcılara göre mümkün ve mevcud olan her şey demektir. Onlara göre her mümkün hadis olduğundan cevher de hadistir. Bunun için kelamcılar cevhere "Hadis-i Mütehayyiz" derler.

Pezdevî ise (h. 421-493/M. 1027/1099) cevheri kendi zatı8yla kaim olan ve zıd şeyleri (a'razları) kabul etmeye ve yüklemeye imkanı olan"[6], Bağdadî (ö. 429/1037) ise, "Varlığın ne aklen ve ne de fikren bölünmesi imkansız olan en küçük parçası"[7] olarak tarif ederler.

Sonuç olarak şunu söyleyebiliriz ki; bütün kelam alimleri tarafından, alemin yaratılmış (hudus) olduğunu en bariz delili olarak cevhere ilinti olarak ancak bir an bile varolabilen "araz" ile ele alınmaktadır. Araz sebat ve devamı olmayan şey demektir.

---

[1] Maturidi, *Kitabu't-Tevhid*, s. 12.
[2] Güven, *Nesefî'nin Allah Anlayışı*, s. 38.
[3] Nesefî, *Tabsiratü'l-Edille*, c. I, s. 63.
[4] Kadı Abdulcabbar, *Şerhu Usuli'l-Hamse*, s. 114.
[5] Bağdadî, *Usulu'd-Din*, İstanbul 1928, s. 52-54.
[6] Pevdevî, *Usulu'd-Din*, (terc. Şerafettin Gölcük), s. 17.
[7] Bağdadî, *Usulu'd-Din*, s. 35.

Nitekim Kur'an-ı Kerim'de buluta geçici olduğundan dolayı araz denilmiştir.[1] Hastalıklar da bu nedenle araz olarak isimlendirilir.

Aslında bütün bu bahisler ve alemle ilgili izahlar ve tartışmalar, onun hadis olduğunu ve bu yolla bir muhdise ulaşmak için vaz olunmuş bir mukaddimden ibarettir.

Alemin temel cüzleri olan cevherlerin hadis oluşunun ispatı için arazların yardımı gerekmektedir. Burada elimizdeki en esaslı ipucu, cevherlerin arazlardan hali olarak bulunmayışlarının kabulüdür. Böylece onların da hadis oluşlarında kullanılan en temel özelliğe ulaşmış oluyoruz. Cevherin harekete mahal olabilmeleri, bir cevhere bazen hareketin bazen de sükunun arız olması, cevherin kendisinin de hadis olduğunun delilidir. Dolayısıyla cevherden meydana gelen alemin de hadis olduğu ispatlanmış olmaktadır. Zaten kelamcıların kullandıkları hudus delili alemin hadis olduğundan onun yaratıcısına gitmeyi hedefleyen bir delil olması hesabıyla, alem hadistir diyebiliriz.

1.7.4.2 Filozoflara Göre Alem

Filozoflara göre cevher, ister kadim, ister hadis olsun "binefsihi kaim mevcud" demektir.

A'yanların mahiyetleri bir olmasına rağmen, farklı cisimler meydana getirmeleri, onlara Allah tarafından muhtelif arazlar tahsis edilmesiyle mümkün olmaktadır. A'yanların hiçbiri diğerine kendiliğinden tesir icra etmeyeceği gibi, yapılan bir tesiri kendiliğinden kabul ve farklı şekillere yol açmaları ancak Allah'ın emri ile gerçekleşir.[2]

Filozoflar alemin a'yan ve arazlardan oluştuğunu kabul ederler. Ancak a'yan ve arazı Allah'ın zatına ve sıfatlarına şamil tutarlar. Kelamcılar ise, sadece aleme mahsus kılarlar. Ayrıca ekseri filozoflar, alemin ebedi olduğunu, yok olanların ancak birbiri ardına gelen suretler ve arazlar olduğunu, maddenin ise cevheri ile beraber asla yok olmayacağını ifade ederler.

Filozoflara göre, a'yanın mahiyeti yaratılmış değildir. Sadece Allah tarafından sudur ve feyz yoluyla mevcud kılınmış olup, bu manadaki yaratmanın bir başlangıcı yoktur. Farklı cisimlerin oluşması, bu cisimleri meydana getiren a'yanların farklı

---

[1] Ahkaf, 46/24.
[2] Yazır, Elmalılı Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, Azim Yayınları, c. V, s. 134.

şekillere sahip olmalarındandır. Onlara göre a'yan ve araz nazariyesi Allah'ın zat ve sıfatlarını da içine alır.[1]

İlk İslam filozoflarından el-Kindî (ö. 872 M) cevher tanımını şöyle yapar: "Cevher, kendi kendine var olan, var olmak için başkasına muhtaç olmayan, değişiklikleri taşıdığı halde özü itibariyle değişmeyen bütün kategorilerle nitelendirir. Ayrıca cevher kendi kendine yeterli olan, arazları taşıdığı halde, kendisi değişmeyen, niteleyen değil, nitelenen bir varlıktır. Buna göre cevher, oluşu ve bozuluşu, oluş ve bozuluş gibi her bir nesnenin öz cevherinde artışı gerektirten şeyi kabul etmeyendir.[2]

---

[1] Güven, *Nesefî'nin Allah Anlayışı*, s. 42.
[2] Topaloğlu, Bekir, *Allah'ın varlığı*, s. 49-67; ayrıca bkz. Bolay, *Gazalî Metafiziği ile Aristo Metafiziğinin Karşılaştırılması*, s. 199.

İKİNCİ BÖLÜM

ZORUNLU VARLIK

2.1. Vahdaniyet (Tevhid) Özelliği

Vahdaniyet, Allah Teala'nın zatında, sıfatlarında ve fiillerinde bir olmasıdır. Vahdaniyetin zıddı olan çokluk ve şirk Allah hakkında mümtenîdir. Hiç şüphe yok ki bu alemin var edicisi birdir. O'ndan başka ilah yoktur. Çünkü ilah demek, her hususta tam bir kudret sahibi olan demektir. O'nun acizliği düşünülemez. Yerde ve gökte Allah'tan başka tasarrufta bulunan ilahlar farzedilirse her birinin tam bir tesir edici olması gerekir. Her birinin tam bir kudrete sahip olduğu, yaratma ve yok etme, diriltme ve öldürme, yapma ve değiştirme gibi her tasarrufa yalnızca mutlak olarak kudreti bulunduğu kabul edilmiş olur. Bu durumda bir şeyin var olmasında ya her biri tesir edici veya yalnız biri tesir edici olacaktır. Biri tesir edici ise diğerleri ilah değil demek olur. Çünkü biri işleyip, diğerleri işlemez (atıl) olsa, bu durum uluhiyyet sıfatına aykırı bir durumdur. Eğer biri tesirli olacaksa, birçok sebeplerin bir malul üzerine başlı başına birleşmeleri ve muhalefetleri icap eder ki, bu muhaldir. Çünkü birleşmiş olsalar, istiklalleri (bağımsızlık) tenakuz olur. Muhalefet üzere olunca da biri yapmak isterken diğeri yıkmak isterse, eserde çekişme ve temanu' olur ve hiçbir şey meydana gelmez. Eğer hepsinin birleşmeleriyle ortaklaşa tesirleri kabul edilecek olursa, bu surette de tam neden ancak bir araya getirilmiş şey olacağından, her biri tam bir tesir edici değil, az miktarda (cüz'i) yani eksik bir neden olmuş olur. Eksik olan ise ilah olmayacağından hiç birinin ilah olmaması gerekir.[1]

İşte yukarıda yaptığımız tevhidi ispat konusunda kelamcılar şu ayeti delil getiriler ve buna burhan-ı temânu' derler. "Eğer yer ile gökte Allah'tan başka ilahlar olsaydı, bunların ikisi de muhakkak fesada uğrar, yok olurdu."[2]

Yine kur'an-ı Kerim'de Allah'tan başka ilah olmayacağını şu ayetlerde gösteriyor. "Allah hiç evlat edinmemiştir. Beraberinde bir ilah da yoktur. Eğer

---

[1] Gazalî, *Ravzatu't-Talibin Umdetu'l-Salihin*, Beyrut, s. 22-23; Gazalî, *İlcamiu'l-Avam an İlmi'l-Kelam*, Beyrut, s. 58; Yazır, Elmalılı Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, c. 9, s. 293; Yüksel, Emrullah, *Kelam Dersleri*, Erzurum 1986, s. 20; ayrıca bkz. Gölcük Şerafettin-Toprak, Süleyman, *kelam*, s. 209-210; Sinanoğlu, Abdulhamit, *Kelam Tarihinde Tanrı Tasavvurları*, s. 219-226.

[2] Enbiya, 21/22.

müşriklerin dediği gibi, Allah'la beraber bir takım ilah olsaydı, o takdirde her ilah kendi yarattığını götürür, tek başlarına kalarak aralarında ayrılıklar baş gösterir ve bir kısmı diğerine üstün gelirdi. Allah onların isnad ettiği şirk vasıflarından ve bütün noksanlıklardan münezzehtir.[1], "Ey rasulüm, müşrikler hakkında de ki; Allah'la beraber, dedikleri gibi ilahlar olsaydı, o takdirde bu ilahlar, arşın sahibine (Allah) üstün gelmek için muhakkak ki bir yol ararlardı.[2] Yine ihlas suresinde Allah'ın bir, kemal sıfatlara sahip, noksan sıfatlardan münezzeh olduğunu açıklamaktadır. "De ki; O, Allah'tır, birdir, Allah Sameddir. Her yaratığın muhtaç olduğu eksiksiz bir varlıktır. Doğurmadı, o doğrulmadı da… Hiçbir şey ona denk olmamıştır[3], ve sizin ilahınız (zat ve sıfatına ortağı olmayan) bir tek Allah'tır[4] ve Allah'tan başka yaratıcı var mı?[5] gibi ayetler vahdaniyet ile alakalı nakli delillerdir.

İlk varlığın vahdaniyetinin naklî delilleri üzerinde burduktan sonra şimdi de aklî olarak, vahdaniyet üzerinde biraz duralım. Aklî olarak vahdaniyetin değişik boyutları ele alınacaktır. İlk varlıkta mahiyet ve varlık özdeştir. Çünkü ayrı olduğunu kabul edersek, ilk varlığın birleşik olması gerekeceğinden dolayı varlık ve mahiyet aynı kabul edilmiştir.[6]

İlk varlık zorunlu olduğundan hiçbir sebebi ve illeti yoktur. O, sadece harici bir sebebe değil, dahili-bir sebebe de dayanmaz. Eğer dayanacak olursa kendi kendinin sebebi olur, bu ise çelişiktir.[7] Böylece düşünürler ilk varlığı hem mantık hem varlıkçılık (antalogy) ve hem de metafizik açısından tekliğini ortaya koymuşlar ve bu nedenle tanımlanamayacağını söylemişlerdir. Tanım bileşik varlıklarda olmaktadır. Zira onların mahiyetlerini meydana getiren unsurları tanımda zikretmek gerekir. Böylece ilk varlık mantık üssü olmuş olur.[8]

İlk ve zorunlu varlık, mantıkça birbirinden ayrı ve birbirine yabancı unsurlardan meydana gelmediği gibi, tek unsurun bir araya gelmiş cüzlerinden meydana gelmiş bir

---

[1] Mu'minun, 23/91.
[2] İsra, 17/42.
[3] İhlas, 112/1-4.
[4] Bakara, 2/163.
[5] Fatır, 35/3.
[6] Atay, *Farabî ve İbn Sina'ya Göre Yaratma*, s. 46.
[7] Atay, *a.g.e.*, s. 46
[8] Gazalî, *el-El-İktisad fi'l İtikad*, (çev. Kemal Işık), s. 54, 56; Atay, *a.g.e.*, s. 47.

varlık da değildir. Matematik bakımından niceliği olmadığından da cüzlere ayrılmayan tekliğe sahiptir.[1]

İlk varlığın tekliği ve birliğine dair Farabi bir kural ortaya koymaktadır. Ona göre zorunlu varlık hangi şekilde olursa olsun, bölümlenmesi düşünülebilen ve varlığın cüzlerinin bulunduğu tasarlanabilen herhangi bir varlık kategorisine girmediği ve çokluk ihtimali olarak hiçbir yönü bulunmadığından, her bakımdan birdir.[2]

Farabî, ilk varın birliğinde şunları söyler. "Nasıl ki ilk varın mahiyeti yok, kendisi, inayeti, zatı ve varlığı varsa, yani mahiyeti ve varlığı aynı ise, birliği ile kendisini başkasından ayıran özel varlığındaki varlık kavramı gibi, onun birliği ile varlığı eşit anlamdadır. Bu duruma göre varlık ve birlik sözleri ilk varlıkta aynı anlamdadır.[3] Zorunlu varlık, varlığının özelliği ile başka varlıklardan ayrıldığı gibi, birlik özelliği ile de başka "bir" denen şeylerden ayrılır.[4]

Farabi diğer iki bakımdan da zorunlu varlığın birliğini akli delillerle ortaya koyar. Zorunlu varlığın en önemli özelliği, onun başkasına ve başkasının kendisine benzememesidir. Zorunlu varlık özüyle, zatıyla her şeyden ayrıdır. Kendi varlığına hangi yönden olursa olsun, başkasının iştirak etmesi imkansızdır. Onun varlığının hiçbir surette benzerlik ve benzeşecek bir yönü ve cüz'ü olmadığından, her şeyden büsbütün apayrı bir varlıktır. Eğer benzeyecek yön veya cüz olmuş olsa, bir benzeyen, birde benzemeyen diye iki cüz veya iki yönlü olacak veya bileşik bir varlık durumuna düşecektir. O, bu noktadan da tektir.[5]

Bir diğer akli delil de zorunlu varlığın zıddı olmamasıdır. Karşıtı olması, aynı seviyede karşıt bir varlığın bulunması demektir. Karşıtlar birbirini götürür. Zira hangi bir şey, hangi hususta başka bir şeye karşıt ise, o hususta o şeyi sıfıra indirir. Güçte ise güçlerini, harekette ise hareketlerini, varlıklarında ise varlıklarını ortadan kaldırır. Bunun için zorunlu varlığın karşıtı, zıddı yoktur. O, bu noktada tektir.[6] Yukarıda adı geçen birlik herhangi bir benzeşmenin olmadığını ortaya koymakta ve karşıtı olmasıyla da kendine hiç benzemeyen başka bir varlığın var olmasını engellemektedir. Yoksa

---

[1] bkz. Razi, *el-Muhassal*, (çev. Hüseyin Atay), s. 186-187; Gazalî, *a.g.e.*, s. 54, 5-6; Atay, *a.g.e.*, s. 47.
[2] Gazalî, *el-El-İktisad fi'l İtikad.*, s. 54, 56; Atay, *Farabî ve İbn Sina'ya Göre Yaratma*, s. 47.
[3] Gazalî, *a.g.e.*, s. 54, 56; Atay, *a.g.e.*, s. 47.
[4] Gazalî, *a.g.e.*, s. 54, 56; Atay, *a.g.e.*, s. 47.
[5] Gazalî, *a.g.e.*, s. 54, 56; Atay, *a.g.e.*, s. 48.
[6] Gazalî, *a.g.e.*, s. 54, 56; Atay, *a.g.e.*, s. 48.

varlığa karşıt bir varlık düşünülecek olursa, birliği karşıtlık (zıddiyet) bakımından bozulmuş olur.

İlk varlık, varlığının zorunlu olması bakımından da birdir. Onun zorunluluğu bir türün zorunluluğu değildir. Çünkü türün altında fertler vardır. Halbuki ona ait eşit bir fert yoktur; türün altındakiler sayılır. O sayılmaya girmez, bunun için o sayıca ikiden önce gelen bir anlamında, bir değildir. Zira buradaki bir, türdeki birdir.[1]

Gazali, Allah'ın şüphesiz yaratma, ibda, icad ve ihtira gücüyle bir ve tek kaldığı ve tek başına temayüz ettiği, O'nun kendisine ortak, müsavi ve benzerinin bulunmadığı, kendisiyle nizalaşan bir zıddının mevcut olmadığı[2] hususları üzerinde durur. Buna Kur'an-ı Kerim'de; "Yerde ve gökte Allah'tan başka tanrılar olsaydı, her ikisi de fesada uğrardı."[3] ayetini nakli delil olarak gösterir ve ayetin akli izahını yapar. Gazali bu husutaki izahlarında Allah'ın bir olması, ilahi zatın sabit olmasına ve O'ndan başkasının nefyine raci olduğu, bölünme ancak kemiyeti olan şeylere mahsus olduğundan, Allah'ın bölünmeyi kabul etmediği, bölünmenin parçalanmak ve küçültmek suretiyle bir cismin kemiyetinde yapılan bir tasarruf olduğu hususlarını belirttikten sonra, "bir" kelimesine iki ayrı mana vererek Allah'ın tekliğini izaha çalışır. Buna göre "bir" kelimesi bazen bir şeyin bölünmeyi kabul etmemesi anlamını taşır; bazen de mesela "güneş birdir" denildiği zaman, rütbesinde onun bir benzerinin olmaması anlamına gelir. Gazzali'ye göre Yüce Allah işte bu iki manada da "bir"dir. Zira O'nun ne eşi, ne benzeri, ne zıddı bulunur. Çünkü zıd bir şeyin kendisini belirli mahalde diğer bir şeyin takip etmesi, fakat onunla bir araya gelip birleşmesi anlamına geldiğinden, bir mahalli bulunmayan Allah'ın da zıddının olmaması zorunluluk kazanır.

Gazali yine bu izahlarından Allah'ın bir benzeri ve ortağı olmaması hususunu ele alır. Bundan kastının Allah'tan başka bir varlığın sadece O'nun tarafından yaratılmış olduğunu[4] belirtir ve bu fikrini delillendirmek için şu mahkemeyi yürütür. "Eğer Allah'ın bir şeriki farzedilse, bunun ya ona bir yönden eşit veya rütbece ondan yüksek yahut düşük olması gerekir. Bunların hepsi Allah hakkında muhaldir. Eşitliğin muhal

---

[1] Gazalî, *a.g.e.*, s. 54, 56; Atay, *a.g.e.*, s. 48.
[2] Gazalî, *İhya-u Ulumi'd-Din*, c. I, (terc. Ahmed Serdaroğlu), s. 276; ayrıca daha geniş bilgi için bkz. Maturidi, *Kitabu't-Tevhid*, s. 31-36; Razi, *el-Muhassal*, s. 186-187; Taftazânî, *Kelam İlmi ve İslam Akaidi, Şerhu'l-Akaid*, s. 141-143; Türker, Hubahat, *Üç Tehafut Bakımından Felsefe Din Münasebeti*, s. 118-130.
[3] Enbiya, 21/22.
[4] Gazalî, *el-İktisad*, s. 54-56.

oluşu, ikilik ifade eden her şeyin birbirine aykırı olup, birbirine benzemesinden ileri gelir. Bu durumda Allah'ın rakibi hakikatte ve sıfatlarda O'na tamamen eşit ise, bu rakibin de varlığı muhal olur. Çünkü zaman ve mekan itibariyle ona aykırı olamayacağı açıktır. Gerçekte O'nun için zaman ve mekan mevcut olmadığından zat yönünden aralarında bir ihtilaf olabilir. Zira Allah ile rakibi arasında hiçbir fark kalmamış oluyor. Şu halde iki şey arasındaki bütün farklar kalkınca, sayı kavramı da zaruri olarak kalkacaktır. Bu ise hakiki birlik ve vahdetten başka bir şey değildir."

Gazalî, Allah'ın benzerinin Allah'tan daha yüksek olmasının da imkansız olduğunu iddia ederek, esas ilahın bütün varlıkların en yücesi olması gerektiğinden, daha yüksek olanın bizatihi Allah'ın kendisi olduğu, varlığı düşünülen diğer ilahın ise noksan ve kusurlu olduğu için ilah olamayacağı neticesine varır.[1] Gazali bu düşüncelerini şöyle sürdürür: "Eğer iki ilah olsaydı, biri emir verince öteki ona uymaya mecbur olur veya karşı gelirdi. İkinci ilahın birinciye uyması, O'nun eksik ve kudretten noksan olması demektir. Birinciye muhalefet etmesi demek, birincinin yetersiz, kudretsiz olacağı anlamını taşır. Bu durumda her ikisi birden ilah olamaz."[2]

Gazalî bu mesele üzerinde birde cevher ve araz münasebeti açısından muhakeme yürütür ve bu iki ilahtan birinin cevherleri, diğerinin arazları yaratmaya kadir olduklarını düşündüğümüz zaman, bunlar birbirinden tamamen ayrı iki ilah olduğu için birisine vacip olan kudretin diğerine vacip olmadığını, bunun ise muhal olduğunu; zira arazın cevherden, cevherin de arazdan ayrılmasının mümkün olmadığı, bu bakımdan her birinin fiilinin diğerinin fiiline tevakkuf edeceğini, arazı yaratan ilahın arazı yaratmak istediğinde, cevheri yaratanın cevher yaratarak arazı yaratanın işini bozacağını, bu durumda ise arazın yaratıcısının aciz ve şaşırmış hale düşeceğini söyleyerek aczinde kadir olmasının mümkün olmadığını,[3] aynı şeyin öteki için de varid olduğunu, bunun da sonradan bir zıtlaşma ve geçimsizliği ortaya çıkaracağını öne sürer ve böylece ayetin hükmünün aklî yönden doğruluğunu ortaya koyar.

Sonuç olarak İslam düşünürleri "Tevhid" konusunda Allah Teala'yı, birincisi, sayı yönünde bir olduğunu, ikincisi, mürekkeb olmaması, "basit" olması yönünden tek olduğunu, üçüncüsü, kendine özgü bir varlık olması dolayısıyla bir olduğunu, dördüncü olarak da sıfatları bakımında bir ve tek olduğunu ispat etmeye çalışmışlardır.

---

[1] Gazalî, *el-İktisad*, s. 54-56.
[2] Bolay, *Aristo Metafiziği ile Gazalî Metafiziğinin Karşılaştırılması*, s. 221-222.
[3] Gazalî, *a.g.e.*, s. 57.

2.2. Zorunlu Varlığı Noksan Sıfatlardan Tenzih

Allah Teâla'ya iman etmek, yüce zatı hakkında vacip olan kemal sıfatlarıyla beraber, mümteni olan noksan sıfatları ve caiz olan sıfatları bilip öylece itikat etmektir. Allah cisim, suret ve cevher değildir. Sınır ve müktarı yoktur. Miktarı da, bölümü de cisimlere benzemez, cevher olmadığı gibi cevher de kendisine girmez. Araz olmadığı gibi araz da kendisine hulul etmez. Hiçbir varlığa benzemez ve hiçbir varlık da kendisine benzemez. O'nun misli yoktur. O da hiçbir şeyin misli, benzeri değildir. O'nu miktarlar tayin etmediği gibi hiçbir şey de O'nu içine alamaz; cihetler de O'nu kaplayamaz. Yer ve gökler de O'nu içine alamaz. Kur'an-ı Kerim'de anlatıldığı gibi, temas, yerleşme, hulul ve intikalden münezzeh bir şekilde arş'ı istiva etmiştir. Arş, O'nu taşıyamaz. Belki Arş ve Arş-ı hâmil melekler O'nun kudretinin lütfuyla tutunur ve O'nun yed-i kudretinde makhurdurlar. O yerin dibinden Arşın üstüne kadar her şeyin üstündedir. Fakat bu üstünlük O'nun enginlerden uzaklaştırmadığı gibi, yükseklerde olan gök ve Arşa da yaklaştırmaz. Yerlerden yüksek olduğu gibi, gökler ve Arştan da aynı şekilde yüksektir. Bununla beraber O; her varlığa yakın, insana ise şah damarından daha yakındır. O, her şeyi bilir ve korur. O'nun zatı cisimlere benzemediği gibi, yakınlığı da cisimlerin yakınlığına benzemez. Hiçbir şeye hulul etmez, hiçbir şey de ona hulul edemez. Zaman kendisini hudutlamadığı (sınırlama) gibi, mekan da kendisini içine alamaz. Zaman ve mekanı yaratmadan, O var idi. Bunları yaratmadan nasıl idiyse, yarattıktan sonra da aynıdır. O, yaratıklara sıfatları ile tecelli eder. Zatında başkası yoktur ve O, başkasının katında da değildir. Değişiklik ve intikalden münezzehtir. Hâdisler O'na hulûl etmez, arazlar O'na yaklaşamaz. Celal ve kemal sıfatlarında daim, noksan ve zeval vasıflardan münezzehtir.[1]

2.3. Kıdem

Kıdem, ezeli ve ebedi oluşu ifade ettiği gibi zaruri oluşu da icab ettirmektedir. Kadimin sözlük manası "varlığı önceden olan" demektir. Mesela, "kadim bina, kadim resim gibi." Ancak ıstılahi alanda bu kelimeye başka bir anlam yüklenmiştir. Allah hakkında kullanıldığında "varlığının bir başlangıcı olmayandır." Kadim, varlığının bir

---

[1] Gazalî, *İhya-u Ulumi'd-Din*, c. I, s. 230.

başlangıç noktası, bir zaman düşünmemiz imkansız olan varlıktır. Bundan dolayı kıdem sıfatı, Mutezile için Allah'ın özel sıfatıdır. O'ndan başkasına verilemez.[1]

Kıdem, Allah'ın varlığının başlangıcı olmayıp, ezeli olmasıdır. Allah hakkında kıdem ve ezeliyet vacip, bunun zıddı olan hudus müstahildir. Kıdem, zatının gereğidir, vcibin hükümlerindendir. Vacip olan zat elbette kadim ve ezeli olur. Hâdis ise bir muhdise muhtaçtır. Bir muhdise muhtaç olan Vacibu'l-Vücud olamaz.[2]

Nesefî kıdemi ikiye ayırmaktadır.

a. Kadim, kaim bizzat (kendi zatıyla kaim olan kadim) bu sadece ilahi zattır.

b. Kadim, gayr-i kaim bizzat (kendi zatıyla kaim olmayan kadim) bu ise ilahi sıfatlardır.[3]

Nesefî bu ayrımı yaparak Mutezile'nin aksine, sıfatların da kadim olduklarını ve bunların kadim olmalarının Allah'ın zatına ve uluhiyetine zarar vermeyecek şekilde "kadim"i ikiye ayırmıştır.

Genel olarak kıdem üçe ayrılır.

a. Kıdem-i İzafi: Zaman içinde, başkasına nispetle daha önce oluşu ifade eder ki, buna "takaddum" da denir. Bunun zıddı "taahhür"dür. Babanın oğula nispetle kıdemi gibi.

b. Kıdem-i Zamani: Zamana bağlı olarak bir varlığın diğer bir varlıktan önce olması demektir. Bunu şöyle izah edebiliriz.

Zaman; mahiyeti itibariyle hareketin ölçüsü, onun miktarı ve kemiyetidir. Zaman, geçmiş ve gelecekten ibarettir. Bu iki zamanın arasında "an" dediğimiz bir birleştirme aracı vardır. "An" zamanın; zaman da hareketin birimi ve sayısıdır. Hareket ise sürekli oluşma halindedir. İnsan bu oluşmayı algılar ve böylece zaman şuuru doğar.

c) Kıdem-i Zati: Zatı itibariyle kadim olan; yani varlığından önce başka bir varlığın bulunması imkansız olan ve varlığını ortaya koyacak başka bir varlık olmayan[4] demektir.

Buna göre Allah alemden zat itibariyle öncedir. Bu konuda İslam filozofları, âlemin "heyula" ve "unsur"ları ile ezelden beri devamlı Allah ile birlikte mevcudiyetini savunarak "alemin kıdemine" kail olmuşlardır. Yani Allah, "zat" bakımından âlemden

---

[1] Gazalî, *el-İktisad*, s. 29; Gazalî, *İhya-u Ulumi'd-Din*, c. I, s. 271.
[2] Yüksel, *Kelam Dersleri*, s. 19; Keskin, *İslam Düşüncesinde Allah-Alem İlişkisi*, s. 258-259.
[3] Nesefî, *Tabsiratü'l-Edille*, c. I, s. 304.
[4] Güven, Mustafa, *Nesefî'nin Allah Anlayışı*, s. 68-69.

önce olmakla beraber, "zaman" bakımından âlemden önce değildir. Buna da "hudus-u zati" denir.[1]

Kelamcılar ise; Allah'ın hem "zaman" hem de "zat" bakımından "kadim", âlemin ise, hem "zat" hem de "zaman" bakımından hadis olduğunu söylerler.[2]

İmam Gazzali'nin bu konudaki tespitleri önem arz etmektedir: "Zaman sonradan olma ve yaratılmıştır. Dolayısıyla ondan önce zaman yoktu. Allah âlemden de, zamandan da öncedir. Alem ve zaman yokken Allah vardı. Sonra âlem de, zaman da var oldu. Yani Allah var iken âlem yok idi. Varlık bakımından Allah, alemden öncedir.[3]

Gazalî şöyle der: "O'nun varlığı için bir evvel yoktur; bilakis O, her şeyin evveli ve her diri ve ölünün evvelidir." Gazali bu iddiaya şu delili getirir: "Eğer o hadis olsaydı, bir muhdise ihtiyaç olacaktı. Bu da muhdisi gerektirecekti. Böylece teselsül sonsuza kadar devam eder ve bundan bir şey çıkmaz ve nihayet kadim bir ihdas edicide sona erer ki, işte aranılan âlemin yaratıcısı mebdei bariî, ihdas ve ibda edici dediğimiz bu evvelidir. Bunu kabul zaruridir."[4]

Gazalî kadim sözüyle, varlığına yokluk arız olmayan şeyi kastediyor ve kadime şu manaları veriyor:

1. Bir şeyin geçmişte sonsuz bir zaman içinde ispat etmek,

2. Geçmişte o şeyin varlığından önce yokluğunun bulunmadığını yahut zatının, varlığına bir başlangıç olmadığını ortaya koymaktır.

Gazzalî'ye göre kadim olan Allah'ın zatı üzerine ilave edilmiş bir mana değildir. Böyle olsaydı, bu mananın da başka bir şeyin ilavesiyle sonsuza kadar uzayıp giderdi.[5] Gazali, Allah'ın kıdeminin zamana göre değil zata göre olduğunu, zira O'nun madde ve illetinin bulunmadığını özellikle belirtir.

---

[1] Güven, *Nesefî'nin Allah Anlayışı*, s. 69.
[2] Razi, *Muhassal*, s. 78-80; Taftazânî, *Şerhü'l-Akaid*
[3] Gazalî, *el-İktisad*, s. 29; *İhya-u Ulumi'd-Din*, c. I, s. 271; Güven, *a.g.e.*, s. 69.
[4] Bolay, *Aristo Metafiziği ile Gazalî Metafiziğinin Karşılaştırılması*, s. 221-222.
[5] Gazalî, *el-İktisad*, s. 29-30.

2.4. Beka

Allah Teâla'nın varlığının sonu olmaması, ebedi olması demektir. Beka ve ebediyet Allah için vacip, bunun zıddı olan fena ve zeval mustahildir.[1] Daha önce de gördüğümüz gibi kıdemi sabit olan bir varlığın bekası vacip olur, yani yok olması düşünülemez. Zira:

a. Varlığı zatının müktezası olanın, kendisi, sonra ademini iktiza etmez, yokluğunu gerektirmez.

b. Kadim olan; hadis bir kuvvet ifna edemez. Onu ifna edecek bir kuvvet yoktur. Öyle ise Allah Teâla, kadim olduğu için bakidir, ebedidir. Bekanın zıddı olan fena ve sonu olmak Allah hakkında muhaldir.[2]

Tanrı için başlangıç ve son düşünülemez. O, hep vardı ve daima var olacaktır. Tanrı, yokluğu düşünülmeyen "Vacibu'l-Vücud"dur. Eğer O'nun olmadığı bir zaman düşünürsek, "sonradan olduğunu" yani "hadis" olduğunu kabul etmek mecburiyetinde kalırız. Hâdis olan ise, tanrı olamaz.[3]

Gazali'ye göre, Allah Teala'nın ezeli olduğunu kabul etmenin gerekli olduğu gibi, ebedi olduğunu ve sonu olamayacağını kabul etmek gerekir. Evvel, ahir, zahir ve batın olan O'dur. Hem ezeli, hem de ebedidir. Çünkü kıdemi sabit olan şeyin ademi muhaldir. Bunun delilini Gazalî şöyle açıklar: "Kadimin yok olması iki sebebin biriyle düşünülebilir.

1. Bizatihi yok olmak: Vacibin bizatihi yok olmasına imkan yoktur. Çünkü bizatihi devamı düşünülen bir şeyin, bizatihi yok olması mümkün olsaydı, yokluğu düşünülen bir şeyin de bizatihi varlığını kabul etmek gerekirdi. Halbuki bu muhaldir. Binaenaleyh var olmak sebebe muhtaç olduğu gibi, var olan bir şeyin yok olması da yine bir sebebe muhtaçtır.

2. Zıddının tesiriyle yok olmak: Zıddının tesiri ile de bir kadimimin yok olması muhaldir. Çünkü O zıd ya kadîmdir veya hadistir. Kadim olmasına imkan yok, zira zıddiyet birleşmeye mani olduğu için ezelde zıddıyla bulunmazdı. Kadimi yok edecek olan zıddı, kadim olamaz. Hadis olmasına da imkan yoktur. Çünkü kadim hadisten

---

[1] Yüksel, *Kelam Dersleri*, s. 19.
[2] Göcük, Şerafettin-Toprak Süleyman, *Kelam*, s. 207.
[3] Aydın, Mehmet, *Din Felsefesi*, s. 139.

kuvvetli olduğu gibi herhangi bir şeyi gelmeden defetmek, var olduktan sonra yok etmekten kolaydır. Binaenaleyh kadimin zıddı olan hadis, sonradan var olup kadimi yok edinceye kadar, o hadisin zıddı olan kadim, onun varlığına engel olur ve böylece bir hadis vücûd bulamaz. Demek ki bir hadisin de kadimi yok etmesi muhaldir. O halde Allah Teâla hem ezeli ve hem de ebedidir.[1]

Gazalî yine beka sıfatını açıklarken, Allah'ın varlığının zihinde, geleceğe izafe edilmesine "baki" geçmişe izafe edilmesine de "kadim" denildiğini, mutlak bekanın gelecekte sonsuzca varlığının, takdiri sonsuza kadar mümkün olmayan şeye dendiğini, geçmiş ve geleceğin zamandan ibaret olması sebebiyle değişmelerden başka bir şey olmadığını, zamanın özü itibariyle geçmiş ve geleceğe ayrılmadan dolayı hareket ve değişmeden ibaret olduğunu, Allah'ın değişme, yaratılma ve yok olmadan barî olduğunu savunur.[2]

Allah'ın baki olduğunun nakli delillerinin bir kısmı ise şunlardır. "O evvel ve ahirdir."[3], "Yeryüzünde olan her canlı yok olucudur. Yalnız azamet ve ikram sahibi olan Rabbinin zatı bakidir."[4] Bu ayetler sadece Allah'ın baki kalacağını haber vermektedir.

2.5. Zorunlu Varlık Cevher Değildir

Allah Teâla boşluk dolduracak bir cevher değildir. Herhangi bir yerden ve mekandan münezzehtir.[5] Gazali bunu şöyle delillendirir: "Alemin yaratıcısının yer tutan bir cevher olmadığını iddia ederiz. Çünkü O'nun kıdemi sabittir. Eğer bir yer tutsaydı, orada hareket ve sükûndan hali kalmazdı. Değişmelerden hâli olmayan şey hadistir. Şayet yer tutan, kadim bir cevher tasavvur edilse, alemin cevherlerinin de kıdemi kabul edilmiş olur. Alem ise var olan için kıdem ve yaratıcılığı kabul edilen Allah'a muhtaçtır.[6] Eğer Allah'ın cevher olduğunu, fakat bir yer kaplamadığını söyleyen bir kimseye niçin itiraz ediyorsunuz denirse, deriz ki; akıl herhangi bir sözü söylemekten çekinmeyi icap ettirmez. Bu, ya din veya dil bakımından doğru olmaz. Dile uygun olduğu iddia edilirse, dilde gerçek manası olduğunu iddia etmesi, dile karşı yalan

---

[1] Gazalî, *İhya-u Ulumi'd-Din*, c. I, s. 271; Gazalî, *el-İktisad*, s. 29.
[2] Bolay, *Aristo Metafiziği ile Gazalî Metafiziğinin Karşılaştırılması*, s. 215.
[3] Hadid, 57/3.
[4] Rahman, 55/11.
[5] Gazalî, *İhya-u Ulumi'd-Din*, c. I, s. 271.
[6] Gazalî, *el-İktisad*, s. 31; Gazalî, *İhya-u Ulumi'd-Din*, c. I, s. 272.

söylemenin istiare olduğunu ileri sürerse, bu iddia hakikaten istiareye uygun olduğu takdirde, buna dil bakımından itiraz edilmez. Uygun olmadığı takdirde, buna dil bakımından yanıldın denir. İstiarede isabetsizliği nispetinde cür'eti büyük sayılır. Bu hususta incelemeye koyulmanın akli meselelerle ilgisi yoktur.

Din bakımından cevazı veya haramlığı, fakihlerin araştırması gereken fıkhî bir meseledir. Çünkü yanlış bir mana kastedilmeksizin lafızların söylenmesinin doğruluğunu araştırmakla, fiillerin doğruluğunu araştırmak arasında fark yoktur.[1]

2.6. Zorunlu Varlık Cisim Değildir

Gazali, alemin yaratıcısının cisim olmadığını bilmek gerektiğini, zira her cismin yer kaplayan iki cevherden meydana geldiğini, O'nun yer tutan bir cevher olması batıl olunca, cisim olmasının da batıl olduğunu, her cismin bir yeri bulunduğu için cevherin, hudus alametleri olan birleşme, dağılma, hareket, sükûn, şekil ve miktardan hâli kalmasının imkansız olduğunu söyleyerek şunları ekler: "Eğer alemin yaratıcısının cisim olması caiz olsa, O'nun güneş, ay ve başka cisim olması da caiz olurdu."[2] Sonra bütün cisimler yaratılmış olduğundan Allah yaratıklara benzemekten, cisim olmaktan ve arazlardan münezzehtir. Ayrıca Allah'ın cisim olduğunu düşünen kimse, puta tapmış olur. Çünkü cisme yani yaratıklara tapmak küfürdür. Küfür olması da puta tapılmış olmasındandır.[3]

Gazalî, bir kimsenin Allah'a cisim manasını kastetmekten cisim dediği takdirde, durumun akıl yönünden değil, yine din ile dil yönünde incelediğini söyler. O, bu hususta Allah'ın cisim olduğu takdirde belli bir miktarda belirlenmesi gerektiğini, bu miktarın da daha küçük veya daha büyük olacağını, bu iki şıktan birini tercih etmenin ancak bu tercih ve tayini yapacak bir sebeple mümkün olacağını, böyle olunca da Allah'ın var eden değil, var edilen, yaratan değil, yaratılan durumunda kalacağını[4] ileri sürer ve hiç kimsenin cisimlerin hudusunu kabul etmedikçe Evvelin cisim olmadığına dair delil getiremeyeceği sonucuna varır. Gazali bu hususla ilgili olarak "Allah her gece dünya semasına iner" hadisini ele alır ve bunun mecazî bir mana taşıdığını, bir yer tutan, yukarıdan aşağıya düşen, aşağıdan yukarıya çıkan ve bir yerden başka bir yere

---

[1] Gazalî, *el-El-İktisad fil İtikad*, s. 31; Bolay, *a.e.g.*, s. 215-216.
[2] Gazalî, *İhya-u Ulumi'd-Din*, c. I, s. 272; Gazalî, *el-El-İktisad fil İtikad*, s. 31.
[3] Bolay, *Aristo Metafiziği ile Gazalî Metafiziğinin Karşılaştırılması*, s. 216.
[4] Gazalî, , *el-El-İktisad fil İtikad*, s.; Gazalî, *İhya-u Ulumi'd-Din*, c. I, s. 272.

intikal eden aşağı ve yüksek cisim çeşitleriyle, Allah'ın hiçbir ilgisi olmadığı kanaatine varır.[1]

Allah'ın cisim olmaması meselesinde, fikirlerin ve iddiaların değil, doğrudan doğruya metot ve kullanılan delillerin yetersizliği tartışılmıştır. Zira ne kelamcılar, ne de filozoflardan hiç kimse çıkıp ta, "Allah cisimdir" dememiştir. Fikir olarak bu konuda ittifak söz konusudur. İhtilaflı ve tartışılan nokta, filozofların bu iddiayı ispatlamaktan aciz kalmalarıdır. Nitekim mevcut tehafutlardan, bu konunun başlığında "iptal" kelimesi geçmeyip "ta'ciz" ifadesi kullanılmaktadır.

Gazali bu konuda, filozoflara yaptığı ilk itirazını, meselenin alemin kıdemi meselesine bağlılığını ortaya koyarak yapar. Allah'ın cisim olmadığı yönündeki delilinin, ancak âlemin kadim değil hadis olduğunu kabul edenler için doğru olabileceğini söyleyerek "siz ise, sonradan olan şeylerden mahrum olmamakla beraber, varlığının bir öncesi bulunmayan kadim bir cismi düşündüğünüze ve varsaydığınıza göre, mebde-i evvelin güneş, felak veya diğer varlıklar gibi cisim olması neden imkansız olsun" demektedir.[2]

2.7. Zorunlu varlık Araz Değildir

Gazali, alemin yaratıcısı araz değildir[3] der. Gazalî, alemin yaratıcısının cisimle kaim olan araz da olmadığı, arazın varlığının bir zata dayandığına ve zatın da cevher veya cisim olduğuna göre, bunları ihdas edenlerin kendilerinden önce var olmaları ve bunların da hadis olmaları sebebiyle, onlara dayanan arazın da hadis olması gerektiğini; zira arazın yer değiştirmesinin batıl olduğunu ileri sürer ve şu sualleri sorar: Hem ezelde tek başına mevcut olan, cisimde halen nasıl var olur? Yaratıcı hem sonradan var olan cisimle beraber bulunsun ve hem de cisimleri ve arazları yaratsın, bu mümkün mü? Bunun imkansızlığını kabul eden Gazalî çünkü diyor, Allah'ın alim, kadir, mürid ve halık sıfatları, arazlarda bulunmazlar; bunlar ancak kendi kendine kaim ve zatıyla müstakil bir varlık için düşünülebilir.[4]

---

[1] Gazalî, , *el-İktisad*, s. 33-35; Bolay, *a.g.e.*, s. 216; ayrıca bkz. Maturidî, *Kitabu't-Tevhid*, s. 52; Olguner Fahrettin, *Üç Türk İslam MütefekkiriİbnSina, Fahrettin Razi, Nasreddin Tusi Düşüncesinde Varoluş*, s. 101; Karabağı, *Teahüt*, s. 229-233; Türker, Mubahat, *a.g.e.*, s. 146-150; Sinanoğlu, Abdulhamit, *Kelam Tarihinde Tanrı Tasavvurları*, s. 233.
[2] Türker, Mubahat, *a.g.e.*, s. 146-147.
[3] Gazalî, , *el-İktisad*, s. 32.
[4] Gazalî, *İhya-u Ulumi'd-Din*, c. I, s. 272-273.

Gazzali bu iddiası üzerinde ileri sürdüğü fikirlerinden sonra şu sonuçlara ulaşır: O, ne cisimdir, ne de takdir edilmiş sınırlı bir cevherdir. O, yaratılışta ve bölünmeyi kabulde cisimlere benzemediği gibi, cevher ve arazların hulul edebileceği bir şey de değildir. Allah, ne varlığa benzer, ne de varlık ona benzer.[1] Ne ona benzer bir şey vardır, ne de o bir şeyin benzeridir. O'nun ne miktarı vardır ne de etraf onu kaplar. Bilakis O cevher, araz ve cisimlerden ibaret olan bu aleme hakim olup diridir. Bütün araz ve cisimler O'nun yapısı ve yaratıkları olup, O'na benzemezler.

Taftazanî'ye göre de Allah araz değildir, zira araz zatı ile ve kendi kendine kaim olamaz. Araz varolmak için kendisini ayakta tutacak bir mahalle muhtaçtır. Bu nitelikteki araz ise vacip değil, mümkündür.[2]

Allah'ın araz olmamasının diğer bir sebebi de şudur: "Arazın devamlı ve baki olması imkansızdır. Arazın bekası imkansız olmasa, bekanın arazla kaim bir mana olması gerekir. Bu ise bir mananın diğer bir mana ile kaim olması demek olacağından imkansızlığı gerektirir. Çünkü Arazın bir şeyle kaim olması, mekanda yer kaplama bakımından o şeyin mekanına tabi olması, anlamına gelmektedir. Halbuki arazın bizatihi ve kendi kendine yer kaplama özelliği bulunmadığından, yer kaplama bakımından başka bir şeyin ona tabi olması söz konusu olamaz."[3]

2.8. Zorunlu Varlığın Hulul ve Havadisten Münezzeh Olması

Zatıyla kaim ve kadim olanın, diğer sıfatları da kadimdir. Zira Allah Teâla'nın değişikliğe uğrayan havadise mahal olması muhaldir. Belki zatına vacip olan kıdem, sıfatları hakkında da vacibtir. Değişiklik ona arız olmaz, hadisat ona giremez, ezelde övülen sıfatlarla mevsuf olduğu gibi, bu sıfatlar daima aynı olup, değişiklikten münezzehtir. Zira hadisata sahne olan, hadis olmaktan kurtulmaz. Hadisten kurtulamayan her şey hadistir. Cisimlerde hudus niteliğinin yerleşmesi, vasıfları bozulup değişikliği kabul etmelerindendir. Cisimlerin halıkı, bu değişikliği kabulde, onlar ile nasıl müşterek olur? İşte Allah Teâla'nın kelamının kadim ve zatıyla kaim olması bu esas üzerinedir. Hadis olan, o manaya delalet eden, harf ve seslerdir. Yine henüz doğmamış bir çocuğu babasının okutma arzusu olduğunu ve baba ile kaim olan

---

[1] Gazalî, *İhya-u Ulumi'd-Din*, c. I, s. 273.
[2] Taftzânî, *Şerhu'l-Akaid*, s. 146.
[3] *a.g.e.,* s. 146.

bu arzunun çocuk doğduktan sonra büyüyüp, babasının bu isteğini anlamak suretiyle onunla ma'mur oluncaya kadar devam edeceğini kabul eden kimse, ezelde: "Nalınlarını çıkar" emrinin Allah'ın zatıyla kaim olup, hiç değişmeden devam eden talebine delalet ettiğini, Musa (a.s.)'nın bununla me'mur olmasının ise, yaratıldıktan ve bu kadim kelamı duyup bildikten sonra olduğunu kabul eder.[1]

2.9. Zorunlu Varlık Cihet ve Mekandan Münezzehtir

Gazalî, Allah'ın hiçbir yönle ilgili olmadığı hususu üzerinde durur. O, araz ve cevherlerden başka bir varlığa yön isnat edilemeyeceğini, yer bilinen bir şey ve cevher de bununla ilgili olduğu için, yerin kendini işgal eden bir şeye isnad edilmesiyle yönün meydana geldiğini, bir yönde olduğu söylenen herhangi bir şeyin, bir nisbetin ilavesiyle bir yerde bulunduğunu[2] söyler ve yönler hakkına şu düşünceleri serdeder: "Yön, önce cevhere, sonra onun yardımıyla araza nispet edildiğinden, insanların yaratılmasıyla Allah altı yönü de yaratmıştır. İnsanın baş tarafına nispetle üst, ayak tarafına nispetle alt, insanda kuvvetli olan kol için sağ, ona karşı olarak da sol denilmiştir. Allah insanı mevcut şekilde değil de kurna biçiminde yaratsaydı, bu yönler elbette olmayacaktı."[3] Gazalî, bu düşüncellerini, "yönler cisimlerin icaplarındandır, Allah cisim olmadığına göre O'nun bir yöne izafesi yoktur" hükmüyle belirtir.

Gazalî, "O, yönlerin en şereflisi olan üst'le tayin edildi" şeklindeki bir itiraza, yönün üst olmasının, bu alemin olduğu gibi yaratılmasından dolayı olduğunu, alemin yaratılmasından önce alt ve üst diye bir şey olmadığını, bunların baş ve ayağa nispetle ortaya çıktığını, o zaman da insan olmadığı için alt ve üstün de bulunmadığını iddia ederek cevap verir[4] ve başka bir delil daha getirir.

Eğer Allah bir yönde olsaydı, alemde herhangi bir şeyin hizasında bulunurdu. Hizada bulunan bir şey de hizasında olduğu şeyden ya küçük yahut büyük yahut da ona eşit olur. Bunların hepsi az veya çok bir miktarda ölçülmeyi gerektirir. Bu takdirde ise bir tayin ediciye ve özellik vericiye ihtiyaç gösterdiği aşikardır.[5] Gazalî, bu iddiası

---

[1] Gazalî, *el-İktisad*, s. 142; *İhya*, c. I, s. 280; *Kavaidü'l-Akaid fi Tevhid*, s. 97.
[2] Gazalî, *İhya-u Ulumi'd-Din*, c. I, s. 273.
[3] Gazalî, *a.g.e.*, s. 273.
[4] Bolay, *Aristo Metafiziği ile Gazalî Metafiziğinin Karşılaştırılması*, s. 218.
[5] Gazalî, , *el-İktisad*, s. 33.

hakkındaki sözlerini, ulaştığı şu neticeyle sona erdirir: "Görülüyor ki, Allah bir yönde değildir; fakat kahır, yücelik ve istila yönünden her varlığın üstündedir."

Razi, "Allah Teâla hiçbir yönde değildir" der ve delil olarak şunu belirtir: "O, mekanlaşmış olmadığı gibi, mekanlaşmış nesneye de girmiş değildir. Böyle olan her şey hiçbir yönde bulunmaz. Bu, zorunlu olarak bilinmektedir. Çünkü, eğer Allah'ın yeri diğer yerlere eşitse, bu yerlerden birinin kendine mahsus olması, bir tahsis nedenini gerektirir. Fakat bu tahsis edenin iradesinde hür olması gerekir. Hür failin yaptığı her iş sonradan olmadır. Failin de bir yerde bulunuşu sonradan olmadır ki, bu çelişiktir. Eğer Allah'ın yeri diğer yerlere zıt ise, bu yer mevcut demektir. Zira sırf yokluk hakkında ihtilaf imkansızdır. Bu var olan, işaret edilen bir nesne değilse, onda mevcut olana da işaret edilmez. Öyle ise Allah mekanda olamaz."[1]

Eğer işaret edilen bir nesne ise ve onun öyle oluşu da öz bakımından ise, cisim olmuş olur. Allah Teâla'nın o yerde var olduğu düşünülürse, Yüce Yaratan cisme girmiş manasına gelir ki bu imkansızdır. Eğer ilinti bakımından öyle ise, cisme giren bir ilinti olmuş olur. Yüce Yaratan bu ilintiye girmiş olursa, cisme giren bir şeye girmiş olacağından cisme girmiş olur. Bu ise çelişiktir.[2]

2.10. Zorunlu Varlığın Sıfatları

Sıfatların Allah'ın zatı üzere zait olup olmaması ve kadim olup olmaması yönüyle ciddi münakaşalar yapılmıştır. Filozoflar ve Şi'a ilahi sıfatların zat üzerine zait, mevcud manalar olmadığını, bilakis bunların zatın aynı olduğunu iddia ederler. Bunlara göre Allah zatı ile alim, zatı ile kadir, zatı ile haydır.

Mutezile ise Allah'ın hayat, ilim ve kudret sıfatları ile vasıflandırılmasını kabul ederler. Fakat bu sıfatlara, bunların kök ve mastarları olan kelimelerin eklenmesini kabul etmezler. Derler ki Allah zatıyla alimdir. Zatıyla kadirdir. Fakat subuti sıfatı olarak ilmi, kudreti yoktur. Mesela "Allah, bilenlere tealluku itibariyle alim, makdurata tealluku itibariyle kadirdir" diye adlandırılır. Şu halde onlar filozoflar gibi sıfatların zatın aynı olduğunu kabul ediyorlar. Bunların "alim ama ilmi yok" sözleri aynen bir şey

---

[1] Razi, *Muhassal*, s. 148.
[2] *a.g.e.*, s. 148.

için siyah, fakat siyahlığı yoktur; yani siyahlıkla vasıflanmamıştır" demeye benzer bir saçmalıktır.

Ehl-i Sünnet kelamcılarına göre Allah'ın zatı üzerine zait subuti sıfatları vardır. Allah hayat ile hayy, ilim ile murid, kudret ile kadir, sem' ile semi', basar ile basir, kelam ile mütekellim dir. Onlara göre "sıfatlar kadim olup, zatın ne aynı, ne de gayrıdır" Çünkü bu sıfatlar zat-ı ilahinin zihindeki mefhumunu değiştirecek özel mefhumlara sahip oldukları için, gerek fehm, gerekse zihni tasavvur olarak zatın gayrıdır. Fakat bu sıfatlar, dış alemde bir vücudları bulunması itibariyle de zat'tan ayrılıp müstakil olarak var olamazlar. Mesela zattan ayrı müstakil olarak var olan bir kudret göremiyoruz; biz ancak zat ve kudreti birlikte görebilmekteyiz. İlahi sıfatların durumu işte böyledir. Bunlar haric itibariyle zatın aynıdır; yani zattan müstakil olarak ayrı bulunmazlar. Zihinde ve fehimde tasavvur edilmeleri itibariyle de zatın gayrıdırlar.[1]

Mutezile buna itiraz ederek, ilahi sıfatların varlığını inkar etmeleri, Hıristiyanların üç Uknumunu (ki bazıları bu üç Uknumu üç vasıf olarak izah etmektedir)[2] şirk olarak kabul ederken, İslam düşünürlerinin daha fazla sayıda sıfat kabul etmesini de tevhide mugayir görmelerinden ileri geliyordu. Onlara göre sıfatları kabul etmek, "Allah'ın zatına mugayir ve O'ndan başka kadim ve ezeli varlık kabul etmek" manasına geliyordu. Bu takdirde Allah Teâla'dan başka kadimlerin var olması, yani kadim varlıkların birden fazla olması (teaddüd-i kudema) lazım gelir. Daha açıkçası, Vacib bizatihi varlığın, birden fazla olması icap eder.[3]

Görüldüğü gibi Mutezile, Allah'tan başka zorunlu varlık telakkisini, ezelde birden fazla ilah kabul etmek manasında görerek reddetmişlerdir.[4]

Mutezile'nin kadim sıfatları kabulü "Sıfatların Allah'tan ayrı varlıklar olarak ezeliliğini gerektireceği" ile ilgili temel iddialarını şu şekilde formüle edebiliriz:

a. Kıdem zata mahsus olan yegane sıfattır. Çünkü diğer bütün sıfatlar başka varlıklarda da bulunabilir. Mesela ilim, irade ve kudret insanda da mevcuttur.

---

[1] Maturîdi, *Kitabu't-Tevhid*, s. 58-59; Taftazânî, *Kitabu'l-İrşad*, s. 158-159; Yüksel, *Kelam Dersleri*, s. 24; Sinanoğlu, *Kelam Tarihinde Tanrı Tasavvurları*, s. 125, 133, 221.
[2] Razî, *Mefatihu'l-Gayb*, c. I, s. 132.
[3] Taftazânî, *Şerhu'l-Akaid*, s. 159; Keskin, *İslam Düşüncesinde Allah-Alem ŞİlişkisI*, s. 260.
[4] Keskin, *a.g.e.*, s. 261.

b. Sıfat-ı Has (Hususi Sıfat) eşitlik ve benzerliği gerektirmektedir. Çünkü Allah Teâla diğer bütün varlıklardan sadece kadim oluşuyla ayrılmaktadır. İki şey arasında ayırt edici olan farklılığı ifade eden ve gerektiren özelliğin, iki varlıkta da aynı anda bulunması benzerliği doğurur.

c. Eğer Allah gibi kadim olan varlıklar olarak sıfatların var olduğunu düşünecek olursak; Allah da bu varlık olan manalara benzeyecektir. Böylelikle Allah Teala ilim, irade vb. sıfatlarla tavsif olduğu gibi, bu manalara, yani ilim, irade ve kudret gibi sıfatlara sahip olacaktır. Çünkü onlar da uluhiyetin lazımı olan bütün temel sıfatlara sahiptir. Böylece ilah ismini hak eden birden fazla sayıda ezeli varlık mevcud olacaktır. Bu ise teaddüd-i kudemayı gerektireceğinden apaçık şirktir.[1]

Mutezile'nin bu düşüncelerine şöyle cevap verilmiştir:

1. Sıfatlarla ilgili söylem değiştirilebilir. Meselâ "Allah'ın sıfatları kadimdir" denilmemelidir. Bunun yerine "Allah sıfatlarıyla kadimdir" denilmelidir. Aksi takdirde birinci cümle sıfatların kadim oluşlarının dışında, ilahi zattan otonom ezeli varlıklar olduklarını çağrıştırmaktadır. Sıfatlara Allah'ın dışında varlık vermek İslamî olmaz.[2]

2. Kıdemi diğer sıfatlardan farklı olarak değerlendirmek yoluyla bu çıkmazdan kurtulmak mümkündür. Bu faraziyeye göre; "kıdem zatın ifadesidir. Subuti sıfatlarda olduğu gibi, O'nun gerisinde bir mana değildir" demekle, sıfatı kadim olduğunu kabul etmenin sadece o sıfatın varlığını iddia etmek manasına geldiği söylenebilir.[3]

Nesefî varlığın ikiye ayrıldığını, bunlardan birisinin kadim olan ilah, diğerinin ise, hadis olan varlıklar olduğunu, ilahın kadim olmakla diğer varlıklardan ayrıldığını, kıdemin, Allah'ın mümeyyiz vasfı olduğunu kabul etmektedir. Ama o kadimi ikiye ayırmaktadır:

a. Kadim kaim bizzat (Kendi zatıyla kaim olan kadim) bu sadece ilahi zattır.

b. Kadim gayri kaim bizzat (Kendi zatıyla kaim olmayan kadim) bu da ilahi sıfatlardır.

Buradan hareketle Nesefî, kadim olup zatı ile kaim olmayan şeylerin varlığını, ancak bunların da ilahi zat ile var olabileceklerini söyleyerek kıdem vasfının, İlahın en

---

[1] Keskin, *İslam Düşüncesinde Allah-Alem İlişkisi*, s. 262.
[2] Nesefî, *Tabsiratu'l-Edille*, c. I, s. 275; Keskin, *a.g.e.*, s. 262.
[3] Keskin, *a.g.e.*, s. 263.

hususi vasfı olmadığını ispata çalışmaktadır. Ona göre kıdemden daha hususi olan, İlahın ilahlığını belirleyen şey, bütün sıfatlarıyla birlikte ilahi zattır. Aksini ispat ise, sadece kendi zatıyla kaim olmayan kadimlerin olmadığını ortaya koymakla mümkündür. Böyle bir ispat ise mümkün değildir.[1]

Sıfatların varlığını kabul ettikten sonra, onların İlahi zat gibi kadim olduklarını kabul etmek bize en mantıklı yol gibi gelmektedir. Çünkü ilahi sıfatların kadim olmadıklarını iddia etmek, içinden çıkılması imkansız birçok problem ortaya çıkarmaktadır. Uluhiyete zıt bir çok kabulü gerektirmektedir.[2]

Eğer ilahi sıfatlar kadim değilse, bu durumda hadistirler. Hadis oluş ise sonradan olmayı ifade ettiğinden dolayı değişmeyi gerektirmektedir. Vasıflarda meydana gelebilecek değişme, bu vasıflara sahip olan zata yansıyacaktır. Bu durumda Tanrı'nın değişmezliği ve O'nda oluşumun imkansızlığı fikri zarar görecektir.[3] Bütün İslam düşünürlerine göre ilahi zat kemal noktasındadır. Artık O'nun tekamülü ifade eden bir yenilenmeye ve değişmeye ihtiyacı yoktur. Zira değişme ancak kemal için olabilir ve değişen varlıklar noksan varlıklardır.

Mu'tezile eğer sıfatlar kadim ve ezeli kabul edilirse, bunlar da zat gibi ilah, aksini iddia edersek hadis olacaklardır. Allah Teala'nın hadis olan sıfatlara mahal olamayacağı düşüncesiyle bu görüşe itirazetmişlerdir.[4]

Allah zatı ve sıfatları ile beraber Vacibü'l-Vucuddur. Halbuki hadis olan şeyler mümkün ya da caizu'l-vucuddurlar. Vacib bir varlığın zatına caiz olan şeylerin eklenmesi imkansızdır. Çünkü Vacib ile mümkün birbirinin zıddı olan kavramlardır. Bu nedenle birleşmeleri muhaldir.[5]

Ehl-i Sünnet-i Hassa denilen Selefiyye'ye göre Allah'ın subutî sıfatları vardır. Bunlara inanmakla mükellef isek de, bunların her birinin hakikatını bilmekle mükellef değiliz.

Eş'ari ve Maturidilere göre ise subuti sıfatlar, Zat-ı Bari'ye ezelde sabit, vucudî, ezelî ve mefhumu zatı ilahiyyeye zaid olan kemal sıfatlarıdır. Yani Allah Teâla alimdir,

---

[1] Nesefî, *Tabsiratü'l-Edille*, c. I, s. 304.
[2] Keskin, *İslam Düşüncesinde Allah-Alem İlişkisi*, s. 266.
[3] Maturîdî, *Kitabu't-Tevhid*, s. 65-69.
[4] Gazalî, *el-İktisad*, s. 95-116; Keskin, *a.g.e.*, s. 267.
[5] Razî, *Mefatihu'l-Gayb*, c. I, s. 131; *Muhassal*, s. 175-178.

ilmi vardır, kadirdir kudreti vardır, Muriddir, iradesi vardır. Çünkü alim ismi, ilmi olana verilir. İlmi olmayan birine alim denemeyeceği gibi, ilmi olmayan bir alim de tasavvur olunamaz. Kadir, murid ve diğer sıfatların isnad edilmesinde de durum aynıdır. Yani, ilim ve kudret sıfatlarıyla muttasıf olmayana ne alim, ne de kadir denebilir. Allah alim ve kadir olduğuna göre, O'nun ilim ve kudret sıfatları vardır.[1]

Gazali bu sıfatlarla ilgili dört hüküm ifade eder.

1. Bu sıfatlar, zatın kendisi olmayıp, dışında olan sıfatlardır. Alemin yaratıcısı olan Allah, ilim ile alim, hayat ile hayy, kudret ile kadir olup diğer sıfatlar da böyledir.[2] Gazali burada bu sözleriyle Allah'ın sıfatlarının O'dan başka bir şey olmadığını ifade etmediğini, çünkü yüce Allah deyince sadece zatının değil, aynı zamanda sıfatlarının da kast edilmiş olacağını, Allah'ın isminin ilahi sıfatlardan hali olduğu takdir olunan bir zata ıtlakının doğru olamayacağını belirtir.

2. Bu hükümde Allah'ın bütün sıfatlarının ister bir mahalde olsun, ister olmasın, Allah'ın zatı olmaksızın var olamayacağını, Zatı ile kaim olduğunu iddia eder. Ona göre kendisiyle kaim olmayan bir irade ile zatın murid olmasına imkan yoktur. O irade, zat ile kaim olmayınca, onun varlığı ile yokluğu müsavidir.[3]

3. Gazali bu sıfatların kadim olduğunu, bunlar hadis oldukları takdirde, kadim olan Allah'ın da hadis olan varlıkların bir mahalli olması gerekeceğini, bunun da muhal olduğunu, yahut da Allah'ın kendisiyle kaim olmayan bu sıfatla vasıflandırılmış olacağını, bunun da yine muhal olduğunu iddia eder ve Allah'ın varlıkların mahalli olmayacağını birkaç yönden ispata çalışır.[4]

4. Gazali, ayrıca Allah'ın bu yedi sıfatından türeyen isimlerin de, O'nun ezeli ve ebedi isimleri olduğunu ileri sürer.[5]

Bütün bu açıklamalardan sonra Allah'ın bu sıfatlarının kadim olduğunu ve onların hadis olamayacağını söyleyebiliriz. Allah kadim olduğu için, sonradan olanlar ne Allah'ın zatı ne de ona nispet edilen kadim sıfatları mahal olabilir. Allah hulul ve havadisten münezzehtir.

---

[1] Gölcük, -Toprak, , *Kelam*, s. 212.
[2] Gazalî, *el-iktisad*, s. 96.
[3] Gazali, *a.g.e*, s. 103.
[4] *a.g.e.* s. 114.
[5] *a.g.e.* s. 116.

Sıfatların kadim oldukları hakkında genel bir bilgi verdikten sonra kısaca ilim, irade ve kudretin kıdemi hakkında bilgi verelim.

Sıfatlar hakkında filozof, Mutezile ve Ehl-i Sünnet'in fikirlerini kısaca belirttikten sonra bu sıfatlara geçebiliriz.

2.10.1. Hayat

Allah'ın ezeli bir sıfatıdır. Hayat sıfatı Cenab-ı Hakk'ın ilim, kudret, irade, semi', basar, kelam ve tekvin sıfatlarıyla muttasıf olmasını tashih eden bir sıfattır. Çünkü hayat ile muttasıf olmayan şeyde, adı geçen sıfatların hiçbiri bulunmaz. Bu durumda Allah hakkında, hayat sıfatı vacib olup, zıddı olan memat (ölüm) ile vasıflanması mümtenidir. Selbi sıfatların kainata taalluku olmadığı gibi, hayat sıfatlarının da taalluku yoktur.

Hayat sıfatı bizim hayatımız gibi değildir. Bizim hayatımız sonradandır ve Allah'ın zatındandır. O'nun hayatı ise zatının gereği ve hakiki hayattır. Vacip Teâla'nın varlığı bütün mümkünatın varlığının kaynağıdır. Çünkü varlığın en kuvvetlisi, en yükseği ve en mükemmelidir.[1] "O, ezeli ve ebedi hayat ile bizatihi kendiliğinden diridir, bakidir, zat ve kemal sıfatlarıyla yaratıkların bütün işlerinde, hakim ve kaimdir, her şey onunla kaimdir."[2] "Ebedi hayat sahibi ancak O'dur."[3] "Bir de daim diri olup, hiçbir zaman ölmeyen Allah'a tevekkül et."[4] Ayetleri Allah'ın hayat sıfatıyla muttasıf olduğunun nakli delilleridir.

Gazalî, Allahın hayy, diri oluşunu iddia ederken bu iddiayı O'nun ilim ve kudretinin sabit oluşunun zorunlu bir neticesi olarak görür ve diri olmaksızın kadir, fail ve müdebbir olamayacağı, bu bakımdan alim ve kadir olanın diri olmasının gerektiğine işaret eder ve Allah'ın diri olmasından ne anladığını şu şekilde açıklar: "O'nun diri olmasından maksadımız, ancak kendi nefsini idrak etmesi, zatını ve zatının dışındakileri

---

[1] Taftazânî, *Şerhu'l-Akaid*, s. 164; İzmirli, İsmail Hakkı,.*Yeni İlmi Kelam*, s. 268.
[2] Bakara, 2/255.
[3] Mü'min, 40/65.
[4] Furkan, 25/58.

bilmesidir. Çünkü bütün malumatı bilenin ve mukadderatı yaratmaya gücü yetenin diri olmadığı ileri sürülemez.[1] Gavali, bu sıfatla Allah'a tam bir şuur atfetmektedir.

2.10.2. İlim

İlim, bilmek demektir. Allah Teâla, olmuşu, olanı, olacağı, geçmişi, geleceği, gizliyi, açığı kısacası her şeyi bilir. O'nun ilmi yaratıkların ilmine benzemez, artmaz, eksilmez, O'na unutma arız olmaz. O her şeyi ezelde bilir. Ancak onun ezelî bilgisi olayların o şekilde meydana gelmesinde tesirli değildir. Zira O, ezeli olan ilmiyle onları nasıl var olacaklarsa öyle bilmiştir. O'nun bilmesi hiçbir zaman zorunluluk meydana getirmez. Olacak şeyleri önceden bilmesi onların öyle olmasını gerektirmez. Allah onları öyle olacakları için öyle bilir.[2]

Düşünürlerin çoğunluğu, Allah'ın alim olduğunda ittifak etmişlerdir. Çünkü Allah'ın işleri sağlam ve mükemmeldir. Bir şeyi yapabilmek için o şeyi bilmek zaruridir. O'nun ilmi sadece maddi varlıklarla sınırlı değildir. Her şeyin yaratıcısı ve terbiye edicisi olan Allah, ruhlarda gönüllerde ve zihinlerde olan her şeyi, meydana gelen ve gelecek olan her şeyi bilir. Cenab-ı Hak onları bizzat vasıtasız, kendi kendine bilir. Allah'ın her şeye şamil olan ilmi, öyle bizim bilgimiz gibi aracılar yardımıyla değildir.[3]

Allah hakkında ilim sıfatı vacip, onun zıddı olan cehl vasfı muhaldir. İlim sıfatının bütün yaratıklara ilgisi vardır. Hiçbir şey ilim sıfatının taallukundan dışarıda kalamaz. Allah hem külleri, hem de cüzleri bilendir. "Allah her şeyi hakkıyla bilendir."[4]

Filozofların iddia ettikleri gibi, zamanın teceddüt ve tebeddülü dolayısıyla meydana gelenlerin değişikliğinden, Vacib Teâla'nın bir sıfattan diğer sıfata değişikliği gerekmez. Çünkü meydana gelen şeylerin değişmesi, ilim sıfatında değişmeyi gerektirmeyip, ancak itibari ve izafi şeylerden olan yalnız taallukatında değişikliği icap eyler. Bu durumda herhangi bir bozukluk yoktur. Nasıl ki aynaya akseden şekiller ve resimlerin değişik değişik olması aynada herhangi bir değişikliği meydana

---

[1] Gazalî, *el-İktisad*, s. 75; *İhya*, s. 277; Bolay, *Aristo Metafiziği ile Gazalî Metafiziğinin Karşılaştırılması*, s. 227; ayrıca bkz. Razi, *Esmau'l-Hüsna*, Beyrut, s. 306-307.
[2] Gölcük, Şerafettin-Toprak, Süleyman, *Kelam*, s. 215.
[3] Yüksel, *Kelam Dersleri*, s. 24; Gölcük-Toprak, *a.g.e.*, s. 216.
[4] Nisa, 4/176.

getirmemektedir; taallukatın yeniliği de zatta ve hakiki ilim sıfatında değişikliği icap ettirmez.[1]

Bu açıklamalardan sonra ilim sıfatı şöyle tarif edilir: İlim, Zat-ı Bari ile kaim olan ezeli, vucudi ve hakiki öyle bir sıfattır ki, onunla kainatta vaki olmuş, olan ve olacak, küll halinde, toplu olarak ve ayrı ayrı münferid bulunan, gizli ve aşikar olan her şey ve her türlü haller Allah Teâla'ya daima ve tam olarak malum ve münkeşif olur.[2]

Allah'ın ilim sıfatıyla muttasıf olduğunun akli ve nakli delilleri vardır. Alemde görülen sonsuz güzellik, tertip, nizam ve ahenk, onun yaratıcısı olan Allah'ın engin ve sonsuz ilminin en açık delilidir. Çünkü nasıl ki, gördüğümüz güzel yazı, resim gibi sanat eserleri onların yapıcısı ve yazıcısının bu sanata ne kadar vakıf olduğunu gösterir ve bilgisine delalet ederse, şüphesiz en güzel ve mükemmel bir surette yaratılmış olan bu alem de onu yaratanın ilim ve kudretinin sonsuz olduğuna delalet eder. Zira bir şeyin mükemmel olarak yaratılması, o şeyin daha önce tam olarak bilinmesini gerektirir.

Allah, iman ve Salih amel sahiplerini mükafatlandıracağını, kötü yolda olanları da cezalandıracağını haber vermektedir. Bu ise ancak o kimselerin yaptıklarını bütün teferruatıyla bilmekle mümkün olur. Öyle ise Allah her şeyi bilmektedir.[3]

Kur'an-ı Kerim'deki Allah'ın ilim sıfatıyla ilgili ayetler şunlardır: "Karada ve denizde ne varsa hepsini O bilir. O'nun ilminin dışında bir yaprak dahi düşmez."[4] "Görmedin mi ki, göklerde ne var, yerde ne varsa, Allah şüphesiz hepsini bilir."[5] "Allah her şeyi bilendir."[6] "Allah gözlerin hain bakışını ve kalplerin gizleyeceği her şeyi bilir."[7] "yaratan hiç bilmez mi?"[8] gibi ayetler Allah'ın her şeyi bildiğini gösteren nakli delillerdir.

Gazalî, Yüce Allah'ın var veya yok, bütün malumatı bildiğini iddia eder. Kudret ve irade sıfatının işleyişini bu sıfata bağlar. Ona göre "bilmeyen yaratamaz ve irade edemez." Allah'ın bilgisinin sonu olmayacağını, filozofların iddia ettikleri gibi "ilk malulu" bileceğini söylemelerine karşı Gazalî, Allah'ın her şeyi bildiğini, Allah'ın

---

[1] Gölcük-Toprak, *a.g.e.*, s. 215; Yüksel, *a.g.e.*, s. 25.
[2] Gölcük-Toprak, *a.g.e.*, s. 216.
[3] Gölcük, -Toprak, , *Kelam*, s. 216.
[4] En'am, 6/59.
[5] Mücadele, 58/7.
[6] Enfal, 8/175.
[7] Mü'minûn, 23/17.
[8] Mülk, 67/14.

sadece küllîleri değil, fert ve cüzleri de bildiğini ve cüzleri bilmesinin, O'nu değiştirmeyeceğini söyledikten sonra şöyle der: O, bütün yerde ve gökte olan her şeyi bilir ve ilmi her şeyi kuşatır; hatta zerrenin havadaki hareketini, karanlık gecede kara taş üzerinde kara karıncanın yürüyüşünü, akla ve kalbe doğan şeyleri bilir. Bu biliş zatında değişme ve intikal hasıl ederek yenilenen bir ilimle değildir. O, ezeli ve ebedi bir ilimle bilir. Gazalî, Allah'ın ilminin özelliklerini sayarken bu ilmin eşyadan alınmadığını, O'nun eşyadan önce mevcud olduğunu hassaten belirtir ve bunu anlatmak için şu misali verir. Kulun eşya hakkındaki bilgisi eşyadan alınmıştır. Bu satranç oyununu ilk defa bulan kimse ile onu öğrenen kimsenin ilminin sebebidir. Böylece satrancı bulanın ilmi, öğrenenin ilminden öncedir, öteki de sonradır. Allah'ın eşyaya dair bilgisi de bunun gibi öncedir.[1]

Görülüyor ki, Gazalî Allah'ın ilminin eşyaya sebkat ettiğini, O'nun cüzleri bilmekle eşyanın sıfatlarını, yani cevher ve arazlarını bütün incelikleriyle bildiğini, Allah'ın ilminin sadece külliye değil, ferde de tealluk ettiğini, bu bilginin ezeli ve değişmez olduğunu söylerken insanın bilgisinin eşyadan geldiğini söylemekle doğrulardan ve tecrübeden edinilen bilgiyi kabul etmiş olmaktadır.

2.10.3. İrade

İrade "dilemek, bir şey üzerinde karar kılarak onu yapmaya veya yaşamaya azmetmek" manasına gelir. Allah Teala muriddir, yani yaptığı işlerde irade sahibidir, dilediğini yapandır. İrade sıfatı Allah hakkında vacib, iradenin zıddı olan mecburiyet ise muhaldir.[2]

Zat ve sıfatlarında mahlukattan hiç birine benzemeyen Cenab-ı Hakk'ın iradesi, tam ve kamildir ve bu kainat O'nun ezeli iradesine uygun olarak yaratılmıştır. Hiçbir şey O'ndan, ışığın güneşten ve ısının ateşten çıkması gibi ıztırari, zorunlu ve mecburi olarak zuhur etmemiştir. Bilakis O her şeyi, ezeli iradesinin bir tecellisi olarak dilediği

---

[1] Gazalî, *el-İktisad*, s. 74; *İhya*, c. I, s. 277; *Kavaidu'l-Akaid fi Tevhid*, Beyrut, s. 96; Razi, *Muhassal*, s. 158; İzmirli, İsmail Hakkı, *Yeni İlmi Kelam*, s. 269-271; Bolay, *Aristo Metafiziği ile Gazalî Metafiziğinin Karşılaştırılması*, s. 227; daha geniş bilgi için bkz. Razi, *Maksadu'l-Esma*, Beyrut, s. 236-241; Türker, Muhabat, *Üç Tehafut Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti*, s. 188-232; Taftazânî, *Şerhu'l-Akaid*, s.164.

[2] Gölcük, -Toprak, , *Kelam*, s. 217.

zamanda ve şekilde yaratmıştır. Allah'ın iradesi hiçbir zaman mahlukatının iradesine benzemez.

İrade Allah Teâla'nın zatına ezelde sabit ve O'nunla kaim olan subutî, vücudî ve ezeli öyle bir sıfattır ki, Allah onunla bir mümkini olma veya olmama hallerinden birine tahsis eder. Yani aslında alabilecek ve olmayabilecek her şeyi, irade sıfatının taallukuyla dilediği zamanda ve vasıfta yapar veya yapmaz.[1]

Bu kainatın sonradan varolması Allah'ın irade sıfatının olduğuna delalet eder. Yoksa tercih eden olmaksızın tercih gerekir ki, bu durum devri veya teselsülü icabettireceğinden batıldır. Ayrıca kainattan bir şeyin ilahi iradeye taalluk etmeyerek var olması farzedilse bi'l-icab ve biz-zarure mevcud bulunması, buna dayanarak ezeli olması lazım gelir. Halbuki Cenab-ı Hakk'tan başka ezeli mevcud olmayıp, âlemin cüzlerinin hepsi hadistir.[2]

İlahi kudretin fiil ve terke nispeti eşittir. Fiil ve terkten birini tahsis, irade ile olur. İrade sıfatı aklen mümkün olan her şeye tealluk eder. Vacip ve müstahile taalluk etmez. Binaenaleyh mükevvenattan hiçbir şey, kulların fiilleri dahil hiçbir şey zerre Allah'ın iradesinin dışında kalamaz. Çünkü hayır, şer, iman, küfür, ibadet ve kabahatin hepsi Allah'ın iradesiyle meydana gelir. Şu kadar ki, kulların ihtiyari fiilleri vardır; kulun irade-i caziyesini sarfı üzerine Allah Teala irade eder ve kulun iradesini sarfı yönünde fiilini yaratır. Fakat Allah imana ve taate razı olur. Küfre ve masiyete kesinlikle razı olmaz. Dolayısıyla Allah'ın iradesi, rızasının aynı değildir. Çünkü rıza iradeden başkadır. İrade kadim olduğu gibi taalluku da ezelidir. Her irade sahibinde eşit iki yönden birini diğerine tercih etmek söz konusu olur ve istediğini işler. Çünkü Fail-i Muhtar'ın şanı budur. Tercihte, başka tercih eden aramak gerekmez.[3]

İrade ilme uygun taalluk eder. Allah'ın ilminde değişiklik mümkün olmadığı gibi, iradesinde de bir değişiklik mümkün değildir. Şu ayetler Allah'ın iradesine delalet

---

[1] *a.g.e.*, s. 217.
[2] Gazalî, *el-İktisad*, s. 74; Razi, *Muhassal*, s. 160-164; İzmirli, İsmail Hakkı, *Yeni İlmi Kelam*, s. 270¸ Yüksel, *Kelam Dersleri*, s. 27.
[3] Gazalî, *İhya*, c. I, s. 278; Taftazânî, *Şerhu'l-Akaid*, s. 165; Yüksel, *Kelam Dersleri*, s. 27.

eder: "Allah dilediğini yaratır."[1] "Dilediğini hemen yapandır."[2] "Elbette Allah dilediğini yapar."[3]

İrade olunan şeyin gerçekleşmemesi acizliktir ki, Allah hakkında muhaldir. O'nun kudreti sonsuz olduğu gibi iradesi de sınırsızdır. İrade ettiği şeyden dönmek ve tereddüt göstermek ise cehaletin eseridir ki, her iki durum da Allah hakkında muhaldir.

Ehl-i Sünnet alimleri irade sıfatının, ilim ve kudret sıfatından ayrı, müstakil bir sıfat olduklarını ispat ettikleri gibi, meşieti de irade ile aynı manaya almışlar ve iradeden ayrı müstakil bir de meşiet sıfatının bulunmadığı, Allah'ın irade ve mesietinin aynı olduğunu belirtmişlerdir.

Allah'ın iki türlü iradesi vardır.

1. Tekvini irade: Bu, bütün yaratıkları kapsamına alan iradedir. Her hangi bir şeye tealluk ettiği zaman, o şey mutlaka meydana gelir. "Bir şeyin olmasını istediğimiz zaman ona sözümüz en çok "ol" dememizden ibarettir. O da derhal oluverir."[4]

2. Teşriî İrade: Dini irade de denen bu irade, Allah'ın bir şeyi sevmesi ve hoşnut olması, muhabbet ve rıza göstermesi manasınadır. Allah Teâla'nın bir şeyi bu manadaki iradesi ile dilemiş olması, o şeyin meydana gelmesini gerekli kılmaz. "Şüphesiz ki Allah, adaleti, iyiliği ve akrabaya vermeyi emrediyor (irade ediyor)."[5] ayetindeki irade, teşriî iradedir.[6]

Tekvini irade geneldir. Hayra, şerre, taata ve masiyete yani her şeye taalluk eder. Teşriî irade ise özeldir. Yalnız hayra ve taata taalluk eder.

Gazali'ye gelince, O'na göre irade bütün hadis varlıklara taalluk eden bir sıfattır. Kesin olarak meydana çıkmıştır ki, bütün hadisler yüce Allah'ın kudretiyle yaratılmıştır. O'nun kudretiyle yaratılan her şey, bu kudretin makdura iktiranı ve ona tahsis edilmesi için irade sıfatına muhtaçtır. Buna göre her makdur murad ve her hadis de makdurdur. Her hadis irade ile meydana geldiğinde ve şer, küfür ve ma'siyet gibi kavramlar da hadis olduğuna göre, şüphesiz bunların da Yüce Allah'ın iradesi yaratılmış olmaları

---

[1] Al-i İmran, 3/47.
[2] Buruc, 85/16.
[3] Hac, 22/18.
[4] Nahl, 16/40.
[5] Nahl, 16/90.
[6] Gölcük, -Toprak, , *Kelam*, s. 219.

gerekir. Şüphesiz Yüce Allah'ın dilediği olur, dilemediği olmaz. Selefin ve bütün Ehl-i Sünnet'in itikadı işte budur. Delillerini bunun üzerine bina etmişlerdir. Mutezile ise, bütün masiyetlerin bütün şer ve kötülüklerin Allah'ın iradesi olmaksızın cereyan ettiğini, Allah'ın bunlardan nefret ettiğini söylemektedir. Bilinmelidir ki, dünyada cereyan eden olayların ekserisini ma'siyetler teşkil eder. Onlara göre, Allah'ın nefret ettikleri, dilediklerinden çok oldukları düşünüldüğünde, O'na göre acizliğin ve noksanlığın isnad edilmesinin daha uygun olması gerekir.[1]

2.10.4. Semi' ve Basar

Semi' Allah'ın işitmesi, Basar, Allah Teala'nın görmesi demektir. İşitme ve görme Allah'ın ezeli sıfatlarındandır. Kur'an-ı Kerim ve Hadis-i şerifler, Allah'ın bu sıfatla muttasıf olduğuna dair deliller ile doludur. Onların inkar ve teviline imkan yoktur. Allah Semi'dir, işiticidir. Ancak onun işitmesi hiçbir zaman mahlukatınki ile muhkayese edilemez. O'nun her şeyi işitmesi, başka şeyleri işitmesini engellemediği gibi, işitmek için kulak, sinir, beyin gibi maddi alet ve uzuvlara da muhtaç değildir. Biz O'nun işitici olduğuna inanır, mahiyet ve keyfiyetini araştırmayız. Çünkü bunu bilmekle mükellef olmadığımız gibi, bilme imkanına da sahip değiliz. Bu sıfatların zıddı olan işitmemek, sağırlık bir eksiklik olduğu için, her türlü eksik sıfatlardan münezzeh olan Allah hakkında muhaldir.[2]

Kur'an-ı Kerim'de "O hakkıyla işiten, kemaliyle görendir."[3] Ve "Ben sizinle beraberim, Ben her şeyi işitirim, görürüm."[4] ayetleri Allah Teâla'nın duyması ve görmesi ile ilgili nakli delillerdir.

Basar, görmek demektir. Allah Teâla görülmek şanından olan her şeyi görür. Hiçbir şey Allah'ın görmesinden gizli kalamaz. O görmek için göze, ışığa vb. maddi şeylere muhtaç olmadığı ve onun görmesi hiçbir zaman mahlukatın sıfatları ile mukayese edilemeyeceği için, O'nun görmesini hiçbir şey engelleyemez. Gizli olanı da açık olanı da, karanlıktakini de, aydınlıktakini de, uzaktakini de, yakındakini de aynı şekilde görür ve bilir. O'nun ilminde sınır ve hudut olmadığı gibi, işitme ve görmesine

---

[1] Gazalî, *el-İktisad*, s. 80; *İhya*, c. I, s. 278; *Kavaidu'l-Akaid fi Tevhid*, s. 96-97; Bolay, *Aristo Metafiziği ile Gazalî Metafiziğinin Karşılaştırılması*, s. 230.
[2] Taftazânî, *Şerhu'l-Akaid*, s. 164-165; Gölcük, -Toprak, , *Kelam*, s. 220; Yüksel, *Kelam Dersleri*, s. 25.
[3] Şua, 42/11.
[4] Taha, 20/46.

de hudut ve sınır konamaz. Halbuki mahlukatın işitme ve görmesi mahduttur.[1] Daha önce de belirttiğimiz gibi Kur'an'da Allah'ın işitici ve görücü olduğu açıkça ifade edilir. "Şüphesiz O, işitici ve görücüdür."[2] "Allah gözlerin hain bakışını, göğüslerin gizleyeceği her şeyi bilir. Allah hak ve adaletle hükmeder. Onu bırakıp taptıkları ise hiçbir şeye hükmedemezler. Şüphesiz Allah hakkıyla işiten ve görendir."[3] ayetleri Allah'ın her şeyi gördüğüne ve her şeyi işittiğine dair diğer delillerdir.

İzmirli İsmail Hakkı ise, "Semi' ve basar sıfatları da diğer sıfatı ilahiye gibi gayet kemal üzeredir. İnsanın ve hayvanın semi ve basarlarına asla mümasil değildir. Bütün elvan ve eşkal, bütün huruf ve esvat bu iki sıfatla zat-ı akdes-i ilahîyyeye münkeşif olur. Ne kadar hafi olursa olsun, gizli ve aşikar hiçbir şey semi' ve basar sıfatlarının taallukundan hali kalamaz. Cenab-ı Hakk'ın bir şeyi görüp işitmesi, diğer şeyi görüp işitmesine mani değildir. Semi ve basar sıfatları vacip olsun, caiz olsun her mevcuda yezali olarak taalluk eder.[4]

Cenab-ı Hak işitilen ve görülen şeyleri hayal, vehm, duyu tesiri ve hava titreşimi suretiyle değil, tam bir idrak ile idrak eder. Semi' ve basar sıfatlarının kıdeminden işitilen ve görülen şeylerin de kıdemi gerekmez. Allah'ın işitmesi ve görmesi, insanın ve diğer canlıların işitmesi ve görmesi gibi değildir. Bütün harfler ve sesler, renkler ve şekiller bu iki sıfatla Cenab-ı Hakka münkeşif olur. Ne kadar gizli olursa olsun, gizli aşikar hiçbir şey Allah'ın işitme ve görme sıfatlarının taalukundan dışarı çıkamaz.[5]

İslam filozofları ve bazı mutezililer semi' ve basarın Allah'ın ilminden ibaret olduğunu söylemişlerdir.[6] İmam Gazalî ise, Allah'ın semi' ve basir olduğunu iddia ederken bu hususta nakli ve akli bir takım delillere dayanır ve her zaman yaptığı bir metot olarak aklı ön planda tutar.[7]

Gazali'nin dayandığı nakli delilleri daha önce zikrettiğimiz gibi "İşitici ve görücü olan O'dur"[8] ve Hz. İbrahim'in "İşitmeyen, görmeyen ve sana bir faydası

---

[1] Gölcük, -Toprak, , *a.g.e.*, s. 221
[2] İsra, 17/1; bkz. Şura, 42/11; Hacc, 22/75.
[3] Mümin, 40/19-20.
[4] İzmirli, İsmail Hakkı, *Yeni İlmi Kelam*, s. 272.
[5] Yüksel, *Kelam Dersleri*, s. 26.
[6] İzmirli, İsmail Hakkı, *a.g.e.*, s. 272; Razi, *Muhassal, Kelama Giriş*, s. 164.
[7] Gazalî, *Kavaidu'l-Akaid fi Tevhid*, s. 97
[8] Nisa, 4/57, 133.

olmayan şeye neden ibadet edersin"[1] şeklindeki sözünü bildiren ayetleri delil olarak gösterir.

Gazali, bu iki sıfat üzerinde akli bir takım deliller ileri sürerken, Yaratıcının yaratılandan, görenin görmeyenden, işitenin işitmeyenden daha yetkin ve kamil olduğu esasına göre hareket eder. O, bu esasa dayanarak, kemal sıfatının yaratıklara isnad edilip de yaratıcıdan kaldırılmasının imkansızlığı, ilmin bir kemal sıfatı olması gibi işitme ve görmenin de ilmin ikinci sıfatı ve tamamlayıcısı oldukları,[2] bu görüşün diğer duyularla idrake noksanlık hasıl etmeyeceği, böyle şeylerin aslında Allah için muhal olduğu hususları üzerinde ısrarla durur.[3]

Gazali, görme ve işitme sıfatları etrafında düşüncelerini ve iddialarını sedderken çeşitli itirazlara da cevap verir. Bu arada tatma ve koklama duyularının olmamasından, Allah'ın bir şeyi arzu etmeye ve arzuladığı şeye nail olunca da zevk ve lezzet duyması gerektiği yolundaki bir itiraza cevap olarak, Allah'ın izzet ve zevk duymaya ihtiyacı olmadığını[4] söyler. Burada yaratılanların yaratandan daha tam ve daha mükemmel olamayacağı[5] esasını tekrarlayarak, küçük-büyük, gizli-açık, hiçbir şey O'nun görüş ve işitmesi dışında kalamayacağını, tıpkı kalbe ve dimağa ihtiyacı olmadan bilmesi, aletsiz yaratması gibi[6] O'nun görünmesini boyutların perdelemeyeceğini, karanlığın, görüşüne mani olamayacağını savunur. O'nun göze, göz bebeğine, bakışa, kulak ve zarlarına muhtaç olmaksızın görüp işittiğini söyler ve bu sıfatlar hakkındaki düşüncelerini, Allah'ın sıfatlarının yaratıkların sıfatlarına benzemesi gibi zatının da onların zatlarına benzemediğini tekrar ederek bitirir.

2.10.5. Kudret

Allah Teâla'nın zatı hakkında vacip olan kemal sıfatlarından biri de kudret sıfatıdır. Kudret, Allah'ın sonsuz güç sahibi olması ve bütün mümkinata irade ve ilmine uygun tesir ve tasarruf etmesi demektir.[7]

---

[1] İsra, 17/1; bkz. Hac, 22/61-75; Meryem, 19/42.
[2] Gazali, *el-İktisad*, s. 80-84.
[3] *a.g.e.*, s. 82.
[4] Gazali, *el-İktisad*, s. 83.
[5] Gazali, *İhya*, c. I, s. 278-279.
[6] *a.g.e.*, c. I, s. 278-279.
[7] Gölcük -Toprak, , *Kelam*, s. 219.

Kudret; güç, takat manasına gelir. Kadir; gücü yeten, istediği zaman yapan ve istemediği zaman yapmayan anlamında ilahi isimlerdendir. Kadir-i mutlak, tam kudret sahibi olan Allah'tır. Cenab-ı Allah hakkında kudret sıfatı vacib, zıddı olan acz sıfatı mümtenidir. Kudret Allah'ın ezeli sıfatı olup, onunla kainatta tesir ve tasarruf buyurmaktadır. Sayısız sınıf ve türleri içine alan şu kainatı Allah'ın icad etmesi, kudret sıfatının varlığına delidir.[1] Kur'an-ı Kerim'de "De ki: O size üstünüzden yahut ayaklarınızın altından bir azap göndermeye veya sizi birbirinize katıp kiminizden kiminin hıncını tattırmaya kadirdir."[2]

"Allah O'dur ki, sizi zayıf bir nutfeden yarattı, sonra bu zafiyetin arkasından bir kuvvet (güçlü bir insan) yaptı, sonra bu kuvvetin arkasından yine bir zafiyet ve ihtiyarlık meydana getirdi. O, Alim'dir: Kulların bütün hallerini bilir. Kadirdir: bütün değişikliklerini yapmaya gücü yeter."[3] "O, her şeye kadirdir."[4]

Bu kainatta varlığı ve alemde görülen üstün yaratılış, Allah'ın kudretinin eseridir ve onun kudret sıfatıyla muttasıf olduğuna delalet ettiği gibi, Kur'an'da Allah'ın kudretini ifade eden "Şüphesiz Allah her şeye hakkıyla kadirdir"[5] ayetleri onun kudret sahibi olduğuna delildir.

Kudret sıfatı da irade sıfatı gibi, yalnız mümkinata taalluk eder. Vacib ve müstehil olan şeylere taalluk etmez. Ancak kudret sıfatının taalluku konusunu da maturidiler ve Eş'ariler farklı açıklamalarda bulunmuşlardır. Her iki mezhep de, kudretin Allah'ın zatı ile kaim, ezeli bir sıfat oluşunda ittifak etmişlerdir. İhtilaf konusu, Allah'ın kudret sıfatından ayrı ve müstakil bir tekvin sıfatının olup olmadığıdır.

Eş'ariler, icad etmek, yaratmak ve bilfiil var etmek kudret sıfatı ile olur. Çünkü kudretin iki taalluku vardır. Bunlardan biri ezeli taalluktur ki, bununla mümkünler, yaratılmaya hazır hale gelir. İkincisi ise kudretin hadis taallukudur ki, ezeli iradenin tercihine göre mümkünler bununla var veya yok olur. Buna göre Eş'ariler kudreti, mümkinleri yokluktan varlığa çıkarmada da müessir olan bir sıfat olarak görmekte ve

---

[1] *a.g.e.*, s. 219; Yüksel, *Kelam Dersleri*, s. 26.
[2] En'am, 6/65.
[3] Rum, 30/45.
[4] Rum, 30/50.
[5] Bkz. Nahl, 16/77; Nur, 24/25; Al-i İmran, 3/26; Ahkaf, 46/33; En'am, 6/17, 65; Rum, 30/50-54;.

Maturidilerin tekvin sıfatıyla Allah'a izafe ettikleri manayı onlar kudret sıfatının bu ikinci taalluku ile izah etmektedirler.[1]

Maturidilere göre ise kudret sıfatının sadece bir taalluku vardır ve o da ezelidir. Eşyanın var edilmesinde müessir olan kudret değil, tekvin sıfatıdır.[2]

Kudret sıfatının makdurata ilgisi olunca tesirini gösterir. Kendisiyle failinden tesir ve icad mümkün olur. Bu sıfat mümkünlere taalluk eder, muayyen zaman geldiğinde ezeli iradeye uygun olarak neticesi aynen meydana gelir. Kudret sıfatının mümkünlere ilgisinin tesiriyle mümkünlerde fiil de, terk de gerçek olur. Bu manadaki kudret fail-i muhtarın kudretine mahsustur.[3]

Gazali gerçek olarak alemi yaratanın kadir olduğunu iddia ederek[4] alemin zihinleri hayrette bırakacak şekilde mükemmel ve üstün bir nizama sahip bir yaratık olduğu hususunun muhakkak üstün bir kudrete delalet ettiğini, bunun his ve müşahede ile kadir bir failin eseri olduğu gerçeğini aklın delilsiz olarak idrak ettiğini iddia eder ve Allah'ın kadir olmasından şunu kastettiğini açıklar: "Allah'tan sadır olan her fiil, Allah'ın zatı veya zatının üstünde, zatının dışında kalan bir mana için sadır olmuştur. Böyle bir fiil sırf zatı için sadır olsaydı, bu fiilin zat ile birlikte kadim olması gerekirdi. İşte bu mevcud olan fiile başlamasını sağlayan bu zaid sıfata kudret sıfatı diyoruz."[5]

Gazalî, kudretin bütün varlıklara (makdurata) taalluk ettiğini ileri sürer. Mümkünlerin bütün olarak sonsuz olduklarını iddia eder. Bundan da hadis varlıkların peş peşe birbirini takip edip gitmesini, daha sonra başka bir hadis varlığın yaratılması aklen imkansız olacak şekilde, belirli bir noktada sona ermesinden dolayı imkanın da ebedi olarak devam etmesini, kudretin ise bütün bunları kapsamı içine almasını kastettiğini ve bunun kudretin taalluk sahasının genelliğini ifade ettiğini belirtir. Buradan her mümkinin kudret ile meydana gelmiş olduğu ve kudret ile vuku bulduğunun zorunlu olarak ortaya çıktığı[6] neticesine varır.

Gazali Allah'ın kudretinin, gerçek kudret olması sebebiyle, hayatı yaratmaya taalluk etmekten uzak olmadığı gibi, bu taallukun kudretinin bünyesinde bulunan bir

---

[1] Gölcük, -Toprak, , *Kelam*, s. 219.
[2] Gölcük, -Toprak, , *a.g.e.*, s. 229.
[3] Yüksel, *Kelam Dersleri*, s. 26.
[4] Gazalî, *el-İktisad*, s. 60-61.
[5] Gazalî, *el-İktisad*, s. 61-62.
[6] *a.g.e.*, s. 62-63.

kusur, zayıflık veya zatında mevcud başka bir sebepten dolayı geri kaldığını düşünmenin mümkün olmayacağını, bu iki hususun inkar edilmeyeceğini,[1] mümkünlere taalluk etmesi yönünden kudretin genellik ifade ettiği için, hayvan ve diğer canlı yaratıkların kudretleri de Allah'ın kudreti dahilinde olduğunu[2] tarzında düşünür. Son olarak yaratıkların bir kısmının diğer bir kısmı vasıtasıyla meydana gelmeyip, bilakis hepsinin Allah'ın mutlak kudreti ile vuku bulmakta olduğunu[3] tekrar eder.

2.10.6. Kelam

Allah Teala'nın muttsıf bulunduğu kemal sıfatlarından biri de kelam sıfatıdır. Kelam, Allah'ın seslere, harflere ve bu harflerden meydana gelen kelime ve cümleleri tertip etmeye muhtaç olmaksızın mütekellim olmasıdır. Zira O, her türlü ihtiyaçtan ve mahlukata benzemekten münezzehtir.

Allah mütekellimdir. Nitekim O, peygamberlerine kitaplar indirmiş, bazı peygamberleri ile konuşmuştur. Kelam sıfatı Allah'ın zatı ile kaim ve ezelidir. Konuşmak, kemal sıfatlarından biri olduğu için her türlü kemal sıfatla muttasıf bulunan Allah'ın onunla vasıflanması ve kelamın zıddı olan konuşmamak ve dilsizliğin ondan nefyedilmesi gerekir.[4]

Kelam sıfatı da ilim sıfatı gibi vacib, caiz ve müstahile taalluk eder. Allah Teala bir tek kelam sıfatı ile emreder, nehyeder ve haber verir.[5] Hiçbir şey kelam sıufatının taalukundan hariç olamaz. Kelam sıfatı aslında Zat-ı Barî'nin muttasıf olduğu ezeli bir manadır. Bu tek ezeli mananın Süryâni, İbrâni, Arap kavimlerinin lafız ve ibareleri ile vasıf ve ittisafı; lafzî kelamın emir, nehiy ve haber türleri ile çeşitlenmesi, haberin de mazi, muzari ve hal kısımlarına ayrılması, Eş'arilerin ihtilafları üzere ya zamani hadis olan veyahut ezeli kadim bulunan taallukları ve adı geçen toplumlara hitapları iledir.[6]

Cenab-ı Allah'ın mütekellim olduğu, nakil ve akıl yolu ile sabittir. Peygamberler Allah Teala'ya kelam isnad ederlerdi. "Allah şunu emretti, bunu nehyetti, şöyle haber

---

[1] *a.g.e.*,, s. 63-64; ayrıca bkz. Razi, *Esmaullah-i Hunsa*, Beyrut, s. 321..
[2] *a.g.e.*, s. 68-69.
[3] *a.g.e.*,, s. 72-73; Gazalî, *İhya*, c. I, s. 277; Gazalî, *Kavaidu'l-Akaid fi Tevhid*, s. 96; Razi, *Muhassal*, s. 156-157; İzmirli, İsmail Hakkı, *Yeni İlmi Kelam*, s. 271-272; Bolay, *Aristo Metafiziği ile Gazalî Metafiziğinin Karşılaştırılması*, s. 222-225.
[4] Gölcük, -Toprak, , *Kelam*, s. 221.
[5] Gölcük, -Toprak, , *a.g.e.*, s. 221.
[6] Yüksel, *Kelam Dersleri*, s. 31.

verdi" derlerdi. Bu da onlardan tevatürle sabit olmuştur. Cenab-ı Hak kelam sıfatıyla her şeyi meleklerine ve peygamberlerine bildirir. Kelam sıfatının taalluk etmesiyle ilahi kitaplar meydana gelmiştir. Kur'an-ı Kerim'de "Allah Musa'ya hitap ile konuştu"[1] ayeti, Cenab-ı Hakk'ın konuştuğunun nakli delilidir.

Binaenaleyh kelam sıfatı, harfler ve sesler cinsinden olmayan, susma ve dilsizliğe aykırı olan, Cenab-ı Hakk'ın zatıyla kaim kadim bir sıfattır. İşte kelam sıfatı harfler ve seslerden mücerred bir manadır ki, buna kelam-ı nefsi denir. Çünkü zaruri olarak bilinmektedir ki, harfler ve sesler hadis olan arazlardan olup bazısının meydana gelmesi, diğer bazısının tamamlanmasına bağlıdır. Mesela birinci harf bitmedikçe ikinci harf ile konuşmanın imkansızlığı açıktır.

İnsana nispetle kelam-ı nefsi kalpte dolaşan söz demektir ki, lisan onun tercümanıdır. Emredenin, nehyedenin ve haber verenin emrettiği, nehyettiği manaya, ya ibare ya yazı veyahut işaretle delalet olunur.[2]

Cenab-ı Hakk'ın kelam-ı nefsisi harf ve lafızlardan meydana gelen nazm ve ibare ile tabir, tealluku itibariyle Süryânî, İbrânî ile Arabî lafız ve harflerden mürekkep ezber, okuma, dinletme, dinleme ve mushaflarda yazılan kelam, kelam-ı lafzidir ve hadistir. Öyle ise Cenab-ı Hakk'ın kelamı, nefsi ve lafzi olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Kelam-ı nefsi, kelam-ı lafzinin menşei olmaktadır.[3]

Kelamullah, kelam-ı nefsi ile kelam-ı lafzi arasında ortak bir isimdir. "Kur'an kadimdir" denilmesi kıraat ve yazının kelam-ı nefsiye delalet etmesi üzerinedir.[4]

Mutezile, ancak kelam-ı lafziyi kabul eder, "Kelam-ı lafzi ise hadistir; hadisin de Cenab-ı Hakk'ın zatı ile kaim olması muhaldir" derler. Onlara göre Cenab-ı Hakk'ın mütekellim olması, kelamı levh-i mahfuzda Cibril'de, şecere-i Musa'da ve benzerlerinde halk ve icad eylemesinden ibarettir.[5]

Mutezile "Allah Teâla'nın kelam-ı nefsisi yoktur, Kur'an tertip, tanzim, Arapça inzali ve işitilmek gibi hudus vasıflarıyla muttasıf olduğundan kelam lafzidir ve hadistir" dediler. Halbuki Kur'an'ın onların dedikleri bu vasıflar ile muttasıf olması,

---

[1] Nisa, 4/164; Araf, 7/143; Kehf, 18/109.
[2] Yüksel, *a.g.e.*, s. 32.
[3] Yüksel, *Kelam Dersleri*, s. 32.
[4] Yüksel, *a.g.e.*, s. 32.
[5] *a.g.e.*, s. 32; Gölcük, -Toprak, , *Kelam*, s. 222.

zat-ı ilahi ile kaim olan manasının kadim olmasına aykırı olamaz. Çünkü bu vasıflar hadis olan lafzın vasıflarındandır. Yoksa kadim olan mananın vasıfları değildir. Cenab-ı Hakk'ın zatı ile kaim olan Kur'an kadim manadır ve mahluk değildir.

Binaenaleyh hafızların zihnine nakşolunan, Mushaflarda yazılı ve lisanlarda okunan Kur'an, hadis ve Allah'ın yaratmasıyla mahluktur.

Eş'ariye göre kelam-ı lafzi gibi kelam-ı nefsi de işitilir. Yalnız kelam-ı nefsinin işitilmesi, kelam-ı lafzi gibi belli bir cihetten işitme azası ile değildir; belki bütün yönlerden ve işitenin bütün azaları ile işitilir. Eş'ari, Allah'ın görülmesine kıyas ederek, demiştir ki: Nasıl cisim ve araz olmayan Allah'ın zatının görülmesi mümkünse, harf ve sesten olmayan Kelam-ı Nefsinin de işitilmesi mümkündür. Eş'ari Hz. Musa'nın kelam-ı nefsiyi işittiğini kabul eder.[1]

İmam Maturidi'ye göre, kelam-ı nefsinin Zat-ı Bari'den ayrılması mümteni olduğu için, işitilmesi muhaldir. Çünkü işitilen ancak ses ve harflerdir. Üstad Ebu İshak el-İsfereyani de Maturidi'nin görüşündedir. Maturidi'ye göre Hz. Musa Allah'ın kelam-ı nefsisine delalet eden şecerede hadis ve mahluk olan kelam-ı lafziyi işitmiştir. Buna şu ayet-i kerimenin zahirinin uygun düştüğünü zikreder: "Bereketli yerdeki vadinin sağ kıyısından ağaç tarafından şöyle nida edildi"[2] çünkü Zat-ı Bari ile kaim kelam sıfatının ağaca intikal ile zuhur etmesi muhaldir.[3]

Halbuki taklid eden avam ve cahillerin bir kısmı, Mushafların kağıtları, nakışları, yazılarının hatta ciltlerinin ve kılıflarının kadim olması cehl ve inadını göstermişlerdir.[4]

Gazali bu hususta Allah'ın mütekellim olduğunu kabul ediyor, O'nun kelam sıfatına sahip oluşunu inkar eden kimsenin, zorunlu olarak peygamberlerini de inkar etmiş olacağını, zira kelamı yalanlayanın onun tebliği olan peygamberliği de yalanlamış olacağını iddia eder ve daha sonra şunu ortaya koyar: Kelam sıfatı her bakımdan ya kemal sıfatı, ya bir noksanlık yahut da ne noksansız ne de kelam sıfatıdır. Onun noksanlık veya ne noksanlık ne de kemal sıfatı olduğunu ileri sürmek batıldır. O halde kelam sıfatı zaruri olarak kemal sıfatıdır.

---

[1] *a.g.e.*, s. 33.
[2] Kasas, 28/30.
[3] Maturidi, *Kitabu't-Tevhid*, s. 69-76.
[4] Razi, *Muhassal* s. 165-166; . Taftazânî, *Şerhu'l-Akaid*, s. 166-174; bkz. İzmirli, İsmail Hakkı, *Yeni İlmi Kelam*, s. 272-278; Yüksel, *Kelam Dersleri*, s. 33.

Gazalî, kelamın bir kemal sıfat olduğunu böylece ispat ettikten sonra, insan kelamının Allah'ın kelamına benzetilip benzetilemeyeceği hususunu ele alır ve bu mesele üzerinde de şunları söyler: "İnsanın kelamı Allah'ın kelamına benzetilemez. Zira Allah insan gibi ses ve harflerle konuşmaz. O'nun konuşması ses ve harfin bulunmadığı nefsin kelamı (kelam-ı nefsi) tarzında olur. Bu tarz kelam, kamil ve tam olup hudusa da taalluk etmez. Gazalî burada Allah'ın kelam sıfatının da kadim, zatıyla kaim bulunduğunu, hadis olan şeyin ise bu sıfata delalet eden sesler olduğunu ileri sürer."[1]

2.10.7. Zorunlu Varlığın Rü'yeti

Ehl-i Sünnet'e göre mü'minler Allah'ı ahirette göreceklerdir. Bu akıl ve nakil ile sabittir. Çünkü her mevcudu görmek, aklen mümkündür. Kur'an-ı Kerim'de ve Hadislerde Allah'ın görüleceğine delalet eden nakli deliller vardır. Yalnız bu görmenin nasıl olacağını bilemeyiz. Şu ayet-i kerime Allah'ın görülmesine delalet etmektedir. "Gözler O'nu idrak edemez; fakat o bütün gözleri idrak eder."[2] İmam Maturîdi'ye göre, eğer Allah'ın görülmemesi söz konusu olsaydı, bu ayetteki idrakın olumsuzluğu için herhangi bir hikmet olmaz ve o, anlamsız kalırdı.[3] Şu halde bu ayet-i kerimeden hiçbir kimsenin hiçbir zaman Allah'ı görmemesi anlaşılmaz. Bilakis görenler de Allah'ın zatının hakikatini idrak ve ihata edemeyecekler demek anlaşılır. Elbette görmek, idrakten başkadır. Çünkü idrak bir şeyi etrafıyla bilmek demektir. Böylece "Allah görülür fakat idrak olunamaz" deriz.[4]

Başka bir delil, Hz. Musa'nın şu sözüdür. Onun, "Rabbim; cemalini bana göster, sana bakayım"[5] diye istekte bulunması da Allah'ın görülmesinin mümkün olduğuna delildir. Çünkü Mümkün olmayan bir şeyin Allah'tan istenmesi cehalet (bilgisizlik)tir. Halbuki bu durum bir peygamber için söz konusu olamaz. Çünkü Allah'ı bilmeyenin, O'nun elçiliğine layık ve vahyi için güvenilir bir kişi olması mümkün değildir.[6]

Allah Teala, Hz. Musa'yı bu talebinden menetmemiş ve onu ümitsizliğe düşürmemiştir. Halbuki bu olayın dışında Cenab-ı Hak Hz. Nuh'un talebini geri

---

[1] Gazalî, *İhya*, c. I, s. 279-280; *el-İktisad*, s. 84-95; Bolay, *Aristo Metafiziği ile Gazalî Metafiziğinin Karşılaştırılması*, s. 222-231.
[2] En'am, 5/103.
[3] Maturîdi, *a.g.e.*, s. 98.
[4] Yüksel, *Kelam Dersleri*, s. 34.
[5] Araf, 7/43.
[6] Maturîdi, *a.g.e.*, s. 98.

çevirmiş[1] Hz. Adem'e ve diğer bazı peygamberlere itabda (kınama ve sitem) bulunmuştur.[2] Şayet Allah'ın görülmesi caiz olmuş olmasaydı, Hz. Musa'nın talebi küfre varırdı. Sonra da Allah Hz. Musa'ya ümit vererek şöyle buyurmuştur. "Dağa bak eğer yerinde durabilirse, sen de beni görürsün."[3]

Eğer Allah Teâla'nın "Sen beni göremezsin"[4] buyurmasına "len" kelimesi "ebedi olarak" manasınadır ve bundan Allah'ın ahirette görülemeyeceği ileri sürülecek olsa; buna şöyle cevap verilir. "len" ebedi olarak manasına geldiği gibi "belli bir süre" manasına da gelir. Nitekim kafirler hakkında Kur'an-ı Kerim'de: "Onlar ölümü temenni etmezler"[5] buyrulmuştur. Halbuki onlar ahirette ölümü temenni edeceklerdir. "Onlar şöyle çağırırlar: Ey malik, Rabbin bizi öldürsün, azaptan kurtulalım. O da siz azap içinde kalacaksınız, der."[6]

Şu ayet de Allah'ın görüleceğine delildir. "Nice gözler vardır ki, o gün kıyamette güzelliği ile parıldar. O gözler Rablerine bakarlar."[7] Bu ayetteki "bakarlar" kelimesini, Mu'tezile, "beklerler" anlamında yorumlamaktadır. Bunun intizar manasına kullanılması birkaç yönden olmaz. Birisi, Cennet, bekleme yeri değildir. Çünkü bekleme bir meşakkattir. Cennet ise meşakkat yeri değildir. Diğeri; "Rablerine bakarlar" ayetindeki "nazar" kelimesi "ila" harfi ceriyle beraber kullanılmıştır. "Nazar" kelimesi "ila" harfiyle kullanıldığında, ancak gözle görmek manasına gelir.[8]

Başka bir ayette "İman edip güzel amel işleyenlere Cennet, birde ziyade (Allah'ın cemalini görmek) var"[9] ayeti kerimesi rü'yet için delildir.

---

[1] "Nuh Rabbine seslenip dedi ki; Ey Rabbim! Şüphesiz oğlum da ailemdendir. Senin va'din ise haktır, sen hakimlerin hakimisin! Allah buyurdu ki: Ey Nuh! O, senin ailenden değildir. Çünkü onun yaptığı iyi olmayan bir iştir. Şu halde hakkında bilgin olmayan bir şeyi benden isteme! Ben sana cahillerden olmamanı tavsiye ederim. Nuh dedi ki; Ey Rabbim! Ben senden hakkında bilgim olmayan şeyi istemekten yine sana sığınırım. Eğer beni bağışlamaz, esirgemezsen ziyana uğrayanlardan olurum." (Hud, 11/45-47).

[2] Bu konudaki ilahi beyanlardan biri şöyledir: "Rableri onlara; "Ben size o ağacı yasaklamadım mı ve şeytan size apaçık bir düşmandır, demedim mi? diye nida etti. Onlar da dediler ki: Ey Rabbimiz! Biz kendimize zulmettik. Eğer bizi bağışlamaz ve bize acımazsan mutlaka ziyan edenlerden oluruz." (Araf, 7/22-23).

[3] Araf, 7/143.

[4] Araf, 7/143.

[5] Bakara, 2/95.

[6] Zuhruf, 43/77.

[7] Kıyamet, 43/95.

[8] Maturîdi, *Kitabu't-Tevhid*, s. 100.

[9] Yunus, 10/26.

Diğer taraftan peygamberimizin (s.a.v.) hadislerinde: "Siz kıyamette Rabbinizi, şu ayı görmek için birbirinizi sıkıştırmayarak gördüğünüz gibi göreceksiniz."[1]

Binaenaleyh Eş'ariler ve Maturidiler, rü'yet konusunda belirtilen ayet ve hadislere dayanarak, mü'minlerin ahirette Allah'ı göreceğini kabul ederler. Dünyada görülmesine gelince, kelamcıların çoğunluğuna göre onun mümkün olduğu, fakat vaki olmadığı kabul edilir. Bazı Eş'ariler Resulullah'ın baş gözüyle rabbini gördüğünü kabul ederler.[2]

Mutezile ise Allah'ın görülmesini redder. Çünkü onlara göre gözle ilgili görme cismin gerçeklerindendir. Allah ise bundan münezzehtir. Bu durumda ileri sürülen rü'yet vaki değildir. Onlar ayetleri kalbi rü'yete ve ilmin artmasıyla te'vil ederler. Hadislere gelince, onlar ahad haberler olduğundan Allah'ı bilme hususunda onlara itibar edilmez, böyle olanları kabul etmemek gerekir.[3]

Cehm b. Safvan da Mu'tezile gibi Allah'ın ahirette görülmesini inkar eder.[4] Mücessime ise Allah'ın dünyada da ahirette de görüleceğini kabul eder.[5]

Mürcie ile Mu'tezileden Dırar b. Amr, Ehl-i Sünnetin cumhuru gibi Allah'ın ahirette görülmesine kaildirler, fakat dünyada kesinlikle görülmeyeceği inancındadırlar.[6]

Gazali, Allah'ın suret ve miktardan münezzeh, cihet ve mekandan beri olmakla birlikte, Ahirette gözle görüleceğini iddia eder ve bunun bilinmesi gerektiği savunur. Bu görmenin Allah'ın kendisinin ve zatının varlığından dolayı olacağı, bunun da ancak zatından dolayı olup, fiilinden ve sıfatlarından belirli biri sebebiyle olmadığı hususunda ısrar eder. O, zatından dolayı Allah'ın bilinmesi gerektiği gibi, görülmesinin de vacip olduğunu; fakat bu bilinme ve görülmenin bilfiil vacip olması manasına gelmeyip, bilkuvve mümkün olduğunu, yani Allah'ın zatı itibariyle görülmesinin kendisine taalluk etmesine hazır durumda olduğu anlamına geldiğini ve kendi zatında buna mani olacak

---

[1] Maturîdi, *a.g.e.*, s. 101.
[2] Taftazânî, *Şerhu'l-Kaid*, s. 183-189; Sinanoğlu, Abdulhamit, *Kelam Tarihinde Tanrı Tasavvurları*, s. 268-276; Yüksel, *Kelam Dersleri*, s. 36.
[3] Yüksel, *Kelam Dersleri*, s. 36.
[4] *a.g.e.*, s. 36.
[5] *a.g.e.*, s. 36.
[6] *a.g.e.*, s. 36.

veya bunu imkansız kılacak hiçbir şeyin mevcut olmadığını[1] zikreder ve meseleyi iki ayrı noktadan ele alır.

1) Rü'yetin aklen caiz olması.

2) Dinden başka bir yol ile idrak edilmesinin mümkün olması.

Birincisinde Gazali'ye göre, görme ilmin bir çeşididir. O'nun görülen şeye taalluk etmesi, bir sıfatın değişmesini gerektirmediği gibi, bu hudusa da delalet etmez. O halde her varlığa bununla hükmedilmesi vacip olur.[2]

Gazalî rü'yetin aklen caiz olmasını bu şekilde belirttikten sonra, "Allah'ın görülür olması, O'nun bir yönde olmasını gerektirir" şeklinde yapılacak itiraza şöyle cevap verir: "Bu itirazı yapanların dayandığı nokta, bu ana kadar kendilerinin dayanmış olduğu şeylerin, gören kimseye nazaran, gözle görülmemesi, onun muhal olduğunu gerektirmez. Mesela aynaya bakan kimsenin cismi ile, aynayı çevreleyen cisimler arasında, bakan şahsın cisimlerden başka, aynada görülen resme benzer bir şey yoktur. O halde görülen cisim zaruri olarak o şahsın suretidir. Buradan da yön ve mukabele görüşünün batıl olduğu ortaya çıkar.

Gazalî daha sonra rü'yeti aklın muhal kılmayıp vacip kılması gibi, dinin de buna şehadet ettiği ve "Beni göremezsin"[3] ayetinin, bu dünyada Allah'ı görmenin imkansızlığına işaret ettiği ve fakat ahiret için men edici bir hüküm taşımadığı kanaatine ulaşır.[4]

Şu halde netice olarak şunu söyleyebiliriz. Ehl-i Sünnet'e göre, ahirette mü'minler Allah'ı göreceklerdir. Ama bunun görmenin keyfiyetini biz bilemeyiz. Fakat şu an gözümüzde bulunan kuvveden başka bir kuvve ile gerçekleşecektir. Allah görülebilir, fakat idrak edilemez. Çünkü sınırlı olan, sınırsız alan Allah'ı idrak edemez.

---

[1] Gazalî, *el-İktisad*, s. 45-53; Gazalî, *İhya*, c.I, s. 275.
[2] Taftazânî, *Şerhu'l-Akaid*, s. 183.
[3] Araf, 7/143.
[4] Razi, *Muhassal*, s. 181; Bolay, *Aristo Metafiziği ile Gazalî Metafiziğinin Karşılaştırılması*, s. 219-220.

2.10.8. İstiva

İstiva sözlükte; olmak, yerleşmek, karar kılmak veya kararını bulmak, yükselmek veya yüksek olmak, diğer bir ifade ile üstün olmak, kurulmak, eşit veya benzer ve denk olmak, dosdoğru varmak veya kastetmek, istila etmek manalarına gelir.[1]

Arş: Aslında sakf demektir ve bir binanın veya yerin üzerini kuşatan şey anlamına gelir. Bir eve göre tavanı, tavana nispetle üstündeki çatısı, kubbesi, tepesindeki köşkü, kulesi hep arş manasına gelmektedir. Buna ek olarak çadır, çardak gibi yükselen ve gölge veren her şeye istiva denilmektedir.[2]

Bir gün İmam Malik'e bir adam "istiva nedir?" diye sorduğunda, O başını eğip biraz düşündükten sonra, vücudundan şiddetli bir ter boşanmış ve demiştir ki: "İstiva belli, keyfiyeti belirsiz, buna iman farz ve bundan soru sormak bidattır." Daha sonra adamı huzurunda koymuştur.

Yaygın olan görüş Arş üzerine istiva Allah Teâla'nın keyfiyetsiz bir sıfatı olduğudur.[3]

Arş üzerine istiva ayetindeki en doğru ve en uygun mana "bütün varlıklar üzerinde, sürekli işini yürütmesi ve düzenli olarak hükmünü icra ederek hiçbir halel getirmeksizin kudretini uygulama ve ilahi iradenin yürürlükte olmasından kinaye olmasıdır. Bu mananın aslında doğruluğunun şüphesizliği gibi hemen arkasından gelen "O'nun emriyle gece, gündüzü kaplar" ve aynı şekilde "sonra arşı istiva ederek emrine yürütür"[4] buyrulması buna bir işarettir.[5]

Gazalî, Allah'ın Arş üzerinde kurulmuş olmakla vasıflandırılmaktan berî olduğunu[6], zira cisimde yer etmiş ve karar kılmış bir şeyin zaruri olarak bir ölçü ile yaratıldığını, böyle bir şeyin de ya cisimden daha büyük yahut küçük, yahut da ona eşit olacağını, bunların hepsinin de bir ölçü ve miktarı gerektirdiğini, bir cisim üzerinde ancak bir cismin karar kılabileceğini, cisme ise arazdan başkasının hulul edemeyeceğini

---

[1] Yazır, Elmalılı Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, c. III, s. 544.
[2] Yazır, *a.g.e.*, s. 544.
[3] *a.g.e.*, c. III, s. 547.
[4] Yunus, 10/3.
[5] Yazır, *a.g.e.*, s. 547; Gazalî, *el-İktisad*, s. 42.
[6] Gazalî, *İhya-u Ulumi'd-Din*, c. I, s. 274; Gazalî, *el-İktisad*, s. 42.

müdafaa eder ve bu bakımdan Allah'ın cisim ve araz olmadığı hususu açıkça ortaya konmuş olduğundan, Allah'ın Arşa kurulmuş olamayacağını iddia eder.

Gazalî, "Rahman Arşa kuruldu" ayetinin ve "Yüce Allah her gece yeryüzüne iner" hadisinin manaları üzerinde durarak, bu ayeti te'vil ederken zahiri manası üzerinde çok şey söylendiği, ayrıca avam tabakasının bu gibi te'villere karıştırılmaması gerektiği hususuna dikkati çeker ve ayeti şöyle te'vil eder: "Burada Arş'ın, bütün yaratıkların en büyüğü olarak, Allah tarafından takdir olunmuş, O'nun kudretinin kabzasına düşmüş ve Allah'ın kendi üzerinde kurulmasının uygun olmasıyla övülmek ve büyüklükte kendisinin aşağısında olanları bununla uyarmak şeklindeki manaya aykırı düşmez. Bundan kastedilen manada Gazalî'ye göre kesin olarak budur.[1] Şu halde bu kurulma Gazalî'nin te'vili bakımından kahır ve istila cihetindedir. Yoksa Gazalî yer tutma anlamına alınırsa, insanı çıkmaza götüreceği ve neticede Allah'ın yer tutan bir cisim durumuna düşeceği inancındadır.[2]

2.10.9. İlim Sıfatının Kıdemi

Allah Teâla'nın ilmi kadimdir. Zat ve sıfatıyla daima alimdir. Yani yaptıklarıyla bilgisi değişmez. Belki ilm-i ezelî ile her şeyi olduğu gibi ve olacağı gibi bilir. Zira biz güneş doğarken bir kişinin geleceğini bilsek, bu bilgimiz gün doğuşuna kadar devam eder; bir yenisi yerine gelmez. Bunun gibi Allah Teâla'nın ezeldeki ilminde değişiklik olmaz.[3] İşte Allah Teâla'nın ilminin kadim olmasını bu şekilde gerekir.

2.10.10. İradenin Kıdemi

Allah Teâla'nın iradesi kadimdir. Ezeli olan ilmine uygun olarak muayyen zamanlarda olacak şeylere yine ezeldeki iradesi taalluk eder. Bu taalluk hariçde vucudu olmayan itibari bir sıfattır. Eğer Allah'ın iradesi hadis olsaydı hadise mahal olması lazım gelirdi. Eğer iradesi zatında değil de başka yerde tecelli etseydi, o zaman da kendisi değil başkası irade etmiş sayılırdı. Nitekim başkasının hareketleriyle bir başkası müteharrik sayılmayacağı gibi. Eğer irade hadis kabul edilirse, o irade de diğer bir

---

[1] Gazalî, *el-İktisad*, s. 38-44.
[2] Gazalî, a.g.e., s. 43; ayrıca bkz. Maturidi, *Kitabu't-Tevhid*, s. 86-98.
[3] Gazalî, *İhya*, c. I, s. 280, *Kavaidu'l-Akaid*, s. 96.

iradeye muhtaç olacak ve dolayısıyla teselsül gerekecekti. Eğer irade, iradeye muhtaç değil denilirse, alemin de iradesiz olması lazım gelirdi ki bu batıldır.[1]

Allah Teâlanın bütün vasıfları, yalnız zatı ile değil kadim olan sıfatlarıyladır. Mesela: ilim sıfatı ile alim, hayat sıfatı ile hayy, kudret sıfatı ile kadir, irade sıfatı ile murid, Sem' sıfatı ile semi', basar sıfatı ile basir gibi. İlim sıfatı olmadan alim demek, malsız zenginlik, alimsiz ilim, malumatsız alim demek gibi olur. Çünkü katil, katl, maktul birbirinden ayrılmadığı, yani bunlardan biri bulunmadan diğeri olamayacağı gibi, ilim, alim, malum birbirinden ayrılamaz. Katil, ölen ve öldürmek işi olmadan düşünülemeyeceği gibi, maktul öldürücü ve öldürmek işi olmadan bulunamaz. Bunun gibi ilimsiz alim, malumatsız ilim ve malumatsız alim de düşünülemez. Binaenaleyh alimin ilminden ayrılığını caiz görenin, yine alimin malumdan ve ilmin de alimden ayrılmasını caiz görmesi görmesi gerekir. Çünkü aralarında fark yoktur. Halbuki bunlar aklı ve mantığın kabul etmeyeceği şeylerdir. O halde Allah Teâla ezelde bu sıfatlar ile muttasıftır.[2]

2.10.11. Kudretim Kıdemi

Allah Teâla'nın kudret sıfatı kadimdir. Buradaki maksat şudur<: Allah'tan sadır olan her fiil, Allah'ın zatı veya zatının üstünde, zatının dışında kalan bir mana için sadır olmuştur. Böyle bir fiilin sırf zatı için sadır olduğunu ileri sürmek yanlıştır. Çünkü eğer böyle olsaydı, bu fiilin de zat ile beraber kadim olması gerekirdi. Bu da delalet ediyor ki, O, ancak Allah'ın zatının dışında kalan bir anlam için sadır olmuştur. İşte mevcut olan fiille başlamasını sağlayan bu zaid, allah'ın zatıyla kaim, kadim sıfata kudret adını veriyoruz.[3]

Bütün sıfatlar kadim olduğu gibi kudret sıfatı da kadimdir. Çünkü eğer hadis olsaydı, kadim olan Allah'ın da hadis varlıkların bir mahalli olması gerekirdi. Bu ise muhaldir. Yahut da Allah, kendisiyle kaim olmayan bir sıfatla vasıflandırılmış olur. Hiç kimse Allah'ın hayat ve kudret sıfatlarının hadis olduğunu ileri sürmemiştir.[4]

---

[1] Gazalî, *İhya*, c. I, s. 281, *Kavaidu'l-Akaid*, s. 96-97.
[2] Gazalî, *İhya*, c. I, s. 281.
[3] Gazalî, *el-İktisad*, s. 61.
[4] *a.g.e.*, s. 142.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

YARATMA

3.1. Yaratmayı İfade Eden Kelimeler ve Sözlük Manaları

İlâhi fiili ifade etmek için kullanılan en yaygın terim "halk" kelimesidir. Ancak Arap lisanında bu manayı ifade etmek için, küçük farklılıklarla da olsa, bir çok kelime kullanılmaktadır.

"H.L.K" lugat manası olarak, ölçüp biçmek, bir nesneyi başka bir nesneye ölçerek kesip dikmek, ayarlayıp yapmak, bir nesneyi bir nesneye göre ölçüp biçerek yeni bir nesne meydana getirmektir.[1]

Bazı lügatlarda "halk" kelimesinin normal kullanışlarında daima bir örneğe göre yapmak veya takdir etmek, ölçmek manalarının varlığına işaret edilmektedir. Bugün tekstil sanayi vb. etkinliklerde de kullanıldığı gibi bir şeyi ölçerek kesmek, kumaşı kesmek manaları da zikredilir. Ancak Allah hakkında sıfat veya fiil olarak kullanıldığında normal kullanılışın dışında, yoktan var etmek, örneksiz bir şeyi ortaya çıkarmak manasına geldiğinde hemen herkes müttefiktir.[2] Dil açısından "halk"ın bir fiil olarak herhangi bir varlığa nispetinde hiçbir mahzur yoktur. Kaldı ki, bütün klasik Arap lügatları bu tür izafetlerle ilgili misallerle doludur.[3]

"Hâlık" ve "Hallak" eş anlamlı iki kelime olup "var edici" demektir. "Halk" masdar olarak hem yaratma fiilini ve hem de yaratılmış olan mefulleri ifade etmek için kullanılır.[4] Halk Allah'ın sıfatı olarak kullanıldığında ise "bir şeyi yoktan yaratan, ibda ve ihtira eden" manalarını almaktadır.[5]

Allah'ın fiili olan, yoktan bir şeyi varlık sahasına çıkarma manasında, halk kelimesiyle aynı anlamda kullanılan "İcad, İbda, İbda', İhtira" gibi başka terimlerle de

---

[1] İbn Manzur, *Lisanü'l-Arab*, c. 10, s. 84-92; ez-Zebidi, *Tâcu'l-Arûs*, c. 5, s. 338.
[2] İbn Manzur, *a.g.e.*, c. 10, s. 84-92; ez-Zebidi, *a.g.e.*, c. 5, s. 338; Aydın, Hüseyin, *Yaratılış ve Gayelilik*, s. 69.
[3] İbn Manzur, *a.g.e.* s. 84-92; ez-Zebidi, *a.g.e.*, s. 338.
[4] ez-Zebidi, *a.g.e.*, s. 338; Razî, *el-Esmau'l-Hüsna*; Yazır, Elmalılı Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, c. 5, s. 417.
[5] ez-Zebidi, *a.g.e.*, s. 338.

karşılaşıyoruz. Bunlar mana itibariyle birbirine çok yakındır. Bu kelimelerin neyi ifade ettiklerini belirtmek istiyoruz.

İcad: "V.C.D." sülalesinden gelmektedir.[1] Esas manası bulmak, zengin olmaktır, "evcede" zengin kılmak demektir. "Zayıflıktan sonra kuvvetli oldu" manasına da gelir.[2]

"Evcede "allahu'ş-şeye minel-adem" az kullanılan bir deyimdir. Allah'ın yokluktan varlık verdiğini ifade eder. Bu fiilin mefulu "mevcud" dur. Bu da ma'dumun zıddıdır. Bu kelimenin filozoflar ve kelamcılar tarafından varlık nazariyelerinde açıkça kullanılmalarına karşılık, Kur'an'da onların izafe ettiği manada kullanılmadığını görüyoruz. İslam filozofları için bunu normal kabul edebiliriz. Çünkü onlar hakikate ulaşmada vahiyden otonom olarak aklı ele alıyorlar ve onun ulaştığı neticeyi salt hakikat kabul ediyorlardı. Yeni kavramlarla, yeni ifade imkanları elde ediyorlardı. Halbuki kelam alimleri, bilhassa Sünniler asıl olarak vahyi kabul etmektedirler ve Kur'an terminolojisine filozoflardan daha fazla bağlı olmaları gerekmektedir. Ancak kelamcıların bu ve benzeri terimleri kullanmalarını felsefenin, bütün İslami düşünce sahalarına tesiri olarak yorumlamak mümkündür. Felsefenin tesiri ile alemin izahı için adem-vucud zıtlığı, mevcud ve madum mefhumları etrafında örülen varlık ve bilgi nazariyeleri tamamen mutezili kelamından sonra dini düşünceye girmiş sistemlerdir.[3]

İhtira: "Kat" manasına gelmektedir. "Bir adam ağaç kestiği zaman": "ihtar'a'r-racuk" denir. Yarmak ve parçalmak manası da vardır. Koyunların kulağını uzunlamasına kesmeye de ihtira denir.[4] Ancak kesmek, ikiye ayırmak fikrinden yokluktan varlığa çıkarmak mefhumuna geçiş, yoklukla varlık arasını kesti, ayırdı, yokluğa son verdi, fikrinden hareketle olabilir.[5]

"Kevn", olmak "keynune" olgu, olay, oluş manalarına gelen ve bu kökten türeyen kelime olan şu "kaine" ise olay, hadise, meydana gelen şey, var olmak anlamında yaratılmış olmak demektir.

---

[1] V.C.D. kökü ile ilgili olarak bkz. Atay, *İbn Sina'da Varlık Nazariyesi*, s. 24.
[2] İbn Manzur, *a.g.e.*, s. 445-446; ez-Zebidi, *a.g.e.*, s. 522 vd.; Âtay, , *a.g.e.*, s. 25.
[3] Keskin, *İslam Düşüncesinde Allah-Alem İlişkisi*, s. 165.
[4] İbn Manzur, *Lisanü'l-Arab*, c. 8, s. 69; ez-Zebidi, *Tâcu'l-Arûs*, c. 5, s. 315 vd.
[5] Keskin, *a.g.e.*, s. 165.

1. Araplar "La kane ve la terkevenne" "la mulika ve la teharreke" yaratılmadı ve hareket etmedi, yani öldü derler. Burada "kane" yaratıldı, var oldu ve "tekevenne" de hareket etti, deprendi anlamını verir.[1]

2. "Tekvin" ihdas etmek, var etmek, oldurmak, var eylemek manalarında kullanılır.

3. "Kevn"in asıl manası, bir nesnenin olduğunu, vuku bulduğunu, meydana geldiğini bildirir. Bu iki manada kullanılır. Biri, yardımcı fiil gibi bir şeyin bir şey veya ne olduğunu haber verir. Mesela "Ahmet uzun idi", "Hasan alim idi"cümlelerindeki "idi" bu anlamdadır. Bir de tam fiil ve "var olmak", bulunmak, mustakar, kararlı ve sabit olmak, anlamlarına gelir ki, bir nesnenin vuku bulduğunu ve hadis olduğunu gösterir. Tam fiil anlamında kullanılırsa sabit, vucud ve tahkik yani gerçekleşmek, hakikat olmaktan ibaret olur.[2]

"Tekevvun" oluşmak, varlığı kabullenmek, olmak, var olmak, icad ve ihdas edilmektir.[3]

İbda kelimesi temelde, daha önce bilinmeyen yeni ve acaip bir iş yapmak demektir. El-Bedi' ilk olarak ortaya çıkandır.[4] Aynı kökten olan bid'at, din tamamlandıktan sonra onda icad ve ihdas, edilen daha önce örneği olmayan şey demektir. "Bediu's-Semavati ve'l-arz" lugat manası itibariyle yoktan yaratmaya, önceden bir misal olmaksızın yaratmaya en yakın kelimedir. Çünkü bütün kullanımlarda ilk oluş fikri vardır. Bu kavramların yanında, inşa, ibda ve ihdas da Allah için kullanıldığında yaratma fikrini ifade etmektedirler.[5]

Farabî ve İbn Sina, halk yerine "ibda" kelimesini yaratmak anlamında kullanmışlardır. "İbda" her ne kadar yoktan var etme ve yaratmayı açıkça göstermiyorsa da, örneksiz bir nesnenin meydana konmasında öncesiz, yani maddesiz yaratma anlamını taşımaktadır.[6]

---

[1] Atay, *İbn Sina'da Varlık Nazariyesi*, s. 27.
[2] Atay, *a.g.e.*, s. 28.
[3] *a.g.e.*, s. 28.
[4] İbn Manzur, *a.g.e.* c. 8, s. 6; ez-Zebidi, *a.g.e.*, c.5, s. 370.
[5] Keskin, *İslam Düşüncesinde Allah-Alem İlişkisi*, s. 165.
[6] Atay, *Farabî ve İbn Sina'ya Göre Yaratma*, s. 124.

Bütün bu kavramlar İslam düşünce tarihinde Allah-alem ilişkisinin, ilk yaratma konusundaki başlangıç ifadesi için kullanılmıştır. Hepsi de kelamî terminolojide yoktan yaratmayı ifade eder.

3.2. Kavram Olarak Yaratma

İslam Düşüncesinde halk (yaratma) kavramı iki anlamda kullanılmıştır.

1. "Halk" kelimesi aletsiz, aracısız bir fiil olarak "İcad", "İbda" ve "tekvin" anlamında insan hakkında kullanılmaz. Çünkü insanın mahalsiz olarak fiillerini başlatmaya gücü yetmez. Ancak doğrudan ve dolaylı olarak, kuvvet ve aletler vasıtasıyla bunlara muktedir olabilir.

2. Halk, "takdir" anlamında, insan hakkında kullanılabilir. Çünkü fiiller, istek ve amaçları doğrultusunda insandan planlı bir kudretle meydana gelirse, bu kullar hakkında uygun olur. Kudret takdirin temelidir. Bu da insanın durumu ile ilgili olup, onunla ilişkilidir. Takdir, fiil üzerinde vuku bularak ilmi, kasdı ve ihtiyarı içerir. Bundan sonra da fiili işleme ve gerçekleştirme söz konusu olur.[1]

İslam düşünce tarihinde ve bilhassa Kelam'da bu kelime her kullanılışında yoktan yaratmayı etimoloji açısından ifade edecek kadar bu manaya hasredilmiş olsa da mana itibariyle bütün müşterekliğine rağmen, "halk" kelimesi yoktan yaratmaya tam karşılık olarak kullanılmıştır. Bundan dolayı olsa gerek, çoğu kelamcılar "halk" kelimesinin Allah'tan başkasına izafe edilmesini uygun karşılamamışlardır.[2] Ancak Mutezileden bir kısmı bu kelimeyi insan hakkında kullanmakta bir sakınca görmemişlerdir.[3] Kur'an'da da kullanılan halk, mana itibariyle birkaç farklı anlama müsait bir kavram olduğundan dolayı, aslında insan için kullanılmasının fazla sakıncalı olmaması gerekir. Kaldı ki, günlük dilimizde de bu kullanım gitgide yaygınlaşmaktadır. Razi de "Kur'an-ı Kerim'de geçen bir kısım ayetler buna müsaade etmektedir" der. mesela; "yalan uyduruyorlar",[4] "Bu daha öncekilerin uydurmasındandır"[5] ayetleri "halaka" fiilinin insanlar için de kullanılabilirliğinin bir göstergesidir. Çünkü bu

---

[1] Sinanoğlu, Abdulhamit, *Kelam Tarihinde Tanrı Tasavvurları*, s. 185.
[2] Bu çaba "halk" kelimesinin sadece yoktan var etmek manasına haşretme gayesiyle açıklanabilir. (Kitabu't-Tevhid, s. 225; Keskin, *a.g.e.*, s. 169).
[3] Keskin, *a.g.e.*, s. 169.
[4] Ankebut, 29/17.
[5] Şuara, 26/137.

ayetlerde yalan uydurma manasında "halaka" fiili kullanılmıştır. Dana sonra Razi "halaka" fiilinin takdir ve vucud yani lugattaki genel anlamı itibariyle, icad, ibda', yoktan varlık alemine çıkarma manasına geldiğini söyler.[1]

Gazalî ise şöyle der: Hakiki fiilin manası ihdastır, yoktan varetmedir. Filozoflara göre alem kadim olduğu ve daima varlıkta bulunduğu için ihdas edilmemiş demektir. O halde alem Allah'ın hakiki fiili olamaz, ancak mecazen fiili olabilir. Ona göre hakiki fiil yoktan var etmedir, bunun dışında olan herhangi bir şeyin fiil olduğunu iddia etmek dayanaksız bir iddiadır veya fiil kelimesi mecazi olarak kullanılmıştır.[2]

Gazalî, "icad, eğer icad eden bir faille icad edilen bir meful gerektiriyorsa icadın ancak var olana taalluk etmesi lazım gelir. İşte o yüzden, Allah alemin ezeli ve ebedi failidir. Allah'ın bu irtibatı kesilirse, alem de var olmaktan kesilir" der.[3]

Gazali, alemdeki yaratıkları Allah'ın yukarıdan aşağıya doğru yoktan var ettiğini, Allah öncesi olmayan ilk varlık olduğundan, bütün diğer yaratılanların ve mümkünlerin en şereflisinden başlayarak tertib üzere eşyanın en aşağı derecesi olan maddeye ulaşıncaya kadar hepsini Allah'ın yoktan var etmiş olduğunu söyler.[4] Böylece o, varlıkların uluîlikten süflîliğe doğru oluşunda filozoflarla aynı düşünceyi paylaşmaktadır.

Gazali, yaratılan varlığın kendi arasında bu oluşunu çeşitli terimlerle ifade eder: "Tekasüf (sıkışma), Tefali (Tetabû), Tevali (Ardarda geliş), Taayyun (belirme), İktiran (ittisa, bitişme), İctima" gibi terimleri cansız varlıkların oluşunu ifade hususunda kullanmıştır. Tevâlüd veya Tevellüd ise canlı varlıkların oluşunu ifade için kullanılmıştır. Yok oluş için ise, iftirak (parçalanma, ayrılma), tehalhül (gevşeme) ve fesad (bozulma-yokoluş) terimlerini kullanmıştır.[5]

Gazali, "oluş ve yokoluşun hakiki sebebi Allah'tır" der. zira varlıkları yoktan var eden ve yok eden O'dur. Her şey O'nun izni ve iradesiyle hareket eder.

Gazalî bunu hadis olan her varlığın hadis olmayan bir faile muhtaç olması, bu failin de Allah'tan başka bir varlık olmamasıyla izah eder ve bütün oluş ve yok oluşları,

---

[1] Razî, *Esmau'l-Husna*, s. 211.
[2] Türker, *Üç Tehafut bakımından Felsefe ve Din Münasebeti*, s. 274-275.
[3] *a.g.e.*, s. 279.
[4] Bolay, *Aristo Metafiziği İle Gazalî Metafiziğinin Karşılaştırılması*, s. 156.
[5] *a.g.e.*, s. 157.

değişmeleri O'nun iradesine bağlar. Bunu ise Allah'tan başka her şeyin helak olacağı mealindeki ayete[1] dayandırır. Bunu izah ederken, O'ndan başka her şeyin zatı yönünden sırf yokluk olduğunu, bu bakımdan nesnelerin zatıyla değil, yaratıcısına tabi olarak, O'ndan sonra gelen varlıklar olduğunu, her şeyin iki yüzü olup, birinin nefsine, diğerinin Rabbine ait ve dönük bulunduğunu, nesnenin kendi vechi itibariyle yokluk olması bakımından O'ndan başka her şeyin yok olmaya ve helaka tabi olduğunu söyler.[2]

Yaratma, var etme ile ilgili önemli kavramların her biri, doğrudan veya dolaylı olarak yaratmayı belli bir ölçüde ifade etmektedir. Farabî ve İbn Sina tarafından açıklanan ve felsefede kullanılan kapsamda, yaratma anlamında olan "halk etmek" sözünün yerine ibda' kelimesi kullanılmaktadır. Bunun nedeni "halk" kelimesinin kök anlamının yoktan var etme anlamını taşımaması olabilir.[3] Onlara göre ibda' sözü her ne kadar yoktan var etme, yaratmayı açıkça göstermiyorsa da, örneksiz bir nesnenin meydana konulmasında öncesiz, yani maddesiz bir anlamda kolayca çıkabilir ve bu kelime İngilizcede kullanılan "eneation" (yaratma, yoktan var etme) ile aynı anlamdadır[4]

Ayrıca onlar, kainatta yoktan bir şey var olmaz ilkelerini desteklemek için, yoktan var olma kavramının olmadığını da iddia edebilirler. Bunun nedeni bazı düşünürler, reddetmek istedikleri bir nesnenin kavram olarak ta bulunmadığını ileri sürdükleri içindir.[5]

İbn Rüşd'de bu kavramın herkes tarafından kavranıldığı ifadesi vardır. İbn Rüşd, cumhur (avam) şöyle dursun, bilginler bile yoktan var etmeyi tasarlayamadıkları için, dinde bundan bahsedilmediğini ileri sürer.[6]

Farabî bu kavramla alakalı, "cumhurun yoktan bir nesnenin meydana gelmesini anlayamadıkları için, onlara anlayacakları şekilde anlatılmıştır" demektedir.[7]

Buradan şunu anlıyoruz ki, Farabi, İbn Sina ve İbn Rüşd yoktan varetmenin imkanına inanmaktadırlar, fakat onlar herkesin bunu tasarlayamadığını da kabul etmektedirler.

---

[1] Kasas, 28/88.
[2] Bolay, *a.g.e.*, s. 159.
[3] Atay, *Farabî ve İbn Sina'ya Göre Yaratma*, s. 123.
[4] *a.g.e.*, s. 124.
[5] *a.g.e.*, s. 124.
[6] *a.g.e.*, s. 124.
[7] *a.g.e.*, s. 124.

Ayrıca Kur'an'da ilk yaratma ya da misilsiz yaratmayı ifade etmek için bir çok ayette "bede'e" sülasisinden gelen kelimeler kullanılmıştır. "De ki: dünyayı gezin dolaşın da Allah'ın yaratmaya nasıl başladığını anlamaya çalışın. Sonra Allah tekrar yaratmayı da ölümden sonra diriltmeyi de gerçekleştirecektir. Allah elbette her şeye kadirdir."[1] "Biz ilkin yaratmaya nasıl başladıysak diriltmeyi de biz gerçekleştiririz."[2] "De ki: Sizin Allah'a ortak saydığınız şeylerden mahlukatı yaratıp onları ölümlerinden sonra da diriltebilen var mıdır? De ki: Ancak Allah ilkin yaratıp sonra diriltmeye kadirdir."[3]

Ayetlerde görüldüğü üzere "bede'e" fiili bu manada sadece ilahi zata ait ve başka hiçbir şerik kabul etmeyen bir faaliyet olarak yer aldığı görülmektedir.

"İbda" kelimesini bu manada İmam Maturîdî de kullanmaktadır.[4]

Kur'an'da ayrıca ikinci yaratılış için kullanılan kelime "inşa" terimidir.[5] Ancak aynı kelimenin ilk yaratılış için de kullanıldığına rastlıyoruz: "Siz ilk yaratmayı pek iyi biliyorsunuz, artık düşünüp ibret almanız gerekmez mi?"[6]

Halk kavramının Kur'an'da açık olarak "yoktan yaratma" şeklinde bir anlamı bulunmamakla beraber, ilahi fiillerle ilgili bütün ifadeler ele alındığında bunun yokluktan yaratmayı ifade ettiği açıkça anlaşılmaktadır. Kur'an'da asla tartışma konusu yapılmayan bu husus, ikinci yaratılışın vukuuna da apaçık bir delil olarak gösterilmektedir.[7]

Ancak Allah'ın alemle ilgili en temel fiili –ki diğer bütün fiilleri buna göredir- olan yaratma, kelamda ve felsefede tartışma konusu edilmiştir. Kelam bu süreçteki ilahi sıfatların yerlerini ve belirleyiciliğini tespite çalışırken, felsefe de yoktan yaratma fikrini sorgulamıştır. Şimdi kelamın genel olarak halk fiiline bakışlarını kısaca incelemek istiyoruz.

İmam Maturîdî, Allah'ın fiilinin aslında bir yokluktan varlığa çıkarmak olduğunu söylemektedir. "Ona göre Allah'ın fiili sözünün anlamı, yokluktan varlık

---

[1] Ankebut, 29/20.
[2] Enbiya, 31/104.
[3] Ynus, 10/34.
[4] Maturîdî, *Kitabu't-Tevhid*, s. 63-64, Keskin, *İslam Düşüncesinde Allah-Alem İlişkisi*, s. 170.
[5] Ankebut, 29/10.
[6] Vakıa, 52/62.
[7] Yasin, 36/79.

alemine çıkarmak ve yaratmaktır.[1] Burada görüldüğü gibi bir vucud-adem zıddıyeti ve bu iki zıt arasında belirleyici olarak ilahi fiil yer almaktadır. Esas olan nokta, ilahi fiildeki yokluktan varlığa intikal ettirici özelliktir.[2]

Öte yandan O, Alem-Allah münasebetinin başlangıcını ve idame şeklini ise, Allah'ın eşyayı olduğu şekilde, sahip oldukları yokluktan varlığa yaratarak çıkardığını ve icad ettiğini[3] söylemektedir. Burada ilahi fiilin iki yönü ortaya çıkmaktadır.

a. Her şeyden önce " yoktan vücud verme"

b. "Şekillendirmek, vasıflandırmak."

Maturîdî, açıkça eşyanın yokluklarından sonra, belirli bir zaman içinde yaratılmış ve vücuda gelmiş olduklarını, "ba'de" edatı ile ifade etmektedir. Ayrıca "madum"a şey diyen Mutezile'nin inancını akla getirmemesi için "mine'l-adem" tabiri yerine "en lem yekün" deyimini kullanmaktadır. Böylelikle, ilk varlık vermek ve şekillendirip vasıflandırmak, hayati donanımlarını vermek ilahi fiilin neticesi olmaktadır.

Bu tür bir fiilin sadece Allah'a ait olduğu ve ümmetin de "Allah'tan başka halık yoktur" anlayışındaki icmadan hareketle, kullara bu fiilin izafe edilemeyeceğini söyleyen Maturîdî şöyle der: "Kullara eğer icad ve yokluktan çıkarma izafe edilse idi, bu "halk" manasına gelirdi.[4] Onun ifadelerinden anladığımız kadarıyla; icad, ibda' vb terimlerle anlattığı halk ya da ilahi fiil, yoktan var etmek manasına gelmektedir. Bunu açıkça şu cümlede görmemiz mümkündür. Cismin yaratılmasının manası, yokluktan varlığa çıkarmak ve yokluğa sahip olan şeye varlık vermekten başka bir şey değildir.[5] Burada açıkça ifade edilen "halk" fiilinden önce bir ön bilgi var mıdır? Eğer böyle bir önbilgi var ise, bilkuvve (bi'l-imkan) varlık yaratılmadan önce, bu bilgiye bağlı olarak var kabul edilebilir mi?

Allah-alem ilişkisini teşkil eden ve ilahi fiil olan yoktan var etme temelde üç şeyi gerektirmektedir.

---

[1] Maturîdî, *Kitabu't-Tevhid*, s. 58-69, Keskin, *İslam Düşüncesinde Allah-Alem İlişkisi*, s. 171.
[2] Keskin, *a.g.e.*, s. 171.
[3] Maturîdî, *a.g.e.*, s. 58-69.
[4] *a.g.e.*, s. 281-326.
[5] *a.g.e.*, s. 281-326.

a. Yartılacak nesne ile ilgili bir ön bilgi: Nesne ancak böyle bir ön bilgi ile var kılınabilir.

b. Kudret: Bbir şeyi yoktan var etmenin bir gücü gerektirdiği açıktır. Çünkü bu bir iş (fiil) ve bir oluş (hudus) ifade etmektedir. Kudretsiz bir işin meydana gelmesi ise imkansızdır.

c. Önümüzde bir veri olarak bulunan varlık: O halde bu var kılma fiili bir zaman ve bir mekanda cereyan etmiştir, etmektedir. Mahlukun sıfatlarının, zaman ve mekanının belirlenmesi ve seçilmesi lazımdır. Bu ise bir hür iradeyi icap ettirir. Çünkü bütün bunlar hem ilme hem de kudrete göre eşittir.

Şu halde ilim, irade ve kudreti kabul ettiğimizde, Allah-alem ilişkisinin geçici bir yaratıcılıkla başlamış ve öylece devam ettiğini kabul etmiş oluyoruz. Böylece bu fiille ilgili bir çok zorluğu çözebiliriz.[1]

3.3. Yaratmanın İmkanı

3.3.1. Yoktan Var Etme

İslam dini, yaratmanın ilahiliğini, aşkınlığını ve biteviliğini çok anlamlı bir şekilde temsil eder. Gerek Kur'an'da, gerekse hadis-i şeriflerde kainatın "ne"den yaratıldığına dair herhangi bir ifade ve işaret yoktur. Yani İslam ilk madde, ana madde, ilk (arche) diye bir ilk varlıktan ne söz etmiştir ne de herhangi bir işarette bulunmuştur. Bu da son derece anlamlı ve yerinde bir tutumdur. Bir kere Cenab-ı Hakk'ın kainatı herhangi bir hazır maddeye göre yaratmadığı, uluhiyetin anlam ve tarifinin mantıki ve başka türlü olmasının düşünülmesi zihnen mümkün olmayan gerçeğidir. Diğer yönden yaratmanın varlığa çıkmasını Allah detaylı bir şekilde anlatmamış, diğer bir ifade ile yaratmanın başlangıç ve sürecinin bilgisini insana vermemiştir. Çünkü Allah, insana gerçek dünyanın, yani zaman-mekan içinde bir takım kanunlarına tabi olan varlık alanının bilgisini hazır olarak vermemiştir. Bu dünyanın bilgisini elde etmeyi insana görev olarak vermiştir ve insanı bu görevi yerine getirecek kabiliyetlerle donatmıştır.[2]

---

[1] Keskin, *İslam Düşüncesinde Allah-Alem İlişkisi*, s. 172-173.
[2] Aydın, Hüseyin, *Yaratılış ve Gayelik*, s. 65-66.

Eğer Allah Teala, metafizik mahiyet ve karakterde olan kainatın menşe ve oluşum (tekevvun) süreci üzerine hazır bilgiler vermiş olsaydı, insan, tecrübeleri ile bu hazır gerçeği irdelemek, tahkik etmek isteyecek, ama bu ilk gerçeğe tecrübeleriyle ya hiç ulaşamayacak ya da çok geç ulaşacak idi. Bu gerçeği bir iman olarak kabul edip, insan olarak taşımayıp ille deney ve gözlemleriyle ona ulaşmak isteyen kişiler için şu tehlike ortaya çıkacaktı: Allah'ın vahiy yoluyla ortaya koymuş olduğu beyanını kabul etmemek, dinin ölçü ve değerleriyle değerlendirdiğimiz takdirde, küfürdür., dinden çıkmadır. Bu, insanlık için üstesinden gelinemeyecek bir imtihandır.[1]

İşte Allah'ın bilen bir varlık olarak yarattığı insana, bazı bilgileri hazır olarak vermesi, bazı bilgileri de hiç vermemesindeki hikmet, varlıkla hesaplaşmak çabası içinde olan insan için bağlayıcı bir ilahi beyanın olmayışı, insanın, kainatın zaman-mekan içindeki oluşumunun nasıl gerçekleştiğinin tasvirini daha geniş yapmaya cevaz vermiş olmaktadır. Böylece daha sonra yapılan bu çalışmalar doğrultusunda dinin nassları yorumlanmaya çalışılmıştır.[2]

İslam dini Allah'ın insana bırakmış olduğu ve yukarıda işaret ettiğimiz alan içerisinde fikirler yürüterek Kainatın menşei hakkında çeşitli disiplin ve fikirler yürütülmüş, işte bu fikir yürütmeleri sonucunda kelam, tasavvuf ve felsefe gibi disiplinlerden kaynaklanan farklı kainat tasavvurları oluşmuştur.

İslam Dinini Kur'an'a dayanan ve mantıki temellendirmelerle yüklü olmayarak sade bir şekilde ortaya konan iman esaslarınıa göre, Allah kainatı yoktan yaratmıştır. Sade bir mü'min Allah'a yönelip O'na yakarışında "Ey alemleri yoktan var eden ulu Allahım diye hitap ederek başlar. Fakat Kur'an-ı Kerim'de "yok" ya da "yoktan yaratma" kavramları doğuştan gelmekte, ancak Allah'ın fiilleri olarak kabul edilip yorumlanan "halk", "ibda", "inşa", "ihdas", "fatr", "icad"… gibi kavramların lügat anlamlarının tahlili ile "yoktan yaratma" düşüncesi, İslam Dininde bir iman esası olarak ortaya çıkmaktadır.[3]

"İnkar edenler Evren (Gökler) ve yer birbirine bitişik iken onları ayırdığımızı, her canlıyı sudan yarattığımızı görmüyorlar mı? yine de onlar inanmayacaklar."[4]

---

[1] Aydın, *Yaratılış ve Gayelik*, s. 67.
[2] Aydın, *a.g.e.*, s. 68.
[3] *a.g.e.*, s. 69.
[4] Enbiya, 21/30.

Ayetini müfessirle ilk önceleri yerle göğün bitişik olmasının hangi manaya geldiğini tam olarak açıklayamıyorlardı. İşte bilim ve teknolojinin gelişmesi ile evrenin yaratılışı hakkında ortaya çıkan "Büyük patlama (Big-Bang) teorisi bu ayeti açıklar mahiyettedir.

Büyük patlama teorisini ilk olarak George Gamow ileri sürmüştür. O, bu ilk varlığa aynı zamanda "patlayıcı madde" demektedir. Bu "korkunç" patlayıcı madde "ne idi acaba?" diye sorup, "bu sorunun cevabı oldukça hayal kırıcıdır" diyerek bu ilk maddenin bilinmediğine işaret eder. Gamow'un "kozmik çarba" adını da verdiği bu ilk varlık paketi büyük bir ihtimal ile Allah'ın "ol" emrine muhatap olmuş ve bir göz açıp kapamadan belki çok daha kısa bir anda bu "patlama olmuş" bitmiştir. Bu patlamanın vuku bulması ile beraber kainatın maddesi genişlemeye, o oranda da yoğunluğu ve sıcaklığı düşmeye başlamıştır. Yaratılış düşüncesine karşı çıkıp evrim teorisini kabul eden Amerikalı komagani araştırmacısı Carl Sagan "büyük patlama" görüşünü kabul etmekte ve kozmik evrimin destanı, büyük patlamadan çıkan gazın madde yoğunlaştırmadaki "silsile-i meratip" destanı başlamıştı.[1]

Teoriye göre büyük patlama ile birlikte kainatın bu mayası, etrafa bir gaz bulutu gibi yayılmaya başladı. Bu oluşun, "Kainat başlangıçta bir bulut halinde idi" şeklindeki Kant-Laplace nazariyesi ve onun benzerlerini de daha derinlerden gelerek desteklemektedir. Kur'an-ı Kerim'deki "Sonra duman halinde bulunan göğe yöneldi"[2] ayetinin delaleti de böyle bir teoriye aklilik kazandırmaktadır.[3]

Yaratmanın bu ilk anından sonraki araştırmalardan varılan sonuçlara göre "sonra" deneye bile mahal kalmadan, alemin bu ilk manasında, saniyenin belki milyonda biri gibi kısa bir anda, Allah'ın göz açıp kapamadan daha kısa bir zaman içinde olup biten emri gereği, hızlı bir gelişmede yoğunluğun azalması ve sıcaklığın düşmesi hadiseleri gerçekleşmektedir. Büyük patlamadan sonra daha saniyenin yüzde biri kadar bir zaman içinde yoğunluk azalmış, sıcaklık on iki trilyon dereceye düşmüştür; bu andan itibaren atomu meydana getiren proton-nötron ve elektronların meydana gelmesi bitmiştir. Fakat atomun meydana gelebilmesi için sıcaklığın daha da düşüp, radyasyonun devreden çıkıp elektromanyetik kuvvetin devreye girmesi

---

[1] Aydın, *Yaratılış ve Gayelik.*, s. 79-80.
[2] Fussilet, 41/11.
[3] Aydın, *a.g.e.*, s. 80.

gerekiyordu. Sıcaklık beş bin derece indikten ve aradan yedi yüz bin sene gibi bir zaman aralığı geçtikten sonra, maddenin temel taşı olan atom teşekkül etmiştir.

Kainatın alabildiğine sıkışmış, yoğunluk kazanmış ve alabildiğince yüksek sıcaklığa sahip olan kozmik mayada meydana gelen patlama ile beraber mekanın ve zamanın da yaratılması hadisesi ortaya çıkmaktadır. Bu patlama, kesafetin azalması ve varlığın genişlemesi olayıdır. Bu genişleme, varlığın mevcut bir mekanda yayılması değil, fezanın yaratılmasıdır. Varlığın enerji dalgaları halindeki durumdan itibaren günümüzdeki galaksiler de dahil, sürekli olarak birbirlerinden uzaklaşmaktadırlar ve galaksiler arası yeni feza yada boşluk (mekan) yaratılmakta, böylece de evren genişlemektedir. Bu gerçeği Cenab-ı Hakk, Kur'an-ı Kerim'inde "Semayı kudretle biz kurduk ve biz (onu) genişletmekteyiz"[1] buyurmaktadır.[2]

İşte bu teori akla, mantığa ve Kur'an-ı Kerim'deki ayetlerin izahına uyuyor. Tabii bu da bir yaratılış teorisidir.

Daha öncede belirttiğimiz gibi yoktan yaratmayı ifade eden ilahi fiillerin başında "halk" gelir. Halk bir şeyi yoktan, benzersiz ve modelsiz yaratmak, bir şeyden başka bir şey meydana getirmek anlamındadır.[3] Başka bir tanım ise; daha önce belirsiz olanı belirlemek, tahsis edilmemişi tahsis etmek ve böylece realitenin zenginliğine yeni bir şey katmaktır.[4]

Bu fiil Kur'an-ı Kerim'de benzeri ve örneği olmaksızın bir şey yaratmak anlamında sadece Allah'a mahsus olarak kullanılmıştır. Bu anlamda yaratanın (halik), sadece Allah olduğuna dair beyanlardan bir tanesi "Allah'tan başka bir yaratan mı var? "Haberiniz olsun ki yaratmak (halk) da, emir de O'na mahsustur."[5] ayetleri yaratıcının tek olan Allah olduğunu ispat ediyor.

O (Allah) Evreni (Gökyüzünü) ve yeryüzünü yoktan yaratandır. O, bir işin olmasına karar verirse yalnızca "ol" der, o da hemen oluverir.[6] Bu ayette "yaratma" olarak kullanılan kelime "ibda" dır. Bu kelime bir şeyi, herhangi bir şeyden değil,

---

[1] Zariyat, 51/47.
[2] Aydın, *Yaratılış ve Gayelik*, s. 81-82.
[3] İbn Manzur, *Lisanu'l-Arab*, c. 10, s. 85-92.
[4] Aydın, s. Mehmet, *Alemden Allah'a*, s. 89; ayrıca bkz. Yazır, Elmalılı Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, c. 3, s. 315.
[5] Araf, 7/54.
[6] Bakara, 2/117.

yoktan var eden anlamındadır. Ayrıca bu kelimeye yüklenen anlamlara göre bir şeyin bir örneğe göre değil de, eşi ve benzeri olmadan yaratılması anlamına gelir. Yaratılışın büyük harikası var olan tüm kavramların yoktan yaratılmasıdır.[1]

İbn Sina'nın yoktan yaratmayla ilgili fikirlerine kısaca değinelim. O, "ibda'"ın akla, "halk"ın (yaratma) tabii varlıklara "tekvin'in oluşan, bozuşan, fasid" varlıklara mahsus olduğunu ileri sürerek hangi sözün nerede kullanıldığını belirtmiş ve böylece karışıklığın önüne geçmiştir. O, İbda'a, yoktan var etme Halk'a da bir şeyden bir şey veya mutlak surette bir şey yapma manasını verir. O hem yoktan yaratmayı ve hem de bir şeyden bir şeyi var etmeyi anlatmışsa, bu iki kavramın ve anlamanın aynı nesneye dair olmadığını da açıklamıştır.[2]

Şimdi de akılların yoktan var edilmesi konusa değinelim. İbn Sina'ya göre olurluluğun kuvve halinde bulunduğu ve kuvve halinde olanın eksik bir varlık olacağını, yetkin varlığın fiil halinde olduğunu ve neticede geçmişinde kuvve hali bulunanın daima eksikliği olduğu, her zaman yetkin olmak için geçmişinde kuvve hali bulunan bir zamanın olmaması gerekir. İbn Sinâ'ya göre, göksel varlıklar, özellikle akıllar yetkin, değişmeyen varlıklardır. Bu durumda olmaları için daha önce kuvve halinde olmamaları gerekir. Bu varlıklar (akıllar) her ne kadar yetkin iseler de, Tanrı derecesinde değil, bilakis ondan yetkinliği almışlardır. Farabî bunun için, "onların gelecekte bir şeye muhtaç olmamak üzere kendilerine varlık verildi" demiştir. "Eğer onlar, bir nesnede-olurluluk-heyula-yaratılmış olsalardı, kuvve halinde iken fiil haline getirilmiş olacaklar demekti. Bu ise onların yetkin olmasına engeldir. Onların yetkin olmasını sağlamak için hiç yaratılmamış olduklarını, yani kadim olmalarını ileri sürmek imkansızdır. Çünkü kadimler çoğalacaktır, oysa kadim birdir, tektir, zorunlu varlık olan Allah'tır. Bu duruma göre var edilmeleri gerekir, fakat var edilirken üzerlerinde kuvve hali, yani olurluluk hali ve hatta yokluk gibi bir nesnenin geçmemesi -zira yok nesne denebilir- daha doğrusu böyle bir nesnenin aracılığıyla değil, doğrudan doğruya aletsiz, zamansız, heyulasız, Tanrı tarafından var edilmiş, yaratılmış, ibda' edilmiş olmaları gerekir" der.[3]

Farabî ise yoktan var etme, yaratma ile bir nesneden yaratma arasındaki çelişikliği ortadan kaldırmak için hem mutlak yoktan var etmeyi ve hem bir şeyden

---

[1] Kur'an Araştırmaları Grubu, *Kur'an Hiç Tükenmeyen Mucize*, İstanbul 2004, s. 38.
[2] Atay, *Farabî ve İbn Sina'da Yaratma*, s. 140.
[3] Atay, *a.g.e*, s. 140-141.

başka bir şey var etmeyi anlatan ifade ve kelimeler kullanır. O, yoktan yaratmayı anlatmak için ibda' sözünü ve bunu da akıllar hakkında, yani başkası ile zorunlu ve kendine göre olurlu olan varlıklarda kullanır. Bir şeyden başka bir şey var etmeye hudus sözünü diğer varlıklar, daha çok Ayaltı varlıklarda kullanır. Bundan dolayı bu iki kavramı kullanmakla hiçbir çelişikliğe düşecek durumu olmaz.[1]

Şimdi kısaca bazı fırkaların alem hakkındaki fikirlerine bakalım.

Vucudiyye (ittihadiyye) göre "Allah alemi kendi cevher-i mahsusundan yapmıştır, eşya ancak Allah'ın basit ve inkişafından ibarettir, yoksa Allah halıkı alem değildir"[2]

Seneviyye'ye göre Allah da kadim, madde de kadimdir. Filvaki alem muhdes ise de onun halık ve mukevvini Allah değildir. Alemin iki illeti, iki mebdei vardır. Mebde-i kemal Allah, mebde-i noksan maddedir. Allah illet-i faile, madde illet-i münfailedir. Kamilin nakısı ihdas etmesi mümkün olmamakla Cenab-ı Hak maddenin halık ve mukevvini değil, belki Nazım ve Musavviridir.[3]

Mutezile ise bu konuda şöyle der: "Tekvin bir hadisten dolayı hadis olsa, bir oluş için oluş olsa, bunun ya Allah Teâla'nın zatında olması gerekir. Bu takdirde Allah hadis şeylere mahal olur. "Her cismin tekvini ve yaratılması o cisimle kaimdir"diyen mutezile kelamcısı Ebu Huzeyl bu kanattedir. Bu takdirde de her cismin, kendi kendinin halik ve mukevvini olması icap eder.[4]

İmam Maturîdî'ye göre nesnelerin, olması gerektiği gibi vücut bulması için Allah ezelde tekvinle nitelenmiştir. Bu nesneler ilâhi kudretin, iradenin ve ilmin taalluk ettiğini kabul etmeye benzer, ta ki her şey planlanan zamanda vücud bulsun. Burada sonradan olmuşluk fiilen vücud bulanla ilgilidir, yoksa onu kapsayan ilâhi ilimle değil. Fiilen vücut bulan şey, ona taalluk eden ilim ve kudret sıfatlarında bir değişilik olmadan bilahere ve her oluşan nesne gibi vücut bulmaktadır. Allah Teâla mutlak manada vasıflandırıldığı ve kendisine has fiil, ilim ve benzerleriyle nitelendirildiğinde bunlara ezelden beri sahip olduğunu söylemek gerekir. Ancak bu vasıflandırmanın yanında onun nitelendirilmesinin çerçevesine girip ilminin, kudretinin, iradesinin ve tekvininin

---

[1] *a.g.e.*, s. 139.
[2] İzmirli, İsmail Hakkı, *Yeni İlmi Kelam*, s. 308-309.
[3] Maturidi, *Kitabu't-Tevhid*, s. 143; İzmirli, *a.g.e.*, s. 308;.
[4] Taftazânî, *Şerhu'l-Akaid*, s. 176.

konusunu teşkil eden hususlardan söz edilince, ezeli olduklarının zannedilmemesi için bunların zamanları da zikredilmelidir. Yani zamanı, vakti gelince, demelidir.[1]

Maturîdî daha sonra şöyle devam eder. "Tekvinin mahiyetini beşer idrakinin kavraması mümkün değildir. Bununla birlikte dile getirilebilecek en kolay anlatım "ol" demekten ibarettir.[2] Onun ilminde konumu belli olan her şey bu "kun" emriyle vücut bulur. Allah ezeldeki yaratmadan farklı bir tekrar niteliği taşımadan her şeyi nasıl ve ne zaman olması gerekiyorsa o anda meydana getirir. Bütün ilâhi emir, nehiy, va'd ve vaidler bu "kün" emrine dahildir. Ayrıca bu emir meydana gelecek şeylerin zamanları ve mekanları, sürekli olarak değişmesine rağmen, olmuş ve olacak her şeyi de haber vermektedir. Ne var ki insanların kavrayış gücü bir tekvin eylemini anlamaktan acizdir."[3]

Tekvin sıfatı kudret, ilim ve irade sıfatlarından farklıdır. Çünkü ilim sıfatı ile, bilinen şeyler birbirinden ayırt edilir hale gelir. Kudret sıfatı ile, mümkün olan her şeyin yapılması veya yapılmaması sahih ve kabil olur. İrade sıfatı ile yapma veya yapmama şıklarından biri tercih edilir. Artık bundan sonra fiili icada tesirli bir sıfat lazımdır ki, o da tekvindir.

Tekvin de kudret ve irade gibi aslında caiz ve mümkün olan şeylere taalluk eder. Bizzat Allah'ın kendi misli olan ikinci bir ilah yaratması veya kendi kendini yok etmesi gibi bizatihi ve esas itibariyle, tekvinin taaluku ezeli olmaz, hadis olur.

Kudret sıfatının, bütün makdurata ve bi-zatihi mümkün olan şeylere taalluku eşittir. Tekvin ise, makdurattan, ancak varlık haline gelenlere taaluk eder. Kudret, makdurun var olmasını gerektirmez. Fakat tekvin, makdurun, bil-fiil değilse bile bil-kuvve yok olmasını gerektir.

Tekvin sıfatı yaratmak icad etmek, nimet vermek, azab etmek, öldürmek ve diriltmek gibi ilahi fiillerin merciidir. Eserde, yani neticede görülen çeşitlilik sebebiyle ifade ve ibareler çeşitli şekillerde kendini gösterse de, sıfat birden fazla olmaz. Varlık ve vucud gibi bir eser ve sonuç meydana getirmesi sebebiyle tekvin sıfatına icad, halk, hayat ve ölüm gibi bir eser meydana getirmesi dolayısıyla ihya ve imate de denir.[4]

---

[1] Maturidi, *Kitabu't-Tevhid*, s. 62.
[2] Yasin, 36/82.
[3] Maturidi, *a.g.e.*, s. 64.
[4] Taftazânî, *Şerhu'l-Akaid*, s. 181-182.

Başka bir görüşe göre Allah alemin özüne, mayasına, tohumuna yokluk halinde ve bu mahiyette malikti. Varlık, bu mahiyetten, Allah'ın yaratma kudreti ile gerçekliğe çıkmıştır. Bu gerçekliğe çıkış, beşeri plandaki ölçülere göre yoktan yaratmadır. Yani manevî halden, daha sonra maddi biçime dönüşecek enerji haline intikali, mutlak bir yaratmadır.[1]

Gazali'ye göre ise, cisimler basit ve mürekkep diye ikiye ayrılır. Basit cisimler de, oluş ve yok oluşu kabul etmeyen basit cisimler ve kabul eden basit cisimler olmak üzere tekrar ikiye ayrılır. Oluş ve yok oluşu kabul etmeyen basit cisimler gök varlıklarıdır. Bunlar için gevşeme, ölüm ve düz hareket yoktur, fakat dairevi hareketler vardır. Oluş ve yok oluşu kabul eden varlıklar ise bu alemin varlıkları olup,su, ateş, hava ve toprak olarak sayılan dört unsur da bunlara dahildir.

Gazalî alemdeki yaratıkları Allah'ın yukarıdan aşağıya doğru var ettiğini, Allah öncesi olmayan ilk varlık olduğundan, bütün diğer yaratılanların ve mümkünlerin en şereflilerinden başlayarak tertip üzere eşyanın en aşağı derecesi olan maddeye ulaşıncaya kadar hepsini yoktan varetmiş olduğunu söyler.[2] Bundan sonra da Allah'ın aşağı mertebeden başlayarak insana, yaratıkların en şereflisine varıncaya kadar sırayla varlıkları tertip ve düzene koyduğunu kabul eder.

Gazali'nin düşüncesinde, Allah kudretiyle yokluktan varlığa çıkan ilk oluştan sonra, cansız varlıklar tekâsüf, iktiran, ictima ve tevali yoluyla yeni oluşlara sebep oluyorlar; bu oluşların ard arda devamı da Tevali suretiyle mümkün oluyor. Gazali birbirine bitişik olan mekanlarda birbirini takip eden oluşların, ancak birbiri peşinden daimi olarak varolup, yok olmalarıyla hareket edeni aldıklarını, bu oluşların baki oldukları farz edilidiği takdirde, hareketin değil sükunun nasıl olacağını ileri sürüyor ki, bu düşünceler bunların ezeli ve ebedi olmadıklarını ortaya koyuyor.[3]

Şu halde Gazali'de oluş ve yok oluşun hakiki sebebi Allah'tır. Zira varlıkları yoktan var eden ve yok eden O'dur. Her şey O'nun izni ve iradesiyle hareket eder. Gazalî bunu hadis olan her varlığın, hadis olmayan bir faile muhtaç olması, bu failin de Allah'tan başka bir varlık olmamasıyla izah eder ve bütün oluş ve yok oluşları, değişmeleri O'nun iradesine bağlar. Bunu da Allah'tan başka her şeyin helak olacağını

---

[1] Aydın, *Yaratılış ve Gayelilik*, s. 75.
[2] Bolay, *Aristo Metafiziği İle Gazalî Metafiziğinin Karşılaştırılması*, s. 156.
[3] Bolay, *a.g.e.*, s. 159.

bildiren ayete dayandırır.[1] Bunu izah ederken O'ndan başka her şeyin zatı yönünden sırf yokluk olduğunu, bu bakımdan nesnelerin zatıyla değil yaratıcısına tabi olarak, O'ndan sonra gelen varlıklar olduğunu, her şeyin iki yüzü olup, birinin nefsine, diğerinin Rabbine ait ve dönük bulunduğunu, nesnenin kendi vechi itibariyle yokluk olması bakımından O'ndan başka her şeyin yok olmaya ve helaka tabi olduğunu söyler.[2]

3.3.2. Yaratmanın Özelliği

Yaratmanın özelliği derken iki noktayı birbirine karıştırmamak gerekir. Biri, yaratılan nesnenin yaratık olarak özelliği, diğeri Tanrı'nın niteliği olan yaratma işinin işleme, iş (aksiyon) olarak ezeliliği. Biz burada Tanrı'nın niteliği olan yaratmanın özelliği üzerinde duracağız.

Tanrı'nın niteliği olan yaratmanın ezeli olduğu hemen hemen bütün kelamcılar tarafından kabul edilmiştir. Tanrının niteliği olarak yaratma özelliğini, yaratılan nesnenin şahsi bir varlık olarak taşıması tartışma konusu olmuştur. Eğer yaratmanın özelliği yaratılan nesnenin özelliğini gerektirmiş olsa, kainatın olduğu gibi ezelden beri var olması gerekir. Eğer, yaratmanın özelliği yaratılan nesnenin ezeliliğini gerektirmezse, yaratma işi de devamlı, ezelden beri işlemekte ise, kainatın silsile halinde var olup yok olması gerekir.[3]

Farabi ve İbn Sina yoktan yaratmayı kabul ettikleri gibi, yaratmanın da ezeli olduğuna inanırlar. Onlar, böylece yaratma ile özelliği birleştirmiş oluyorlar. Bu noktaya nüfuz edemeyenler, Farabî ve İbn Sina'nın, kainatın kıdemine (ezeli) ve yaratılmamış olduğuna inandıklarını söylemişlerdir. Halbuki filozoflara göre yaratmanın ezeli oluşu, kainatın ezeli olmasını gerektiriyorsa da, bunun, kainatın yaratılmadan ezeli olduğu ile aynı anlamda olmadığı anlaşılmalıdır.[4]

Allah'ın yaratma sıfatı olan tekvin sıfatı Allah'ın zatı ile kaim ezeli bir sıfattır, yaratmak manasına gelir. Yok olanı, yokluktan varlığa; ma'dumu ademden vücuda çıkarmak demektir. Bi'l-fiil icad özelliğine sahip olan bir sıfattır. Tekvin ile maksat, mebde-i tekvin, ma bihi't-tekvin (tekvinin başlama noktası, kendisiyle tekvinin

---

[1] Kasas, 28/88.
[2] Bolay; *a.g.e.*, s. 159.
[3] Atay, *Farabî ve İbn Sina'da Yaratma*, s. 141.
[4] Atay, *Farabî ve İbn Sina'da Yaratma*, s. 141.

meydana geldiği şey)dir. Tekvin mükevvinle mükevven, yaratanla yaratılan arasındaki taaluk değildir. Son manasındaki tekvin izafi bir şey ve nisbi bir mana olduğu için mahluktur. Mebdei ve yaratma prensibi ise, bir eserin varlığında tesirli olan ilahi bir sıfattır. Tekvine halkı icad ve tesir de denir.[1]

Başka bir tanım olarak tekvin, Allah'ın alemi ve alemdeki parça ve bölümlerden her bir parçayı ve bölümü ezelde değil, var olacakları vakit ilmine ve iradesine uygun olarak tekvin ve halk etmesidir.[2]

Şu halde ezelden ebede tekvin baki ve daimidir. Fakat mükevven taallukun hudusu ile hadistir. Nitekim kadim sıfatın taalluk ettikleri şeylerin kadim olmalarını gerektirmez. Tekvin, ezelde yaratma, rızık verme, öldürme, diriltme vs. gibi şeylerin mebdei başlama noktasıdır.

İslam düşünürlerinin Tanrı'nın işinin (fiilinin) ezeli olduğunu ileri sürmelerinde şu üç görüş etkili olmuştur.

a. Tanrı nedendir (sebep olan), neden nedenliği meydana getirmekte ihmalcilik göstermez. Nedenli nedenden ayrılmaz. Neden varsa, nedenli de vardır. Bu düşünce onların, Allah'ın işinin devamlı olacağını ve işinin eseri olan kainatın onunla beraber bulacağını ileri sürmelerinden kaynaklanmaktadır.

b. Tanrı'nın varlığı yetkindir. Hiçbir şeyi kendini tamamlamak için yapmaz. Fakat, bir süre bekleyip, sonra iş yaparsa, yaptığı işte bir gayesi olduğu akla gelir. Bu ve benzer soruların Tanrı hakkında akla gelmesi, O'nun yetkin olmadığı anlamını verir. Bu ise Tanrı hakkında şüphe götürür. Bu sorular Tanrı'nın yetkinliğini sarsmamalı ve bunları akla getirmeyecek şeklide Tanrı'ya inanmalıdır.

c. Tanrı her zaman daha üstün, yetkin, bilgin ve kudret sahibidir. Tanrı'nın nitelikleri zatıyla beraber[3] ezelidir. Mademki O'nun nitelikleri ezelidir, onlardan biri olan yaratma işi de ezelidir.[4]

Gazalî'de oluş ve yok oluşun sebebi Allah'tır.[5] Alemin ve varlıkların meydana gelişinde, Allah'ın ilminin, kudretinin ve fiilinin (Tekvin) kafi sebep olamayacağını

---

[1] Taftazânî, *Şerhu'l-Akaid*, s. 181.
[2] Taftazânî, *Şerhu'l-Akaid*, s. 176.
[3] Yüksel, *Kelam*, s. 22.
[4] Atay, *Farabî ve İbn Sina'ya Göre Yaratma*, s. 143.
[5] Bolay, *Aristo Metafiziği İle Gazalî Metafiziğinin Karşılaştırılması*, s. 159.

savunan Gazali, Allah'ın hür iradesini kafi sebep olarak görür. Ona göre Allah'ın hükmünün hakikat olması için, tamamen muayyen olan ve gerçekten tayin eden sebep olarak, eşyanın var oluşunda O'nun iradesini görür. Gazali, bir şeyin vuku bulmasını, bir şeyin mevcut olmasını, kat'î sebep dediği iradeye dayandırmakta, onu bir varlık prensibi, varlıkta mevcudiyet veya devamlılığın kaynağı olarak kabul etmektedir.[1]

Daha sonra Gazali Allah'ın sıfatlarını ezeli, ebedi ve Allah'ın Zatı üzerine kaim olduğunu belirtir.[2] Böylece O, Allah'ın sıfatlarını ezeli olarak kabul ettiği için, yaratmanın da ezeli olduğunu kabul etmiş olmaktadır.

3.4. Yaratmanın Nasıllığı

Yaratma bir iş olduğu için nasıl meydana geldiği sorusu ortaya çıkmaktadır. Yaratmanın nasıllığını anlatma güçlüğünden, diğer felsefe düzenleri, insanın zihninde kendilerine yer buluyorlar. Bu güçlük nedencilikte de, çıkışta da mevcuttur. Nedene dair daha çok bilgimiz olduğu halde, bu bilgimizden faydalanarak kainatın nedencilik yönünden nasıl nedenli olup meydana geldiği açıkça anlatılmamıştır. Zaten, bu nasıllığın açıklığa kavuşmamasından dolayı, karşıt düzenler doğmuştur. Elektriğin, ışığın ne olduğu açıklanabildiği ve elektrikten ışığın meydana geldiği bilindiği halde, bu meydana gelişin keyfiyeti henüz kapalıdır, belki anlatılması, nitelenmesi şimdilik imkansızdır. Bombanın içinde patlayıcı madde olmasına rağmen, bunun terkibi, özü ve ne olduğu tam olarak bilinmemektedir. Çünkü bu madde ateşlenince aniden gaz haline gelmektedir. Gazın terkibi de bilinmemektedir. Fakat nasıl bu madde gaza inkılap ediyor? Buradaki nasılı nitelemek herhalde zor ve değişik tasvirlere sebep olmaktadır. Bu gibi zorluklar zamanın aşkın olmasından kaynaklanmaktadır. Patlayıcı maddenin gaz haline geçiş olayı o kadar süratli olmaktadır ki, onun oluşmasını zamanla ölçmek fiilen imkansız gibidir. Bunun için olay oluşurken değil, olduktan sonra görülmektedir. Çünkü olayın nasıl meydana geldiği insanın duyu organlarının algılama yeteneğini aşmıştır.[3]

---

[1] Gazali, *el-İktisad*, s. 75-80.
[2] Bolay, *Aristo Metafiziği İle Gazalî Metafiziğinin Karşılaştırılması,* s. 232; Gazali, *a.g.e.*, s. 95-116.
[3] Atay, *Farabî ve İbn Sina'ya Göre Yaratma*, s. 144.

Tabiat alemi hakkında yeterli ve tam bilgi sahibi olmadığımızdan, kainatın başlangıcını açıklamak eksik olacaktır der Hüseyin Atay.[1]

Filozofların bununla ilgili ifadeleri bize yine de bir fikir verebilir. Onlar varlıkları ikiye ayırmışlardır: Yoktan var edilenler, bir şeyden var edilenler. Yoktan var edilenler zaman içinde oluşmamış, meydana gelmemişlerdir. Bir şeyden var edilenler zaman içinde oluşmuşlardır. Yani yoktan var edilenlerin yaratılması zaman almamıştır. Patlayıcı maddenin aniden gaz oluvermesi gibi, bir anda ve aniden yaratılmışlardır. Bir şeyden yaratılan varlıkların var oluşları zaman alır, yani zamanla olur. Çocuğun zamanla adam olması, çekirdeğin ağaç olması buna örnektir. İşte bundan ötürü zaman almayan yoktan var etme (ibda')yi tavsif etmek henüz imkansızdır. Bir şeyden varolma veya etme zaman içinde olduğundan, insan olanı görmektedir ve gördüğünü anlatabilmektedir. İşte yaratma böyle bir anda olduğundan, yaratma vuku bulmuş, zaman da onun peşinden yaratılmıştır. Bu yaratma zaman içinde olmadığından dolayı, üzerinden zaman geçmiş değildir. Üzerinden zaman geçmediği için ezelidir. Böylece hem yaratma hem de ezelilik bir şeyde birleşmiş olmakta ve buna ezeli yaratma denmektedir.[2]

İslam filozofları Farabi ve İbn Sina'nın konu hakkındaki görüşlerini inceledikten sonra imam Gazzali'nin bu konudaki fikirleri üzerinde duralım. Gazalî esas olarak iki türlü varlık kabul ediyor. Birincisi; varlığı kendinden olan zaruri varlık, ikincisi; varlığı, ilk ve asıl varlıktan olan mümkün ve hadis varlık.[3]

Gazali alemi, yaratıcının "muhkem ve sabit bir fiili" olarak vasıflandırmış ve böylece alemin ve varlığın realitesini kabul etmiştir. Gerçek varlıktan hareket ederek varoluşun ve varlıkların realitesini tespit eden Gazali, alemin ve bütün yaratıkların hadis olduklarını ifade etmekte ve onların aynı zamanda ezeli ve ebedi olmadıklarını da iddia etmektedir. Zira hâdis olan bir şey onun anlayışına göre muhtaç sonludur.

Gazali var olan bütün hâdis varlıklarda bir hakikat ve mahiyetin bulunduğunu kabul eder; fakat bu mahiyetin hadis olan eşyada bir sebep olduğunu kabul etmez.[4] Buna ruhun bedenin sebebi olmamasını misal gösterir. O, mahiyeti nesnenin var

---

[1] Atay, *a.g.e.*, s. 145.
[2] Atay, *Farabî ve İbn Sina'ya Göre Yaratma*, s. 145.
[3] Atay, *a.g.e.*, s. 237.
[4] Türker, *Üç Tehafut Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti*, s. 319; Bolay, *Aristo Metafiziği İle Gazalî Metafiziğinin Karşılaştırılması*, s. 238.

oluşunun bir sebebi görmemekle birlikte, mahiyetsiz ve hakikatsiz bir varlığın makul değil, manasız olacağı kanatindedir. Bu bakımdan Gazalî, mahiyetsiz eşyanın idrak edilemeyeceğini, yokluğun takdir edilen bir mevcuda nispetle idrak edilmesi gibi, varlığın da ancak bir hakikata ve mahiyete nispetle idrak edilebileceğini ileri sürer ve mahiyetsiz bir vücudun "var olmayan varlık" manasına geldiğini, bunun da makul olmadığını özellikle belirtir.[1] Bu durumda Gazali mahiyeti var oluşun bir sebebi değil, lüzumlu bir şartı olarak görmekte ve varlık ile mahiyeti dualite içinde düşünmektedir.[2]

Gazali eşyanın hakikatlerini inkar etmemekle beraber, onların aslen levh-i mahfuz'da yazılı bulunduğuna inanır. O bunu, bir mühendisin, yapacağı evin planını, önce kağıt üzerine çizmesine benzetir. Mühendisin çizdiği plana uygun olarak, plandaki evi varlık sahasına çıkarması gibi, alemin yaratılışı da, alemin bir nüshasını baştan sona, levh-i mahfuzda yazar, sonra da o nüshaya uygun olarak, onları varlığa çıkarır. Böylelikle var olan eşyanın aslına uygun olduğunu söyler.[3]

Gazali eşyanın ve alemin var oluşunu ve hakikatini bu şekilde önceden taayyünlerle izah eder. Şimdi bu taayünlerin varlık sahasına nasıl çıktığını görelim.

Gazali, sebep mevcut olunca var oluşun başlayacağını, küllî sebeplerin aleme sevki ile varlıkların meydana geleceğini söylemektedir. Bu külli sebepler, alemi idare eden külli kanunlardır. Bunların en başında hakiki ve gerçek sebep olarak Allah'ın hür ve yaratıcı iradesi vardır. Gazali, bütün mümkün varlıkların varoluş sebebi olarak bu yüksek iradeyi gösterir. "Alem niçin varoldu, varlıkların varoluş sebebi nedir?" gibi bir suale O, yüce varlığın kendi kudretini göstermek, iradesini gerçekleştirmek için alemi yarattığını ileri sürerek cevap verir. Bunun için de varlığın sebebi olarak gösterdiği hür iradenin ve bunun taaluku ile kudretini kullandığını, böylece de alemi ve eşyayı yaratma, icad ve ihtia' yoluyla meydana getirdiğini açıklar.[4]

Alemin yaratılışında, Allah'ın ilminin, kudretinin ve fiilinin kafi sebep olamayacağını savunan Gazali, Allah'ın hür iradesini kafi sebep olarak görür. O'na göre

---

[1] Türker, *Üç Tehafut Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti*, s. 319; Bolay, *Aristo Metafiziği İle Gazalî Metafiziğinin Karşılaştırılması*, s. 238.
[2] Bolay, *a.g.e.*, s. 238.
[3] *a.g.e.*, s. 238.
[4] *a.g.e.*, s. 239.

Allah'ın hükmünün hakikat olması için, tamamen muayyen olan ve gerçekten tayin eden sebep olarak, eşyanın var oluşunda, O'nun iradesi vardır.[1]

Gazali, bu yaratılışta ilk yaratılan varlığın faal akıl olduğunu, sonra nefsin, daha sonrada heyula'nın ve dış alemin yaratıldığını söyler; nesnelerin (eşyanın) ortaya çıkışını da onların zatlarına bağlar ve Allah'ın zıddı olmadığını ilave eder.[2]

3.5. Yaratmanın Devamlılığı

Yaratmanın devamlılığı derken iki şey kastedilmektedir. Biri yaratanın daima iş ve yaratma halinde olması, ikicisi ise yaratılanın daima mevcut bulunmasıdır. Yaratanın daima yaratma halinde bulunması filozof ve kelamcıları ilgilendiren bir husus olmakla birlikte, yaratılan yaratıkların varlıklarının devamlığı da günümüz düşünürlerinin problemlerinden biridir.

Yaratmanın, bir iş olarak devam ettiğini söylemek, her an yeni bir şeyin ayrıca yaratıldığını kabul etmek manasını taşımaktadır. Farabi ve İbn Sina yaratanın daima yaratma halinde olduğunu savunurlar, ama yaratanın her an yaratan olmasından her an yeni bir yaratığın ortaya çıkmasına taraftar görünmezler.[3]

Bununla ilgili Kur'an-ı Kerim'in "Göklerde ve yerde olanların hepsi ondan dilenir. O her gün bir iştedir."[4] ayetini Elmalılı şöyle yorumlar: "Göklerde ve yerde olan herkes ondan dilenir. Gerek sonradan meydana gelme ve gerek baki olmaları ve gerekse diğer halleri itibariyle muhtaç oldukları her dileği ondan isterler. Gerek sözle gerek halleriyle olsun daima ondan ister dururlar. Çünkü kendi kendilerine ve mümkün olan gerçekliklerine göre varlık için asla hakları yoktur. Her an ondan dilenirler ve o her gün bir iştedir. Celale ve ikrama yönelik bir emirde, bir iştedir. Onların isteklerini vermek de buna dahildir. Zira Cenab-ı Hak (c.c.) büyük hikmetlerine bağlı dileği gereğince her an, nicelerini yok ve nicelerini var eder. Nicelerini zengin, nicelerini fakir eder. Bir takım halleri giderir, bir takımlarını getirir."[5]

"O her gün bir şe'ndedir" ayetindeki gün iki şekilde yorumlanmıştır.

---

[1] Gazalî, *el-İktisad*, s. 75-80.
[2] Bolay, *a.g.e.*, s. 240.
[3] Atay, *Farabî ve İbn Sina'ya Göre Yaratma*, s. 146.
[4] Rahman, 55/29.
[5] Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, c. 7, s. 103.

1. Gün mutlak zaman anlamında olup, her saat ve her an anlamlarına gelir.

2. Allah'a göre zaman iki günden ibarettir. Biri dünya diğeri de ahiret. Her birine göre de Allah'ın bir şe'ni (durum, iş) vardır. Dünyadaki şe'ni emir ve yasak, ahretteki de hesap ve cezadır.[1]

Bu konunun daha iyi açıklanabilmesi için kainatın yaratılışı hakkındaki teorilere bakmak gerekir:

1. Sabir kainat görüşü: Bu görüşe göre, kainat her zaman vardı ve devamlı olarak genişlemektedir. Zamanın her anında aynıdır. Güneş sistemleri var olarak eskilerin yerini alırlar. Yeni güneş sistemleri yoktan var edilen hidrojenden teşekkül eder. Bu değişme böyle devam eder.[2]

2. Big-Bang (Büyük Patlama): Bu görüşte olanlara göre (Martin Ryle, G. Gamow) kainat on milyar yıl önce kesif bir maddenin tasviri imkansız bir patlama neticesinde var olmaya başlamıştır. Bu görüş sahiplerinin bir kısmına göre, o patlamada meydana gelen parçalardan bu günkü güneş sistemleri meydana gelmiş olup, sonsuza doğru birbirinden uzaklaşmaktadırlar. Diğer bir kısmına göre ise, güneş sistemleri arasında bulunan çekim kuvveti, onların birbirinden uzaklaşmasını durdurup, onları geri çekerek, kainatın sonu olacak surette birbiri ile çarpıştırıp paramparça edeceğini ileri sürmektedirler.[3]

Evrenin bu şekilde genişleme fikri 1900'lü yıllarda ortaya çıkmıştır. Şöyle ki, galaksilerin tayflarındaki emilme çizgilerinin, tayfın ya mor ucuna ya da kırmızı ucuna doğru kaydığı görülmüştür. Eğer gözetlenen galaksi ya da yıldız, bize doğru yaklaşmakta ise kayma kırmızıya doğru olmaktadır. Buna onu keşfeden bilim adamı adına izafeten "Dopler Tesiri" denmiştir. 1913 yılında Slipher (ö. 1969) bazı galaksilerin saniyede bin sekiz yüz kilometre civarında bir hızla bizden uzaklaştığını aynı tayf incelemeleri ile tespit etmiştir. Daha sonra Hubble ve Humason, Slipher'in bu tespitine dayanarak, tayf incelemelerine koyuldular. 1929 yılında Hubble, kendi adı ile anılan kanunu ortaya koydu: "Galaksiler bize olan mesafeleri nispetinde artan hızlarla bizden uzaklaşmaktadırlar." O bu kanunu ayrıca matematiksel olarak da ifade etmiştir.

---

[1] *a.g.e.*, s. 103-104.
[2] Atay, *Farabî ve İbn Sina'ya Göre Yaratma*, s. 146.
[3] Atay, *a.g.e.*, s. 146.

Asronomi araştırmalarında "Hubble Sabiti" denen bu matematiksel değere göre galaksi, her bir milyon ışık yılı mesafe için 13.3 km/sn bir hızla bizden uzaklaşmaktadırlar.[1]

Astronomi araştırmalarının bu verileri ile "Semayı kudretle biz kurduk ve biz (onu) genişletmekteyiz"[2] ayeti, bu açıklama neticesinde anlamlı bir tefsire kavuşmuş olmaktadır. Tabi ki Kur'an-ı Kerim 1400 sene önce bunu haber vermiş, bilim bunun böyle olduğunu 1900'lü yıllardan sonra keşfetmiştir.

Farabi ve İbn Sina'ya göre, yaratmanın devamlılığı olurluğunun imkanı içindedir. Meydana gelen varlığın nedeni Tanrı'dır. Varlığa verdiği nesne olurluluktur. Olurlulu, var olması için Tanrı'ya muhtaçtır. Olurlu, var olduktan sonra olurluluğu üzerinden kalkmış değildir. Bu noktada, bil-kuvve olandan ayrılmıştır. Onun olurluluğu devam etmektedir. Tanrı'ya ihtiyacı devam eden olurluluk, her zaman varlığının verilemesinde Tanrı'ya muhtaçtır. Farabî ve İbn Sina'nın ibda'ya vermiş oldukları ikinci anlam burada ortaya çıkmaktadır. Yok olmaktan korumak da devamlı olarak varlık vermektir. Elektrik ampulünün yanması, bir defa elektrik akımını vermekle olmaz, daimi olarak elektrik akımının gelmesi gerekir. Böylece Farabî ve İbn Sina'ya göre Tanrı, yaratmanın veya yaratılanın devamlılığını sağlamak için ikinci bir nesneye, kurala veya ilkeye başkaları gibi muhtaç değildir.[3]

Gazalî'ye göre varlık, Allah'ın hür iradesi ile meydana gelmiştir. Tanrı varlıkta mevcudiyet ve devamlılığın kaynağıdır.[4]

Gazalî, diğer alemlerde olduğu gibi, müşahede aleminde de mutlak düzen ve intizamın hakim olduğu kanaatindedir. Çünkü Tanrının alemde, madde, ruh, cevher, zaman, mekan gibi tüm varlıkları yaratması ve onları devam ettirmesi dolayısıyla onların hiç biri kendi başına buyruk olamazlar. Ona göre madde gibi cevher de değişmeye tabidir, hareket ve sükundan hali değildir. Allah cevher olmadığı gibi, suret de değildir. Binaenaleyh unsurların düzeni belli esaslara göre işler."[5]

---

[1] Aydın, *Yaratılış ve Gayelilik*, s. 83; Kur'an Araştırmaları Grubu, *Kur'an Hiç Tükenmeyen Mucize*, s. 24-43.
[2] Zariyat, 51/47.
[3] Atay, *Farabî ve İbn Sina'ya Göre Yaratma*, s. 150.
[4] Bolay, *Aristo Metafiziği İle Gazalî Metafiziğinin Karşılaştırılması*, s. 240.
[5] Bolay, *a.g.e.*, s. 241.

3.6. Yaratmanın Zorunluluğu

İslam filozofları, Tanrı'nın düşünmesi sonucu diğer varlıklar zorunlu olarak Tanrı'dan sudur (feyz) eder, o şekilde yaratılır deyip Tanrı'yı iradesi ile iş yapmaktan çok, diğer varlıkların ondan sudur ettiğini ileri sürerek, Tanrı'ya zorunluluk isnad emektedirler.

Mu'tezile, Allah kulları için aslah (iyiyi) olanı yaratmak zorundadır[1] deyip, Allah'a zorunluluk isnad ederler. Halbuki Allah Fail-i Muhtar'dır. İstediğini, istediği bir zamanda yapandır. Şimdi İslam filozoflarından Farabi ve İbn Sina'nın kaynağını Plotinus'tan aldığı ve sundukları sudur nazariyesine geçmeden önce onlara göre ilk, zorunlu varlığın özelliklerini görelim.

a. Zorunlu varlığın varlığı sabit olunca diğer varlıkların da ondan meydana gelmesi zorunlu olur ve o, diğer varlıkların nedenidir.

b. Diğer varlıkların zorunlu varlıktan meydana gelmeleri sudur (feyz) yoluyladır.

c. Zorunlu varlık diğer varlıklar için var olmadığından, kendinden meydana gelen varlıklar hiçbir surette kendi varlığının nedeni olamazlar.

d. Zorunlu varlık, başkasına varlık vermekle de kendinde bulunmayan bir yetkinliği elde etmeye muhtaç değildir.

e. Bir varlığın Zorunlu'dan meydana gelmesinde bu zorunlu (Vacibu'l-Vacib) özünden başka bir nesneye muhtaç değildir.

f. Varlığı, -başkası ondan meydana geldi diye- öz varlığından daha yetkin (kâmil) olmadığı gibi, öz varlığı da, başkasını meydana getiren varlığından daha yetkin değildir.

g. Başka bir varlığın kendisinden meydana gelmesinde kendi özü tarafından da, dışarıdan da herhangi bir engelin bulunduğu düşünülemez.

h. bütün varlıklar ilk, zorunlu varlığın özünden (zatı) geldiği için özünün gereğidir.[2]

Yukarıda özellikleri verilen ilk varlığın, zatını düşünmesi sonucunda diğer varlıklar meydana gelir. Böylece onun düşünmesi varlığın nedeni olmuş oluyor. Farabî

---

[1] Gölcük-Toprak, *Kelam*, s. 253-255.
[2] Atay, *Farabî ve İbn Sina'da Yaratma*, s. 107-108.

ve İbn Sina ilk varlığın birlik ve teklik özelliğini korumak için birden ancak bir çıkar prensibini kabul etmiştir.[1] İlk, zorunlu nedenden çıkan ve meydana gelen tek şey birinci akıl adını alır. Şimdi bundan diğer akılların nasıl çoğaldığını görelim.

1. Birinci akıl

Tanrının kendi düşüncesinden meydana gelen birinci akıl tektir, varlığında teklik vardır. Bu, Tanrı'ya göre zorunlu ve kendi özüne göre olurlu oluşudur. Bu ikiliklik varlığının özünde cüzler olarak değildir, çünkü o tektir. Tek varlığın değişik yönlerinden ileri gelmektedir. Bu da ilk, zorunlu varlık gibi düşünür. Bunun bu düşüncesinde Farabî ve İbn Sina'ya göre üç durum vardır.

a. Kendini var eden ilk varlığı düşünmesi ki, bunun sonucunda ikinci akıl meydana gelir.

b. Kendinin ilk, zorunlu varlığa göre zorunluluğunu düşünmesi ki, bunun sonucunda birinci göğün nefsi meydana gelir.

c. Kendinin kendi özüne göre olurlu (mümkün) oluşunu düşünmesi. Sonunda ise göğün (felek) cismi, maddesi meydana gelir.

2. İkinci akıl

Bu akıl da kendi özüne göre olurlu ve birinci akla göre dolayısıyla zorunludur. Birinci akıl gibi, zorunlu varlığı (Tanrı) düşüncesinden üçüncü akıl ve kendi özünün zorunluluğuna göre birinci göğün nefsi, kendi özünün olurluluğuna göre, birinci göğün maddesi meydana gelir.

3. Üçüncü akıl

Üçüncü akıl da, ilk varlığı düşünmekten dördüncü akıl, kendi özünün zorunluluğuna göre sabit yıldızların nefsin ve kendi özünün olurluluğunu düşünmesinden de bu yıldızların maddesi meydana gelir.

4. Dördüncü akıl

İlk varlığı düşünmesinden beşinci akıl, kendi varlığının zorunluluğunu düşünmesinden zuhal'in nefsini ve kendi olurluluğunu düşünmesinden de onun maddesi meydana gelir.

---

[1] Atay, *a.g.e.*, s. 109.

5. Beşinci akıl

Beşinci akıl da ilk varlığı düşünmekten altıncı akıl ve kendinin dolayısıyla zorunluluğunu düşünmesinden Müşterî'nin nefsi ve kendinin olurluluğunu düşünmesinden onun maddesi meydana gelir.

6. Altıncı akıl

Altıncı akıl da aynı şekilde ilk varlığı ve kendisini düşünür. İlk varlığı düşünmesinden yedinci akıl ve kendi zorunluluğunu düşünmesinden Merih'in nefsi, kendi olurluluğunu düşünmesinden onun maddesi meydana gelir.

7. Yedinci akıl

Yedinci akıl da öncekiler gibi ilk varlığı düşünmesinden sekizinci akıl, kendinin zorunluluğunu düşünmesinden güneşin nefsi ve kendi olurluluğunu düşünmesinden güneşin maddesi oluşur.

8. Sekizinci akıl

Sekizinci akıl da ilk varlığı düşünür ve onu düşünmesinden dokuzuncu akıl, kendinin zorunluluğunu düşünmesinden Zühre'nin nefsi ve kendi olurluluğunu düşünmesinden de onun maddesi meydana gelir.

9. Dokuzuncu akıl

ilk varlığı düşünmesinden onuncu akıl, kendinin zorunluluğunu düşünmesinden Utarıd'ın nefsi ve kendi olurluluğunu düşünmesinden de onun maddesi meydana gelir.

10. Onuncu akıl

Onuncu akıl da diğerleri gibi ilk varlığı düşünür ve onu düşünmesinden on birinci akıl, kendisinin dolayısıyla zorunlu olduğunu düşünmesinden Ay'ın sureti ve kendinin özüne göre olurlu olduğunu düşünmesinden Ay'ın maddesi var olur.

11. Onbirinci akıl

On birinci akıl da ilk varlığı ve kendini düşünür. Maddeye ve mahalle muhtaç olmayan ayrılık (mufarik), hareketsiz ve soyut varlıklar bunda sona erer. Ay küresinde de gök cisimler son bulur.[1]

---

[1] Atay, *Farabî ve İbn Sina'da Yaratma*, s. 110-111.

Böylece Farabi ve İbn Sina sudur nazariyesiyle Tanrı'ya zorunluluk atfetmiş oluyorlar. Onlar ilk ve zorunlu varlık olan Tanrı'yı sabit, diğer varlıkların ondan meydana gelişini zorunlu olarak kabul ederler.[1]

Diğer varlıkların zorunlu varlıktan meydana gelişi, çıkış (sudur), taşma (feyz) yoluyladır.[2] Görüldüğü gibi Farabi ve İbn Sina, ilk neden (Tanrı), nedenliyi (varlıklar) zorunlu olarak meydana getirdiğinden ve ilk neden var oldukça nedenlinin de onunla beraber zorunlu olarak bulunduğunu iddia etmekle Aristo'ya tabi olmuşlardır.[3]

Onlara göre bütün varlıklar ilk, zorunlu varlığın özünden geldiği için, özünün gereğidir. Özünün gereği ise de, özünün aynı veya benzeri yada cüzü değildir. Buna karşılık özüne aykırı değildir. Özünün gereği olması, zorunlu olarak ondan meydana gelir, sözleri birbirini pekiştirir. Yalnız buradaki gereklilik ve zorunluluk mantık bakımından değildir. Bu zorunluluk, zorunlu varlığın yetkinliğinden (kemâl) doğan bir yetkinliktir.[4]

Bütün bu açıklamalar gösteriyor ki, Farabi ve İbn Sina Tanrı'ya yaratma hususunda zorunluluk atfediyor. Halbuki Allah'a zorunluluk isnad edilmesi uygun değil, ondan daha üst ve onu zorlayan bir etkinin olması gerekiyor ki, bu da onun ilah olmasını zedeliyor.

Mutezile, "Allah salahı yapmaya mecburdur ve insanı hayırda tutmak zorundadır"[5] derler.

Mutezile'ye göre fiilin gerçek vasıfları şunlardır: Yarar, lezzet, sevinç, salah ve aslah. Fiil şu iki niteliktedir.

a. Yarar sağlamak

b. Güzel ve doğru olmak

"Adil Allah mükellef insana vacibin dışında bir teklifte bulunmaz. Çünkü O tedbir sahibidir." Allah yalanı yaratmış olsaydı, kullarına teklif etmezdi. Bu onun tedbirinde fesad olur.

---

[1] Farabî, *el-Medinetü'l-Fazıla*, Beyrut 1964, s. 15; İbn Sina, *İlahiyat*, c. 2, s. 376; Atay, *a.g.e.*, s. 107
[2] Farabî, *el-Medinetü'l-Fazıla*, s. 15; İbn Sina, *İlahiyat*, c. 2, s. 403; Atay, *a.g.e.*, s. 107.
[3] Atay, *a.g.e.*, s. 107.
[4] Atay, *Farabî ve İbn Sina'da Yaratma.*, s. 108.
[5] Gölcük-Toprak, *Kelâm*, s. 252.

Şu halde iyilik, fenalık arasında Allah'ın iyilik yapması gerekir. Allah için iyi ve faydalı olan (salah) ile daha iyi olan (aslah) ve mükemmel olanı yapma zorunluluğu vardır.[1]

Hakim ancak hikmeti işler, amaçsız fiil ahmaklıktır, abestir ve boştur. Hakim olan Allah bir fiili;

Ya kendine yarar sağlamak için, ya da başkasının menfaati için yapar. Allah kendine yarar sağlamaktan uzak olduğundan yaptığı fiil başkasının menfaati içindir. O'nun fiilleri salah ve aslahtan boş değildir.[2]

Bağdat Okulu "dünyada ve ahirette insanlar için aslahı işlemek Allah'a vaciptir, gerekir"[3] demektedirler.

Mu'tezile bunu şu örnekle izah eder: Biri büyük diğeri çocuk öldüğünde, büyük olan iyi amellerinden dolayı üstün derecelerdedir. Çocuk ise küçük yaşta vefat ettiğinde Allah'a şöyle der;

- Ya Rab! Niçin bunu benden üstün yaptın! Allah Teâla;

- O büyüdü ve iyi amellerde bulundu onun için. Çocuk;

- Beni öldüren sen değil misin? Halbuki sana vacip olan beni yaşatıp iyi ameller yapmak ile bu dereceyi almam idi, niçin beni tez öldürdün de onu çok yaşattın, bu yaptığın adalete uygun değildir.

Allah Teâla:

- Yaşasaydın kutr-u isyan ile azacağını bildiğim için seni küçük yaşta öldürmekle hakkında yarayışlı olanı yaptım, der.

Buraya kadar Mutezile'nin Allah'ın öne sürecekleri mazereti olabilir; fakat bu sırada cehennemin dereklerinde kıvranan mücrimler;

- Ya Rab! Bizim şirk-u İsyan edeceğimizi biliyordun. Halbuki biz şu çocuktan daha düşük dereceye de razı idik. Niçin bizi küçük yaşta öldürmedin? derlerse acaba ne cevap verirdi, diyerek Allah'ın kulları hakkında aslah olan şeylere riayete muktedir olduğu halde, azab sebebeplerini onlara musallat edip haklarından hayırlı olana riayet etmesi hikmete uygun düşmeyen kabih bir hareket değil midir? derler.[4]

---

[1] *a.g.e.*, s. 253.
[2] *a.g.e.*, s. 253.
[3] Gölcük-Toprak, *Kelâm,* s. 253.
[4] Gazalî, *İhya*, c. I, s. 287-288.

Ayrıca Mutezile, kul kendi fiilini kendisi yaratır, özellikle Cubbai ve ona tabi olanlar halık sözünü dahi insanlar için kullanmışladılar.[1]

Ehl-i Sünnet ise "İnsanlar için salah ve aslaha riayet yüce Allah'a vacip değildir. Çünkü ilahlık vücupla bağdaşmaz, ilaha zorunluluk gerekmez, O dilediğini yapar.[2] O mü'minlere lutufla muamele eder. Bu lutfu bütün kafirlere, gösterseydi hepsi iman ederlerdi"[3] derler.

Gazalî'ye göre yüce Allah'ın kulları için en iyiyi yapması, O'nun üzerine vacip değildir. Aksine Allah istediği gibi hareket etmekte ve dilediği gibi hükmetmekte serbesttir.[4]

Gazali, biri buluğa ermeden vefat eden, diğeri buluğa erdikten sonra imanlı vefat eden, bir diğeri buluğa erdikten sonra küfür içinde vefat eden üç çocuğu konuşmasını delil göstererek, Allah'ın bütün kulları için aslah olanı yaratmasının vacip olmadığını açıklar.

Üç çocuktan biri, buluğa erdikten sonra ibadet eden bir çocuk haline gelince vefat ediyor ve cennetteki makamı yüksek oluyor, küçük olarak vefat eden Allah'a: "Allah'ım beni buluğa erdirseydin sana ibadet ederdim, benimde cennetteki makamım yüksek olurdu", sözüne, Allah Teâla: "Ben ezeli ilmimle biliyordum ki sen buluğa erseydin keyfine düşecektin. Onun için seni öldürttüm" der ve çocuk bir şey diyemez. Buluğa erip de küfür içinde ölen çocuk ise cehennem çukurundan bağırıp "Allahım sen ezeli ilminle biliyordun ki ben isyan edecektim, beni küçük yaşta öldürseydin de, düşük rütbede kalsaydım. Beni niçin yarattın? Halbuki ölmem benim için daha hayırlıdır" dese Allah'ın buna verecek cevabı bulunmayacaktır.[5] Bundan kesin ve net olarak anlıyoruz ki, tüm kullar için en iyiyi yapmak Allah'a vacip olmadığı gibi, aslında böyle bir şeyde mevcut değildir.

---

[1] Taftazanî, *Şerhu'l-Akaid*, s. 140.
[2] Hud, 11/107.
[3] Gölcük-Toprak, *Kelâm*, s. 253.
[4] Gazalî, *el-İktisad*, s. 134.
[5] Gazalî, *a.g.e.*, s. 135; ayrıca bkz. Razî, *el-Muhassal* s. 189-197; Taftazanî, *Şerhu'l-Akaid*, s. 190-198; Gazalî, *İtikadda Orta Yol*, (çev. Kemal Işık), s. 134-138; Gazalî, *İhya*, c. I, s. 287-287-289; Bolay, *Aristo Metafiziği İle Gazalî Metafiziğinin Karşılaştırılması*, s. 136-139; Gölcük-Toprak, *Kelâm*, s. 252-256; Maturidi, *Kitabu't-Tevhid*, s. 77; Sinanoğlu, *Kelam Tarihinde Tanrı Tasavvurları*, s. 186-193; Aydın, *Alemden Allah'a*, s. 89-108.

SONUÇ

Gazalî asıl varlığın ne olduğu meselesinde, asıl varlık olarak ilk ve en yüce varlığı kabul ettiği, diğer varlıkları buna dayandırdığı, varlıkların yaratma yoluyla meydana geldiklerine inanıp bu inancı savunduğu, onları yatay ve dikey olarak mertebelendirdiği, bunlar arasındaki münasebet derecelerini açık bir şekilde belirttiği, onları bir sınıflandırmaya tabi tuttuğu, niçin meydana geldiklerini izah hususunda kafi sebep olrak ilahi iradeyi öne sürdüğü, varlığın mebde ve menşei meselesini sukut ile geçiştirmeyip bir kısım düşünceleri aşmış ve modern düşünmeye yaklaşmıştır.

Gazalî, asıl ve reel varlıktan hareket ettiği, özsüz ve mahiyetsiz varlık olmayacağını iddia ettiği fakat öz ve mahiyeti de varlıkların sebebi olarak görmediği, onların öz ve hakikatlerinin varoluş ve varlıklarından önce mevcut olduklarını ileri sürdüğü ve böylece öz ve mahiyeti esas sebep kabul eden, varoluşu özden önce gören, varlığın varoluş sebebini açıklamayan Aristo'nun özcü ve cevherci metafiziğinden ayrılmaktadır.

Gazalî, varlıkta Allah'ın birliği, mutlak varlığı ve yaratıcı kudretiyle alemin ve varlıkların birliğini koruması sebebiyle yeni bir açıklama getirmiştir.

Gazalî, varlıktaki ve varoluştaki gayeyi sadece şuur, akıl, idrak ve irade sahibi insana haşr etmekte, diğer varlıkları bu gayenin tahakkukuna hizmet etmek üzere yaratılmış vasıtalar olarak kabul etmekle ve insanı ilahi emre muhatap görüp mükafat veya cezaya layık kabul etmektedir.

Gazalî yoktan yaratmayı kabul etmekle beraber, varlıkların meydana gelişini izahta tam bir istihale ve tekamüle inanmakta mutlak yok oluşu kabul etmeyerek fertlerin ölümden sonra dirilişini, cesetlerin hasrını varlığın bir istihalesi olarak görmekte olduğundan, varlığın varoluş sebebini izahta mebde ve mead (varlığın başlangıcı ve sonu) meselelerine cesaretle gitmekte, onları enine boyuna münakaşa etmekte, alemin ve varlıkların sadece hal-i hazırını değil, geçmiş ve geleceğini de kapsayan şumullü bir görüş getirmektedir.

Varlıkların meydana gelişini varlık olarak varlığın yartıcısı kudretine bağladığı için onlar Allah'ın mutlak idaresi ve kontrolü ile garantisi altına girdiklerinden Gazalî de varlık ve varoluş değerini kazanmakta, Aristo'daki bu dengesizliğin aksine alemin, eşyanın, insanın ve hayatın nasıl oluşu manasını ve izahını bulm aktadır.

Gazalî'nin metafiziğinde Allah-alem münasebeti, Allah yaratan ve kainatın mutlak hakimi olduğu için varoluşçu ve yaratıcı bir münasebettir. O her an alemi kontrolü altında tuttuğu için, kendi koyduğu konular ve iradesi çerç3vesinde daima yeni ve devamlı yaratma halindedir. Bu Levh-i Mahfuz'daki önceden takdir ettiği eşyanın hakikatlerine uygun olarak, zamanı gelince tafsilatıyla yaratması şeklinde kaza-kader anlayışından da ortaya çıkmaktadır.

Gazalî, varlıkların meydana gelişinde Allah'ın iradesinin kafi sebep olduğunu savunmaktadır.

KAYNAKÇA

Altıntaş, Prof Dr. Hayrani, (1995), *İbni Sina Metafiziği,* Kültür Bakanlığı Yayınları. Ankara.

Atay, Prof Dr. Hüseyin, (1974), Farabi ve Ibni Sinaya Göre Yaratma*, Doçentlik Tezi*, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara.

Atay, Prof Dr. Hüseyin, (2001), *İbn Sina 'da Varlık Nazariyesi,* Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara.

Aydın, Prof Dr. Hüseyin, (2004), *Yaratılış ve Gayelilik,* Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara.

Aydın, Prof Dr. Mehmet, (1987), *Din Felsefesi,*İzmir.

Aydın, Prof Dr. S. Mehmet, (2000), *Alemden Allah 'a,* İstanbul.

el-Bağdadî, Ebu Mansur Abdulkadir b. Tahir (429/1037), (1928), *Usulu 'd-Din,* İstanbul.

eI-Bakıllânî, el-Kadî Ebu Bekr b. et-Tayyib (403-1013), (1857), *Kitabu 't-Temhid*, Beyrut.

eI-Behiy, Muhammed, (1992), *İslam Düşüncesinin İlahi Yönü,* (tre. Sabri Hizmetli), Ankara.

Bolay, Prof Dr. Süleyman Hayri, (1993), *Gazaif !vletafiziği İle Aristo Metafiziğinin Karşılaştırılması,* M.E.B. Yayınları, İstanbul.

eI-Cürcânî, Seyyid Şerif (816/1413), (1283), *Tarifat,* Dersaadet.

eI-Cüveynî, İmamu'l-Haremeyn Ebu'I-Meali Abdulmelik (478-1085), (1950), *K,tabü'l-İrşad,* Mısır.

Farabi, (1346 H), *Talikat,* Haydarabat.

el-Gazall, *el-İktisad fi'l İtikad* (çev. Kemal Işık), Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınlan.

----------, *İhya'u Ulumi 'd-Din,* (terc. Ahmet Serdaroğlu.

----------, *İhya-u Ulumi 'd-Din,* c. I, (terc. Ahmed Serdaroğlu), c. I-IV,

----------, *İlcamü'l-Avâm an İlmi'l-Kelam,* Beyrut trz.

----------, *Kavaidü'l-Akaid.fi't-Tevhid,* Beyrut.

----------, (1961), *Miyari'l-İlm*, (Süleyman Dünya Neşri), Mısır.

----------, (2004), *Mü'minler jçin Yükselme Basamakları*, Hikmet Neşriyat, İstanbul.

----------, *Ravztu'I-Talibin Umdetu 'I-Salih in,* Beyrut trz.

----------, (1935), *Tehdfû'l-Felasife*, (Süleyman Dünya Neşri), Mısır.

Gölcük, Prof Dr. Şerafettin, (1988), *Ehli Sünnet Akaidi,* İstanbul.

----------, (1996), *Kelam,* Konya.

Güven, Mustafa, (1997), Nesefi'nin Allah Anlayışı*, Yüksek Lisans Tezi*, Ş. Urfa.

Güzel, Abdurralıim, (1991), *Kerabağı ve Tehafütü,* Ankara.

el-Isfahanı, Ebu'l-Kasım er-Rağip (50211108-9); *el-Müfredat fi Garib''I-Kur'an,* Beyrut trz.

İbn Manzur, Ebu'l-Fadl Cemalüddin Muhammed b. Mukerrem (711/1311),(1376), *Lisanü'l-Arab*, Beyrut.

İbn Sina, (1960), *İlahiyat,* Mısır.

İbn Kesir, İmadüddin Ebu'l-Fida İsmail b. Ömer (774/1372-3), (1987), *Tefsiru'I-Kur'ani'1-Azim*, İstanbul.

İzmirli, İsmail Hakkı, (1981), *Yeni İlmi Kelam,* Umran Yayınları, Ankara.

Kadı Abdulcabbar (415/1024), (1988), *Şerhu Usultı Hamse,* Kahire.

Keskin, Doç. Dr. Halife, (1997), *İslam Düşüncesinde Bilgi Teorisi,* İstanbul.

----------, (1996), *İslam Düşüncesinde Allah-Alem İlişkisi,* İstanbul.

Maturidi, Ebu Mansur, (2003), *Kitabu't-Tevhid*, (terc. Bekir Topaloğlu), Ankara.

en-Nesefi, Ebti'l-Mu'in Meymun b. Muhammed (508/1 114), (1993), *Tabsiratü'l-Edille fi Usfili'd-Din,* Ankara.

Olguner, Prof Dr.Fahrettin, (*Üç İslam Müte/ekkiri, İbni Sina, Fahrettin Razi, Nasirettin Tusi Düşüncesinde Varoluş,* Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları

Pezdevı, Sadrn'l-İslam Ebu'l-Yusr Muhammed b. Muhammed Abdulkerim (493/1 109), (1963), *Usulu 'd-Din,* (tere. Şerafettin Gölcük), Kahire.

er-Razi, Fahru'd-Din, Mefatihu'l-Gayb, C. I-XXXII, 2. Baskı, Tahran trs.

----------, *el-Muhassal,* (çev. Hüseyin Atay).

---------- *Esmau 'l-Hüsna,* Beyrnt trs.

Sinanoğlu, Abdulhamit, (2005), *Kelam Tarihinde Tanrı Tasavvurları,* Ankara.

Taftazanî, *Kelam İlmi ve İslam Akaidi Şerhu 'l-Akdid*, İstanbul trs.

Topaloğlu, Prof Dr. Bekir, (2001) *Allah'ın Varlığı*, Ankara.

----------, *Allah'ın varlığı,* İstanbul trs.

Topaloğlu, Prof. Dr.Bekir, (1996), *Kelam İlmi,* Damla Yayınları, İstanbul.

Türker, Dr.Mubahat, (1956), *Üç Tehafüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti*, Ankara.

Üken, Prof. Dr.Hilmi Ziya, (trs), *İslam Felsefesi,* Ankara.

----------, (1968). *Varlık ve Oluş,* Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara.

Yazır, Elmalılı Hamdi, (trs), *Hak Dini Kur 'an Dili,* Azim Yayınları, yrs.

Yüksel, Prof. Dr. Emrullah, (1986), *Kelam Dersleri,* Erzurum.

ez-Zamehşeri, Ebu'l Kasım Camllah b. Ömer (538/1144), (trs), *el-Keşşaf On Hakâiki Gâvâmizu't-Tenzil ve Uyunu'l-Ekavil fi Vucuhi't-Te'vil*, Beyrut.

ez-Zebidi, Muhammed Murtaza el-Hüaseyni el- Vasıta (1205-1791), (1306), *Tacu'l-Arus*, Mısır.

ÖZGEÇMİŞ

Kişisel Bilgiler

Adı-Soyadı	: Yusuf ÇAKIR
Doğum Yeri ve Yılı	: Adıyaman – Besni 06.09.1978
Medeni Hali	: Evli 2 Çocuk Babası
Ev Adresi	: Huzurevleri Mh. 160. sk. M. Tuna Apt. K. 9, No: 17 Seyhan/ADANA
İş Adresi	: Özel Ali ve Rukiye Özgören Lisesi İncirlik/ADANA
Telefon (İş)	: 0 322 332 90 57
E-Posta	: yusufcakir_01@mynet.com

Eğitim Durumu

2002 – 2006	: Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Yüksek Lisans.
1995 – 200	: Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
1992 – 1995	: Besni Lisesi
1989 – 1992	: Kutluca Köyü Ortaokulu
1984 – 1989	: Yazıkarakuyu Köyü İlkokulu
Yabancı **Dil**	: Arapça, İngilizce

İş Tecrübesi

2002	: Özel Ali ve Rukiye Özgören Lisesi Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenliği / ADANA
2000 – 2002	: Serbest Meslek