

T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
İSLAM FELSEFESİ BİLİM DALI

FÂRÂBÎ VE GAZZÂLÎ'YE GÖRE TANRI

AYŞE NUR TOHEN

YÜKSEK LİSANS TEZİ

DANIŞMAN:
PROF. DR. İSMAİL TAŞ

KONYA-2020

 KONYA	T.C. NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü	 SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
--	--	---

Bilimsel Etik Sayfası

Adı Soyadı	AYŞE NUR TOHEN		
Numarası	17810201039		
Ana Bilim/ Bilim Dalı	FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ/İSLAM FELSEFESİ		
Programı	Tezli Yüksek Lisans	X	
	Doktora		
Tezin Adı	FÂRÂBÎ VE GAZZÂLÎ'YE GÖRE TANRI		

Bu tezin hazırlanmasında bilimsel etiğe ve akademik kurallara özenle riayet edildiğini, tez içindeki bütün bilgilerin etik davranış ve akademik kurallar çerçevesinde elde edilerek sunulduğunu, ayrıca tez yazım kurallarına uygun olarak hazırlanan bu çalışmada başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda bilimsel kurallara uygun olarak atıf yapıldığını bildiririm.

AYŞE NUR TOHEN

İmzası



ÖZET

Adı Soyadı	AYŞE NUR TOHEN		
Numarası	17810201039		
Ana Bilim / Bilim Dalı	FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ/İSLAM FELSEFESİ		
Programı	Tezli Yüksek Lisans	X	
	Doktora		
Tez Danışmanı	PROF. DR. İSMAİL TAŞ		
Tezin Adı	FÂRÂBÎ VE GAZZÂLÎ'YE GÖRE TANRI		

İnsanlık tarihinin temel sorunlarından birisi Tanrı konusu olmuştur. Düşünüp sorgulayan her insan, belli bir dini inanışa sahip olsun ya da olmasın Tanrı hakkında düşünmüş ve bu konuyu kendi düşünce sisteminde konumlandırmaya çalışmıştır.

Fârâbî ve Gazzâlî'nin Tanrı tasavvurlarını incelemeyi ve ardından bu tasavvurları kıyaslamayı hedefleyen bu tezin ilk bölümünde Fârâbî'nin Tanrı tasavvuru ve bu bağlamda Tanrı'nın sıfatları, Tanrı'nın âlem ve insanla olan ilişkisi irdelenmeye çalışılmıştır. İkinci bölümde benzer şekilde Gazzâlî'nin Tanrı tasavvuru, onun Tanrı'ya atfettiği sıfatlar, Tanrı-âlem ve Tanrı-insan ilişkisi ele alınmıştır. Üçüncü bölümde ise mezkûr düşünürlerin bu tasavvurları kıyaslanmış; Tanrı anlayışlarında var olan benzer ve farklı yönler gözden geçirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Tanrı, âlem, insan, vahiy, tasavvur

	T.C. NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü	
---	--	---

ABSTRACT

Name and Surname	AYŞE NUR TOHEN		
Student Number	17810201039		
Department	SCIENCE OF RELIGION/ISLAMIC PHILOSOPHY		
Study Programme	Master's Degree (M.A.)	X	
	Doctoral Degree (Ph.D.)		
Supervisor	PROF. DR. İSMAİL TAŞ		
Title of the Thesis/Dissertation	THE CONCEPTION OF GOD ACCORDING TO AL-FARABI AND AL-GHAZALI		

One of the main problems of human history has been the subject of God. Every person who thinks and questions, whether he/she has a certain religious belief or not, has thought about God and has tried to position this issue in his/her thought system.

In the first part of this thesis, which aims to examine Fârâbî and Ghazali's conceptions of God and then to compare this conceptions, Fârâbî's concepiton of God and in this context the adjectives of God, God-Universe and God-Human relation have been studied. In the second part, similarly, Ghazali's conception of God, the adjectives attributed by Ghazali to God, God-Universe and God-Human relation are examined. In the third part, these conceptions of the mentioned thinkers were compared; similar and different aspects of God conceptions were reviewed.

Keywords: God, universe, human, revelation, conception

İÇİNDEKİLER

YÜKSEK LİSANS TEZİ KABUL FORMU	i
Bilimsel Etik Sayfası	ii
ÖZET	iii
ABSTRACT	iv
İÇİNDEKİLER	v
KISALTMALAR.....	vii
ÖNSÖZ	viii
GİRİŞ	1
BİRİNCİ BÖLÜM	6
FÂRÂBÎ'NİN TANRI TASAVVURU	6
1.1. Tanrı'nın Varlığı	6
1.2. Tanrı'nın Sıfatları	9
1.2.1. İlim Sıfatı	10
1.2.2. Tanrı'nın “Bir” Ve “İlk” Oluşu	10
1.3. Tanrı-Âlem İlişkisi.....	15
1.3.1. Varlıkların Tanrı'dan Sudûr Etmesi	16
1.3.2. Tanrı- İnsan İlişkisi.....	18
1.3.2.1. İnsanın Varlığı.....	18
1.3.2.2. Vahiy ve Nübüvvet.....	21
İKİNCİ BÖLÜM	25
GAZZÂLÎ'NİN TANRI TASAVVURU	25
2.1. Tanrı'nın Varlığı	26
2.2. Tanrı'nın Sıfatları	28
2.3. Tanrı-Âlem İlişkisi.....	32

2.3.1. Tanrı- İnsan İlişkisi.....	36
2.3.1.1. İnsanın Varlığı.....	37
2.3.1.2. Vahiy ve Nübüvvet.....	40
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM	46
FÂRÂBÎ VE GÂZZÂLÎ’NİN TANRI TASAVVURLARININ KARŞILAŞTIRILMASI.....	46
3.1. Tanrı’nın Varlığı.....	46
3.2. Tanrı’nın Sıfatları	47
3.3. Tanrı-Âlem İlişkisi.....	49
3.3.1. Tanrı-İnsan İlişkisi.....	51
3.3.1.1. Vahiy ve Nübüvvet.....	51
SONUÇ.....	54
KAYNAKÇA	55
ÖZ GEÇMİŞ	60

KISALTMALAR

bkz.	: Bakınız
ed.	: Editör
H.	: Hicrî
haz.	: Hazırlayan
nşr.	: Neşreden
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı
thk.	: Tahkik
trc.	: Tercüme eden
TYB	: Türkiye Yazarlar Birliği

ÖNSÖZ

Tanrı anlayışı, düşünce tarihinin daima başat konuları arasında olmuştur. Tanrı'nın varlığı, âlem açısından konumu ve ilişkisi yüzyıllardır tartışıl原因lmıştır. Düşünürler kendi inanç ve fikir sistemleri doğrultusunda bu konuya değinmiş, haliyle zaman içerisinde farklı bakış açıları geliştirmişlerdir. İslam düşünürleri de bu konu hakkında fikirler üretmiş, düşünce tarihine önemli katkılarda bulunmuştur.

Fârâbî ve Gazzâlî'nin Tanrı tasavvurlarını incelemeyi ve incelenen tasavvurları kıyaslamayı hedefleyen bu tezin giriş bölümünde kelam, İslam felsefesi ve tasavvuftaki Tanrı tasavvurları gözden geçirilirken, ilk bölümünde Fârâbî'nin Tanrı tasavvuruna değinilmiştir. Bu bağlamda Fârâbî'nin Tanrı'ya atfettiği sıfatlar, onun Tanrı'nın âlemle ilişkisine yönelik düşünceleri irdelenmeye çalışılmıştır.

İkinci bölümde Gazzâlî'nin Tanrı tasavvuru, onun Tanrı'ya atfettiği sıfatlar ve Tanrı-âlem ilişkisi ele alınmıştır. Araştırma sürecinde Gazzâlî'nin çok yönlü ilmi kimliği göz önünde bulundurulmuş ve çalışma bu doğrultuda şekillenmiştir.

Üçüncü bölümde ise mezkûr düşünürlerin bu tasavvurları kıyaslanmış; Tanrı anlayışlarında var olan benzer ve farklı yönler gözden geçirilmiştir. Böylece Fârâbî ve Gazzâlî'nin sahip oldukları ilmi birikimin onların Tanrı anlayışlarındaki etkilerini de inceleme fırsatı olmuştur.

Çalışmamız boyunca desteğini esirgemeyen kıymetli danışmanım Prof. Dr. İsmail Taş'a, ilmi birikimlerinden istifade ettiğim Prof. Dr. Tahir Uluç ve Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Harmancı'ya, emek ve fedakârlıklarını devamlı üzerimde hissettiğim sevgili anne ve babama, çalışma sürecinde maddi manevi her türlü destekte bulunan Arş. Gör. Esra Kodal'a ve Arş. Gör. Şehide Kelek'e teşekkürlerimi sunarım.

Ayşe Nur TOHEN

KONYA-2020

GİRİŞ

Kelam-İslam Felsefesi ve Tasavvufun Tanrı Tasavvuru

İnsanlık tarihinin en köklü ve değişmeyen konularından birisi olan Tanrı anlayışı, İslam düşüncesinin de temel konuları arasında yer almıştır. Bu konu düşünürlerin bulundukları zaviyeden, akıl-nakil veya düşünce-inanç eksenli olarak şekillenmiştir. Bu düşünürler felsefi, kelami veya tasavvufi alanlarda Tanrı konusuna değinmişler, belirledikleri bu ortak zeminin ayrıntılarında farklı tasavvurlar geliştirmişlerdir.

Müslüman filozoflar, özellikle de Fârâbî ve İbn Sînâ, Tanrı tasavvurlarını akli yolla temellendirmeye, bu konu hakkındaki dini argümanları da aynı yolla anlamaya çalışmışlardır. Bu yaklaşıma uygun olarak onların bu konuyu varlık felsefesi üzerinden ele aldığını ve varlığı mevcut olması bakımından *zorunlu* ve *mümkün* olmak üzere ikiye ayırdıklarını görüyoruz.¹ Bu sistem içinde Tanrı, var olmak için herhangi bir sebebe muhtaç olmayan, zâtî ile kâim (bizatihi) zorunlu varlık (*vacibu'l vücûd*)tır. Bu zorunlu varlık, terkip içermez ve cisim değildir. O'nun dışındaki bütün mevcudatın varlığı ise varlık ve yokluk konusunda bir zorunluluk taşımayan mümkün varlık kategorisindedir ve zorunlu varlık olan Tanrı'ya bağlıdır. Onlar bu ilişkiyi *illet-malûl* kavramlarıyla açıklar. Buna göre Tanrı bütün varlıkların sebebidir. Âlem ise kendisini var edecek ve varlığını devam ettirecek bir nedene, bir faile muhtaçtır.²

İslam filozoflarının önde gelen isimlerinden olan Fârâbî ve İbn Sînâ, Tanrı-âlem ilişkisini *sudur teorisi* üzerinden açıklamıştır. Yeni Eflatuncu filozofların savunmuş olduğu bu teoriyi Fârâbî ve İbn Sînâ, âlemin, Tanrı'nın mutlak kudret ve iradesiyle sonradan ve yoktan yaratıldığı fikrinin mantıki çıkmazlara sebep olduğu gerekçesiyle benimsemiştir. Bu anlayışa göre mevcudat Tanrı'nın varlığından taşarak (feyz) meydana gelir. Bu taşma “Bir'den ancak bir çıkar.” ilkesi gereğince Tanrı'dan

¹ Fârâbî, *Fusulü'l-Medeni (Siyaset Felsefesine Dair Görüşler)*, trc. Hanifi Özcan, (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, 1987); 65; İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, trc. Ali Durusoy, Muhittin Macit, Ekrem Demirli, (İstanbul: Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları, 2011), 31-32.

² Fârâbî, *Fusulü'l-Medeni*, 43-44; İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, 32-34.

ilk aklın çıkması ile başlar. İlk akıldan ikinci akıl hâsıl olur ve bu zorunlu düzen onuncu akla kadar devam eder. Bu anlayışta onuncu akıl olan *faal akıl* önemli bir rol oynar. Tanrı, insan, âlem irtibatını bu akıl sağlar. Bu sisteme göre ortaya çıkan zorunlu ilişki zorunlu varlıktaki zorunluluğun ilkesi ile özdeştir. Akıllar arasındaki bu ilişki ise metafizik nedenselliği ortaya çıkarır. Hareket ilkesi olarak meydana gelen fiziksel nedensellikten farklı olarak metafizik nedensellik zorunlu bir varlık verme hiyerarşisidir ve bu ilişkide zaman söz konusu olmadığı için âlem bütünüyle ezeli kabul edilir. Müslüman filozofların Tanrı'ya bakış açılarını yansıtan bu husus Tanrı'nın âlem karşısındaki konumunun ve etkinlik durumunun nasıl olduğuna dair bize işaretler verir. Bu kabulle bağlantılı olarak âlemin Tanrı tarafından tercihe dayalı bir irade sonucunda mı, yoksa zorunluluğa dayanan bir fiil ile mi var edildiği konusu İslam filozofları ve kelamcılar arasındaki temel ayırım noktalarından birini oluşturur. Yukarıda değindiğimiz gibi Fârâbî ve İbn Sînâ'ya göre âlemin kendisinden zorunlu olarak meydana geldiği *mucibu'n-bi'z-zat (zâtı ile zorunlu varlık)* olan bir Tanrı³ anlayışına karşı, kelamcılar *irade eden (mürîd)* ve *tercihte bulunan (muhtar)* bir Tanrı anlayışını ve *yoktan yaratma* inancını savunur. İlk Müslüman filozoflardan Kindî gibi bazı filozoflar, bu anlayışı savunan filozoflara katılmayıp Tanrı'nın âlemi var edişinin O'nun ihtiyarı ile gerçekleştiğini ifade etse de⁴ filozoflarda genel hâkim görüş bu çerçevededir. Aynı zamanda kelamcılar *ilk neden (el-illetü'l-ûla)* kavramını da Tanrı'nın zorunlu bir neden ilkesi olarak anlaşılması ve ulûhiyetini ortadan kaldırması nedeniyle kabul etmezler.⁵

Kelamcılar Tanrı'yı mutlak otorite, ilim ve irade sahibi olarak tasavvur ederler. Onlara göre âlemden meydana gelen her şey Tanrı'nın iradesiyle gerçekleşmektedir. Tanrı'nın irade etmediği şeyi yapması nasıl ki düşünülemiyorsa, O'nun iradesi olmadan bir şeyin meydana gelmesi de düşünülemez.⁶ Sudur teorisini savunan

³ Fârâbî, "Uyûnu'l-Mesâil", *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, haz. Mahmut Kaya, (İstanbul: Klasik Yayınları), 2017, 118-119; İbn Sînâ, *Kitabu's-Şifa Metafizik II*, trc. Ekrem Demirli-Ömer Türker, (İstanbul: Litera Yayınları, 2005), 2-4.

⁴ Mahmut Kaya, *Kindî Felsefi Risaleler*, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2014), 202.

⁵ Amidî, *Gayetü'l-Meram an İlmi'l-Kelam*, (Kahire: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1971), 224-229.

⁶ Bakıllani, *el-İnsaf*, nşr. M. Zahid el-Kevseri, (Mısır: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 1963), 157.

filozofların aksine kelamcılar, evrenin Tanrı tarafından yoktan yaratıldığını ve bu yaratma işleminin devam ettiğini savunurlar. Onlara göre evrende yaratma süreci her an devam etmekte, varlığın devamlılığı Tanrı'nın yaratmasına dayanmaktadır. Mütakellimler, Tanrı'yı *kadîm varlık*, diğer varlıkları ise *hâdis varlık* olarak nitelendirirler. Bu ayrıma göre hâdis varlıklar her yönden Tanrı'ya muhtaçtır. Onlara göre Tanrı basit ve değişmeyen bir varlığa sahipken, hâdis varlıklar cisimsel ve değişken bir yapıdadır. Tanrı'nın sıfatları konusu da kelamcılar için önemli bir noktada yer almaktadır. Zira onlar için sıfatlar Tanrı-âlem ilişkisinde önemli bir yer tutmaktadır. Onlara göre Tanrı hâlık sıfatıyla âlemi yaratmış, rab sıfatıyla ise onun idaresini sürdürmektedir.⁷ Kelamcılara göre Tanrı-âlem ilişkisinde nihai gaye, O'nu yaratılmışlara atfedilen her türlü nitelemelerden tenzih etmek, eşsizliği, benzersizliği, mükemmelliği yalnızca O'nun zatına has kılmaktır. Buna göre Tanrı, her şeyi var eden, gözeten, öncesi ve sonrası olmayan, her şeyi bilen, hiçbir şeye muhtaç olmayan, her şeye güç yetiren, eşsiz ve benzersiz, kendisine ibadet edilmesi gereken varlıktır.⁸

Tasavvufî düşüncede ise “varlığın birliği” esası vardır. Mutasavvıflar İslam dinindeki tevhid anlayışını hayatın her safhasına yaymışlardır. Onlara göre tevhid, Allah'ı tek görüp, onun dışındakileri hiç olarak nitelendirmekle mümkün olur.⁹ Mutasavvıflar, âlemdeki her şeyin “varlıkta birlik” anlayışına işaret ettiğini savunmaktadırlar. Bu anlayışa göre varlık birdir, o da Tanrı'dan ibarettir. Vahdet-i Vücûd olarak adlandırılan bu düşüncede Tanrı dışındaki diğer varlıkların mevcudiyeti Tanrı'nın varlığına nispetle yok hükmündedir. Çünkü onların var olmaları Tanrı'ya bağlıdır. Vahdet-i Vücûd anlayışını ortaya koyan İbn Arabî bir eserinde şu cümleleri sarfeder; “*Biliniz ki vücud ile mevsuf olan sadece Allah'dır. Onunla birlikte*

⁷ Çağfer Karadaş, “Birleşen ve Ayrışan Yönleriyle Kelam İlminin Usûl-i Fıkıh, Tasavvuf ve İslâm Felsefesi ile Olan İlişkisi”, *İslâm Düşüncesinin Kurucu Unsurları: Usûl-i Fıkıh, Kelâm, Tasavvuf ve İslâm Felsefesi*, ed. İlyas Çelebi, Mehmet Bulgen, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2016), 45.

⁸ Mahmut Ay, “Kelam' da Adalet, Kudret ve Hikmet Bağlamında Tanrı Tasavvurları”, *Eskiye/31* (Aralık 2015): 26.

⁹ Bülent Akot, “Bazı Mutasavvıfların Tanrı/İlâh Anlayışı ve Muhâsibî'nin “er-Riâye” Adlı Eseri Bağlamında Allah'ın Hakları”, *Eskiye/31* (Aralık 2015): 54.

mümkinattan hiçbir şey vücudla muttasıf değildir. Özellikle diyorum ki; vücudun kendisi Hak'tır."¹⁰

Mutasavvıflar, Tanrı'yı akılla kavramanın mümkün olmadığına, Tanrı'yı tanımanın ancak O'nun kendisini tanıtmasıyla mümkün olacağına kanaat getirmişlerdir. Bu da ancak kişinin manevi olarak yükselmesi sonucu, Tanrı'nın o kişinin kalbine keşf ve ilhamlar vermesi ile gerçekleşir.¹¹ İnsan, bu manevi yükselişe kalbini iyi amellerle tezkiye etmesi sonucunda ulaşır. Dolayısıyla onların Tanrı tasavvurlarında keşf ve ilham önemli bir yer tutmaktadır. Tanrı'yı "*Nûr*" olarak kabul eden mutasavvıflara göre bütün varlıklar O'nun kendi Nûr'undan yaratılmıştır. Bu yönüyle bütün varlıklar mecazdır, varolan yalnızca Tanrı'dır.¹² Mutasavvıflara göre insanın gayesi, varlığının tümü ile Tanrı'da yok olmak, yani "*fena fillâh*" mertebesine ulaşmak olmalıdır.¹³

Akıl konusunda yukarıdaki düşüncelere sahip olmakla birlikte mutasavvıflar, Tanrı-âlem ilişkisine dair düşüncelerini, İbn Arabî'den sonra filozofların savunduğu sudur teorisini tevarüs edecek şekilde ele almışlardır.¹⁴ Bu düşüncede âlem dairesel bir boyutta tasavvur edilir. Buna göre Tanrı'nın yarattığı ilk şey akıldır ve akıl cinslerin ilkidir. İnsan ise varlık âleminin sonuncusudur. Akıl dairenin bir yarısında, insan ise diğer yarısında bulunmaktadır. Geriye kalan varlıklar ise akıl ile insanın arasında yer almaktadır. Bu dairesel sistemde her varlık kendisinden sonrakinin varlığına vesiledir.¹⁵

Görüldüğü üzere İslam düşüncesinde Tanrı konusu oldukça önemli bir yere tekabül etmiş; felsefe, kelam ve tasavvuf tarihinde farklı bakış açılarıyla incelenmiştir.

¹⁰ İbn Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, nşr. Mahmûd Mataracı, (Beyrut: Dâru'l-Hayr, 1994), 3/429.

¹¹ H. Kamil Yılmaz, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015), 300.

¹² Fazlur Rahman, *İslâm*, trc. Mehmed Dağ, Mehmet Aydın, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014), 209-211.

¹³ Gazzâlî, *el-Munkızu Mine'd Dalâl*, trc. Salih Uçan, (İstanbul: Kayıhan, 2014), 59.

¹⁴ Ömer Türker, "Birleşen ve Ayrışan Yönleriyle Usûl-i Fıkıh, Kelâm, Tasavvuf, İslâm Felsefesi", *İslâm Düşüncesinin Kurucu Unsurları: Usûl-i Fıkıh, Kelâm, Tasavvuf ve İslâm Felsefesi*, ed. İlyas Çelebi, Mehmet Bulgen, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2016), 381.

¹⁵ İbn Arabî, *Futûhatu'l-Mekkiyye*, 3/443-444.

Aşağıda Tanrı tasavvurlarını inceleyeceğimiz Fârâbî ve Gazzâlî'nin konu hakkındaki düşünceleri, bu farklı bakış açılarını gözler önüne serecektir. Zira Fârâbî Tanrı anlayışını bir filozof olarak felsefi birikiminden faydalanarak oluştururken; Gazzâlî ise bu konuya kimi zaman bir mütakellim, kimi zaman mutasavvıf veya bir felsefeci olarak yaklaşacaktır.



BİRİNCİ BÖLÜM

FÂRÂBÎ'NİN TANRI TASAVVURU

Felsefenin en temel sorunlarından birisi olan Tanrı'nın varlığı ve O'nun âlemle olan ilişkisi sorununa her filozof gibi Fârâbî de temas etmiş, felsefesinde bu konuya yer ayırmıştır. İslam filozofları arasında önemli bir yeri olan ve Muallim-i Sâni olarak tanınan Fârâbî, Tanrı tasavvurunu dini argümanlardan daha ziyade, akli olgularla açıklamaya çalışmıştır. O da diğer filozoflar gibi Tanrı'yı dini duygunun kendisine yönelmiş olduğu bir ibadet objesi olarak değil, rasyonel düşünmenin konusu olan bir düşünülür obje, felsefi akıl yürütmeye imkân sağlayan bir en son neden olarak tasavvur etmiştir.¹⁶ Ayrıca Fârâbî'nin Tanrı tasavvuru İslam felsefesinde farklı bir pencere aralamıştır. Zira onun savunmuş olduğu sudur nazariyesi Tanrı'nın âlemle olan irtibatı ve yaratma konusunda İslam düşüncesindeki anlayışın dışında olduğu için farklı bir ses getirmiştir. Bu sebeple onun bu konu hakkındaki düşünceleri İslam felsefesinde önemli bir yere tekabül etmektedir. Şimdi Fârâbî'nin felsefesindeki Tanrı tasavvurunu inceleyelim.

1.1. Tanrı'nın Varlığı

Felsefe tarihi içerisinde önemli bir yeri olan Tanrı konusunu, Farabi de sorgulamış; hatta bu konuyu düşünce sisteminin temeli haline getirmiştir. O'nun felsefesinde Tanrı, âlemin var oluşundan, siyasete kadar her türlü düzen üzerinde etkisi ve yetkinliği olan bir varlıktır. Farabi'nin Tanrı anlayışı onun varlık tanımıyla yakından ilişkilidir. Bu sebeple Fârâbî'nin zihnindeki Tanrı fikrini daha iyi anlayabilmek için onun varlık tanımını incelemek gerekir.

Fârâbî, varlığı insan aklının ulaşabileceği en genel kavram olarak tanımlar. Bu sebeple varlığın tanımının tam olarak yapılamayacağını savunur.¹⁷ Ona göre var olan her şey varlıktır. Varlıklar ise “Mümkün” ve “Zorunlu” olmak üzere ikiye ayrılır.

¹⁶ Yaşar Aydın, *Fârâbî'de Tanrı İnsan İlişkisi*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2000), 20.

¹⁷ Mahmut Kaya, “Fârâbî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1995), 12: 149.

Mümkün varlıklar var olmak için başka bir varlığa ihtiyaç duymaktadır. Fârâbî'ye göre *“Her ne anlamda olursa olsun, varlığı terkip ve birleşme olan her şey, varlık bakımından eksiktir. Çünkü bu terkip ister sayısal olsun, isterse madde ile suretin birleşigi olsun, her varlık var olabilmek için kendisini oluşturan sebebe muhtaçtır.”*¹⁸ Zorunlu varlık ise; zâtı varlığını gerektiren, varlığı zorunlu olandır.¹⁹ Zorunlu varlığın herhangi bir sebebi yoktur ve varlığını başka bir şeye borçlu değildir. Fârâbî'ye göre *“Zorunlu varlığı yok saymak mantiken imkânsızdır. O'nun varlığının hiçbir sebebi yoktur. Varlığının başkasında olması mümkün de değildir. O'nun varlığının madde, fâil, gâye gibi sebeplerden uzak olması gerekir. Özü itibariyle O'nun varlığı ebedî ve ezeldir. O'nun hakkında yokluk söz konusu olamaz. Bu sebeple O'nun var olmaması imkânsızdır ve varlığında değişme de olmaz. O'nun özü var oluşudur. Ve diğer varlıkların var oluşunun sebebidir.”*²⁰ Bununla birlikte Fârâbî'ye göre varlıkların üç derecesi vardır. Bunlar; ilk (evvel), orta (evsat), son (ahir)'dur. *“Sonuncuların birtakım sebepleri vardır. Fakat kendileri daha aşağıdaki bir şeyin sebepleri değildirler. Ortadakiler, kendilerinin üstünde bir sebebe sahiptirler ve kendileri de daha aşağıdaki şeylerin sebepleridirler. İlk (evvel) ise; kendinden aşağıda olan şeyin sebebidir. Kendinin üstünde başka bir sebebe sahip değildir.”*²¹ Diğer bütün varlıklar, var olabilmek için bir başka şeye ihtiyaç duyarken, Tanrı hepsinin ilk sebebidir ve başka bir sebebe muhtaç değildir. Fârâbî'nin kurmuş olduğu bu hiyerarşi görüldüğü üzere onun sudur nazarisiyle çok yakından ilgilidir. O, zihinde özü itibariyle varlığı zorunlu olan (*vâcibül-vücut*), bir an için yok kabul edildiğinde imkânsızlık ve çelişkiye yol açan varlık (Tanrı) kavramını, var oluşu zorunlu olmayan (*mümkünül-vücut*) varlık ile ilişkilendirir. Bu ilişkilendirme ile Fârâbî, Mümkünül-vücut'un varlığının bir sebebe dayandığını ve bu varlıkların sebeplilik zinciri veya totoloji yoluyla sonsuza dek sürüp gitmelerinin imkânsız olduğunu açıklar. Dolayısıyla mümkün varlıklar,

¹⁸ Fârâbî, *Fusulü'l-Medeni*, 65.

¹⁹ Necip Taylan, *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu*, (İstanbul: Ayışığı Kitapları, 1998), 26.

²⁰ Fârâbî, *Uyunul-Mesâil*, 118-119.

²¹ Fârâbî, *Fusulü'l-Medeni*, 43-44.

zorunlu bir varlıkta, varlıkların en kadiminde son bulmalıdırlar; işte o varlık da ilk ve varlığı zorunlu olan Tanrı'dır.²²

Fârâbî'nin Tanrı tasavvuru incelendiği zaman dikkatleri ilk olarak Tanrı'ya yüklediği "birlik" vasfı çeker. O, Tanrı'yı Bir (el-vâhid) olarak niteler. Kendi ifadeleriyle söylenecek olursa, *"Bir (varlık) gerçekte ilktir ve O'nun varlığının devam etmesi, başka bir şeyin varlığına bağlı değildir; bilakis O, başkasından varlık kazanmaksızın, kendi kendine yeterlidir. O'nun başkasından varlık kazanması, bir cisim olması veya bir cisimde bulunması asla mümkün değildir. O'nun varlığı diğer varlıkların dışında, farklı bir varlıktır. Anlam bakımından diğer varlıklarla O'nun arasında asla ortak bir yön yoktur. Aralarında bir ortak yön varsa, o da sadece isim bakımındandır; yoksa o isimden anlaşılan anlam bakımından değil. O, ancak bir olabilir. Hakikatte birdir. Bu birlik bizi neticede her varlığın "bir" olduğu yargısına götürür. O, ilk hakikattir ve diğer şeylere gerçeklik kazandırır. O'nun varlığından daha tam hiçbir hakikat ve gerçeklik yoktur."*²³

Tanrı, Fârâbî'ye göre aynı zamanda "İlk Mevcud"dur. Ona göre İlk Mevcud, diğer mevcutların sebebidir ve Kendisinden var olunandır.²⁴ Tanrı'nın varlığı, varlıkların en üstünü ve ilkidir; O'nun varlığından daha üstün ve daha önce bir varlığın bulunması mümkün değildir. Fârâbî'ye göre Tanrı, varlık faziletinin en üstün ve mükemmel mertebesinde; Tanrı'nın var oluşu ne bilkuvve ne de başka bir tarzdadır.²⁵ Fârâbî'nin Tanrı tasavvurunda dikkatleri çeken bir diğer husus ise, Tanrı'nın "yüce ve mükemmel bir varlık" oluşudur. Filozofa göre Tanrı, her şeyin ötesinde ve üstünde olan; varlığı ve sıfatları hususunda hiçbir şeyin kendisine yetişemeyeceği tek zattır.

²² Fârâbî, Mantık ve Felsefenin İlkeleri Konusunda Sorunların Kaynakları, Mehmet Dağ, "Fârâbî'nin İki Yapıtı", *On Dokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/14-15 (Haziran 2003): 75-76.

²³ Fârâbî, *Fusulü'l-Medeni*, 43; Fârâbî, *İhsa'ül-Ulûm*, nşr. Ali Bû Melhim, (Beyrut: Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl, 1996), 76.

²⁴ Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fâzıla*, trc. Nafiz Danışman, (Ankara: MEB Yayınları, 2001), 28.

²⁵ Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fâzıla*, 15.

Kısacası Fârâbî'nin felsefesinde “Zorunlu Varlık” olan Tanrı, bütün mevcudatın nedenidir. O'na göre Tanrı'nın yokluğu tasavvur edilemez zira her varlık var oluşunu Tanrı'ya borçludur. Fârâbî'ye göre Tanrı'nın varlığının herhangi bir sebebi yoktur ve O var olmak için başka herhangi bir şeye ihtiyaç duymaz. Fârâbî'nin bu düşüncelerini inceledikten sonra, filozofumuzun Tanrı tasavvurunu daha iyi anlamak adına onun Tanrı'ya atfettiği sıfatlara değinmek yerinde olacaktır.

1.2. Tanrı'nın Sıfatları

İslam düşüncesi tarihinde Tanrı'nın sıfatları meselesi tartışılmalı bir konu olmuştur. Aslına bakılırsa sıfatlar konusu Tanrı'nın varlığı konusuna nazaran daha ayrıntılı ve çetrefillidir. Çünkü Tanrı'nın sıfatlarını anlamak O'nun fiillerini anlamak demektir.²⁶ Bu sebeple Tanrı'nın sıfatları O'nun âlemle olan ilişkisiyle doğrudan irtibatlıdır. İslam filozoflarının bu konudaki genel tutumları, Tanrı'nın birliği ilkesini zedeler endişesiyle zat-sıfat ayrımı yapmama veya Tanrı'yı selbî sıfatlarla niteleme yönündedir.²⁷ Onlar, naslarda bulunan bütün tenzihi sıfatları kabul ederler, fakat tenzihi sıfatlar haricinde Tanrı'nın zatına nispet edilen diğer sıfatları, ulûhiyette çokluğu çağrıştıracak gerekçesiyle reddederler. Örneğin; İbn Sînâ, Tanrı'yı “İlk” olarak vasıflandırarak şu cümleleri sarf eder: “İlk'in cinsi yoktur, mahiyeti yoktur, niteliği yoktur, niceliği yoktur, mekânı yoktur, zamanı yoktur, dengi yoktur, ortağı yoktur ve O'nun –ki o yüce ve münezzehdir- zıddı yoktur. Zira İlk'in tanımı yoktur; ona burhan olamaz, tersine O, herşeyin burhanıdır. Ona yalnızca açık deliller delalet eder. Onun hakikati incelendiğinde (ortaya çıkar ki) İlk, inniyyetten sonra benzerlerin ondan olumsuzlanmasıyla ve bütün izafetlerin ona olumlanmasıyla nitelenir. Çünkü her şey ondandır fakat O, kendisinden olana ortak değildir. O, herşeyin ilkesidir ama kendisinden sonraki şeylerden bir şey değildir.”²⁸ İbn Sînâ gibi Fârâbî de Tanrı'ya sıfatlar atfederken tenzihi bir metot uygular. Onun felsefesinde bu konu Tanrı-evren ilişkisiyle de irtibatlıdır.

²⁶ Sinan Öge, *Allah'tan Âlem'e İlâhi Fiiller*, (Ankara: Araştırma Yayınları, 2009), 11.

²⁷ Kaya, “Fârâbî”, 12: 155.

²⁸ İbn Sînâ, *Kitabu's-Şifa Metafizik II*, 99.

1.2.1. İlim Sıfatı

İlerleyen bölümlerde de bahsedeceğimiz üzere, sudur nazariyesini kabul eden Fârâbî'ye göre âlem İlk olan Tanrı'nın kendisini akletmesiyle varolmuştur.²⁹ Bu sebeple Fârâbî, Tanrı'nın evrenle münasebetinin dayanağı niteliğinde olan bütün subûâtî sıfatları ilim sıfatına irca edip, bu sıfatla açıklamıştır. Çünkü ona göre bilgi aktından direk yaratmaya geçilmiştir. Tanrı'nın bilgisi objesini var eden bir bilgidir.³⁰ Bu doğrultuda Fârâbî Tanrı'yı ilim sahibi (alîm) olarak tasavvur etmiştir. Fârâbî'ye göre *“Tanrı, bilmek için başka zata muhtaç değildir. O'nun tanınmak için de başka zata ihtiyacı yoktur. O, bilmek ve tanınmak için kendi cevherinde yeterlik bulur. O, hem bilir hem bilinir hem bilgidir. Bu itibarla kendisi tek bir zât, tek bir cevherdir. O, hakîmdir. Zira hikmet âkilin eşyayı en üstün bilgi ile aklederek bilmesidir. O, haktır. O hem varlığının en mükemmel varlık olması bakımından haktır, hem de mevcudu mevcud olduğu gibi bilmiş bir mâkul olması bakımından haktır. O, diridir ve hayatın kendisidir.”*³¹

İslam filozofları içerisinde Fârâbî ve İbn Sinâ, Tanrı'ya atfettikleri sıfatları O'nun kendisini bilmesiyle ilişkilendirirler. Yukarıda da bahsettiğimiz gibi Tanrı'nın bilgisi filozoflara göre âlemin var olma sebebi olduğu için mezkûr filozoflara göre Tanrı'ya atfedilen sıfatlar O'na yarattığı şeyler açısından verilmiştir. Bu vasıfların hepsi ilim sıfatıyla aynı anlama gelmektedir.³²

1.2.2. Tanrı'nın “Bir” Ve “İlk” Oluşu

Fârâbî, Tanrı'yı “Bir” ve “İlk” olarak vasıflandırır. Bu iki vasıf onun felsefesinde önemli bir yer tutar. Zira bu nitelikler Tanrı-âlem ilişkisi bağlamında sudur nazariyesiyle de yakından ilişkilidir.

²⁹ Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fâzıla*, 33.

³⁰ Ali Kürşat Turgut, “Meşşâî Felsefesinde Allah'ın Sıfatları Meselesi”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/2 (Haziran 2012): 5.

³¹ Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fâzıla*, 22-24.

³² Ali Durusoy, *İbn Sinâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, (İstanbul: İFAV, 1993), 73.

Fârâbî, Tanrı'nın "Bir" olduğunu, diğer varlıklara da "birlik" verdiğini ifade ederek Tanrı'yı varlık hiyerarşisinin en üstünde tasavvur etmiştir. O, eserlerinde Tanrı'yı eşsiz, eksiksiz, bir, yüce ve bütün varlıkların sebebi olarak tanımlar. Fârâbî'ye göre Tanrı, benzeri, eşi ve zıddı bulunmayandır. Kendisinden önce herhangi bir şeyin bulunmasının imkânı olmayandır. O, daima öndedir ve varlığını bir şeyden alması mümkün değildir. Fârâbî'ye göre Tanrı, kendinden başka her şeye birlik ve gerçeklik verendir. Hiçbir şekilde kendisinde çokluk olmayandır. Birdir, vardır ve gerçektir. Aziz ve isimleri mukaddes olandır. İşlerinde asla eksiklik bulunmayandır.³³

Tanrı'yı, hakikati ve zâtı gereği kendisinden başka her şeyden farklı tasavvur eden Fârâbî'ye göre Tanrı, daha şerefli, daha faziletli ve daha üstün olandır. Kendisi haricindeki diğer bütün varlıklar hakikat ve mecaz yönüyle O'nunla kıyaslanamazlar. Tanrı'nın dengi ve benzeri olamaz.³⁴ O, varlığının devam etmesi için başka bir şeye ihtiyaç duymayandır. Çünkü O, başkasından mevcudiyet kazanmadan, kendi kendine yeterli olandır. O, birdir; diğer varlıklara da birlik verendir. Hiçbir "birlik" O'nun birliğine yetişemez. Bizler sadece hikmet vesilesiyle, diğer varlıkların Tanrı'dan nasıl mevcudiyet ve birlik kazandığını bilebiliriz.³⁵ *O, birdir; bir'in adına ve manasına her birlikten daha müstehaktır.*³⁶

Fârâbî'ye göre Tanrı, *ilk ilkedir.*³⁷ Yüce ilk, varlık açısından doğru; yanlış olmasının imkânsız olması açısından da doğrudur.³⁸ İlk olması sebebiyle, her varlık kendisinden var olur.³⁹ İlk mevcudun akılla tam olarak kavranması imkânsızdır. Bu, onun diğer bütün halleri için de doğru olduğundan onun hiçbir hali başka bir şeyle kıyas edilmez. Bu sebeple ilk vücut hakkında şöyle düşünmemiz gerekir: O, her şeyden yücedir ve uludur. İlk varlık, bütün işlerinde kâmil olup tam bir kudret, hikmet ve ilme

³³ Fârâbî, *İhsa'ül-Ulûm*, 76-77.

³⁴ Fârâbî, Eflatun ile Aristoteles'in Görüşlerinin Uzlaştırılması, 177.

³⁵ Fârâbî, *Fusulü'l-Medeni*, s. 43.

³⁶ Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fâzıla*, s. 21.

³⁷ Fârâbî, *Tahsilü's-Saâde*, nşr. Ali Bû Melhim, (Beyrut: Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl, 1995), 51.

³⁸ Fârâbî, Felsefenin Temel Önergeleri, Dağ, "Fârâbî'nin İki Yapıtı", 72.

³⁹ Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fâzıla*, s. 28.

sahiptir. Hiçbir işine hâlel gelmez ve ona acizlik, eksiklik gibi sıfatlar yakışmaz. Gaye yalnız zatında zorunlu varlık olan Tanrı'dır. Çünkü Tanrı'nın dediği gibi her şey onda son bulur. Her gaye de bir hayır olduğundan o, mutlak hayırdır. O, evveldir ve âhirdir. Her şey ondan olur ve yine ona geri döner.⁴⁰

Fârâbî'nin Tanrı'ya atfettiği sıfatlardan birisi de O'nun *İlk Hakikat (el-Hakku'l-Evvel)* oluşudur. İlk hakikat diğer varlıklara gerçeklik kazandırır. Fakat O, başkasından gerçeklik almaz çünkü O, gerçeklik bakımından kendine yeterlidir. Tanrı'nın olgunluğundan (kemâl) daha büyük bir olgunluğun olması bir tarafa, bunun düşünülmesi bile muhaldir.⁴¹

O, azametli, büyük ve uludur. O'nun azameti ve büyüklüğü her ulu ve büyük şeyden üstündür. O, başkası tarafından hürmet görse de görmese de, yüceltilse de yüceltilmese de, zatında büyük ve yücedir. Güzelliği her güzelliğin üstündedir. Bizim güzelliğimiz, parlaklığımız, ziynetimiz zatımızda değil arazlarımızdadır. Cevherimizde değil dışımızda kalan şeylerdedir. O'nun cemâli, mükemmelliyeti cevherinde ve zatındadır.⁴² Fârâbî'ye göre Tanrı, her türlü eksikliklerden uzak, tam, mükemmel ve en yücedir. Bunun aksi söz konusu olamaz. O, varlığının bir gereği olarak en mükemmel (ekmel) olmak durumundadır.⁴³ O, varlığın ve mükemmelliyetin en son merhalesinde yer almaktadır.⁴⁴ Ona göre, Tanrı'nın yokluğu zihni çelişkiye düşürür. Bu sebeple vacip varlık İlk (evvel)tir ve ekmeldir. O'ndan yüce bir varlığı tahayyül etmek mümkün değildir.⁴⁵ “Hiçbir varlık O'nun varlığından daha tam olamaz.”⁴⁶

⁴⁰ Fârâbî, *et-Ta'likat*, 16-24.

⁴¹ Fârâbî, *Fusulü'l-Medeni*, 43.

⁴² Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fâzıla*, 26-27.

⁴³ Fârâbî, *Uyunul-Mesâil*, 119.

⁴⁴ Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fâzıla*, 24.

⁴⁵ Taylan, *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu*, 26.

⁴⁶ Fârâbî, *Fusulü'l-Medeni*, 43.

Bunlarla birlikte Fârâbî'ye göre Tanrı, kendisinden başka ilah olmayandır. Eğer birden fazla Tanrı var olsaydı, o Tanrı'ların bazı hususlarda aralarında fark olması gerekirdi. Onların farklılıkları, ortak noktalarından ayrı olacağı için bu durumda o Tanrıların bileşik olmaları gerekecekti. Fakat Tanrı tektir. Ve Tanrı'nın ihata edemediği hiçbir yoktur. Böyle bir varlık olsaydı bile, Tanrı o varlığı çevreleyenden daha aşağı konumda olurdu ve Tanrı olamazdı.⁴⁷ Tanrı, başlangıcı olmayandır. O, her daim mevcut olduğundan var olmak için herhangi bir şeye muhtaç değildir. O'nun varlığına benzer bir varlığın bulunması mümkün değildir. O'na benzer veya ondan daha yüce bir varlığın bulunma imkânı yoktur. O, madde değildir, O'nun varlığı her maddenin dışındadır. O, herhangi bir surete de sahip değildir, çünkü maddesiz suret olmaz. O, cevheri itibariyle diğer bütün yaratılmışlardan farklıdır. Varlığının diğer varlıkların aynısı olması mümkün değildir. Eğer böyle olsaydı kendisi ile aynı olduğu varlık arasında herhangi bir ayırım kalmazdı ve bu durumda orada iki değil, sadece bir tek zat var olurdu.⁴⁸ O, ölücü ve sınır itibariyle parçalara ayrılamaz. Ne'lik ve o'luk bakımından da farklılıklar göstermez. O'nun zahir ve batın olmasında asla değişiklik olmaz. O'nu tanımlamaya çalışmak O'na aykırılık olur. O'nun manası sözle ifade edilemez.⁴⁹

Fârâbî'nin tasavvurunda Tanrı, varlıklar arasında en yetkin olandır. O, özü gereği zahir, ziyadesiyle zahir oluşundan ötürü ise bâtındır. Fakat O'nun gizliliği varlığının eksikliğinden kaynaklanan bir gizlilik değildir. Ve nasıl güneş aydınlığıyla bütün gizli olanı açığa çıkarıyorsa, Tanrı da her şeye açıklık kazandırandır.⁵⁰ “O gizlidir, çünkü O'nun açıklığı kavramaya müsait olmayacak derecede şiddetli olup gizlenir. O açıktır, çünkü sonuçlar O'nun niteliklerine uygun olup, O'nun özünden ötürü zorunludur.”⁵¹

⁴⁷ Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, (Haydarabat: Dairâül-Maarifi'l-Osmaniyye, 1998), 38.

⁴⁸ Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fâzıla*, 15-16.

⁴⁹ Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fâzıla*, 20.

⁵⁰ Fârâbî, *Felsefenin Temel Önergeleri*, Mehmet Dağ, “Fârâbî'nin İki Yapıtı”, *On Dokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/14-15 (Haziran 2003): 55.

⁵¹ Fârâbî, *Felsefenin Temel Önergeleri*, Dağ, “Fârâbî'nin İki Yapıtı”, 72.

Fârâbî'ye göre yaratılanların varlığı Tanrı'dandır.⁵² O, daima diri olan, zatında bilgeliği, gücü barındırandır. Görkemin, güzelliğin ve yetkinliğin en yücesine sahiptir. Yokluğu yok etmeye, nelikleri ortadan kaldırmaya muktedirdir. Tanrı mekânda değildir. Bu sebeple O'nda mekânsal yakınlık ve uzaklık bulunmaz. Nelik bakımından hiçbir şey Hakka benzemez. O, her varlığın ilkesi ve vericisidir. O her türlü aracından daha yakın, sahip olduğu şeylere özünde sahiptir.⁵³

Fârâbî'ye göre “Şanı yüce Tanrı bütün âlemin yöneticisidir, bir hardal tanesi bile O'ndan uzak kalmaz. O'nun inâyeti en küçükten en büyüğe kadar bütün âleme yayılmıştır. Âlemin bütün cüzleri ve onların durumları en sağlam ve en uygun biçimde yerleştirilmiştir. Allah'ın yarattıklarını tahminî, gelişigüzel, gayesiz ve belli bir maksadı olmaksızın yarattığını kabul etmek iddiaların en çirkinidir.”⁵⁴

Fârâbî'ye atfedilen bir dua metninde Tanrı şöyle sıfatlandırılmıştır; “Ey Zorunlu Varlık! Ey sebeplerin sebebi, ezeli ve ebedî olan Allah'ım! Ey bütün âlemlerin Rabbi olan Allah'ım! Evrende nehirlerin coşkun aktığı gibi akan yedi yıldızın sahibi, aydınlatıcısı Rab. Sen öyle yüce bir varlıksın ki, senden başka ilah yoktur! Varlıkların yegâne sebebi, yerin ve göğün nuru Sensin. Ey ululuk ve iyilik sahibi! Ey bütün varlıkların sebebi olan Hak. Bütün varlıkların feyzinden fışkırdığı kaynak. Kat kat göklerin Rabbi, onların ortasına kara ve denizleri yerleştiren Rab. Ey yüce kişilerin, yıldızlar âleminin gökyüzündeki ruhların sahibi Allah'ım! Ey, hal ve söz diliyle konuşan varlıkların önünde olan Allah'ım seni tenzih ederim, şüphesiz ki Sen, o varlıklardan her birine hikmetinle layık olduğu şeyi verensin, o varlıklara, yokluğa nispetle varlığı bir nimet ve rahmet kılsın. Allah'ım seni tenzih ederim, sen yücesin,

⁵² Fârâbî, Uyunul-Mesâil, Kaya, 119.

⁵³ Fârâbî, Felsefenin Temel Önergeleri, Dağ, “Fârâbî'nin İki Yapıtı”, 71-73.

⁵⁴ Fârâbî, Eflatun ile Aristoteles'in Görüşlerinin Uzlaştırılması, İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri, haz. Mahmut Kaya, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017), 177.

*tek olan Allah'sın, yegânesin, Sen "Birsin, teksin, doğurmayan, doğurulmayan ve kendine hiçbir şey denk olmayan, eşsiz ve ihtiyaçsız Allah'sın!"*⁵⁵

Özetle ifade edecek olursak; tenzih edilmiş ve ulu bir Tanrı anlayışına ulaşmak için Fârâbî'nin sıfat olarak nitelediği kavramlar Tanrı'nın zatının yansıması olarak yorumlanmış, bütün bu sıfatlar zata indirgenmiştir.⁵⁶ Fârâbî'ye göre, Tanrı'ya üstünlük ve mükemmellik atfeden hangi sıfat verilirse verilsin, bu durum O'nun mükemmelliğine hiçbir katkıda bulunmaz, sadece biz bu sıfatlar sebebiyle Tanrı'yı daha iyi tanımış oluruz.⁵⁷

1.3. Tanrı-Âlem İlişkisi

Bir üst başlıkta incelediğimiz üzere Farabi'ye göre mevcudatın varlığı Tanrı'ya bağlıdır. O'na göre bütün nesnelerin varlığı Tanrı'dan kaynaklanır; bu var oluş, Tanrı'nın varlığının etkisinin diğer nesnelere ulaşmasıyla mümkün olur. Bütün var olanlar Tanrı'nın varlığının etkisiyle bir düzen içine girer.⁵⁸ Filozofların âlemin ezeliliği hakkındaki düşünceleri Fârâbî'nin felsefesinde de yer almıştır. Bu düşünceye göre zaman ve mekândan münezze olan, her açıdan tam ve bilfiil olan Tanrı'nın fiilleri de zamansız olmak durumundadır. Filozofların bu düşünceleri, onların savunmuş oldukları illet-malûl ilişkisinin bir sonucu olmuştur. Bu ilişkiye göre *İlk İlet* olan Tanrı'ya dayanmayan hiçbir mümkün varlık olmadığı gibi, İlk İlet ile malûlu arasında bir zaman farkı da bulunmaz.⁵⁹ Fârâbî de bu görüşten hareketle âlemin muhdes olduğunu, Tanrı'nın âleme olan önceliğinin zaman bakımından değil, zat bakımından olduğunu savunmuştur.⁶⁰

⁵⁵ Fârâbî, *Kitabu'l-Mille ve Nusûsun Uhrâ*, thk. Muhsin Mehdi, (Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 1991), 89-92; İbrahim Hakkı Aydın, "Ebû Nasr el-Fârâbî'nin Büyük Duası", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 0/22 (Haziran 2005): 296-298.

⁵⁶ Kaya, "Fârâbî", 12: 155.

⁵⁷ Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fâzıla*, 22-27; Kaya, "Fârâbî", 12: 155.

⁵⁸ Fârâbî, *Mantık ve Felsefenin İlkeleri Konusunda Sorunların Kaynakları*, Dağ, "Fârâbî'nin İki Yapıtı", 77.

⁵⁹ Fârâbî, *et-Ta'likat*, (Haydarabat: Dâ'iratu'l-Ma'ârifî'l-Usmâniyyeh, 1346 H.), 43.

⁶⁰ Fârâbî, "ed-De'ava'l-Kalbiyye", *Resâilu Fârâbî*, (Haydarabat: Dâ'iratu'l-Ma'ârifî'l-Usmâniyyeh, 1349 H.), 7.

Fârâbî, Tanrı'nın inayetinin her şeyi ihata ettiğini ve herkesle ilişkili olduğunu söyler. O'nun var ettiklerini tahmini, gayesiz ve maksatsız yarattığını kabul etmek Fârâbî'ye göre çok çirkin bir iddiadır.⁶¹ Her şey Tanrı'nın kaza ve kaderiyle meydana gelir. Fârâbî, kötülüklerin dahi Tanrı'nın kaza ve kaderiyle var olduğunu ifade eder. Fakat bu durum Tanrı'nın yüceliğine, adaletine hâlel getirmez. Çünkü kötülükler var olup sonradan yok olmaya mahkûm olan şeylere ilişirler. Kötülükler zorunlu olarak kötülüğe sahip olan nesnelere tabi olurlar.⁶² Fârâbî'ye göre her ne kadar bilinçsiz de olsa gökyüzü dönüşüyle, yeryüzü üstünlüğüyle, yağmur yağmasıyla, su ise akmasıyla Tanrı'ya kulluk eder. Onlar dahi Tanrı'nın yüceliğini hatırlatırlar.⁶³

İslam dininde, Tanrı'nın bütün âlemi bizzat kendi iradesiyle ve hiçbir aracıya ihtiyaç duymadan yaratmış olduğu fikrine rağmen İslam felsefesinde Fârâbî, dini düşüncenin aksine Tanrı-âlem ilişkisini sudur nazariyesiyle açıklamıştır. Bu teoriyle Fârâbî, zorunlu varlık ile mümkün varlıklar arasındaki ilişkiyi belirleyip, kâinatı hiyerarşik bir sistemle açıklamaya çalışmıştır.⁶⁴

1.3.1. Varlıkların Tanrı'dan Sudûr Etmesi

Fârâbî'ye göre, var olan her şey Tanrı'nın bilgisi ve rızası dâhilinde gerçekleşmektedir. O, zatını bildiği için ve her şeyin ilkesi O olduğu için, varlık O'ndan meydana gelir. Ve bu var oluş diğer varlıkların O'nun varlığından taşmasıyla gerçekleşir. Ve böylece O'ndan başkası hâsıl olur. Bu şekilde O'nun varlığı başkasının varlığına taşar. Bu taşma mertebelere göre gerçekleşir. İlk taşan en mükemmel şekildedir. Sonra daha eksik olan meydana gelir. Bu doğrultuda eksikten daha eksikçe giden bir hiyerarşi oluşur. Bu varlıklar birbirleriyle bir kaynaşma ve bağdaşma içindedir. İlk mevcuttan ikincisi taşar. İkinci varlık cisimsiz ve maddesiz bir boyuttur, İlk varlığı akleder. Bu akletme sonucu ondan üçüncü akıl taşar. Bu esnada birinci sema meydana gelir. Üçüncü akıl da cisimsizdir. Kendisini ve İlk olanı akleder.

⁶¹ Fârâbî, Eflatun ile Aristoteles'in Görüşlerinin Uzlaştırılması, 177.

⁶² Fârâbî, Mantık ve Eski Felsefenin İlkeleri Konusunda Sorunların Kaynakları, Dağ, "Fârâbî'nin İki Yapıtı", 86.

⁶³ Fârâbî, Felsefenin Temel Önergeleri, Dağ, "Fârâbî'nin İki Yapıtı", 61.

⁶⁴ Kaya, "Fârâbî", 12: 149-150.

Ondan da sabit yıldızlar küresi meydana gelir. İlk mevcudu akletmesinden ötürü kendisinden dördüncü akıl hâsıl olur. O da maddesizdir, kendisinden Zühâl küresi meydana gelir. Aynı düzen ile beşinci akıldan Müşteri küresi, altıncı akıldan Merih küresi, yedinci akıldan Güneş küresi, sekizinci akıldan Zühre küresi, dokuzuncudan Utarid küresi, onuncu varlıktan ise Kamer meydana gelir. Kamer küresinin yanında semâvî cisimler son bulur. Bunlar tabiatları gereği, dönüş halindedirler. Kamer küresinin bulunduğu akıl aynı zamanda faal akıldır.⁶⁵ Fârâbî, faal aklın vahiy meleği Cebrail olduğunu söyler.⁶⁶ Ay üstü âlem olarak niteleyeceğimiz bu hiyerarşiden sonra, ay altı âlemindeki var oluş başlayacaktır. Bu var oluş faal aklın diğer akıllarla iş birliği sonucunda meydana gelmektedir. Faal akıl ay altı âlemindeki bütün oluş ve bozuluşun ilkesi sayılmaktadır.⁶⁷ Fârâbî'ye göre faal akıl tanrısal âlemle ay altı âlemdeki aracı rolü oynar. Aşkın olanla maddi olanı birleştirir. Ay altı âlemde ilk olarak ustukuslar (dört unsur dediğimiz su, toprak, ateş, hava) hâsıl olur. Sonra bitkiler, ardından nutuksuz hayvanlar, daha sonra ise natık hayvan gelir ki, ondan daha mükemmel bir varlık yoktur.⁶⁸ Tüm bu ifadelerden anlayacağımız üzere ay altı âlem, ay üstü âlemin etkisi altındadır. Fakat bu durum Tanrı'nın âlemle ilişkisine hâlel getirmez. O öyle bir varlıktır ki; fiillerinin niçini sorgulanmaz, eylemlerini de bir başka şey için yapmaz.⁶⁹

Anlaşılabacağı üzere Fârâbî, Tanrı-âlem ilişkisini Tanrı'nın ilim sıfatıyla bağlantılı bir şekilde açıklamıştır. Ona göre Tanrı'nın kendisini bilmesi sonucu âlem var olmuştur. Ve bu varoluş hiyerarşik bir düzende meydana gelmiştir. Fârâbî, evrenin Tanrı'dan sudur edişini anlattıktan sonra, insanın var oluşunu ve onun Tanrı'yla olan ilişkisini izah eder. Onun Tanrı-insan ilişkisine dair düşünceleri de sudur teorisiyle çok yakından irtibatlıdır.

⁶⁵ Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fâzıla*, 33-34; Aydın Sayılı, "Fârâbî ve Tefekkür Tarihindeki Yeri", *Türk Tarih Kurumu Belleten Dergisi* 15/57 (Ocak 1951): 22.

⁶⁶ Mahmut Kaya, "Sudûr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2009), 37: 467.

⁶⁷ Kaya, "Fârâbî", 12: 150.

⁶⁸ Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fâzıla*, 37.

⁶⁹ Fârâbî, *Uyunul-Mesâil*, 120; Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fâzıla*, 28-30.

1.3.2. Tanrı- İnsan İlişkisi

Önceki bölümlerimizde de bahsettiğimiz üzere Tanrı sorunu, Farabi'nin felsefesinde en temel sorunlardan bir tanesidir. Ona göre felsefe öğrenmenin amacı, Tanrı'yı bilmektir. Filozof da gücü yettiği nispette Tanrı'ya benzemeye çalışmaktadır.⁷⁰ İnsan, ancak Tanrı'yı bilip kavradığı takdirde yetkin bir nefse sahip olur. Tanrı'yı bilen insan artık en yüce hazza erişmiş; hakkı gören, hakkın özünden geçen ve hakiki bilgiye sahip olan bir makama erişmiştir.⁷¹ Dolayısıyla Fârâbî, Tanrı ile insan arasında sıkı ve ayrılmaz bir bağ kurmuştur. Fârâbî'nin Tanrı-insan münasebetini daha iyi anlamak için, onun insan tasavvurunu incelemek yerinde olacaktır.

1.3.2.1. İnsanın Varlığı

Fârâbî'nin felsefesinde insan, kâinattaki oluş ve bozuluş yasasına bağlı olan bir varlıktır.⁷² O, insanı ay altı âlemin son düzeyinde bulunan en karmaşık ve en mükemmel varlık olarak tanımlar. Fârâbî'nin felsefesinde insan oldukça önemli bir yere sahiptir zira belli bir akli yetkinliğe sahip olabilen insan, Tanrı'yı tanıyabilecek ve O'nunla bağ kurabilecek bir seviyeye ulaşmış demektir. Dolayısıyla onun Tanrı tasavvuru bir taraftan Tanrı'nın ontolojisiyle ilişkili iken, diğer taraftan da insan merkezli bir ontoloji ve epistemolojinin problematiğidir.

İnsanı ilk olarak sahip olduğu kuvvetlerle açıklayan Fârâbî'ye göre insanın ruhunda ortaya çıkan ilk kuvvet besleyici kuvvettir ki, bu kuvvet insanı beslenmeye sevk eder. Sonra duyma kuvveti var olur. Bu kuvvet beş duyu organımıza tekabül eder. İnsan bu kuvveti sayesinde sıcaklığı, soğukluğu hisseder, koku ve tadı algılar. Sesleri duyar, renkleri görür. Sonra muhayyile kuvveti meydana gelir. Bu kuvvet kalpte oturan bir kuvvettir. Duygulara etki edip, onlar hakkında tasarrufta bulunur. Bu kuvvet ile insan,

⁷⁰ Fârâbî, Felsefe Öğreniminden Önce Bilinmesi Gerekenler, Dağ, "Fârâbî'nin İki Yapıtı", 113.

⁷¹ Fârâbî, Felsefenin Temel Önergeleri, Dağ, "Fârâbî'nin İki Yapıtı", 58-59.

⁷² İrfan Görkaş, "Fârâbî'nin İnsan Tasavvuru", *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 0/50 (Kasım 2013): 292.

duygularını kullanır ve hisseder. Son olarak natık kuvvet vücuda gelir ve onun aracılığıyla insan düşünür, iyiyi kötünden ayırt eder. Sanatı ve ilmi fehmeder.⁷³

Filozofumuza göre, insan bünyesinin hâkim organı kalptir. Ona yön verecek başka bir uzuv yoktur. Ondan sonra beyin gelir ki o, kalbin emri altındadır. Diğer organlara kalbin yönlendirmesiyle reislik eder. Fârâbî, bu ilişkiyi konak sahibi ve kâhya örneğiyle açıklar. Ona göre, kalp konak sahibi, beyin ise konağın kâhyası gibidir. Kâhya konağın sahibinin hizmetindedir. Konak hizmetlileri ise, her ne kadar kâhyanın buyruğunda çalışıyor olsalar da aslında konağın sahibine hizmet etmektedirler. Yani, beyin kalbin emrindedir, diğer organlar da kalbin maksadına uygun olarak beyne boyun eğler. Beyinden sonra karaciğer, sonra dalak, daha sonra da tenasül organları gelir.⁷⁴

Fârâbî, nasıl ki âlemin varlığını hiyerarşik bir düzende yorumluyorsa, insanın varlığını da bir düzen ile açıklamaktadır. Ona göre insanın var oluş hedefi akılda son bulmaktadır.⁷⁵ Fârâbî, akıllı dört başlıkta inceler:

1. Bilkuvve Akıl: Bu akıl doğuştan her insanda bulunan bir akıldır. Heyûlânî veya maddi akıl olarak da tanımlanır. Bu akıl maddeden soyutlanarak bilfiil olma gücüne sahiptir.

2. Bilfiil Akıl: Bu akıl, bilkuvve halindeki aklın maddede var olan sûretleri soyutlayarak bu suretleri dönüştürmesi, dilediği vakit akledebilecek güç elde etmesi durumudur. Bir başka ifadeyle bilkuvve akıl, kuvve halinden bilfiil hale dönüşen akıldır.

3. Müstefad Akıl: Bilfiil akıl, akletmeye başladığı zaman kazanılmış yani müstefad akla dönüşür. Bu akıl maddeden daha üst bir seviyeye ulaştığı için faal akla daha yakın bir konuma gelmiştir. Dolayısıyla artık doğrudan faal akılla ittisal edebilecek durumdadır.

⁷³ Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fâzıla*, 54-55.

⁷⁴ Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fâzıla*, 58-61.

⁷⁵ Aydın, *Fârâbî'de Tanrı İnsan İlişkisi*, 88.

4. Faal Akıl: Fârâbî'ye göre bu akıl her zaman bilfiil ve yetkin olan, maddeden bağımsız bir akıldır. Akıllar hiyerarşisinde en son halkada bulunan faal akıl üst akıllar içerisinde âleme en yakın olandır. Metafizik ve fizik âlem arasındaki ilişkiyi kuran bir konumdadır. Fârâbî Faal akılla bilkuvve akıl arasındaki ilişkiyi şöyle açıklar; karanlıkta görme imkânı olmayan göze güneşin ışık vermesi gibi, faal akıl da bilkuvve haldeki akıllı bilfiilleştirerek bilkuvve akledilirleri akletmesini sağlar.⁷⁶ Faal akılla ittisal eden ruhlar, Fârâbî'ye göre erdemli ve mutluluğu kazanmış ruhlar olarak tanımlanır.⁷⁷

Fârâbî'ye göre insanın elde edebileceği son basamak olan müstefad akla erişebilen insanla faal akıl arasında artık bir engel kalmamıştır. Bu mertebedeki insan faal aklın etkisini almaya hazır haldedir.⁷⁸

Fârâbî, insanın hakiki yetkinliğe ulaşmasının ancak Tanrı'yı bilmekle gerçekleşeceğini söyler. Buna göre nefsinin yetkinleştiren kimse Tanrı'yı kavrayacak düzeye gelmiştir. Bu kimsenin Tanrı'yı bilmesi, O'nun her şeyden münezzeh ve aşkın olduğunu idrak etmesi demektir ki bu en yüce hazdır. Fârâbî'ye göre her kavrayan kavradığı şeye yaklaşır ve ona kavuşur. Bu nedenle nefsi yetkinliğe ulaşmış kimse kavuşmaya benzer bir hisle gizli bir hazza erişir. Böylece Tanrı'yı bilen kimse O'ndan ayrılamaz ve eksiklik o kişiyi terk eder. Eksikliğin kendisinden uzaklaştığı kimse ise artık bir hoşnutluğa kavuşmuş olur.⁷⁹

Özetle söyleyecek olursak Farabi, varlıkların en mükemmeli olan insanı faal akılla irtibata geçecek potansiyelde görmektedir. Kişi bu imkâna ancak belli akli yetkinlikler sonucunda ulaşır. Faal akılla irtibata geçen kimse artık hakiki mutluluk ve bilgeliğe erişir; böylece Tanrı'yı bilecek dereceye yükselir. Hakiki manada Tanrı'yı bilen ve müstefad akla ulaşmış kimseler, faal akılla karşı karşıya gelerek tanrısal olanı tecrübe eder. Kişinin metafizik alanda doğru bilgi elde etmesi ve bu bilgiyle hayatını

⁷⁶ Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, 42-44.

⁷⁷ Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fâzıla*, 84-86; Aydın, *Fârâbî'de Tanrı İnsan İlişkisi*, 105.

⁷⁸ Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fâzıla*, 86.

⁷⁹ Fârâbî, *Felsefenin Temel Önergeleri*, Dağ, "Fârâbî'nin İki Yapıtı", 58-61.

şekillendirmesi ancak bu tecrübeye ulaşılmasıyla mümkün olur.⁸⁰ Fârâbî, metafizik alanda elde edilen bu bilgiyi vahiy olarak adlandırır ve Tanrı-insan ilişkisinde vahyin önemli bir tarafının olduğunu vurgular.

1.3.2.2. Vahiy ve Nübüvvet

Bilindiği üzere Fârâbî, Tanrı ve insan ilişkisini sudûr nazariyesiyle bağlantılı olarak anlatmıştır. Bu ilişkide faal aklın etkinliği oldukça büyüktür. Aynı zamanda Tanrı-insan münasebetini mümkün kılacak tek yol, faal aklın varlığıdır. Yani kişinin Tanrı'yı tecrübe etmesi ve O'ndan bilgiler alması zorunlu olarak faal akla bağlıdır.⁸¹ Vahiy de, Fârâbî için faal akıl aracılığıyla Tanrı'dan insana gelen ilahi bir bilgiyi ifade eder. Vahyin mahiyetini iki farklı açıdan değerlendiren Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*'de vahyi, felsefi hakikati de içine alacak bir tarzda incelerken, *el-Medinetü'l-Fâzıla*'da, daha ziyade muhayyile gücünün bir faaliyeti olarak açıklar. *Es-Siyase*'deki açıklamalara göre vahiy, müstefad akıl aracılığıyla, Faal Akıldan alınabilecek ilahi bir bilgi olarak tanımlanır. *el-Medine*'de ise, her ne kadar insanın Faal akılla irtibat kurabilmesi ve vahiy alması için akli yetkinliğe sahip olması şart olarak gösterilse de, Peygamberin aldığı bilginin Faal akıldan onun muhayyilesine gelen taşmalardan ibaret olduğu zikredilmektedir.⁸²

Fârâbî, iki tür yetkinlikten söz eder. Bunlardan ilki teorik yetkinlik; diğeryse pratik yetkinliktir. Teorik yetkinlikte kişi, nazari akıl, ilim ve hikmet erdemlerini kazanırken, diğeryle ameli akıl, hikmet ve düşünme erdemlerini elde eder. İnsan her iki yetkinliği de ancak faal akılla ittisali sonucunda kazanır. Teorik ve pratik yetkinliği kazanan kişi hem zihinsel etkinliklerinde hem de günlük hayatında en mükemmel tatmine ulaşmış olur.⁸³ İşte bu tatmine ulaşan her kişi Fârâbî'ye göre vahiy ile hemhal

⁸⁰ Aydın, *Fârâbî'de Tanrı İnsan İlişkisi*, 104.

⁸¹ Aydın, *Fârâbî'de Tanrı İnsan İlişkisi*, 135.

⁸² Hidayet Peker, "Fârâbî ve İbn Sina'nın Felsefelerinde Vahyin Kavramsal Muhtevası", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/1 (Ocak 2008): 167-168.

⁸³ Aydın, *Fârâbî'de Tanrı İnsan İlişkisi*, 133-134.

olabilir.⁸⁴ Vahiy Tanrı'dan alıp insana ileten aracı, filozofa göre *Cebrâil* veya *Rûhulkudûs* olarak adlandırılan faal akıldır.⁸⁵

Fârâbî'ye göre vahiy yalnızca dini bir niteliğe sahip değildir. O, aynı zamanda hakikatin de olmazsa olmaz kaynağını teşkil etmektedir.⁸⁶ Bu yönüyle vahyin felsefeyi ilgilendiren bir tarafı da vardır. O'na göre vahye sahip olmanın mutlak ve yeterli şartı müstefad akıldır. İnsanın nesneleri ve fiilleri nasıl anlamlandıracağı ve onları mutluluğa nasıl ileteceğine dair bilgiler faal akıldan müstefad akla taşar. İşte bu akışa vahiy adı verilir.⁸⁷ Filozofumuza göre *“muhayyile kuvveti, mükemmeliyetin son haddine varmış olan bir insan, fa'âl akıldan uyanırken dahi hâzır ve istikbaldeki cüz'iyâtı kabul ederse, yahut onları mahsûslerle ifade edebilirse, müfarık mâkullerin ve sair kutsal mevcudlarının sentezlerini kabul edip onları görürse, o kimse müteessir olduğu mâkullerin tesiri altında, peygamberler gibi, İlâhi şeylerden dem vurabilir. Bu hal muhayyile kuvvetinin erişebildiği en yüksek merteye olduğu gibi insanın muhayyile vasıtasıyla erişeceği en yüksek mertebedir.”*⁸⁸ Muhayyile kuvveti keskin ve tam olan, uyanık hali ile uyku anındaki hali arasında fark olmayan kimseler, faal aklın verdiği şeyleri görür. Bunu gören kimse “Allah'ın ne ulu ne acîb bir yüceliği vardır.” der ve bu gördüklerinin benzeriyle daha önce asla karşılaşmadığını fark eder. Bu bilgiye sahip olma durumu da derece derecedir. Kimi, peygamberler gibi ilahî şeylerden bahseder. Bu hal muhayyilenin en son mertebesidir. Bundan daha aşağıdaki mertebede insan bu bilgilerin bir kısmına uykuda bir kısmına uyanırken sahip olur. Bazen bunları sadece tahayyül eder, gerçekte göremez. Bunun aşağısındaki mertebede ise insan bu bilgilere sadece rüyasında vakıf olur. Bu daha çok sembolik ve kapalı bir şekildedir.⁸⁹

Peygamberlik müessesesi üzerine derin ve önemli düşünceler sarf eden Fârâbî, peygamberlik konusunu bir tarafıyla dinden, diğer tarafıyla Eflatun felsefesinden

⁸⁴ Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fâzıla*, 76-77.

⁸⁵ Fârâbî, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, 32; Fârâbî, *Felsefenin Temel Önergeleri*, Dağ, “Fârâbî'nin İki Yapıtı”, 62.

⁸⁶ Fârâbî, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, 35.

⁸⁷ Fârâbî, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, 35; Aydın, *Fârâbî'de Tanrı İnsan İlişkisi*, 137.

⁸⁸ Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fâzıla*, 77.

⁸⁹ Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fâzıla*, 76-77.

incelemiştir. Hatta onun bu yöntemi, din ve felsefeyi uzlaştırma çabası olarak yorumlanmıştır. Fârâbî, peygamberin en yüksek mutluluğa erişen insan olduğunu söyler. Filozof ise, akıl ve araştırmayla bu mutluluğa erişir. Peygamber iyi ve güzel olanı kendi sistemiyle anlatırken; filozof da, akıl ve ahlak aracılığıyla bunu başarmak için uğraşır.⁹⁰ Buradan da anlayacağımız üzere Fârâbî'ye göre her peygamber aslında bir filozoftur.⁹¹ Ona göre peygamberlik, müstefad akla ait bir özelliktir. Peygamberlik hayal gücüne; filozofluk ise, akıl gücüne bağlı ve Tanrı'ya ulaşan bilgiye aittir. Temaşa aksiyondan üstündür. Peygamberler, halk âlemine uygun olacak şekilde ilahi bir güçle yaratılıştan eğitilmişlerdir. Onlar birtakım şeyleri değiştirmek üzere mucizelerle gelmelidirler. Melekler, onlara Tanrı katındaki bilgileri iletirler.⁹² *“Vahiy, iletmek istenen şeyin insan ruhuna melek tarafından doğrudan verilmesidir. İşte gerçek kelam budur; çünkü kelimadan ancak muhatapın kendi iç duyusunda kendisinden kaynaklanmışçasına içerdiği kavram (tasavvur) anlaşılır. Eğer mührün mumu etkilemesi gibi, muhatap kendi iç duyusuna yöneleliyorsa, onu, iç duyularla dış duyular arasında elçi olarak kabul edilen kendi nefesine benzetir. Sesli olarak konuşur, yazar ya da işaret eder. Muhatap kendisiyle ruh arasında perde bulunmayan bir ruh ise, bu ruh, tıpkı güneşin berrak su üzerinde yansması gibi, onu aydınlatır ve onda iz bırakır. Fakat ruhta iz bırakanın doğası, iç duyuya, güçlendiğinde, ulaşmak ve sözü edilen yetide gerçekte görülüyormuş gibi iz bırakmaktır. Kendisine vahyedilen kişi meleklerle iç duyusu sayesinde ilişki kurar; o duyuyu sayesinde vahyi alır. Daha sonra melek için duyulur bir suret, sözü için işitilen sesler oluşturur. Melek ve vahiy böylece iki biçimde onun kavrama yetilerine ulaşır. Duyu yetilerine hayret, şaşkınlık ve vahiy iletilen kişiye de baygınlık arız olur ve bunun sonucunda görür.”*⁹³

⁹⁰ İbrahim Agâh Çubukçu, “Türk Filozofu Fârâbî'nin Din Felsefesi”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/1 (Nisan 1966): 78-79.

⁹¹ Salih Aydın, Fârâbî'nin Sisteminde Nübüvvet ve Filozofi, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/2, (Aralık 2011): 295. ”, 77; Cavit Sunar, *İslam'da Felsefe ve Fârâbî*, (İstanbul: Anadolu Aydınlanma Vakfı, 2006), 67.

⁹² Fârâbî, Felsefenin Temel Önergeleri, Dağ, “Fârâbî'nin İki Yapıtı”, 63; Çubukçu, “Türk Filozofu Fârâbî'nin Din Felsefesi”, 77.

⁹³ Fârâbî, Felsefenin Temel Önergeleri, Dağ, “Fârâbî'nin İki Yapıtı”, 68.

Farabi'nin vahiy algısı siyaset felsefesiyle de iç içedir. Her ne kadar birebir peygamberden bahsetmese de ona göre Tanrı, nasıl ki âlemi ilk akıl vesilesiyle yönetiyorsa, şehri de seçmiş olduğu ilk başkan vesilesiyle yönetir. Bu sebeple Allah, seçtiği başkana vahiy gönderir.⁹⁴ Tanrı, vahiy göndererek ilk başkana şehrin mutluluk amacı üzerine yönetilmesi için gerekli bilgileri iletir. Bu başkan ancak Tanrı'nın emirlerine uygun bir yol izlerse ülke yönetiminde başarıya ulaşabilir.⁹⁵

Kısaca ifade edecek olursak; Fârâbî'nin düşünce sisteminde yetkin bir akla sahip olan her insan faal akıl aracılığıyla Tanrı'yla irtibata geçebilmekte; vahiy dediğimiz ilahi bilgiye sahip olabilmektedir. Bu durum vahyin bir boyutunu oluşturmaktadır. Diğer bir boyutu ise; müstefad akla ulaşan kişinin mütehayyile yetisi ile ilahi bilgiye erişmesidir ki, dini muhtevası olan vahiy budur.⁹⁶ Fârâbî'nin savunmuş olduğu böylesi bir Tanrı-insan irtibatıyla onun mistik anlayışa yaklaştığını söyleyebiliriz. Zira o, vahiy meselesini yalnızca Tanrı'dan gelen tek taraflı ilahi bir bilgi olarak değil, aynı zamanda insanın belli yetkinlikler sonucu ulaştığı bir tecrübe olarak yorumlamıştır.

Görüldüğü üzere Fârâbî'nin zihninde “Zorunlu Varlık” olan Tanrı bütün varlıkların sebebidir. Diğer varlıklar Tanrı'nın kendini bilip akletmesi sonucu meydana gelmektedir. Ve bu durum Fârâbî'nin felsefesinde savunmuş olduğu sudur teorisiyle gerçekleşmektedir. Ona göre Tanrı-âlemle faal akıl aracılığıyla irtibat kurmaktadır. Fârâbî'ye göre faal akıl âlemin düzeninden vahiy meselesine kadar her türlü işleyişte etkindir. Fakat bu durum Tanrı'nın yüceliğine ve mevcudat üzerindeki etkinliğine hâlel getirmez. Ona göre Tanrı, fiillerinin sebebinin sorgulanmayacağı yüce bir varlıktır.

⁹⁴ Fârâbî, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, 61.

⁹⁵ Fatih Toktaş, Fârâbî'nin Kitâbü'l-Mille Adlı Eserinin Takdim ve Çevirisi, *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 7/12, (Haziran 2002): 249.

⁹⁶ Peker, “Fârâbî ve İbn Sina'nın Felsefelerinde Vahyin Kavramsal Muhtevası”, 174.

İKİNCİ BÖLÜM

GAZZÂLÎ'NİN TANRI TASAVVURU

Hüccet'ül-İslam lakabıyla tanınan Gazzâlî'nin, İslam düşünürleri arasında önemli bir yeri vardır. Felsefe, kelam, tasavvuf gibi birçok alanda eserler vermiş olan Gazzâlî, *el-Munkızu Mine'd Dalâl* adlı eserinde bu ilimleri bütün incelikleriyle gözden geçirdiğini ifade etmektedir.⁹⁷ O, zamanının neredeyse bütün zihni meselelerini yoklamıştır. Gazzâlî'nin bütün bu meselelerle olan meşguliyeti haliyle onun esas aldığı bilgi kaynaklarına da etki etmiştir. Onun eserlerinde Kur'an ve hadis kaynaklarının yanı sıra; kelam, felsefe ve tasavvufun etkileri de açıkça görülmektedir. Bu sebeple Gazzâlî'nin düşünceleri incelenirken bu durumlar göz önünde bulundurulmalıdır. Zira Gazzâlî eserlerinde kimi zaman bir mutasavvıf, kimi zaman bir kelamcı veya felsefeci olarak karşımıza çıkmaktadır. Bununla birlikte Gazzâlî söz konusu olduğunda onu düşünce tarihinde bir yere oturtmanın güçlüğünden de söz edilmelidir. Çünkü o, kelama karşı çıkarken kelamcı kalıyor, tasavvufu savunurken onun bazı düşüncelerini reddediyor, felsefeyi eleştirirken felsefî metodu kullanmaktan da geri durmuyordu.⁹⁸ Bununla birlikte Gazzâlî'nin içinde bulunmuş olduğu siyasi koşullar da onun fikri yapısında belirleyici olmuştur. Nitekim Gazzâlî yaşadığı dönemin yöneticilerinin istekleri üzerine İsmâîlî, Tâlimî ve Bâtınî doktrinlerine yönelik reddiyeler yazmıştır.⁹⁹ Onun fikir dünyasında her ne kadar dönemin sosyal ve siyasal koşulları etkili olsa da Gazzâlî bütün araştırmalarını titizlikle ve kapsamlı olarak yaptığını ifade etmektedir.¹⁰⁰ Yani o, eleştiri ve karşı çıkışlarını gelişigüzel yapmamış, bütün ilimleri derinlemesine bir incelemeye tabi tutmuştur. Örneğin; Gazzâlî döneminde yaşayan birçok kelamcı felsefeyi tehlikeli bir şey olarak gördükleri için anlama veya araştırma

⁹⁷ Gazzâlî, *el-Munkızu Mine'd Dalâl*, 9-12.

⁹⁸ Necip Taylan, *Gazzâlî'nin Düşünce Sisteminin Temelleri*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1989), 19.

⁹⁹ W. Montgomery Watt, *Müslüman Aydın (Gazali Hakkında Bir Araştırma)*, trc. Hanifi Özcan, (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, 1989), 62.

¹⁰⁰ Gazzâlî, *el-Munkızu Mine'd Dalâl*, 11.

gayesi gütmeden ona hücum ederlerken; Gazzâlî felsefedeki kuvvet ve gerçeklik unsurlarını ortaya çıkarmak için onu baştan sona tetkik etmiştir.¹⁰¹

Yukarıda da bahsettiğimiz üzere Gazzâlî'nin fikir dünyasında Kur'an ve hadis kaynaklarına ek olarak felsefe, tasavvuf ve kelam oldukça büyük bir yere sahiptir. O, her ne kadar *el-Munkız*'da bütün ilimleri gözden geçirip en son tasavvufta karar kıldığını¹⁰² söylese de bu durum Gazzâlî'nin tasavvuf dışındaki diğer ilimlerin etkisinden arındığı anlamına gelmemektedir. Eserlerinin kronolojik sıralarına bakılarak bile onun tamamen bir ilme yöneldiğini söylemek tutarlı görünmemektedir.¹⁰³

Gazzâlî'nin Tanrı tasavvurunu incelemeye çalışacağımız bu bölümde onun kelam, tasavvuf ve felsefeye yönelik yazmış olduğu eserlerinden faydalanacağız. Bu da aynı zamanda bize Gazzâlî'nin Tanrı anlayışının, onun düşünce evrelerindeki seyrini gözden geçirme imkânı sağlayacaktır.

2.1. Tanrı'nın Varlığı

Gazzâlî'nin düşünce sisteminin temelinde Tanrı mefhumu vardır. Zira o, Tanrı'yı mevcudatın fâili ve sebebi olarak tasavvur etmiştir.¹⁰⁴ Yani varlıklar, Tanrı'nın fiilleri ve iradesi sonucunda var olmuştur. O'nun düşünce sisteminde Tanrı'nın varlığı diğer varlıklarla yakından ilişkilidir.

Gazzâlî tasavvufa yönelik yazdığı eserlerinde, varlıkları *varlığı kendi zatından olan ve varlığı başkasından olan varlıklar* olmak üzere ikiye ayırır. Varlığı başkasından olanların nefisleri onlara emanettir, geçicidir. Bu varlıklar zatı itibarıyla ele alınacak olursa yokluktan başka bir şey değildirler. Onların varlıkları başka bir varlığa bağlı olarak vardır, tek başlarına vücut bulmaları mümkün değildir. Gerçek varlık Allah'tır ve gerçek Nur da O'dur. O'dan başka her varlık helak olmaya

¹⁰¹ Watt, *Müslüman Aydın (Gazali Hakkında Bir Araştırma)*, 128.

¹⁰² Gazzâlî, *el-Munkızu Mine'd Dalâl*, 9.

¹⁰³ Taylan, *Gazzâlî'nin Düşünce Sisteminin Temelleri*, 26.

¹⁰⁴ Gazzâlî, *el-Erbâin fî Usûlü'd - Dîn*, (Beyrut: Dâru'l- Minhâc, 2011), 49; Gazzâlî, *Mişkatü'l-Envar*, trc. Süleyman Ateş, (İstanbul: Bedir Yayınevi, 1994), 30; Gazzâlî, *Mü'minler İçin Yükselme Basamakları*, trc. Abdulhalık Duran, (İstanbul: Hikmet Neşriyat, 2004), 85.

mahkûmdur. O'nun dışında her şey mucidine bağlıdır ve O'ndan sonra gelir.¹⁰⁵ Gazzâlî'ye göre “Her şeyin iki yüzü vardır. Bir yüzü nefsine, biri Rabbine aittir. Şey, kendi vechi itibariyle adem (yokluk) dir. Allah'ın vechi olması itibariyle de varlıktır. O takdirde Allah'tan ve O'nun vechinden başka mevcut yoktur. Ve bu takdirde de ezelî ve ebedî olarak O'nun vechinden başka her şey helâk olucudur. «Allahü ekber = Allah en büyüktür» sözünün mânasını da yanlış anlamışlar, O'nu başkasından büyük zannetmişlerdir. Hâşâ lillâh, Allah'tan başka varlık yoktur ki O, ondan büyük olsun. Hattâ Allah'tan başkasının maiyyet (beraberlik) rütbesi yok, sadece tebaiyyet (tâbi olma) rütbesi vardır. Daha doğrusu O'ndan başkasının varlığı yoktur. Başkasının varlığı, tâbi' olduğu zâtın vechinden gelmektedir. O halde mevcut olan yalnız O'nun vechidir.”¹⁰⁶ Bu düşünceleriyle karşımıza bir mutasavvıf olarak çıkan Gazzâlî'ye göre Tanrı var olandır. Diğerlerinin var oluşu sadece mecaz yoluylaadır.¹⁰⁷ Burada bütün varlıkları mecaz olarak kabul eden Gazzâlî, bir başka eserinde karşımıza bir kelamcı olarak çıkar ve Tanrı'nın varlığını bu varlıklarla ispat etmeye çalışır. Ona göre eğer Tanrı sonradan var olsaydı, başka bir sebebe ihtiyaç duyardı. Bu da teselsülü doğururdu ki, bu durum muhaldir. Mevcudat kesin olarak bir kadîmde son bulmalıdır. İşte âlemin yaratıcısı dediğimiz sebep O'dur.¹⁰⁸ Bütün varlıkların bir sebebe ihtiyaç duyduğunu savunan Gazali'ye göre varlıkları Tanrı'da nihayete erdirmek ve O'nun yaratan varlık olduğunu tasdik etmek dini bir vecibe olduğu gibi, aklın da gereklerindendir. Çünkü Tanrı'nın haricinde bir yaratıcının daha olduğu kabul edilirse, bunun da ötesinde bir yaratıcının var olması ve varlıklar silsilesinin bu şekilde uzayıp gitmesi hâsıl olur. Böyle bir şey ise aklen mümkün değildir.”¹⁰⁹

Felsefenin Temel İlkeleri'nde varlıkları farklı bir şekilde sınıflandıran Gazzâlî'ye göre varlık bir (vâhid) ve çok olmak üzere ikiye ayrılır. Bir olan varlık hem hakikat hem de mecaz olarak vardır. Çok olanda ise karşıtlık, benzerlik, farklılık,

¹⁰⁵ Gazzâlî, *Mişkatü'l-Envar*, 29; Gazzâlî, *Meâricü'l Kuds fî Medârici Marifeti'n-Nefs*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1988), 161.

¹⁰⁶ Gazzâlî, *Mişkatü'l-Envar*, 30-31.

¹⁰⁷ Gazzâlî, *Mişkatü'l-Envar*, 34.

¹⁰⁸ Gazzâlî, *el-İktisad fî'l- İtikad*, 29.

¹⁰⁹ Gazzâlî, *Mü'minler İçin Yükselme Basamakları*, 51.

eşitlik gibi şeyler bulunur. Bu hususlar ise sadece iki ya da daha fazla olan şeylerde tasavvur edilebilir.¹¹⁰ Ayrıca “varlık öncelik ve sonralık bakımından da ayrılır. Yüce Allah, evrenden öncedir denilir.”¹¹¹ Gazzâlî’nin varlık hakkındaki bir diğer ayrımı ise varlığın neden ve nedenli olarak sınıflandırılmasıdır. “Neden Allah, nedenli olan da diğer varlıklardır.”¹¹² Gazzâlî’ye göre mevcudatı var eden Tanrı, mahiyeti olmayan bir varlıktır. O’nun hakikati *sırf varlık (el-vucudu’l-mahd)* tır.¹¹³

Anlaşılabacağı üzere Gazzâlî, Tanrı’yı mevcudatın sebebi saymakta, âlemdaki düzenin ve işleyişin Tanrı’nın iradesiyle gerçekleştiğini düşünmektedir. Ona göre Tanrı var olmak için herhangi bir şeye muhtaç değildir. Onun dışındaki her şeyin varlığı Tanrı’ya bağlıdır. Tanrı’nın zatında eşitlik, benzerlik, farklılık gibi şeyler bulunmaz. O her türlü eksiklikten münezzehtir. Gazzâlî’nin Tanrı tasavvurunda önemli olan bir diğer konu ise, Tanrı’nın sıfatları mevzusudur.

2.2. Tanrı’nın Sıfatları

Gazzâlî, Tanrı’nın sıfatları konusuna, Tanrı’ya sıfat atfedilip atfedilmeyeceği hususunu değerlendirmeye başlar. Ona göre Tanrı’nın sıfatlarına misal vermenin uygun olmayacağını düşünen kimselerin bu düşünceleri misal ile mislin arasında ayırım yapamamalarından ileri gelmektedir.¹¹⁴ Çünkü biz misale, anlatmak istediğimizi daha anlaşılır kılmak için başvururuz. Misal hiçbir zaman anlatılanın kendisi değildir. Örneğin; Tanrı’ya semî (işiten), basîr (gören), kadîr (güç yetiren) gibi sıfatlar atfedilir. Hâlbuki bu sıfatlar insana da ait sıfatlardır. Yani insanda Tanrı’nın bu sıfatlarının misali vardır. İnsana ise, kendisinde misalini bulmadığı bir şeyi tasdik ve ikrar etmesi zor gelir. Bu benzetmeyi yapan kişi Tanrı’yı insana benzetmiş olmamakta sadece, insanın O’nu daha iyi anlaması için misâl vermektedir. Kısacası Gazzâlî’ye göre Tanrı hakkında misal vermenin bir sakıncası yoktur, fakat O’nun mislini bulmak mümkün

¹¹⁰ Gazzâlî, *Felsefenin Temel İlkeleri*, trc. Cemaladdin Erdemci, (Ankara: Vadi Yayınları, 2002), 143-144.

¹¹¹ Gazzâlî, *Felsefenin Temel İlkeleri*, 146.

¹¹² Gazzâlî, *Felsefenin Temel İlkeleri*, 147-148.

¹¹³ Gazzâlî, *Felsefenin Temel İlkeleri*, 197.

¹¹⁴ Gazzâlî, *İki Madnûn*, 22.

değildir.¹¹⁵ O, sıfatlar hakkında “*ne Allah’ın kendisidir, ne gayrısıdır. Yani bir şeyin sıfatı o şeyin kendisi değildir, ama ondan başkası da değildir. Kısacası sıfat zâtın ne aynı ne de gayrıdır.*”¹¹⁶ der.

Gazzâlî, şeriate göre Allah’ın zat ve sıfatları hakkında aklın, bilinmesi ve inanılması gereken gerçekler hakkında yetersiz kaldığını söyler.¹¹⁷ Bununla birlikte Tanrı’nın sıfatlarını anlamak hususunda insanlar avâm ve ulemâ olmak üzere ikiye ayrılır. Avâm bu konularda soru soracak olursa “*Bu sizin anlayabileceğiniz bir konu değildir. Bu gibi konulardan uzak durmasını ve her ilmin mütehasşısı olduğu bilmelisiniz.*” denmelidir. Ulemânın ise bu konuları araştırması lazımdır.¹¹⁸ Ulemâ bu konuda araştırmalar yapacak fakat yine de nihai bir bilgi elde edemeyecektir. Çünkü akıl kendi başına bu konuda bilgi üretmeye kalkarsa içinden çıkamayacağı bir labirente girmiş olacaktır.¹¹⁹ O’na göre “*Allah’ı ancak Allah bilir.*”¹²⁰ Tanrı, zatını ve zatının gerektirdiği isim ve sıfatları ayrıca bunların da neleri iktiza ettiklerini kendi akıl etmiştir.¹²¹

Gazzâlî, sıfatları yalnızca Tanrı’nın kendisine ait olan ve insanlara da atfedilebilecek olan sıfatlar olmak üzere iki başlıkta inceler. Ona göre, insan tam manasıyla Tanrı’nın sıfatlarını kavrayamaz. Tanrı’ya ait ve O’nun zatına has sıfatları mutlak surette ancak kendisi bilebilir.¹²² Bir kişi “insan diri olandır, ilim sahibidir, güç ve kuvvet sahibidir, işiten ve görendir; Tanrı’da bu özelliklere sahiptir.” derken Tanrı’yı insana benzetmiş olmaz. Çünkü Gazzâlî’ye göre bu sözdeki sıfatlar yalnızca bir zata atfedilecek bir özellik değildir. Mekândan ve yönden tenzih olmak da Tanrı’ya ait özel bir sıfat değildir. Bu sebeple bu sıfatların insana atfedilmesinde herhangi bir sakınca yoktur. Bununla birlikte yalnızca Tanrı’ya ait olan bir sıfat vardır ki; bu sıfat

¹¹⁵ Gazzâlî, *İki Madnûn*, 22-24.

¹¹⁶ Gazzâlî, *İki Madnûn*, 20-21.

¹¹⁷ Gazzâlî, *Mü’minler İçin Yükselme Basamakları*, 81.

¹¹⁸ Gazzâlî, *el-İktisad fi’l- İtikad*, 39-40.

¹¹⁹ Gazzâlî, *Mü’minler İçin Yükselme Basamakları*, 82.

¹²⁰ Gazzâlî, *İki Madnûn*, 23.

¹²¹ Gazzâlî, *İki Madnûn*, 7-8.

¹²² Gazzâlî, *İki Madnûn*, 23.

O'nun kayyûm olmasıdır. “*Kayyum sıfatı Tanrı'nın en özel niteliğidir. Yani O, bizatihi kendi kendine kâimdir. Kendinden gayrısı da O'nun zatı ile kâimdir. O, bizatihi vardır. O'nun varlığı başkası ile değildir. O'ndan gayrı ne varsa, hepsi bizatihi değil O'nun varlığı ile vardır. Eşyanın varlığı Allah'tan, Allah'ın varlığı ise başkasından alınma değil, kendindendir. İşte bu hakikat yani kayyumluk yalnız Allah'a hastır.*”¹²³ Gazzâlî, bir başka eserinde ise Tanrı'ya yedi sıfat atfeder. Bunlar; “*kadîr, alîm, hayy, murîd, basîr, semî ve mütekellim*”dir. Tanrı, âlemi zihinleri hayrette bırakacak derecede mükemmel yaratması itibariyle kadîr, var veya yok her malumatı bilmesi yönüyle alîm, kendi zatını ve zatı dışındakileri bilmesi yönüyle hayy, kendi fiillerini irade etmesi yönüyle murîd, her şeyi görüp işitmesi yönüyle basîr ve semî, konuşur olması yönüyle de mütekellimdir. Bu sıfatlar O'nun zatının kendisi olmayıp, zatın dışında olan sıfatlardır. Bu sıfatlar Allah'ın zatıyla kadimdir. Allah'ın diğer isimleri bu sıfatlardan türer.¹²⁴

Gazzâlî, Allah'ın sıfatlarının yaratılanların sıfatları gibi sınırlı olmadığını söyler. Çünkü yaratılanların sıfatları sonradan ortaya çıkar ve yalnızca Tanrı'nın izin verdiği çizgiye kadar ulaşabilir. Yüce Yaratıcı'nın sıfatlarıysa her zaman kendisinin zatıyla var olup, her daim mükemmel bir boyuttadır. O'nun sıfatları bu özellikleri taşıdığı için, büyük ve küçük şeylere aynı derecede nispet ve taalluk eder. Bu sebeple Tanrı, büyük küçük her şeyi bilir; Aynı şekilde büyük her şeye güç yetirir. Hayrı dilediği gibi şerri de diler. Fakat dilemiş olduğu şerri kullarına zarar vermek için değil, kullarının o şerdeki hayra ulaşması için diler. Örneğin; zehir şerdir ama o, şifa niyetiyle ilaç olarak kullanılabilir.¹²⁵

Gazzâlî'ye göre Tanrı'nın sıfatları da birbirinden farklıdır. Her biri isimlerinin farklılığı gibi anlam ve hakikat yönünden birbirlerinden ayrılır. Örneğin onun ilim sıfatı ile kudret sıfatı aynı değildir. İlim bilmek iken, kudret güç kullanarak istediğini yapmak ve bu istek doğrultusunda bir şeyi yaratmaktır.¹²⁶

¹²³ Gazzâlî, *İki Madnûn*, 95.

¹²⁴ Gazzâlî, *el-İktisad fi'l- İtikad*, 60-79.

¹²⁵ Gazzâlî, *Mü'minler İçin Yükselme Basamakları*, 73-74.

¹²⁶ Gazzâlî, *Mü'minler İçin Yükselme Basamakları*, 84-85.

Gazzâlî, *Miṣkatü'l-Envar*'da Tanrı'nın sıfatları konusuna bir mutasavvıfın bakış açısıyla yaklaşır. Bu eserde Tanrı'yı *en yüce, eşi olmayan tek gerçek nur* olarak vasıflandırır.¹²⁷ O Nur, yaratmayı, aydınlatmayı ve bütün işleri elinde bulunduran zattır. O'na hiçbir şey ortak olamaz.¹²⁸ Tanrı, her varlığın öncesindedir. Aynı şekilde O her varlığın üstündedir, o her şeyin kaynağı niteliğindedir.¹²⁹ O diridir, kendi zatını, bütün varlık türlerini ve cinslerini ilimlerin en şerefliisiyle bilendir. O'nun bilgisi dışında kalan bir şey yoktur. O, irade sahibidir.¹³⁰ Her şey O'ndan meydana gelmiştir. O, dilediğinde yapan, dilediğinde yapmayan bir kudrete sahiptir. O, cömerttir. Cömertlik karşılık beklemeden, ihtiyaç sahibine ihtiyaç duyduğu şeyi vermektir. Tanrı, bütün varlıklara kendilerine uygun olanı veren zattır. Gerçek cömert O'dur. Cömertlik sıfatı O'ndan başkasına mecazdır.¹³¹ Tanrı, kendisiyle sevinir. İnsanlarda var olan lezzet, mutluluk, neşe gibi anlamlar, hiçbir nitelemeyle anlatılamayacak şekilde Tanrı'nın zatı ve kemali için vardır. O, bütün güzelliklerin başlangıcını, bütün iyi olan şeylerin kaynağını olduğu gibi idrak eder. Biz ise, O'nun zat ve sıfatlarından sadece genel ve basit şeyleri biliriz.¹³²

Gazzâlî, Tanrı'nın sıfatları hakkında düşüncelerini açıkladıktan sonra bu konuyu genel hatlarıyla toparlar ve şunları söyler; *“İlk Varlık kendi nefsi nasıl bilmektedir. diye sorulursa; Yeterli cevap şunun denilmesidir; Sen kendi nefsi nasıl biliyor isen, İlk Varlık da kendi nefsi öylece bilir. Bu anlaşılır ve yeterli bir cevaptır. İlk Varlık diğer varlıkları nasıl bilir! diye sorulursa; denilir ki: Sen başkalarını nasıl biliyorsan O da öylece bilir. İlk Varlık başkalarına ait bilgileri basit tek bir ilimle nasıl bilir! diye sorulursa; Denilir ki: Bir sorunun cevabını ayrıntıya girmeden tek bir defada verip, sonradan nasıl ayrıntılarıyla uğraşıyorsan, İlk Varlık da bilinenleri o şekilde bilir. İlk Varlığın bilmesi, nasıl bu nesnenin varlığının başlangıcı olmaktadır? diye sorulursa; Denilir ki: Dal üzerinde yürürken düşmeyi düşünmen, nasıl düşmenin*

¹²⁷ Gazzâlî, *Miṣkatü'l-Envar*, 15.

¹²⁸ Gazzâlî, *Miṣkatü'l-Envar*, 29.

¹²⁹ Gazzâlî, *Miṣkatü'l-Envar*, 39.

¹³⁰ Gazzâlî, *Felsefenin Temel İlkeleri*, 175-178.

¹³¹ Gazzâlî, *Felsefenin Temel İlkeleri*, 184-190.

¹³² Gazzâlî, *Felsefenin Temel İlkeleri*, 191-194.

*başlangıcını oluşturuyor ise, İlk Varlığın diğer varlıkları düşünmesi de onların var olmalarının başlangıcı olmaktadır. Bütün mümkünleri nasıl bilmektedir? diye sorulursa; Denilir ki: Sebepleriyle bilen ilimle bilir. Kesin olarak sıcaklığın sebepleri olarak bildiklerine denk gelen yaz mevsimindeki sıcaklığı, bildiğin gibi bilir. İlk Varlık güzelliği ve kemaliyle nasıl sevinir? diye sorulursa; Denilir ki; halktan ayırt edildiğin bir olgunluğun var ise ve sen bunun farkında isen, bununla nasıl seviniyor isen, İlk Varlık da öylece sevinir.”¹³³ Burada ise Gazzâlî’nin filozof kimliği ön plana çıkmaktadır. Zira bu eserde Gazzâlî tıpkı filozoflar gibi Tanrı için *İlk Varlık* (*mebde’ül-evvel*), diğer varlıklar içinse *mümkün* kavramını kullanmış, Tanrı hakkındaki düşüncelerini felsefi metoda dayandırmıştır.*

Görüldüğü gibi Gazzâlî, insanın Tanrı’yı ve O’nun sıfatlarını ancak bu sıfatları kendi nefsiyle kıyaslayarak anlayabileceğini düşünür.¹³⁴ O, kelama dair yazdığı eserlerinde Tanrı’nın yüceliği, iradesi ve kudretine dair açıklamalarda bulunurken; tasavvufa yönelik eserlerinde Tanrı’nın *Nûr* oluşuna ve diğer varlıkların O’na nispetle mecaz olduğuna dikkat çekmektedir. Gazzâlî’ye göre kişinin gönlü bir sıfatın büyüklüğü ile dolarsa artık o kişi o niteliğe karşı engellenemez bir arzu duyar, Tanrı’nın o büyüklük ve güzelliğine âşık olur, nefsinin o nitelik ile süslemek için çaba gösterir. O kişi Tanrı’nın sıfatları ile ne kadar ahlaklanırsa O’na o kadar yaklaşır.¹³⁵

2.3. Tanrı-Âlem İlişkisi

Gazzâlî’nin Tanrı’ya atfettiği sıfatlardan da anlayacağımız üzere o, Tanrı’yı âlemin var edicisi, yaratıcısı kabul eder. Ona göre sonradan var olan varlıkların tümünü Tanrı, irade ve ilmiyle, takdir edip düzenlediği bir plana göre sonradan meydana çıkarmıştır. O, evvellerin evvelidir. O’ndan önce hiçbir varlık yoktur. Varlık ve imkân sahasında olan her şey Tanrı’dandır ve O’ndan hâsıl olmuştur. Yaratılış ve yaratmadaki düzen en yüksekte az yükseğe, en şerefliiden az şerefliye doğru iner,

¹³³ Gazzâlî, *Felsefenin Temel İlkeleri*, 195-196.

¹³⁴ Gazzâlî, *Felsefenin Temel İlkeleri*, 196.

¹³⁵ Gazzâlî, *Esmâü’l-Hüsna Şerhi*, trc. M. Feriât, (İstanbul: Feriât Yayınları, 2005), 44-45.

böylelikle varlıkların en hakiri olan maddede son bulur. Sonra en değersiz şeylerden başlamak üzere yukarıya doğru çıkar ve nihayet insanda son bulur.¹³⁶

Gazzâlî, Tanrı'nın bir işi yapmasının ve bir şeyi yaratmasının iki türlü olduğunu söyler. Bunlardan birincisi yarattıklarını sebepler zinciri içinde yapmak ve yaratmaktır. Tanrı yaratmış olduğu bütün varlık âleminde sebep ve neticeler var etmiştir. Yani her sebep bir neticeyi meydana getirir. Sebepler silsilesindeki her halka kendinden sonra gelene bir sebep, kendisinden öncekine bir sonuç teşkil eder. Böyle bir yaratmada sebepler açık, ilahi hikmet ise kapalı olduğundan, sadece maddeye odaklanan kimseler bu var oluşu o sebeplere bağlar ve varlıkları o sebeplerin eseri zanneder. İkinci yaratma şeklinde ise, arada hiçbir vasıta olmaksızın bizzat yapmak ve yaratmaktır. Gazzâlî'ye göre evren ilk önce bu şekilde yaratılmış, ardından var oluş sebeplere bağlı olarak gerçekleşmiştir.¹³⁷ Ona göre; *“kâinatta olup biten işler ve hareketler akıl ve tasavvurları aşacak derecede çok ve karışıktırlar. Fakat Allah, bütün bunları tek başına ve hiçbir sıkıntı çekmeden yaratır ve düzenli bir şekilde yürütür. O, bunların üstesinden kolaylıkla gelir ve onlarla yine tasavvur edilemeyecek kadar rahatça baş eder. Çünkü O, sonsuz bir ilim ve nihayetsiz bir kudretin sahibidir. Bunlar olunca da her şeyi yapmak kolaylaşır.”*¹³⁸ Gazzâlî, *“Bizim Rabbimiz her şeye hilkatini veren sonra da hidayete yöneltendir.”* (Taha 20/50) ayetini delil getirerek Tanrı'nın varlıkları yarattıktan sonra, onlara sahip oldukları imkânları nasıl kullanacağını da öğreterek hayrı tamamladığını söyler.

Gazzâlî'ye göre âlem ezeli bir irade ile yaratılmıştır. Tanrı-âlemi yaratmadan önce de onu yaratmaya muktedir idi. Çünkü O'nun kudretinin nihayeti yoktur.¹³⁹ Filozofların kelamcılara Tanrı'nın iradesi konusundaki en büyük eleştirilerinden birisi ezeli iradenin sonradan olanlara isabet etmesi halinde ezeli varlığın iradesinde değişme

¹³⁶ Gazzâlî, *İki Madnûn*, 40.

¹³⁷ Gazzâlî, *Mü'minler İçin Yükselme Basamakları*, 85; Gazzâlî, *İki Madnûn*, 30.

¹³⁸ Gazzâlî, *Mü'minler İçin Yükselme Basamakları*, 97.

¹³⁹ Gazzâlî, *Tehâfüt el-Felâsife (Filozofların Tutarsızlığı)*, trc. Bekir Karlığa, (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981), 18-19.

olacağıdır.¹⁴⁰ Gazzâlî, bu durumu imkânsız görmez. Ona göre ezeli irade sonradan meydana gelen şeylere taalluk ettiğinde, o iradenin herhangi bir sıfatında değişiklik olmaz.¹⁴¹

Gazzâlî, bütün varlıkların, yıldızların sayısından hayvanlara kadar var olan her şeyin var olmanın en mükemmel haliyle yaratıldığını söyler. Yani her var olan olabileceği en mükemmel haldedir. Bunun dışındaki var olma imkânları buna nispetle eksiktir.¹⁴² O, âlemin kendisinden zorunlu olarak meydana geldiği *mucibu'n-bi'z-zat* (zâtı ile zorunlu varlık) olan bir Tanrı anlayışını savunan filozofların aksine, Tanrı'nın yaratmak hususunda zorunlu olmadığını kabul eder. Ona göre Tanrı, istediğini istediği vakitte yapacak bir kudrete sahiptir.¹⁴³ Âlem de Tanrı'nın iradesi ile dilediği bir vakitte sonradan yaratılmıştır.¹⁴⁴ Gazzâlî, filozofların âlemin ezeli olduğuna dair fikirlerini *Tehâfütü'l-Felasife*'de eleştirir. O, filozofların âlemin devamlı Tanrı ile birlikte var olduğu ve O'nun malûl olduğu, Tanrı'nın âleme olan önceliğinin sıra ve zat bakımından olmadığı yönündeki fikirlerini¹⁴⁵ hatırlatıp onların bu düşüncelerine karşı çıkmıştır. Gazzâlî'ye göre Tanrı'nın kadim iradesi âlemin mahsus bir vakitte varolmasını gerektirir ve tahsis eder. O, şayet Tanrı'nın dilerse, âlemi gelecekte belirli bir vakitte meydana getirmeyi irade etmesinin mümkün olduğunu savunur.¹⁴⁶

Gazzâlî, bu konudaki fikirlerini belirttikten sonra filozofların âlemin, Tanrı'dan vasıtasız olarak bütünüyle sâdır olmadığı, ondan sâdır olanın salt akıl olduğu yönündeki düşüncelerini hatırlatır. Filozoflara göre bu ilk akıl kendi nefsiyle kâimdir, herhangi bir yerde bulunmayan soyut bir cevherdir, hem kendini hem de ilkesini bilir. Gazzâlî'ye göre bu akıl şeriatta melek olarak tanımlanır. O cevherden üçüncü bir varlık

¹⁴⁰ Tuncay Akgün, Gazali'ye Göre Yaratma, *Dini Araştırmalar Dergisi* 14/38, (Ocak- Haziran 2011): 27.

¹⁴¹ Gazzâlî, *Tehâfüt el-Felâsife*, 19.

¹⁴² Gazzâlî, *Felsefenin Temel İlkeleri*, 186.

¹⁴³ Gazzâlî, *Felsefenin Temel İlkeleri*, 184.

¹⁴⁴ Yaşar Aydın, *Gazali Muhafazakar ve Modern*, (Bursa: Arasta Yayınları, 2002), 28.

¹⁴⁵ Fârâbî, *et-Ta'likat*, 43; İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, 67.

¹⁴⁶ Gazzâlî, *Tehâfüt el-Felâsife*, 18-20.

meydana gelir, üçüncüden dördüncüsü ve bu şekilde kademeli olarak varlıklar çoğalır.¹⁴⁷ Gazzali filozofların “Bir’den ancak bir çıkar” ilkesine bağlı kaldığı için bu düşüncelere sahip olduğunu, bu ilkeye bağlı kalındığı takdirde, filozofların âlemde hiçbir bütünü kabul etmemeleri gerektiğini söyler. Çünkü ona göre; “âlemde birlerden mürekkep bir şeyin bulunmaması, bütün var olanların birler (tekler) halinde olması zorunluluğunu doğurur. Her bir (tek) ise kendinin üzerinde bir başka birin ma'lûlü ve kendinin altındaki (bir başka birin de) illetidir. Nihayet yükselme yönünden illeti olmayan illete kadar uzanıp gittiği gibi malûlü olmayan malûle kadar uzanıp gider. Ama durum böyle değildir. Çünkü -onlara göre cisim; şekil (suret) ve heyûlâ (madde) den mürekkeptir ve bu ikisinin birleşmesiyle bir tek şey olmaktadır. İnsan cisim ve ruhtan mürekkeptir, bunlardan birisinin varlığı diğerinden değildir. Her ikisinin de varlığı bir başka illettendir. Onlara (filozoflara) göre, felek te öyledir. O (felek) rûh sahibi bir cisim (katı cisim) dir. Ancak rûh, cisimden cisim de, rûhtan hâdis olmamıştır. Her ikisi de kendilerinden ayrı bir illetten sâdir olmuşlardır. Öyleyse bu bileşik (şeyler) nasıl var olmuşlardır? Tek bir illetten mi? Bu takdirde «birden sadece bir doğar» sözleri bâtil olmaktadır. Yoksa bileşik bir illetten mi? Bu takdirde de suâl, illetin birleşimine yöneltir. Neticede -zorunlu olarak bileşik basit ile karşı karşıya gelir çünkü ilke basittir, diğerinde ise terkeb vardır. Bunların ikisi ise ancak birleşince tasavvur edilebilir. İkisi birleştiği zaman da «birden ancak bir sâdir olur» sözleri bâtil olur.”¹⁴⁸

Gazzâlî, Tanrı-âlem ilişkisini anlatırken filozofların âlemin var oluşuna dair ileri sürdükleri dokuz felek ve on akıl görüşlerine de değinip¹⁴⁹ onların bu görüşlerinin tahakkümden ibaret olduğunu savunur. Gazzâlî, filozofların bu görüşüne sayısız reddiye getirilebileceğini fakat kendisinin bu konuyu sadece birkaç yönden eleştiri sunmakla yetineceğini belirtir.¹⁵⁰ Ona göre ilk aklın kendini var edeni akletmesi, varlığının ve kendi nefsinin akletmesinin aynı ise varlığında çokluk bulunmaz. Bu

¹⁴⁷ Gazzâlî, *Tehâfüt el-Felâsife*, 62.

¹⁴⁸ Gazzâlî, *Tehâfüt el-Felâsife*, 63.

¹⁴⁹ Gazzâlî, *Tehâfüt el-Felâsife*, 64-65.

¹⁵⁰ Gazzâlî, *Tehâfüt el-Felâsife*, 65.

çokluk sadece zatının ifadesinde vardır. Eğer ki ilk aklın kendini var edeni akletmesi, varlığının ve kendi nefsinin akletmesinin gayrı ise bu durumda Tanrı'nın zatında çokluk bulunur. Zira Tanrı, hem kendini, hem de kendisinin dışındaki varlıkları akleder. Kısaca ifade edilecek olursa akıl, akledilene uygun düşer. Dolayısıyla bütün akıllar Tanrı'nın varlığına dayanır ve hiçbirinde çokluk olmaz. Şayet bir çokluk varsa bu Tanrı'da da bulunur. Böylece Tanrı'dan da muhtelif şeyler meydana gelebilir.¹⁵¹ Aynı şekilde Gazzâlî, filozofların “İlk aklın Evvel'i akletmesi, ondan feleğin nefsinin varlığını gerektirmiştir.” şeklindeki sözlerinin gülünç ve utanç duyulacak sözler olduğunu dile getirir.¹⁵² Ona göre böyle düşünen biri ortada olmayan bir kimsenin var olduğunu ve onun varlığının imkân dâhilinde olduğunu söyleyen kimsenin sözü gibi anlamsızdır.¹⁵³

Anlaşılabacağı üzere Gazzâlî'nin zihnindeki Tanrı, âlemi iradesiyle yaratan ve belli bir düzene koyandır. Bu âlemde Tanrı ile en kuvvetli bağa sahip olan varlık ise hiç şüphesiz insandır.

2.3.1. Tanrı- İnsan İlişkisi

Gazzâlî, insanı *varlıkların en şerefli* olarak görür.¹⁵⁴ Tanrı, insanda bütün âlemin misalini topladığı ve insanı büyük âlemin kopyası yaptığı, insanı kendi dünyasını idare eden bir Rab eylediği için insan dünyayı, akli, Tanrı'yı ve O'nun kudretini daha iyi bilmektedir.¹⁵⁵ Ona göre insanın Tanrı'yı tanımasının iki yolu vardır. Bunlardan birisi kusurlu, diğeri ise kapalı tanımadır. Kusurlu tanıma Tanrı'nın isim ve niteliklerinin zikredilmesidir ki bu ancak kendi nefsimizde bilip öğrendiklerimize benzer. İnsan önce nefsinin tanır. Bundan sonra Tanrı'nın nitelikleri ile kendisi arasında kıyaslama yapar. Oysaki Tanrı'nın nitelikleri bizim sahip olduğumuz özelliklere benzemekten münezzehtir. İşte bu açıdan insan Tanrı'yı kusurlu tanır. Kapalı olan tanımaya gelince, bu durum kişinin Tanrı'nın bütün sıfatlarını elde etmesi ve sonunda

¹⁵¹ Gazzâlî, *Tehâfüt el-Felâsife*, 66.

¹⁵² Gazzâlî, *Tehâfüt el-Felâsife*, 71.

¹⁵³ Gazzâlî, *Tehâfüt el-Felâsife*, 72.

¹⁵⁴ Gazzâlî, *İki Madnûn*, 40.

¹⁵⁵ Gazzâlî, *İki Madnûn*, 102-103.

Tanrı olması demektir. Bu yol hakiki bilginin tek yoludur fakat insan için yasak ve kapalıdır.¹⁵⁶ Daha açık ifade edecek olursak Gazzâlî'ye göre insanın Tanrı'yı tanınmasının tek yolu kendisini tanımasıdır. Kişi kendini bildiği zaman Tanrı'yı da tanıyacak, O'nunla o kadar sağlıklı bir bağ kuracaktır.¹⁵⁷ Bu sebeple Gazzâlî'nin zihnindeki insan tasavvurunu incelemek onun Tanrı ile insan arasındaki ilişkiyi nasıl yorumladığını anlamamızda yardımcı olacaktır.

2.3.1.1. İnsanın Varlığı

Gazzâlî'ye göre “*insan konuşan, düşünen, gülen, amudi (dikey, yukarıya doğru, dik olan) boya sahip olan canlı bir varlıktır. Bu yaratık üç unsurdan yaratılmıştır. Bunlar cisim (ceset), nefis ve ruhtur.*¹⁵⁸ Gazzâlî, ruhu damarlara üflenen hayat iksiri olarak tanımlar. Ruh, cesetten daha ince bir yapıdadır. İlim cesedin en derinlerine ulaşabildiği halde, asla ruha erişemez ve onun mahiyetini kavrayamaz. Ruh, anne karnındayken cenine Tanrı'nın izniyle girer ve vefat sırasında yine Tanrı'nın izniyle çıkıp gider. Ölümünden sonra ceset yerde kalıp çürür, ruh ise müstehak olduğu yere ulaşır orada ya nimet içinde olur. Ya da ebedi surette azap içine düşer.”¹⁵⁹ Ruhun yapısı, kaba giren su gibi değildir. Ruh, bir cevherdir; araz değildir. Çünkü ruh hem kendi varlığı hem de kendini var edeni bilir. Mahlûkatı da idrak eder. Ruh bir cisim değildir, çünkü cisim bölünmeye müsaitken ruh bölünmeyi kabul etmez. Eğer böyle bir şey mümkün olsaydı ruhtan bir parça herhangi bir şeyi bilirken, diğerinin aynı anda o şeyden haberdar olması imkânsız olurdu. Bu durum da insanın aynı anda hem bir şeyden haberdar olup, hem de o şeyi bilmemesini gerektirirdi.¹⁶⁰ Ruh kül, cüz, bütün ve parça gibi şeylerden uzaktır. Ruhun bir mekân tutmuş olması da mümkün değildir. Bu sebeple ruh ne bedene dâhildir, ne de ondan tamamen bağımsızdır. O, bedenle bitişik bir halde değildir fakat ondan ayrı da düşünülemez.¹⁶¹ Ruh

¹⁵⁶ Gazzâlî, *Esmâü'l-Hüsna Şerhi*, 50-52.

¹⁵⁷ Gazzâlî, *Mişkatü'l-Envar*, 48.

¹⁵⁸ Gazzâlî, *Mü'minler İçin Yükselme Basamakları*, 41-42; Gazzâlî, *el-Kıstâsü'l-Müstakîm*, trc. Yaman Arıkan, (İstanbul: Eskin Matbaası, 1971), 135.

¹⁵⁹ Gazzâlî, *Mü'minler İçin Yükselme Basamakları*, 41.

¹⁶⁰ Gazzâlî, *İki Madnûn*, 90-91.

¹⁶¹ Gazzâlî, *İki Madnûn*, 92.

anlatılamayan bir varlıktır. “Her kim avamlıktan biraz yükselmiş ise ruhtan cisimliği nefyetmiş ve fakat cisimlik arazlarını nefyedememiştir.”¹⁶² Nefs ise, insanın üçüncü unsurudur. Fakat o, beden gibi açıkta olmadığı gibi, ruh gibi damarlarda da dolaşmaz. Başka bir deyişle o, kendiliğinden bir varlığa sahip olan yapıda değildir. Bundan ötürü insan ruh ve beden birlikteliğine sahip olduğu sürece nefis vardır. Bu birliktelik bozulduğunda nefis o zaman yok olur.¹⁶³ O, nefsin iki yönü olduğunu vurgular. Bunlardan birisi melek âlemine, diğeri ise dünya âlemine dönüktür. İnsan iki yönü de itidalli bir şekilde idare etmekle mükelleftir. İnsan kullukta, faziletli davranışlarda ve Tanrı’ya karşı olan tavırlarında melekler gibi olmalıdır. Dünyaya dönük olan tarafını ise daima düzeltmeli, o yönünü eğitmelidir.¹⁶⁴

Gazzâlî, insanın melek ile hayvan arasında yaratılmış bir varlık olduğunu söyler. Ona göre insanı diğer varlıklardan farklı kılan en önemli nitelik akıldır. İnsan akli sayesinde nazari bilgiyi elde eder, birçok beceri ve sanata ulaşır.¹⁶⁵ İnsan öyle bir şekilde yaratılmıştır ki; âlemde var olan garip ve müşkül işlerin dahi ilminin anahtarları onun elindedir. İnsan bu ilme akli sayesinde ulaşır.¹⁶⁶ Gazzâlî, fiziki âlemi bilme hususunda akli çok önemli bir konumda görür. Hele ki Tanrı’yı, dini, peygamberi bilip doğrulamamıza olanak sağlayan akli asla küçümsemez; çünkü akıl kıymetsiz ve güvenilir bir araç olarak tasdik edilirse onunla kavranabilen her şey o oranda değersizleşir ki böyle bir şeyden söz edilemez.¹⁶⁷ Gazzâlî’ye göre insan eşyanın hakikatine, sırrına ancak akıl sayesinde ulaşabilir ve bunların hikmetini sadece akıyla bilip, akıyla anlamlandırabilir.¹⁶⁸

İnsanı akıl ve nefis arasında gidip gelen bir varlık olarak tanımlayan Gazzâlî’ye göre akıl insanı yukarıya doğru çekerken, nefis onu aşağıya iter. İnsan bu iki kuvvet arasındadır. Kimi insanlarda akıl her zaman baskın durumdadır. Kimisinde nefis

¹⁶² Gazzâlî, *İki Madnûn*, 93.

¹⁶³ Gazzâlî, *Mü'minler İçin Yükselme Basamakları*, 42.

¹⁶⁴ Gazzâlî, *el-Kıstâsü'l-Müstakîm*, 188-189.

¹⁶⁵ Gazzâlî, *İhyâu Ulumid-din*, trc. Ali Arslan, (İstanbul: Akit, 1974), 1/215.

¹⁶⁶ Gazzâlî, *İhyâu Ulumid-din*, 3/144.

¹⁶⁷ Hüsamettin Erdem, *Gazzâlî’de Akıl Bilgisi ve Değeri*, *Diyanet İlmî Dergi* 1, (Temmuz 2011): 62.

¹⁶⁸ İbrahim Ağâh Çubukçu, *Gazzâlî’de Şüphencilik*, (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1996), 87.

baskındır. Kimisinde de ise akıl ve nefis daima çelişki halindedir.¹⁶⁹ Nefsin hakikati karanlıktan iken aklın var oluşu nur ve ziyadandır.¹⁷⁰ Gazzâlî'nin bu düşüncelerinde tasavvufun etkisi açıkça görülmektedir. Zira burada nefis akılla irtibatlı olarak ve akletmenin içinde bulunan nefsi kuvveler şeklinde anlatılmamış, tasavvuftaki gibi insanın tezkiye etmesi gereken bir varlık olarak tanımlanmıştır.

Gazzâlî, insandaki vücut mekanizmasının çalışması ve hareket üretmesini şöyle anlatır; “İnsan bir olay karşısında tutum belirlemeye çalışırken Allah onun aklına ilham verir, akıl da bu ilhamı onun ruhuna iletir. Ruh, gelen bu yüce ilhamı ya dinleyip kabul eder ya da duymazlıktan gelir. İlhamı kabul ettiği takdirde, organlara da bu yönde direktifler gönderir ve bu suretle ortaya Allah'ın rızasına uygun doğru ve güzel hareketler çıkar. Bunu duymazlıktan geldiği takdirde ise, ikinci bir ses olan şeytanın sesini dinler ve organları buna göre çalıştırır. Bundan da şeytanın hoşuna giden yanlış ve çirkin işler ortaya çıkar.”¹⁷¹

İnsanın Tanrı'yla ve âlemle olan irtibatını bir mutasavvıfın bakış açısıyla değerlendiren Gazzâlî'ye göre insan âlemin maketi ve minyatürü gibidir. Bu sebeple âlem küçültüldüğünde insan meydana gelir. İnsan büyütülürse, o da âlem olur. Fakat insanın varlığındaki bu mükemmellik onun kendi marifeti değildir. Onu yaratan kudretli yaratıcının hüneridir. İnsan bu mükemmelliği şükürle karşıladığı takdirde bu durumu kendisi için üstünlük haline getirir. Fakat nankörlük ve kibir haline sahip olursa bu durum onun alçalmasına sebep olur.¹⁷² Gazzâlî'nin tasavvurunda yaratılmışlar arasında en şerefli varlık olan insan, diğer varlıklardan farklı olduğu için, o varlıkların arasında kendine yer edinemez. Bundan ötürü o, ya bütün varlıkların üstüne çıkar, onları aşar, ya da hepsinin altına düşer.¹⁷³ Kişinin aşağı seviyeden en yüksek âleme çıkması ancak nurani veya ruhani âlem dediğimiz mertebeye

¹⁶⁹ Gazzâlî, *Mü'minler İçin Yükselme Basamakları*, 96.

¹⁷⁰ Gazzâlî, *Mü'minler İçin Yükselme Basamakları*, 100.

¹⁷¹ Gazzâlî, *Mü'minler İçin Yükselme Basamakları*, 107.

¹⁷² Gazzâlî, *Mü'minler İçin Yükselme Basamakları*, 52.

¹⁷³ Gazzâlî, *Mü'minler İçin Yükselme Basamakları*, 52.

yükselmesiyle gerçekleşir. Bu durum insanın Rabbine olan ilk miracıdır.¹⁷⁴ Gazzâlî'ye göre Tanrı'yı bütün varlıkların müsebbibi sayan kimse ariftir. O kişi, bu kavrayış sonucunda mecaz âlemden hakikat âlemine yükselir. Böylece varlık açısından Tanrı'dan başka bir şey olmadığını kavrar.¹⁷⁵

Özetle ifade edecek olursak Gazzâlî'nin tasavvurunda bir insan kendini tanıyınca Tanrı'yı tanımış olur. Tanrı'yı gücü nispetinde tanıyan kimse O'nunla sağlıklı ve sağlam bir bağ kurduğu zaman hakikat üzere hareket etmiş ve arif bir kimse olmuştur. Tanrı ile insanın bağ kurmasının bir yolu da Gazzâlî'ye göre vahiydir. Şimdi Gazzâlî'nin vahiy ve nübüvvet anlayışını inceleyelim.

2.3.1.2. Vahiy ve Nübüvvet

Tanrı ile insan ilişkisinde önemli bir yeri olan vahiy meselesini, Gazzâlî'nin düşünce sisteminde iki farklı açıdan inceleyebiliriz. Bunlardan birisi vahyin, peygamberin ruhsal yetilerinden daha çok, doğrudan ve kudreti sonsuz olan Tanrı'nın dilemesi ve izniyle açıklanmasıdır.¹⁷⁶ Diğer ise, güçlü bir mütehayyileye sahip olan kimselere Tanrı'nın bir melek aracılığıyla kendi katından bilgiler ilham etmesidir.¹⁷⁷ Şimdi sırasıyla bu görüşlerini inceleyelim.

Gazzâlî, vahiy konusunu Tanrı'nın kelim sıfatıyla açıklar. Ona göre *mütekellim* olan Tanrı, peygamberler aracılığıyla insanlara iletmek istediği mesajı bildirir. Tanrı dilediği kişiyi, dilediği zamanda seçerek ona peygamberlik görevini verir. Ona göre Tanrı vahyi vereceği kimselere özel bir kavrama yeteneği vererek o kişiyi vahye hazırlar. Yani bu kimseler bizzat Tanrı tarafından seçilir ve O'nun izin verdiği ölçüde akılla kavranamayan birtakım gaybî bilgilere şahit olurlar. Gazzâlî'ye göre risâlet, Tanrı'nın kelimini tebliğ etmek amacıyla vardır.¹⁷⁸ O, Tanrı-insan ilişkisinde bazı konularda aklın tek başına yeterli olmadığını, bu konuda vahyin

¹⁷⁴ Gazzâlî, *Miškâtü'l-Envar*, 24-25.

¹⁷⁵ Gazzâlî, *Miškâtü'l-Envar*, 30.

¹⁷⁶ İbrahim Halil Dünder, Gazzâlî'nin Vahiy Anlayışı, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/36, (Temmuz-Aralık 2016): 187.

¹⁷⁷ Dünder, Gazzâlî'nin Vahiy Anlayışı, 193.

¹⁷⁸ Gazzâlî, *el-İktisad fî'l- İtikad*, 84-85.

tamamlayıcı olduğunu söyler. “*Haşr, neşr, sevap, ikab gibi konular akılla bilinebilir. Ancak bunların tam olarak anlaşılması Yüce Allah’ın vahiy ve ilhamı ile olur.*”¹⁷⁹ Ayrıca kulun Tanrı’ya yapacağı ibadetler ve Tanrı’yı razı etme yolları da ancak peygamberlerin getirdiği vahiy ile tam olarak anlaşılabilir. Ona göre “*Peygamberler tarafından sınırları ve miktarları belirtilen ibadet ilaçlarının (kalp hastalıklarının ilaçları olan ibadetlerin) nasıl etkili olacakları akıl yolu ile kavranamaz, tersine bu konuda, onların özelliklerini, akıl aracılığıyla değil, nübüvvet nuru sayesinde kavramış olan peygamberlerin sözlerine uymak, onları taklit etmek gerekir.*”¹⁸⁰ Akılın vahiy olmadan eksik kalacağını söyleyen Gazzâlî, vahyin de ancak akılla bilinebilecek bir şey olduğunu dile getirerek akıl ve vahyin birbiriyle olan sıkı münasebetini gözler önüne sermektedir.¹⁸¹ Bu düşünceleriyle Gazzâlî, vahiy konusunu İslam düşüncesinin bilgi anlayışına göre yorumlar.

Gazzâlî’nin, vahyi peygamberlerin ruhi gelişimiyle irtibatlı olarak değerlendirdiği kısımlarda onun mutasavvıf yönü ön plana çıkar ve düşünceleri bu bağlamda şekillenir. O, insanın melekleşme potansiyeline sahip olduğunu söyler. Gazzâlî’ye göre ne zaman ki insan cismani engellerden uzaklaşıp, özünün farkına varırsa o vakit meleklerin mertebesine erişir. Ve melekler ona “*Selam olsun size. Hoş geldiniz. Oraya (cennete) sürekli olarak giriniz.*” derler.¹⁸² Melekût âlemine ulaşmış o kişiler yani peygamberler; artık “*en yüksek mertebeye erişirler. Ve onlar âlem-i gaybın tamamına vakıf olurlar. Binaenaleyh melekût âleminde olan kimse Allah’ın huzurundadır.*”¹⁸³

Gazzâlî, vahiy konusunu ele alırken insanın ruhi seviyelerinden söz eder. Ona göre beş çeşit ruh vardır. Bunlardan birincisi duyu organlarından geleni alan, hayvani ruhun da aslını oluşturan *hassas ruhtur*. İkincisi duyuların verdiklerini kaydedip kendi üzerindeki ruha ulaştıran, gelişim aşamasında olan çocuklarda bulunan *hayali ruh*

¹⁷⁹ Gazzâlî, *el-İktisad fi’l- İtikad*, 157-158.

¹⁸⁰ Gazzâlî, *el-Munkızu Mine’d Dalâl*, trc. Salih Uçan, (İstanbul: Kayıhan, 2014), 72.

¹⁸¹ Gazzâlî, *İhyâu Ulumid-din*, 1/288.

¹⁸² Gazzâlî, *Düşünme, Konuşma ve Söz Üzerine*, trc. Ahmet Kamil Cihan, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2003), 47.

¹⁸³ Gazzâlî, *Mişkatü’l-Envar*, 25.

iken; üçüncüsü, his ve hayal dışında kalan anlamları idrak eden, hayvanlarda ve çocuklarda bulunmayan insanlık cevheri olan *akli ruhtur*. Bir diğeri, sadece akli ilimleri alan, bu ilimler arasında telif ve terkipler yaparak nefsi bilgiler elde eden *fikri ruhtur*. Sonuncusu ise kendisiyle gayb parıltılarının, ahirete dair bilgilerin edinildiği *kudsi peygamberlik ruhu*'dur.¹⁸⁴ Gazzâlî'ye göre vahiy alabilen, yalnızca peygamberlere ve bazı evliyalara ait olan ruh kudsi ruhtur.¹⁸⁵ Bu ruha sahip olan kimselerin yalnızca beş duyu organından ibaret olmadığını; keşf yoluyla duyuların ve aklın ötesinde gaib alandan bilgi elde etme imkânının da bulunduğunu ifade etmektedir.¹⁸⁶

Kişinin Tanrı ile doğrudan bağ kurmasının birtakım ahlaki ve ruhi gelişime bağlı olduğunu düşünen Gazzâlî konuyla alakalı şu cümleleri sarf eder; “*Kimi tevhid istila ederse, Allah'ın birliğinin âlemlerdeki tecellisi bütün varlığını kaplarsa, muhakkak ki onun ilahi huzur ile münasebeti kuvvetlidir. Vasıtasız olarak kalbine ilahi nur yağar. Bunlar peygamberlerdir. Kimi de sünnet, içiyle dışıyla sarar ise, peygamberin sünnetini yapmaya can atar ise ona tam manasıyla uyar ve ona uyanları sever, fakat vahdaniyeti mülahazada Allah'ın birliğini ve birlik tecellilerini müşahede ve tefekkürde ayağı rasih olmazsa, yani İslam ve iman sahasında yüksek bir alim olmazsa, onun ilahi huzur ile münasebeti, ancak vasıta ile sağlanır ve o ilahi nuru almakta vasıtaya ihtiyaç duyar.*”¹⁸⁷ Vahyi açıklarken insanda var olan mütehayyile gücüne de değinen Gazzâlî'ye göre, insan mütehayyile gücü sayesinde suret ve manaları idrak edebilir. Ona göre mütehayyile gücü, insan ruhunun rüyadaki işleviyle benzeşmektedir. İnsan uyanırken dünyevi işlerle meşgul olduğu için mütehayyilesi o zamanlarda etkisiz kalır. Fakat ne zaman uykuya dalarsa o zaman mütehayyile yetisi aktif hale gelir. İşte ruhi olgunluğa erişmiş kimseler uyku sırasında rüya vasıtasıyla

¹⁸⁴ Gazzâlî, *Mişkatü'l-Envar*, 54-55.

¹⁸⁵ Gazzâlî, *Mişkatü'l-Envar*, 55.

¹⁸⁶ Çağfer Karadaş, Gazzâlî'nin Düşünce Eksenî: Hakikatü'n-Nübüvve, (900. Vefat Yılında İmam Gazzâlî), (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2012), 338.

¹⁸⁷ Gazzâlî, *İki Madnûn*, 52.

Tanrı ile bağ kurabilirler. Fakat peygamberler sağlam bir mütehayyile gücüne sahip olduklarından uyanıkken de Tanrı ile bağ kurup, O'ndan vahiy alabilmektedirler.¹⁸⁸

Gazzâlî, her ne kadar bazı ruhların Tanrı ile vahiy ve ilham cinsinden bağ kuracağını kabul etse de, onların asla bir peygamberin derecesine ulaşamayacağını da vurgular.¹⁸⁹ Ona göre nebiler, yaratılış ve karakter itibarıyla özel olarak seçilmişlerdir. Akli ve ruhi açıdan ise üstün bir derecededirler. Bu anlamda hiçbir insan onlara ortak olamaz. Yani peygamberler, beşer olmaları yönüyle insanlara benzerler fakat mana bakımından onlardan ayrılırlar.¹⁹⁰ Ona göre peygamberler nurdur, Tanrı'dan gelen bilgi nurları onların vasıtasıyla yaratılanlara yayılır.¹⁹¹ Aynı zamanda seçilen bütün peygamberler ruh doktorudur. İnsanları kurtuluşa yönlendirip, onlara gönülleri temizleme yollarını öğretirler.¹⁹² Gazzâlî, Tanrı ile peygamber arasında sultan ve vezir ilişkisi kurar. Bu ilişkiye göre Tanrı sultan, peygamberler ise vezir konumundadır. İnsanların Tanrı ile aralarında var olan ilişkide peygamberler bir vezir gibi aracılık yaparlar. Hatta insanların yapmış olduğu hatalar bile bazen peygamberler vesilesi ile affedilmektedir. *“Vezir, sultanın kalbinde hususi bir yer tutmuş ve ona yakınlığın son derecesine ermiştir. Sultana, bazan vezirin dostlarının hatalarından haber gelir de sultan onları affeder. Bu sultan ile vezirin adamları arasında kurulmuş olan bir münasebetten değildir. Fakat onların sultan ile münasebeti bulunan vezire bağlanmış, onun ile münasebet kurmuş olmalarındandır. İşte bunlara gelen inayet, vezirin vasıtası iledir: Onun, sultan yanındaki hatır ve mevkii sebebi iledir. Yoksa kendilerinin sultan yanında dereceleri olduğundan değildir.”*¹⁹³

Meâricu'l Kuds fî Medârici Marifeti'n-Nefs adlı eserinde vahyin niteliğinden bahseden Gazzâlî, meleklerin Tanrı'dan bağımsız varlıklar olmadığını, onların sadece Tanrı'nın emirlerini peygamberlere iletebileceklerini ifade eder. Ona göre hiçbir akıl

¹⁸⁸ Gazzâlî, *Meâricu'l Kuds fî Medârici Marifeti'n-Nefs*, 113-120.

¹⁸⁹ Gazzâlî, *İhyâu Ulumid-din*, 1/286.

¹⁹⁰ Gazzâlî, *Meâricu'l Kuds fî Medârici Marifeti'n-Nefs*, 132.

¹⁹¹ Gazzâlî, *Miṣkatü'l-Envar*, 26; Gazzâlî, *Mü'minler İçin Yükselme Basamakları*, 120.

¹⁹² Gazzâlî, *İki Madnûn*, 25.

¹⁹³ Gazzâlî, *İki Madnûn*, 53.

bütün insanlığın yararına olacak bir düzen oluşturmaz. Aynı şekilde hiçbir insan tüm insanlığı mutluluğa ve huzura kavuşturacak geniş kapsamlı kanunlar meydana getiremez. Bu durum ancak vahiyle desteklenmiş, risaletle görevlendirilmiş, âlemin düzenini korumakla sorumlu tutulmuş meleklerden yardım alan bir akıl vesilesi ile gerçekleşir ki bu akıl da ancak nebilerde bulunur. Onlar, vahiyle desteklenmiş bu akılla hareket ederek Tanrı'nın hükmüyle hükmederler. Hükümlerdeki ölçüler meleklerin Tanrı'dan alarak onlara verdikleri feyze bağlıdır. Böylece nebiler tüm işlerinde Tanrı'ya bağlı olurlar. İnsanlar da onları takip ederler.¹⁹⁴

Gazzâlî, "Allah bir insanla (bir peygamberle) ancak ona ilham vermek yahut perde arkasından konuşmak, ya da bir melek gönderip dilediğini ona vahyetmek suretiyle iletişim kurar." (Şura 42/51) ayetini delil getirerek peygamberlere Tanrı'nın vahiy göndermesinin ya bir melek vasıtasıyla ya da herhangi bir aracı olmadan gerçekleştiğini söyler. İlkinde melek bazen bir insan suretinde vahyi getirir veya kendisini peygambere göstermeden vahyi sesli olarak bildirir yahut da sessizce peygamberin kalbine ve zihnine bırakır. İkinci durumda ise vahiy doğrudan Tanrı'nın, peygamberin zihnine ve kalbine ilham etmesi ile ya da birebir onunla konuşmasıyla gerçekleşir.¹⁹⁵

Kısacası; vahyin Tanrı-insan ilişkisinde çok önemli bir yere tekabül ettiğini söyleyen Gazzâlî'ye göre, vahiy insan için dini, ahlaki ve gaybi hususlarda aklın tamamlayıcısı niteliğindedir. Ona göre Tanrı, vahyin insanlara ulaşmasında önemli bir rol oynayan peygamberleri göndermek zorunda olmadığı halde, sırf lütfundan ötürü peygamber göndermiş ve onlar vesilesi ile insanları irşat etmiştir.¹⁹⁶

Anlaşılabacağı üzere Gazzâlî, Tanrı tasavvurunda Kur'an ve hadis kaynaklarının yanında kelam, tasavvuf ve felsefeyi de esas almış, fikirlerini bu bilgi kaynakları ışığında şekillendirmiştir. Genel hatlarıyla ifade edecek olursak onun düşünce sisteminde Tanrı, bütün varlıkların yoktan yaratıcısıdır. Diğer varlıklar ancak Tanrı'nın dilemesiyle var olabilirler. Ona göre varlık ve imkân sahasında ne varsa

¹⁹⁴ Gazzâlî, *Meâricu'l Kuds fî Medârici Marifeti'n-Nefs*, 115-116.

¹⁹⁵ Gazzâlî, *Mü'minler İçin Yükselme Basamakları*, 123.

¹⁹⁶ Gazzâlî, *el-İktisad fî'l- İtikad*, 117.

Tanrı'nın izni ve iradesiyle meydana gelmiştir. Gazzâlî'ye göre Tanrı, eşi olmayan, her şeyi hakkıyla bilen, irade sahibi bir varlıktır ve kendi yüceliğinin bir göstergesi olarak yarattığı her şeyi en mükemmel şekilde yaratmış, insanı da yaratılmışlar içerisinde en şerefli makama yerleştirmiştir. İnsan Tanrı'yı tam olarak ancak kendi nefsiyle mukayese ederek tanıyabilir. Tanrı'yı hakiki manada tanıyan kimse O'nunla sağlam bir bağ kurmuş olur. Tanrı-insan ilişkisinde büyük önem arz eden vahiy de Tanrı ile kurulan bu bağ aracılığıyla insana ulaşır.



ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

FÂRÂBÎ VE GÂZZÂLÎ'NİN TANRI TASAVVURLARININ KARŞILAŞTIRILMASI

Bu başlık altında incelemeyi hedeflediğimiz mevzu Fârâbî ve Gazzâlî'nin Tanrı tasavvurlarını kıyaslamaktır. Malumdur ki Gazzâlî, filozoflara olan eleştirileri ile tanınan bir düşünürdür. Bu eleştirilerin hedefinde Fârâbî de vardır. Nitekim Gazzâlî, filozofları eleştirdiği meşhur eseri *Tehâfütü'l-Felâsife* 'de birebir Fârâbî'nin de adını anarak şu cümleleri yazmıştır; “İslâm felsefecilerinden Aritoteles'in sözlerini en iyi aktaran, inceleyen Ebu Nasr el-Fârâbî ve İbn Sînâ olmuştur. Bunun için biz onların (ikisinin) sapıklıktaki reislerinin (Aristoteles) mezhebi (görüşü)nden seçip doğru kabul ettikleri hususları iptal ile yetineceğiz. Çünkü onların terk ettikleri ve bağlanmaktan kaçındıkları hususların eksikliği şüphe götürmez ve bunların iptali için uzun uzadıya araştırmaya gerek kalmaz. (İyi) bilinmelidir ki; onlar (filozoflar) ın mezhep (görüş) lerini reddeden bu iki adamın (Fârâbî ve İbn Sînâ) nakillerine dayanmakla yetiniyoruz. Tâ ki mezhep (görüş) lerin yayılmasına göre sözler de yayılmasın.”¹⁹⁷ Gazzâlî Fârâbî'yi sadece eleştirmekle kalmamış aynı zamanda onu küfürle itham etmiştir.¹⁹⁸ O, bu eleştiri ve ithamlarını Fârâbî'nin Tanrı anlayışına da yöneltmiş; bu konudaki düşüncelerine *Tehâfütü'l-Felâsife* 'de ayrıntısıyla yer vermiştir.¹⁹⁹

Biz bu bölümde felsefeye ve filozoflara eleştiriler yöneltten Gazzâlî'nin ve bir filozof olan Fârâbî'nin Tanrı anlayışlarını kıyaslamaya, bu konu hakkındaki benzer ve farklı yönlerini ortaya koymaya çalıştık. Şimdi sırasıyla bu hususlara değinelim.

3.1. Tanrı'nın Varlığı

Fârâbî ve Gazzâlî için Tanrı, bütün varlıkların var olma sebebidir. Bu konuda benzer düşüncelere sahip olan mezkûr düşünürlerimize göre Tanrı, var olmak için

¹⁹⁷ Gazzâlî, *Tehâfüt el-Felâsife*, 5-6.

¹⁹⁸ Gazzâlî, *Tehâfüt el-Felâsife*, 5-6; Gazzâlî, *el-Munkızu Mine'd Dalâl*, 26.

¹⁹⁹ Gazzâlî, *Tehâfüt el-Felâsife*, 81-140.

herhangi bir şeye ihtiyaç duymayandır. Onlara göre bütün mevcudat var olmak için Tanrı'ya muhtaçtır.

Fârâbî, varlık derecelerini ilk (evvel), orta (evsat), son (ahir) olarak tanımlar. Bu derecelendirmeye göre İlk olan kendinden aşağıda bulunan şeyin sebebidir. Kendinin üstünde başka bir sebebe ihtiyaç duymaz. Ortadakiler, kendilerinin üstünde bir sebebe sahiptirler ve kendileri de daha aşağıda bulunan şeylerin sebebidir. Sonuncuların ise bazı sebepleri vardır. Ancak kendileri daha aşağıda bulunan bir şeyin sebebi değildir.²⁰⁰ Fârâbî'nin kurmuş olduğu bu derecelendirme onun savunmuş olduğu sudur teorisiyle çok yakından ilişkilidir. Bu varlık hiyerarşisinde Tanrı, bütün varlıkların kendisinden sudur ettiği bir varlıktır. Gazzâlî ise Tanrı'yı bütün varlıkların yaratıcısı olarak kabul eder. Bu konuda Gazzâlî kimi zaman tasavvuf bilgilerinden faydalanarak Tanrı'yı gerçek Nur, diğer varlıkları ise mecaz olarak tanımlarken; kimi zaman Tanrı'yı sırf varlık (el-vucudu'l-mahd) ve diğer bütün varlıkların nedeni olarak kabul eder.²⁰¹

3.2. Tanrı'nın Sıfatları

Fârâbî'nin Tanrı'nın sıfatları hakkındaki düşüncelerini incelerken de bahsettiğimiz üzere İslam filozofları Tanrı'ya sıfat atfederken tenzihi bir metot takip eder. Fârâbî de tevhid ilkesini zedeleyeceği endişesiyle zat ve sıfat arasında herhangi bir ayırım yapmaz. Fakat Tanrı'ya sıfat atfetmekte de herhangi bir beis görmez. O, bu konuda Kindî'yi takip ederek, Kur'an-ı Kerim'deki sıfatlarla birlikte felsefî terimlerden de faydalanır.²⁰² Örneğin Tanrı'yı ilk (evvel), bir (vâhid), ilk var olan (el-mevcûdü'l-evvel), ilk prensip (el-mebdeü'l-evvel), ilk sebep (es-sebebü'l-evvel), biricik varlık (el-vücûdü'l-vâhid), zorunlu varlık (vâcibü'l-vücûd) şeklinde nitelediği gibi alîm, mürîd, hak, akıl, âkıl, ma'kul sıfatlarıyla da niteler.²⁰³ Fârâbî, Tanrı'yı ilim,

²⁰⁰ Fârâbî, *Fusulü'l-Medeni*, 43-44.

²⁰¹ Gazzâlî, *Mişkatü'l-Envar*, 29; Gazzâlî, *Felsefenin Temel İlkeleri*, 197.

²⁰² Turgut, "Meşşâî Felsefesinde Allah'ın Sıfatları Meselesi", 8; Mehmet Aydın, "Gazzâlî'nin "Kurb" Nazariyesinde "Allah'ın Sıfatlarının" Anlam ve Önemi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22/1 (Nisan 1978): 308.

²⁰³ Kaya, "Fârâbî", 12: 155.

irade ve kudret gibi sıfatlarla niteler.²⁰⁴ Fakat önceden de belirttiğimiz gibi onun düşünce sisteminde ilim sıfatı ön plandadır. Çünkü Fârâbî, Tanrı'nın sıfatları konusunu sudur teorisiyle açıklar. Ona göre Tanrı'nın bilmesi âlemi var etmesiyle aynı anlama gelmektedir. Bu bakımdan ilim, irade ve kudret sıfatları arasında bir ayrım bulunmaz.²⁰⁵ Gazzâlî ise ilk olarak Tanrı'ya sıfat atfedilip atfedilmeyeceği konusuna yoğunlaşır. Ona göre Tanrı'ya sıfat atfetmekte beis olduğunu düşünen kimseler tıpkı misal ile mislin arasını ayıramayanlara benzer. Gazzâlî'nin bu ifadesinin filozoflara yönelik olduğunu söyleyebiliriz. Zira o, *Tehâfüt el-Felâsife*'de Tanrı'nın sıfatlarıyla ilgili olarak filozoflara birtakım eleştiriler yöneltmiştir.²⁰⁶ Ona göre misal asla mislin bir benzeri olamaz.²⁰⁷ Gazzâlî, insanın ancak kendi nefsiyle kıyas ederek Tanrı'yı tanıyabileceğini ifade eder. Örneğin Tanrı'ya semî, basîr, alîm derken O'nun yüceliğine bir hâlel getirmiş olmayız. Gazzâlî'ye göre Tanrı'ya bu sıfatları atfeden kişi Tanrı'yı insana benzetmiş olmaz, aksine insanın Tanrı'yı daha iyi anlamasına yardımcı olur.²⁰⁸ Bu konuda Fârâbî de Gazzâlî ile ortak düşünceye sahiptir. Fârâbî'ye göre de, Tanrı'ya atfedilen bütün sıfatlar O'nun yüceliğine herhangi bir katkıda bulunmaz, sadece bizler bu sıfatlar sebebiyle Tanrı'yı daha iyi tanımış oluruz.²⁰⁹

Aslına bakılırsa giriş kısmında da belirttiğimiz üzere kelamda Tanrı-âlem münasebeti açısından sıfatlar oldukça önemli bir yere sahiptir. Örneğin; Tanrı *hâlık* sıfatıyla âlemi yaratır, *rezzak* sıfatıyla âlemdeki yarattıklarına rızık verir. İşte bu doğrultuda Gazzâlî'nin de sıfatlar konusunda zaman zaman kelami bir anlayışa sahip olduğu söylenebilir. Onun kimi zaman sıfatları Tanrı hakkında konuşabilmek için insanlar tarafından verilen vasıflar olarak yorumlaması; kimi zaman da Tanrı-âlem irtibatında oldukça kritik bir noktada görmesi Gazzâlî'nin çok yönlü ilmi kimliğiyle ve düşüncelerindeki dönemsel değişimlerle irtibatlandırılabilir. Sonuç olarak iki

²⁰⁴ Fârâbî, *et-Ta'likat*, 16-24; Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fâzıla*, 22-24.

²⁰⁵ Turgut, "Meşşâî Felsefesinde Allah'ın Sıfatları Meselesi", 9.

²⁰⁶ Gazzâlî, *Tehâfüt el-Felâsife*, 91-101.

²⁰⁷ Gazzâlî, *İki Madnûn*, 22.

²⁰⁸ Gazzâlî, *İki Madnûn*, 22-24

²⁰⁹ Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fâzıla*, 22-27.

düşünür için de Tanrı'nın sıfatları meselesi O'nun âlemle olan ilişkisinde önemli rol oynamaktadır.

3.3. Tanrı-Âlem İlişkisi

Tanrı tasavvurlarında önemli bir yere sahip olan Tanrı-âlem ilişkisi meselesi, Fârâbî ve Gazzâlî tarafından farklı açılardan incelenmiştir. Fârâbî, bu konuda da her zaman olduğu gibi felsefi birikiminden faydalanırken, Gazzâlî'nin bu konudaki fikirleri genel olarak İslam düşüncesindeki anlayışla örtüşmektedir.

Âlemin varlığa gelişi hakkında Fârâbî ile Gazzâlî farklı bakış açılarına sahiptir. Aslına bakılırsa Fârâbî ve Gazzâlî'nin Tanrı-âlem irtibatına dair düşüncelerindeki temel ayrım bu konuda olmuştur. Zira Fârâbî İlk İllet olarak nitelendirdiği Tanrı ile malûlu arasında bir zaman farkının bulunmadığını; Tanrı'nın âleme olan önceliğinin zaman bakımından değil zat bakımından olduğunu savunur.²¹⁰ O bu düşüncesinin bir sonucu olarak da sudur teorisini benimsemiştir. Gazzâlî ise bu konuda Fârâbî'den farklı düşünerek kadîm olandan hâdisin var olmasını kabul etmekten başka yol olmadığını söyler. Ona göre âlem Tanrı'nın iradesiyle sonradan meydana gelmiştir. Gazzâlî bu düşüncesini Tanrı'nın iradesiyle²¹¹, Fârâbî ise âlemin ezeliliğini irade ile değil bizzat Tanrı'nın zatıyla açıklamaktadır.²¹²

Tezimizin ilk bölümünde de bahsettiğimiz üzere Fârâbî, İslam düşüncesinde var olan, âlemin bizzat Tanrı tarafından, aracısız yaratıldığı fikrine karşılık, sudur nazariyesini savunmuştur. O varlık âlemini hiyerarşik bir düzende açıklar. Fârâbî'ye göre bütün varlıklar Tanrı'nın kendisini akletmesi sonucu O'nun varlığından taşarak meydana gelir. Bu var oluşta Tanrı'dan ilk akıl hâsıl olur ve diğer varlıklar da ilk aklın kendisini ve Tanrı'yı akletmesiyle meydana gelir. Gazzâlî ise bu konuda Fârâbî'nin aksine âlemin aracısız, bizzat Tanrı tarafından yaratıldığını savunur. Ona göre âlem Tanrı'nın mutlak iradesi ile O'nun dilediği bir vakitte yaratılmıştır. Bilindiği üzere

²¹⁰ Fârâbî, *et-Ta'likat*, 43; Fârâbî, “ed-De'ava'l-Kalbiyye”, 7.

²¹¹ Gazzâlî, *Tehâfüt el-Felâsife*, 25.

²¹² Fârâbî, “ed-De'ava'l-Kalbiyye”, 7.

sudur nazariyesi “Bir’den ancak bir çıkar.” ilkesini esas alır.²¹³ Gazzâlî ise böylesi bir mantığın tutarsız olduğunu ifade etmiştir. Ona göre bu ilkeye bağlı kalındığı takdirde bu düşünceyi kabul edenlerin hiçbir bütünü kabul etmemeleri gerekir.²¹⁴

Fârâbî, âlemi dokuz felek, on akıl hiyerarşisine göre tasavvur eder.²¹⁵ Bu hiyerarşi faal akılda nihayete erer. Söz konusu sistemde faal akıl ay altı âlemdeki oluş ve bozuluşun ilkesidir.²¹⁶ Gazzâlî ise bu konuda Fârâbî’yi eleştirir. O, bu düşüncenin tahakkümden ibaret olduğunu savunur. Gazzâlî’ye göre bu sözler karanlık üstüne karanlık eklemek gibidir. Hatta bir kişi böyle bir rüya gördüğünü söylese, bu rüyasından ötürü o kişinin kötü bir mizaca sahip olduğuna hükmedilir.²¹⁷

Sudur nazariyesi gereği önce ay üstü âlem denilen göksel varlıkların, sonra ay altı âlemini oluşturan yeryüzündeki varlıkların meydana geldiğini savunan Fârâbî’ye göre böylesi bir sistem Tanrı’nın yüceliğine bir noksanlık getirmez. Çünkü ona göre Tanrı eylemleri sorgulanmayacak kadar yücedir. Gazzâlî ise bu düşüncenin zan ve tahminden ibaret olduğunu ve sağlam bir delilinin bulunmadığını ifade eder. Gazzâlî’ye göre bu düşünce Tanrı’nın aşağı âlemle olan irtibatını koparmış, bu âlemi yukarı âlemin tasarrufuna terk etmiştir. Tanrı’nın yukarı âlemle var olan irtibatını ise O’nun bu âlemin varlığının sebebi olmasına indirgemıştır.²¹⁸ Oysaki Fârâbî’nin tasavvurunda Tanrı, âlemle devamlı surette irtibat halindedir. Onun felsefesinde Tanrı-âlemden bağımsız ve uzak değildir. Fârâbî’ye göre kâinatta var olan her şey Tanrı’nın bilgisi ve rızası dâhilinde gerçekleşmektedir.²¹⁹

Özetle ifade edecek olursak Fârâbî ve Gazzâlî’nin Tanrı-âlem ilişkisine yönelik düşüncelerinde belirgin bir fark görülmektedir. Fârâbî bu konuda sudur nazariyesini benimserken; Gazzâlî İslam düşüncesindeki anlayışı kabul eder. Fârâbî’ye göre âlem

²¹³ Kaya, “Sudûr”, 37: 467.

²¹⁴ Gazzâlî, *Tehâfüt el-Felâsife*, 63.

²¹⁵ Fârâbî, *el-Medinetü’l-Fâzıla*, 33-34.

²¹⁶ Kaya, “Sudûr”, 37: 467.

²¹⁷ Gazzâlî, *Tehâfüt el-Felâsife*, 65.

²¹⁸ Gazzâlî, *Mü’minler İçin Yükselme Basamakları*, 67.

²¹⁹ Fârâbî, *Uyunul-Mesâil*, 119-120

Tanrı'dan taşarak meydana gelmiştir. Ona göre Tanrı, faal akıl vesilesi ile âlemle irtibat kurar. Gazzâlî ise Tanrı'yı gerçek varlık, diğer varlıkları Tanrı'ya borçlu varlıklar olarak kabul etmiştir.²²⁰ Gazzâlî, Fârâbî'nin savunmuş olduğu sudur nazariyesini reddetmiştir. Ona göre böyle konular beşer gücünün üstesinden gelebileceği konular değildir. Bu sebeple böyle hususlar peygamberlerin getirdiği bilgiler ışığında incelenmelidir.²²¹

3.3.1. Tanrı-İnsan İlişkisi

Âlemde oldukça önemli bir yeri olan insan, Fârâbî ve Gazzâlî'nin düşünce sisteminde en karmaşık ve en mükemmel varlıktır. İki düşünür de insanın yetkinleşme gücüne sahip olduğunu düşünür. Onlara göre bu yetkinleşme insanın ancak Tanrı'yı hakiki manada bilip tanınmasıyla gerçekleşebilir.²²² Âlemi hiyerarşik bir düzende açıklayan Fârâbî, insanın varlığını da belirli bir düzen ile açıklamaktadır. Ona göre akıl, insanın varlığında oldukça önemli bir yere sahiptir. Nitekim akli yetkinliğe sahip olan insan, Tanrı ile bağ kuracak seviyeye gelmektedir. Gazzâlî'de Tanrı'yı bilip, tanıyan insanın O'nunla sağlam bir bağ kuracağını düşünmektedir. Tanrı ile kurulan bu bağda vahiy önemli bir yere tekabül etmektedir.

3.3.1.1. Vahiy ve Nübüvvet

Daha önceden de bahsettiğimiz üzere Fârâbî'ye göre vahiy, Tanrı'dan faal akıl vesilesi ile elde edilebilecek bir boyuttur. O, oluşu sudur teorisiyle, düşünüşle, somutlaşma süreciyle; vahiy mevzusunu ise tam aksine “yükseliş”le ifade etmeye çalışır.²²³ Fârâbî'ye göre kişi birtakım akli yetkinlikler sonucunda müstefad akla sahip olduğu takdirde, artık tamamen soyut şeylerin kavranabildiği ve bilgiye dair ulaşılabilir en yüksek aşamaya erişir.²²⁴ Böylece Fârâbî, akledilebilirler öğretisiyle

²²⁰ Necip Taylan, *Gazzâlî'nin Düşünce Sisteminin Temelleri*, 147-150; Kemal Sözen, “Gazzâlî'nin Sudur Teorisini Eleştirisi”, *İslami Araştırmalar Dergisi* 13/3-4 (Nisan 2000): 408.

²²¹ Gazzâlî, *Tehâfüt el-Felâsife*, 73.

²²² Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fâzıla*, 76-77; Gazzâlî, *İki Madnûn*, 40.

²²³ Aydın Işık, “Felasifenin Vahiy Anlayışına Bir Eleştiri: Gazzâlî Örneği”, *TYB Akademi Dergisi* 1/1 (Ocak 2011): 112.

²²⁴ Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fâzıla*, 76-77.

akılsalları aşama aşama maddeden soyutlaştırıp, kazanılmış akla ulaştırır.²²⁵ Kazanılmış akla ulaşan kişiyle faal akıl arasında artık hiçbir engel kalmaz. Faal akılla karşılaşan müstefad akıl ondan mutluluğun bilgisini ve vahyi alır.²²⁶ Gazzâlî'nin düşünce sisteminde ise önceden de bahsettiğimiz üzere vahyin iki boyutu vardır. Bunlardan birisi peygamberin akli yetilerinden daha ziyade, vahyin doğrudan ve kudreti sonsuz olan Tanrı'nın dilemesi ve izniyle alınmasıdır. Diğerisi ise mütehayyile yetisi güçlü kimselere Tanrı'nın bir melek aracılığıyla kendi katından bilgiler ilham etmesidir. Gazzâlî'nin zihnindeki bu ayrım onun düşünce evrelerindeki farklılıklardan kaynaklanmaktadır. Gazzâlî ilk görüşünde Fârâbî'den farklı düşünürken, ikinci görüşünde onunla ortak bir noktada buluşmaktadır.

Yukarıdaki bölümlerde Fârâbî'nin faal akli Cebrail olarak tanımladığından bahsetmiştik.²²⁷ Onun düşünce sisteminde vahiy, Cebrail aracılığıyla Tanrı'dan insana iletilir. Bu düşünce Gazzâlî'nin vahiy anlayışıyla örtüşmektedir. Fakat onlar vahyin geliş şekli konusunda ayrılmaktadırlar. Çünkü Fârâbî'nin sisteminde faal aklın Tanrı'dan bilgi alması sudur nazariyesindeki hiyerarşiye bağlıdır. Gazzâlî ise bu anlayışı kabul etmemektedir. Bununla birlikte Fârâbî, Tanrı'nın insana vahyi iletmesinin zorunlu olarak faal akla bağlı olduğunu savunmaktadır. Bu konuda Gazzâlî Fârâbî'den farklı düşünmektedir. Zira ona göre Tanrı'nın vahyi iletmesi bazen Cebrail aracılığıyla olurken, bazen herhangi bir aracı olmadan da gerçekleşebilir. İkinci durumda Tanrı, peygamberin kalbine ve zihnine vahyi ilham eder veya birebir onunla konuşarak ona vahyi vermiş olur.²²⁸

Gazzâlî'nin bu konu hakkında öne sürdüğü bir diğer görüş de yukarıda belirttiğimiz gibi mütehayyile yetisi güçlü kimselere Tanrı'nın melek aracılığıyla vahyi iletmesidir. Aynı şekilde Fârâbî de mütehayyile gücü keskin ve kuvvetli olan kimselerin faal akıldan vahyi alabileceğini ifade etmektedir. Bu konuda ortak düşündükleri nokta vahyi alan kişinin sahip olduğu mütehayyile yetisidir. İki düşünür

²²⁵ Işık, "Felasifenin Vahiy Anlayışına Bir Eleştiri: Gazzâlî Örneği", 114.

²²⁶ Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fâzıla*, 76-77.

²²⁷ Fârâbî, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, 32.

²²⁸ Gazzâlî, *Mü'minler İçin Yükselme Basamakları*, 123.

de bu yetiye sahip olan kimsenin Tanrı'dan vahiy alacak dereceye geldiğini kabul etmektedir.

Anlaşılacağı üzere Fârâbî ve Gazzâlî'nin düşünce dünyasında vahiy, Tanrı-insan ilişkisinde önemli bir yere tekabül etmektedir. Her ne kadar düşünürlerin fikirlerinde ortak noktalara rastlansa da bu konuyu Fârâbî temelde sudur nazariyesi üzerinden, Gazzâlî ise İslam düşüncesinde var olan vahiy algısı üzerinden açıklamaktadır.



SONUÇ

Bu çalışmada Fârâbî ve Gazzâlî'nin Tanrı hakkındaki tasavvurları incelenmiştir. Çalışma kapsamında ilk bölümde Fârâbî'nin, ikinci bölümde ise Gazzâlî'nin Tanrı tasavvuru gözden geçirilmiş; üçüncü bölümde iki düşünürün bu tasavvurları kıyaslanmıştır.

Çalışma sonucunda görülmüştür ki, Farabi ve Gazzâlî'nin Tanrı anlayışları farklı bakış açılarıyla oluşturulmuştur. Onların Tanrı tasavvurlarında zaman zaman ortak noktalara rastlanılsa da Farabi, Tanrı'ya yönelik düşüncelerinde felsefi birikimini ön plana çıkarırken; Gazzâlî bu konudaki fikirlerini genel itibariyle İslam düşüncesine bağlı olarak şekillendirmiştir. Aynı zamanda Gazzâlî'nin çok yönlü ilmi kişiliği ve düşüncelerinde gerçekleşen dönemsel değişiklikler onun Tanrı hakkındaki fikirlerine de sirayet etmiş; bu etki Gazzâlî'nin eserlerinde göze çarpmıştır.

Tanrı tasavvurunda benimsemiş olduğu sudur teorisini önemli bir yere koyan Fârâbî, Tanrı-âlem münasebetini bütünüyle bu teori üzerinden açıklamaktadır. Onun felsefesinde kritik bir noktada bulunan faal akıl, Fârâbî'nin ay altı âlem olarak nitelendirdiği yeryüzü ile her türlü irtibatı kurmaktadır. Aslına bakılırsa Fârâbî ile Gazzâlî'nin Tanrı tasavvurlarındaki temel ayrımlardan birisi tam olarak bu noktadadır. Nitekim Gazzâlî sudur teorisine karşı çıkmış, bu teorinin tutarlı olmadığı yönünde açıklamalarda bulunmuştur. Bununla birlikte Fârâbî ve Gazzâlî'nin Tanrı tasavvurlarında dikkat çeken temel ayrımlardan birisi de âlemin kıdemi meselesidir. Fârâbî Tanrı'nın âleme olan önceliğinin zaman bakımından değil zat bakımından olduğunu iddia ederken, Gazzâlî bu konuda Fârâbî'den ayrılarak âlemin Tanrı tarafından aracısız bir şekilde sonradan yaratıldığını savunur.

Anlaşılabacağı üzere iki düşünürün de tasavvurunda Tanrı'nın âlemdeki konumu oldukça önemlidir. İki düşünür de her ne kadar farklı pencerelerden bakmış olsalar da Tanrı'yı yetkin, yüce ve mevcudatla devamlı surette irtibatta olan bir zat olarak tasavvur etmişlerdir.

KAYNAKÇA

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

Akot, Bülent. "Bazı Mutasavvıfların Tanrı/İlâh Anlayışı ve Muhâsibî'nin "er-Riâye" Adlı Eseri Bağlamında Allah'ın Hakları". *Eskiyei/31* (Aralık 2015): 51-73.

Amidî. *Gayetü'l-Meram an İlmi'l-Kelam*. Kahire: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1971.

Ay, Mahmut. "Kelam'da Adalet, Kudret ve Hikmet Bağlamında Tanrı Tasavvurları". *Eskiyei/31* (Aralık 2015): 25-50.

Aydın, İbrahim Hakkı. "Ebû Nasr el-Fârâbî'nin Büyük Duası". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 0/22 (Haziran 2005): 293-302.

Aydın, Mehmet. *Din Felsefesi*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, 1990.

Aydın, Mehmet. "Gazâli'nin "Kurb" Nazariyesinde "Allah'ın Sıfatlarının" Anlam ve Önemi". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22/1 (Nisan 1978): 307-314.

Aydın, Salih. Fârâbî'nin Sisteminde Nübüvvet ve Filozofi. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/2 (Aralık 2011): 287-300.

Aydınlı, Yaşar. *Fârâbî'de Tanrı İnsan İlişkisi*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2000.

Aydınlı, Yaşar. *Gazali Muhafazakar ve Modern*. Bursa: Arasta Yayınları, 2002.

Bakıllani, *el-İnsaf*. nşr. M. Zahid el-Kevseri. Mısır: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 1963.

Çubukçu, İbrahim Agâh. *Gazâli'de Şüphencilik*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1996.

Çubukçu, İbrahim Agâh. “Türk Filozofu Fârâbî’nin Din Felsefesi”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/1 (Nisan 1966): 67-82.

Durusoy, Ali. *İbn Sinâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*. İstanbul: İFAV, 1993.

Dündar, İbrahim Halil. Gazzâlî’nin Vahiy Anlayışı. *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/36, (Temmuz-Aralık 2016): 185-203.

Erdem, Hüsamettin. Gazâlî’de Akıl Bilgisi ve Değeri. *Diyanet İlmi Dergi* 1, (Temmuz 2011): 59-70.

Fârâbî. “Eflatun ile Aristoteles’in Görüşlerinin Uzlaştırılması”. *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*. haz. Mahmut Kaya. İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.

Farabi. “ed-De’ava’l-Kalbiyye”. *Resâilu Fârâbî*. Haydarabat: Dâ’iratu’l-Ma’ârifî’l-Usmâniyyeh, 1349 H.

Fârâbî. *el-Medinetü’l-Fâzıla*. trc. Nafiz Danışman. Ankara: MEB Yayınları, 2001.

Fârâbî. *es-Siyâsetü’l-Medeniyye*. Haydarabat: Dairaül-Maarifi’l-Osmaniyye, 1998.

Fârâbî. Felsefenin Temel Önergeleri, Mehmet Dağ, “Fârâbî’nin İki Yapıtı”. *On Dokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/14-15 (Haziran 2003): 50-73.

Fârâbî. *Fusulü’l-Medeni (Siyaset Felsefesine Dair Görüşler)*. trc. Hanifi Özcan. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, 1987.

Fârâbî. *İhsa’ül-Ulûm*. nşr. Ali Bû Melhim. Beyrut: Dâr ve Mektebetü’l-Hilâl, 1996.

Fârâbî. *Kitabu’l-Mille ve Nusûsun Uhrâ*. thk. Muhsin Mehdî. Beyrut: Dârü’l-Meşrik, 1991.

Fârâbî. Mantık ve Felsefenin İlkeleri Konusunda Sorunların Kaynakları. Mehmet Dağ. “Fârâbî’nin İki Yapıtı”. *On Dokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/14-15 (Haziran 2003): 74-86.

Fârâbî. *et-Ta’likat*. Haydarabat: Dâ’iratu’l-Ma’ârifî’l-Usmâniyyeh, 1346 H.

Fârâbî. *Tahsilu’s-Saâde*. nşr. Ali Bû Melhim. Beyrut: Dâr ve Mektebetü’l-Hilâl, 1995.

Fârâbî. “Uyunul-Mesâil”. *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*. haz. Mahmut Kaya. İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.

Fazlur Rahman. *İslâm*. trc. Mehmed Dağ, Mehmet Aydın. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014.

Gazzâlî. *Düşünme, Konuşma ve Söz Üzerine*. trc. Ahmet Kamil Cihan. İstanbul: İnsan Yayınları, 2003.

Gazzâlî. *el-Erbaîn fî Usûlü’l-Dîn*. Beyrut: Dâru’l-Minhâc, 2011.

Gazzâlî. *el-İktisad fî’l-İtikad*. thk. Selehaddin el-Hevari. Beyrut: el-Mektebetü’l-Asriyye, 2012.

Gazzâlî. *el-Kıstâsü’l-Müstakîm*. trc. Yaman Arıkan. İstanbul: Eskin Matbaası, 1971.

Gazzâlî. *el-Munkızu Mine’d Dalâl*. trc. Salih Uçan. İstanbul: Kayıhan, 2014.

Gazzâlî. *Esmâü’l-Hüsnâ Şerhi*. trc. M. Ferşat. İstanbul: Ferşat Yayınları, 2005.

Gazzâlî. *Felsefenin Temel İlkeleri*. trc. Cemaleddin Erdemci. Ankara: Vadi Yayınları, 2002.

Gazzâlî. *Tehâfüt el-Felâsife (Filozofların Tutarsızlığı)*. trc. Bekir Karlığa. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.

Gazzâlî. *İhyâu Ulumid-dîn*. trc. Ali Arslan. İstanbul: Akit, 1974.

Gazzâlî. *İki Madnûn*. trc. Sâbit Ünal. İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1988.

Gazzâlî. *Meâricu'l Kuds fî Medârici Marifeti'n-Nefs*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1988.

Gazzâlî. *Mişkâtü'l-Envar*. trc. Süleyman Ateş. İstanbul: Bedir Yayınevi, 1994.

Gazzâlî. *Mü'minler İçin Yükselme Basamakları*. trc. Abdulhalık Duran. İstanbul: Hikmet Neşriyat, 2004.

Görkaş, İrfan. "Fârâbî'nin İnsan Tasavvuru". *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 0/50 (Kasım 2013): 291-305.

Işık, Aydın. "Felasifenin Vahiy Anlayışına Bir Eleştiri: Gazâlî Örneği". *TYB Akademi Dergisi* 1/1 (Ocak 2011): 111-136.

İbn Arabî. *Futûhatu'l-Mekkiyye*. nşr. Mahmûd Mataracı. Beyrut: Dâru'l-Hayr, 1994.

İbn Sînâ. *İşaretler ve Tembihler*. trc. Ali Durusoy, Muhittin Macit, Ekrem Demirli. İstanbul: Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları, 2011.

İbn Sînâ. *Kitabu's-Şîfa Metafizik II*. trc. Ekrem Demirli-Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayınları, 2005.

Karadaş, Cağfer. *Gazzâlî'nin Düşünce Eksenî: Hakikatü'n-Nübüvve. (900. Vefat Yılında İmam Gazzâlî)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2012.

Kaya, Mahmut. "Fârâbî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 12:145-162. Ankara: TDV Yayınları, 1995.

Kaya, Mahmut. "Kindî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 26:41-58. Ankara: TDV Yayınları, 2002.

Kaya, Mahmut. *Kindî Felsefi Risaleler*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2014.

Kaya, Mahmut. "Sudûr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 37: 467-468. Ankara: TDV Yayınları, 2009.

Öge, Sinan. *Allah'tan Âlem'e İlahi Fiiller*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2009.

Peker, Hidayet. “Fârâbî ve İbn Sina’nın Felsefelerinde Vahyin Kavramsal Muhtevası”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/1 (Ocak 2008): 157-176.

Sayılı, Aydın. “Fârâbî ve Tefekkür Tarihindeki Yeri”. *Türk Tarih Kurumu Belleten Dergisi* 15/57 (Ocak 1951): 1-64.

Sözen, Kemal. “Gazzâlî’nin Sudur Teorisini Eleştirisi”. *İslami Araştırmalar Dergisi* 13/3-4 (Nisan 2000): 400-409.

Sunar, Cavit. *İslam’da Felsefe ve Farabi*. İstanbul: Anadolu Aydınlanma Vakfı, 2006.

Taylan, Necip. *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu*. İstanbul: Ayışığı Kitapları, 1998.

Taylan, Necip. *Gazzâlî’nin Düşünce Sisteminin Temelleri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1989.

Toktaş, Fatih. Fârâbî’nin Kitâbü’l-Mille Adlı Eserinin Takdim ve Çevirisi. *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 7/12, (Haziran 2002): 247-273.

Turgut, Ali Kürşat. “Meşşâî Felsefesinde Allah’ın Sıfatları Meselesi”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/2 (Haziran 2012): 1-21.

Türker, Ömer. “Birleşen ve Ayrışan Yönleriyle Usûl-i Fıkıh, Kelâm, Tasavvuf, İslâm Felsefesi”. *İslâm Düşüncesinin Kurucu Unsurları: Usûl-i Fıkıh, Kelâm, Tasavvuf ve İslâm Felsefesi*. ed. İlyas Çelebi, Mehmet Bulgen. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2016.

Yılmaz, H. Kamil. *Tasavvuf ve Tarikatlar*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015.

Watt, W. Montgomery. *Müslüman Aydın (Gazali Hakkında Bir Araştırma)*. trc. Hanifi Özcan. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, 1989.



T.C.
NECMETTİN ERBAKAN
ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü



ÖZ GEÇMİŞ

Ayşe Nur Tohen, 1994 yılında Konya’da doğdu. Konya Mahmut Sami Ramazanoğlu Anadolu İmam Hatip Lisesi’nden 2012’de mezun oldu. Aynı yıl Konya Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi’ne başlayan Tohen, 2017 yılında mezun oldu. Mezuniyetinin ardından Konya Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü’nde Felsefe ve Din Bilimleri İslam Felsefesi Bilim Dalında yüksek lisans eğitimine başladı.