



**T.C.
ERCIYES ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI**

GAZZÂLÎ DÜŞÜNCESİNDE TEVHİD ANLAYIŞI

**Hazırlayan
Fatih ARSLAN**

**Danışman
Prof. Dr. Harun IŞIK**

Yüksek Lisans Tezi

**Şubat 2023
KAYSERİ**

**T.C.
ERCIYES ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI**

GAZZÂLÎ DÜŞÜNCESİNDE TEVHİD ANLAYIŞI

(Yüksek Lisans Tezi)

**Hazırlayan
Fatih ARSLAN**

**Danışman
Prof. Dr. Harun IŞIK**

**Şubat 2023
KAYSERİ**

BİLİMSEL ETİĞE UYGUNLUK

Bu çalışmadaki tüm bilgilerin, akademik ve etik kurallara uygun bir şekilde elde edildiğini beyan ederim. Aynı zamanda bu kural ve davranışların gerektirdiği gibi bu çalışmanın özünde olmayan tüm materyal ve sonuçları tam olarak aktardığını ve referans gösterdiğimi belirtirim.

Adı soyadı: Fatih ARSLAN

İmza:



T.C.

ERCIYES ÜNİVERSİTESİ

Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü

Anabilim Dalı : Temel İslâm Bilimleri
Program Adı : Yüksek Lisans Tezi
Tez Başlığı : Gazzâlî Düşüncesinde Tevhid Anlayışı

Yukarıda bilgileri verilen tez çalışmasının a) Giriş, b) Ana bölümler ve c) Sonuç kısımlarından oluşan (Kapak, Ön söz, Özet, İçindekiler ve Kaynakça hariç) toplam 166 sayfalık kısmına ilişkin 08/02/2022 tarihinde Turnitin intihal programından aşağıda belirtilen filtreleme uygulanarak alınmış olan özgünlük raporuna göre tezin benzerlik oranı: %12'dir.

Filtrelemeye alıntılar dâhil edilmiştir. Filtrelemede yedi (7) kelimedenden daha az örtüşme içeren metin kısımları hariç tutulmuştur.

Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez İntihal Raporu Uygulama Esaslarını inceledim ve bu uygulama esaslarında belirtilen azami benzerlik oranlarına göre tez çalışmasının herhangi bir intihal içermediğini, aksinin tespit edilmesi durumunda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.

Gereğini bilgilerinize arz ederim. 08/02/2022

Danışman

Prof. Dr. Harun IŞIK

Hazırlayan

Fatih ARSLAN

YÖNERGEYE UYGUNLUK

“Gazzâlî Düşüncesinde Tevhid Anlayışı” adlı Yüksek Lisans tezi, Erciyes Üniversitesi Lisansüstü Tez Önerisi ve Tez Yazma Yönergesi’ne uygun olarak hazırlanmıştır.

Hazırlayan

Fatih ARSLAN

Danışman

Prof. Dr. Harun IŞIK

Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Başkanı

Prof. Dr. İbrahim GÖRENER

KABUL VE ONAY TUTANAĞI

Prof. Dr. Harun IŞIK danışmanlığında Fatih ARSLAN tarafından hazırlanan “Gazzâlî Düşüncesinde Tevhid Anlayışı” adlı bu çalışma jürimiz tarafından Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı Kelâm Bilim Dalı’nda Yüksek Lisans tezi olarak kabul edilmiştir.

30/11/2022

JÜRİ:

Danışman : Prof. Dr. Harun IŞIK

Üye : Dr. Öğr. Üyesi Sibel KAYA

Üye : Dr. Öğr. Üyesi Ahmet YALÇIN

ONAY:

Bu tezin kabulü Enstitü Yönetim Kurulu'nun /.... /..... tarih ve.....sayılı kararı ile onaylanmıştır.

..... /..... /.....

Prof. Dr. Atabey KILIÇ

Enstitü Müdürü

ÖN SÖZ

Her dinin kendisine özgü bir teolojik özgünlük ve karakteristiği vardır. Bu özgünlük doğrultusunda müntesipleri ve mütefekkirleri tarafından düşünce yapısı, fikir örgüsü ve ilmi mirası şekillenmektedir. Karakteristik olgu ve tutuma bakıldığında bu durumun Yahudi inancında ‘seçilmişlik’, Hristiyanlık inancında ‘Tanrı’nın içkinleştirilmesi ve İlsâ’nın spesifik olgusu’, İslâm’da ise tüm fikri kurguların, inanılan esasların özü ve rengi olan ‘Tevhid’ olduğunu söyleyebiliriz. Bu teşekkül bağlamında oluşan beşeriyetin tarihi tecrübesi göstermiştir ki aşkın bir fâili tevhid ekseninde, ümmet (vahdet) perspektifinde kabul etmeyenler ve dini politik bir enstrümana dönüştürenler, sayısız içkin fâile kul olmaktadır. Şu kadarla ki tevhid dışı eksende, Allah haricinde tapınılan bu varlıkların hepsi eksiklikle mualleldir. Hiçbiri eksik ve noksan sıfatlardan münezzeh; kemâl ve yetkinlik sıfatlarıyla muttasıf bir ulûhiyet payesine layık değildir. Dolayısıyla görülmektedir ki iman, tevhid ile birlikte ilahi öğretinin yanı sıra nebevi öğretinin de ayrılmaz vasfı ve temel etkinlik/yetkinlik sahasını oluşturmaktadır.

İman, insanın enfüsî ve âfâkî dinamiklerini; bireysel ve toplumsal eylem ve söylemlerini inceleyen Psikoloji ve Sosyoloji gibi ilimlerin ve başta Teoloji olmak üzere diğer dinî ilimlerin temel konusunu oluşturmaktadır. İnsan (inanan, süje), inanılan (obje, aşkın varlık) arasındaki iman ilişkisinin ve bağının nasıl olduğu, hangi argümanlar üzerine tesis edildiği, süje ile obje arasındaki tevhid merkezli iletişimin ve bağının nasıllığı ve sürdürülebilirliği gibi tüm konular ya objeyle ya da süjeyle ilgili olduğu için bu sorunların iman ekseninde/temelinde irdelenmesi ve değerlendirilmesi gerekmektedir. Bu nedenle iman-tevhid kavramı ve içeriği kelâm ilminde en çok tartışılan ve üzerinde fikri mesai harcanan problemlerin başında gelmektedir.

Müslümanlar önceki medeniyetlerin ilmi ve fikri birikimlerini ne dogma bir kabullenme ne de kuru bir taklit anlayışıyla olmaksızın insanlığın ortak mirası olarak görmüşler ve kendi kazanımlarını ve renklerini de katarak bu birikimi daha da geliştirme görevini başarıyla yerine getirmişlerdir. Geçmişe dönük yönü olan bu birikimi ilmi eserlerle destekleyerek geleceğe dönük yönünü de inşa etmişler ve bu medeniyet yolculuğunda çağları aşan mütefekkirler birer medeniyet yıldızı olarak ortaya çıkmıştır. Başta iman olmak üzere teolojik konuları fikir-olgu, birey-toplum penceresinden ele alan düşünce ve aksiyon adamlarından, İslâm düşünce sisteminin

mimarlarından biri de hiç şüphesiz Gazzâlî (ö.505/1111)'dir. Gazzâlî ile ilgili araştırmaların çoğu fıkıh, tasavvuf, ahlak, kelâm, felsefe, mantık gibi dinî ve aklî ilimlerde otorite olduğu, İslâm düşünce tarihinde eşine az rastlanılan orjinalitedeki bir düşünür olduğu noktasında birleşmektedir. Pek tabiidir ki çok yönlü bir düşünür kimliğine sahip olduğu için hangi yönünün ön plana çıkarılması ve öne çıkarılacak bu alanla ilgili söyleneceklerin de farklılaşması, otoriter olduğu ilim sahasının kendisine yönelenlere sunmuş olduğu fikri bir zenginlik sahası olarak karşımıza çıkmaktadır.

Gazzâlî, kelâm, felsefe, tasavvuf, fıkıh ve bilumum alanlardaki derin vukufiyeti ve birikimiyle elde ettiği kazanımları; kelâmî ve mantikî çerçevede şekillendirip sistemli hale getirdiği 'metodik şüphe, aklî istidlâl' yöntemi sayesinde inanç ve ibadete dair karşılaştığı sorunların çözümü için kendinden sonraki asırlara hitap edebilmeyi başarmış, yaşadığı devirden günümüze kadar güncelliğini her zaman ilk sıralarda korumuş İslâm medeniyetinin en önemli simalarından birisidir. Fikir ve eylemi birleştirebilen bir muhakeme gücüyle birlikte hayat üzerinde düşünerek bilgiyi üretmiş, bilgiyi zamanına ve gündelik hayata transfer etmiş, geliştirdiği tezlerin mahiyetini, geçici ve dogma olarak görmemiştir. Kendisinden önce -Kindî (ö.252/866), Fârâbî (ö.339/950)- felsefe ile dinin aynı hakikat uğrunda müşterek gaye için çalıştıkları faraziyesinin kabul görüldüğü hatta felsefenin dine karşı bir alternatif olarak addedildiği dönemden sonra gelen Gazzâlî, ürettiği bilgiler ile dini ilimlerin ve zihinlerin ihyasını amaçlamış, bu ilimleri yeniden kategorize etmiş ve de tasnifinde kelâmı dini ilimlerin en üst mertebesine yerleştirmiştir. İçeriğinde ve yönteminde yaptığı değişikliklerle de mantık ve felsefeye İslâmî bir kimlik giydirip kelâm ilmi potasında eriterek devam etmesine zemin hazırlamıştır. Böylelikle felsefenin görevini kelâma transfer ederek kelâm ilmine tarihi bir misyon yüklemiş, yeni bir dönemin tetikleyicisi ve mimarı olmuştur. Felsefenin İslâm dünyasına günden güne intikaliyle birlikte filozoflarca sistematize edilen ilimler tasnifi, Müslüman düşünürler tarafından da rağbet görülüp ve bu alanda eserler kaleme alınmışsa da bu konuda da özgün olmayı ilmi bir kimlik olarak addeden Gazzâlî, felsefî ilimler karşısında gücü ve etkisini yitiren, yetkinliğini kaybeden dini ilimleri, yeniden tasnif ederek sistemli bir metodoloji kurmuştur. Bu metodolojiyi de kısır döngüler etrafında değil, sürekli ve işlevsel bir mantikî zeminde geçerli kılmak istemiştir. Özellikle kelâm, fıkıh, tasavvuf ve mantık ilimlerinde tezahür eden zihni kırılmaların ve buhranların sebebini, bu ilimlere yönelik teşekkül eden

yöntem hatası çerçevesinde belirlemiş ve gerçekleştirdiği ilmî nükteler ve atılımlarla bu ilimlerin dini düşünceye tatbikini sağlamıştır. Böylelikle -özellikle- kelâm, felsefe ve mantık ilimlerinde tarihi dönüşümün ve yeni bir vizyonun savunucusu olmuştur.

Aydın kimliği neticesinde dönemindeki siyasi ve itikadi buhranlarla birliğini kaybetmiş toplum karşısında kurmuş olduğu fikri yapılanma ile Müslümanların hangi devirde olursa olsun karşılaştıkları/karşılaşacakları teo-stratejik oyunlar karşısında nasıl bir süreç izlemeleri/yönetmeleri gerektiği konusuna da ışık tutmuş, yol göstermiştir. Bugün ise baş döndüren bir hızlilik ile gelişen teknoloji neticesinde dünya adeta küçük bir köye dönüşmüş, böylelikle insanların dijital ortamda -mevsukiyet sorununun sahte mutluluklarla üzeri kapatılmış bir halde- pek çok inanç ve kültür ile karşılaşmalarına ve bir arada yaşamaları zorunluluğuna sebep olmuştur. Sahih bir imana sahip olmak kadar bu imanı korumak da zorunlu olduğundan, inanca yönelik bu oluşumları bilip tanımak, şüphe ve tahkike dayalı bir temelde ele almak gerekirken kişiyi, imana ve ilaha meydan okuyan, sahih akideden uzaklaştıran, metafiziksiz fizik ve bilim anlayışını dikte eden bir atmosferde anlam krizleriyle, bilgi kirliliği/anarşisi ile çaresiz bir şekilde karşı karşıya bırakmıştır. Nihayetinde insanın hayatına anlam katan ve hayatını anlamlı kılmasını sağlayan inanç (tevhid) sistemi, maddî olanın nihai hedef olarak addedildiği modern dünya algısı ile dejenere edilerek ve dinin bireysel, toplumsal hayattaki etkinliği ve yetkinliği sınırlandırılarak insanı aşkın değerlerden soyutlamıştır. Neticesinde de insanı kozmik yalnızlığa, buhranlı ve sorunlu bir şüpheli hayata sürüklemiştir. Dini değerlerden soyutlanmış, mensuplarından iman ve ahlak bütünlüğünü talep etmeyen bir dinin -Gazzâlî dönemindeki birtakım yapılanmalarda görüldüğü gibi- sadece teslimiyetçi taraftar üreteceğinden olsa gerek neticede sorgulanamayan kutsal kişiler ve dogma fikirler ortaya çıkmıştır/çıkmaktadır. Üzülerek belirtmek gerekir ki Müslümanları kendi medeniyetlerine, değerlerine ve inanç dünyalarına yönelik yabancılaştırma gayesine matuf bu oluşumlar ve fikri-politik arenada geliştirilen oyunlar fikir-eylem/inanç-amel-ahlak birlikteliğini koparma noktasına getirmiştir. Bundan dolayı -Gazzâlî'nin de döneminde yapıp, fikri bir reçete olarak hazırlamış olduğu gibi- kültürel kodlar ışığında oluşturulan fikir döngüsünde özgün bir metodoloji ve şüpheli aklî istidlâl yöntemini merkeze alarak Müslümanların Kur'an ve sahih sünnet zemininde tevhid esasına dayalı zihniyet devrimini gerçekleştirmeleri artık mecburilik değil zorunluluk haline gelmiştir. Biz de bu zorunluluğa dikkat çekmek ve

özümün keşfi kadim ile birlikte tevhid düzleminde yeniden ele alınarak değerlendirilebileceğine işaret etmek için çalışmamızı tevhid ekseninde belirledik. Sosyolojik düzlemdeki ve ilahi boyuttaki yansımalarını, tevhid ve vahdet mücadelesiyle İslâm düşüncesinin en önemli mimarlarından birisi olan fikir ve eylem adamı Gazzâlî’de ve onun düşünce sistematğinde olabildiğince ele almaya çalıştık.

Takdir edilecektir ki Gazzâlî gibi neredeyse her alanda kalem oynatmış bir mütefekkeri, çok yönlü mümtaz bir şahsiyeti tüm boyutlarıyla bir tez çalışmasında ele almak mümkün değildir. Müellifimizin fikirlerinin teşekkülünde etkin olan toplumsal yapının karakteristik özelliklerini, kültürel ve tarihi kodların ve bunların dini anlamayorumlamada oluşan kriterlerini, ekollerin düşünce kalıplarını bir tez çalışması etrafında incelemek çalışmanın sınırlarını bir hayli zorlayacaktır. Bu sebeple biz çalışmamızda Gazzâlî dönemine kadar tevarüs etmiş olup İslâm düşünce sisteminin oluşmasında etkin olan ilmi ve fikri arenadaki olayları tevhid ilkesi gereğince ele aldık. Ardından tevhide dair bu kazanımları Allah’ın varlığı ve birliğine dair belli başlı fikirler etrafında savunulmasını ve tevhid konusunda Gazzâlî’nin sergilemiş olduğu zihni atılımları ve açılımları işledik. Ayrıca Gazzâlî’nin, dönemindeki ekol mensuplarının zihni ve ameli planda kırılmalara sebebiyet veren tutum ve söylemlerini samimi bir muhatap olarak kabul edip mantık ve eleştiri süzgecinden geçirmesini, öteden beri süregelen fırkalaşma ve tekfir söylemlerini, tartışmalarını Emevî-Abbâsî-Büyük Selçuklu Devleti kronolojisinde kısa bir değerlendirmeler ile aktararak Gazzâlî ve fikirlerini kelâmî eserleri çerçevesinde ana hatlarıyla ele almanın gayretinde olduk.

Gazzâlî hakkında yapılan muhtelif çalışmalar, fikhî, tasavvufî, felsefî ve kelâmî alanlarda yoğunken, iman kategorisinde aşkın boyutta Allah’ın zâtı, varlığı, birliği, sıfatları ve fiilleri hakkında metinlerarası ‘kelâmî eserler merkezli; tevhid eksenli’ bir çalışmanın bulunmaması hasebiyle çalışmamızı bu alana hasrettik. Kaleminden neşet eden birçok nadide eserlerin zenginliği nedeniyle de çalışma alanımızı -doğrudan ve dolaylı olarak- ‘kelâm’ alanında yazdığı eserleriyle sınırlandırdık. Aklî ve naklî argümanlar ile mantıkî mukaddimeler ışığında Allah’ın birliği ve bu birliğin sosyolojik boyuttaki karşılığını şu başlıklar altında ele almaya çalıştık:

Birinci bölümde, Gazzâlî’nin düşünce yapısını etkileyen fikrî ve siyasi mefkûreyi Emevîler-Abbâsîler-Büyük Selçuklu Devleti kronolojisinde aktardıktan sonra

müellifimizin nasıl bir fikrî strateji izlediğini, hangi ilmi atılımları gerçekleştirdiğini belirttik. Ardından Gazzâlî'nin -tam bir otobiyografik mahiyette olduğunu söyleyemesek de- düşünce hayatını ve gelişimini özetlediği, hayatındaki olayları anlattığı nadide kalem denemelerinden birini oluşturan *el-Münkız mine'd-Dalâl* eseri ve kendisinin değinildiği tabakât ve rical kitaplarından hayatını, ilmî kişiliğini, bu kişiliğin getirmiş olduğu çağındaki eylemlere ve söylemlere karşı olan şüphecilğini, rahleden (iç âlemden) rıhleye (fiziksel âleme) yönelik ilmî yolculuklarını ve hedeflerini ve son olarak da kaleminden neşet eden eserlerini inceledik. Bu bölümün birinci kısımda yetiştirdiği ve düşüncelerinin ve fikirlerinin teşekkülünde büyük etkileri olan sosyal ve siyasal çevreyi, siyasal çevre dönemlerine ait ilmi ve kültürel havzayı ve konjonktürel yapıyı ele aldık. İkinci kısımda özellikle *el-Münkız mine'd-Dalâl* eseri ışığında Gazzâlî'nin hayatı, kişiliği ve eserleri hakkında bilgi vermeye çalıştık. Küçüklüğünden itibaren hayatını şekillendiren olayları ve yapmış olduğu ilmî seyahatleri, hayatının akışını değiştiren vazifeleri, neredeyse tüm hayatına ve hayatının akışına sirayet eden uzlet yolculuğunu belirttik. Çalışmamızın ilgi alanını ve tutarlılığını koruma endişesine binaen Gazzâlî'nin hakikat arayışında ve yolculuğunda eleştiri süzgecinden geçirmeye karar verdiği gruplardan sadece mütekellim taifesine değindik. Akabinde karşılaştığı zorlukları ve ilmî seyahatler neticesinde ilmî disiplinlere karşı getirmiş olduğu sistemli ve geniş çaplı eleştirilerini, yöntemlerini eserlerinden de iktibaslar ve alıntılar yaparak ele almaya ve aktarmaya gayret ettik.

İkinci bölümde başta *Kavâidu'l-Akâid fi't-Tevhîd*, *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd*, *el-Münkız mine'd-Dalâl*, *İlcâmu'l-Avâm an İlmi'l-Kelâm*, *Faysalu't-Tefrika beyne'l-İslâm ve'z-Zendeka* eserlerinin ışığında Gazzâlî düşüncede tevhide ve yansımalarını; Allah'ın varlığını ve birliği konularını ele aldık. Öncelikli olarak birinci kısma etimolojik tahliller ışığında varlık ve tanımlaması ile başladık. Varlık hakkında bilgi verirken varlığın hangi manalara geldiği, müellifimizin tasnif ettiği varlık kategorilerini belirttikten sonra Allah'ın varlığı konusunu detaylıca inceledik. Varlığına delalet eden enfüsî ve âfâkî delillere, Allah'ın niçin yer kaplayan cevher, araz, cisim olmayıp kadîm ve bâkî olduğuna; mekân tahsis etmekten, yer kaplamaktan münezzeh olup aşkın ve muteâl olduğunun aklî olarak temellendirilmesine değindik. Bununla beraber varlığının zâtının gereği olup kendisi dışındaki tüm varlıklardan 'zorunlu' olarak ayrı ve aşkın olduğu konusunu, eserlerinde vermiş olduğu tasviri anlatımlar eşliğinde işledik. İslâm

düşünce geleneğinin en önemli konularından olduğu için konuyu muhtelif diğer kaynaklardan ve diğer düşünürlerden desteklemeye ve detaylandırmaya gayret ettik. İkinci kısımda Allah'ın birliği hakkında temel görüşlerini ve mantıkî çıkarımlarını aynı minval üzere ifade ettikten sonra, tevhid çeşitlerini yaptığı tanımlamalar ve verdiği öncüller ile birlikte değerlendirdik. Konuyu genel hatlarıyla açıklamaya ve detaylandırmaya gayret ettik.

Üçüncü bölümde, Allah'ın sıfatlarını ve bu sıfatların ispatı ve hükümlerine dair muarızlarına yönelttiği eleştirileri, aklî ve mantıkî delillerle fazla detaya girmeden, kelâmî eserlerinden elde ettiğimiz kazanımları literal bir açıyla birlikte inceledik. Sıfatlar hakkında terminolojik bilgilendirmelerden sonra genel kategorize tanımları yine kelâmî eserlerindeki ayrıntılı görüşlerini, üzerine yapılan şerh çalışmalarından da faydalanarak ele almaya çalıştık. Sıfatlar hakkında yapmış olduğu değerlendirmeler ile düşünce gruplarına karşı ustalıkla kullanmış olduğu delillendirme metotlarını da aktarmaya gayret ettik.

Bu çalışmamızda değerli fikirleriyle ve yönlendirmeleriyle bizlere yol göstererek ilmî atılımlar ve kazanımlar edinmemizi sağlayan kıymetli danışman hocam Prof. Dr. Harun IŞIK'a, desteğini ve gayretini hiçbir zaman üzerimden esirgemeyip fedakâr ve sabır ile çalışmamda yardımcı olan kıymetli refikam Sadife ARSLAN'a, kendilerine bir ilmî miras olarak addettiğim canım evlatlarım Ömer Musab ve Hafsanur'a teşekkürlerimi sunmayı yerine getirilmesi gereken bir borç bilirim.

Gayret bizden başarı Allah'tandır.

GAZZÂLÎ DÜŞÜNCESİNDE TEVHİD ANLAYIŞI

Fatih ARSLAN

Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

Yüksek Lisans Tezi, Şubat 2023

Danışman: Prof. Dr. Harun IŞIK

ÖZET

Kâinat, içerisinde yaratıcısının varlığının ve birliğinin yansımasının bulunduğu; varlığına ve birliğine şahitlik eden simgelerle bir ‘alamet’ olarak yaratılmıştır. Fiziksel ontoloji (görünür âlem) mutlak ve vâcib varlık hakkında ilgi-bilgi-fikir edinmemize imkân veren simgeler ve alametler alanı olduğundan her oluşun, ilahi iradede neşet eden sünnetullah gereği meydana geldiğini görmekteyiz. Bu nizamın kuralında kırılmalar yaşanmamakta; ne ilahi varlık ontolojik varlığa indirgenmekte ne de ontolojik varlık ilahi boyuta endekslenmektedir. Bilakis zorunlu ve aşkın olan varlık, olması gerektiği konum ile ele alınmaktadır. Hakikat bu iken tarihin çeşitli evrelerinde mutlak ve muteâl olan yaratıcı olması gereken bu konumdan indirgenerek bazen hem aşkın hem içkin kılınmış, bazen âtil ve pasifize edilmiş ve bazen de teşbih çağrıştıran nitelemeler yapılarak imânî hayattaki birlik (tevhid) ve beşerî hayattaki birliktelik (vahdet) sekteye uğratılmıştır. Böylelikle İslâm kavramı etrafında teşekkül eden hayat görüşünün özünde/temelinde bulunan, inancın sistematik yapısına rengini veren temel mozaik yani tevhid devre dışı bırakılmıştır. Dejenere edilmiş bir tevhid olgusu gölgesinde teşekkül edip toplumsal boyutta süregelen yozlaştırma ve yabancılaştırma faaliyetleri, geçmişte olduğu gibi Gazzâlî döneminde de adeta tam bir kaos havasında varlığını sürdürmüştür. İçinde bulunduğu süreçte siyaset ve toplum hegemonyasına karşı ezber bozan görüşleri ve kaleme aldığı nadide eserleriyle Gazzâlî, Bâtıniyye, Fâtîmîler, filozoflar vb. gruplara karşı beşinci asırdaki tevhid mücadelesinin sembol ismi olmuştur. Dönemin Selçuklu siyasi kadrosu tarafından bu mücadeleyi yönetecek ve mücadelenin sürdürülebilirliğini sağlayacak ilmî atılımın ve sürecin başına getirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Gazzâlî, Tevhid, Vahdet, Zât-Sıfat ilişkisi, İlahi Aşkılık.

THE APPROACH OF TONEHID IN GAZZALI THOUGHT

Fatih ARSLAN

Erciyes University, Graduate School of Social Sciences

Master Thesis, February 2023

Advisor: Prof. Dr. Harun IŞIK

ABSTRACT

The universe, in which there is the reflection of the existence and unity of its creator; was created as an 'sign' with symbols that testify to its existence and unity. Since the physical ontology (visible world) is the field of symbols and signs that allow us to gain interest, knowledge, and ideas about the absolute and essential being, we see that every occurrence occurs in accordance with the sunnah of Allah, which originates from the divine will. There are no breaks in the rule of this order; neither the divine being is reduced to the ontological being, nor the ontological being is indexed to the divine dimension. On the contrary, the necessary and transcendent being is handled with the position it should be. While this is the truth, it has been reduced from this position, which should be the absolute and perfect creator, at various stages of history, and sometimes it has been made both transcendent and immanent, sometimes inert and pacified, and sometimes the unity (tawhid) in religious life and unity in human life (wahdet) have been interrupted by making simile-resembling qualifications. Thus, the basic mosaic, tawhid, which is at the core of the view of life formed around the concept of Islam and gives its color to the systematic structure of belief, has been disabled. Corruption and alienation activities, which were formed in the shadow of a degenerated phenomenon of tawhid and continued in the social dimension, continued their existence in an atmosphere of complete chaos in the period of Ghazali, as in the past. Gazzâlî became the symbolic name of the struggle for tawhid in the fifth century against groups such as Bâtîniyye, Fatimids, philosophers etc. He was brought to the head of the scientific breakthrough and process that would lead this struggle and ensure the sustainability of the struggle by the political staff of the Seljuk state period.

Keywords: Ghazali, Tawhid, Unity, Self-Attribute relationship, Divine Transcendence.

İÇİNDEKİLER

GAZZÂLÎ DÜŞÜNCESİNDE TEVHİD ANLAYIŞI

BİLİMSEL ETİĞE UYGUNLUK	i
TEZ ÖZGÜNLÜK SAYFASI.....	ii
YÖNERGEYE UYGUNLUK.....	iii
KABUL VE ONAY TUTANAĞI.....	iv
ÖN SÖZ	v
ÖZET	xi
ABSTRACT	xii
İÇİNDEKİLER.....	xiii
KISALTMALAR.....	i
GİRİŞ.....	1

BİRİNCİ BÖLÜM

GAZZÂLÎ'NİN HAYATI, İLMÎ KİŞİLİĞİ VE ESERLERİ

1.1. Gazzâlî'nin Yaşadığı Dönemde İlmî, Siyasi Ve Sosyo- Kültürel Arka Plan	11
1.1.1. Siyasi Durum Analiz Ve Kritiği	11
1.1.2. İlmî Atmosfer	15
1.2. İmam Gazzâlî'nin Hayat Serüveni	23
1.2.1. Hayatı	23
1.2.2. İlmî ve Fikrî Kazanımlarını Sağlayan Seyahatleri:	25
1.3. İlmî Kişiliği	37
1.4. Eserleri.....	47

İKİNCİ BÖLÜM

ALLAH'IN VARLIĞI VE BİRLİĞİ

2.1. Allah'ın Varlığı: Varlık Kavramının Etimolojisi Ve Ma'rifetullah	57
2.1.1. İsbât-ı Vâcib: Allah'ın Varlığının Delilleri	67
2.1.1.1. Fıtrat Delili	68
2.1.1.2. Hudûs Delili.....	79
2.1.1.3. İmkân Delili.....	88
2.1.1.4. Gaye Ve Nizam Delili	92
2.2. Allah'ın Birliği	99
2.2.1. Tevhid Kavramının Semantiği	99

2.2.2. Allah'ın Birliğinin Delilleri.....	105
2.2.2.1. Burhân-ı Temânu'	105
2.2.2.2. Burhân-ı Tevârüd.....	107
2.2.3. Tevhid Çeşitleri	107
2.2.3.1. Zâtında Vahdâniyyet	110
2.2.3.2. Sıfatlarında Vahdâniyyet.....	111
2.2.3.3. Rubûbiyyette Vahdâniyyet	112
2.2.3.4. Fiillerinde Vahdâniyyet.....	112
2.3. Allah'ın Fiilleri.....	115

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

İLAHÎ AŞKINLIKTA NİTELEMELER: ALLAH'IN SIFATLARI

3.1. Sıfatlar Teorisi Ve Gazzâlî'nin Konuya Yaklaşımı.....	121
3.1.1. Sıfât-ı Nefsî: Vücûd.....	133
3.1.2. Selbî Sıfatlar	134
3.1.2.1. Kıdem	134
3.1.2.2. Bekâ.....	136
3.1.2.3. Vahdâniyyet.....	136
3.1.3. Meânî Sıfatlar	137
3.1.3.1. Hayat.....	137
3.1.3.2. İlim	140
3.1.3.3. İrade.....	143
3.1.3.4. Kudret.....	148
3.1.3.5. Semî'-Basar	152
3.1.3.6. Kelâm	156
SONUÇ	163
KAYNAKÇA.....	167

KISALTMALAR

a.g.e.	: Adı geçen eser
b.	: Bin, İbn
bkz.	: Bakınız
c.	: Cilt
çev.	: Çeviren
DİA	: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
DİB	: Diyanet İşleri Başkanlığı
ed.	: Editör
e.g	: Emeği Geçen
h.	: Hicri
haz.	: Hazırlayan
İSAM	: İslam Araştırmalar Merkezi
nşr.	: Neşreden
ö.	: Ölüm tarihi
s.	: Sayfa
sad.	: Sadeleştiren
sav.	: Sallallâhu aleyhi ve sellem
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı
thk.	: Tahkik eden
trc.	: Tercüme eden
vb.	: Ve benzeri
vd.	: Ve devamı

GİRİŞ

İslâm dini hiyerarşik bir düzlemde inanç, amel ve ahlak olmak üzere üç temel esastan şekillenen, insanları ebedî kurtuluş ve mutluluğa eriştirecek itikadî, amelî ve ahlâkî kurallar manzumesidir. Bu manzume insanın iç ve dış dünyasına sirayet etmekte, inanç ile iç âleminde şekillendirerek tutarlılığını ortaya koyan insan, bu tutarlılığını ve olgunluğunu dış âleme amelî ve ahlâkî davranışlarıyla taşımakta ve somutlaştırarak yansıtmaktadır. Bu alanlar içerisinde iman alanı temel olup diğer esaslar bu alan - sağlam akîde- üzerine tesis edilmiştir. Hz. Âdem'den başlayıp Hz. Peygamber (sav)'e kadar ilahi tebliğin değişmez sabitesi ve makâsıdı sayılan iman esasları aynı zamanda tüm peygamberlerin gönderiliş sebebi ve ortak deklarasyonu olmuştur.¹ Tüm semâvî dinler bir anlamda tevhid merkezli bu akidenin bozulması -inançtaki kırılmanın ve tabii sonucu olarak ahlâkî ve amelî çöküntünün bertaraf edilmesi- üzerine gönderilmiştir.² Yüce yaratıcının varlığı tüm beşeriyetin şuurlarında fitrî kabiliyet çerçevesinde mevcutken bir sebeple selim yaratılışını kaybeden insan, ilahlık payesini başka

¹ İnancın doğru bir zeminde tespiti için Allah, peygamberler aracılığı ile insanların hangi hususlara inanmaları gerektiği konusundaki öğretilerini bildirmiştir. Nesilden nesile 'amentü' başlığı altında bu temel inançlar formülleştirilerek sistematize edilmiş, aktarılmış ve değişmeyen sabiteler (makâsîd, mesâil) olarak sadırlarda ve satırlarda yerini almıştır. Karşılaşılan sorunlar ve yaklaşımların güncelliği nedeniyle de bu sabitelerin savunulup temellendirildiği mekanizma esnek bırakılarak zaman ve zemine göre kurgulanması istenilmiş, böylelikle zamanın getirdiği savrulmalara karşı her durumda dinamik bir savunma (vesâil) merkezde tutulmuştur. Bkz. Emrullah Yüksel, *Sistematik Kelâm* (İstanbul: İZ Yayıncılık, 2012), 20 vd.

² Sahih bir imanın mükemmelliği, amelî ve ahlâkî boyuttaki bütünselliği ve tutarlılığı ile ortaya çıkmaktadır. Gazzâlî'nin eserlerinde üzerinde kafa yormuş olduğu temel konulardan biri olan bu durumda savunduğu fikrî mefkûre; kişinin bireysel ve toplumsal hayatta sergilemiş olduğu kazanımlarının, Kur'an ve sünnet üzerine tesis edilmiş sahih bir imana ve inanca uygunluğu oranında anlam ve değer kazandığıdır. Çünkü düşüncenin tutarlılığı dış hayata kanalize edilmesiyle sağlanır. Sözelimi kişinin kelâmî meseleye dair öğrendiği yeni bilgi, sürdürmekte olduğu güzel işte tembelliğe sevk ederse bu düşüncesini gözden geçirmesi gerekir. Bkz. Mehmet Bayrakdar, "Gazzâlî" *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, 13/3-4 (2000): 235. Bu da gösteriyor ki ahlâkî çöküntü bir sonuçtur ve bunun arka planında inanç dünyasında yaşanmış olan kırılmalar, parçalanmışlıklar ve savrulmalar gelmektedir: Kişi inanç dünyasını her an karşı karşıya gelebileceği zan, tereddüt ve şüphelere karşı Kur'an ve sünnet zemininde geliştirdiği bilinçli yetisi olan tefekkür ile dinç ve dinamik tutmalıdır. Biz de çalışmamızda müellifimizin özellikle üstünde durduğu bu etki-tepki sürecini göz önünde bulundurduk.

varlıklara atfetmiştir. Bu nedenle İslâm, Câhiliye devrinde olan puta tapıcılığı reddetmiş, insanlardan akıllarını kullanıp tefekkür etmelerini istemiştir. Bu tefekkür neticesinde âdemoğlu kâinatın varlığından hareketle bunu var eden Kâdir-i Mutlak bir yaratıcının varlığına; eşsiz nizam ve dengesinden, bilinçli tasarımının bulunmasından hareketle de bu yaratıcının bir ve tek olduğu sonucuna ulaşabilecektir.³

İslâm, etnik aidiyetleri ve farklılıkları ortadan kaldıracak şekilde Allah kavramı etrafında örülen ve rengini tevhidin oluşturduğu sistemi ile insana ve düşünceye ayrı bir değer atfetmiştir. Esasen İslâmî öğretilerin Mekke ve Medine’de bir peygamber şahsında son kez gün yüzüne çıkartılıp temsil edilmesinin ardından küfür ve inkâr karanlıklarında değerlerini değersizleştirerek kaybolup yolunu şaşırان insanlığa karşı bu öğretiler dört bir taraftan hakikat ışıklarını yaydı. Çıkış noktası Kur’an ve Hz. Peygamber (sav)’in sünneti oldu. Hakikat ve hakikat sancaktarları özellikle bu iki kaynaktan çıkarılmaya ve yetiştirilmeye çalışıldı. Bu nedenle İslâmî düşünce hayatı bir nevi Kur’an’ın anlaşılıp yorumlanmasından oluşan fikir örgüsünden ibaretti. Öyle ki ondaki amelî hükümlerden Fıkıh; akâid ve metafiziği belirleyen argümanlarından Kelâm; ahlâkî ve uhrevî yönü itibariyle Tasavvuf; sünnetin bir bütünü şeklinde yorumlanmasından hareketle rivayet olunan sünnet olarak Hadis; eşsiz nazmı ve ifadelerinin zenginliği ile Belâgat; ve nihayet ilahi bir kelâm, lisan olduğu için de Tefsir ilimleri teşekkül etmiştir. Dolayısıyla ilimlerin ve ilim erbabının temel uğrak ve odak noktasını oluşturan Kur’an, istinbât ve itimat ettikleri bir asıl olmuştur.⁴ İlerleyen süreçlerde bu alanlarda daha da derinlemesine çalışmalar meydana gelmiş ve bu asıllar zamanla dallanıp budaklanmıştır. Beşinci yüzyıla gelindiğinde fetihlerle birlikte yeni karşılaşılan topluluklar ve dini yaşantıları, Grek felsefesinin de olabildiğince araştırılması ve incelenmesi sebebiyle bu dönemlerde her ne kadar İslâmî kimlik korunmaya çalışılsa da artık İslâm düşünce hayatına yeni bir boyut ve anlam kazandırılmıştı. Felsefenin İslâm toplumunda yayılma imkânı bulmasıyla artık inanç meseleleri felsefi bir yöntemle de tartışılmaya başlanmış ve bu durum farklı yorumları

³ Bekir Topaloğlu, *Allah İnancı* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2010), 31.

⁴ Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn, 2015), 15. Gazzâlî, Kur'an ilimlerini, sedefin bilgisi ve öz cevherin bilgisi olarak ikili kategoride tanımlamış ve her kategoride bulunan ilimlerin derece derece farklı mahiyette olduğunu dile getirmiştir. Bkz. Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî, *Kur'an'ın Cevherleri* çev. Ömer Türker (İstanbul: Hayyikitap, 2014), 41 vd.

beraberinde getirmiştir. Bazen ortaya çıkarılan bu yeni yorumların birçoğu selef akidesine uygun düşmüyor, buna karşılık olarak verilen tepki ise çoğu zaman temelden reddedici ve mesafeli bir tavırdan veya nasihatten öteye gitmiyordu. Beşinci yüzyıla kadar -özellikle- filozofların ortaya attığı yorumlamalara ve değerlendirmelere karşılık verebilecek; onların argümanlarını en iyi bir şekilde sistematize edip üstün olabilecek - Gazzâlî gibi- bir mütefekkir çıkmamıştı. Kelâm, felsefe ve mantık ilimlerinde kurmuş olduğu metodoloji ile İslâm düşünce hayatında önemli bir sima olarak belirdi.⁵

Esasen İslâm inancının ilk ikrarı ‘Allah’tan başka ilah olmadığıdır’ ve İslâm düşünce mirası ilk peygamberden itibaren bu sistem üzerine tesis edilmiştir. Âdemoğlu bir ve tek olan Rabbi ile ilişkisini bu perspektif içerisinde sürdürür. Bu ilişkinin -tevhid bağı gereği- doğrudan ve aracısız olması gerekirken tarihin çeşitli evrelerinde ve özellikle Câhiliye döneminde araçlar ile sürdürülmüştür. Bu durum inançta teolojik kırılmalara ve parçalanmışlığa yol açmış, sosyolojik boyutta ise her kabilenin (millet) kendine ait bir put, aracı edinmesiyle toplumdaki birliğin (vahdetin) bozulmasına sebebiyet vermiştir. Maalesef iç ve dış âlemden yaşanan bu savrulma bununla sınırlı kalmamış beraberinde ahlâkî çöküntüyü de getirmiştir. Çünkü ırklar ve renkler mozaîği, Allah’ın bir sünneti iken bu mozaîğin tevhid ekseninde şekillendirilip hayata aktarılması ise dinimizin muhataplarından istediği en önemli vecibelerin başında gelmektedir.⁶ Aksi takdirde hayatın tüm safhalarında tevhide dayalı belirgin hale gelmeyen bir zihni yapıda ikilemin ve kırılmaların meydana gelmesi kaçınılmazdır. İkilem ve kırılmalar da doğal olarak beraberinde parçalanmışlığı getirmektedir.⁷ İlâhi boyutta ve toplumsal düzlemde oluşan bu parçalanma ve kırılmalar da sadece kişinin kendisiyle sınırlı kalmamakta bilakis kendisine, kader birliği ettiği topluma ve nihayetinde Allah’a yabancılaşmasına/mezdan okuma cüretini sergilemesine sebebiyet verdiği gibi aynı zamanda iç ve dış âlemlerde ciddi savrullara da neden olmaktadır. Böylelikle tevhid

⁵ Ali b. Muhammed es-Sallâbî, *İmam Gazzâlî* (İstanbul: Dâru’r-Ravza, 2017), 23; Fikret Soyâl, *Gazzâlî* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2022), 39-45.

⁶ Ramazan Altıntaş, ‘‘İslâm Düşüncesinde Tevhid ve Tefrika’’, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1 (1996): 111 vd.

⁷ Tüm peygamberler tevhid inancında birleşmişlerdir. Bu temel ilkeye rağmen zamanla insanlar arasındaki inanç birlikteliğinin dejenere edilmesi sebebiyle çeşitli inançlar ve milletler türemiştir. Nihayetinde her bir zümre tutmuş oldukları yolun yegâne doğru ve tutarlı yol olduğunu savunmuş ve beğenmiştir. Ortaya çıkan zihni ve toplumsal kırılmalardan ötürü Allah bu konuda özellikle dinlerini parçalayıp her bir grubun da kendindekini beğendiği fırkalar gibi olunmaması ikazında bulunmuştur. Ayrıntılı bilgi için bkz: Kur’an-ı Kerim, Mü’minûn, 23/52-53; Rûm, 30/32.

ve vahdet birlikteliği bozularak ‘aracılar’ asıl amaç haline getirilmiştir. Halbuki Allah, varlığının ve birliğinin anlaşılmasını tevhid üzere kurmuş, tüm varlığın hakikatının ve kurtuluşunun kendi varlığını birlemekten geçtiğini bir ‘kanun’ olarak vurgulamıştır. Buradan da anlaşılacaktır ki bu kanunda herhangi bir değişiklik ve tereddüt halinin olması mümkün görünmemektedir. Çünkü değişikliğin ve tereddüdün olmaması zorunlu olduğundan; zorunlu oluşu da ezelî ve ebedî bir iradede neşet etmesinden kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla zorunlu olanın, sonucu da zorunlu olmaktadır.⁸ Bu kanunun mevcudiyetine rağmen Câhiliye dönemindeki aslî yaratılıştan uzaklaşma ilerleyen dönemlerde farklı boyutlarda ve derinliklerde, muhtelif mecralarda savrulmaları da beraberinde getirmiştir.

Kâinat tüm nizamı ve varlığı ile yaratıcının varlığına delalet etse de yüce yaratıcının zâtı, duyu organlarıyla algılanamadığı için bu durum birçok şüpheli ve inkârcı akımın da teşekkülüne zemin hazırlamıştır.⁹ Başta müşriklerin ve bu düşünce sistematığı üzerinde olan inkârcı akımların, Tanrıyı bulunması gereken aşkın konumdan indirgeyip içkin ve içselleştirerek pasifize etme çabalarına karşılık Kur’an ‘delilinizi getirin’¹⁰ demiş, gerçeklikle bağdaşmayan mesnetsiz ve uydurma olan Tanrı tasavvurlarına ve fikir hezeyanlarına meydan okuyarak Allah’ın varlığını ve birliğini savunmuştur. Şüphesiz ki Kur’an’ın deliller ve gerekçelendirmeler ile -muhaliflerine meydan okuyup- hakikate varılmasını istemesi, Allah’ın varlık ve birliğinin tavsiye niteliğindeki söylemlerle temellendirilmesini değil; bilakis istidlâl ve çıkarımlar ışığında değerlendirilmesini inanlarından istemiş olmasına delalet etmektedir. Muhalifleri ise Tanrı tasavvurlarını ve inanç gerekçelendirmelerini istidlâl ve aklî çıkarımlarından ziyade sorgulamadan ve delillendirmeden atalarından tevarüs ederek almış oldukları inanç ve uygulamaları doğrultusunda şekillendirmişlerdi. Allah, Kur’an’ın kendisini dahi -uydurma bir literatür olmayıp Allah kelâmı olduğunu-: ‘Şayet Kur’an Allah tarafından indirilmeyip başkası tarafından meydana getirilmiş olsaydı bu kitabın içerisinde birçok tutarsızlıklar, akıl ve mantıkla bağdaşmayan nice yanlışlık ve çelişkiler görecektik’¹¹ ayetiyle akıllar nezdinde istidlâle sunmuştur. Buradan da anlaşılmaktadır

⁸ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî, *İlcâmu’l-Avâm an İlmi’l-Kelâm, Mecmûatu’r Resâil* içinde (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2017), 51.

⁹ Topaloğlu, *Allah İnancı*, 22.

¹⁰ (Kur’an-ı Kerim, Neml, 27/64).

¹¹ (Kur’an-ı Kerim, Nisâ, 4/82).

ki doğru bir Tanrı tasavvuru doğru bir istidlâl ve aklî çıkarımlar neticesinde oluşturulur. Çünkü “aklın kesin delilleri (burhanı) peygamberin haber verdiği konularda onun doğruluğunu bildirmektedir ve aklın şeriatle birlikte olması nur üstüne nurdur.”¹² Ata mirası olarak benimsenen uygulamalar, aidiyet veya belirlenimler, aklî bir istidlâl olarak değerlendirilmemekte, dolayısıyla ortaya tutarlı bir Tanrı tasavvuru da çıkamamaktadır. Kur'an'ın bu delillendirici hitabı ve tavrı hiç şüphesiz İslâm mütefekkirlerine de sirayet etmiş ve etkilemiş olacak ki Kur'an'ın bu öğretisini ve müdafaasını savunan birçok fikir ve eylem adamı tarihin çeşitli evrelerinde var olagelmıştır. İşte bu hakikati savunan düşünürlerden, hakikat sancaktarlarından biri de beşinci asrın öne çıkan âlimlerinden Gazzâlî'dir. Allah'ın varlığını ve birliğini savunduğu ve kaleme aldığı birçok nadide eseri okurlarıyla buluşturmuştur. Bu eserlerinde her sınıf muhatabını karşısına alarak adeta onlarla konuşmuş, şeriatın takınımış olduğu tavrı kendisine hareket noktası olarak belirleyerek her bir sınıf için gerekli olan fikrî ve ilmî ilacı ve kullanım reçetesini anlayış kabiliyetlerine uygun üslup ile istifadelerine sunmuştur.¹³ Döneminde günden güne siyasi ve sosyal boyutta etkileri artan hakikati tekelleştiren aşırı ve propagandist gruplara karşı amansız bir fikrî mücadele ve mesai harcamıştır. Bu mesai neticesinde onların kimi çevrelerden ithal edilen görüşler ile değil ancak özgün bir tarzda kendilerinin kullandığı argümanlar ve ilimler ile alt edilebileceğini savunmuştur. Bu yüzden felsefe, mantık ve kelâm başta olmak üzere çeşitli ilim dallarına yönelmiş, birer bilmece gibi olan konularda ve eserlerde ‘ta’riz taşı yemeyeni hakir görürüm’¹⁴ şeklinde ifade ettiği ilmi kimliğinin yanı sıra ‘yaratılışında var olan hakikatleri elde etmeye dair susamışlığı’¹⁵ sayesinde yüksek derecelere çıkarak inkâr düğümlerini çözen keskin bir mana dalgıncı olmuştur.¹⁶ Fikirlerle dair bu yönelimlerini eserleriyle desteklemiş, neticesinde de bu grupları fikir ve eylem adına dayanmış oldukları delillerini çürüterek önce düşüncelerin dirilişini; zihniyet ihyasını ardından da dinî ilimlerin ihyasını hedeflemiştir.

¹² Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî, *İtikadda Orta Yol* çev. Osman Demir (İstanbul: Klasik Yayınları, 2016), 15.

¹³ Süleyman Dünya, *İmam Gazali ve İman-Küfür Sınırı*, çev. Ahmet Turan Arslan (İstanbul: Risale Yayınları, 2018), 116.

¹⁴ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî, *Faysalu't-Tefrika beyne'l-İslâm ve'z-Zendeka*, *Mecmûatu'r Resâil* içinde (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2017), 75.

¹⁵ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî, *el-Münkız mine'd-Dalâl*, *Mecmûatu'r Resâil* içinde (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2017), 24-25.

¹⁶ Süleyman Dünya, *İmam Gazali ve İman-Küfür Sınırı*, 96.

1. Araştırmanın Konusu

Araştırmamızın konusu, genelde tüm dini ilimlerin özelde kelâm ilminin meşruiyetini ve özünü oluşturan Allah'ın varlığı ve birliği hakkındadır. Şüphesiz iman sadece salt duygudan, iradeden, fiilden ibaret değildir; bilakis bunların toplamıdır. Bundan dolayı her kişiye 'inanan' ve her şeye de 'inanılan/mâbud' denilemez. Bunların denilebilmesi için aralarında alternatif/türedi inanç türlerinin değil de sahih iman ilişkisinin (tevhid) bulunması gerekir. Süje de toplumsal bir varlık olup toplumsal ve tarihsel süreç içerisinde yetişip yeşerdiğine göre içerisinde yaşadığı toplum ve tecrübe ettiği hayat, iman sürecinde hayati bir konuma sahiptir. İslâm, tüm mozaikleri ve kimlikleri ümmet perspektifi ve ufku dahilinde ele almışken İslâm toplumu ise, mensuplarının çokluğuna, zengin ilmi ve tarihi mirasına rağmen politik ve teolojik dil oyunları nedeniyle modern zamanların en mutsuz ve zayıf unsuru haline gelmiştir. Çekirdek kavram olan ve dini unsurların birbiriyle anlam bütünlüğü ilişkisini sağlayarak birbirleriyle uyum içerisinde olmasını sağlayan tevhidin sekteye uğratılması ile dinin muhtevastaki diğer unsurlar da bozulmaktan nasibini almıştır. Tarihin çeşitli evrelerinde inanç ve düşüncelerin temeli olan tevhidin etkinlik sahasını kaybettikçe beraberinde krizleri ve çöküntüyü de doğurması ve getirmesi kaçınılmaz bir hakikat olarak karşımıza çıkmaktadır. Biz de çalışmamızda bu hakikatin Gazzâlî döneminden öncesi ve müellifimizin içinde yaşamış olduğu kültürel havzadaki mahiyetini, tevhid ilkesinin ihlali ve anlamını yitirmesi neticesinde ne gibi kırılmalara sebebiyet verdiğini, ekoller arasında hangi tekfir söylemlerini doğurduğunu ve beraberinde getirmiş olduğu fırkalaşmaları Gazzâlî'nin düşünce sisteminde ele almanın gayretinde olduk.

2. Amacı ve Önemi

İnanma veya inanmama kişinin hem topyekûn kendi varlığını hem de başka varlıklara karşı tavrını belirler. Bu tavrın belirlenmesindeki en önemli aktör şüphesiz tevhittir. Peki biz çalışmamızı niçin tevhid çerçevesinde belirledik? Çünkü kişinin gerek inanç hayatında gerekse de düşünce dünyasında gerekli alt yapıyı oluşturan tevhid, bireysel ve toplumsal düzlemde ikilemin ve parçalanmışlığın oluşmaması için en etkin unsurdur. Çünkü kişinin inanç dünyasında meydana gelen kırılmalar ve buhranlar sadece enfüsî âlem ile sınırlı kalmamakta, amelî ve ahlâkî boyutuyla birlikte kişinin kader birliği ettiği topluma da sirayet etmektedir. Bu nedenle İslâm'ın diğer unsurlarına

meşruiyet kaynağı olan ve onları kendine bağlayarak onlara rengini veren ve birbirleriyle uyum içerisinde olmasını sağlayan temel dinamik tevhihtir. Bunun yanı sıra İslâm medeniyetinin özünü İslâm; İslâm'ın da özünü tevhid oluşturmaktadır. Allah'ın varlığına inanmanın akliliğini; makul sebeplere dayandığını belirten düşünceler ise oldukça çeşitlidir. Esasen çalışmamızın önemini de oluşturan bu hususta bizim amacımız, farklı söylemlerin getirmiş olduğu bilgi çeşitliliğine karşı tevhidin ne olduğuna ve ne olmadığına dair yapılacak değerlendirmeleri ele almak ve bunları tahlil ederek ifade etme formatındadır. Bir şüphe hali yaşayan ve itiraf eden Gazzâlî'nin tevhid meselesine yaklaşımını bizzat tecrübe ettiği yaşamı, düşünceleri ve kaleme aldığı eserleriyle birlikte ortaya koymaktır.

Tanrı'nın nasıl bir varlık olduğu sorusu cevabını büyük ölçüde O'nun sıfatları üzerinden bulmuştur. Nitekim Kur'an da bize Allah hakkındaki bilgileri O'nun isimler üzerinden vermiş ve Allah'ın var oluşunun bedîhi bir olgu olduğunu belirtmiştir. Lakin Tanrı'nın sıfatları ise varlığından daha karmaşık ve spesifik olan bir konudur. İnsan düşünerek Allah'ın varlığı ve zorunlu olarak birliği fikrine sahip olabilse de O'nun nasıl bir varlık olduğunu kavrayamaz. Çünkü Allah duyularla idrak edilemeyen bir aşkınlığa sahiptir. Şüphesiz ki insan (inanan, süje) inandığı varlığı (obje) bilmek ve tanımak ister. Zira sıfatlarıyla ve fiilleriyle tanımadığı bir ilaha gereğince ve layıkıyla ibadet edemez. İnsan, ruh ve bedenden müteşekkil bir varlıktır. Ruh, metafizik/fizikötesi kaynağını, yaratıcıya bakan yönünü ifade ederken beden ise fizik/şehâdet âlemindeki varlığını ve bu âlemdeki yaratılmışlığını ifade eder. İnsanın asıl kaynağını gayb âlemi oluşturduğu için insanın Allah'a bakan yönü onun asıl varlık sahasıdır; varoluşsal yolculuğudur. Özellikle Gazzâlî'nin yaşadığı dönemdeki düşünce ekolleri, teo-stratejik dini yapılanmalar bu yönün tevhid prensibi altında sürdürülebilirliği konusunda ciddi manada savrulmaların ve fikri buhranların oluşmasına sebebiyet vermiştir. Bu savrulmanın neticesinde bilginin bilinebilirliğinin sadece duyu organlarına veya bir takım masum! kişilerin tekeline indirgeyen çeşitli fikir akımları türemiştir. Böylelikle Allah tasavvuru karmakarışık bir hale getirilmeye çalışılmış ve halkın inanç dünyası parçalanmak istenmiştir. İnanç dünyasında oluşturulan bu savrulma aynı zamanda amelî yönü olan toplumsal hayatta da karşılığını bulmuş ve temel parametreleri Kur'an ve sünnet tarafından belirlenmiş olan fikhî hayatın, olması gereken boyutta; nasstan olguya doğru değil de tam tersine olgudan nassa doğru yaşatılmaya ve yaşanılmaya

kaydırılarak ana yörüngesinden çıkarılmasına neden olmuştur.¹⁷ Günümüzde karşılaştığımız teolojik ve politik oyunların temelini de -iman, inanç ve nass-olgu birlikteliğini yıpratın savrulmaları doğuracak- tevhid ilkesinin zedelenmesi oluşturduğu için çalışmamızda önem ve gayretimizi bu ilkenin, Gazzâlî dönemine kadar nasıl bir serencâmı olduğu, Gazzâlî'nin ilkeye yaklaşım tarzı ve getirdiği teorileri, tevhidin anlaşılması amacıyla kronolojik olarak ele alma yönünde belirledik. Böylelikle sorunun temellendirilmesine, çözümün istikrarına ve sağlam temeller üzerine ikame edilmesinin zorunluluğuna dikkat çekti. Amacı ve önemi çerçevesinde kaleme aldığımız bu parametreler de günümüzdeki tevhid eksenli sorunların sahih bir şekilde anlaşılıp çözümlenebilmesi için bu serencâmın doğru bir şekilde okunması zorunluluğunu ortaya çıkarmıştır.

3. Yöntemi

Gazzâlî hakkında yapılan çalışmaları göz önünde bulundurduğumuzda Gazzâlî hakkında konuşmanın ve yazıya dökmenin bir yönüyle kolay bir yönüyle de zor olduğu hepimizin malumudur. Ortaya çıkan bu paradoksal yapıda müellifimizin hangi yönünün baskın tutulup araştırma masasına yatırılmasına göre söylenecekler de aynı minvalde şekillenmektedir. Gazzâlî özellikle kelâm, felsefe, ahlak, tasavvuf başta olmak üzere birçok alanda kendisini ispatlamış, çağlar sonrasına hitap edebilmeyi başarmış bir mütefekkidir. Nadide kalem denemeleri ve bunlar üzerine yapılan akademik çalışmalarda tevhid ve vahdet birlikteliği ve bu birlikteliğin kelâmî eserlerdeki karşılığının metinlerarası çerçevede yorumlanması noktasında ele alan (kelâmî eserlerle sınırlı olan) bir çalışma bulunmaması nedeniyle bu boşluğu bir nebze de olsa doldurma amacına ithafen biz de çalışmamızı bu minvalde belirledik.

Çalışmamızda literatür taraması, analiz ve sentez yöntemleri kullanılmıştır. Bu bağlamda öncelikle kaynak taraması yaparak aslî ve tâlî kaynaklara ulaşmakla ve

¹⁷ Gazzâlî ve dönemini inceleyen araştırmacı toplumsal ve kültürel birçok sorunun ve karışıklığın onun dönemine tevarüs ettiğini ve onun döneminde kesiştiğini fark eder. Böylesine bir kültürel farklılık yanında bir de Yunan felsefesi ile tevhidi; metodik şüphe merkezli akıl ile sûfi ve mistik bir tecrübeyi dile getiren kişideki tehâfütü görünce bu perdeyi nasıl kaldırabileceği sorusunun cevabını düşünür. Bunun da çok yönlü okumalar ile sağlanacağını idrakine varır. Böylelikle kişilerin kendi zihni mefkûrelerinde konumlandığı Gazzâlî'yi değil farklı bakış açılarıyla kendisini konumlayan Gazzâlî'yi bulma imkânımız bir nebze de olsa sağlanmış olur. Bkz. Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî, *Düşünmede Doğru Yöntem*, çev. Ahmet Kayacık (İstanbul: Ahsen Yayınları, 2002), 9.

ulaşılan kaynakları birbirleriyle mukayese etmekle başladık. İkinci olarak konumuzla ilgili yazılmış veya derlenmiş tezler, makaleler ve eserler tespit edilerek muhtevalarında değinilen kaynaklara ulaştık, beraberinde bu kaynaklar üzerinde çalışma alanımızı derinleştirdik. Önceden hazırlanmış taslak ve başlıklara kazanılan birikimleri kategorize ederek, ilgili taslak altında her bir konuyu analiz ve sentez yöntemleri ışığında eleştirel bakış açısıyla tafsilatıyla öznel olarak ele aldık. İlk olarak birinci bölümde Gazzâlî'nin kişiliğinin ve fikirlerinin teşekkülünde önemli bir yer tutan konjonktürel yapıya değindik. Ardından özellikle tabakât ve ricâl kitapları başta olmak üzere ve Gazzâlî'nin de kendi hayatını anlattığı *el-Münkız* eseri doğrultusunda hayatı-ilmî seyahatleri, kazanımları ve eserleri hakkında aktarımlar yaptık. İkinci bölümle birlikte kavramsal çerçevede varlık ve birlik kısımlarında etimolojik tahliller dahilinde varlığın anlam ve mahiyeti üzerinde durduk. Varlığı ve Gazzâlî'nin sistematize ettiği varlık kategorilerini aktardıktan sonra Allah'ın varlığı konusunu gerek kelâm ilminde yer edinen gerekse de müellifimizin eserlerinde doğrudan veya dolaylı olarak değinmiş olduğu deliller ışığında cevher, araz, cisim, hâdis gibi genel boyutlarıyla aktarmaya çalıştık. Üçüncü bölümde de özellikle râsih ulema için kaleme aldığı kelâm eserleri ışığında sıfatlar teorisini inceledik. Tevhid konusu altında Allah'ın varlığı, birliği ve sıfatları konularını, ilgili değerlendirmeleri ve delilleri özgün yorumlarla ve ilavelerle Gazzâlî'nin *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd*, *İlcâmu'l- Avâm an İlmi'l-Kelâm*, *Faysalu't-Tefrika beyne'l-İslâm ve'z-Zendeka*, *el-Kanûnu'l-Küllî fi't-Te'vil*, , *Kavâidu'l-Akâid fit't-Tevhîd (el-İhya içerisinde)* gibi kelâm ilmiyle doğrudan alakalı eserlerinden; *el-Münkız mine'd-Dalâl*, *Mışkatu'l-Envâr*, *Kıstâsu'l-Müstakîm*, *el-Madnûn bih ala ğayri Ehlihi* gibi yer yer kelâm ilmine dair dolaylı beyanatlarda bulunduğu eserlerinden de faydalanarak çalışma alanımızda inceledik. Özellikle sıfatlar teorisinde haberî sıfatlar konusunu üçüncü bölümün giriş kısmında; fiilî sıfatlar konusunu kudret ve irade sıfatları dahilinde; Muhâlefetün li'l havâdis-Kıyam bi nefsihi sıfatlarını ise isbât-ı vâcib ve selbî sıfatlar içerisinde meczedilmiş şekilde ele alarak ayrıca müstakil başlıklar altında incelemedik. Gazzâlî'nin kelâmî eserlerinden hareketle tevhid hakkındaki görüşleri ve tezleri, tarafsız ve objektif bir şekilde ve kelâmî tahlil süzgecinden geçirerek tartışmaya çalıştık. Yeri geldiğinde bu görüşleri destekler mahiyette farklı değerlendirmelere ve eserlere değinip ve farklı ilim dallarından pasajlar ile konuyu destekledik. Ayrıca konu hakkında müellifimizin aklî ve mantıkî delillerine ve kendi betimlemelerine de yer verdik. İktibas,

tahlil, tenkit, analiz gibi bilimsel yöntemler ışığında her konu sonunda değerlendirmemiz ve çıkarımlarımızı da olabildiğince ifade etmeye çalıştık. Konuyla ilgili olup konu ve anlam bütünlüğünü korumak amacıyla değinilmesini uygun bulmadığımız bilgileri ve değerlendirmeleri de dipnotta değinerek veya ilgili eserlere yönlendirerek aktarmaya çalıştık. Böylece İslâm'ın özü ve özeti olan tevhidi Gazzâlî düşüncesinde Allah'ın varlığı ve birliği kısımlarında imkân nispetinde ele almanın gayretinde olduk.



BİRİNCİ BÖLÜM

GAZZÂLÎ'NİN HAYATI, İLMÎ KİŞİLİĞİ VE ESERLERİ

1.1. Gazzâlî'nin Yaşadığı Dönemde İlmî, Siyasi Ve Sosyo- Kültürel Arka Plan

1.1.1. Siyasi Durum Analiz Ve Kritiği

Gazzâlî gibi mümtaz bir şahsiyeti ve düşünce sistemini olabildiğince doğru tanımak ve anlamak için öncelikli olarak kendisinden önceki ve dönemindeki tarihin arka planı ve kültürel kodlar hakkında ana hatlarıyla da olsa bilgi sahibi olmak gerekir. Çünkü bunca yıllık tevarüs eden İslâm tarihini ve düşünce sistemini dikkate aldığımızda her dönemin kendine özgü şartları, kriz ortamları ve sorunları olduğunu görmekteyiz. İslâm alimlerinin ise dönemlerinde karşılaşmış oldukları bu sorunlara karşı teslimiyetçi bir fikri politika ile değil de temelde Kur'an ve sünnetin ışığında bir çözüm arayışında olduklarını gözlemlemekteyiz. Mütefekkirleri ve özellikle de Gazzâlî'yi dönemin sorunlarından ve şartlarından soyutlayarak bağımsız bir şekilde ele almak kültürel ve sosyal hayat ile sıkı sıkıya kurulan bağı koparmak anlamına gelir ki bu durum da düşünürleri anlama konusunda büyük bir engel olarak karşımıza çıkar. Bu nedenle Gazzâlî'yi dönemi ve dönemin gerektirdiği şartlardan soyutlayarak değil dönemin gerektirdiğini bizzat yaşayan ve dönemin yetiştirmiş olduğu bir düşünür olarak görmek gerekir.¹⁸

Gazzâlî'nin yaşadığı yıllar fikri ve siyasi mecralarda çalkantıların ve kargaşanın hâkim olduğu bir devri kapsamaktaydı.¹⁹ Öyle ki Moğol işgaliyle birlikte Bağdat'ın düştüğü ve Abbâsî Devleti'nin nüfûzunun zayıfladığı, Büyük Selçuklu Devleti'nin yetkinliğini kuvvetlendirdiği, siyasi ortam içerisinde İsmâilî doktrinin Hasan Sabbâh liderliğinde istîlâ siyasetini izlediği, özellikle Mısır'da Fâtîmî hanedanlığının ve

¹⁸ Soyal, *Gazzâlî*, 13.

¹⁹ Gazzâlî, *Düşünmede Doğru Yöntem*, 9.

Endülüs Emevî Devleti'nin de zayıflama sürecine girdiği dönemdir. Bağdat'ta Abbâsî hilafeti bulunurken, Anadolu-İran-İrak-Suriye Selçuklu hakimiyeti altında idi. Daha önce kurulmuş olan Büveyhîler ve Dehlemîler gibi Şii devletler etkinlik alanlarını kaybederken özellikle Mısır ve Akdeniz'in doğu tarafları da bir başka Şii devlet olan Fâtımîler'in hakimiyeti altındaydı. Bu dönemde İslâm alemi siyasî ve fikrî yönden Şii ve Bâtınî faaliyetler dahilinde kurgulanan çalkantılar ve tehditler kısılcında kalarak siyasi ve ilmi bir gerileyiş içerisindeydi. Çünkü Büveyhîler ile hilafet artık sadece sembolik bir hale gelmişti. Abbâsîler'in hakimiyet sahasını daraltan Büveyhîlerin yanı sıra bir de Fâtımîler Mısır'ı alarak Abbâsîler'in siyasi nüfuzunu daha da sınırlandırmışlardı. Dolayısıyla Gazzâlî'nin doğduğu yıllarda adeta bir ilim şehri kimliğine sahip Bağdat'ta Şii hakimiyet mevcuttu ve bu durum İslâm alemindeki siyasi ve kültürel birlikteliğin ve istikrarın sağlanmasının önündeki en büyük engeldi. En önemli dış tehdit de Haçlılar olup haçlı savaşları için eylem boyutunda ilk adımlar da Gazzâlî'nin zamanında atılmıştı.²⁰

Bağdat'ta emîrül-ümerâlık makamında bulunan Türk asıllı Emir Tüzün'ün vefatı sonrasında direniş kuvvetlerinde zafiyet başlamıştı. Tüzün'ün ölümünü ve akabinde başlayan zayıflığı fırsat bilen Şii Büveyhîler Bağdat'a yönelmiş ve ciddiye alınır bir direnişle karşılaşmadıkları için şehre kolayca girmişlerdir. Bağdat kaybedilince Abbâsî halifesi Ebu'l-Kâsım Abdullah el-Müstekfî'nin (ö.338/949) Büveyhîler'in kurucusu ve aynı zamanda ilk hükümdarı olan Ebu'l-Hüseyin Ahmed'i emîrül-ümerâ olarak tayin etmesinin dışında başka bir çıkar yolu da kalmamıştı. Akabinde de ona 'Muizzüddavle' (devlete kudret veren) unvanını vermiştir. Ahmed, iki hafta gibi kısa bir süre sonra halifeyi tahtından indirerek yerine Muktedir-Billah'ın oğlu Ebu'l-Kâsım Fazl'ı (ö.364/974) Mutî-Lillâh unvanıyla tahta çıkardı. Artık Abbâsî halifeleri sadece birer siyasi figüran olarak bulunmaktaydı ve tüm devlet işlerinin mekanizması Büveyhî emirinin yönetimine geçmişti. Çoğu zaman 'Şii hilafeti' kurma imkanını kolladıysa da bunu başaramadılar ve mevcut Sünnî hilafet kurumu altında dini ve siyasi politikalarını gerçekleştirme amacına soyundular.²¹

²⁰ Süleyman Dünya, *İmam Gazali ve İman-Küfür Sınırı*, 17; Soyal, *Gazzâlî*, 15.

²¹ Nahide Bozkurt, *Abbâsîler* (Ankara: İSAM Yayınları, 2020), 105-109.

Büveyhîlerin iktidarda olduğu bu dönemde Abbâsî Devleti için bir diğer tehlike Mısır'da ortaya çıkmıştı. Büveyhî Devleti'nden yaklaşık yirmi yıl sonra kurulmuş olan Şii Fâtimîler 356 (969)'da Mısır'ı ele geçirdiler ve Abbâsî otoritesini tanımadıklarını deklare ederek baş kaldırdılar. Etkisi ve nüfuzu öylesine artmış ve yükselmişti ki artık Abbâsîler'e denk bir etkiye ve nüfuza ulaştılar. Öyle ki Suriye, Halep, Dımaşk ve Bağdat bölgelerinde Fâtimî halifeleri adına hutbeler okutuluyor, hutbelerde onların isimleri anılıyordu.²² Ortaya çıkan bu Şii oluşumları sona erdirmek isteyen Kâim-Biemrillâh (ö.467/1075) siyasi ve askeri zaferleriyle adından söz ettiren Büyük Selçuklu Sultanı Tuğrul Bey (ö.455/1063)'den yardım istedi. İslâm âleminin en güçlü siyasi teşkilatını sahip olan ve ordusuyla birlikte Bağdat'a giren Tuğrul Bey, Büveyhî hanedanının son üyesi olan el-Melikü'r-Rahîm'i hapsedti.²³ Aynı yıl içerisinde de hayatını kaybetmesiyle birlikte Büveyhîler hanedanının siyasi nüfûzu Büyük Selçuklu Devleti tarafından tamamen ortadan kaldırılmış oldu.²⁴

Büveyhî hakimiyetini ortadan kaldıran Tuğrul Bey'e Abbâsî halifesi Rükneddîn, Sultanu'l-Mağrib ve'l-Meşrik unvanlarını verdi. Devam eden yıllarda iç karışıklıklar çıksa da Tuğrul Bey'in faaliyetleri ve seferleri ile bastırıldı. Abbâsî ile iyi ilişkiler Alparslan (ö.465/1072) ve Melikşah (ö.485/1092) dönemlerinde de sürdürüldü. Kâim'den sonra başa gelen Muktedî-Biemrillâh (ö.487/1094) tarafından da Melikşah'ın sultanlığı onaylandı. Devam eden yıllarda iç çekişmeler ve karışıklıklar devletin gücünün azalmasına ve sonrasında da parçalanmalara neden oldu. Bu parçalanmanın sonrasında Abbâsî hilafetinde Nâsır-Lidînillâh (ö.622/1225) siyasi iktidarı ele geçirerek güç kazanmaya başlamıştı. Ne var ki günden güne yaklaşan Moğol işgali bu iktidara fazla hükümrânlık fırsatı tanımayacaktı.²⁵

Çin'den başlayarak hakimiyet alanını günden güne genişleten Moğollar, Hârizmşahlar Devleti'ni ortadan kaldırınca artık başta Irak ve Bağdat olmak üzere karşılarında direniş gösterecek bir kuvvetle karşılaşmamışlardı. Irak ve Bağdat seferleri için yola çıkan Hülâgu Han, önce Haşhaşileri ve kalelerini ele geçirmek istedi. Yaptığı saldırılar ve savaşlar neticesinde bu hedefini gerçekleştirdi. Akabinde Bağdat'a yönelen

²² Soyal, *Gazzâlî*, 16.

²³ Bozkurt, *Abbâsîler*, 111-114.

²⁴ Mustafa Alican, *İslâm Tarihine Düşen Cemre Selçuklular* (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2020), 65.

²⁵ Alican, *İslâm Tarihine Düşen Cemre Selçuklular*, 117.

Hülâgu, ordusuyla burayı da ele geçirdi. Süreci sağlıklı bir şekilde yönetemeyen halife ve devlet ricali, bu başarısızlığın ardından teslim oldular. Böylece 749-1258 yılları arasındaki Abbâsî Devleti'nin hakimiyeti sona ermiş oldu.²⁶

Sünnî İslâm dünyasının ve Abbâsîler'in hâmisî olarak tarih sahnesine çıkan Büyük Selçuklu Devleti'nde de Sultan Melikşah (ö.485/1092) zamanında ciddi bir tehlike teşkil eden Hasan Sabbâh (ö.518/1124) ve adamlarıyla mücadele adeta bir devlet politikası haline geldi. Bâtınî-İsmâîlî doktrinle mücadele etmenin en iyi yolunun dağınık halde olan Sünnî düşünce ve öğretilerin müşterek bir form etrafında birleştirilmesi, geliştirilmesi ve yaygınlaştırılması olduğunu²⁷ anlayan dönemin veziri Nizâmülmülk (ö.485/1092) büyük bir eğitim reformu olarak adlandırabileceğimiz Nizâmiye Medreseleri'ni de bu gayeye matuf olarak kurguladı ve hayata geçirdi.²⁸ Her ne kadar Alparslan ilk olarak Nizâmülmülk'ü vezirliğe getirmiş olsa da saraydaki en üst mertebeye Melikşah döneminde ulaşabilmişti. Gerçekleştirdiği askeri, siyasi ve kültürel alandaki başarılarıyla adından söz ettirmiş; Bâtınîler ile ciddi mücadeleler vermiş ve neticede de kendisine düşman olmalarına zemin hazırlamıştır. Ne var ki bu popülist faaliyetler Nizâmülmülk'ün bâtinî ajanlar tarafından şehit edilmesine sebep olmuştur. Vefatından yaklaşık bir ay kadar sonra Melikşah da humma rahatsızlığı nedeniyle hayatını kaybetmişti. Melikşah'ın vefatından sonra 16 ay boyunca gerçekleşen siyasi iktidarsızlık, karmaşa ve belirsizlikler Selçuklu Devleti'nin neredeyse bütün devlet ve siyasi ricalinin yok olmasına neden olmuştur.²⁹ Selçuklu Devleti'nin siyasal süreci ve siyasi etkinliği ile Gazzâlî'nin ilmi serüveni arasında paralellik bulunduğunu a söyleyebiliriz. Özellikle Alparslan döneminde hayatının ilk dönemlerinde bulunan Gazzâlî, Melikşah ve Nizâmülmülk dönemlerinde bir mütefekkir olarak zirvede bulunduğu zamanlardır. Melikşah ve Nizâmülmülk'ün vefatlarıyla birlikte sarsıntılı bir siyasi çıkmaza giren Selçuklu Devleti gibi Gazzâlî de şüphe krizleriyle çevrelenmiş fikrî arayış ve buhran dönemine adım atıyordu.³⁰

²⁶ Bozkurt, *Abbâsîler*, 121-123.

²⁷ Alican, *İslâm Tarihine Düşen Cemre Selçuklular*, 106.

²⁸ Abdülkerim Özeydin, "Nizâmülmülk", içinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 33:194-196.

²⁹ Esmâ Eraslan, "Gazali'nin Devlet ve Yönetim Anlayışının Günümüz Yönetim Süreçlerine Yansımaları" (Tamamlanmış Yüksek Lisans Tezi, Hacı Bayram Veli Üniversitesi, 2019), 30.

³⁰ Soyal, *Gazzâlî*, 16-17.

1.1.2. İlmî Atmosfer

Gazzâlî dönemi, yukarıda saydığımız siyasi alanlar haricinde İslâm dünyasında ilmî buhranların da olduğu, fikrî düzlemde çalkantılı bir zeminde sansasyonel eylemler gölgesinde süregelen bir yaşamı da barındırmaktaydı. Dinin inanç ve amel boyutunda, dini anlayıp uygulamada, bireysel-toplumsal-siyasal alanlarda ciddi fikir ayrılıkları ve problemler yaşanmaktaydı. Her grubun/ekolün sadece kendisinin kurtulacağını sandığı ve her grubun sadece kendi ekol sistemi üzerinde görüşlerini kabul ettiği³¹ dogma ve karışık bir dönemi içermekteydi.³² Şüphesiz ki tüm bu durumlar o döneme kadar süregelen etkenler neticesinde oluşmuş birtakım sonuçlardır.

Emevîler Dönemi, başta İran ve Hint menşeli düalist akımlara karşı olmak üzere fetihlerle birlikte gelişen toplumlara ve kültürel aidiyetlerine karşılık, İslâm itikadını korumak ve bu akımlar karşısında İslâm inancının doğru bir şekilde ve zeminde takdim edilmesi ihtiyacını göstermişti. Bu dönem kelâm ilminin temellerinin atıldığı bir dönemdir. Şahıslar etrafında gruplaşmalar başlamışsa da büyük itikadi ekoller henüz oluşmamıştı. Meydana gelen gruplaşmalar ve olaylar, ileriki dönemde -Abbâsîler-Hâricîlik, Şia, Kaderiyye, Cebriyye gibi ekollerin belirmesine zemin hazırlamıştır.³³ Abbâsîler döneminde ise bu gruplaşmalar ekol sistematigini kazanmaya başlamış; özellikle Hâricîlik, Şia, Mürcie, Mu'tezile ve Ehl-i Sünnet bu dönemde teşekkül ve mayalanma sürecinden sonra yavaş yavaş ekolleşmeye başlamıştı.³⁴

Emevî iktidarının son bulmasıyla Abbâsî Devleti kurulmuştu. Bu dönemde özellikle kültürde, ilimde, bilimde kültürel zenginlikler alanında yenilikler baş gösteriyordu. Bünyesinde çok sayıda ırk ve mezhep gruplarını barındıran Abbâsî

³¹ Gazzâlî, döneminde karşılaşmış olduğu değişik fikir akımlarını ve mezheplerdeki ihtilafları taklit çukurunda değil de tahkik seviyesinde ele alıp irdeleme fitratına ve hakikati anlamaya dair bir susamışlığa sahip olduğu için (bkz. Gazzâlî, *el-Münkız mine'd-Dalâl*, 24) haklı olan ile olmayanı ayırt etmek uğruna fırkaların inanç sistemini inceden inceye araştırmıştır. Birbirine zıt olan fikirleri araştırma sahasında ele almak ve tenkidin süzgecinden ve tespitinden geçirmek de bir nevi şüphenin başlangıcı sayılmaktaydı. Fikir sahiplerinden ziyade fikirleri ele alarak dönemindeki birbirleriyle mücadele eden fırkalardan hangisinin doğru hangisinin yanlış yolda olduğunu ortaya koymaya çalışması (bkz. Gazzâlî, *Faysalu't-Tefrika beyne'l-İslâm ve'z-Zendeka*, 79) ilerleyen zamanda karşılaşacağı şüphe krizine maruz kalmasının da birincil etkeni olacaktı. Bu nedenle çalışmamızın bu kısmında Gazzâlî düşüncede fikirlerinin ve şüphelerinin teşekkülündeki etkenlerden biri olan ekoller ve sistematigini literal olarak Emevî-Abbâsî-Büyük Selçuklu Devleti sıralamasıyla ele almada fayda görüyoruz.

³² Dünya, *İmam Gazali ve İman-Küfür Sınırı*, 95.

³³ İsmail Yiğit, *Emevîler* (Ankara: İSAM Yayınları, 2019), 233.

³⁴ Bozkurt, *Abbâsîler*, 233-248.

Devleti, bir yandan çok uluslu bir devlet olmasını ve medeniyetinin zenginleşmesini sağlarken bir yandan da bu durum hilafet ve devlet otoritesi için de ciddi bir risk taşıyordu. Göz kamaştıran bir medeniyet yükselirken aynı zamanda fanatik görüşlü, radikal ve şiddet yanlısı ayrılıkçı hareketlerin başını çektiği Büveyhîler, Fâtîmîler ve Bâtînîler gibi Şii devletler ve oluşumlar hilafetin otoritesini, devletin birliğini sarsan faaliyetler düzenleyerek İslâm âlemine fitne tohumları saçıyorlardı. Bu devletlerin eylemleriyle ve fikirleriyle mücadele için de bir taraftan ilmî, kelâmî tartışmalar yapılırken bir taraftan da medreseler ve ilim meclisleri kurulmaktaydı.³⁵

Abbâsîler dönemine sınırların genişlemesi neticesinde birçok unsurun kaynaşması sonucu yeni bir toplum yapısı ve kültürel miras ortaya çıkmıştı. Toplumu meydana getiren ana unsurlar Araplar, İranlılar, Mısırlılar, Ârâmîler, Berberîler, Zencîler ve Türklerden; dini gruplar ise Müslümanlar ve Yahudi, Hristiyan, Zerdüş, Hindu, Budist ve Sabîîler'den müteşekkil idi. Zimmi olan bu gruplar ödedikleri cizye vergileri ile devlet koruması altındaydılar. Toplumda da avam ve havas olmak üzere bir hiyerarşik düzen de mevcuttu. Havas sınıfı, halifenin yakın çevresi, devlet ve ilim ricali idi. Avam sınıfı ise başta zanaat ve ticaret olmak üzere çeşitli sınıf dallarında bulunmaktaydılar.³⁶ Bünyesinde birçok ırk ve mezhep mensuplarını bulundurması hasebiyle mevâlî denilen çok uluslu ve kültürlü yapıya da sahip olmuşlardı. Sahip olunan çok kültürlü yapı bir zaman sonra merkezi otoriteyi zayıflatmaya yönelik faaliyetlere girişince bu yapılanmalara karşı özellikle Türk komutanlardan yardım isteniyordu. Göz kamaştırıcı kültür yükselirken diğer taraftan ayrılıkçı ve şiddet yanlısı radikal yapılı hareketler de başarılar elde ediyorlardı. Şii grupların başını çektiği bu ayrılıkçı gruplar Gazzâlî döneminde de faaliyetlerini sürdürüyorlardı. Gazzâlî'nin yetiştiği ortamda -önceki dönemlerin zorunlu sonuçları olan- siyasi ve toplumsal sorunlarla çalkalanan bir toplum yapısı mevcuttu.³⁷

Abbâsîler dönemi, Emevî idaresinden memnun olmayan kitlelerin ve özellikle bu grupların öncü lider kadrolarının liderliğinde temsil edilen, öncülük yapılan propaganda ve teşkilatlanma neticesinde kurulmuştur. Emevî hilafeti yıllarında güç kazanmaya başlayan Mu'tezile ekolü, en parlak dönemlerini bu zaman zarfında elde

³⁵ Mustafa Çağrı, *Gazzâlî* (İstanbul: DİB Yayınları, 2017), 11.

³⁶ Bozkurt, *Abbâsîler*, 165-168.

³⁷ Çağrı, *Gazzâlî*, 11-12.

etmiş ve Mu'tezilî alimler Bağdat sarayında nüfûz sahibi olmuşlardır. Halife Me'mûn (ö.218/833), Mu'tasım (ö.227/842) ve Vâsık (ö.232/847) dönemlerinde Kur'an'ın yaratılmışlığı görüşünü benimsettirerek Mu'tezile'nin devlet destekli bir ekol haline gelmesini sağladılar.³⁸ Başlangıçta fikri serbestlik teorisini savunarak teşekkül eden Mu'tezile, arkasına siyasi gücü alınca artık bu esaslarına ters düşerek zorbalık ve dikta yolunu seçmişti.³⁹ Bunun da neticesinde toplumdaki halk kitlesini kaybediyordu. Mu'tezile'nin fikri düşüş ve siyasi çöküşüne sebebiyet veren bu durumların temel nedenleri arasında aklî istidlâlde aşırılık yaparak özellikle nass merkezli gruplara eziyet vermeleri, kendi görüş ve fikirlerini başkalarına kabul ettirmek için şiddet merkezli yanlış siyaset anlayışı oluşturmaktaydı.⁴⁰ Hasımları üzerinde kaba kuvvet siyaseti gütmesi beraberinde dini görüşlerine karşı güçlü bir fikri direniş hareketini doğurmuş, bu hareket onların görüşlerine, metotlarına -kelâma- ve ekol sahiplerine yönelik şiddetli görüşlerin ileri sürülmesine sebep olmuştu.⁴¹ Mütevekkil (ö.247/861) ile birlikte çöküş sürecine giren Mu'tezile ekolüne sahip alimlerin küçümsenemeyecek bir miktarı, özellikle hicri dördüncü asırda Şia'ya -özellikle Büveyhîler'e- dahil olmuşlar, fikri prensipleriyle Şii kelâm düşüncesinde yer edinmişlerdir. Aklî metodunu Şii fırkalar içerisinde özellikle Büveyhoğuları döneminde yaygınlaştırmış, yaygınlığını artık Şiiler üzerinden elde etmiştir. Gazzâlî'nin özellikle fikri mesai ve uğraş verdiği gâib imam, masum imam anlayışlarının zihinlerde ve kültürel hafızalarda yerleşmesine zemin hazırlamışlardır.

³⁸ Bozkurt, *Abbâsîler*, 64-75.

³⁹ Mu'tezilî fikirler, Basra kültür atmosferinde oluşmuştu. Halkın çoğunluğu her ne kadar Arap dışı mevâliden oluşsa da bedevî kültür ve himayesi gölgesinde oluşum sürecini tamamlıyordu. Mu'tezile'nin bu denli bir yanlışa düşmesinin altındaki etkenleri ve konunun detaylı anlatımı için bkz: Muharrem Akoğlu, "Entelektüel Mu'tezile'de Bedevî Etki" *Bilimname Düşünce Platformu*, 20 (2011): 7-9.

⁴⁰ Bu durumun, Gazzâlî'nin fikri dünyasında aklı, hakikatin ortaya çıkarılması konusunda gerekli bir vasıta olarak görmekle beraber nakle hizmet etmesi gerektiğine dair tespitte bulunmasına zemin hazırladığını da söyleyebiliriz. Çünkü ona göre aklın tek başına/salt bilgi kaynağı olarak görülmesi yanlıştır. Zira bu durumda peygamber göndermeye ihtiyaç kalmayacaktır. Bilgilerin sadece akılla veya nakille öğrenilmesi imkân dahilindedir. Buna mukabil aklı devre dışı bırakarak dini öğretilerin masum imam telakkisi altında birtakım kişilere teslim edilmesini de reddeder. Dolayısıyla her iki uç arasında orta yolu yani nakil-akıl birlikteliğini benimsemiştir. Bkz. Soyal, *Gazzâlî*, 91.

⁴¹ İrfan Abdülhamid, *İslâm'da İtikadi Mezhepler ve Akaid Esasları*, çev. Mustafa Saim Yeprem (Ankara: TDV Yayınları, 2014), 125. Mu'tezile'nin savunmuş olduğu kelâm metodu da bu eleştirilerden ve fikri direnişten nasibini almış, dini bağlamdan soyutlanarak üstelik bidat olarak addedilmesine sebep olmuştur. Öyle ki: 'Kulun, şirk dışında her çeşit günahla Allah'ın huzuruna çıkması, kelâm ilmiyle huzura çıkmasından daha hayırlıdır', 'Kelâm ilmiyle uğraşanlar zındıklardır' gibi karşıt ve aşırı görüşler ortaya atılmıştır. Bkz. Abdülhamid, *İslâm'da İtikadi Mezhepler ve Akaid Esasları*, 126; Ebu'l-Hasen Nürüddin Ali b. Sultân Muhammed el-Kârî, *Şerhu'l-Fikhi'l-Ekber* (Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 2019), 23.

Toplumsal tabanını kaybettikten sonra Mütevekkil dönemiyle birlikte artık fikri eleştiri rüzgârları tersine dönmüş artık Mu'tezilî alimler eziyet görmeye başlamışlardır. Bu aşamadan sonra sarayda Sünnî kelâmın liderleri itibar gördü ve Mu'tezile ile başlayan kelâm metodu, imam Mâtürîdî (ö.333/944) ve Eş'arî (ö.324/935-36) öncülüğündeki kelâm ekolleriyle devam ettirildi ve bu ekoller dönemin en güzide okulları haline geldi.⁴² Ayrıca İmam Eş'arî ile başlayıp mezhebin ikinci imamı addedilen Bâkillânî (ö.403/1013) ve onu takip eden Cüveynî (ö.478/1085) ile sürdürülen bu yeni anlayış ve ilmî nosyon Gazzâlî ile taçlanmış. Çünkü artık bambaşka bir boyuta taşınarak yeni bir dönemin de mimarı olmuştur.⁴³

Abbâsî Devleti döneminde görülen ilmî ve fikrî çalışmalara gelirsek, ilk halifeden itibaren sürekli genişleyen İslâm coğrafyası, fetihlerle birlikte bünyesinde farklı millet ve din mensuplarını barındırır hale gelmişti. Kuzey Afrika, Orta Doğu ve Mısır'da Helenistlik kültürü; İran ve civarında Sâsânî kültürü; Pencap ve Sind civarlarında Hint kültürü ile temas halinde olmuş ve bu kültürlerin etkisinde düşüncevi boyutlarını sürdürüyorlardı. Günden güne etkileşim alanını arttıran İslâm kültüründe ve devlet yönetiminde özellikle tıp, malî ve iktisadî işler ve astronomi alanlarında bilgi-tecrübe transferinin ve öğreniminin eksikliği günden güne kendini hissettiriyordu. Özellikle Emevî hükümdarlardan itibaren Abbâsîler döneminde de malî işlerde Hristiyan Arap ve Süryânîler görevlendirilmiş, görevlendirilen bu yabancı kişiler Süryânice, Yunanca ve diğer dillerde yazılmış olan eserleri Arapça'ya çevirerek bilimsel faaliyetlerin hızlanmasına öncü kuşak olmuşlardır. Müslümanların iktisad ve tıp başta olmak üzere bu ilimleri öğrenme iştiağı söz konusu çalışmaların daha da önem kazanmasına vesile olmuştur. Böylelikle Müslümanlar ilk olarak tercüme faaliyetlerinde felsefe ile değil diğer müspet ilimler -tıp, iktisat- ile meşgul olmuş, bu müspet ilimlerin felsefe ve mantık bilimleri ile sıkı sıkıya irtibatının olması, çevirmenlerin çoğunlukla filozof olup felsefe ve mantık ilimlerinde üst düzey bilgi birikimine sahip olması gibi etkenler neticesinde felsefî ve mantık ilimlerine dair bilgileri barındıran eserleri incelemeye koyulmuşlardır. Dolayısıyla felsefenin İslâm medeniyetinde yer edinişinin temelinde devlet ricalinde üst düzey mevkilere -özellikle müspet ilimler alanında görülen boşluğun doldurulması adına- hem müspet ilimlerde

⁴² Bozkurt, *Abbâsîler*, 209.

⁴³ Soyal, *Gazzâlî*, 89.

hem de felsefe ve mantık ilimlerinde yetkin olan kişiliklerin gelmesi ana etken olmuş, bu etken beraberinde merak duygusunu da uyandırmıştır. Bu merakın yanı sıra Müslümanlar arasında görülen dini-siyasi ihtilaflar ve beraberinde getirmiş olduğu yorumlamalar, özellikle Hristiyan din adamlarının tevhide karşılık teslis söylemleri, bu söylemler ve tartışmalarda Aristo mantığını ve Yunan felsefesini ustalıkla kullanmaları Müslüman alimlerin ve din adamlarının bu ilimlere yönelişini bir kat daha arttırmıştır.⁴⁴ Bunlarla etkileşim halinde olan Müslümanlar ilmi çalışmalara da başlamışlar, Abbâsîler döneminde özellikle halife Me'mûn döneminde felsefî eserler için tesis edilen bazı bilimsel platformlarda Arapça'ya tercümeler ve çeviriler yapılmıştır. Üstelik halka açık bir akademi olarak addedilen Beytülhikme'nin kurulmasıyla bu faaliyetler daha da hız kazanmıştır.⁴⁵ Dönemin en önemli ilmi açılımı olan bu akademi, felsefî ve kelâmî düşüncenin gelişmesi açısından bir dönüm noktası olmuş ve böylelikle bu araştırmalara kurumsal bir yapı kazandırılmıştır. Akademi bünyesinde düzenlenen akademik toplantılar, çeşitli dini oluşum ve ekoller arasındaki var olan tartışmaları ve ihtilafları gidermek amacına matuftu. İlmî münazaraların da temelini kelâmî ve mezheplerle ilgili sorunlar oluşturmaktaydı.⁴⁶

Şimdi de sürecin son halkası olan Büyük Selçuklu Devleti dönemine gelelim. Emevîler ve Abbâsîler dönemlerinde görülen siyasi ve itikadi alanlarıyla iltisaklı propagandist fikirler aynı zamanda ideolojik merkezliydi. Bu nedenle Selçuklu Devleti, İslâm akidesini yıpratma ve zihinleri karıştırma gayesine matuf bu faaliyetler karşısında -özellikle Abbâsîler devrinde ilmi açılımlar ve atılımlardan olan ilmi ve fikri araştırmalar merkezlerini- Ehl-i Sünnet akidesini güçlendirmek için İslâmî ilimlerin öğretiminde hayati bir yer tutan ve bu öğretiminin verildiği o dönemki en teşkilatlı yapı olan Nizâmiye Medreseleri'ni tesis etmiş, dönemin sorunlarının çözümlenebilmesi için ilmi ve fikri münazaralar gerçekleştirmişlerdir. Öyle ki orta çağ İslâm dünyasının en başarılı devlet simalarından olan vezir Nizâmülmülk'ün meclisi ilim ehlinin toplanıp fikri mülâhazaların gerçekleştirildiği bir meclis haline gelmişti.⁴⁷ Nizâmülmülk'ün davetiyle meclise katılan Gazzâlî'nin kalemi ve kalamı, yapılan münazaralar ve tartışmalar neticesinde kısa sürede diğer alimlere üstün gelmiş, ilmi ve fikri kimliği de

⁴⁴ Mehmet Bayrakdar, *İslam Felsefesine Giriş* (Ankara: TDV Yayınları, 2019), 46-50.

⁴⁵ Bozkurt, *Abbâsîler*, 221.

⁴⁶ Bozkurt, *Abbâsîler*, 222-231.

⁴⁷ Soyal, *Gazzâlî*, 29.

ön plana çıkmıştı. İlmî nükteleri ve metodolojisi ile günden güne mahirleşiyor, şöhreti havas ve avam kitlelerinde yaygınlaşıyordu. Bu başarıları ve üstün meziyetleri, Nizâmülmülk'ün gözünden kaçmamıştır. Neticede iyice yaygınlaşan sapkın fikirleri çürütmek, dayandıkları iddiaları boşa çıkarmak ve İslâm itikadını korumak için bu medresenin başına Gazzâlî'yi getirmiştir.⁴⁸ İlmî alandaki kazanımları neticesinde savaş meydanlarında eli kılıklı nice kişilerin erişip söndüremediği bidat ateşlerini söndürüyor, dinin anlaşılma ve yorumlanmasında, hayata aktarılmasındaki en büyük engel olan şüphe karanlıklarını ve düğümlerini aklî istidlali ile aydınlatıyordu.⁴⁹

Gazzâlî dönemi, aşırı nasscılık (dogmatizm) ve akılcılık (rasyonalizm) ile İslâm düşüncesinin ve inancının tehdit altında kaldığı bir dönemdir. Peki kendi zamanına kadarki fırkaların, oluşumların ve bu oluşumların kendi zamanındaki etkilerine, özellikle dönemindeki Şii grupların tezlerine karşılık Gazzâlî acaba nasıl bir fikrî mücadele sergilemiş ve ilmî atılımlar ortaya koymuştur? Eserlerinde ilmî atmosfere dair ne gibi izahlarda ve tespitlerde bulunmuştur? Şimdi gelelim sorumuzun cevabına: Nizâmiye Medreseleri'nde günden güne ilmî ve fikri tartışmalarda kelamını üstün ve etkin kılan⁵⁰ Gazzâlî'nin, burada elde ettiği kazanımlarıyla hem Eş'arî kelâm ekolünde üstün bir konuma gelmesinde hem de Şii fikirlerin nüfûzunun kırılmasında etkin rol oynadığını rahatlıkla söyleyebiliriz. Dönemindeki Şii müntesiplerinden özellikle Bâtınîler ve İsmâîlîler'e ve savundukları doktrinlere karşı fikri atılım yapılan kapsamlı mücadelenin sembol ismi olmuş ve bu alandaki mütefekkirlerin başında gelmiştir. Öyle ki Şii müntesipler, günden güne güçlenmekte, kaleler inşa ederek toplum hayatında gerçekleştirecekleri geniş kapsamlı faaliyetlerine hazırlık yapmaktaydılar. Birçok üst düzey devlet ve ilim adamlarına suikastler planlıyorlar, üstelik bu planlamaları sadece zihni kurgular ile sınırlandırmayıp bilfiil de hayata geçiriyorlardı. Fâtımîler ise felsefe silahına sarılarak siyasi ve dini alana hakimiyet kurmaya çalışıyorlardı. Beşinci asırda İslâm âleminde bu yapılanmalara karşı reddiyeler yapan, iddialarını ve savundukları

⁴⁸ Ebü's-Safâ (Ebû Saîd) Salâhuddîn Halil b. İzziddîn Aybek b. Abdillâh es-Safedî, *el-Vâfi bi'l-Vefeyât* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2010), 1:239; Sallâbî, *İmam Gazzâlî*, 12-13; Soyal, *Gazzâlî*, 28.

⁴⁹ Dünya, *İmam Gazali ve İman-Küfür Sınırı*, 11.

⁵⁰ Soyal, *Gazzâlî*, 28.

görüşleri çürüten, kullanmış oldukları argümanlara özgün bir şekilde detaylıca vakıf olan Gazzâlî'den daha üstün bir fikir, eylem adamı da bulunmuyordu.⁵¹

İcmâlî olarak aktarmaya çalıştığımız ilmî atmosfer içerisinde Gazzâlî ise bu görüşleri çürütürken ve reddiyeler yazarken, eleştirdiklerini körü körüne eleştirmemiş, fikir sahiplerinden ziyade fikirleri muhatap kılarak önyargısız yaklaşmıştır. Mesela felsefede filozofların ilimlerinin bölümlerinden biri olan metafiziği/metafiziğe dair söylemlerini reddederken bir diğer bölüm olan mantığı kabul etmiş ve İslâmî bir kimliğe büründürerek revize etmiş, mantık bilmeyenin ilmine itibar edilmeyeceğini belirterek hem mantığa karşı olumsuz tavrı yıkmış hem de öğrenilmesinin zorunluluğunu savunmuştur.⁵² Gazzâlî bunların yanı sıra İslâm inancı için asıl tehlikenin Fârâbî (ö.339/950) ve İbn Sînâ (ö.428/1037) tarafından savunulan ve temsil edilen Yunan felsefesinden kaynaklı olduğunu da dile getiriyordu.⁵³ Özellikle metafizik alanıyla ilgili yorumların halkın inancını ve itikadını olumsuz yönde etkilediğini aktararak bu alanlara özellikle ilmi ve fikri yatırımların yapılmasını gerekli gördü ve çalışma sahasını kelâm-felsefe-tasavvuf ekseninde belirledi. Gazzâlî'nin filozoflara dair bu eleştirileri ve kazanımları zihinlerimize -kendisinden önceki dönemde- İmam Eş'arî'nin Mu'tezile'ye olan eleştirilerini hatırlattı. Öyle ki İmam Eş'arî Mu'tezile'yi ve görüşlerini eleştirirken onların akli kelâm metodunu Ehl-i Sünnet kelâmına taşımıştır. Aynı minvalde Gazzâlî de filozofları eleştirirken onların düşüncelerinin temelini oluşturan mantığı kelâma dahil etmiştir.⁵⁴ Aynı zamanda felsefenin görevini de kelâma yükleyerek felsefî kelâm ekolünün öncüsü ve tetikleyicisi olmuştur. Sünnî kelâmı başlangıçta eleştirdiği halde bu ilmin bazı kesimlere zorunlu olduğunu savunmuş ve kelâm konularıyla muarızlarının itikada dair şüphe karanlıklarını ortadan kaldırma hedefine adım adım ilerlemiştir.

Gazzâlî'nin eserlerinde siyasi boyut da önemli bir yer tutmaktaydı. Büyük Selçuklu Devleti'nin içinde bulunduğu sancılı süreçlerde onlara fikir, görüş ve

⁵¹ Sallâbî, *İmam Gazâlî*, 23; Ebû'l-Feyz Muhammed el-Mürtezâ b. Muhammed b. Muhammed b. Abdurrezzâk el-Bilgrâmî el-Hüseynî ez-Zebidî, *İthâfû's-Sâdeti'l-Müttakîn bi-Şerhi Esrâri İhyâ'i Ulûmi'd-Dîn* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2012), 1:36.

⁵² Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî, *el-Müstasfâ min 'İlmi'l-Usûl* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l Arabî ,1993), 1:10.

⁵³ Gazzâlî, *el-Münkız mine'd-Dalâl*, 36; Soyal, *Gazzâlî*, 38-41; Gazzâlî, *Düşünmede Doğru Yöntem*, 18-21.

⁵⁴ M. Sait Özervarlı, "Gazzâlî", içinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 13:507.

eserleriyle destek olmaya çalışmıştır. *Menhûl* ve *Talika*’lar haricinde eserlerinin de çoğunu Selçuklu Devleti himayesinde ve müderrislik görevinin tevdi edilmesiyle birlikte kaleme almıştır.⁵⁵ Selçuklular’ın düşmanları olan İsmâîlîler ve Fâtımîler ile mücadelelerinde ve çekişmelerinde geri planda da durmamıştır. Bu dönemde toplumda infiale sebep olan olayların başında Şii yapılanmalar bulunmakta ve ellerindeki en büyük gücü de felsefe oluşturmaktaydı. Çünkü Bâtınîler ile felsefe arasında emellerini gerçekleştirmede ortak maslahatlar ve argümanlar ziyadesiyle mevcut olup en etkin silahı olan felsefeyi ustalıkla kullanıyorlardı. Bu nedenle Gazzâlî, Şii yapılanmaları ve fikirlerini çürütebilmek için felsefe eğitimine önem verdi ve bu alanda çalışmalarını hızlandırdı. Artık Eş’arîler ile Mu’tezile arasındaki tartışmaların odak noktasını Eş’arîler ve felsefe arasına kaydırды.⁵⁶ Yayılma istidadı gösteren şüphecilik ve katı muhalefetin baş mimarı olan Bâtınîlik’e karşı kapsamlı ilkeler geliştirerek felsefe ve mantık gibi ilimleri tutarlı ve sağlam bir yapıya kavuşturmayı hedefledi.⁵⁷ O dönemde İslâm düşünce sisteminde farklı ve zıt görüşlere, fikirlere sahip olanların birbirlerine karşı zıt ve dogma düşünceleri seslendirdiği hatta tekfir söylemlerinde bulundukları bir ortamda, Gazzâlî, çeşitli mezheplere ve kişilere sahip olan bu eserleri inceleyerek sistemli ve eleştirel bakışı da İslâm alemine kazandırmış oluyordu. Gazzâlî, diğer taraftan Ta’lîm nazariyesi ile maruf olan İsmâîlîler’in görüşlerini etkisiz hale getirmek ve tutarsızlıklarını ispatlayabilmek için mantık ilminin gerekli ve zorunlu olduğu kanaatine vardı. Bir görüşe göre ta’lîm vb. fikri yapılanmaları çürütebilmek için ilim tahsil etmede mantığın zorunlu olduğunu savunması ve bunda ısrar etmesi bu sebebe ithafendir. Böylelikle Selçuklu Devleti’nin de fikri ve itikadi temelini oluşturan Eş’arîlik düşüncesini ve görüşlerini güçlendirip Selçuklular’ın düşmanlarına karşı en büyük fikri açılımı gerçekleştirerek hareket alanlarını tamamen sınırlandırmayı, yok olmasını amaçlamıştır.⁵⁸

Felsefe ve mantık ilimlerinden sonra düşmanlarını, hiç eylem yapamaz hale getirmek için ilmi atmosfer içerisindeki bir diğer atılımını tasavvuf alanında gerçekleştirdi. Şii düşünceleri her ne kadar felsefe ve mantık kuralları ile alaşağı edip geçersiz kılrsa da bu sapkın görüşleri ve ruhu kökten bitirebilmenin ancak tasavvufi

⁵⁵ Soyal, *Gazzâlî*, 48.

⁵⁶ Sallâbî, *İmam Gazâlî*, 29-30.

⁵⁷ Özervarlı, “Gazzâlî”, 507.

⁵⁸ Sallâbî, *İmam Gazâlî*, 30.

eğilim ile sağlanabileceğinin farkındaydı. Öyle ki Selçuklu Devleti'nin ve toplumunun temellerini oluşturan parametrelerden biri de tasavvuf idi. Bu durumda Şii İsmâîlî ve İmâmîyye'nin nüfûz alanını oluşturan siyaset arenasını, tasavvuftan soyutlayarak mantık ve felsefe ile çürütülen fikirlerin daha temelde ruhsuz ve mesnetsiz doğarak yok olmaya mahkûm birer ideoloji şeklinde tanınmasını amaçladı. Böylelikle siyasi hayatı Sünnî itikad ile bütünleştirerek Şii yapılanmalara karşı cephe oluşturmuş oldu. İlk bakışta tasavvuf ile mantık veya felsefe birbirine zıt görünse de siyasette düşmanlarını alt eden etkin bir silah olarak kullandı.⁵⁹ Çünkü askerî harekât ve zaferler İslâm'ı ve itikadını korumada her ne kadar önemli bir etken ise de bu alanda en büyük gücün ve kalıcı hakimiyetin fikrî ve kültürel alanda sağlanmakta ve kazanılmakta olduğunu biliyordu. Bu nedenle sadırlara şifa veren bilgilerin satırlarda da yer almasını zorunlu görüyordu. Böylelikle Gazzâlî, çarpık fikri akımlar ve ideolojik yaklaşımlarına karşı Sünnî İslâm anlayışını ve entelektüel algıyı sistematik tarzda savunmuş ve sürdürmüştür. İslâm anlayışıyla birlikte İslâmî ilimler arasında da ahenk ve dengenin varlığını savunarak eserleriyle buna dikkat çekmiş ve böylelikle Ehl-i Sünnet algısının ve mantığının yerleşmesini hedeflemiştir.⁶⁰

1.2. İmam Gazzâlî'nin Hayat Serüveni

1.2.1. Hayatı

İslâm fikir hayatının ve düşünce sisteminin yetiştirmiş olduğu en büyük âlimler ve mümtaz simalar arasında yer alan İmam Gazzâlî⁶¹ 450/1058 yılında İran'ın Horasan bölgesinde Tûs şehrinde doğmuştur. Adı Muhammed, künyesi Ebû Hâmid, nisbesi Gazzâlî, ünvanı da Hücetu'l-İslâm'dır. Tasavvufa eğilimli olan babası Muhammed,

⁵⁹ Sallâbî, *İmam Gazâlî*, 31.

⁶⁰ Soyal, *Gazzâlî*, 10.

⁶¹ İmam Gazzâlî'ye üç tür nispet yapılmaktadır. Birincisi, babasının mesleğine nispet edilerek ‘العزالي’ olarak belirtilmesidir. Zira Arapçada ‘gazzâl’ yün eğrici, iplikçi demektir. İkincisi doğduğu beldeye nispetle ‘غزالية’dur. Bu nispetler sonucunda birinci kullanımda Gazzâlî, ikinci kullanımda Gazâlî olarak adlandırılmaktadır. Bkz. Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehabî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2010), 19:343. Ayrıca bkz: Sallâbî, *İmam Gazâlî*, 9-10; Muhammed Takî Osmânî, *Usûlü'l-İftâ ve Âdâbuhu* (Pakistan: Mektebetu Maarif'il-Kur'an, 2016), 114; Mustafa Çağrı, ‘‘Gazzâlî’’ içinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları 1996), 13:489; Ebu'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Sultân Muhammed el-Kârî, *Dav'ü'l-Meâlî Şerhu Bed'i'l-Emâli* thk. Haldun Ali Zeynüddîn (İstanbul: Dâru'l-Beyrutî, 2017), 36. Bir de doğduğu şehre nispetle ‘Tûsî’ diye de anılmaktadır. Tûs, âlimleri ve devlet adamlarıyla tanınan bir şehir kimliğine sahiptir. Lakin kişiyi mesleğine nazaran anmak, özellikle Cürcân, Hârizm havzalarında âdet olan uygulamadır. Bkz. Çağrı, ‘‘Gazzâlî’’, 489. Bu nedenle çalışmamızda ‘Gazzâlî’ nispeti tercih edilmiştir.

Tûs'ta iplikçi dükkanında çalışan ve eğirdiği yünlerini satarak geçimini sağlayan,⁶² aynı zamanda ilim sohbetlerine katılan, elinden geldiği kadar ilim erbabına hizmet edip, yardım ve iyilik eden, dolayısıyla aydın ve entelektüel çevrelerle ilişkisi ve mesaisi olan biriydi. İlim çevreleriyle kurmuş olduğu irtibat ve bağ ile bilgisini ve ilme olan bağlılığını arttırıyor, ilim meclislerinde yaşamış olduğu atmosfer neticesinde Allah'tan oğul dileyip onun dinde fakih olmasını istiyordu.⁶³

İlme olan bağlılığını her seferde dile getiren babası, kendisinin mahrum kaldığı bu güzelliklerden hiç olmazsa çocuklarının istifade etmesini arzuluyordu. Oğulları Ebû Hâmid⁶⁴ Muhammed Gazzâlî ve Ebu'l-Fütuh Ahmed Gazzâlî'nin mümkün olabilecek en mükemmel eğitimi almaları yönündeki arzusu ve iştiağından dolayı ilim yolunda olmaları için Allah'a dua ve yakarıştı bulunuyor, köklü bir öğrenim görmelerini istiyordu. Hayatında bu arzusunun peşinde koşsa da gerek iş hayatı gerek buna ömrünün el vermeyeceğini düşünmesi ve yeterli olmayan ilmi birikimi gibi sebepler neticesinde bu eğitimi kendisinin gerçekleştiremeyeceğine kanaat getirince oğullarının eğitimi için onları sûfî bir dostuna emanet etti ve onların eğitimiyle ilgilenmesini istedi.⁶⁵ Sûfî dostuna emanet ettiği sırada: 'Hat (güzel yazı) sanatını öğrenemediğim için çok üzgünüm. Kaçırmış olduğum bu fırsatın iki oğlum tarafından telafisini çok önemsiyorum ve istiyorum. Bu sanatı onlara öğret ve onlar için bırakmış olduğum malı bu uğurda ve payede harcamada çekinme'⁶⁶ diyerek içindeki uhdeyi açıklıyor ve oğullarının ilim öğrenmelerini çok arzuluyordu. Böylece Gazzâlî, ilk eğitimini sûfî karakterli bir hoca himayesinden almış ve geleneksel ilk öğrenimi olan Kur'an-ı Kerim, dil bilgisi kuralları ve Arapçayı bu hocasından ve tasavvufî bir atmosferin egemen olduğu Horasan bölgesinden öğrenmiş oldu. Ayrıca daha küçüklüğünün ilk yıllarında gerek babasının tasavvufa eğilimli yapısı gerekse de kendisini yetiştiren hocasının sûfî bir kimlik ve kişiliğe sahip olması sayesinde zühd ve tasavvufa eğilimi de başlamış oldu ve Gazzâlî'nin manevi, ilmi kişiliğine önemli derecede tesir ederek bu alana ilgi

⁶² Sallâbî, *İmam Gazâlî*, 10. Ayrıca bkz: Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfi es-Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi'îyyeti'l-Kübrâ* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2012), 3:417.

⁶³ Dünya, *İmam Gazâlî ve İman-Küfür Sınırı*, 13; Soyal, *Gazzâlî*, 22.

⁶⁴ Künyesi Ebû Hâmid olmakla birlikte, Hâmid adında bir oğlunun olup olmadığı bilinmemekte, şayet varsa da küçük yaşta ölmüş olabileceği ihtimali üzerinde düşünülmektedir. Ayrıca kendisiyle aynı künye ve nisbeyi taşıyan bir amcasının olduğu da belirtilmektedir. Bkz. Çağrııcı, "Gazzâlî", 489.

⁶⁵ Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, 335; Sallâbî, *İmam Gazâlî*, 10; Çağrııcı, "Gazzâlî", 490; Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi'îyyeti'l-Kübrâ*, 417; Gazzâlî, *Düşünmede Doğru Yöntem*, 12.

⁶⁶ Dünya, *İmam Gazâlî ve İman-Küfür Sınırı*, 12.

duymasına zemin hazırladı.⁶⁷ Bu durumun ileride yaşayacağı şüphe krizinden kurtulmasında ve hakikat arayışında, hakikate ulaştıran yolun tasavvuf olduğu fikrinde karar kılmasında güçlü bir müessir olduğunu düşünmemiz de pekâlâ mümkündür. Çünkü insanların özellikle de düşünürlerin çocukluk yaşları ve bu yaşlardaki ilmi yaşantıları ve himayesinde olan kişilerin yaşamı, karakterlerini ve düşüncelerini derinden etkileyen birincil ve belirgin faktörlerdir.⁶⁸

1.2.2. İlmî ve Fikrî Kazanımlarını Sağlayan Seyahatleri:

Pek de geniş imkanlara sahip olmayan/varlıklı olmayan Sûfî dost, iki kardeşin eğitim ve öğrenimi için babalarının bırakmış olduğu küçük miras bitinceye kadar elinden gelen çabayı göstermiş ve daha sonra bakımlarını üstlenebilecek durumda olmadığını, ancak kendisine yetebilecek kadar malının bulunduğunu belirterek⁶⁹, eğitim ve öğrenim imkânlarının yanı sıra barınma ve beslenme imkanlarını da sağlayan, daha iyi bir eğitim hayatı için ve yiyecek bulma ümidi ile kendilerine medreseyi önermiş⁷⁰ ve orada ilim öğrenmelerini tavsiye etmiştir. Medreseye öğrenmeye gelişlerini Gazzâlî: ‘İlim öğrenme isteğimiz başlangıçta Allah rızası için değil yiyecek ihtiyacını karşılamak içindi, daha sonra Allah bu isteği kendi rızasına çevirdi’ şeklinde kendi anlatımıyla aktarmıştır.⁷¹ Böylelikle artık medrese serüveni başlamış oldu.

İlerleyen yıllarda ilimlere iştiağı arttı ve ileriki düzeydeki ilk öğrenimine 465 yılında Tûs şehrinde dönemin fıkıh âlimi Ahmed b. Muhammed er-Razkânî (Râzekânî)’de fıkıh tahsili ile başladı.⁷² İlmî bir çevreye sahip olan Gazzâlî, üstün zekâ ve hafızası, güçlü muhakemesi sayesinde daha genç yaşında başta fıkıh olmak üzere akâid, hadis gibi İslâmî ilimlerin birçoğunda kendini geliştirerek adeta sahasının otoritesi haline geliyordu. Bu ilimlere olan iştiağı ve arzusu da günden güne arttı. Devam eden yıllarda buradan Cürcân’a giderek Ebu’l-Kâsım İsmail b. Mes’ade el-

⁶⁷ Soyâl, *Gazzâlî*, 25.

⁶⁸ Mehmet Bayrakdar, “Gazzâlî: Kimdir ve Nedir?” içinde *Vefatının 900. Yılı Anısına Büyük Mütefekkir Gazzâlî* (Ankara: DİB Yayınları, 2013), 8.

⁶⁹ Sübkî, *Tabakâtü’s-Şâfi’iyyeti’l-Kübrâ*, 417.

⁷⁰ Çağrıçı, “Gazzâlî”, 490; W. Montgomery Watt, *Müslüman Aydın -Gazzâlî Hakkında Bir Araştırma-*, çev. Hanifi Özcan (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017), 35.

⁷¹ “طلبنا العلم لغير الله، فأبى أن يكون إلا الله” vd. için bkz. Zehebî, *Siyeru A’lâmi’n-Nübelâ*, 335; Sallâbî, *İmam Gazzâlî*, 10-11; Sübkî, *Tabakâtü’s-Şâfi’iyyeti’l-Kübrâ*, 417.

⁷² Sallâbî, *İmam Gazzâlî*, 11; Sübkî, *Tabakâtü’s-Şâfi’iyyeti’l-Kübrâ*, 418; Safedî, *El-Vâfi bi’l-Vefeyât*, 238; Zebîdî, *İthâfî’s-Sâdeti’l-Müttakîn bi-Şerhi Esrâri İhyâ’i Ulûmi’d-Dîn*, 1:9-26.

İsmâîlî'nin talebesi oldu.⁷³ Cürcân'daki yaklaşık beş yıllık öğrenimi sonrasında ilk kalem denemesinin semeresi olarak addedilen '*Ta'lika*' isimli notlarını da telif etmişti.⁷⁴

Gazzâlî buradaki öğreniminden sonra memleketi Tûs'a dönmek üzere yola çıktıktan bir müddet sonra yolculuk esnasında kervana çeteler/soyguncular tarafından baskın yapıldı. Herkesin malı ve mülkünü alan bu soyguncular, Gazzâlî'nin kayda değer malını bulamayınca yanında bulunan ve Cürcân'daki eğitiminde edindiği ve ilk kalem denemesi olan notlarını (*Ta'lika*) alarak uzaklaştılar. Gazzâlî, öğrenim gördüğü yıllar sırasında elde ettiği ilk ders notları özelliğine haiz olan bu ta'likaları almak için onların peşinden gitti ve sonunda liderlerinden bu notların kendisi için çok değerli olduğunu söyledi. Memleketini terk ederek Cürcân'a sırf bu notlarda bulunan bilgileri işitip yazma ve ilim öğrenmek amacıyla gittiğini belirterek kendisine geri vermesini istedi. Şâkîlerin lideri ise ilmi ve notlarını, şifahi değil de kitabi yolla sadece kağıtlara yazmış olmasını, bilgileri hafızasına yerleştirmek yerine kağıtlarda bırakmasını ve bu kağıtlar olmadan ilminin de olmadığını söylemiş ve: 'Öğrendiğini nasıl iddia edebiliyorsun ki? Ders notlarını elinden alınca bildiklerinden de oluyorsun/ayrılıyorsun' diyerek alay etmiştir.⁷⁵ Gazzâlî ise bu durumu edinmiş olduğu tasavvufî kimlik ile birlikte yorumlayıp Allah'tan kendisine bir işaret ve ikaz olarak görmüş ve bu olay neticesinde yaklaşık üç yılda yazıya döktüğü bu notların hepsini ezberlemiş, bilgilerin sadece satırlarda kalmasıyla yetinmemiş sadırlara da sirayet etmesinin gerekliliğini kavramıştır. Artık yolu kesilse bile bilgisinden yoksun olmayacağı, ayrılmayacağı bir seviyeye ulaşmıştı.⁷⁶

Yirmili yaşlarda (473 yılında) dönemin Bağdat'tan sonra en önemli ilim merkezi payesine sahip olan Nîşâbur'a Tûs'lu bir grup genç ile birlikte giderek Nîşâbur Nizâmiye Medresesi'ne⁷⁷ girdi⁷⁸ ve burada dönemin en büyük kelâm alimlerinden

⁷³ Soyal, *Gazzâlî*, 25.

⁷⁴ Zebîdî, *İthâfî's-Sâdeti'l-Müttakîn bi-Şerhi Esrâri İhyâ'i Ulûmi'd-Dîn*, 1:9; Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi'îyyeti'l-Kübrâ*, 418.

⁷⁵ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî, *En Güzel İsimler* çev. Asım Cüneyd Köksal (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2022), 10.

⁷⁶ Sallâbî, *İmam Gazâlî*, 11-12; Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi'îyyeti'l-Kübrâ*, 419; Zebîdî, *İthâfî's-Sâdeti'l-Müttakîn bi-Şerhi Esrâri İhyâ'i Ulûmi'd-Dîn*, 1:9; Dünya, *İmam Gazâlî ve İman-Küfür Sınırı*, 14.

⁷⁷ İslâmî eğitimin temeli mescit/camilerde oluşturulan sohbet halkası geleneği ile ücretsiz verilirken bunun yanında daha seçkin ve özel konuma sahip enstitü (medreseler) kuruluyor ve öğrencilerin ihtiyaçları karşılanıyordu. Üstelik eğitim amacıyla başlatılan ve devam ettirilen burs geleneği de vardı ve bu geleneği Nizâmülmülk de uyguluyordu. Gazzâlî'nin, yaşamış olduğu maddi sıkıntıları göz önünde bulundurduğumuzda ilmi imkânlar yanında böyle bir maddi imkânı da değerlendirmek

addedilen İmâmü'l-Hameyn Ebü'l-Meâli Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yusuf el-Cüveynî'nin (ö.478/1085) ders halkasına katıldı. Buraya kadar olan en az on iki yıllık öğrenimi süresince Gazzâlî, özellikle hocası Cüveynî'nin himayesinde dönemin en önde gelen ilimleri olan Arapça, gramer, kelâm, fıkıh, hadis, cedel, felsefe, mantık, hilâf (fıkıh mezhepleri arasındaki tartışma usulleri) gibi ilim dallarında ve disiplinlerinde - ileri derecedeki idrak ve kavrayış yetisi sayesinde ki- sağlam bir formasyon kazanarak günden güne mahirleşti⁷⁹ ve sahip olduğu keskin zekası, parlak hafızası, nazik ve nezih üslubu, yüksek ilmi ve hitabeti, meseleleri izah etme kabiliyeti sayesinde buradaki eğitim sürecinin daha ilk yıllarında da ayırt edilir bir konuma sahip oldu. Çeşitli ilim dallarındaki yetkinliği ve ilminin derinliği sebebiyle zamanının en önde gelen güzide ilim adamlarından biri sayıldı.⁸⁰ Nişâbur'a gelişi kelâm, felsefe, mantık ilimleriyle daha sıkı ilgilenmesini ve yatkınlığını kazandırdı. Çünkü hayatının ilk safhalarında daha fazla fıkıh ve hadis ilimleriyle mesaisini sürdüren Gazzâlî, Nişâbur'a gelişiyle birlikte ve özellikle Cüveynî ile olan ders halkasından ve onun ilmi kişiliğinden sonra felsefenin itikad açısından tehlikeli yönlerine karşı kayda değer bir uğraşının bulunmaması nedeniyle fikri yöneliş ve temayülünü kelâm, felsefe ve mantık ilimlerine doğru kaydırmıştır.⁸¹

Kaynakların İslâm'ın hücceti, konuşma ve ifade kabiliyetinde, mantık, zeka ve eşine az rastlanır bir tabiata sahip oluşunda, benzeri görülmemiş kişi olarak tanıttığı Gazzâlî, öğrenim faaliyetlerinde diğer talebeleri geride bırakmış ve dahi öğrenim faaliyetlerinde hocasına yardım eden bir seviyeye ulaşmıştır.⁸² Öyle ki 'Gazzâlî derin bir denizdir' diyen hocası Cüveynî,⁸³ Gazzâlî'nin yazdığı *el-Menhûl* eserinden sonra: 'Biraz daha bekleseydin ya! daha hayatta iken beni mezara gömdün' diyerek ona olan

amacıyla; eğitim ve öğrenim imkânlarının yanı sıra beslenme ve barınma imkânlarını da sağlayan Nizâmiye Medresesi'ne girmiş olabileceğini söyleyebiliriz. Bkz. Watt, *Müslüman Aydın*, 37; Çağrııcı, "Gazzâlî", 490.

⁷⁸ Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi'îyyeti'l-Kübrâ*, 423; Dünya, *İmam Gazali ve İman-Küfür Sınırı*, 14.

⁷⁹ Çağrııcı, "Gazzâlî", 490.

⁸⁰ Sallâbî, *İmam Gazali*, 12; Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi'îyyeti'l-Kübrâ*, 418-419; Zebîdî, *İthâfî's-Sâdeti'l-Müttakîn bi-Şerhi Esrâri İhyâ'i Ulûmi'd-Dîn*, 1:9-10; Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, 323.

⁸¹ Soyal, *Gazzâlî*, 27.

⁸² Safedî, *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, 1:239.

⁸³ Cüveynî talebelerinden önde ve güzide olanları: 'Gazâlî ilimde bir derya, el-Kiyâ yırtıcı bir arslan, el-Havâfi ise yakan bir ateş gibidir.' şeklinde vasıflarken, talebeleri münazara ettiklerinde ise onların bu hallerini ve kabiliyetlerini: 'Tahkik: Gerçeği ortaya çıkarma, el-Havâfi'ye aittir; hadsiyat: Feraset ve çabuk anlayış, ince idrak ile elde edilen meseleler, Gazâlî'ye aittir; beyân: meseleleri delil ve burhanla açıklama, el-Kiyâ'ya aittir.' ifadeleriyle dile getirmiştir. Bkz. Dünya, *İmam Gazali ve İman-Küfür Sınırı*, 15-19.

hayranlığını dile getirmesi bu hakikati destekler mahiyettedir.⁸⁴ Ayrıca buradaki serüveninde Kuşeyrî'nin (ö. 465/1077) öğrencilerinden olup Tûs ve Nişâbur sûfilerinin meşhurlarından olan -Ahmed Yesevî'yi yetiştiren Yusuf Hemedânî'nin de hocası olan- Ebû Ali Fazl b. Muhammed el-Fârmedî'den (ö.477/1084) de öğrenim görmüş⁸⁵ ve bu öğrenimi onun tasavvufi kişiliğinin ve tasavvufa olan temayülünün gelişmesinde dönüm noktalarından birisi olmuştur.⁸⁶ Lakin Gazzâlî'nin bu süreç zarfında tasavvufa duyduğu iştiağı ve öğrenimi Fârmedî ile görüşmeleri ve müzakereleriyle sınırlı kalmıştır. 477'de Fârmedî'nin vefatı sonrasında da özellikle kelâm ve felsefe alanlarında meşguliyetini sürdürmüştür.⁸⁷ Nişabur Nizâmiyesi'nde İmâmu'l-Harameyn'in 478'de (1085) vefatına kadar hocasının buradaki derslerine devam etti ve onun gözde üç öğrencisi arasında yer aldı. Cüveynî'nin vefatından sonra ise burada daha fazla kalamayıp bilgiyi ve bilginleri himayesiyle bilinen ünlü vezir Nizâmülmülk'ün yanına⁸⁸ gitti.

Nizâmülmülk'ün yanına gitmesi hayatında en önemli dönüm noktalarından biri olmuştur. Buraya gitmesini sağlayan etkenlerin başında hiç şüphesiz ki geniş imkânlardan faydalanarak ve vezirin himayesindeki seçkin ve üstün alimlerle tanışarak onlardan da istifade etmesi, müzakere ve tartışmalarla ufku genişletmesi, böylelikle çalışmalarını daha rahat ve derinlemesine sürdürmek istemesi gelmektedir. Vezirin ise Gazzâlî'yi Bağdat'a geldiğinde saygıyla ve hürmetle karşılaması ona verdiği değeri ve onu yakından takip ettiğini göstermektedir.⁸⁹ Çünkü Sünnî yönetime karşı baş kaldırıp ayaklanma yapan, sünnî akideyi ortadan kaldırıp kendi görüşlerinin yegâne ve sarsılmaz hakikat olduğunu savunan bâtinî hareketleri durdurma ve bertaraf etme stratejisinden hareketle Gazzâlî'yi bu akımla mücadelede en uygun kişi olarak görmüştür.

⁸⁴ Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübela*, 335; Sallâbî, *İmam Gazâlî*, 12.

⁸⁵ Dünya, *İmam Gazâlî ve İman-Küfür Sınırı*, 24.

⁸⁶ Gazzâlî, *En Güzel İsimler*, 10.

⁸⁷ Çağrı, "Gazzâlî" 490-491.

⁸⁸ Kimi kaynaklarda 'Nizâmülmülk'ün karargâhına (el-muasker) gitti' şeklinde belirtilmektedir. Bkz. Dünya, *İmam Gazâlî ve İman-Küfür Sınırı*, 22. Buraya kadarki -ve bundan sonraki- eğitim hayatında Gazzâlî'nin eğitimi esnasında izlediği vizyon ise her şeyin hakikatini iyiden iyiye araştırmak olmuştur. Meselelerin çözümüne yönelik susuzluğu ve bu susuzluğu giderme konusundaki arayışı, korkak bir şekilde yüzeysel tarzda değil cesurca derinlere dalmak şeklindeydi. Öyle ki *el-Münkız* eserinde: 'Ben ergenlik çağımdan ve dahi gençliğimin baharından itibaren bu denizin derin dalgalarıyla boğuşmaya ve korkmadan derinliklerine dalmaya başladım. Her tehlikenin üzerine gitmekle ve her karanlığa girmekle hakkı savunan hakikat sancaktarı ile batılı savunan bidatçıyı birbirinden ayırmak için yapıp böylelikle her fırkanın inancını ve görüşlerinin sırlarını keşfediyorum' diyerek fikirlere ve müntesiplerine karşı beslemiş olduğu ilmi niyetini ve yöntemini bizlere aktarmıştır. Bkz. Gazzâlî, *el-Münkız mine'd-Dalâl*, 24; Watt, *Müslüman Aydın*, 38.

⁸⁹ Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübela*, 323.

Vezir Nizâmülmülk'ün meclisi, ilim ehlinin, alimlerin sürekli toplanıp fikir teatisinde bulundukları, çok geniş çapta bilginlerin himaye edilmesiyle bilinen bir yer idi, adeta istişare meclisi gibiydi.⁹⁰ Alimlerin adeta buluşma noktası olan bu mecliste üzüntülü toplantılar bile fihki-kelemlî tartışmalar ve münazaralardan hâli değildi. Gazzâlî buraya geldiğinde bu mecliste devrin ilim adamlarıyla münakaşa ve münazara ediyor; ince latifeleri ve nükteleri ile onlara üstün geliyordu. Gazzâlî, sahip olduğu ilmî nosyonu, cedelci yapısı, iddialara cevap verme üstünlüğü, meseleleri derinlemesine kavrama gibi yetenekleri başta olmak üzere ilmi alanlardaki etkinliği sayesinde bunlar arasından sıyrılıp gözde bir konuma sahip oldu.⁹¹ Adeta Nizamülmülk'ün ilmî müşaviri olmuştu. Böyle entelektüel ilmi ortamında altı yılını geçiren Gazzâlî⁹², yapmış olduğu müzakere ve münakaşalar ile fikir ehlinden faydalanmış, kendi başarısını daha da arttırmıştır. Daha önce Horasan'ın imamı iken şimdi de Irak'ın imamı olmuştur.⁹³ Nizâmülmülk'ün yanında çalıştığı bu süre zarfı Gazzâlî'ye özellikle siyasi problemler hakkında da önemli derecede bilgi sahibi olmasını sağladığını söyleyebiliriz. Zira vezirin meclisi ilmi ve fikri müzakerelerle iç içe olduğu gibi gündelik hayata ait olup dini konuları ilgilendiren olaylarla da iltisaklıydı.

Münazara ve cedel meclislerindeki bu başarıları kendisine 484/1091 yılında dönemin en önemli ve ünlü ilmi payesi olan Bağdat Nizâmiye Medresesi'nin baş müderrisliği görevinin verilmesini sağladı.⁹⁴ Yaklaşık dört yıl sürecek olan müderrislik görevine başladığında otuzlu yaşlarda olduğu belirtilmektedir.⁹⁵ Öyle ki bu görevlendirme halkın ve ulemanın da beklediği ve arzuladığı bir istektir.⁹⁶ Halkın teveccühü bir yana, vezir Nizâmülmülk, dönemindeki en büyük sorun olan Bâtınîlerle mücadelede sapkın ideolojilerini çürütebilmek, Sünnî akideyi güçlendirmek amacıyla Gazzâlî'yi bu fikri-ilmi mücadele için en uygun aday olarak görmüş ve kendisine bu

⁹⁰ Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi'iyyeti'l-Kübrâ*, 419; Zebîdî, *İthâfî's-Sâdeti'l-Müttakîn bi-Şerhi Esrârî İhyâ'i Ulûmi'd-Dîn*, 1:10; Dünya, *İmam Gazali ve İman-Küfür Sınırı*, 15.

⁹¹ Soyal, *Gazzâlî*, 28.

⁹² Soyal, *Gazzâlî*, 29.

⁹³ Çağrı, "Gazzâlî", 491; Dünya, *İmam Gazali ve İman-Küfür Sınırı*, 22; Soyal, *Gazzâlî*, 29.

⁹⁴ Gazzâlî, *En Güzel İsimler*, 10.

⁹⁵ Soyal, *Gazzâlî*, 24. Ayrıca medresede bulunan cami ile halka yönelik sohbetlerinde özellikle bâtınî tehlikesine karşı hayati uyarılarda bulunduğu ve bu kesimin tutarsızlıklarını aktarmaya çalıştığı da belirtilir. Böylece hem halk nezdinde hem de medresedeki öğrenciler nezdinde yüksek bir payeye ve sevgiye mazhar olmuştur ve bu durum hızlı bir şekilde tanınmasını sağlamıştır. Bkz. Soyal, *Gazzâlî*, 24-25.

⁹⁶ Dünya, *İmam Gazali ve İman-Küfür Sınırı*, 15.

görevi tevdi etmiştir. Burada dört yıllık bir süre zarfında birçok dersler vererek halkı, keskin zekâsı, güzel konuşması, üstün ahlakı, dilinin fesahat ve belâgatı ve ince nükteleri ile etkilemiş ve bu etki neticesinde halkın büyük bir teveccühüne mazhar olmuştur.⁹⁷ Burada birçok ilmi-fikri çalışmalar da yapan Gazzâlî, İslâm âlemine birçok nadide eseri de bu müderrislik görevi ile kazandırmıştır.⁹⁸ Üstelik burada yaptığı ilmi çalışmalar ve üç yüze yakın öğrenciye dersler vermesi hayatının en verimli yıllarını oluşturmuştur. Üstün çaba ve gayretleri neticesinde gerek halkın gerek devlet ve siyaset kademesinin nezdinde saygınlığı artmış ve şöhreti geniş alanlara yayılmıştır. Emirleri, melikleri gölgede bırakan bir itibarı ve nüfuzu elde etmiş ve artık kendisi adına ilim yolculukları yapılan, kendisinden darb-ı meseller verilen ve dillerde de konuşulan bir şahsiyet ünvanlarına sahip olmuştur.⁹⁹

Elde ettiği bu kazanımlar onu dünyevi makamların, şerefının zirvesine taşıdı. Artık dünya adeta ayaklarının altına serilmişti, sözü geçen, şöhret sahibi, kendisi ve ilmi adına seyahatler düzenlenen bir kişi olmuştu. Tabi tüm bu kazanımlara değinirken gerek Gazzâlî'nin fikir ve düşünce dünyasında gerekse de içinde yaşamakta olduğu dış dünyada derin izler bırakan olaylara ve huzursuzluklara değinmek de yerinde olacaktır. Baş müderrislik görevinin üzerinden yaklaşık bir yıl geçmemişti ki hâmisî ve en büyük destekçisi olan Nizâmülmülk, 1092'de bir Bâtînî ajanı tarafından şehid edilmiş, bu menfur olaydan bir ay kadar sonra da Melikşah humma hastalığı nedeniyle ölmüştü. Gazzâlî gibi bir şahsiyetin bu olaylardan etkilenmemesine elbette ki imkân yoktu. Dış dünyada yaşanan şiddet karakterli bu akımların huzursuz ve tedirgin faaliyetleri yanında iç dünyasında da benzer olaylar meydana gelmişti. Kendi ifadesiyle 'olayların hakikatini anlama ve anlamlandırmaya yönelik şüpheciliği ve susamışlığı'¹⁰⁰ onu çevresinde cereyan eden ekoller ve akımlarla sürekli temas haline getirmişti. Hakikati bildiklerini savunan ve dillendiren fikrî akımların çokluğu yanı sıra bunlara dair sürdürdüğü inceleme ve araştırması ruhî yönden krize, bunalıma yol açmış, bu da beraberinde varoluşsal gayesini, durumunu ve müderrisliğini düşünmeyi ve sorgulamayı doğurmuştu. İç dünyasında yaşadığı hayatı onu hayatın dışına iterken dışardaki hayat da adeta onu kendisine doğru çekmekteydi. Her bir akım hakikatin yegâne temsilcisi

⁹⁷ Sallâbî, *İmam Gazâlî*, 13; Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi'yyeti'l-Kübrâ*, 419.

⁹⁸ Dünya, *İmam Gazâlî ve İman-Küfür Sınırı*, 15.

⁹⁹ Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi'yyeti'l-Kübrâ*, 419; Gazzâlî, *En Güzel İsimler*, 11.

¹⁰⁰ Gazzâlî, *el-Münkız mine'd-Dalâl*, 25.

olarak kendisini gördüğü için bu düşünsel teoriler de Gazzâlî'yi bu akımlarla içli dışlı bir duruma getirmişti. Kategorize ettiği bu dört sınıftan hangisinin hakikatin bilgisine ulaştırdığı sorusunu, cevaplanması gereken en önemli sorun olarak belirledi.¹⁰¹ Netice olarak da çağında ve etrafında yaşanan ve meydana gelen olayları ve bilgileri topyekün eleştiri süzgecinden geçirmeye ve çağının bilgileriyle şüphe merkezli bir hesaplasmaya karar verdi.¹⁰²

Gazzâlî, hakikati ararken taklit bağı ile edinmiş -akla ve duyulara bağlı- olduğu bilgileri irdeleyip hakikat araştırmasından ve tenkidin tespitinden geçirerek -kendi bilgisinden dahi şüphe duyarak- bunların gerçeklik değerini aramaya koyuldu. Gazzâlî düşünsel strateji içerisinde hakikatten önce bu hakikate ulaştıracak vasıtaların, delillerin delillik değerini incelemeye koyulup şüphe süzgecinden geçirmeyi ve bu inceleme neticesinde delilin işaret etmiş olduğu hakikati ele almayı hedefledi. Şüphe yolculuğundaki en büyük hedefi ilm-i yakîn yani kesin bilgiyi elde etmektir. Çünkü bilgi, delilin meyvesiydi. Peki kendisine öncelikle fikrî mikyasa belirlemekle işe koyulan Gazzâlî, delil ile medlûl arasındaki bu etken ve etkilenen ilişkisi ortada iken bunu nasıl yapabilecekti? Ona göre yakînî (kesin) bilginin kesinlik değeri kendisinde hiçbir şüphenin bulunmayıp hata ve yanlışmanın karışmadığı ve kendisine güven duyulan bilgi türünden olmasıydı. Dolayısıyla bu bilgi, yanlışmanın kalben dahi farz edilmesinin mümkün olmadığı 'kesin bilgiyi' ortaya çıkartan türdendir.¹⁰³ Kesin bilginin bu derecede şüphesiz ve hatasız bilgiye sahip olmaması ona göre güvenilir bilgi dairesinde değerlendirilemezdi.

İlim (kesin bilgi) ile delil arasında en küçük şüpheyeye dahi mahal bırakmayacak şekilde sınırını belirlediği bir güvenlik bağının ve yeterlilik derecesinin kurulmasını zorunlu gören Gazzâlî akıl ve duyu dışındaki çıkarım vasıtalarını terk etmiştir. Artık sıra

¹⁰¹ Gazzâlî, *En Güzel İsimler*, 11.

¹⁰² Şüphecilik ve gerçeği arama temayülü, zaten Gazzâlî'nin tabiatında vardı. Zira *el-Münkız* eserinde bu durumun kendisinin bir adeti ve alışkanlığı olduğunu belirterek Allah'ın yaratılışına koyduğu fitrattan kaynaklandığını söylüyor. Bkz. Gazzâlî, *el-Münkız mine'd-Dalâl*, 25. Muhtemelen günden güne artan şöhreti ve ilmi başarıları onun şüphecilik anlayışının ve temayülünün üzerini bir nebze örtse de müderrislik döneminin sonlarına doğru temelden kavradığı tasavvuf kendisini yeniden derinden etkileyip sancıları tekrar başlatınca daha kuvvetli bir şekilde ortaya çıkmıştır. Şüphenin devreleri ve dönemleri için bkz. Dünya, *İmam Gazali ve İman-Küfür Sınırı*, 97.

¹⁰³ Gazzâlî, *el-Münkız mine'd-Dalâl*, 26; Dünya, *İmam Gazali ve İman-Küfür Sınırı*, 99.

akıl ve duyu çıkarım/istidlâl araçlarını tenkit masasına dahil edip ele almaya gelmişti.¹⁰⁴ Çünkü ilm-i yakîn seviyesinde olmayan her malumat ona göre güvenilemez türdendi. Bu güven sorunu acaba duyularla elde edilen (mahsûsât) ve zorunlu bilgilerden olan (zaruriyyât) bilgilerinde de mevcut muydu? Veya bunlarda hatanın bulunmamasına dair kesinlik/emin olunmuşluk nereden kaynaklanıyordu? Tenkit silahını öncelikli olarak duyulara ait bilgilere yöneltti ve gerçeğe ulaştıracak güvenilirlikte bulmadığı duyu organını eleyen Gazzâlî'nin önünde akıldan başka delil kalmamıştı. Bu imtihan neticesinde ya yeterli delil olarak kabul edecekti ya da onu da duyuların yetersizliği gibi elverişli metot olmadığını anlayıp kenara bırakacaktı. Nihayetinde müsellemlerin istediği bilgisini ve metotlarını sağlamlaştırmak üzere girmiş olduğu yolda Gazzâlî bir araştırmacı için mümkün olan bilgi yollarının tutarsızlığı ile ve nefsinde ruhi sıkıntılara gebe şüphe tohumları ile karşı karşıya kalmıştı. Esir bir varlık konumuna düşse de hakikati bulma arzusundan vazgeçmedi. Böyle bir çıkmazda Allah'ın rahmeti imdadına yetişmişti. Geçirmiş olduğu bunalımlı hallerinden sonra akıl artık gerçekleri araştırmada, şüphe ve tereddütlerden kurtulmada kendisine itimat edilen, güvenilen ve tezkiye edilmiş bir vasıta olarak görünmüştü. Bilgi kaynakları konusunda duyular ve doğru haberi eleyip akıl ile hareket etmeye karar veren Gazzâlî hakikati bulma ve tesis etmede aklın keskin kararlarına ve rehberliğine itimat etmiştir.¹⁰⁵ Bilginin mümkünlüğünü ve imkânını kabul edip bu hastalıktan kurtulması Gazzâlî'ye -fitratında var olan şüpheciliği gereği- kanaatimizce aradığı huzuru vermemiş olacak ki şimdi öncelikli olarak yaşadığı çağdaki ana düşünce akımlarına meydan okuyup onları tenkidinin sahasına dahil etmeye, kategorize edip incelemeye ve irdelemeye başlayacaktı. Ne var ki ilerleyen süreçte de bu tenkitçi bakışını kendisine çevirerek yeni bunalımlara, fikri buhranlara sebebiyet verecekti. Allah'ın tezkiye etmiş olduğu akıl hediyesini dönemindeki fırkalara yöneltmiş ve yaşadığı çağdaki ana düşünce akımlarını,

¹⁰⁴ Gazzâlî'nin hakikat araştırmasını naklî deliller üzerinden değil de aklî delillerle temellendirdiğini görmekteyiz. Böyle bir temellendirmenin altında yatan etkenlerden birinin, naklin çeşitli ekol ve fırkalar nezdinde de var olduğu, dolayısıyla naklin ekol sistematüğinde taraflı yorumlanıp benzeri nas getirilerek karşılık verilebileceği ihtimali olduğunu belirtebiliriz. Bu kısır döngüden hareketle kurgusunu akıl ve aklî deliller üzerine inşa ettiğini görmekteyiz. Öyle ki duyulardan sonra aklı da sorgulama alanına dahil etmesi bu ihtimali kuvvetlendirmektedir.

¹⁰⁵ Soyâl, *Gazzâlî*, 90.

savunucularını -yaşamış olduğu tecrübeler neticesinde de bizzat ulaşarak- kelâmcılar, bâtinîler, filozoflar ve sûfiler olarak dört ana düşünce çerçevesinde belirledi.¹⁰⁶

Bu uğurda çalışma ve tefekkürünün nihai gayesi de yaşadığı dönemde birbirleriyle mücadele halinde olan fırkalardan hangisinin hak hangisinin batıl olduğunu bilip o istikamette devam etmek ve bu meyanda hakikate ulaşmaktı.¹⁰⁷ Bu ilimleri incelemeye, savunucularının delillerini ve görüşlerini ele almaya başladı ve bu süre zarfında ilk olarak kelâm ilmine yöneldi. Acaba kelâm ilmi insanın kurtuluşu için gerekli olan bilgiyi salt akıl üzerinden verebilir miydi? ve bunu sağlayabilir miydi? Dönemindeki mütekellim taifesinin şüphe düğümlerini çözebilecek metotları var mıydı? Kelâm ilminin amacı ve sağladığı kazanımları *Münkız* eserinde şöyle anlatır: ‘Önce kelâm ilmine başladım, tahsil edip iyice öğrendim. Önde gelen, üstün ve ayrıcalıklı bir yer edinmiş kelâmcıların eserlerini gözden geçirdim. Kelâma dair istediğim kitapları yazdım. Ve gördüm ki kelâm ilmi kendi amacı ve gayesi açısından yeterli ama benim gayem açısından ve aradığım gerçeği aktarmada yetersizdir. Bunlara değinmemdeki amacım kelâm ilmiyle şifa arayanları yadsımak, küçük görmek ve inkâr etmek değildi. Zira nice ilaç vardır ki bir hastaya iyi gelirken başka hastaya iyi gelmemektedir. Çünkü şifa veren ilaçlar hastalık çeşitlerine göre değişir.’¹⁰⁸

Gazzâlî, dönemindeki kelâmcıların tartışma zemininin, dinin ne olduğundan ziyade ne olmadığı üzerine kurgulanmış olduğunu¹⁰⁹, bundan dolayı hakikati bulma ve

¹⁰⁶ Hakikate ulaştırdığı iddiasını taşıyan bu dört sınıf ile hesaplaşması, özellikle Sünnî entelektüel hafızada önemli bir yekün oluşturmuştur. Gazzâlî, tasavvufi düşüncenin Ehl-i Sünnet içerisinde kendisine meşruiyet sahası aradığı bu dönemde İslâmî bir ahlak ilmini tesis etmeye çalışmıştı. Daha önce ise özellikle Fârâbî ve İbn Sînâ’nın temsil ettiği ve hakikatin bilgisine ulaşmada din ile felsefe arasında ikili etkileşim alanı kurmuş ama apaçık bilgiyi felsefenin sağladığını aktarmışlardı. Gazzâlî ise başta filozoflar olmak üzere İsmâîlî doktrin mensuplarını ve diğer grupları ele alarak bilgi ve hakikat hesaplaşmasına girişmiş ve onun bu mücadelesi sonraki düşünürler tarafından sürdürülmüştür. Bkz. Gazzâlî, *En Güzel İsimler*, 15.

¹⁰⁷ Hakikat peşinde koşarken hakikatin temsilcisi olarak addedilen bu dört sınıfı belirlemesi, ilgili grupların her birinin görüşlerini ve iddialarını detaylı ve eleştirel bir şekilde araştırmak gerektiğine inanmasıyla alakalı olduğu içindir. Bkz. Soyal, *Gazzâlî*, 39. Çalışmamızın ilgi alanının uzamaması ve konu bütünlüğünü sağlama amacına ithafen burada sadece mütekellim taifesine değinmekle yetineceğiz. Diğer gruplar ve söylemlerine karşılık Gazzâlî’nin getirmiş olduğu eleştirel yaklaşımlar için bkz. Gazzâlî, *el-Münkız mine’ d-Dalâl*, 32 vd.

¹⁰⁸ Gazzâlî, *el-Münkız mine’ d-Dalâl*, 33.

¹⁰⁹ Müellifimizin kelâm alimleri hakkında belirtmiş olduğu ‘hasımlarının fikirlerindeki ve delillerindeki çelişkileri ve yanlışları ortaya koymak’ sadedindeki sözünden de anlaşılmaktadır ki bu ilmin cedelci üslubu hasımlarını veya dinleyenleri bir noktaya kadar susturabilse de sahiplerini veya dinleyenleri kalbi mutmain bir halde itaat etmeye yönlendirememektedir. Bununla birlikte halkın

ortaya çıkarma gibi bir amaçlarının ortadan kalkmış olduğunu aktarır. Çünkü bir şeyin hakikatine ulaşmak, öncelikli olarak onu gaye edinmeyi gerektirir. Döneminin kelâm alimleri ise gayenin de ötesinde gayenin sermayesini, öncüllerini dahi hasımlarından tevarüs ettikleri öncüller ile elde etmekte. Kelâmcıların ortak alanı, muarızlarından elde ettikleri özgün olmayan deliller ile dini savunmak ve saldıranları susturmak olmuştur. Bu minvalde muarızlarından aldıkları ve bununla dini savundukları argümanlar ve öncüller, zamanla kelâmcıların din anlayışı haline gelmiştir. Bundan dolayı Gazzâlî, kelâm alimlerinin dinin asıl maksatlarını ve Ehl-i Sünnet'in inanç esaslarını korumaktan ziyade araz, cevher ve bunların özelliklerini aktarmaya koyulmalarından ve bu konuda nihai sözü söyleyememelerinden ötürü eşyanın hakikatinin asıl maksadına ulaşamadıklarını belirtmiştir.¹¹⁰ Hatta kelâmcıların filozofların ilimlerine ve işlerine karıştıkları noktalarda bile yetersiz ve donanımsız kaldıklarını savunmuştur.¹¹¹ Bu durumda bir kelâmcı, felsefeyle ilgilenmesine ve uğraşmasına rağmen bu konulara yetkin olamamışsa, böyle birinin dini inanç ve değerlerini filozoflara karşı hem de onların delillerini kullanarak tatmin cevaplar verebilmesi ne derece mümkündür? Kelâm ilminin ve kelâmcıların felsefeye karşı yetersizliğinden duyduğu hoşnutsuzluk nedeniyle filozoflara cevap verebilme ve mücadele etmek için kendisine yeni bir kelâmi metot belirlemiş ve böylece felsefî kelâmın mihmandarı olmuştur.¹¹² Çünkü onun asıl gayesi metot ve sürdürülebilirlikte

fikri olarak parçalanmasına sebebiyet veren itikadi bozuklukların önüne de geçememiştir. Dolayısıyla müellifimiz her iki halde de aradığı cevabı bu alanda bulamamıştır.

¹¹⁰ *Faysal* eserinde de kelâmcıların, 'bizim bildiğimiz gibi kelâm ilmini bilmeyen, şer'i konuları yazmış olduğumuz kelâm eserleri ve delilleri çerçevesinde okumayan, öğrenmeyen kimseler kâfirdir' şeklindeki aşırılığa varan sözlerini aktararak mütekellim taifesinin cedel yoluyla konuları aktardıklarını belirtir. Üstelik bu yöntemin avam halka fayda vermediğini; bilakis halk tabakasında kalplerde taassubun kökleşmesine sebebiyet verdiğini dile getirir. Buna mukabil -avam için- en faydalı metodun Kur'an metodu olduğunu bildirerek kelâmın zaruret hallerinde belirli donanıma sahip yetkin kişilerce -havas- öğrenilmesinin gerekli olduğunu savunur. Bkz. Gazzâlî, *Faysalü't-Tefrika beyne'l-İslâm ve'z-Zendeka*, 93; Dünya, *İmam Gazali ve İman-Küfür Sınırı*, 186 vd.

¹¹¹ 'Kelâm alimlerinin filozoflara cevap vermek üzere kurgulanmış kitaplarında birbiriyle çelişkili ve önemsiz ifadeler vardır. Bu ifadelerle ilimlerin inceliklerine vakıf olduklarını söylemeleri bir yana avamdan birini bile kendi düşüncesinden caydıramazlar'. Bkz. Gazzâlî, *el-Münkız mine'd-Dalâl*, 34.

¹¹² Gazzâlî, *el-Münkız* eserinde kelâm ilmine yönelik yapmış olduğu konumlandırması, -muhatap kitleye uygun bir anlamlandırma ile- bu ilmin savunma ilmi olduğunu; İslâm'a yönelik eleştirilere ve yanlış görüşlere karşı cevap veren bir ilim olduğunu belirtip, eşya (mevcûd) üzerinde düşünmenin filozoflara ait bir vasıf olduğunu söylemiştir. Hayatının sonlarına doğru kaleme aldığı *el-Müstasfâ* eserinin giriş kısmında ise kelâm ilminin küllî bir ilim, diğer ilimlerin cüz'i ilim olduğunu ve kelâm ilminin konusunun en genel itibarıyla mevcûd olduğunu aktarır. İsim olarak felsefeye karşı çıksa da felsefenin fonksiyonunu kelâma yüklemiştir. Ayrıca kelâm alimlerinin araştırma sahasının genelden (mevcûd) özele ve detaya doğru gittiğini, dolayısıyla diğer dini ilimleri doğruluğunun böylelikle

doğru ellerde ölçülü bir kelâm metodunun geliştirilmesidir. Halkın inancı konusunda ne denli hassas olan Gazzâlî, bu refleksi gereği dönemindeki akımlarla amansız mücadeleye girişmiştir. Çünkü Gazzâlî çevresinde meydana gelen güncel konulara sessiz kalmayıp çözümler üreten bir yapıya sahiptir. Bu yapısı gereği döneminde süregelen yanlış yöntem ve uygulamalardan kaynaklı eleştirileri aktararak itikadi konuların muhatabın bilgi seviyesini göz önünde bulundurmaksızın cedel ve münazara yolları ile ulu orta bir şekilde sergilenmesinden kaynaklı rahatsızlığını sert dil ile belirtmiştir.¹¹³

Gelelim uzlet yolculuğunun tersine doğru döngüsüne! Gazzâlî, uzlet yolculuğundan evvel Bağdat'ta eğitim ve öğretim faaliyetleri ve beraberinde getirmiş olduğu şanlı, şöhretli ve pırıltılı bir hayatı yaşama ile dervişçe bir zühd ve uzlet hayatı yaşayıp yaşamama arasında psikolojik ve fizyolojik sorunları doğuran tereddütlerle dolu yaklaşık altı aylık sancılı bir süreç geçirmişti. Şimdi ise tam tersi bir döngüde yaklaşık on bir yıllık içinde bulunup tecrübe ettiği, yaşamak için adeta can attığı bu uzlet hayatını bırakıp bırakmama ile yeniden eğitim ve öğretim faaliyetlerine dönüp dönmeme hususunda yine tereddüt/şüphe ederken görmekteyiz. Dönemindeki halkın yaşayışı ve ahlakının zayıfladığı, onu uzlet hayatından çıkarmaya sevk etse de siyasi ve toplumsal konjonktür buna müsait olmadığı düşüncesiyle bu kararından vazgeçmesine sevk ettiriyordu. Karşılaşmış olduğu bu yeni bir kriz mücadelesini *Munkız*'da şöyle anlatır: “Bu durumda iken kendi kendime: ‘Hastalık umumi konuma geçmiş/salgın seyrine girmiş, doktorlar hastalanmış, halk helak olmak üzere iken kendi başına yaşayacağın uzlet hayatı sana ne kazandırır?’ şeklinde sorular soruyordum. Bunan karşısında da: ‘Bu karanlığı açmak, bu sıkıntıyı gidermek için ne yapabilirsin ki? Devir batıl devri, zaman, fetret zamanı. Şayet halkı yürüdüğü kendi yollarından Hakk’a davetle meşgul olursan zamane insanların hepsi sana düşman olur. Onlara nasıl karşılık verebilir, üstün gelebilir ve nasıl geçinebilirsin? Bu mücadele ancak mütedeyyin ve kuvvetli bir sultanın yardımı ve desteğiyle yapılabilir diyordum. Nihayet Allah, zamanın sultanının arzusunu kamçıladi ve bu fetreti kaldırmak için onun vasıtasıyla Nişabur’a gitmemi kesin bir şekilde emretti. Böylece artık kendimin zayıf bir mazerete dayandığımı görmüştüm.

sağlanacağını aktarır. Tümelnden tikele doğru düşüncenin seyri de Aristo felsefesinin yöntemi olduğu hepimizce malumdur. Bkz. Gazzâlî, *el-Müstasfâ min İlmi'l-Usûl*, 1:5.

¹¹³ Osman Demir, “Gazzâlî ve Kelâm”, içinde *Gazzâlî Konuşmaları*, haz. M. Cüneyd Kara, (İstanbul: Küre Yayınları, 2020), 230 vd.

Ruhsat sebebimin geçerliliğini yitirdiğini fark ettim. Bu tanıklıklar neticesinde hüsnüzannım baskın geldi ve Allah zilkade 499 yılında bu önemli vazifeyi yerine getirmem için Nişabur'a doğru yola çıkmayı nasip etti. Allah'ın garip/hayranlık verici tecellililerinden biri olsa gerek önceden görevlerim arasında Bağdat'ı nasıl terk edeceğimi düşünür bu konuda mücadele verirken şimdi de uzlette iken böyle bir şeyin mücadelesini veriyordum.¹¹⁴

Gazzâlî'nin düşünce âlemini izleyebilme imkânı veren bu pasajda halkın inanç dünyasının günden güne iyice zayıfladığını görmesi, on yıldan fazla bir zamanda yaşadığı uzlet hayatından çıkarmaya sevk ederken aynı zamanda olumsuz siyasi ve sosyal ortam ise yaşamakta olduğu hayatı sürdürmeye teşvik etmekte idi. Müellifimiz neticede uzleti tercih eder. Lakin zamanın sultanı olarak bahsettiği, o dönemde Horasan meliki olan Sencer'in veziri ve Nizâmülmük'ün oğlu olan Fahrülmük'ten kendisine Nişabur Nizâmiye Medresesi'nde ders vermesine yönelik ısrarlı öneri ve istek gelince Gazzâlî kararını değiştirip yeniden eğitim ve öğretim faaliyetine dönüş yapar.¹¹⁵ İmam Gazzâlî bu serüven içinde en önemli eserlerinden olan *İhya* kitabını da yazmıştır. Nizâmülmük'ün oğlu Fahrülmük'ün (ö.500/1106) istek ve talebi ile tekrar Tûs'a döndü ve yeniden müderrisliğe başladı.¹¹⁶

Artık yeni bir hedef ve niyetle ilim öğretmeye karar verdi. Öyle ki bu hedefteki niyetini: 'Önceleri makam, mevki ve şöhreti kazandıracak ilme davet ediyordum. Şu an ise makam, şan, şöhreti terk eden/ettiren ilme davet ediyorum'¹¹⁷ diyerek açıkça ortaya koymuştur. 499/1106 yılında yeni vizyon ve niyet ile Nişabur Nizâmiye Medresesi'nde eğitim hayatına başlayan Gazzâlî, bu medresedeki faaliyetlerine üç yıl kadar devam etti. Çok geçmeden vezirin şehit edilmesiyle ve sağlığının artık müderrislik yapmayı zorlaştıracak derecede bozulması nedeniyle artık bu öğrenim döneminden de ayrıldı ve memleketi Tûs'a gitti.¹¹⁸ Evinin yanına talebeler için medrese, sûfiler için dergâh (tekke) yaptırdı.¹¹⁹ Ömrünün son demlerini gönül ehlinin sohbetlerine katılmakla, eser yazmakla geçirdi. *Gâyetu'l-gavr, el-Müstasfâ min İlmi'l-Usûl, ed-Dürretu'l-Fâhire,*

¹¹⁴ Gazzâlî, *el-Münkız mine'd-Dalâl*, 73-76.

¹¹⁵ Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübela*, 324.

¹¹⁶ Gazzâlî, *el-Münkız mine'd-Dalâl*, 76.

¹¹⁷ Sallâbî, İmam Gazâlî, 18.

¹¹⁸ Watt, *Müslüman Aydın*, 163.

¹¹⁹ Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübela*, 325; Sallâbî, İmam Gazâlî, 18-19; Safedî, *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, 239.

İlcâmu'l-Avâm an İlmi'l-Kelâm gibi eserler bu yılların ürünüdür. Ayrıca vaktinin bir kısmını o zamana kadar yeterince donanım ve birikim sahibi olamadığını söylediği hadis ilmine ve özellikle Sahihayn derslerine ayırmışsa da bu çalışmasına fazla devam edemedi.¹²⁰ Medresede zahiri ve nakli-akli ilimlerle; tekkede ise ledunni ilimler, irfan, muhabbet ile meşgul oluyordu.¹²¹ Elde ettiği tüm bu kazanımlar neticesinde ilim erbabı ile sohbetler ederek gönüllerin ve akılların gıdalandığı takva sahibi biri olarak yeniden sûfi hayata dönüş yapmış oldu. Tasavvufla başlayan hayat serüveni Allah'ın lütfu ve keremi ile sünnet ve hadis ile son buluyordu. Elde ettiği manevi kazanımlarla, kalbini dünyevi arzu ve ihtiraslardan temizlemesiyle ilim ile ameli, akıl ile Kur'an'ı, zahir ile batını mezcedip ruhi ve manevi arınmayı başararak İslâm dünyasında eşine az rastlanılan bir yer edinmiş oldu ve arkasında muazzam bir ilmî miras bıraktı.

Kitap yapraklarının kendisini yâd etmekle şeref ve değer kazandığı, ilim ve hakikat peşinde geçen hakikat sancaktarının hayatı doğduğu topraklarda; Tûs'ta 505/1111 yılında noktalanmıştı.¹²² Vefat edinceye kadar kalemi durmamış hem avam hem havas tabakaya hitap eden eserler yazmış ve bu yazmış olduğu sayısız eserler, geniş kitle tarafından kabul görmüş, neticesinde de yaşadığı çağı aşan çok yönlü düşünür tipinin en başarılı simalarından biri olmuştur. Bu eserler İslam dünyasında büyük ses getirmiş, ulemayı da etkileyerek bu eserler üzerinde ilmî, fikrî tartışmaları arttırmıştır. Devam eden tüm yıllarda da bu ilmî mükâşefeler günden güne derinlik kazanarak İslâm alemine adeta ışık olmuştur.

1.3. İlmî Kişiliği

Düşünürlerin çocukluk ve gençlik dönemleri ve bu dönemlerde karşı karşıya kaldıkları durumlar, düşüncelerine yön veren temel saiklerin başında gelmektedir. Çocuk yaşta öksüz kalan Gazzâlî, ilerleyen zamanlarda babasını da kaybedince sûfi dostunun himayesine girmişti. Ardından da medrese hayatı ve ilmî yolculukları başladı. Toplumsal düzlemdeki kaygı verici ortam ve küçük yaştan itibaren maruz kaldığı olumsuzluklar ister istemez kişiliğinde ve düşüncelerinde kalıcı etkiler bıraktı. Tüm bunlara medresedeki kuramsal bilgiler ve dersler de eklenince çocukluk yıllarında

¹²⁰ Sallâbî, *İmam Gazâlî*, 18; Dünya, *İmam Gazali ve İman-Küfür Sınırı*, 25.

¹²¹ Dünya, *İmam Gazali ve İman-Küfür Sınırı*, 18.

¹²² Bozkurt, *Abbâsîler*, 213; Dünya, *İmam Gazali ve İman-Küfür Sınırı*, 26.

maruz kaldığı şüphe kriziyle¹²³ yeniden tanıştı. Bu krizler neticesinde eleştirel bir düşünce yapısına da sahip oldu¹²⁴ ki bu eleştirel kimliğini eserlerinde rahatlıkla görebilmekteyiz. Öyle ki düşünce yapısı birtakım dogmalar ve belli başlı geleneksel ilimlerle sınırlı ve sığ değildi. Düşünce dünyasını geliştirirken ve derinleştirirken filozoflar dahil her kesimden etkilenmiş ve bunlar arasından faydalanmış, çağdaş ve çağı aşan bir tutarlılığı, sistemliliği sağlamış; bunun yanında geleneksel ilimlerin aynı seviye ve bağlamda incelenmesine ise karşı çıkmıştır. Böylelikle İslâm fikir dünyasına yeni ufukları kazandırmıştır. Bunu düşünce dünyasının birer ürünleri olan eserlerinde çok rahatlıkla müşahade edebiliyoruz.

İslâm düşünce tarihine bakıldığında kimi mütefekkirlerin dönemlerinde ortaya koymuş oldukları fikri mücadele, yaşamış oldukları dönemde yeterince kabul görmeyip sonraki dönemlerde anlaşılabilmektedir. Karşılaşılan bu durum tarihin ve hayatın seyri içerisinde pekâlâ karşımıza çıkan bir hayat kanunudur. Kimi mütefekkirler de ya avam kesiminde ya da havas kesiminde karşılık ve itibar görmüşlerdir. Gazzâlî ise hem hayatta iken halk ve havas kesimde hem de vefatından sonra çağlar geçse de orijinallliğini ve güncelliğini korumuş düşünce dünyamızın önde gelen bir mütefekkiridir.¹²⁵ Hakikat araştırmasındaki kazanımlarını içselleştirerek ciddi değişimlerin öncüsü olmuş ve geniş bir ilmi sermaye bırakmıştır. Dolayısıyla Gazzâlî'nin İslâm fikir dünyasındaki konumunu ifade etmeden özellikle kelâm sahasında sağlıklı fikir üretemeyiz.¹²⁶

Gazzâlî, dini düşünce geleneğinin problemlerini Tanrı-insan, vahiy-akıl, akıl-mantık düzleminde ele alan âlimlerin başında gelmektedir. Şüphe krizleri ona bilginin bilinebilirliğini bile inkâr ettirmiş, şüphe düğümlerinin çözülmesinin ardından bilginin imkânlılığını dile getirmiştir. Zihniyetin ihyası olarak belirtebileceğimiz bilginin imkânlılığını, bilginin imkânını sağlayan ve temelini oluşturan akıl ve mantık kuralları çerçevesinde benimsediği düşünce tarzı ile göstermiştir. Bilginin inanç ve ahlakla doğrudan veya dolaylı bir ilişkisinin olduğunu savunmuştur. Zihniyet ihyasının karşısında bulunan zihniyet kırılmasının ve bozulmasının çözümlenebilmesini ancak

¹²³ Hakikate dair susamışlığı ve meselelerin kritiğine dair sorgulamaları fitratında var olan bir gerçeklik gereğidir. Bkz. Gazzâlî, *el-Münkız mine'd-Dalâl*, 24; Soyal, *Gazzâlî*, 38.

¹²⁴ Bayraktar, “Gazzâlî: Kimdir ve Nedir?”, 9.

¹²⁵ Soyal, *Gazzâlî*, 77.

¹²⁶ Demir, “Gazzâlî ve Kelâm”, 225.

zihnin amelî hayat ile tutarlı birlikteliğinde sağlanabileceğini ve giderilebileceğini belirtirken; zihnî kırılmaların bulunmama belirtisini de enfûsi ve âfâki hayatın karşılıklı etkileşiminde ve uyumunda olduğunu savunmaktadır. Mesela kelâmî veya tasavvufî meseleye ait yeni bir görüş veya öğretî, şayet kişide daha önce yapmakta olduğu iyi işlerde tembelliğe sevk ediyorsa kişinin bu düşüncesini gözden geçirmesi gerekmektedir. Çünkü bu durumda düşüncenin doğruluğu yaşantıda ortaya çıkmamakta, karşılığını bulamamaktadır.¹²⁷ Gazzâlî bu durumu betimleyici bir tarzda demir ve taş örneği ile ele alır. Şöyle ki demire vurularak sürtülen bir taştan kıvılcım çıkmaktadır. Böylece etrafını aydınlatmakta ve gözün karanlıkta iken daha önce görmediği şeyleri görmesine yardımcı olmaktadır. Tıpkı bunun gibi organlar da kalbe bağlıdır. Âtıl hale gelen organlar kalpteki bilgi değişimi ile uyanabilmekte ve harekete geçebilmektedir. Mârifet nurunun kaynağı da fikirdir. Kıvılcım için taş ile demir nasıl bir araya getirilip çakılıyorsa aynen bunun gibi iki bilgi de bir araya getirilerek uyumsallaştırılır ve etrafa kıvılcım yayar. Kalp de bu sayede değişir ve hareketlenir, daha önce yönelmediği ve eğilmediği şeye doğru hareketlenir/eğilim gösterir. Böylece düşüncenin ürünü olan ilim ortaya çıkar. Organlar kalbe boyun eğler, iç ve dış âlemdeki fikir- ve eylem tutarlılığı da böylelikle sağlanmış olur.¹²⁸

Gazzâlî'nin fitrî ve rûhî durumu ile iltisaklı şüphencilik krizinin yanı sıra kendisine bir de bilgi krizi eşlik edince iki tutum arasındaki sorunları ve zıtlığı metodik şüphe merkezli akıl yürütme faaliyetleri ile üstesinden gelerek bilgisel istikrarı sağlamıştır. Bu istikrarını mantıksal ölçü bağlamında belirlediği prensipler ile de sürdürmüştür. Bu da nihayetinde Gazzâlî'yi mantıksal ölçü kuramına, tutarlı fikirsiz tutumlara uymayan akıl yürütme çabalarını/ekollerini reddetmesine ve onlara karşı sert bir tutum sergilemesine sebebiyet vermiştir.¹²⁹ Geliştirdiği bu teori ile de istidlâlî çabaların, güneş ve göz ile betimlediği sahîh nakil ve sarîh akıl birlikteliğinde sürdürülebilir olacağı kanaatine varmıştır.¹³⁰ Böylelikle tutarlı mantıksal metodunu siyasal arenada -özellikle- Sünnî-Şîî arasında uygularken ilmi arenada ise İslâm akâidi-Yunan felsefesi, felsefe-kelâm, filozoflar-sûfiler arasında uzlaştırmacı amaçla kullanarak

¹²⁷ Bayrakdar, “Gazzâlî”, 235-236.

¹²⁸ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî, *Tefekkür: Düşünmenin Fazileti* çev. Harun Ünal (Çelik Yayınevi, 2014), 30 vd.

¹²⁹ Gazzâlî, *Düşünmede Doğru Yöntem*, 16-17.

¹³⁰ Gazzâlî, *İtikadda Orta Yol*, 15.

neticesinde mantık, felsefî kelâm, Sünnî entelektüel düşüncenin ve teorilerin İslâm düşünce sisteminde iyiden iyiye yerleşmesine zemin hazırlamıştır. Benimsediği mantıksal metod ile kendi dönemine kadar mantık ilmine karşı mesafeli ve tepkisel olan bakış açısını tersine çevirerek özellikle kelâm ve fıkıh usulü ilminde ustalıkla kullanmış; sonraki alimler tarafından temel başvuru ilmi olarak görülmesine öncülük etmiştir. Kendi döneminden evvel akıl-nakil arasındaki öncelik konusunu da -özellikle filozoflar nezdinde aklın, naklin önüne geçirilmesi konusunda- değiştirerek naklin, akıl ve mantıkla desteklenmesi gerektiğine kanaat getirmiştir. Neticede mantık ilmi ile İslâmî ilimler arasındaki soğuk ve bir o kadar da mesafeli olan tutumu -hocası Cüveynî'nin hazırladığı zeminden sonra- revize ederek artık sıkı sıkıya bir ilişkinin ve tavrın başlamasına da en büyük katkıyı sunan düşünürlerden olmuştur.¹³¹

Gazzâlî'nin başlattığı bu ilmi açılımın sadece mantık ilmiyle sınırlı kalmayıp felsefe ilmine de sirayet ettiğini görmekteyiz. Felsefe ve öğretilerini toptan reddeden bir anlayış ile felsefî argümanların doğruluğuna toptan teslimiyetçi bir anlayış arasında da orta yolu benimsemiştir. Filozofların ilmi dallarından matematik ve mantık ilimlerini İslâmî potada eriterek servis etmişken onların doğa bilimleri, metafizik, ahlak ve siyasete dair görüşlerini ise kabul etmemiştir. Hocası Cüveynî ile başlayan felsefî yolculuğu baş müderrislik görevinin tevdi edilmesiyle birlikte daha da derinleşmiştir.¹³² Kişi ve toplum bazında bilginin oluşumuna ve teşekkülüne inancın ve ahlakın; ahlak ve inancın oluşumunda da bilginin karşılıklı etkisinin varlığını savunur müellifimiz. Sözelimi matematik ilmini kabul eder ama filozoflar tarafından öğretilmesi durumunda beraberinde tehlikeleri de getirebileceğini savunur. Örneğin matematik ile dinin doğrudan bir ilişkisi ilk bakışta mümkün görünmemektedir. Üstelik matematiğin verilerinin bilinip anlaşıldıktan sonra bu durum, inkârı mümkün olmayan bir delil sadedindedir. Lakin filozofların ilimlerinin bölümlerinden biri olması hasebiyle bu ilimden farklı tehlikelerin de meydana gelebileceği ihtimalini de göz önünde bulundurur. Mesela matematik ilmine bakıp araştıran kişi onun incelikleri karşısında hayretini gizleyemez ve filozofların tüm bilgilerinin bu şekilde açık ve güvenli olduğunu zanneder. -Onların tanrıyı âtil kılma çabalarını kavrayamadan- 'şayet din

¹³¹ Soyal, *Gazzâlî*, 40-41, 83. Mantık ilmine dair kaleme aldığı eserleri, çalışmamızın ilerleyen sayfalarında belirtilecektir.

¹³² Soyal, *Gazzâlî*, 42.

gerçek olsaydı bu husus, matematik ilimlerinde bu denli incelikler varken bu ilimlere vakıf olan filozoflara gizli kalmazdı' diyerek¹³³ onların görüşlerinin doğruluğuna hükmeder ve kendisinin farkında olmadan hakikatten sapmasına sebebiyet verebilir. Bu tehlike karşısında da İslâm'ın cahil dostları bu tür bilginin kritiği yerine filozoflara ait tüm bilgileri toptan reddederek doğru yaptıklarını zannettiler. Hatta güneş ve ay tutulmasına dair görüşlerini bile reddetmişlerdir. Matematik ilimlerini inkâr etmekle dine hizmet edeceğini sanan böyle kişiler dine karşı büyük bir suç işlemiştir. Halbuki dinin müspet veya menfî anlamda bu ilimlere müdahalesi, baskısı olmadığı gibi bu ilimlerin de dinî meselelere müdahalesi yoktur.¹³⁴ Aynı şekilde mesela dinsiz bir matematik öğretmeni birtakım matematik kural ve kaideleri ateizmi tasdik eden, dinin aleyhinde bir yorum ile kullanabilir, buna gören Müslüman baba da matematiğin dinsizliğin bir aleti olarak düşünerek çocuğunun matematik öğrenmesine engel olur ve böylelikle dine zarar vermiş olurdu. Çünkü miras taksimlerinden kible tayinine varıncaya kadar matematik öğretilerinin ve bilgisinin değeri tartışılmaz bir hakikattir.¹³⁵

Eserlerinde aydın kimliğinin gerektirdiği sorumluluk bağlamında hedef kitleye anlayışlarının tahammülüne ve birikim seviyelerine göre üslup kullandığını da müşahade etmekteyiz. Şeriatın akıl sahiplerine göre takınmış olduğu tavırdan hareketle bilgisini farklı düzeylerde ve seviyelerde takdim etmiştir.¹³⁶ Her seviyedeki insanları samimi bir muhatap olarak görerek adeta onları karşısına almış ve onlar adına onlara sözcülük yapmış, hakikati idrak seviyelerine göre tasvir etmiştir. Eserlerinde kimi zaman avama kimi zaman râsih ulemaya yönelik uygun bir üslup kullanmış, her kesime hitap ederken kendisini onların yerine koyarak o kesime lazım ve gerekli olanı belirtmekle yetinirken onların hangi ilimlerden ve eserlerden uzak kalmaları gerektiğini

¹³³ Gazzâlî'nin bu endişesine sevk eden unsurlardan birinin: 'Ehl-i Kitaptan bir grup günün başında müminlere indirilmiş olana iman edip günün sonunda inkâr edin. Belki onlar da dinlerinden dönerler' (Kur'an-ı Kerim, Âli İmrân, 3/72) ayetinde de zikredildiği üzere Ehl-i Kitap'tan dini konularda bilgin olan kesimin hedefleriyle paralel olmasını söyleyebiliriz. Zira bu kadrolar Kur'an etrafında bir kuşku çemberi kurarak ve kendilerinin derin bilgilerini masum zihinlerde uyandırarak henüz imanı tam belirmemiş Müslümanların zihinlerinde 'şayet bir hakikat olmasa bunlar sahip oldukları bunca bilgileri neticesinde bu dinden ve kitaptan dönmezlerdi. Acaba bu dini hükümlere teslim olmakla biz mi yanlış yapıyoruz?' şüphesinin yayılmasını amaçlıyorlardı. Müellifimiz de bu temsil ile filozofların yanlış ve tehlikeli bilgilerini kendilerinin ilim dallarından birini oluşturan matematik kılıfı altında sâfi zihinlere servis edilme riskini dile getirmiştir. Öyle ki devam eden sayfada matematik öğretmeni örneği ile açıklaması, bu endişeyi dile getirir mahiyettedir.

¹³⁴ Gazzâlî, *el-Mînkız mine'd-Dalâl*, 38-39; Montgomery Watt, *Müslüman Aydın*, 83.

¹³⁵ Bayrakdar, "Gazzâlî: Kimdir ve Nedir?", 10.

¹³⁶ Dünya, *İmam Gazali ve İman-Küfür Sınırı*, 116.

de sert bir üslup kullanarak ve eleştirerek işaret etmeye çalışmıştır. Bu sebeptendir ki avama yönelik yazdığı eserlerinde kelâm ilmini yermiş, onlara gerekli olanın kesin tasdik ve taklit ile birlikte öğüt ve vaaz olduğunu belirtmiştir.¹³⁷ Havasa yönelik eserlerinde -örneğin *el-İktisâd*- ise bir toplumda İslâm inanç ve itikadını bozmaya çalışan bidat grupların her zaman var olacaklarını hatırlatarak kelâm ilminin öğrenilmesini farz-ı kifâye olarak belirtmiştir.¹³⁸ Bu sınıflandırması sonucunda Kur'an'ın delilleri ile kelâmcıların delilleri arasında ayırım yapmış; Kur'an'ın delillerini herkesin kullanabileceği birer gıda olarak; kelâmcıların delillerini de ilaç olarak belirtmiştir. İlaçlar bazı hastalık sahiplerine fayda verse de çoğu kişiye verildiğinde onlara zarar vermiş olacaktır.¹³⁹ Gözettiği bu hassas tavırdan ötürü kelâma dair yönelttiği olumsuz eleştirilerin; farklılaşan öğretiler ve savunmaların, tartışmalı konularla ve yöntemlerle ilgili ve sınırlı olduğunu da söyleyebiliriz. Çünkü gerek *el-Müstasfâ* eserinde bu ilmin külli oluşuna vurgu yapıp asıl olarak görmesi gerekse de *el-İktisâd* eserinde Ehl-i Sünnet itikadını korunması amacıyla bu ilme uğraş verilmesinin zorunluluğuna dair başlık atarak savunması bizlere bu hakikati açıkça beyan etmektedir.¹⁴⁰ Çünkü Gazzâlî, şeriâtın gerekli ve zorunlu kıldığı hususlar ile aklın gerektirmiş olduğu hakikatler arasını uzlaştırmanın kelâm ile mümkün olabileceğini bildirir. Ona göre aklın burhanı (kesin delilleri), peygamberin bildirmiş olduğu konularda onun doğruluğunu ortaya koymaktadır.¹⁴¹ Dolayısıyla bu ilim herkes için gerekli ve zorunlu değildir ve erbabına bırakılmalıdır. Aklî delillerden hareketle kelâm yapma metodunu Eş'arî ve onu takip eden Bâkillânî, Cüveynî ile başlamış ve her mütefekkirin omuzlarında biraz daha yükselirken Gazzâlî ile başka bir boyuta ve yeni bir döneme çıkmıştır.¹⁴²

Aynı şekilde avama yönelik eserlerinde vaaz üslubu kullanırken havasa ise - hakikatin vasat seviyede de olsa anlaşılmasını engelleyecek görüşlere karşı- mantık ve felsefî argümanları kullanmıştır. Yukarıda da zikredildiği üzere Ehl-i Sünnet itikadının

¹³⁷ Gazzâlî, *Faysalu't-Tefrika beyne'l-İslâm ve'z-Zendeka*, 85.

¹³⁸ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd*, Şerh: İnsaf Ramazan (Beyrut: Dâru'l-Kuteybe, 2003), 17; Gazzâlî, *Faysalu't-Tefrika beyne'l-İslâm ve'z-Zendeka*, 86.

¹³⁹ Gazzâlî, *İlcâmu'l-Avâm an İlmi'l-Kelâm*, 59; Soyal, *Gazzâlî*, 85.

¹⁴⁰ Soyal, *Gazzâlî*, 44.

¹⁴¹ Gazzâlî, *İtikadda Orta Yol*, 15.

¹⁴² Soyal, *Gazzâlî*, 89.

korunmasını önemli bir vecibe olarak görmüş ve bu temeli destekleyecek eserleri kaleme almıştır. Sözelimi bir önsöz mahiyetinde tasarladığı *Kavâidu'l-Akâid* eserini, *İlcâmu'l-Avâm an İlmi'l-Kelâm* ile geliştirerek avam ile buluşturmuş ve avam için selef akidesini gerekli görmüştür. Havas için ise bu esere akli delillerle olan boyutunu da dahil ederek *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd* eserini yazmış, havas ehline kelâmi ve felsefi argümanlarla oluşan akademik bilgilerle konuşmuştur.¹⁴³ Bu sebeptir ki *el-İktisâd* eserinde muarızlarını karşısına alarak adeta onlarla konuşur gibi deliller, muhtemel soru ve sorgulamalar ve mantıki açıklamalar sunmuştur. Mantık kuralları çerçevesinde öncülleri ve neticeleri ifade ederek, muarızlarının sunmuş olduğu öncülleri kabul etmeleri durumunda neticenin de kabul edilmesinin kaçınılmaz olduğunu deliller ve örnekler üzerinden ispatlamıştır.¹⁴⁴ *İlcâm* eserinde ise bu tür soru ve sorgulamalara girmeksizin halk için gerekli olanı idraklerine sunmuştur. Eserlerinde ve fikirlerinde bir nevi karşısına aldığı muhataplarını ve davete muhatap olan bu kimseleri ve görüşlerini iletme metodunu ise 'İnsanları Rabbinin yoluna hikmetle, güzel öğütle davet et. Onlarla mücadeleni en güzel şekilde yap. Şüphesiz Rabbin yolundan sapanı da hidayete erenleri de en iyi bilendir.'¹⁴⁵ ayeti bağlamında genel hatlarıyla; hikmet ile, vaaz ve nasihat ile ve mücadele ile davet olarak üç tür sınıfa ayırarak ünsiyet kurmuş ve her sınıfa gerekli olanın yeteri kadar, miktarınca verilmesini savunmuştur. Her grubun ve hitap edilecek şekillerin ayrı ayrı ele alınıp, öncelikle sağlıklı bir toplum okumasının gerekli olduğunu şu şekilde belirtmiştir: 'Şayet vaazla davete uygun olan kişilere kalkıp da hikmet davet yolu sunulursa bu durum tıpkı süt emen çocuğa kuş etini vererek beslenmesini sağlamak gibi olur. Bu yol bu sahiplerine göre değildir, bunlara zarar verir. Hikmet ehline cidal (mücadele) yolu uygulanırsa tıpkı yetişkin birinin insan sütünü içmekten iğrendiği gibi bundan iğrenirler. Mücadele ehline hikmetle davet etmek de zarar verir. Zira mücadele ehline cidali en güzel şekilde kullanmadan yapılacak cidal de hurmadan başka bir şey yemeye alışmamış bir bedeviye buğday ekmeği veren kişiye benzer.'¹⁴⁶

Dolayısıyla İmam Gazzâlî, bir düşüncüyü eleştirip reddetmekte haklı olabilmek; genel geçer değil sürdürülebilir sahih bir sonuç alabilmek için öncelikle bu alanda ciddi

¹⁴³ Soyal, *Gazzâlî*, 46.

¹⁴⁴ Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd*, 22-26.

¹⁴⁵ (Kur'an-ı Kerim, Nahl, 16/125).

¹⁴⁶ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî, *el-Kıstâsu'l Müstakîm*, çev. İbrahim Çapak (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2016), 46.

bilgi-birikim-kazanım gerekliliğini, bireysel ve toplumsal okumalar yapılması zorunluluğunu belirtir. Örneğin bu düşünce metodunun bir uzantısı olarak görebileceğimiz zamanının en büyük siyasi-fikri düşmanı olan Bâtınîlerle mücadelesinde, başarılı olup onların iddialarını çürütebilmek için, en büyük silahları olan felsefe talimine ayrı önem vermiştir. Zira Bâtınîler'in en büyük kozu felsefe idi. Nizâmiye medreselerindeki müderrisliği Gazzâlî'ye Eş'ârî-Sünnî kelâmında otoriter olmayı sağladığı gibi çalışmalarıyla Şii-Bâtınîler'in zehirli düşünce ve fikirlerinin nüfûzunun kırılmasında da otoriter olmasını sağlamıştır.¹⁴⁷ Medrese müfredatına felsefeyi dahil ederek, birçok kitabın telif edilmesini sağlamış ve Bâtınîler'e karşı kapsamlı bir fikri mücadelenin doğuşuna, ilmi bir dirilişe vesile olmuştur. Fikrî mücadelesini kalemiyle desteklemiş bu konuda en önemli eseri olan '*Fedâihu'l Bâtıniyye*'yi yazmıştır.¹⁴⁸ Bu fikri mücadelesi Bâtınîler'i oldukça endişelendirmiş olacak ki gerek tehditvâri söylemlerini gerekse de suikast tertiplerini dile getirerek halka karşı korkunun dozunu günden güne arttırmaya başlamışlardı. Bu asırda Bâtınîler'e karşı Gazzâlî'den daha etkin olan başka bir alim de bulunmamaktaydı. Gazzâlî, Bâtınîler'in bu faaliyetlerine yönelik yazdığı eserlerinde küfürle olan ortak yönlerini ve bağlarını sıkça vurgulamış, onları kâfir olarak tanımlamıştır.¹⁴⁹

Eserlerinde göze çarpan ilmi kişiliğini ifade eden bir diğer özelliği ise, yazmış olduğu eserleriyle dini ilimler sahasında yeni bir dirilişi, ıslah ve ihyayı amaçlamıştır. Din alanında ilim ve amele, ahlak ve ruh terbiyesine ayrı bir önem vermiştir. Ruhi ve manevi arınmayı, dünya ve ahiret mutluluğunu eserlerinin temel konusu yapmıştır. Farklı ilim dallarını eserlerinde işleyerek eklektik İslâmî ilim anlayışını kurmayı

¹⁴⁷ Sallâbî, *İmam Gazâlî*, 22.

¹⁴⁸ Çalışmamızın ilerleyen sayfalarında ilgili eserleri zamanı ve zemini ile birlikte belirttik.

¹⁴⁹ Gazzâlî, *Faysal* eserinde küfürle olan irtibatlarını şöyle dile getirir: 'Vasıfları itibarıyla kâfirdirler. Çünkü Allah'a saygı duymazlar, üzerlerinde ehli hakkın otoritesi hâkim olduğunda hakkı tercih ederler, bu otorite zayıflayıp yok olduğu zaman da kibirli bir şekilde küfürlerine ısrar ederler. Temel gayeleri diyebileceğimiz ana felsefelerinde de küfür vardır; çünkü şeriatı ve hükümlerini ortadan kaldırmayı amaçlarlar. Aynı şekilde İlah tasavvurlarında da küfür vardır; çünkü zaman yönünden başlangıcı (evveli) olmayan ikili tanrı anlayışını savunurlar ve bu iki ilahtan birinin diğeri vasıtasıyla hazır olan kudsi bilgileri peygambere aktardığını belirtirler. İmamete dair bakış açıları ise buna paralellik arz etmekte, imamın tüm işlerin hakikatine vakıf olmada ve ismet konusunda nebi ile aynı statüde bulunduğunu savunmaktadırlar. Ahiret hakkında ise, onu inkâr ederek sadece imamın çıkışının sembolü olduğunu belirtirler.' Dolayısıyla savunmuş oldukları tüm bu inanç sistemi ve özellikleri, müellifimizin Bâtınîler'i küfür ile eşit görmesine sebep olmuştur. Bkz. Gazzâlî, *Faysalu't-Tefrika beyne'l İslâm ve'z-Zendeka*, 98. Ayrıca bkz: Sallâbî, *İmam Gazâlî*, 25; Dünya, *İmam Gazali ve İman-Küfür Sınırı*, 181.

başarmıştır.¹⁵⁰ Akıl ve nakil birlikteliğini de nakledilen şeriat ile akledilen hakikat arasında bir zıtlık bulunmadığını da savunur. Bunlardan birisiyle yetinilemeyeceğini belirtir. Çünkü aklın kesin delilleri, peygamberin haber verdiği konularda doğruluğunu ortaya koymaktır. Bunula birlikte aklın alanı, sahası dardır. Aklı, hastalıklardan salim olan göze Kur'an'ı ise etrafa ışık yayan güneşe benzetmektedir. Sadece Kur'an ile yetinip akli devre dışı bırakanın, ışığa karşı gözlerini kapatan kimse gibi olduğunu da belirtir.¹⁵¹ Gazzâlî'ye göre Allah'ın kelâmı, en büyük hikmettir. Çünkü akla bazı şeyler arz edildiğinde akıl bunları her zaman kavramayabilir. Bu nedenle akli nazariyat alanında uyarmak gerekir ki bu alanda en büyük uyarıcı hikmetli sözdür. Akıl gözüne nispetle Kur'an'ın durumu dış göze nispetle güneşin nuru gibidir. Zira görmek akılla nihayete erer, tamam olur. Bu nedenle güneşin ışığına nur denildiği gibi Kur'an'a da denilmesi gerekir ve bu kullanıma daha layıktır. Buna göre Kur'an'ın nuru güneş aklın nuru ise göz durumundadır.¹⁵²

Dini ilimler konusunda gerçekleştirdiği ihyası ve dirilişi ile yeni bir ilimler tasnifini hedeflediğini de görüyoruz.¹⁵³ Bu tasnifte kendi zamanına kadar felsefenin dine karşı bir alternatif olarak görülmesi ve din ile felsefe arasında uzlaşma çabalarına karşılık Gazzâlî, eleştirdiği felsefenin kelâm ilminin içerisinde devam etmesini sağlamış ve felsefî kelâm adında yeni bir dönemin mimarı olmuştur. Tarihi süreç içerisinde genel hatlarıyla Kindî (ö.252/866), Fârâbî (ö.339/950) ve İbn Rüşd (ö.595/1198) tarafından temsil edilen din ile felsefeyi uzlaştırma amacına matuf yaklaşımlara göz attığımız zaman Kindî'nin yaklaşımında, din asıl kabul edilmekle birlikte felsefe dine yaklaştırılarak din ile felsefenin uzlaştırılmasının hedeflendiğini görüyoruz. Fârâbî'nin

¹⁵⁰ Mesut Okumuş, “Gazzâlî'nin Kur'an Anlayışı ve Çok Boyutlu Tefsir Telakkisi Üzerine”, içinde *Vefatının 900. Yılı Anısına Büyük Mütefekkir Gazzâlî*, (Ankara: DİB Yayınları, 2013), 44.

¹⁵¹ Gazzâlî, *İtikadda Orta Yol*, 15.

¹⁵² Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî, *Mışkatul' Envâr, Mecmûatu'r-Resâil* içinde (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2017), 8.

¹⁵³ Disiplinler arası etkileşim kurarak ilimler arasındaki münasebetleri göstermek amacıyla ilimlerin sistematize ve kategorize edilmesi birçok düşünür tarafından gerçekleştirilen bir çalışmadır. Özellikle -felsefenin İslâm dünyasında günden güne rağbetinin artması sonrasında- bu konu hakkında Fârâbî *İhsâu'l-Ulûm'u*, İbn Sînâ *Aksâmu'l-Ulûmi'l-Akliyye*'yi, Hârizmî, *Mefâtihu'l-Ulûm'u*; İbn Hazm *Merâtibu'l-Ulûm'u*; Taşköprüzade *Miftahu's-Saâde*'yi, Saçaklızade *Tertibu'l-Ulûm'u* kaleme almışlardır. Gazzâlî de *er-Risâletü'l-Ledüniyye*, *Cevâhiru'l-Kur'an*, *İhyâü Ulûmi'd-Dîn*, *el-Müstasfâ min İlmi'l-Usûl* gibi eserlerinde ilimler tasnifini konu edinmiştir. Bu tasnifler müelliflerin düşünce dünyasını da yansıtmaktadır. İlimler tasnifi ile dini ilimlerin ihyasını hedefleyen Gazzâlî, sadece akli ilimleri değil dini ilimleri de öncelikli olarak zihinlerde yer edinmesini ve canlı kalmasını sağlamak amacına girişmiş, düşüncedeki dirilişin zaman ve zeminden evvel zihinlerde gerçekleştirilmesi gerekliliğine dikkat çekmiştir.

temsil ettiği diğer yaklaşımda ise gerçeğe ulaşmada din ile felsefe iki ayrı yöntem olarak kabul edilerek uzlaştırma yapılmışken İbn Rüşd'ün temsil ettiği yaklaşımda ise din ile felsefenin tabii olarak birbiriyle uzlaşa içinde oldukları savunulmuştur.¹⁵⁴ İlkçağlardan itibaren özellikle filozofların değinmiş oldukları ilimler tasnifi ilimler arasındaki ilişkiyi ve münasebetleri göstermek, sistematik bakış yapmak amacı doğrultusunda yapılmıştır. İslam filozoflarının eserlerine aldıkları ve gerçekleştirdikleri tasniflemelerde -aklî bir ilim olan- metafizik ilimler, konusu mevcûd, eşya olduğu için sınıflamasının en üst mertebesini oluşturur ve böylelikle dinin temel konuları olan ulûhiyyet, nübüvvet ve ahiret konuları konuşma ve inceleme alanlarının yetkisinde ve dahilinde kalmaktadır. Böylelikle felsefe ile dinin aynı hakikatin peşinde olduğunu ve bu hakikati araştırdığını, neticesinde de bu konuların felsefe içerisinde yer alıp akıl ile bağımlı ve koordineli şekilde incelenmesinin ve temellendirilmesinin gerekliliğini savunurlar. Bu düşünsel teori karşısında Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî el-Bâkillânî ve İmâmu'l-Haremeyn el-Cüveynî'nin başını çektiği Eş'arîlik düşüncesinde ise metafizik alana ait hakikatlerin salt akılla kavranılamayacağı, bunların incelenmesinde ve bilinmesinde vahyin önderliğinde olan aklın gerekli olduğu savunulmuştur.¹⁵⁵ Bu nedenledir ki Gazzâlî, filozoflardan en ağır eleştirilerini metafizikçi filozoflara yöneltmiştir. Gazzâlî yapmış olduğu ilimler tasnifinde filozofların varlık (mevcûd) kriterini değil de ilimlerin dinî-aklî, küllî-cüzî ölçütünü getirmiştir. İlimlerin en şerefli ünvânını kelâma vererek dinî ilimlerin en üst mertebesine yerleştirmiş,¹⁵⁶ kelâmın konusunu da mevcûd olarak tespit etmiş ve metafiziğin konusunu kelâm ilminin içerisinde dahil ederek ona varlık hakkında araştırma ve konuşma yetkisini vermiştir. Böylelikle dinin temel konularında filozofların benimsemiş olduğu yöntemin doğru olmadığını kanıtlamaya çalıştığını söyleyebiliriz.

¹⁵⁴ Bayrakdar, *İslam Felsefesine Giriş*, 206 vd.

¹⁵⁵ Çağfer Karadaş "Eş'arî Kelam Okulu" içinde *Kelam El Kitabı*, ed. Şaban Ali Düzgün, (Ankara: Grafiker Yayınları, 2016), 113 vd.

¹⁵⁶ Gazzâlî'nin çok yönlü bir düşünür olmasına işaret eden bir diğer durum da burada karşımıza çıkmaktadır. Çok yönlü ve bütünsel yaklaşım gösterilmediği takdirde Gazzâlî hakkında sağlıklı bir zihin okuması yapılamaz. Zira o ilimler tasnifini yaptığı *İhyâü Ulûmi'd-Dîn* eserinde ilimleri farz-ı ayn ve farz-ı kifaye olarak yaparken; *Risâletu'l-Ledûniyye*, *Cevâhiru'l-Kur'an*, *el-Müstasfâ min İlmi'l-Usûl* eserlerinde ise dinî-aklî tasnifine gitmiştir. *El-Müstasfâ* hariç diğer eserlerinde yaptığı tasniflemelerde kelâm ilmine bazen değinmemiş bazen farklı isimlerle işaret etmiş ama en son eserlerinden biri olan *el-Müstasfâ*'da en genel, en yetkin ve sistematik konumu vermiştir. Diğer ilimlerle hiyerarşik bir düzlem kurmuş, diğer ilimlerinin varlık kazanabilmeleri için kelâm ilminin bulunmasına dikkat çekmiştir. Bu da onun kelâma, önemine, konusuna dair bakış açısındaki değışikliğe ve serencama işaret etmektedir.

Gazzâlî, kendi döneminde revaçta olan dini ve akli ilimlerin birçoğunda güçlü zihniyet sorgulamaları yaparak ileri düzeyde bilgi sahibi olmuş, İslâm kültür mirasında önemli bir yer edinmiştir. Ortaya koyduğu ilmî ve fikrî eserler neticesinde gerek İslâm âleminde gerek batı dünyasında ardı arkası kesilmeyen bir ilgiye mazhar olmuştur.¹⁵⁷ Geride bırakmış olduğu düşünce mirası ile adeta doğulu ve batılı araştırmacıların gölgesinde ferahladığı ve serinlediği bir ağaç olmuştur. Birçok İslâm düşünürünün kendisini Gazzâlî ile ifade etmesi fikir ve düşünce alanında bu ağacın gölgesinin ne denli etkin oluşuna işaret etmektedir. Toplumun tüm kesimlerine yönelik yazmış olduğu eserleri ile geniş bir okuyucu kitlesine sahip olması sebebiyle birçok mütefekkir ve düşünür kendi fikirlerini Gazzâlî ile bağ kurarak aktarmaya çalışmışlar, kendi fikirleri için Gazzâlî'yi uygun bir zemin olarak görmüşlerdir.

1.4. Eserleri

Çok yönlü düşünür tipinin en başta gelen başarılı simalarından biri olan Gazzâlî'nin hareketli ve çalkantılı hayat serüveninde şu veya bu şekilde eserlerinde ilgilenmediği, temas etmediği düşünce alanı neredeyse yok gibidir. Çünkü döneminde karşılaştığı sorunlara ve olaylara kayıtsız kalamayan müellifimiz başta fıkıh, kelâm, tasavvuf, ahlak olmak üzere çeşitli alanlarda üretken bir düşünür profili çizmiştir.¹⁵⁸ Gazzâlî denince akla sadece belli bir alanda yetkinleşmiş düşünür gelmemekte, bilakis aynı anda ve her biri kendi alanında özgün ve seçkin bir yere sahip olan birden fazla kişi gelmektedir. Bu nedenle yaşadığı dönemden bugüne kadar güncelliğini koruyan ve ilk sıralarda yer alan bir düşünür olmuştur. Hem hukuk metodolojisini iyi benimsemiş bir usulcü ve fakih; inovatif (yenilikçi) bir kelâm hareketinin ve anlayışının mimarı; içinde yaşadığı toplumu tanıyan bir sosyolog; ruhi dünyaya dair yaşayıp tecrübe ettiği iyi bir psikolog; Yunan Felsefesini inceleyip eleştiri süzgecinden geçiren filozof; tarihte eşine az rastlanır bir mutasavvıf, kısacası çağının bilgi ve ilim üssü, bilgilerini kendinde toplayan bir merkezdir. Böylesine geniş bir yelpaze ile ilgi sahibi olan bir düşünürün de çağının hemen hemen her bilgi alanında ve üstün derecede eserler yazması da yadsınacak bir durum olmasa gerek.¹⁵⁹

¹⁵⁷ Çağrı, *Gazzâlî*, 41.

¹⁵⁸ Soyal, *Gazzâlî*, 48.

¹⁵⁹ Sabri Orman, "Gazzâlî'nin Hayatı Ve Eserleri", *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, 13/3-4 (2000): 246.

Buradan da anlaşılmaktadır ki eserlerinin en bariz özellikleri her alanda, çeşitli dallarda yazılmış olması dolayısıyla da sayılarının çok olmasıdır. Hakikat hakkında şüphe düğümlerine sahip birinin hakikate dair böylesine eserler kaleme alması ilk bakışta ilginç olarak değerlendirilebilirse de aslında Gazzâlî zihninde kurguladığı iddiaların delillerini hemen kabul etmeyip araştırmasını ve incelenesini sürdüren bir kimliğe sahip olduğu için hakikat etrafındaki şüpheleri gidermeye çalışmakta olan bir hakikat sancaktarıdır.¹⁶⁰ Hakikat peşinde koşan bir sancaktara da öncelikli olarak hakikate ulaştıracak metot gereklidir. O da bu metodunu ilm-i yakîn seviyesini asıl kriter olarak belirleyerek sahaya sürmüştür. Bu kriter ışığında aklı da imtihandan geçirmiş ve nihayetinde hakikat arayışı yolculuğunu bu vasıta ile gerçekleştirmiş, dönemindeki düşüncelere ve sahiplerine karşı eleştirel bir fikri mücadeleye girişmiştir.¹⁶¹

Yazmış olduğu eserleriyle, dile getirdiği kelimeleriyle sahip olduğu şüphelerine tutarlı bir mantık çizgisinde cevaplar aramaktadır. Eserlerinin çokluğuna rağmen mütefekkirimiz, -çoğunlukla- her eseri özel bir konuya ve hedefe göre kurgulmuş ve eser sistematığında bu plana sadık kalmıştır. Çeşitli alanlarda yazmış olduğu eserleri de birbirini tamamlayan ve kendi aralarında alt sistem oluşturan üslup-konu-amaç birlikteliğine sahip bir tarzdadır. Mesela konular aynı olmakla birlikte seviye değişkenliğini gördüğümüz *el-Basît*, *el-Vasît*, *el-Vecîz* gibi eserlerinin yanı sıra aynı konuyu yaklaşım farklılığı ile ele aldığı *Makâsıdu'l-Felâsife* ve *Tehâfütü'l-Felâsife* eserlerinde farklı bir metodoloji ile ele almıştır. Aynı şekilde *Mizânu'l-Amel* ile *Mi'yâru'l-İlm* farklı konular içerisinde birbirini tamamlayan türdendir. Özellikle ekollerin birbirlerine tekfir söylemlerinden duyduğu rahatsızlığı dile getirerek kaleme almış olduğu *Faysalu't-Tefrika*, *Mihakku'n-Nazar*, *el-Kânûnu'l-Küllî fi't-Te'vil* ve *Kıtasu'l-Müstakîm* eserleri de aynı bilgi stratejisinin ürünüdür.¹⁶² Tüm bunlar ve daha niceleri sistematik bir iç düzen ve mantıki örgü endişesi ile vücut bulmuş düşünceleridir.¹⁶³

¹⁶⁰ Şüphe hali ile hakikate dair eserlerin kaleme alma kritiği için bkz: Dünya, *İmam Gazali ve İman-Küfür Sınırı*, 120 vd.

¹⁶¹ Gazzâlî, *el-Münkız mine'd-Dalâl*, 27-30.

¹⁶² Gazzâlî, *Faysalu't-Tefrika beyne'l İslâm ve'z-Zendeka*, 86.

¹⁶³ Soyal, *Gazzâlî*, 48.

Zebîdî'nin *İhya*'ya yaptığı şerhte belirttiğine göre Gazzâlî'nin ilmi ve fikri gelişimi süresince birer kalem denemesi olan eserler tüm hayatına bölündüğünde her gününe yaklaşık kırk sayfa gibi hayret verici muazzam bir rakam ortaya çıkmaktadır. Son dönemlerde yapılan çalışmalarda bazı eserlerin Gazzâlî'ye aidiyetinde şüpheli olup bir mevsukiyet sorunu olduğu belirtilmiştir. Genel olarak eserlerini -dönemsel metodoloji ile- ele alacak olursak şu şekilde beş merhale içerisinde değerlendirebiliriz:

Birinci merhale; h. 465-478 yılları arasında olup, hocası Cüveynî'nin vefatından önceki dönemi kapsamaktadır. Bu dönemde *Ta'lika* ve *el-Menhûl fî'l-Usûl* eserlerini yazmıştır.

İkinci merhale h. 478-488 yılları arasını kaplamakta, bu dönemde de mezhepte fûru' meseleleri için ele aldığı *el-Basît* ve bunun özeti *el-Vasît*, *el-Vecîz*, *Hulâsatu'l-Muhtasar* ve *Nikâvetu'l-Mu'tasar*, *Mufasssilu'l-Hilâf*, *Mihakku'n-Nazar fî İlmi'l-Mantık*, *el-Muntehâ fî İlmi-i-Cedel*, *Meâhizü'l-Hilâf*, *el-Mebâdî ve'l-Ğaye*, *el-Fetâvâ*, *Makâsidu'l-Felâsife*, *Mi'yâru'l-İlm*, *Mîzanu'l-Ukûl*, *Hüccetu'l-Hak*, *el-İktisâd fî'l-İ'tikâd*, *Risaletu'l-Kudsiyye*, *Şifâü'l-Ğalîl*, *el-Fetavâ Yezidiyye*, *el-Müstezhariyye* gibi eserleri yazmıştır.

Üçüncü merhale h.488-499 yıllarını kapsamakta ve inziva döneminin ürünü olup en büyük eserlerinden olan *İhyâü Ulûmi'd-Dîn*'i yazmıştır.

Dördüncü merhale h.499-503 yıllarını kapsamakta olup *el-Münkız mine'd-Dalâl*, *el-Müstasfâ min İlmi'l-Usûl* eserlerini kaleme almıştır.

Beşinci merhale artık hayatının son demleri olup h.503-505 yıllarını kapsamaktadır. Bu dönemde de *Minhâcü'l-Abidîn*, *İlcâmu'l-Avâm an İlmi'l-Kelâm* eserlerini yazmıştır.¹⁶⁴

Konularına ve dahil oldukları ilim dallarına göre ele alacak olursak eserlerini şu şekilde sıralayabiliriz:¹⁶⁵

-Fıkıh alanına dair kaleme aldığı eserleri:

¹⁶⁴ Sallâbî, *İmam Gazzâlî*, 19-21.

¹⁶⁵ Abdurrahman Bedevî, *Müellefâtü'l-Gazzâlî* eserinde Gazzâlî'ye nispet dilen eserlerin 457 tane olduğu belirtir. Biz burada eserlerinden ona aidiyetinin meşhur olanlarını kısa kısa değinmekle yetineceğiz. Ayrıntılı bilgi için *Müellefâtü'l-Gazzâlî* eserine müracaat edilebilir. Buradan itibaren vereceğimiz sınıflandırmalar başta DİA 'Gazzâlî' maddesi ve Çağrıcı 'Gazzâlî' eseri göz önünde tutularak yapılmıştır.

1. *el-Menhûl fi'l-Usûl*: Hocası Cüveynî'nin vefatına yakın bir zamanda yazdığı bilinmektedir. Eserde fıkıh usûlü, kelâm ve felsefeye değinmiş, şeri hükümler ve bilgi konusunu işlemiştir. Özellikle hocası Cüveynî'den nakledilen fıkhi ve usulü konular vardır.¹⁶⁶ Hocasının 'Daha hayatta iken beni mezara gömdün' diyerek iltifatta bulunduğu eseridir.¹⁶⁷

2. *el-Basît fi'l-Fürû*: Şafîî fıkhiyla ilgili olup hocası Cüveynî'nin *Nihâyetu'l-Matlab* adlı eserinin özeti mahiyetindedir.

3. *el-Vasît*: Şafîî fıkhiyla ilgili olup *el-Basît*'in özeti mahiyetindedir. Dolayısıyla hacim bakımından daha küçük çaptadır. Çeşitli baskılarıyla birlikte elimizde bulunmaktadır.

4. *el-Vecîz*: Tam adı *el-Vecîz fi fıkhi Mezhebi'l-Îmâm eş-Şâfiî* olan eser, mezhebinin beş temel eseri arasındadır. Diğer iki çalışmasına nazaran bu eseri daha muhtasardır ama üzerine birçok şerh ve haşiye yazılmıştır.

5. *el-Fetâvâ*: Gazzâlî'nin yüz doksan mesele hakkındaki görüş ve fetvalarını içeren fıkıh ilmine dair bir başka eseridir.¹⁶⁸

6. *el-Müstasfâ min İlmi'l-Usûl*: Hayatının sonlarına doğru kaleme almıştır. Muhteva ve etkileri açısından en önemli eserlerinden biridir. Mantık yöntemlerini fıkıh usulünde kullanmıştır. Mezhebin fıkıh usulü ile ilgili temel prensipleri ve nazariyeleri ele almıştır.¹⁶⁹

7. *Hulâsatu'l-Muhtasar* ve *Nikâvetu'l-mu'tasar*: İmam Şafîî'nin *el-Ümm* eserine Müzenî'nin yazdığı *Muhtasar min İlmi Îmâmi'n-Nefîs Muhammed b. İdrîs* adlı eserin özetidir.

8. *Gâyetu'l-gavr fi Dirâyeti'd-Devr*: Şafîî fakihî Kadı İbn Süreyc'in boşama hakkındaki görüşüne karşı telif etmiştir. Fıkıh konuları ve özellikle talak konularını ele almıştır.

9. *Me'âhizü'l-Hilâf*: Şafîî ve Hanefîler arasındaki ihtilafları konu edinir. Eser günümüze ulaşamamıştır.

¹⁶⁶ Gazzâlî, *Düşünmede Doğru Yöntem*, 20

¹⁶⁷ Soyal, *Gazzâlî*, 51.

¹⁶⁸ Vermiş olduğu fetvalardan bazıları için bkz. Dünya, *İmam Gazali ve İman-Küfür Sınırı*, 75 vd.

¹⁶⁹ Soyal, *Gazzâlî*, 53.

10. *Tehzîbu'l-Usûl: Müstasfâ*'dan önce kaleme aldığı fıkıh usulü eseridir. Günümüze ulaşamamıştır.

11. *et-Ta'lika fî Fûrû'î'l-Mezheb*: Cürcân'daki eğitimi sonrasında not aldığı, Tûs'a geri dönmek üzere yola çıktığı sırada kervanlarının önünü kesen ve notlarını alan haydut başı ile yaptığı konuşmada gündeme gelen notlarıdır. Bu konuşma sonrasında notlarını ezberlemiştir.

-Mantık ve Usûl alanına dair kaleme aldığı eserleri:

1. *Mi'yâru'l-İlm*: Mantığa dair ilk müstakil eseridir. *Tehâfüt*'te *Mi'yâr*'ı yazacağını vadeder. Bu eserini *Tehâfüt*'ten sonra ve buradaki felsefi terimlerini açıklamak üzere yazdığını belirtir. Esas kaynağı İbn Sînâ mantığıdır. Tasavvuf ve ahlak konularını ele aldığı *Mîzânü'l-Amel* eserinde *Mi'yâru'l-İlm*'i doğru bilginin; *Mîzânü'l-Amel*'i de doğru yaşayışın ölçütü olarak değerlendirmiştir. *Mihakku'n-Nazar fî İlmi'l-Mantık* eserinin hatimesinde bu eserden bahsetmektedir.

2. *Mihakku'n-Nazar fî İlmi'l-Mantık*: Eserinde kıyas ve tanımlarını ele almıştır. *Mi'yâr*'a nazarla mantık örneklerini usûlî örnekler ile İslâmî görüşler arasından aktarmıştır.¹⁷⁰

3. *Şifâü'l-Galîl*: Tam adı *Şifâü'l-Galîl fî beyâni's-Şebih ve'l-Muhîl ve Mesâlikü't-Ta'lîl* olan eserinde illet nazariyesini ele alarak fıkıh usulünde nadide bir eseri kaleme almıştır.

4. *el-Kıstâsu'l-Müstakîm*: Bâtınîliğin dini ve siyasi iddialarını çürütmek amacıyla ele aldığı son eseridir. Mantık ilmini Kur'an'ın ayetlerine ve delillerine dayandırarak ele almış, yeni terminolojiler ortaya çıkarmıştır.¹⁷¹

-Kelâm alanına dair kaleme aldığı eserleri:

1. *Fedâihu'l-Bâtıniyye*: Bâtınîliğin görüşlerini çürütmek amacıyla ele aldığı en önemli eseridir. Dönemin Abbasi halifesi Müstazhir-Billah'a ithaf edildiği için *el-Müstazhirî* olarak da bilinir. Zira halife hem bu grupla yapılan siyasi mücadelenin ilmi olarak da desteklenmesi hem de Bâtınî grupların halifenin meşruiyetine dair dillendirdikleri iddialara ve şüphelere karşı bir eser yazmasını Gazzâlî'den istemiştir.

¹⁷⁰ Gazzâlî, *Düşünmede Doğru Yöntem*, 20.

¹⁷¹ Gazzâlî, *Düşünmede Doğru Yöntem*, 21.

Eserin özellikle masum imam telakkisi adı altında akıl yürütme faaliyetlerinin askıya alınmasını savunanları ve bu değerlendirmenin geçersizliğini ortaya koyma hedefi en önemli içeriktir.

2. *el-İktisâd fî'l-İ'tikâd*: Ehl-i Sünnet kelâmını bidat fırkalara karşı korumak ve akideyi mantıki delillerle ispatlamak için ele aldığı havasa hitap eden akademik muhtevaya sahip bir eseridir. Bu ilimden halk tabakasının uzak tutulmasını dile getirirken bu ilme ehil olanlar içinse öğrenilmesini zorunlu görmektedir.

3. *Faysalu't-Tefrika beyne'l-İslâm ve'z-Zendeka*: Gazzâlî, döneminde tecrübe ettiği gruplar ve ekoller arası tekfir söylemlerinden duyduğu rahatsızlığı neticesinde meseleyi ilmi bir perspektiften ele almak istemiştir. İslâm dairesinin çerçevesini çizerek te'vil konusunu ele almış, te'vil yapma usulünü belirterek hangi inanç ve düşüncelerin kişiyi İslâm dairesinin sınırlarından dışarı çıkarabileceğini temel konu olarak işlemiştir. İman ve küfür kavramlarına odaklanarak tekfir konusunu farklı görüşler ve söylemlerle tahammül ve müsamaha bağlamında incelemiş, bu çerçevede bir farkındalık yerleştirmeye çalışmıştır.

4. *el-Maksadu'l-Esnâ*: Tam adı *el-Maksadu'l-Esnâ fî Şerhi Esmâ'illâhi'l-Hüsna* olan eser özellikle Allah'ın isimleri, sıfatları ve isimler üzerinde tefekkür edilerek yaşamın buna göre tanzim edilmesi konusunu ele almaktadır. *İlcâm* eserinde bu esere atıfta bulunarak işaret etmesi ona olan aidiyetini kuvvetlendiren önemli bir etkidir.

5. *ed-Dürretu'l-Fâhire fî Keşfi Ulumi'l-Âhire*: Ahiret konularını ele almıştır.

6. *İlcâmü'l-Avâm an İlmi'l-Kelâm*: Kelâm ilminin halk kesimine yönelik olarak yazdığı eseridir. Haliyle avamın kelâmî konulardan menedilmesi gerektiğini savunmuş ve en isabetli yolun Selef yolunun olduğunu belirterek Selef tarzı inancı yedi esas üzerinden anlatmıştır. Ayrıca nasların zahirine bağlı kalarak teşbih çağrıştıran görüşleri de eleştirmiştir. Özellikle haberi sıfatların anlam değeri üzerinde durmuştur.

7. *Kavâidu'l-Akâid*: *İhya* eseri içerisine dahil ettiği itikadi konularda Ehl-i Sünnet görüşünü savunduğu ve özet mahiyetinde anlattığı bir risaledir. Öncesinde bidat ehli ve savundukları görüşlere karşı cevaplar üreterek fikri mücadele içinde olan Gazzâlî, bunun yanında özellikle Ehl-i Sünnet itikadını ortaya koyan ve koruyan eserleri

de yazarak mücadelesinin boyutunu derinleştirmiştir. *Kavâidu'l-Akâid* eseri de bu niyetin bir yazılı vesikasıdır.¹⁷²

8. *Hüccetü'l-Hak*: Bağdat'ta iken Bâtınîliğe karşı kelâmî argümanlarla yazmış olduğu ikinci eseridir.

9. *Mufasssilu'l-Hilâf*: Hamedan'da iken Bâtınîliğe karşı yazdığı üçüncü eseridir.

10. *ed-Dercü'l-Merkûm bi'l-Cedâvil*: Bâtınîler tarafından kendisine yöneltilen sorulara verdiği cevapları ihtiva eden eseridir. Tûs'ta iken yazdığı bu eseri Bâtınîliğe karşı yazdığı dördüncü eseridir. Günümüze ulaşamamıştır.

11. *el-Kânûnü'l-Küllî fi't-Te'vîl*: Ayet ve hadislerin yorumu hakkında külli bir kaide özelliğinde olup akıl ile nakil arasındaki ilişkiyi ele almıştır. Kaleme alma sebeplerinin başında öğrencisi Endülüslü İbn Arabî'nin cennet, cehennem, teşbih konularına dair sormuş olduğu sorular gelmektedir. Bu sorulara Gazzâlî'nin verdiği cevaplar özel izahlar sadedinde değil de genel ve külli prensiplerden meydana gelmektedir.¹⁷³

12. *er-Reddü'l-Cemîl alâ Şarîhi'l-İncîl*: Hz. İsa'nın ilahlık inancına reddiye niteliğindeki eseridir.

13. *er-Risaletü'l-Kudsiyye fî Kavaidi'l-Akâid*:

14. *el-Erbaûn*:

-Felsefe alanına dair kaleme aldığı eserleri:

1. *Makâsidü'l-Felâsife*: Nizâmiye Medreseleri'nde müderrislik yaptığı zaman diliminde felsefeye dair ilk eseridir. *Tehâfütü'l Felâsife*'ye ön hazırlık amacıyla ele almıştır. Meşşai felsefeyi eleştirmeden anlatmıştır. Bununla birlikte mantık, metafizik konularını da ele almıştır. Genel olarak mantığı aktardıktan sonra kendisi için fikri ölçü olarak görmüş ve onu felsefi bahislerden arındırarak müstakil mantık eserlerini kıyassal düzene dayalı bir şekilde kaleme almıştır.¹⁷⁴

¹⁷² Soyal, *Gazzâlî*, 65.

¹⁷³ Soyal, *Gazzâlî*, 64.

¹⁷⁴ Gazzâlî, *Düşünmede Doğru Yöntem*, 20-21.

2. *Tehâfütü'l-Felâsife*: Yine Nizâmiye Medreseleri'nde müderris olduğu süre zarfında filozofların ilahiyat ve metafizik alandaki görüşlerinin tutarsızlığını ifade etmek üzere kaleme aldığı eseridir.

3. *el-Madnûn bih alâ Ğayri Ehlih*: Allah'ın zatı, sıfatları, melekler, peygamberler gibi konuları felsefi ve tasavvufi derinlikte ele almıştır.¹⁷⁵

4. *el-Madnûn bih alâ Ehlihi*: Gazzâlî'ye nispeti ihtilaflıdır.¹⁷⁶

5. *er-Risaletü'l-Ledüniyye*: Ruh, nefs, vahiy ve ilham gibi konuları barındıran bu eserin Gazzâlî'ye aidiyeti şüphelidir. Eserde özellikle mutasavvıfların bilgi yollarından biri kabul ettikleri keşf ve ilham ele alınmıştır.

6. *Mışkâtü'l-Envâr*: Bir dostunun Nûr 24/35 ayetindeki sembolik anlatıma dair sorusu üzerine, epistemolojik verilerle temellendirilmiş bir ontoloji teorisi sunmuştur. Nur metafiziği olarak da isimlendirebileceğimiz eserde nur ve varlık mertebeleri üzerinde önemle durmuştur.

7. *el-Münkız mine'd-Dalâl*: Müellifimizin düşünce seyrini anlattığı otobiyografisi niteliğinde olan bir eserdir.

-Tasavvuf ve Ahlak alanına dair kaleme aldığı eserleri:

1. *Mîzânü'l-Amel*: Ahlaki ve manevi arınma, Ahiret hayatının saadeti konularını ele alır. *Mî'yâr* eserinin sonunda *Mîzan* eserini yazacağını belirtir. Dolayısıyla *Mîzân*, *Mî'yâr*'dan sonra yazılmıştır. İlmin gerekliliği bildirmek için *Mî'yâr*'ı; amelin gerekliliğini belirtmek üzere de *Mîzân*'ı yazmıştır.

2. *el-Ma'ârifü'l-Aklyyye ve Lübbü'l-Hikmeti'l-Îlâhiyye*: Düşünme, kelâm ve söz arasındaki farklılıklara işaret ettiği eseridir.

3. *İhyâü Ulûmi'd-Dîn*: Bağdat'ı terk ettikten sonra başlayan inziva sürecinde kaleme aldığı tasavvufi döneminin eseridir. Dini, felsefi, itikadi ve tasavvufi muhtevasıyla en geniş hacimli eserlerindendir. İslami ilimler alanında bir ıslah projesi

¹⁷⁵ Gazzâlî adına uydurulmuş bir kitap olduğu da belirtilmektedir. Bkz. Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, 329.

¹⁷⁶ Aleyhine uydurulmuş bir kitap olduğu da belirtilmiştir. Bkz. Dünya, *İmam Gazali ve İman-Küfür Sınırı*, 65.

ortaya koymuştur. Mağrib ülkelerinde taassub neticesinde muhtevastaki bilgiler sebebiyle yakıldığı da gelen rivayetlerdendir.¹⁷⁷

4. *Bidâyetü'l-Hidâye*: İnsanın toplumsal ve bireysel yönlerine dikkat çekerek özellikle ilim ve takva arasındaki münasebeti ele almıştır. Muhataplarını doğru yola sevk etme gayesine matuf olup, bu yol için de olmazsa olmaz şartın takva olduğunu belirtmiştir.

5. *Cevâhiru'l-Kur'an*: Kur'an'ın bazı sure ve ayetlerinin manevi özellikleri anlatılır. Zahir ve batın arasında gözetilen incelikleri ve konuları ayetler ışığında ele almıştır.

6. *el-Erbâin fî Usûli'd-Dîn*: Bu eseri *Cevahir*'in son bölümü olarak yazmıştır.

7. *Kimyâ-yı Saâdet*: Aslı Farsça olup *İhyâ*'nın özetidir.

8. *Eyyühe'l-Veled*: Bir öğrencisinin kendisine hangi ilmin ahiret için faydalı olacağına dair sorusu üzerine kaleme almıştır. Yaptığı yönlendirmede takva ve samimiyetin güçlendirilmesi, nefsin arzu ve isteklerine de gem vurulmasının zorunluluğuna işaret eder.

9. *Nasihatü'l-Mülûk*: Büyük Selçuklu hükümdarı Muhammed Tapar'a ithafen yazılmıştır. Siyaset ve ahlak içeriğine sahiptir. Siyâsetnâme türü eserlerden birisi olarak gösterilebilir

10. *el-İmlâ alâ Müşkilâti'l-İhyâ*: *İhyâ*'daki okuyucuların aklına takılan bazı sembolik ifadeleri açıklamak ve bazı bilgisiz kişilerin ihya eserinin okutulmasını ve faydalanılmasını engellemek üzere yaptıkları faaliyetlere karşılık bir hamle olarak kaleme aldığı eseridir.

11. *Minhâcü'l-Âbidîn*: Cennete götüren yollar ve bu yollar üzerindeki yedi engeli ele almıştır. Müellifin son eseri olduğu görüşü de bulunmaktadır.¹⁷⁸

¹⁷⁷ Kitabın toplatılıp yakılması, buna sebep verenin görmüş olduğu rüya ve neticesi için bkz. Dünya, *İmam Gazali ve İman-Küfür Sınırı*, 67.

¹⁷⁸ Çağrııcı, *Gazzâlî*, 32-39; H. Bekir Karlığa, “Gazzâlî” içinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 13:518-530; Dünya, *İmam Gazali ve İman-Küfür Sınırı* 36; Soyal, *Gazzâlî*, 48-76.

Buraya kadar anlatılanlardan anlaşılmaktadır ki düşünürlerin küçüklük yıllarından itibaren karşılaştıkları durumlar, konjonktürel yapı ve hocalarının ilmi serüvenleri, kendilerinin ilmi ve fikri şahsiyetlerinde önemli bir yer tutmaktadır. Düşünürlerin fikriyât ve şahsiyetlerini doğrudan etkileyen bu etkenleri göz ardı ederek haklarında doğru ve tutarlı bilgi elde edemeyiz. Bu yüzden olabildiğince doğru değerlendirmeler yapabilmemiz için öncelikle yetiştiği çevreyi ve sosyo-kültürel denklemi iyi araştırmak gereklidir. Gazzâlî, küçük yaştan itibaren tasavvufî bir ortamda büyüdü. Günden güne yozlaşan İslâm coğrafyası ve mensupları ise iç karışıklıklar içerisinde varlığını sürdürmekteydi. Zengin mirası ve kültürüne rağmen ilmi faaliyetler bir süre sonra duraksayınca artık taassub ve asabiyet yeniden gün yüzüne çıkmıştı. Bu asabiyet duygusu dairesinde ekoller birbirlerini tekfir söylemleri ile karşılık veriyorlardı. Çağındaki düşünce akımlarını ve düşünürlerini tenkit etmiş, bir o kadar da kendisi tenkide uğramıştır. Hayatının en bariz özelliği doğru bilgi peşinde olmak ve doğru bilgidaki şüphe karanlıklarını ortadan kaldırmak olmuştur. İslâm inancını korumak ve sürekliliğini sağlamak için Şiîlik, Tâlimiyye, felsefe yanında yeri geldikçe de Sünnî mezhepleri, kadim kültürü ve bilgi birikimini de eleştirmiş lakin bu birikimi toptan kabul veya reddetmek yerine inanca ve amele aykırı olan yönlerini eleyip çıkartarak aklî ve hikemî esaslar üzerinde ele almıştır. Yukarıda sayılan ilim dallarının neredeyse hepsinde kalem oynatmış ve yazdığı eserleriyle fikirleri ve yaşantısı arasında ilişki kurmuştur. Bu ilişki neticesinde her zaman canlı tuttuğu şüpheyi ise yakînin bir anahtarı olarak görmüştür ve neticede hem kendi yaşantısını hem de başka düşünürlerin yaşantısının doğruluk değerlerini tenkitçilik bakışı ile sorgulamıştır. Bu sorgulama beraberinde düşüncelerinin doğruluğu için düşünceyi aktarmaya yarayacak dil ve önerme kalıplarının da doğruluğunu getirmiş ve nihayet doğrunun, doğru olarak ifade edilmesini amaçlayarak fertte zihniyetin ihyâsını; toplumda pratiğin değerini ve değerliliğini sağlamıştır.

İKİNCİ BÖLÜM

ALLAH'IN VARLIĞI VE BİRLİĞİ

2.1. Allah'ın Varlığı: Varlık Kavramının Etimolojisi Ve Ma'rifetullah

Din, insan tabiatında vazgeçilemez bir ihtiyacın karşılığı olup Vâcibu'l-Vücûd'a iman esasından ibarettir. İslâm dininin temel esasları itikâdî-amelî-ahlakî olmak üzere üç temel üzerine bina edilmiştir. Bu alanlardan da iman alanı, temel çerçeveyi meydana getiren esas olup Allah'ın varlığı ve birliği, peygamberlik ve âhiret konuları gibi temel kuralları ihtiva eder. Asıl olan bu konulara nazaran bunların uzantısı ve yaşama aktarılması yönünü oluşturan amelî ve ahlakî kurallar ise meşruiyetini ve geçerliliğini imandan almaktadır. Zira iman olmadan ibadet ve ahlak tek başına kurtuluş için yeterli değildir. Bu yüzden ki Kur'an'da sıkça iman ve ulûhiyet alanına atıf yapılmaktadır.¹⁷⁹

Varlık konusu, İslâm düşünce tarihindeki terminoloji içerisinde kelâmcılar ve filozoflar arasında tartışıl原因en ortak ve odak konulardan biridir. Önceleri İslâm filozoflarının ilgi alanında olan varlık konusu müteahhir kelâmcılar nezdinde kelâma aktarılarak en önemli konular arasında değerlendirilmiş, çoğu kelâmî tartışmaların ortak zeminini oluşturduğu için Râzî (ö.606/1210), İcî (ö.756/1355), Teftâzânî (ö.792/1390), Cürcânî (ö.816/1413) gibi büyük kelâmcılar tarafından eserlerine dahil edilmiştir.¹⁸⁰ Varlık kavramının Arap dili ve edebiyatındaki karşılığını ise vücûd ve mevcûd kelimelerinde görmekteyiz. Vücûd, var olmayı; mevcûd ise var olan şeyi bildirir. Türkçe'de ise varlık kelimesi, her iki kelimeyi kapsayacak şekilde kullanılmaktadır. Vücûd, var olma, bulunma, varlık anlamlarına gelir. Bir şeyin hariçte yani zihin dışında var olması, onun zâtı demektir. Bazıları da vücûdu hadd-i zâtında ve gerçekte sabit oluş; zıddı olan ademi ise hadd-i zâtında ve gerçekte sabit olmayış şeklinde tanımlamışlardır. Kimileri de vücûd apaçık bir gerçek; zihinde canlandırılması apaçık bedîhî bir olgu

¹⁷⁹ İlyas Çelebi, *İslâm'ın İnanç Esasları* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2009), 13. Ulvi Murat Kılavuz, *Allah'a İman* (İstanbul: DİB Yayınları, 2017), 9.

¹⁸⁰ Mehmet Evkuran, "Varlık", içinde *Sistemik Kelam*, ed. Mehmet Evkuran, (Ankara: BİLAY Yayınları, 2020), 23.

olduğu için¹⁸¹ tanımının yapılamayacağını savunmuştur.¹⁸² Çünkü varlık, en açık kavram olduğu için mantıki açıdan tanımlanamaz. Zira tanımlanabilmesi için cins ve faslının olması elzendir. Varlık en üst cins olduğu için cinsi yoktur (cinsi olmayan en üst cinstir). Tür olmadığı için de faslı bulunmamaktadır.¹⁸³

Vücûd, varlık; zât ise mâhiyet demektir. Vücûd tasavvuru bedihi olduğundan en genel manasıyla eşyanın tanınması ve bilinmesi manasındadır. Mâhiyet ise aklî sûretlerdir. Zât ve mâhiyet, vücûddan öncedir. Vücûd, zât ve mâhiyet üzerinde özel arazlar ve sebeplerin ilavesiyle meydana gelir. İmkân kapsamında olan tüm varlıkların bir zâtı bir de mâhiyeti bulunmaktadır. Burada vücûd ile zâtı da karıştırmamak lazım. İnsan dahil tüm imkân dairesindeki varlıkların varlığı, zorunlu varlık olmadıkları için zâtî değildir.¹⁸⁴ Varlık hakkında muhtelif araştırmalarda varlığın mantık kuralları ve argümanları her düşünce sisteminin kendi varlık ontolojisi içerisinde ele alınmış, bu da özellikle kelâmcılar ve filozoflar arasında çeşitli varlık sınıflandırmalarını beraberinde getirmiştir. Bu tasniflemelerden biri de zorunlu-mümkün varlık ayrımıdır.¹⁸⁵ Varlığı başka bir varlığa bağlı olmayan sebepsiz varlığa zorunlu varlık denirken; varlığı başka bir varlığın sebebi ile meydana geliyorsa buna da mümkün varlık denir. Zira imkân, varlık ve yokluğa eşit derecede bulunmayı belirtir. Böylece mümkün varlığın varlık tarafı yokluk tarafına tercih dilmiş dış dünyada var edilmiş olur.¹⁸⁶ Karşılaşılan bir diğer sınıflandırma da haricî varlık, zihnî varlık, dilde varlık ve yazıda varlık şeklinde karşımıza çıkmaktadır. “Özellikle haricî ve zihnî varlık üzerinde kalem oynatılmış; bunlardan

¹⁸¹ Seyyid Şerîf Ebu'l Hasan Ali b. Muhammed b. Ali el-Hüseynî Cürcânî, *Kitâbü't-Ta'rifât* (Beirut: Dâru'n-Nefâis, 2018), 344.

¹⁸² Bekir Topaloğlu ve İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: İSAM yayınları, 2015), 344.

¹⁸³ Müstakim Arıcı, *Fahreddin Râzî Sonrası Metafizik Düşünce: Kâtibî Örneği* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2015), 162.

¹⁸⁴ Şerafettin Gölcük ve Süleyman Toprak, *Kelam*, (Konya: Tekin Kitabevi, 2010), 148.

¹⁸⁵ Varlığın zorunlu-mümkün olarak ayrımı varlık-mâhiyet ayrımından kaynaklıdır. Zorunlu varlıkta varlık ile mâhiyet ayrımı yok iken mümkün varlıkta varlık ile mâhiyet farklıdır. Varlık, mümkün olan mahiyete birtakım sebeplerin ârız olmasıyla o şey artık dış dünyada var olur. Allah dışındaki varlığı yokluğa tercih edilmiş tüm varlıklar imkân dahilinde; Allah ise zorunlu varlık olduğu için Allah hakkında varlık ve mâhiyet ayrımı bulunmamaktadır. Bu takdirde mantıkçıların vâcibu'l-vücûd kavramının niçin küllî mefhumlar içerisinde kabul ettikleri de anlaşılabilmektedir. Çünkü küllî ve cüzî kavramlar, vaz'/dilsel bir ayrıma dayanmaktadır. Kelime umumî bir mana ifade edilmek üzere konulmuşsa buna küllî; hususi bir mana ifade etmek üzere konulmuşsa buna da cüzî demişlerdir. Bu nedenle vâcibu'l-vücûd olan bu varlık ortaklık kabul etmez, birden fazla varlığı zorunlu olan bir varlık tasavvuru mümkün değildir. Bkz. Ferruh Özpilavcı, *Ebherî İsâgocî ve Şerhi* (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2021), 35. Ayrıca varlığın mahiyetini öğrenmek için sorulan 'mâ hüve' (O nedir?) sorusu yaratılmışlar statüsünde olan varlıklar için sorulur. Allah ise tüm algı ve tasavvurlarımızın ötesinde bir hakikate sahiptir.

¹⁸⁶ Evkuran, “Varlık”, 24.

haricî varlık, dış dünyada işaret edilebilen tikel varlıkların varlığına denilmektedir. Tanrı ve hariçte varlık kazanmış olan mümkün mevcutların varlığı bu manada haricî varlıktır. Tanrı'nın varlığını istisna edersek haricî varlığı dışarda arazlarıyla tanırız. Zihnî varlık ise hariçteki varlıkların zihnimizdeki soyutlanmış form haline denir. Mücerret mâhiyetler bu açıdan zihnî varlıktır.''¹⁸⁷

Varlık hakkındaki zikrettiğimiz kavramsal analizden sonra bunun Gazzâlî düşünce sisteminde nasıl yer edinmiş olduğuna ve ne şekilde analiz edildiğine geçebiliriz. Gazzâlî varlığı beş mertebede ele almıştır¹⁸⁸:

1-Zâtî Varlık (el-Vücûdu'z-Zâtî): Hissin ve aklın dışında sabit olan hakiki varlıklardır. His ve akıl bu varlığın sûretini alır, zihinde meydana gelen bu sûrete de idrak denir. Bu tür çok açık ve nettir. Yer ve göklerin, hayvan ve bitkilerin varlığı böyledir. Sadece belli kişilerin hissetmesine itibarla değil herkes için aynı derecede olan ve inkârı mümkün olmayan varlıklardır.

2-Hissî Varlık (el-Vücûdu'l-Hissî): Hariçte aynî bir varlığı bulunmaksızın sadece duyu organlarına tahsis edilen, varlığı sadece onu hissedene mahsus olan/sadece onda kendisini gösteren, başka birisinin de bu konuda kendisine ortak olamadığı varlık türüdür. Uyuyan bir kimsenin görmüş olduğu şeyler bu türdendir, o kişinin hissini dışında, diğer mevcudatı müşahade edebildiği gibi hariçte bir mevcudatı olmayan varlıktır. Sadece dış alemde var olan şeyler gibi görünürler. Sağlıklı ve uyanık bir halde peygamberlere ve velilere meleklerin cevherlerini gösteren/aksettiren güzel sûretler belirir. Bu vasıtalar ile onlar vahye ve ilhama konu olurlar. Hz. Peygamber (sav) Cebrail'i ekser olarak bu yol ile görürdü. Cebrail farklı suretlere bürünür peygamber de onu bu suretler içerisinde görürdü. Diğer kişilerin uykuda oldukları halde bile telakkî edemedikleri bu hakikatlere peygamber uyanık ve sağlıklı bir halde iken ulaşır ve bunları elde eder.¹⁸⁹

¹⁸⁷ Evkuran, "Varlık", 24 vd.

¹⁸⁸ Gazzâlî yaptığı varlık tasnifiyle tarihte birçok soruna sebep olan ilahi kelâmın mahluk olup-olmadığı meselesini çözmeye çalışmıştır. Kur'an'ın mahluk olmadığı görüşünü Gazzâlî ateş örneği ile varlık mertebelerindeki konumuyla açıklar ve neticesinde Kur'an'ı zâtî-hayâlî-dilsel-yazısar varlığını dile getirerek her birinden farklı manaların bulunduğunu savunur. Bkz. Gazzâlî, *İlcâmu'l-Avâm an ilmi'l-Kelâm*, 86 vd.; Gazzâlî, *İtikadda Orta Yol*, 105 vd.; Okumuş, "Gazzâlî'nin Kur'an Anlayışı ve Çok Boyutlu Tefsir Telakkisi Üzerine", 45-46.

¹⁸⁹ Hissî varlık, duyu organlarının dışında varlığı olmayan bir şeyin duyu organının hissinde var olmasıdır. Bu tanımla zâtî varlıkla arasındaki fark ortaya çıkmış olmakta, zâtî varlık kendisini idrak

3- Hayâlî Varlık (el-Vücûdu'l-Hayâlî): Havâss-ı hams (duyu organları) ile görmekte olduğumuz varlıklar, gözümüzden kayboldukları zaman zihnimizde onların bir formları/sûretleri kalmaktadır. İşte buna hayâl denir. Gözün kapatılmasıyla görülen bir at, fil sureti zihinde canlandırılabilir. Sanki zihinde fil veya at görülüyormuş gibi tam bir sûret oluşsa da dış alemde yoktur.

4- Aklî Varlık (el-Vücûdu'l-Aklî): Malum bir şeyin ruhu, hakikati ve manası bulunur. Akıl, bu şeyin hariçteki varlığını, his ve hayaldeki sûretini itibara almaksızın sadece mücerred mâna yönünü kavrar. Mesela el gibi. Elin hariçte görülen hissi ve zihinde hayâlî sûretinin olmasının yanında ayrıca bir de mânası vardır. İşte bu mâna onun hakikatidir ki bu hakikat de elin bir şeyi yakalama ve tutma gücüdür. Aklî manada el, bu tutma kuvvetidir. Elin aklen varlığı, onun mânasını düşünmektir. Aynı şekilde kalemin hissî ve hayâlî sûreti vardır (kamuş, ağaç, tahta gibi) hakikati de onun yazma ciheti/ilimlerin kendisiyle kaydedildiği şeydir. Akıl kalemin bu manasını hissî ve hayâlî sûretlere takılmaksızın, bağlı olmaksızın kavrar.

5- Varlığa Benzeyen Varlık (el-Vücûdu's-Şibhî): Bir şeyin hakikati ve sûreti ile ne hâriçte ne akılda ne histe ne hayalde bizâtihi mevcûd olmamasıdır. Lakin mevcûd başka bir şey olduğu halde bir özelliği ve sıfatından ötürü başka varlıklara benzediği için bu ismi almıştır.¹⁹⁰

Kelâmda varlık kuramı sadece fizik âlemindeki duysal varlıklarla sınırlı olmayıp metafizik âlemi, duyu üstü varlıkları da içine alacak şekilde kullanılmaktadır. Zira burada karşımıza çıkan belirgin kelime gayb kelimesidir. Fizik âleminin ötesinde metafizik âlemde yer alan varlıklar için kullanılır ki bunun temelinde ve odağında Allah vardır. Kur'an'ın birinci hedefi de mârifetullahtır yani insana Allah'ı tanıtmaktır. Kavramda (mârifetullah) bilgi-kazanım elde etmeyi ifade ve ihtiva eden yakın kavramlardan birisi olan 'ilim' kelimesinin değil de 'mârifet' kelimesinin kullanılması içeriğinde ayrı bir inceliği de barındırmaktadır. Şöyle ki ilim kelimesi her ne kadar

eden bir müdrik olmasa da vücudu olan varlık iken hissî varlık ise müdrikin idrakinden başka bir varlığı bulunmayandır. Hakikat bu iken müellifimizin hissi varlık sadedinde verdiği Cebrâil örneği ise bu duruma uygun olmamaktadır. Çünkü Cebrâil'in farklı sûretlerde görünmesi gerçek varlığını ortadan kaldırıyor mu ki dış âlemde varlığı bulunmayan hissî varlık çerçevesine dahil edilmiş olsun? Bkz. Süleyman Dünya, *İmam Gazali ve İman-Küfür Sınırı*, 159.

¹⁹⁰ Gazzâlî, *Faysalu't-Tefrika beyne'l İslâm ve'z-Zendeka*, 79. Müellifimiz varlığı ele aldığı bu eserinde beşli kategoriden sonra -özellikle- dönemindeki ekollerin birbirlerine yaptıkları tekfir söylemini ele almış ve yapılan tevillerin bu beşli kısma dahil olduktan sonra küfrü gerektirmediğini bildirmiştir.

bilmeyi ifade etse de etimolojik yapısı itibariyle bir kesinlik ve kuşatılmışlık anlamını ihtiva etmektedir. Kozmik evrenin mihmandarı olan insana Allah nesne/obje olmadığı için ontolojik yapısı ile Allah'ı kesin olarak bilmesi, kuşatması ve kavraması mümkün değildir. “Bu nedenle Allah, zatının ve hakikatinin bilinmesi konusunda acziyet dışında başka bir yol bırakmamıştır.”¹⁹¹ Buna mukabil Allah, tamamen anlaşılamaz, varlığı konuşulamaz bir varlık da değildir. Çünkü kendi varlığı hakkında konuşmanın mümkün oluşunu, ilk olarak kendisi göndermiş olduğu peygamberler aracılığıyla -kendi zâtı ve varlığı hakkında gönderdiği vahyin ışığında- başlatmış, bu konunun meşruiyetine kaynak olmuş; zemin oluşturmuştur. Marifet kelimesiyle bu tanıtma zincirine işaret edilmekte, Allah'ı tanımanın bir süreç içerisinde oluşarak insanın içsel ve duyuşsal mistik tecrübesine, tekâmülüne ve fiziki-ilahi yönüne atıf yapılmaktadır. Bu süreç içerisinde insan aynı zamanda kendisini de tanımakta, imânî, amelî ve ahlâkî olgunluğu kazanmaktadır. Tüm bunları tefekkür neticesinde sağlar ve O'nun varlığı ile O'nun zâtını kavramanın farklı şeyler olduğunun idrakine varır.¹⁹²

İnsan için ‘düşünen canlı’ tanımı yapılır. Bu tanımda insanın ilahi ve fiziki yönüne işaret vardır. Tanımda geçen ‘düşünen’ ifadesi insanın mahiyetini ve âlemdeki konumunu belirtir. Bu mahiyet de insanın ruh ve bedenden müteşekkil bir varlık olmasıdır. Ruh, insanın âlem üstü varlığını; yaratıcı ile olan boyutunu, yönünü ifade ederken, beden bu dünyadaki varlığına ve şahadet âlemi boyutuna işaret eder. Asıl varlığın Allah olduğu, O'nun dışındaki her şeyin O'na muhtaç olması hasebiyle insanın Allah ile ilgili asıl boyutu (ruhu) hakiki olarak var olma yönüdür. Asıl kaynaktan uzaklaşıldıkça da bozulmalar ve değersizleşmeler meydana gelir ki bu da insanın cisminin, bedeninin asıl kaynaktan en uzak olma yönüdür. Ruh, ilahi âlem ile ilişkili olduğu ve o kaynakla irtibatla olduğu için sürekli buraya ulaşma, kavuşma içerisinde. Lakin beden ile olan birlikteliği bu vuslatı engellemektedir. Bu durumda insanın her tür geçicilik ve maddesel zevklerden ruhunu arındırması ve ilahi boyutunu sürekli canlı tutması gerekir. Lakin insan zayıf yaratılmıştır ve bu ilahi kanalı geçici zevkler ve ihtiraslar ile kapatmaktadır. Bu kanalı sürekli açık tutacak bir ışık ve rehber, aracıya ihtiyaç duyar. Bu rehber melekût âlem ile şahadet âlemi içinde irtibat kurabilme

¹⁹¹ Gazzâlî, *En Güzel İsimler*, 19.

¹⁹² Mehmet Evkuran, “Ulûhiyet” içinde *Sistematik Kelam*, ed. Mehmet Evkuran, (Ankara: Bilay Yayınları, 2020), 90.

yetkinliğinde olmalı ki ruhun bu çaresizliğine yardımcı olabilsin. İşte sözünü ettiğimiz bu yardımcı da insanın metafizik ve aşkın yolculuğunun ayrılmaz bir parçası olan Peygamber ve tebliğ ettiği vahyidir. Kur'an'ı okuma ve yorumlama da bu bağlamda farklı bir rehber ve kılavuzluk barındırmaktadır.¹⁹³

İnsanlık tarihi göstermektedir ki en ilkel kabilelerden ve dönemlerden itibaren her çağda bir yaratıcıya tapma düşüncesi var olagelmıştır.¹⁹⁴ Bunu kâh mağara duvarlarına ve taşlara çizdikleri resimlerde ve şekillerde kâh bize kadar tevarüs etmiş yapıtlarında görmektediriz. İnsan kendisini anladığı andan itibaren müteâl ve üstün bir güce teslim olmak, ondan yardım ve ilham almak duygusunu iç dünyasında sezmiş ve O'na yaklaşmak istemiş, bir anlam arayışı içerisinde olmuştur. İlkel insan ile olgun insanın inancı arasındaki fark ise bir nevi ayrıntılarda belirgin olmuştur. O da üstün ve aşkın olan varlığa nispet ettikleri isimler ve sıfatlardır. Allah'ın nasıl bir varlık olduğu üzerinde konuşmak ilâhiyatın temel alanını oluşturmuştur. Düşünce tarihinde teşbih-ta'til-te'vil gibi yaklaşımlar genel manasıyla Tanrı hakkında konuşabilmenin ve Tanrı'nın varlığının aklılığı problemlerinden neşet etmiştir.¹⁹⁵ Tanrı'nın nasıl bir varlık olduğu sorusu cevabını büyük ölçüde O'nun sıfatları üzerinden bulmuştur. Nitekim Kur'an da bize Allah hakkındaki bilgileri O'nun isimler üzerinden vermiş ve Allah'ın var oluşunun bedîhi bir olgu olduğunu belirtmiştir. Lakin Tanrı'nın sıfatları ise varlığından daha karmaşık ve spesifik olan bir konudur. İnsan düşünerek Allah'ın varlığı ve zorunlu olarak birliği fikrine sahip olabilse de O'nun nasıl bir varlık olduğunu kavrayamaz. Çünkü Allah duyularla idrak edilemeyen bir aşkınlığa sahiptir. Aklımız belirli bir yere kadar Tanrı'nın varlığı hakkında bilgi sunabilse de o da yetersiz kalmaktadır. Peki Tanrı'yı tanıma ne ile ne derecede mümkündür? Zâtı, sıfatları ve fiilleri hakkında nasıl aklî çıkarımlar ve izahlar yapılabilir ki Tanrı hakkında konuşabilmeyi ve kişiye -bir nebze- maruf olma imkânını sağlayabilsin? Gazzâlî, bu konuyu mârifetullahın tanıtılması ve periyodik şekilde açıklanması hakkında temel öğretiler için -ki bunlar da Allah'ın zâtı, sıfatları ve fiilleridir- temsili bir anlatımla

¹⁹³ Gazzâlî, *Kur'an'ın Cevherleri*, 7-9.

¹⁹⁴ Dolayısıyla başta ateizm olmak üzere Tanrı'yı pasifize etmeye matuf her türlü akımların aslında üstü örtülmüş, bastırılmış bir tanrı inancı olduğunu söyleyebiliriz. Bir zaman sonra bu savrulmalar neticesinde Tanrı inancının yeniden yer edinmesi gösteriyor ki aslında bu durum fitratın içinin dışarıya vurmasıdır.

¹⁹⁵ Soyal, *Gazzâlî*, 99. Gazzâlî de iki aşırı uç olan teşbih ile ta'til arasında da orta yolu tutarak te'vili ele almış, teşbih-tenzih çağrışımları arasında tevhidi benimsemiştir.

yâkut misalini getirerek ele almaktadır. Ona göre nasıl ki yâkutların birbirlerine derece ve mahiyet yönüyle değer ve üstünlükleri olup kırmızı, mavi ve sarı renklere sahip iseler, aynı şekilde mârifetullahı bildiren ayetlerin de muhtevası birbirleriyle eşit değildir. Bu ayetlerin kimi Allah'ın zâtı hakkındadır ve bu tür bilgiler diğer bilgilere göre en değerli ve nadide olan türdendir. Çünkü başta insan olmak üzere tüm varlıkların nihai sebebi Allah'tır. Bu tür bilgiler, Kur'an'ın cevherlerini oluşturmakla beraber (yani kırmızı yakutturlar) diğerlerine nazaran sayıca çok daha azdır. Ardından Allah'ın sıfatları hakkında bahseden ayetler gelir ki bu sıfatlar tüm mahlukatın varlık kazanma ilkeleri olduğu için Kur'an'ın incileridir ve bu bilgi de mavi yakuttur. Fiilleri hakkında olan bilgiler ise bu incileri örten kabuk gibidir. Bunlar da sarı yakuttur. İşte bu temel değerler ve değerlendirmeler ayetlerin anlaşılmasını ve sayısal olarak mevcudiyetini anlamamıza yardımcı olmaktadır. Çünkü bu üç tür bilgi içerisinde anlaşılması en güç ve zor olan Allah'ın zâtıdır. En kapalı alan olan bu tür alan ve bilgi için Kur'an'da işaret ve îmâ vardır ve bunlar da tenzih ile ta'zim çerçevesindedir. Mesela: 'Hiçbir şey O'nun benzeri, misli değildir.'¹⁹⁶ 'De ki Allah birdir.'¹⁹⁷ Zât bilgisi ardından sıfatlarına dair bilgiler gelir ve zâta göre alanı biraz daha genişler. İlim, Kudret, Hayat, Kelâm gibi sıfatları içeren ayetler çoktur. Son olarak da fiilleri hakkındaki bilgileri içeren ayetler gelir. Fiilleri hakkında olan ayetler genelde insanın müşahade ettiği ve bilgisine konu olan âlem ile ilgili olduğu için hem anlaşılması en kolay hem de sayısal olarak en çoktur. Mesela göklerin, yerin, yıldızların yani tüm yeryüzü âlemini içerdiği gibi melekler, ruh, cinler, şeytanlar gibi melekût âlemini de içermektedir. Kur'an'ın mârifetullah hakkındaki bu tanımlarından sonra insanın bu tanıtımı kavrayabilmesi için kendini O'na adanması, anlaşılabilirliği en kolay ve kabuğun en dışını oluşturan fiillerinden başlamak suretiyle O'na yönelmesi gerekmektedir. Bu yönelmeyi ve süreci başarılı bir şekilde gerçekleştiremeyen kâfirler, 'O'nun çocuğu ve ortağı vardır', 'Melekler Allah'ın kızlarıdır' ve 'O, üçün üçüncüsüdür' gibi isnatlarla Allah'ın varlığı (zâtı, sıfatları ve fiilleri) hakkında Kur'an'ın yaptığı tanımlamaların dışına çıkmışlardır. Peygamber ve âhiret konularında da yanlış nitelikler atfederek bu savrulmalarını sürdürmüşlerdir.¹⁹⁸ Bu sapma şüphesiz iman ve iman esasları yönünden de Kur'an'ın tanıtmış olduğu mârifetullah hakkında zihni ve fikri kayıplara, hezeyanlara neden

¹⁹⁶ (Kur'an-ı Kerim, Şûra, 42/11).

¹⁹⁷ (Kur'an-ı Kerim, İhlâs, 112/1).

¹⁹⁸ Gazzâlî, *Kur'an'ın Cevherleri*, 29-36.

olmuştur.

Yâkut misalini dile getiren müellifimiz Gazzâlî'ye göre ilimlerin en şerefli de mârifetullahtır. Çünkü bunu tanımak, bilmek aynı zamanda maksadın bilgisidir. Diğer iki önemli ilim olan âhiret ve sırât-ı müstakîm asıl olan bu ilme nazaran fer' konumundadır. Diğer tüm ilimler mârifetullah altında ele alınır ve hepsi mârifetullah için talep edilirken, Allah'ı tanıma ise diğer ilimler için talep edilen asıl kaynaktır. Mârifetullah da derece derecedir. 'Allah bilgisine' ârif olmada takip edilecek metot da yukarıda belirtildiği gibi nitelik olarak bize en açık olan ve nicelik olarak hakkında en çok nas bulunan fiillerinden sıfatlara ardından da zâta doğru düşünsel seyri gerçekleştirmektir. Çünkü Kur'an ayetlerinin hepsi aynı açıklıkta veya anlaşılabilirlikte değildir. Nasların doğru anlaşılması için yapılması gereken durumlardan birisi de tenzih-teşbih-ta'til sınırlarını gözeterek onlara uygun teviller ile ele alınmasıdır.¹⁹⁹ Buna göre en kapalı olan, zâtın bilgisi olup akılların çoğu bu bilgiyi taşıyamaz. Bunun için zâta delalet eden varlıkları düşünmek, onlardan hareketle zâtın bilgisini talep etmek gerekir. Sözelimi insan güneşe bakabilir ama sürekli bakamaz. Güneşe bakarken dahi uzun süre yine bakamaz sadece bir göz atma ile yetinir aksi takdirde bir zaman sonra gözleri bozulur. Kısa bir süre bakmasına rağmen bu bakış bile gözlerinin kamaşmasına sebebiyet vermeye yetmektedir. Her şeyden münezzeh olan Allah'ın zatına ve -doğrudan- sıfatlarına bakmak da bu şekilde çıplak gözle güneşe bakmak gibidir. Bu durum karşısında insanlar şaşkınlık içerisinde kalırlar. Ama çıplak gözle güneşe bakamasak da dünyamızı aydınlatmasını, ışıklarını gözlemleyerek bunları müessirin varlığına bir delil sayarız. Her ne kadar bizzat eseri verenin kendi zatını göremesek de eseri bize bu konuda -bir nebze de olsa- yeterli bilgiyi sunmaktadır. Neticede var olan her eserin O'nun kudretinin delili olduğunu kavrarız. Çünkü her eşyanın varlığı Allah'ın Kayyûm isminin tecellisi ve yansımasıdır. Böylelikle fiiller ve oluşlar asıl faili müşahade etmeye ve marifetini tanımaya vesile olan birer vasıta, alamet olarak karşımıza çıkmaktadır.²⁰⁰ Bu yüzdendir ki 'Allah'ın yarattığı şeyler hakkında düşünün ama Allah'ın zâtı hakkında düşünmeyin' uyarısı hatırlatılarak zât hakkında doğrudan tefekkür edilmemesi istenmiştir.²⁰¹ Çünkü Allah'ın zâtını tam olarak sadece Allah bilir.

¹⁹⁹ Soyal, *Gazzâlî*, 98.

²⁰⁰ Gazzâlî, *Tefekkür: Düşünmenin Fazileti*, 79-80

²⁰¹ Gazzâlî, *Tefekkür: Düşünmenin Fazileti*, 75.

-Bizler ise O'nun bize bildirdiği kadarıyla bilebiliriz. Öyle ki Hz. Nebi (sav) de bu bilgi derecelendirmesine: 'Senin azabından mağfiretine, bağışlamana sığınırım' diyerek sıfatlar hakkında mülâhazasına; 'Senden yine sana sığınırım' demek suretiyle zâtın düşünülmesine dikkat çekmiştir. Ama derece derece bu ilerleyiş ve kabullenışten sonra en nihayetinde acizliğini de itiraf ederek 'Ben seni övemiyorum, sen kendini övdüğün gibisin' diyerek ilimlerin en şereflişine işaret etmiştir.²⁰²

Gazzâlî, kişinin hâdis bir varlık olup bir yönlendiriciye, rehberine muhtaç olduğunu, bu muhtaçlık halinde de mârifetin iman esaslarını tanımasına ve kavrayabilmesine vesile olacağını belirtmektedir. Şöyle ki insan, kendisinin hâdis bir varlık olduğunu ve her hâdis varlık için de bir muhdisin gerekli olduğunu kavradığında kesin bir delille Allah'a iman etmesinin zorunluluğu ortaya çıkmaktadır. Çünkü hâdis, sonradan ortaya çıkan ise bu hâdis kendisini var edemez. Kişi kendisini tanır da cevher olduğunu, bunun en önemli özelliğinin de Allah'ı, müşahade edilemeyen şeyleri tanıdığına, bedeninin kişinin zatını ayakta tutan asıl olmadığını ve bedeninin ortadan kalkmasının kişiyi (sahibini) hakiki olarak yok etmeyeceğini bildiğinde, tüm bu durumlar kişinin ahiret gününe kesin olarak inanmasını sağlar. Bu da kişinin iki güne sahip olduğuna delalet eder. Birincisi şu an dünyada bedeni ile yaşadığı gün ikincisi de ruhun cesetten ayrıldığı gün. Kişi ölümle birlikte bu bedenden de ayrılıyorsa ve bu ayrılış ile artık içinde yaşadığı âlemi de müşahade edemez hale geliyorsa bunun neticesinde ya nimet ile karşılaşır ki bu da Allah'ı tanımadır. Çünkü Allah'ı tanımak korunmuş ve değiştirilmemiş olan zâta has olan özelliktir. Kişi şayet sapkın ve hastalıklı olan yollara meyletmezse mârifetullah insan fıtratının, tabiatının bir gereği olmaktadır. Ya da 'Artık kendileriyle arzuladıkları şeyler arasına set çekilmiştir'²⁰³ ayeti gereğince Allah'tan mahcûb olmak suretiyle azap ile karşılaşacaktır. Böylelikle kişi Allah'ı tanımanın sebebi zikir ve fikir, mâsivâdan da yüz çevirmek olduğunu; Allah'ı zikretmeyi ve bilmeyi engelleyen sebebin ise dünyevi şehvet ve arzulara yönelmek, meyletmek olduğunu kavrayacaktır. Bunun da ötesinde, Allah'ın kendisine has olan bilgiyi (kendisini tanımayı), kullarından seçkin ve özel olanlara keşf vasıtasıyla tahsis edebileceğini bilir ki zaten Allah bunu da gerçekleştirmiştir. Neticede kişi

²⁰² Gazzâlî, *Kur'an'ın Cevherleri*, 51.

²⁰³ (Kur'an-ı Kerim, Sebe', 34/54).

peygamberleri bilir ve onlara iman eder.²⁰⁴

Mârifetullah ekseninde gerçekleşen bir diğer tanıma da kişinin peygamberlere olan imanı gereği, peygamberlere vârid olan bu mârifetlerin ve keşflerin, Allah tarafından vahiyyle uyanikken veya uykuda iken bazı lafızlar ekseninde ve kalıplarında inmesidir. Bunun da neticesinde kitaplara iman etmiş olur. Sonuçta kişi bunları idrak ettiğinde Allah'ın fiilleri olduğunu ve bu fiillerin bazılarının vasıtalı -ki yakın ve uzak olarak iki kısma ayrılıp yakın olan vasıtalar da mukarrebûn melekleridir- ve vasıtasız olduğunu anlar. Böylelikle meleklerle imanı da elde etmiş olur.²⁰⁵

Bu anlatılardan varlık kategorileri ve temel sınıflandırmalar perspektifinde anlaşılmaktadır ki İslâm'da Allah'ın varlığı iman esasların özünü oluşturmaktadır. Bu özün içeriğinde ve mahiyetinde, Hz. Âdem'den Hz. Peygamber (sav) efendimize kadar hiçbir değişim olmamıştır. Hz. Âdem (as)'ın mu'menu bih (inanılması gereken hususlar) çerçevesinde inandıkları ile bizim inandıklarımız aynıdır, bu konuda hiçbir ihtilaf bulunmamış; peygamberlik müessesesinin bidayetinden nihayetine kadar iman esasları ilahi tebliğin değişmez sabitelerinden biri olmuştur. Bu nedenle iman esaslarının temelini Allah'a iman oluşturmuştur (aslu'l usûl). Çünkü Allah'a iman olmaksızın diğer esasların kabulüne imkân yoktur. Bu hakikate rağmen düşünce tarihinde en çok tartışılan konulardan biri de Allah'ın varlığı olmuştur. Şahid ve gâibin yegâne âlimi, nihâi sebebi olan Allah'ın varlığı hakkında, enfüsi ve âfaki deliller üzerinde düşünmeyen, hakikatleri bir ideoloji içerisinde anlamaya çalışan âdemoğlu, bir yandan bu cehaletinin sonucu olarak yaratıcıya kafa tutarken bir yandan da tevhid üzere olan asli yaratılışından (fitrat) uzaklaşarak yüce yaratıcının varlığını artık içinde hissedemez bir hale gelmiştir. Nusus-u şer'iyeye incelendiğinde yüce bir yaratıcı inancının insan fitratında bulunduğu, insanın bu hakikatten hâli kalamayacağı da görülecektir. Bu inanç insan ruhunun bir özelliği olup sonradan aşılınmış bir hakikat değildir. İnsanın kendi varlığını bilmesi ve buna inanması nasıl apaçık bir bilgi ise aynı şekilde varlık âleminin de yaratıcısının olduğunu bilmesi ve anlaması da aynı şekilde apaçık bir bilgidir. Bu sebeple Allah'a inanmak bu bilginin zaruri bir sonucu

²⁰⁴ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî, *el-Madnûn bih alâ Ğayri Ehlihi*, *Mecmûatu'r-Resâil* içinde (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2017), 97-98; Gazzâlî, *Kur'an'ın Cevherleri*, 32 vd.; Gazzâlî, *İnançların Esasları*, 96; Gazzâlî, *Tefekkür: Düşünmenin Fazileti*, 82 vd.

²⁰⁵ Gazzâlî, *el-Madnûn bih alâ Ğayri Ehlihi*, 98.

olmaktadır.

2.1.1. İsbât-ı Vâcib: Allah'ın Varlığının Delilleri

İsbât-ı vâcib, “yerleşme, yerinde ve devamlı olma, doğruluğu ortaya çıkmış bulunmak” mânâlarındaki sübût mastarından if’al formunda türemiş olup “‘bir şeyin doğruluğunu ortaya koymak, kanıtlamak”’ mânâsına gelen ispât ile “‘varlığı kendinden olan”’ anlamındaki vâcib kelimelerinden teşekkül eden olan bir terkiptir.”²⁰⁶ Kur’an’da Allah’ın varlık ve birliğine delalet eden birçok delil bildirilmiş, bunlar arasında özellikle yer, gökler ve arasındaki tüm mahlukatın yaratılmış olduğu (hudûs), yaratılan bu varlıklar arasında şaşmaz bir düzen ve nizamın bulunduğu (gaye ve nizâm) ve insanın fitrat olarak yaratıcıyı kabule yatkınlık olduğu (fitrat) delilleri ön plana çıkmaktadır. Ayrıca Hz. İbrâhim’in tevhid mücadelesinde muhataplarına sunmuş olduğu aklî yöntemler, nazar ve istidlâl yoluyla Allah’ın varlığına ve birliğine ulaşma metoduna da yer verilmektedir. Kur’an’ın ve vârid olan hadislerin bu çok yönlü muhtevaları neticesinde Allah’ın varlığı ve birliği konusu hakkında aklî izahların ve ispatların yapıp yapılamaması üzerine çeşitli görüşlerin serdedildiği ihtilaflı bir konu olmasını da beraberinde getirmiştir. İslâm düşünce geleneğinde bir taraftan bu konunun bedihî olması nedeniyle harici delile ihtiyaç duyulmadığına dair bir kabulleniş varken buna mukabil diğer tarafta ise hariçten akli deliller ve mantiki önermeler yoluyla delil getirilmesinin zorunluluğuna dikkat çekilen başka bir görüş de mevcuttur. Birinci görüşte olanların dayanakları şöyledir: İnsan yaratılıştan gelen bir kabiliyetle -fitrat- Allah inancı kendi varlığında bulunmaktadır. Hariçten mukaddimeler ve aklî deliller getirmeye ihtiyaç yoktur. Selim olan fitratını koruyan insan iç ve dış âlemdeki alametlere bakarak Allah’ın bir olduğunu, dolayısıyla da var olduğunu kavrar. Bu kavrama kabiliyetine yatkınlığı doğuştan vardır. Bu meyanda serdedilen deliller sadece yaratılıştan gizli olan bu yatkınlığın daha da kuvvetlenmesine ve gelişmesine yardımcı olmaktadır.²⁰⁷ İkinci görüşü savunanlar ise duyu üstü olan Allah varlığını iç ve dış

²⁰⁶ Topaloğlu ve Çelebi, *Kelâm Terimleri sözlüğü*, 160. Vâcibu’l-Vücûd, gerekli ve sabit olmak anlamındaki vücûb kökünden türemiş sıfat olup ‘gerekli ve sabit olan’ anlamındaki vâcib ile, ‘bulunmak, bulunuş ve var oluş’ manasındaki vücûd kelimesinden oluşmuş bir terkiptir. Allah’ın varlığını ispat meyanında kullanılan bu terkip, varlığı gerekli ve zorunlu olan, yokluğunu düşünmenin muhal olduğu mevcûd manasında kullanılmaktadır. Bkz. Topaloğlu ve Çelebi, *Kelâm Terimleri sözlüğü*, 335.

²⁰⁷ Allah, peygamberlerini kendisinin varlığını açıklama ve ispat etme vazifesi ile değil tevhid vazifesi ile görevlendirmiştir. Allah’ın varlığı zaten bedihî bir olgu iken insanların ilahta değil tek ilah

âlemde bulunan ve duyular ile müşahade edilen deliller üzerine oluşturmuş ve kurgulamıştır. Allah'ın zatı duyu organları ile idrak edilemediği için herkesin mutlak surette kabul edeceği tarzda delil serdetmek mümkün değildir. İliyet teorisi bağlamında eser-müessir ilişkisinden hareket ederek enfüsi ve âfâki delilleri de getirerek insan, duyular vasıtasıyla Allah'ı tanıyacak olan aklına malzeme temin eder. Akıl bu deliller ve izlerden hareketle tefekkür ederek, nazâr ve istidlâlde bulunarak yaratıcıyı tanımaya çalışır. Dolayısıyla bir yönüyle insanın fizyolojik, psikolojik ve sosyolojik boyutu diğer yönüyle de kâinatın düzeni ve nizamı çerçevesinde konu ele alınmaktadır.²⁰⁸

Evren Allah'ın varlığının ve birliğinin her zaman ve her yerde oluşuna delalet ve şahitlik eden simgelerle donatılmıştır. Bu simgeler yüce yaratıcı tasavvurlarımızı ve farkındalığımızı daha da geliştirmektedir. Evrenden hareketle yüce yaratıcıya ulaşma önce ilgiyi, beraberinde de bilgiyi gerektirmektedir. Fiziksel ontoloji (görünür âlem) insanın beş duyusuna konu olurken, metafiziksel ontoloji (görünmeyen varlık alanı) insanın aklına konu olmaktadır. Bu nedenle metafiziksel alan hakkında mantıkî çıkarımların doğruluğu için öncelikle aklın belli bir yetkinliğe, bilgisel donanıma sahip olması gerekir. Zira yüce yaratıcı sadece var olan değil aynı zamanda varlığı diğer varlıklardan ayrı olandır. Görünür âlemdeki (fiziksel ontoloji) varlıkların kanunlarından farklı olan bu varlık metafiziksel âlemin konusudur.²⁰⁹ Fiziksel âlem, vâcib olan varlık hakkında bilgi edinmemizi sağlayan simgelerle donatılmış olduğuna göre bu donanımlar ışığında kalp ve zihin birlikteliği olan akıl penceresi ile Allah'ın varlığının ne olduğundan ziyade âlemin bu yüce yaratıcı tarafından yaratıldığına ve Allah'ın varlığının gerekliliğine işaret eden, temellendirmeye çalışan delillere geçebiliriz:

2.1.1.1. Fıtrat Delili

Allah, yaratıcı ve vahyedicisi olarak mahlukat ile ilişkilidir. Bu ilişkilendirme ile bizler Allah hakkında istidlâlî ve mantıkî çıkarımlarda bulunuruz. Bu çıkarımların ön

anlayışında savrulmalar ve sıkıntılar yaşamalarından ötürü peygamberleri bu görev ile göndermiştir. Zira Kur'an'da geçen ayetlere baktığımız zaman Allah'ın varlığından ziyade birliğini bildiren ayetlerin sayısı daha fazladır. Öyle ki müşrikler ve kafirler dahi yüce yaratıcının varlığından ziyade tekliği konusunda sakat bir anlayışa düşmüşlerdir. Bkz. Ali el-Kârî, *Dav'ü'l-Meâlî Şerhu Bedi'l-Emâlî*, 125.

²⁰⁸ Bekir Topaloğlu, *Allah İnancı* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2010), 22 vd.; A. Saim Kılavuz, *Ana Hatlarıyla İslam Akâidi ve Kelâm'a Giriş* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2016), 79.

²⁰⁹ Şaban Ali Düzgün, "Varlık", içinde *Kelam El Kitabı*, ed. Şaban Ali Düzgün, (Ankara: Grafiker Yayınları, 2016), 203.

hazırlığında bilişsel olarak aklın bilgisel donanımına sahip olması gerekirken her akıl sahibinin bu yetkinliğe ulaşması da mümkün değildir. Mantıksal çıkarıma sebep olan, insanın hakikati bulmada dayanacağı kaynaklardan biri olan bu yapı fitrat olarak karşımıza çıkmaktadır.²¹⁰ Fitrat, dinin kabulüne yatkın olan yaratılış demektir.²¹¹ Yarmak, ikiye bölmek, icat etmek, yaratmak manalarına gelen fatr kökünden türemiş olup belirli yatkınlıklara sahip oluş anlamına gelir ki bu muhtevasıyla ilk yaratılışı ve harici tesirlerden etkilenmeyen tanrısal takdir ifade eder. Allah lafzına muzaf kılınarak (izafe edilerek) ‘fitratullah’ şeklinde Allah’ın yaratmış olduğu, fiziki ve ruhi kabiliyetleri içeren bir mânayı bildirir.²¹² İlk yaratılış, bir nevi mutlak yokluğun yarılarak içinden varlığın çıkması şeklinde ifade edildiğinden, fitrat ilk yaratılış anında varlık türlerinin özünü ve henüz harici etkenlerden etkilenmemiş olan ilk şeklini belirtir.²¹³ Bu fitrat, hak olan dini kabul etmek ve bu hakikati anlamaya imkân sağlamaktır.²¹⁴ Allah ilk yaratılış sırasında vermiş olduğu yaratanını tanıma; hakkı benimseme eğilimi ile insanı belirli bir kabiliyette-sûrette yaratmıştır ve doğuştan itibaren selim fitratını kaybetmemiş herkes bu kabiliyet çerçevesinde Allah’ın varlığını kabul etmeye yatkındır. Çünkü korunmuş fitrat, bunu zorunlu olarak gerektirir.²¹⁵

Allah’ın varlığını ispatlayan deliller arasında fitrat-ı selime olarak adlandırılan ‘fitrat delili’ kapsamındaki değerlendirmeler neticesinde, tarih sahnesindeki milletlerin hak veya batıl bir tanrı inancına sahip oldukları gerçeği ortaya çıkmış ve selim yaratılışını muhafaza eden insanların yüce yaratıcının varlığını kabul etmeye yatkın oldukları belirtilmiştir.²¹⁶ Lakin düşünce tarihinde imanın yeri kadar inkârın da önemli bir yeri olmuş, selim fitratını bir sebeple kaybeden ademoğlu belli bir seviyeden sonra yaratıcı hakkında zihin karmaşası ve düşünce sekülerizmi yaşayarak benliğinde inkâr düşüncesinin ortaya çıkmasına ve bu düşüncenin de esiri olmasına neden olmuştur. Bu durum da ademoğlunun tabii ve doğal yaratılışından uzaklaştığını göstermektedir. Tarihin hangi döneminde olursa olsun dinsiz insan bulunsa da bir toplumun toptan

²¹⁰ Düzgün, “‘Varlık’”, 205.

²¹¹ Cürcânî, *Kitâbu’t-Ta’rifât*, 246.

²¹² Topaloğlu ve Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 96.

²¹³ Hayati Hökelekli, “‘Fitrat’”, içinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13:47.

²¹⁴ Nâsirüddîn Ebû Saîd (Ebû Muhammed) Abdullâh b. Ömer b. Muhammed el-Beyzâvî, *Envârü’t-Tenzîl ve Esrârü’t-Te’vîl* (Beyrut: Dâru’l-Mârifet, 2017), 795.

²¹⁵ Gazzâlî, *el-İktisâd fi’l-İ’tikâd*, 34.

²¹⁶ Bekir Topaloğlu, *Allah İnancı*, 32.

dinsiz olduğu görülmemiştir.²¹⁷ Dolayısıyla toplumun olduğu yerde bir inanış biçimi ve şekli var olagelmıştır. İslâm öncesi Arap toplumundaki inanış da putperestlik merkezliydi. Bu düşüncede, Allah'ın varlığı kabul edilmekle beraber ilahlık vasfı, Allah'a yaklaştıracığı ve şefaet edeceği düşüncesiyle putlara da izafe edilmişti.²¹⁸ Bu durum Kur'an'ın birçok yerinde de zikredilmektedir. Mesela: 'Allah'ı bırakıp kendilerine fayda da zarar da veremeyen şeylere tapıyorlar ve bunlar Allah katında bizim aracılarımız diyorlar.'²¹⁹ Yine Zümer sûresinde: 'Bilinmelidir ki halis din sadece Allah için olandır Allah'tan başka dost edinenler sadece bizi Allah'a yaklaştırsın diye onlara tapıyoruz derler.'²²⁰ Bununla beraber toplumda gerek şiirlerde gerekse de deyim ve atasözlerinde ilah kelimesinin çokça kullanılması ve dile getirilmesi, yüce yaratıcı varlığının kabul edildiğine bir delil olmaktadır. Bu anlayışı da Hz. İbrâhim'den kalan hanîf dini çerçevesinde değerlendirmek isabetli görülecektir.²²¹

Hz. Nebi tebliğini hanîf dini çerçevesinde yapmış ve ebedi kurtuluşun da bu müsamahakâr dine tabi olunmakla kazanılacağını belirtmiştir. Peygamberlerin gönderiliş amaçlarının başında tevhid ve hanîf anlayışını hâkim kılmak gelmektedir. Çünkü tevhitte meydana gelecek bozukluk diğer dini esaslara da dalga dalga sirayet etmekte iken tevhitte olan doğruluk da aynı şekilde dini esaslarının doğruluğunu sağlamaktadır. Bu hakikati Yahudilerin ve Hristiyanların yaşantılarında görmekteyiz. Her ne kadar Hristiyanlar ve Yahudiler Hz. İbrâhim'in dinine sadık olduklarını belirtip Hristiyanlar Hz. İbrâhim'in Hristiyan olduğunu; Yahudiler de onun Yahudi olduğunu iddia etseler de²²² Kur'an'ın birçok yerinde zikredilen ayetler bu iddiayı reddederek Hz. İbrâhim'in ne Yahudi ne Hristiyan ne de müşrik olduğunu; bilakis Allah'ın dinine

²¹⁷ Abdurrahman Küçük, Günay Tümer ve Mehmet Alparslan Küçük, *Dinler Tarihi* (Ankara: Berikan Yayınevi, 2011), 45.

²¹⁸ Tevhid-i ulûhiyye ve rubûbiyye ayrımı ile maruf olan İbn Teymiye, bu ikili sınıflandırmadan sonra müşriklerin tevhid-i rububiyye'yi kabul ettiklerini, semâvât ve arzı yaratanın tek olduğunu; 'onlara semâvât ve arzı kimin yarattığını sorsan Allah diyeceklerdir' (Kur'an-ı Kerim, Lokman, 31/25) ve putların, Allah'a evreni yaratma konusunda ortak olduklarını belirtmemekle beraber putları, 'Allah'tan başka şeyleri kendilerine koruyucu kabul edenler -ki sadece bizi Allah'a yaklaştırsınlar diye onlara tapıyoruz diyorlar- ayrılığa düştükleri konularda Allah onların arasında hükmünü verecektir' (Kur'an-ı Kerim, Zümer, 39/3) ayetinde olduğu gibi sâlih bir kavmin timsali (sureti, heykeli) olarak görüp onların Allah'a aracı, şefaetçi olduklarına inanıyorlardı. Bkz. Ali el-Kârî, *Dav'ü'l-Meâlî Şerhu Bedi'l-Emâlî*, 12.

²¹⁹ (Kur'an-ı Kerim, Yunus, 10/18).

²²⁰ (Kur'an-ı Kerim, Zümer, 39/32).

²²¹ Topaloğlu, *Allah İnancı*, 17.

²²² Safiyyurrahmân Mübarekfürî, *Mısâbu'l-Münîr fî Tehzîbi Tefsiri İbn Kesir* (Kahire: Dârü'l-Âlemîyye li'n-Neşr ve't-Teclîd, 2016), 1:231.

inanan bir muvahhid olduğunu belirtmiştir.²²³ Kaldı ki Yahudilik Tevrat'ın indirilmesinden; Hristiyanlık da İncil'in indirilmesinden sonra ortaya çıkmıştır. Hz. İbrâhim ile Hz. Mûsâ arasında bin yıl; Hz. İbrâhim ile Hz. Îsâ arasında da iki bin yıl varken şu halde nasıl olur da Hz. İbrâhim kendi döneminde olmayıp çok sonraları ortaya çıkan bir dine mensup olabilir?²²⁴ Ayrıca Ehl-i Kitabın bu iddialarına karşılık olarak tevhid sıfatına sahip olmadıklarına Kur'an'da yine şu ayetler ile cevap verilmiştir: 'Allah, melekler ve ilim ehli Allah'ın dışında hiçbir ilahın olmadığına ve O'nun adaleti tesis ettiğine dair tanıklık ederler.'²²⁵ Allah ayette öncelikle tevhidi ve adaleti zikrederek bu iki sıfatı kendisinde birleştiren başka bir ilah olmadığını, ardından da 'Allah nezdinde tek geçerli din İslâm'dır' diyerek İslâm'ın tevhid dini olup Allah katında yegâne geçerli dinin olduğunu vurgulamış, bir sonraki ayette de 'kitap verilenler' ifadesiyle Yahudi ve Hristiyanlar'a işaret etmiştir. Öyle ki Hristiyanlar teslis inancıyla; Yahudiler de Üzeyir'i Allah'ın oğlu yaparak tevhid akidesine; 'Biz kitap ehliyiz, Kureyş ise ümmi, biz nübüvvete onlardan daha hak sahibiyiz' diyerek Allah'ın adaletine (tedbirine, hükümlerine) karşı çıkmışlardır.²²⁶ Hanîfliğin temel öğretisi olan tevhidi parçalamışlar dolayısıyla bu sıfata sahip olmamışlardır.

Kur'an'ın nazil olduğu ortamda da bu zihniyet taassubuna ve ihtiraslara şahit olmaktayız. Kendilerini hakikatin yegane temsilcisi olarak gören bu hastalıklı anlayış, insanları hak ve hakikate çağırانlar içinde en kâmil ve en güvenilir Hz. Nebi olmasına rağmen onun için: 'Cinlere kapılmış bir mecnûn'²²⁷; bu hakikate sevk edici yegane ilahi rehber olan Allah'ın kalamından daha üstünü ve doğrusu bulunmuyor iken: 'Bu eski

²²³ (Kur'an-ı Kerim, Âl-i İmrân, 3/67).

²²⁴ Ebü'l-Kâsım Cârullah Mahmud b. Ömer b. Muhammed ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an Hakâiki Gavâmizi't-Tenzîl ve Uyûni'l-Ekâvîl fi Vücûhi't-Te'vîl* (Beyrut: Dâru'l-İbn Hazm, 2012), 192; Vehbe ez-Zuhaylî, *Tefsîru'l-Vecîz* (Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Muasır, 2013), 59.

²²⁵ (Kur'an-ı Kerim, Âl-i İmrân, 3/18). Ayette geçen *قائم* ifadesi *هو* zamirinden hal veya medih yapılarak mezkûr mana verilmiştir: Zemahşerî, *el-Keşşâf an Hakâiki Gavâmizi't-Tenzîl ve Uyûni'l-Ekâvîl fi Vücûhi't-Te'vîl*, 177.

²²⁶ Zemahşerî, *el-Keşşâf an Hakâiki Gavâmizi't-Tenzîl ve Uyûni'l-Ekâvîl fi Vücûhi't-Te'vîl*, 177-178. Ayette zikri geçen sınıflar ve zihniyet kırılmalarına ek olarak Mekkeli müşrikler: 'Melekler, Allah'ın kızlarıdır'; Hristiyanlar: 'Meryem, Allah'ın eşi, İsa ise oğludur; Veseniyye (Mecusiler) düalist tanrı anlayışı iddiaları sebebiyle de tevhid inancının yıkımına sebebiyet vermişlerdir. Bu iddiaları ile ilahî varlığı bulunması gereken konumundan indirgeyip ontolojik zayıflıklara (eş ve çocuk sahibi olma, beşeri niteliklerle muttasıf bir hale getirme) sabit kılmak; ontolojik zaafllara mahkum varlıkları da ilahî ve aşkın bir konuma ve değere yükseltmek istemişlerdir. Bkz. Ali el-Kârî, *Dav'ü'l Meâlî Şerhu Bedi'l-Emâlî*, 55.

²²⁷ (Kur'an-ı Kerim, Hicr, 15/6),
(Kur'an-ı Kerim, Şu'arâ, 26/27).

kavimlerin efsanesi, masallarından başka bir şey değildir'²²⁸ deme cüretini ve hezeyanını sergilemişlerdir.²²⁹ Bu taassub, kibir ve yanlış inançları neticesinde İslâm dininin temel öğretilerinden ve fitrattan uzaklaşmışlardır. Tevhidi parçalayan bu grupların ortak özelliklerini ve niteliklerini Gazzâlî 'Hz. Peygamber'i yalanlama (tekzip)' tespitinde ele alarak Yahudi ve Hristiyanların nass ile sabit olduğundan; Brahman, Materyalist (Dehrîler) ve Senevilerin (Dualist) de kıyas yolu ile tevhid sınırının dışında kaldıklarını bildirmektedir.²³⁰

'Şirke bulaşmaksızın Allah'a yönelenler'²³¹ anlamında olan hanîf kelimesi aynı zamanda Hz. İbrâhim'in ayrılmaz bir vasfı olmuştur. Çünkü putperest olan kavminin inançlarından tamamen yüz çevirmiş, bir olan Allah'a iman edinceye kadar gerek kavmini gerekse de kavmin inandıklarını ve taptıklarını reddetmiş, aralarında düşmanlığın süreceğini açıkça söylemiştir.²³² Bu ve birçok ayette belirtilen fitrat, yaratılışın ilk hey'etini bildirir ve yapı itibariyle Allah'ın birliğine; "Kur'an'daki ifadesiyle 'Rabbim Allah'tır' bilgisinin tüm hücrelere içirilmiş bir yaratılış biçimine delalet eder.'²³³ Bu yaratılış biçiminin insan hayatına nüfûz eden sûretini de; âdemoğluna Hz. Âdem ile başlayıp Hz. Muhammed (sav) ile kemâle eren İslâm dini oluşturmaktadır. İslâm dini tüm insanların Allah'ı aşkınlığı ve yüceliği ile birlikte tanıyabilme imkân ve kabiliyetine yatkın bir fitrat üzere yaratıldığını ortaya koyar. Allah katında tek geçerli olan bu hanîf dinine sadık kalan hakikatin de sadece İslâm olduğu ortaya konulmuştur. Dolayısıyla bu yaratılış biçimi neticesinde dini fitrat; fitratı da din olarak belirterek insanları bu din üzerine yaratmış²³⁴ ve Allah'ın vahdaniyeti anlamına gelen bu dosdoğru dinin²³⁵ şirk koşulmak suretiyle değiştirilmemesi gerektiği belirtilmiştir. Bunun da neticesi, fitratı değiştirmek dosdoğru yol olan bu dini

²²⁸ (Kur'an-ı Kerim Enâm, 6/25).

²²⁹ Gazzâlî, *Faysalü't-tefrika beyne'l-İslâm ve'z-Zendeka*, 75.

²³⁰ Gazzâlî, *Faysalü't-tefrika beyne'l-İslâm ve'z-Zendeka*, 79; Dünya, *İmam Gazâlî ve İman-Küfür Sınırı*, 132.

²³¹ (Kur'an-ı Kerim, Hacc, 22/31). Ayette belirtilen hanîf kelimesi, tüm bâtil dinlerden ve inançlardan hak olan dine, İslâm'a bir muvahhid olarak dönmek manasındadır. Bu, hak dinin çağrıcıları olan peygamberlerin tümünün ortak sıfatı; Tevhid de ortak davası, deklarasyonudur.

²³² Molla Mûsâ el-Celâlî el-Beyâzîdî, *Hâşiyetu'l-Vâdîhi'l-Mesâlik alâ Tefsîri'l-Medârik* (İstanbul: Dâru'r-Ravza, 2017), 6:210.

²³³ M. Zeki Duman, *Beyânu'l-Hak* (Ankara: Fecr Yayınları, 2008), 2:553.

²³⁴ Muhammed Ali Sâbûnî, *et-Tefsîru'l-Vâdîhu'l-Müeyesser* (Beyrut: Mektebetu'l-Asriyye, 2014), 1005.

²³⁵ Celâleddîn es-Suyûtî, Celâleddin el-Mahallî, *Tefsîru'l-Celaleyn* (Beyrut: Dâru'l-İbn Kesir, 2013), 407.

değiştirmek olur²³⁶ ki Allah bunu kesin olarak yasaklamıştır.

Selim fitratın varlığı hakkındaki bu bilgileri aktardıktan sonra değinmemiz gereken bir diğer konu ise fitratın korunmasıdır. Müellifimizin eserlerinde müşahede ettiğimiz fitratın değeri ve korunması konusunda etkin olan parametrelerin başında tefekkür gelmektedir. Allah'ın varlığının bilinmesine yönelik ilk başvuru kaynağı olan Kur'an'ın birçok ayetinde Allah'ın varlığına atıflar yapılarak bu varlığa ulaştırarak eserlerin ve sanatların tefekkür edilmesi istenmiştir. 'Artık inansanıza sizi biz yarattık. Akıttığımız meniye düşündünüz mü? Onu siz mi yaratıyorsunuz yoksa biz miyiz yaratan? Aranızda ölümü biz takdir ettik; sizi benzerlerinizle değiştirmemiz ve bilemeyeceğiniz bir şekilde sizi yeniden yaratmamız hususunda bizim önümüze asla geçilemez. Hiç kuşkusuz ilk yaratılışınızı biliyorsunuz. Düşünüp ibret almanız gerekmez mi?'²³⁷, 'Gökleri ve yeri yaratan Allah hakkında şüphe edilir mi hiç?'²³⁸ bu ve benzeri ayetler neticesinde insan kendini ve âlemi düşünmeye başlar ve tefekkür neticesinde anlar ki yoktan var edilip bir hikmet ve düzen içerisinde yaratılmak kendiliğinden gerçekleşen gelişigüzel ve tesadüfî bir durum değildir. Hele hele sonradan var olan her şey, var olmak için bir sebebe muhtaç olduğu gerçeğini bizlere haykırmakta ise! Bu haykırma evvelemirde 'var olma' evrelerinde belli bir zamandan, belli bir şeylerden önce veya sonra yaratılmalarını sağlayacak, tahsis edecek bir irade ve kudretin varlığını bizlere kanıtlamaktadır. Âlemde var olan sükûn veya hareketin birbiri ardınca gelmeleri, birinin diğerinden sonra meydana geldiğinin delilidir. Âlem mademki hâdis olandan hâli (bağımsız) değildir bu takdirde hâdis bir şeye bağımlı olanın/hâdis mahall olanın da hâdis olması gerekecektir. Şayet bu kabul edilmezse bir hâdisin varlığından önce birçok hâdisin de var olması ortaya çıkar ki bu da evveli olmayan hâdislere sebebiyet verir. Dolayısıyla bu mümkün değildir. Eğer hâdisler tümüyle son bulmasalardı bu takdirde de diğerlerine (yenilerine) sıra gelmeyecekti ve sonsuza dek bir şeyin varlığı devam etmiş olacaktı. Bu da mümkün değildir. Her hâdis için bir muhdisin varlığı zorunlu olarak ortaya çıkıyor ki işte bu da Allah'tır.²³⁹

Bir ilaha ibadet amacıyla hakiki yöneliş, ilahın bilinmesiyle mümkün olur. İnsan

²³⁶ Sâbûnî, *et-Tefsiru'l-Vadihu'l-Müeyesser*, 1006.

²³⁷ (Kur'an-ı Kerim, Vâkıa, 56/57-62).

²³⁸ (Kur'an-ı Kerim, İbrahim, 14/10).

²³⁹ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî, *İnançların Esasları* çev. Harun Ünal (İstanbul: Çelik Yayınevi), 96-100.

bilmediği, tanımadığı ilaha gerektiği gibi kulluk edemez. Gazzâlî'ye göre kalpler mârifet cevherlerinin esası, kaynağıdır. Bunlardan bazıları Allah'ı tanıyabilmenin, peygamberliğin ve veliliğin kaynağı iken bazıları da hayvani ve şehvi arzuların, şeytani ihtirasların kaynağıdır. Müellifimiz insanların sanat ve zanaat mesleklerinde farklı gruplara ayrılmış olmalarından hareketle mârifet konusunda da benzer grupların bulunduğunu belirterek bu sınıflandırmalardan bir kısmını şöyle sıralar: 'Korkak olup kendisi sahilde olduğu halde deniz dalgalarına dahi bakamayan ve onlardan korkan; bunları yapabilme yeteneği olup gerçekleştirse de deniz dalgalarının ve suyunun uç noktalarına gidip derinlere dalamayıp su üstünde ayaklarını yere basarak bekleyen; bunu yapabilme kudretine sahip olup kendisine güvenemediği için ayaklarını yerden kaldıramayan; yüzmeyi bilip sahile yakın yerlerde yüzebilen lakin derin ve riskli yerlere dalamayan ve son olarak da bunları başarsa da denizin derinliklerinde bulunan değerli taşları, cevherleri almak için dibe kadar dalamayan.'²⁴⁰ İnsanları bu beş sınıf ile kategorize ettikten sonra mârifet denizinin de bu şekilde olduğunu savunarak şu tanımlamayı yapar: Allah'a dair bilginin mahiyetini ve kühnünü sadece Allah bilir. Mahlukatin bilgisi ve ilmi her ne kadar geniş ve derin olsa da Allah'ın ilmine nispetle çok azı mahlukata verilmiştir. İlâhi huzur ise tüm varlıkları kuşatmış, kaplamıştır. Var olan her şey bu ilâhi huzurdan olup Allah ve fiilleri haricinde hiçbir şey varlıkta yoktur (hepsinin kaynağı Allah olup, Allah dışındaki her şey fiildir).' Ardından da ilâhi huzurun daha iyi anlaşılması ve zihinlere yerleşebilmesi için sultan ve etrafındakilerin durumunu temsili anlatımla şöyle betimler: 'Bir ülkede sultanın sarayı ve bu sarayın da geniş bir avlusu vardır. Bu avlunun girişinde halkının toplandığı bir alan, kapı bulunur. Fakat tebaanın bu kapıyı geçmeleri mümkün değildir. Ülkenin seçkin kişilerinin ise bu kapılardan geçerek makamlarına ve vazifelerine göre sultana yakınlık ve uzaklıkları vardır. En yakın olan vezirine de ülke ve yönetime dair önemli bilgileri verirken bazen de onun bilmediği bilgileri kendisine sakladığı olabilir.'²⁴¹

Yukarıda serdedilen mukaddimeler ve neticelerden anlaşılmaktadır ki insana gerekli olan ilk şey Allah'ın varlığının bilgisine ulaşmak olacaktır ki bu da düşünme, tefekkür (arayış içinde olmak) ile sağlanabilir. Bu tefekkür, âlemden Allah'a doğru

²⁴⁰ Gazzâlî, *İlcâmu'l-Avâm an İlmi'l-Kelâm*, 62.

²⁴¹ Gazzâlî, *İlcâmu'l-Avâm an İlmi'l-Kelâm*, 63.

yapılır.²⁴² Tefekkür neticesinde bilinecektir ki âlem, Allah'ın dışındaki her şeyin ismidir.²⁴³ Çünkü alâmet kökünden gelen âlem, kendisini var eden yaratıcısının varlığına işaret eder. Âlemi inceleyen insan, sürekli bir halden başka bir hale değişim-dönüşüm olduğunu fark eder ki bu da sonradan var olmasına işaret etmektedir. Zira değişim ve dönüşümün bizatihi kendisi hâdistir.²⁴⁴ Örneğin Hz. İbrâhim'in sosyal statüye karşı verdiği tevhid mücadelesinin anlatıldığı kıssa, babası Âzer ve kavminin güneş, ay, yıldız ve putlara tapmalarını konu edinmekteydi. Hz. İbrâhim dinleri konusunda düştükleri bu hataya dikkatlerini çekmek ve farkında olmalarını sağlamak için nazar ve istidlâl (gözleme dayalı fikri mülâhazalara, delil çıkarmaya) sevk etmek istedi. Çünkü amacı doğru düşünce ve delillendirme ile onlara içinde bulundukları halin yanlışlığını bildirmek ve taptıkları şeylerin ilah olamayacağını öğretmekti. Ayette 'Gece üzerini bürüyünce, bir yıldız gördü. 'Benim Rabbim bu ha! (Bu mu benim Rabbim?)'dedi. Batıp kaybolunca da ben batıp kaybolanları sevmem dedi.'²⁴⁵ Ve devamındaki diğer ayetlerde bunların bir halden başka bir hale geçtiğini, sürekli değişkenlik gösterdiğini görmüş, bunların Rabb olamayacaklarını, zira bunların doğu-batısını düzenleyen aşkın ve eşsiz bir gücün, müdebbirin varlığının zorunlu olduğu sonucuna: 'Ben varlığımı bir muvahhid olarak gökleri ve yeri yaratana yönelttim. Müşriklerden de değilim' diyerek ulaşmıştır.²⁴⁶

Tefekkür bağlamında bunları belirtirken sonra nazar ve istidlâl (tefekkür) sınırının dini açıdan belirlenmiş olduğu gerçeğini de göz ardı etmemek lazımdır. İnsan aklının dar-sınırlı yapısı²⁴⁷ ve mükemmel olmayan bilgisi ile yaratıcının bilgisini kavrayamaz, O'nun varlığının kühünü idrak edemez ve hayretler içerisinde kalır.²⁴⁸ Bundan dolayı O'nun zatını düşünerek değil; varlığına, birliğine ve azametine alâmet olan evreni düşünerek²⁴⁹ Allah'ın varlığı bilgisine vakıf olabilir.²⁵⁰ Allah'ın varlığına

²⁴² Gazzâlî, *Tefekkür: Düşünmenin Fazileti*, 16. Müellifimiz aynı eserinde tezekkür ile tefekkür arasında ince bir farka giderek tezekkürü, bilginin kalpte yerleşmesi ve kökleşmesi için bilgi tekrarı olarak; tefekkürü ise bilgi arttırımı olarak tanımlamıştır. Bkz. Gazzâlî, *Tefekkür: Düşünmenin Fazileti* 26.

²⁴³ Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd*, 46; Ebû Muhammed Nûruddîn Ahmed b. Mahmûd b. Ebî Bekr es-Sâbûnî, *el-Hidâye Şerhu'l-Bidâyeti fi Usûlid-Dîn* (Diyarbakır: Mektebetu Diyarbakır, 2017), 16.

²⁴⁴ Gazzâlî, *İtikadda Orta Yol*, 39.

²⁴⁵ (Kur'an-ı Kerim, Enâm, 6/76-79).

²⁴⁶ Zemahşerî, *el Keşşâf an Hakâiki Gavâmizi't-Tenzil ve Uyûni'l-Ekâvil fi Vücûhi't-Te'vil*, 381-382.

²⁴⁷ Gazzâlî, *İtikadda Orta Yol*, 15.

²⁴⁸ Gazzâlî, *Tefekkür: Düşünmenin Fazileti*, 8 vd.

²⁴⁹ Âl-i İmrân, 3/190. Ayetinde de zikredildiği üzere Allah, akıl sahipleri için kozmik düzenin tefekkür sahası/konusu edilmesi gerekliliğini belirtmiştir. Ayetteki inceliğe baktığımızda ise bu tefekkürün

kabule yatkınlık inkâr edilemeyecek kadar aklî, naklî deliller ve istişadler ile sabitken bu durumda inançsızlık, insanın doğal ve tabii yaratılışından ve yatkınlığından uzaklaşmasından başka bir şey değildir.²⁵¹ Âdemoğlu bu yatkınlık üzere olduğu müddetçe Allah'ın varlığının ve birliğinin idrakine varabilir. Mesela 'O evvel ve âhîr; zahir ve batındır'²⁵² ayetinde de belirtildiği üzere Allah hem evvel hem âhîrdir; yani âlemi yaratan, düzenleyen-yöneten ve devam ettiren, kıdem ve beka sıfatlarıyla muttasıfır²⁵³; hem zâhir hem bâtındır²⁵⁴, yani varlığı; tabiatın nizamı, kusursuz işleyişi ile açık olmakla beraber; zâtı, nâmutenahi, aşkın, duyu organlarımızla algılanamadığı için de gizlidir. Hiçbir fikir, düşünce O'nun hakikatini kuşatamaz. O, maruftur ama malum değildir.²⁵⁵ Akıl üstüdür; akıl dışı değildir. Aşkınlığı ve yüceliği nedeniyle kâsır olan akıl O'nun kühnünü ve hakikatini kavrayamaz.²⁵⁶ Zatı ile aşkın; sıfatları ile içkin bir varlıktır. Tefekkür sahasının çerçevesini bu şekilde belirttikten sonra akla şöyle bir soru gelebilir: Allah'ın zâtının değil de varlığına alamet olan varlıklardan hareketle tefekkürün gerekli görülmesi, avâmın bu tür istidlâl ve delil getirmelerden menedilmesi, acaba nazar ve istidlâl ile ispatlanacak olan hakikati anlamının önünde bir engel değil

hâlık hakkında değil mahluk hakkında olduğu zikredilerek tefekküre de bir yön verilmiş olmaktadır. Böylece yapılacak tefekkür, Allah'ın varlığın ve birliğinin tekit ve tesis edilmesine imkân tanıyacaktır.

²⁵⁰ Ömer Nasuhi Bilmen, *İslam Akâidi*, haz. Salih Sabri Yavuz (İstanbul: Semerkand Yayınları, 2014), 60. Ayrıca vârid olan 'her şey hakkında düşünün, tefekkür edin ama Allah'ın zâtı hakkında tefekkür etmeyin' (Zebîdî, *İthâfû's-Sâdeti'l-Müttakîn bi-Şerhi Esrâri İhyâ'i Ulûmi'd-Dîn*, 10:180; Ahmed b. Hüseyin el-Beyhaki, "es-Sünenü'l-Kübra", 1:136) hadisi de bu durumu desteklemektedir. Kul, Allah'ın varlığının nasıllığı ile değil; varlığına delalet eden mahlukun nasıllığı ve neliği üzerindeki tefekkürü ile memurdur.

²⁵¹ Ahmed b. Muhammed es-Sâvî, *Haşiyetu's-Sâvî alâ Tefsiri'l-Celâleyn* (Kahire: Dâru'l-Ğad el-Cedîd, 2017) 3:322.

²⁵² (Kur'an-ı Kerim, Hadîd, 57/3).

²⁵³ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî, *Kavâidu'l-Akâid fi't-Tevhîd, Mecmûatu'r-Resâil* içinde (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2017), 95.

²⁵⁴ Bu hakikate destek mahiyetinde Bâbertî: 'Zamanüstü, aşkın varlık olarak zâtı ile evvel ve âhîrdir' tespitiinde bulunur. Allah'ın zaman ile bağlantısı, zamansal birlikteliği olmadığı için varlığının başlangıç ve sonu olamaz. Yaratılmış olan varlıklar ise Allah'ın yarattığı zaman içerisinde yaratıldıkları için var olmaları ve son olmaları zamandan bağımsız değildir. Zamandan hâli olamayan varlığın da başlangıcı ve sonu olması kaçınılmazdır. Bkz. Muhammed b. Mahmud el-Rûmî Bâbertî, *Şerhu'l-Akâidi't-Tahâviyye* (Beyrut: Müessesetu'l-Kütübi's-Sekâfe, 2007), 35; Ebubekir Sifil, *Ehli Sünnet Akâidi Muhtasar Tahâvî Akidesi Şerhi* (İstanbul: Rihle Kitap, 2015), 54. Ali el-Kârî Allah için 'kadîm' vasfını; öncesinde adem bulunmayan olarak açıklarken devamında ise kîdemi sabit olanın ademinin muhal olduğunu dile getirir. Dolayısıyla Allah, başlangıcı olmayan ilk ve sonu olmayan âhîrdir manasında kullanarak Allah'ın zamandan bağımsız olduğunu da böylelikle vurgulamıştır. Bkz. Ali el-Kârî, *Dav'ü'l-Meâlî Şerhu Bedi'l-Emâlî*, 18. Gazzâlî ise 'başlangıcı olmayan ezeli, varlığı devamlı olduğu için sonu yoktur; ebedidir sonu yoktur' şeklinde benzer bir tanımla bu durumu ifade etmiştir. Gazzâlî, *Kavâidu'l-Akâid fi't-Tevhîd*, 95.

²⁵⁵ Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi, *İslam İnanç Esasları*, sad. Adnan Bülent Baloglu, Halife Keskin (Ankara: TDV Yayınları, 2012), 21.

²⁵⁶ Gazzâlî, *İlcâmu'l-Avâm an İlmi'l-Kelâm*, 41.

midir? Gazzâlî bu konuyu: ‘Allah kullarından kendisini tanımayı, sonradan olmaya ait özellikler ve vasıflardan tenzihini, bir ve eşsiz olduğuna inanmalarını ve sıfatlarını bilmelerini istemiştir. Lakin bunların hepsi akılla zorunlu olarak bilinen konular olmayıp aksine delil getirmenin, üzerinde fikri mülahazalar yapmanın zorunlu olduğu konulardır’ şeklinde olası itiraz ile birlikte tasdik çeşitleri (mertebeleri) çerçevesinde ele alarak şöyle cevaplamıştır: Avam (halk) için gerekli olan bunların hepsine inanmaktır. Çünkü iman, tereddütlere mahal vermeyen kesin tasdikten ibarettir. Bu tasdik de altı mertebeden müteşekkildir:

Birincisi, temel öncüllerin etraflıca araştırılarak itiraz ve karışıklıklara karşı tüm yönleriyle incelenmiş kanıtlamayla elde edilen mertebedir ki hedeflenen, varılması amaçlanan en son yerdir. Bu noktaya ulaşabilenlerin sayısı ise çok azdır.

İkincisi, önde gelen ulema nezdinde meşhur olup hakkında tartışmanın kerih görüldüğü kelâmî delillerle ispatlanmış mertebedir. Bu delilleri savunan kişiler için sağlam ve sarsılmaz tasdiki sağlar.

Üçüncüsü, karşılıklı konuşmalarda ve tartışmalarda kullanılan hatâbe²⁵⁷ türü deliller ile oluşan tasdiktir. Şayet insanlar tartışma ve şüphe uyandırma düşünceleriyle, selim olan fitratlarını değiştirmezlerse ve art niyetli de değillerse bu bilgiler çoğu kimse için tasdiki sağlamaktadır. İlk olarak yaratmaya kâdir olan Allah’ın ‘De ki, onları ilk yaratan Allah diriltecektir’²⁵⁸ ayeti neticesinde yaratmayı tekrara her türlü kâdir olduğu itiraza konu olmaksızın tasdik edilir. Kuran’ın tasdiki sağlayan açık delillerin ekseriyeti bu türdendir.

Dördüncüsü, halkın çokça övgüsü ve saygı duyması neticesinde hakkında güzel, olumlu bir kanaatin, düşüncenin oluştuğu kimseden işitme ile meydana gelen tasdiktir. Bu kişiye karşı duyulan hüsnü kabul ve muhabbet bu tasdikin oluşmasına zemin hazırlar. Babasına karşı çocuğun kabul ve kanaati böyledir. Mesela hakkında hüsnü zan ve kanaate sahip olan babası tarafından bir kişinin öldüğüne dair verilen haber bu çeşittir. Duyduğu bu haber neticesinde kalbinde bu yönde kanaat belirir.

²⁵⁷ Zanniyyât ve makbûlâtan oluşan kıyas olarak tanımlanır. Zaruri bilgi bildiren kesin aklı delilleri (burhan) anlamaktan aciz olan halk kitlelerini ikna etmek amacıyla oluşturulan hatâbî kıyaslar insanların çoğunluğu veya bir kısmı tarafından kabul edilen hükümlere dayanan öncüllerden oluşur. Bkz. Yusuf Şevki Yavuz, “Hatâbe”, içinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16:443.

²⁵⁸ (Kur’an-ı Kerim, Yasin, 36/79).

Beşincisi, meselelerin inceliklerini ele alıp araştıran kişiye ilm-i tuma'nîne (kesinlik, mutmain olma hali) sağlamasa da avâmın kalbinde bir şeylerin vukûfiyetine zemin hazırlayıp birtakım karineler çerçevesinde duyulan haber ile sağlanan tasdiktir. Birçok bedevi çöl ehlinin Hz. Peygamber'in nübüvvetini duyunca yanına gelip fesahat ve belagatının yumuşaklığı (kulağa hoş gelmesi), hilm sahibi oluşu ve yüzündeki nuru görmesi neticesinde onu tasdik ve kabul etmeleri bu tür tasdiktir.

Altıncısı, haddi zatında ve benliğinde gerçekleşmesini çok umduğu bir şeyin gerçekleştiğinin haberini alınca -haber verene karşı duyduğu muhabbet, olumlu tavır olmaksızın- hemen tasdik etmesidir. Azılı düşmanın öldürülmesini dört gözle bekleyen birine, bunun haberi gelmesiyle veya kulağına gelen dedikodu ile tasdik etmesi bu türdendir. Bu çeşit tasdik, bu mertebelerin en zayıfı ve en alt basamağıdır. İşte avâmın tasdik ve imanının temel dinamikleri bu mertebelerdir. Avam için en önemli olan da Kur'an'ın ortaya koymuş olduğu kesin tasdik niteliğindeki delillerdir.²⁵⁹ Bundan dolayı da avâmın itikadı, kesinlik derecesinde olup din kendilerine sadece bu kesin tasdiki mükellef kılmıştır. Dolayısıyla istenilen bu tasdik hangi türden, mertebeden sağlanırsa sağlansın mühim değildir. Kaldı ki insanların çoğunun tasdiki küçük yaşta babasının, hocasının yanında gerçekleşen taklit ile sağlanmıştır. Çünkü çocukların tabiatları taklide meyilli, başkasına benzemeye yatkın olarak yaratılmıştır.²⁶⁰ Bu çevrede büyüyen çocuk inancını kendi benliğinde günden güne içselleştirir, sağlamlaştırır. Aynı durum köle ve cariyeler için de geçerlidir. Şöyle ki Müslümanlar, kendi milletleriyle savaştıklarında Müslümanlara düşmanlık besleyip kötü sözler serdediler. Savaşı Müslümanlar kazanıp da esir düştükleri zaman mâliki olduklarının İslâm'a yönelişlerini ve yaşamlarını görünce bir süre sonra kendileri de bu yaşantıya meylederek Müslümanların dinlerini ve ahlak ritüellerini benimserler. Bu da sadece taklitten meydana gelmiştir.²⁶¹

Fıtrat delili kapsamında serdedilen bu bilgilerden anlaşılmaktadır ki bu delil iknâî karakterlidir. İnsan, selim fıtratla yaratılmış olup bu yaratılışını dış etkenlerle ve yönelimlerle değiştirmedeği sürece yüce yaratıcıyı kabul etmeye yatkındır. İçerisinde Gazzâlî'nin de bulunduğu bir kısım âlime göre insandaki Allah inancı zaruri ve fitridir.

²⁵⁹ Gazzâlî, *İlcâmu'l-Avâm an İlmi'l-Kelâm*, 79-81; Gazzâlî, *Tefekkür: Düşünmenin Fazileti*, 24 vd.

²⁶⁰ Gazzâlî, *İlcâmu'l-Avâm an İlmi'l-Kelâm*, 81.

²⁶¹ Gazzâlî, *İlcâmu'l-Avâm an İlmi'l-Kelâm*, 81.

Bu inanç bazı ârızı sebeplerle körelse de hiçbir zaman tam anlamıyla yok olmaz. Bundan dolayı hariçten Allah'ın varlığına dair deliller ve mukaddimeler aramaya ve sunmaya gerek yoktur. Fıtratı bozulmamış her insan Allah'ın varlığına ve birliğine inanmaya yatkındır. Bu meyanda zikredilen deliller sadece var olan bu bilgiyi geliştirmek amaçlıdır. Evrendeki sistemin yanı sıra insanın bizatihi kendisi ve fıtratı Allah'ın varlığının en açık delillerindendir. Dolayısıyla Allah'ın varlığı inkârı mümkün olmayan bir hakikattir. Öyle ki bu hakikati 'İnsanın başına bir sıkıntı geldiğinde gerek uzanırken gerek otururken gerek ayakta iken (her an ve durumda) bize yalvarıp durur. Fakat onu sıkıntısından kurtardığımız zaman (verdiği sözleri unuttur) başına gelen bu beladan dolayı sanki bize hiç yalvarmamış gibi (kendisini hayatın akışına kaptırarak hayatına kaldığı yerden) yoluna devam eder. İşte böylece haddi aşanlara yapmakta oldukları şeyler güzel gösterildi.'²⁶² Ayetinde de görmekteyiz. Çünkü insan başı sıkışıp darda kaldığı zaman aşkın bir güce sığınma ister. İşte bu sığınma, fıtratının gereğidir.

2.1.1.2. Hudûs Delili

Hudûs, bir şeyin yok iken varlık sahasına çıkması, vücûd bulmasıdır. Zâtî ve zamânî olarak ikiye ayrılır. Hudûs-u zâtî, bir şeyin meydana gelmesi için başka bir varlığa ihtiyaç duyması, varlığında kendisinden başkasına muhtaç olmasıdır. Hudûs-u zamânî ise öncesinde ademin varlığına sebkat etmesidir.²⁶³ Bu metotta serdedilen öncül ve neticeleri Gazzâlî düşünce sisteminde şu şekilde ifade edebiliriz:

- 'Her hâdis olan, meydana gelmesi için bir sebebe muhtaçtır,

- Âlem de hâdistir,

- O halde âlemin de bir sebebi olması gereklidir.'²⁶⁴

Sonradan oluş, meydana geliş anlamında hem mastar hem isim formunda kullanılan hudûs, kelâm ilminde Allah'ın varlığını kanıtlamada kullanılan en önemli metotlardan biridir. Kâinat tümüyle sonradan vücud bulmuştur ve her sonradanlık da bir yaratıcı tasarrufu altında bulunmayı, var olmayı gerektirmektedir. Âlemin varlığının başlangıcı olmadığını savunan filozoflar sonradan oluşu, sudûr kavramı ile

²⁶² (Kur'an-ı Kerim, Yûnus, 10/12).

²⁶³ Cürcânî, *Kitâbu't-Ta'rîfât*, 146.

²⁶⁴ Gazzâlî, *İtikadda Orta Yol*, 37. Gazzâlî benzeri bir delillendirmeyi 'Âlem ya hâdistir ya kadîm; kadîm olması imkansızdır. O halde kaçınılmaz olarak âlem hâdistir.' şeklinde ifade etmektedir. Bkz. Gazzâlî, *İtikadda Orta Yol* 29.

tanımlamışlardır. Onlara göre yoktan yaratılış değil, Tanrı'dan ayrılış ve oluş vardır. Kelâm alimleri ise hem âlemin tanımlanması hem Allah'ın varlığını ispatlaması yönüyle, bunun yanında diğer bazı işkâllerin ve problemlerin çözümünde hudûsa ayrı bir değer atfetmişlerdir. Böylelikle âlemin atomların birleşmesi suretiyle meydana geldiği tezinden hareketle varlıkların yokluk döneminin ardından yaratıldığı öncülü doğrultusunda bir var edicinin, muhdisin varlığına aklî çıkarımlar ile delil getirilmektedir.²⁶⁵

Düşünürlerin katkıları ve eleştirileri neticesinde farklı şekillerde gelişen bu delil aynı zamanda onların en önemli yöntemlerinden birisi olmuştur. Temelde cisim veya arazların sonlu, sınırlı olma teorisine dayanan bu delil, araz ve cevherlerden müteşekkil olan cisimlerin başlangıçlarının olması nedeniyle ezeli olamayacaklarını bildirmektedir. Temelde bir zamansallık kuramı üzere kurgulanmış olduğu ve Tanrı dışındaki her şey olarak adlandırılan âleme zamansal başlangıç tayin edilmesiyle ezeliğin sadece Tanrı'ya ait olduğu belirtilmektedir. Kelâmcıların literatüründe sürdürülen bu çalışma felsefî eserlerde de incelenmiş ve farklı bir temel izafe edilmiştir. Buna göre mümkün varlığın yaratıcısı, kendisi dışındaki bir zorunlu varlık olarak ifade edilmiş; bunun temellendirilmesinin ise teselsülün imkansızlığından ziyade zatı dışındaki bir şey ile meydana gelmiş olması olarak dile getirilmiştir. Çünkü her sonradan olan bir sebebe muhtaçtır. Âlem de sonradan olduğuna göre onun da bir nihai sebebi bulunmak zorundadır.²⁶⁶

Kelâmcıların eserlerinde tarihi gelişimini sürdüren bu delile yaklaşım tarzları zaman ve zemine göre farklılaşmıştır. Başlangıç itibariyle araz ve cevherler üzerinde kurgulu olan bu delilin özellikle Bâkillânî'nin (ö.403/1013) sisteminde arazlar ve cisimler yerine bir bütün olarak âlemden hareketle sürdürüldüğünü görmekteyiz. Bâkillânî, âlemdeki varlıkların değişimi kabul etmelerinden ötürü sonradanlığın ispatlandığını ve bu hükmü tüm âleme uyarlayarak onun bir var ediciye muhtaç olduğunu savunur. İlk dönem kelâmcıların eserlerinde yukarıda misallerini gördüğümüz şekilde yer alan bu delile İbn Sînâ (ö.428/1037) tarafından yetersiz olduğu yönünde itiraz gelmiş ve delili muhdes olma temelinde değil de imkân delili temelinde ele

²⁶⁵ Topaloğlu ve Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 131.

²⁶⁶ Soyal, *Gazzâlî*, 96.

almıştır. Zorunlu varlık telakkisine dayanan bu düşüncede mezkûr delil, kısır döngülere hapsediği için illet teorisi ile birlikte değerlendirilmiştir. Araz ve cisimlerden hareketle değil de bir bütün olarak varlıktan yola çıkan İbn Sînâ zorunlu olan varlığı, kendinden dolayı var olan ve yokluğu düşünilemeyen tarzda açıklarken mümkün varlığı ise varlığı ve yokluğu mümkün olan, var olmak için başka sebebe ihtiyaç duyan özelliği ile dile getirmiştir. Hâdis varlık anlayışı, mümkün varlıkların var oluş biçimidir. İbn Sînâ sonrası dönemdeki entelektüel hayata önemli katkılar sunan Cüveynî, filozofların imkân delilinin izlerini taşımakla birlikte zamansal olarak âlemi yaratan Tanrı anlayışını değil de âlemi gerekli kılan bir Tanrı anlayışını savunur. Âlemin mümkünlüğünden hareket etmekte ama âlemin zamansal ezeliğine itiraz etmektedir. Zira kadîm âlemin tanrısı benzerler arasında tercih yapabilme gücüne sahip olmayan bir tanrıdır.²⁶⁷

Tarihi sürecini icmâlî olarak aktarmaya çalıştığımız delilin şimdi de Gazzâlî düşünce sistemindeki karşılığına geçelim: Âdemoğlu, yaratıcıya alâmet olan evrene karşı yapacağı nazâr ve istidlâl ile Allah'ın varlığı ve birliği hakikatine ulaşabilecek ilahi bir takdir üzere yaratılmıştır. Zira nazâr ve istidlâl neticesinde evrenin, yüzeysel bir değerlendirme ile sadece cisim, gökyüzü ve yerden müteşekkil bir yapı olduğunu değil; bizatihi Allah'ın yarattığı bir varlık olması nazarıyla irdeleyerek yaratana işaret eden delillerle mündemiç olduğunu kavrar ve tefekkürünü bu yönde derinleştirir.²⁶⁸ Lakin 'Allah, sıfatlarına itibarla zâhir; zâtına itibarla bâtındır' öğretisi nedeniyle Allah'ın sıfatlarının eserleri, tezahürleri olan evrene yapacağımız müşahade ve istidlâl bizi yaratıcının varlığına sevk eder,²⁶⁹ her ne kadar bazıları kabul etmese de!²⁷⁰ Bu

²⁶⁷ Ömer Ali Yıldırım, "Hudûs Delilinin Gelişimi ve Şehristânî'nin Bu Delile Katkısı" *Akademik Araştırmalar Dergisi*, 15/57 (2013): 142 vd. Ayrıca bkz: Ulvi Murat Kılavuz, 'İslam Kelâmında Kozmolojik Delil (Hudûs-İmkân) (Tamamlanmış Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007), 48 vd.; Düzgün, "Varlık", 222 vd.; İmâmü'l-Harameyn Ebü'l-Meâlî Rûknüddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yusuf el-Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, çev. Adnan Bülent Baloglu vd. (Ankara: TDV Yayınları, 2012), 36 vd.

²⁶⁸ Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd*, 15.

²⁶⁹ Ali el-Kârî, *Dav'ü'l-Meâlî Şerhu Bedi'l-Emâlî*, 18.

²⁷⁰ Topaloğlu, *Allah İnancı*, 22. Kur'an ayetleri incelendiğinde doğrudan 'Allah vardır' şeklinde ifadenin ve kurgunun bulunmadığı görülmektedir. Lakin yüce yaratıcının varlığına, birliğine delalet eden ve akli ikna eden birçok ayet kümesi yer almaktadır. Bunun sebeplerinden birinin yukarıda da belirtildiği üzere Allah'ın varlığına imanının selim fitrat gereği olduğunu belirtmek için olabilir. Şirk ve inkâr ise bu selim fitrat üzerine sonradan ârız olan hallerdir. Çünkü Allah'ın varlığı hakkında şüphe edilmemesi gerektiğini belirten 'göklere ve yeri yaratan Allah hakkında şüphe edilir mi hiç?!' (Kur'an-ı Kerim, İbrâhim, 14/10) ayeti, bu durumu destekler mahiyettedir. Ayrıca ayette ۞ harf-i

sebepledir ki yüce bir yaratıcının varlığı yüzyıllardır tartışıl原因emiş bir problemidir. Bu problemi çözmeye ise aklî deliller de özellikle kullanılmıştır.

Âleme yapılacak mükâşefe neticesinde hareket ve sükûndan hâlî olamadığı, bu ikisinin de hâdis olduğu ve dolayısıyla hâdislerden bağımsız olamayan varlığın da hâdis olduğunu zikretmiştik. Çünkü cevher zorunlu olarak hareket ve sükûndan bağımsız değildir. Hareketin varlığı yani sabit oluşu duyu organları ile ortaya çıkmaktadır. Buna mukabil sakın olan cevherin hareket etmesi de imkân dahilinde olduğundan ve bu durum gerçekleşince sükûn hali ortadan kalkınca bunun da sonradanlığı ispatlanmış olur.²⁷¹ Bu da bizi zorunlu olarak yaratıcının araz, cevher, cisim değil de ezelî ve ebedî oluşuna sevk etmektedir. Allah'ın varlığının bir başlangıç noktası yoktur. Çünkü bir şeyin başlangıç noktası demek o şeyin zaman içinde bir dilimde yaratılması demektir. Halbuki Allah zaman üstü, aşkın; evvelerin evveli bir varlık olup varlık sahnesine sonradan dahil olmamıştır. Çünkü açık olarak bilinmektedir ki sonradan olan her şey kendisini var eden bir muhdise muhtaçtır. Bu takdirde şayet Allah hâdis olsaydı kendisini var eden var ediciye muhtaç olacaktı. Her bir hâdisin durumu da böyle olunca bu sonsuza dek devam ederdi. Bu süreklilik nihayette bir kadîm varlıkta son bulurdu ki işte biz bu nihai sebebin Allah olduğunu savunuyoruz. Mademki ezelî olarak üstün payeye layık olan varlık Allah'tır; bu durumda kıdemi sabit olan varlığın da ademi düşünülemeyecektir. Bu nedenle 'O Evvel'dir, Âhir'dir, Zâhir'dir ve Bâtın'dır' dediğimizde varlığının sürekliliği zorunlu olarak anlaşılmaktadır. Gazzâlî bunun ispatlamasını ise şu aklî delille yapar: 'Şayet varlığı yok sayılsa, bu yokluk ya kendi kendine olurdu ya da kendi varlığına zıt olan başka varlık tarafından olurdu. Sürekliliği tasavvur edilen bir şeyin kendi kendine yokluğu caiz olsaydı, yokluğu tasavvur edilen bir şeyin de kendi kendine varlığının caiz olması gerekirdi ki bu mümkün değildir. Çünkü var etmek için nasıl ki sebep gerekli ise (bir şeyin varlığı bir sebebe bağlı ise), yok etmek için de aynı şekilde sebep gereklidir. Dolayısıyla Allah'ın kendi varlığına

cer'inin başına azarlama, yadırgama manasında olan istifham hemzesinin getirilmesi de bu hususa işaret eden ince bir nükteyi barındırmaktadır. Çünkü ayette kastedilen asıl mana, şüphe değil şüpheyne mahal olan 'şey'dir.' Bunun mevcudiyeti de âşikâr delillerle ve elest bezmindeki şahitlikle sabit olup şüphe içermesinin ve şüpheyne konu olmasının bile mümkün olmadığı vurgulanmak istenmiştir. Bkz. Zemahşerî, *el-Keşşâf an Hakâiki Gavâmizi't-Tenzîl ve Uyûni'l-Ekâvîl fî Vücûhi't-Te'vîl* 655; Zuhaylî, *Tefsîru'l-Vecîz*, 257.

²⁷¹ Gazzâlî, *İtikadda Orta Yol*, 40.

karşıt olan bir varlık tarafından yok edilişi mümkün değildir. Çünkü bu yokluk (yok eden) kadîm olursa, kadîmin de kendi varlığının zıttı ile birlikte var olmasını gerektirir ki bu da düşünülemez. Hâdis olursa kadîm üzerinde bir etkinliği, gücü olamaz ve kadîm tarafından yok edilir.²⁷²

Allah her şeyi yaratan tek otorite; mahlukat da O'nun eseri ise Allah'ın mahlukta ait olan sıfatlarla vasıflanmaması gerekir. Aksi takdirde yaratıcı kimliği askıda kalmış olur. Şayet Allah cevher veya araz sıfatları ile muttasıf olsaydı, bu ikisi hakkında caiz olan durumlar Allah için de geçerli olurdu. Aynı şekilde arazlar da renk, tat, koku, sıcaklık, soğukluk birleşme ve ayrılma, hareket ve sükûn, bir yöne tahsis edilme, mekânda yer kaplama, aynı anda iki farklı zamanda olamama ve varlığı kendi zatından olmayıp başka bir varlığa muhtaç olma gibi vasıflara sahiptirler. Tüm bunlar da yaratılmış olmanın bir gereğidir. İster cevher olsun ister araz olsun isterse akla hayale gelebilecek farklı nitelemeler olsun bunların tamamında Allah'ın kudreti ve azameti kendisini göstermektedir.²⁷³ Dolayısıyla mahluka ait vasıflamalardan münezze olmaları da aynen zatında olduğu gibi bir zorunluluk olarak karşımıza çıkmaktadır.

Ulvî ve suflî tüm âlem bunlardan müteşekkîl; Allah da tüm bunları yaratan ise Allah'ın bunlar gibi olması veya bunların özelliklerinden zâtında bulundurması halinde hâlik olamayacağı sonucu zorunlu olarak ortaya çıkacaktır. Bundan dolayı Gazzâlî: 'O hiçbir mevcuda benzemez; hiçbir mevcut da O'na benzemez' diyerek bu hususa dikkat çekmiş, şayet arada bir benzerlik alakası olursa -tüm mevcudât mahluku olduğu için- ezeli varlığın onlar gibi olmasının kaçınılmaz hale geleceğini bildirir. 'Hiçbir şey O'nun benzeri değildir, cihet-i sitte onu kuşatamaz; bilakis O, ilmiyle, kudretiyle ve hükümranlığı ile tüm cihet-i sitteyi kuşatır. Ciheti olmazsa mekânı da olmaz. Mekân olmayınca -mekân bildirimi için sorulan eyne? (nerede) sorusu bile bulunmaz. Allah var iken mekân yoktu, mekânı yaratmadan önce olduğu gibi yarattıktan sonra da ezeliyyet sıfatına sahiptir. Bundan dolayı zâtında teğâyür; sıfatlarında tebeddül taşıması mümkün değildir. Allah miktar, ölçü, hizasında başka bir denk varlık bulunması gibi tüm durumlardan münezzehtir. Çünkü bir cihete hususileştirilen, artık o mekanla meşguldür; içli dışlıdır. Her mekân kaplayan ise bölünmeyi ve bir araya gelmeyi kabul edendir veya

²⁷² Zebîdî, *İthâfî's-Sâdeti'l-Müttakîn bi-Şerhi Esrâri İhyâ'i Ulûmi'd-Dîn*, 2:159.

²⁷³ Gazzâlî, *Tefekkür: Düşünmenin Fazileti*, 82.

bunlardan soyutlanamayandır. Bunlar da hâdis olduğuna göre hâdisten bağımsız olamayan şeyin de hâdis olması kaçınılmaz olacaktır.’²⁷⁴

Gazzâlî, kemâl ve yetkinlik ifade eden sıfatların Allah hakkında ispatını; noksanlık ifade eden sıfatların ise nefyini dile getirdiği eserlerinden birisi olan *Kavâidu’l- Akâid*’de bu durumu şu ifadelerle açıklar: ‘Allah, hayal edilebilen bir cisim, ölçüleri ve miktarları belirli bir cevher değildir. Bölünüp kısımlara ayrılma veya sınırlandırılma ve takdir edilme yönleriyle de herhangi bir cisme benzemez. Cevher ve araz olmadığı için zâtına bunlar ârız olamaz, zâtında mekân tutamaz. ‘Hiçbir şey O’na benzemez’ ayeti gereğince O, hiçbir mevcûda benzemediği gibi hiçbir mevcûd da O’na benzemez. Cisimlere benzemediğine göre cisimlere ait özellikler olan miktar, ölçü, uzunluk ve kısalık gibi arazlarla da zorunlu olarak vasıflanamaz. Herhangi bir yön ile tahsis edilemez, varlığı sınırlandırılmaz. Çünkü zaman ve mekân yaratılmadan önce de Allah’ın varlığı mevcuttu. Hiçbir şey yokken O yine vardı.’²⁷⁵ Bu sıfatlarla muttasıf olan Allah’ın zorunlu olarak kendi dışındaki varlıklardan münezzeh olup cisim ve cisimliği çağrıştıran her şeyden tenzih edilmesi (takdis) gerekir.²⁷⁶ ‘Cisimden bağımsız olamama’ sıfatına muttasıf olan âlem, Allah dışındaki tüm varlıklar için genel bir isim olup cisimler ve arazlardan müteşekkildir. Her bir cisim de cevherlerden oluştuğuna göre ve bu cisimler -cevherden meydana gelince, cevher de bir mekânda mütehayyiz (yer kaplayan) mahal olduğu için- zorunlu olarak bir hacme sahiptirler. Cismin, belirli bir uzunluk, derinlik ve boyutla ilişkili olmasından hareketle tüm bunların bölünmeyi ve bir araya gelmeyi kabul eden nitelikler olduğunu söyleyebiliriz.’²⁷⁷

Cismin, sahip olduğu hacme küçük-eşit-büyük olması da mümkün olduğuna göre kendisini bulunduğu mahalle karar kıldıran üst varlığın, tahsis edicinin olması da ortaya çıkmaktadır.²⁷⁸ Bu varlığın da bu sıfatlara ait olmaması; varlığının zorunlu olması gerekir ki teselsüle sebebiyet vermesin. Çünkü cisim cevherlerin birleşiminden

²⁷⁴ Zebîdî, *İthâfî’s-Sâdeti’l-Müttakîn bi-Şerhi Esrâri İhyâ’i Ulûmi’d-Dîn*, 2:36.

²⁷⁵ Zebîdî, *İthâfî’s-Sâdeti’l-Müttakîn bi-Şerhi Esrâri İhyâ’i Ulûmi’d-Dîn*, 2:35-36.

²⁷⁶ Gazzâlî, *İlcâmu’l-Avâm an İlmi’l-Kelâm*, 42.

²⁷⁷ Zebîdî, *İthâfî’s-Sâdeti’l-Müttakîn bi-Şerhi Esrâri İhyâ’i Ulûmi’d-Dîn*, 2:35.

²⁷⁸ Gazzâlî, *İtikadda Orta Yol*, 50. Ayrıca her mukadder (varlığı hakkında tasarrufta bulunulan, takdir edilmiş şey) takdîrin altındadır. Allah ise her tür takdir edilmekten, sınır çizilmekten ve varlık sahasının sınırlandırılmasından ve belirlenmesinden münezzehdir. Bkz. Zebîdî, *İthâfî’s-Sâdeti’l-Müttakîn bi-Şerhi Esrâri İhyâ’i Ulûmi’d-Dîn*, 2:35.

ortaya çıkan birleşik bir yapıya sahiptir.²⁷⁹ Her birleşik olan yapının da bölünüp parçalara ayrılması kaçınılmazdır. Birleşme ile parçalanma arasında olan bu orantı; ‘birleşme, öncesine ayrılığın, parçalanmanın sebkati ettiği şey olup her iki durum da - ayrılmadan sonra birleşme veya birleşimden sonra meydana gelebilecek ayrılma-sonradan yaratılmışlığın alametidir. Dolayısıyla bu durumda da Allah hakkında nefyinin gerekli olduğu ortaya çıkmaktadır.’²⁸⁰

Allah hakkında cismânîliğin nefyedilmesi hakkında Gazzâlî, delillendirme metotlarını da ustalıkla kullanmıştır. Mesela onlardan biri olan sebr ve taksim metodunu ele alarak bir konuyu önce iki kısma ayırır sonra bunlardan birini iptal ederek diğer kısmın doğruluğunu ortaya koyar. Örneğin: ‘Âlem ya hâdistir ya kadîmdir. Kadîm olması imkansızdır. O halde hâdis olması bir gerekliliktir.’²⁸¹ İşte bu hakikat, ulaşmak istediği asıl sonuç olup öncüllerden hareketle ve zorunlu olarak elde edilen bir sonuçtur. Hasımların öncüllere yapabileceği muhtemel itirazlar için de iki öncülün kabul edilmesini birçok yolla ispatlamıştır. Mesela Gazzâlî, bunun zorunlu olarak kabul edilmesi gereken bilgi olduğunu: ‘Her hâdisin bir sebebi vardır, âlem de hâdis varlıklardan oluşmuştur, o halde onların da bir sebebinin olması gerekir.’²⁸² diyerek duyu bilgisi ile ispatlar. Çünkü yapılacak nazar ve gözlem ile evrende hareket ve sükûnun olduğu, bunların da hâdis olduğu anlaşılacaktır. Hâdislerden bağımsız olamayan ve hâdisten önce var olamayan şey de hâdistir. Çünkü var olacağına ya hâdisle birlikte olur ya da sonrasında olur. Bu durumda âlem, hâdis varlıktan önce gelmediğine göre (var olamadığına göre) o zaman âlemin de hâdis olduğu ortaya çıkacaktır. Âlemin hâdis olduğu artık zorunlu bir sonuç olunca evrende sonradan var olan her şey ya mutehayyiz (mekânda yer kaplayan, belirli bir uzunluğu, derinliği, genişliği olup bulunduğu mekândan ayrılmadıkça oraya başka bir cismin bulunmasına engel olan) ya da gayr-i mütehayyiz (mekânda yer kaplamayan) olacaktır. Mütehayyiz olan varlık ya birleşik olur ya da birleşik olmaz. Şayet bu varlık birleşik değil ise cevher-i ferd olarak isimlendirilirken başka bir varlığa birleşince cisim adı verilmektedir. Gayr-ı mütehayyiz olan bir şeyin varlığı bir cisme bağlı olursa araz; hiçbir şeye bağlı olmaz ise -hiçbir şeye muhtaç olmadığı için- nihai sebep (Allah) ismi

²⁷⁹ Zebîdî, *İthâfî's-Sâdeti'l-Müttakîn bi-Şerhi Esrâri İhyâ'i Ulûmi'd-Dîn*, 2:36.

²⁸⁰ Sâbûnî, *el-Hidâye Şerhu'l-Bidâyeti fî Usûli'd-Dîn*, 31.

²⁸¹ Gazzâlî, *İtikadda Orta Yol*, 29.

²⁸² Gazzâlî, *İtikadda Orta Yol*, 33.

verilmektedir. Allah için cevher kelimesini *İktisâd* eserinin ilerleyen bölümlerinde tekrar ele almış, Allah hakkında bu tür kullanımları akıl-dil-şeriat bakımından kategorize ederek bu tür kullanımın her ne kadar akıl kullanımı açısından sıkıntı gerektirmediğini belirtse de dil ve şeriatın bu kullanımı, Allah için uygun görmediğini de dile getirmiştir. Zira Allah’a verilecek isim şeriatın izni ile olabilir ki şeriat böyle bir kullanımı yapmamıştır. Dolayısıyla bu isimlendirme haramdır. Bununla birlikte hata, karışıklık ihtimali olmadığında cevher isminin kullanılmasının haram olmadığını ayrıca belirtmekle beraber yanlış anlama ihtimalinin göz önünde bulundurulması uyarısında da bulunmuştur.²⁸³

Cevher, cisim ve arazlar hakkında bu mülâhazalar neticesinde bunlarla Allah’ı nitelemenin müstahîl olduğunu dile getirmiştik. Cevher, arazlar Allah’ta var olamaz, yer kaplayamaz. Sınırlılığın veya bölünmenin mevcudiyeti Allah için düşünülemez.²⁸⁴ Yukarıda da belirttiğimiz üzere: ‘Hâdisten hâli (yoksun) olamayan şey de hâdis olur’²⁸⁵ tespiti gereği Allah’ın cevher olması imkânsız olunca en az iki cevherden oluşan cisim de aynı nispette imkansızdır. Cisim olması imkânsız olunca, varlığı ancak başka bir varlıkla mümkün olan araz da olamaz. Çünkü araz var olmak için cismin varlığı zorunludur. Dolayısıyla Allah hakkında bu tür cisimlerin varlığı ve varlığı mümkün olan varlıkların özelliklerinin kendisinde bulunması imkân dahilinde değildir. Her cevherin yer tutması, bir araya gelmesi veya birbirinden ayrılması, sükûn ve hareketten soyut kalamaması gibi temel vasıfları sabit olduğuna göre Allah cevher değilse, cevherlerden oluşan cisim de olamaz. Bununla birlikte âlemi yaratan varlığın cisim olduğu kabul edildiğinde güneş, ay ve dahi diğer cisimlerin de ilahlığına inanılması da imkân dahilinde olurdu. Bunun yanında Allah cevher, cisim olmadığı gibi varlığı ve varlığının devamiyeti için sürekli başka varlığa muhtaç olan araz da değildir. Çünkü cismi var eden varlık şüphesiz ki ondan önce mevcuttu. Ezelde cisimden bile önce mevcut ise ve tüm cisimler O’ndan sonra vücûd bulmuşsa, başka bir varlığa intikal eden araz nasıl olabilir? Zatıyla kâim âlim, mürîd, kâdir gibi vasıflar sabitken bunlar araz olan bir varlık için nasıl düşünülebilir? Makdûr varlık nasıl olur da kendisini takdir eden

²⁸³ Gazzâlî, *el-İktisâd fi’l-İ’tikâd*, 46; Gazzâlî, *İtikadda Orta Yol*, 46-49.

²⁸⁴ Gazzâlî, *Kavâidu’l-Akaid fi’t-Tevhîd*, 95.

²⁸⁵ Gazzâlî, *İtikadda Orta Yol*, 49.

varlığa benzeyebilir? Bundan dolayı hiçbir şey O'na; O da hiçbir şeye benzemez.²⁸⁶ Zâtına, zâtının dışında hiçbir canlı-cansızın zâtı benzemez, zâtında kendisinden başka hiçbir şey bulunmadığı gibi (zâtı kendisinden başka hiçbir şeye mahal olmadığı gibi); O'nun zâtı da kendisinin dışında, haricinde başka hiçbir şeyde bulunmamaktadır.²⁸⁷ O'nun zâtı her ne ise O'dur, yani O, O'dur. Ne kendisinin zâtı başka bir şeyin mahallindedir ne de Allah'ın dışındaki bir şey O'nun zâtında mahal olabilir. Zâtında tek olunca başka bir ilahın mevcudiyeti de müstahîl olmaktadır

Serdedilen bu isimler hakiki manalarında kullanılamadığı gibi mecazi manaların kastedilmesiyle de Allah hakkında kullanılamaz. Çünkü bir yerde mecazi mana kullanılıyorsa bunun şartı hakiki mana ile mecazi mana arasında benzerlik ve alakanın bulunmasıdır. Allah ile mahluk arasında hiçbir benzerlik olamayacağına göre yukarıda belirtilen isimler Allah hakkında mecazi manalarda da kullanılamaz.²⁸⁸ Bundan dolayı âlemin var olması için gerekli olan nihai sebebin kadîm olması ve varlığının kendi zatından olması gerekir. Kadîm olunca varlığı başkasına değil kendinden olan bir varlık olduğu ortaya çıkar ki kadîm ile amaçlanan sebep de budur; varlığının zorunlu oluşu ve kendisinden önce gelen yokluk olmaması.²⁸⁹ Kendisinde yokluğun imkânsız olduğu bir varlığın da ebelî olması gerekir. Çünkü kadîm olan bir varlığın yokluğu imkansızdır. Zira yokluk sonradan âriz olan bir özellik olunca yokluğun da bir sebebi olması gerekir. Tıpkı varlığın yokluğa ilişip onunla yer değiştirmesi gibi.²⁹⁰ Bir sebebe muhtaç olan tüm haller sonradan yaratılmışlığa ait olunca, bunların yaratıcı ile ilişkisi 'Allah mahlukatından hiçbir şeye benzemediği gibi; hiçbir şey de O'na benzemez. Çünkü Allah, vacibu'l-vücûd iken mahlukat mümkünü'l-vücûddur.'²⁹¹ şeklinde olmaktadır.

Hudûs delili kapsamında serdettiğimiz bu ifadelerden anlaşılıyor ki bu delil nazarî ve istidlâlî karakterlidir. Zaten Gazzâlî de bu delilin avâm için kullanılmaması gerektiğini belirtir. Avâm için gerekli olan şey akli temellendirmelerden ziyade onların kalplerini ferahlatacak ve mutmain hale getirecek olan Kur'an ayetleri ışığında

²⁸⁶ Gazzâlî, *İnançların Esasları*, 105.

²⁸⁷ Gazzâlî, *Kavâidu'l-Akâid fi't-Tevhid*, 96.

²⁸⁸ Sâbûnî, *el-Hidâye Şerhu'l-Bidâyeti fi Usûli'd-Dîn*, 24.

²⁸⁹ Gazzâlî, *İtikadda Orta Yol*, 46.

²⁹⁰ Gazzâlî, *İtikadda Orta Yol*, 46-47.

²⁹¹ Ebu'l Münteha Ahmed b. Muhammed Mağnisâvî, *Şerhu'l-Fıkhi'l-Ekber* (İstanbul: İsmailağa Yayinevi, 2018), 38.

yapılacak yönlendirmelerdir.²⁹² Hudûs delili öncüllerinde kullanılan âlemin hâdisliği ilkesine duyu organlarımız tarafından; her hâdis bir muhdisin gerekli olması - nedensellik- ilkesine aklın gerekleri tarafından ve âlemin hâdis olduğu ve muhdisinin Allah olduğu sonucuna da sadık haberden (Kur'an'dan) şahit olmaktayız.²⁹³

2.1.1.3. İmkân Delili

İmkân, zâtın varlığı veya yokluğu gerektirmeme; varlığı veya yokluğu zatına nispetle eşit olma durumudur.²⁹⁴ İmkân delili, âlemin varlığının vâcib ve mümteni' değil mümkün oluşundan yani varlığı ile yokluğunun eşit derecede bulunmasından hareketle akli yöntemlerle Allah'ın varlığını ispat etme teorilerinden birisidir.²⁹⁵ Buna göre âlem haddizatında dış bir müessir düşünülmediği takdirde varlığı ile yokluğu eşit yapıdadır ve yokluğunu tasavvur etmek de mümkündür. Fiilen var olduğuna göre varlığını yokluğa tercih eden bir müessire ihtiyacı olduğu açıktır. Lakin bu müessir kendisi gibi mümkün yapıda olamaz zira bu devir ve teselsüle götürecektir. Kaldı ki âlem cüzlerin birleşiminden meydana gelmiş mürekkep bir yapıdadır. Mürekkep olan bir şey de vâcib olamaz. Mevcut olduğu müşahade edildiğine göre mumteni' de olamaz. Bununla beraber varlığı zorunlu da değildir. Demek ki mevcut olmayabilirdi de! Madem li-zâtihî (kendinden) olarak mevcut değil bu durumda li-gayrihî (başka varlık) ile mevcut olduğu ortaya çıkmaktadır. İşte bu başka yaratıcı varlık da bu özelliklere sahip olmayan vâcibü'l-vücûd olan Allah'tır.²⁹⁶

Âlem hareket ve sükûndan yoksun olamıyorsa, hâdis varlıklardan da yoksun olamadığı anlaşılmaktadır. Şayet âlem hâdis olan varlıklardan hâlî olamadığı halde yine kadîm olsaydı bu durum başlangıcı olmayan bir hâdisin varlığına götürürdü. Bu da imkânsızdır. Binâenaleyh imkânsıza sevk eden şey de imkânsız sayılır.²⁹⁷ Bu da her cismin yaratılmış olduğu, yaratılmış olduğu için de cisim olduğu ve bu nedenle yaratılmış olan her türlü varlığa yapılacak olan ibadetin küfür olduğu sonucunu ortaya çıkaracaktır. Çünkü yaratılmış olmasının nedeni onun cisim olmasıdır. Gazzâlî, *İlcâm* eserinde: 'Cisimleri yaratan, cisimlere/yaratılmışlara ait özelliklerden ve benzerliklerden

²⁹² Soyal, *Gazzâlî*, 96.

²⁹³ Kılavuz, *Ana Hatlarıyla İslâm Akâidi ve Kelâm'a Giriş*, 87.

²⁹⁴ Cürcânî, *Kitâbu't-Ta'rîfât*, s:93.

²⁹⁵ Soyal, *Gazzâlî*, 97.

²⁹⁶ Topaloğlu ve Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 155.

²⁹⁷ Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd*, 43.

münezzehdir' ifadesini kullanarak cisimleri yaratanın o cisimlerden ve özelliklerden hâli olduğunu; dolayısıyla mümkün varlıkların özelliklerini kendi varlığında taşımadığını belirtmiştir. Kaldı ki zaten böyle bir ilahın da gerçek ilah olamayacağı ortadadır. Çünkü Gerçek ilahlık, yaratacağı şeyi yaratmadan önce bilmeyi zorunlu kılar. Böylece kişi Allah'a sonradanlığı ve yaratılmışlığı çağrıştıracak her şeyden olumsuzlayarak O'nun cisim ve cisimlerde yer edinen araz olmadığını deklare etmiş olur.²⁹⁸ Zatı için gerekli olan tüm bu hakikatler aynı şekilde sıfatları için de geçerlidir. Buna göre zât kadîm ise sıfatlar da kadîmdir. Hâdislerle içli dışlı olan bir zât ve sıfat durumu ve tasavvuru mümkün değildir. Çünkü bir şey sonradan ve varlığı eşit olan bir şeye hulûl edebilme vasfına sahipse, onunla ortak nitelik taşıyorsa bu durum aynı zamanda onların taşıdığı özellikleri de taşıdığını göstermektedir. Oysaki değişken olmak ve sonradan olmak cisimler için geçerli bir kanundur.²⁹⁹

Âlem, cüzlerden ve parçalardan meydana gelmiş, mürekkep bir yapıya sahiptir. Parçalardan müteşekkil olan; mürekkep olma vasfına haiz olan her şey ise mümkün varlık kategorisindedir. Yukarıda da belirtildiği üzere her hâdis olan meydana gelmek için bir sebebe muhtaçtır. Âlem hâdis olduğuna göre sebebinin de bulunması zorunludur. Âlem, kendisini oluşturan şeylerden soyutlanamadığına göre, havâdisten soyutlanamayan şeyin de elbette ki hâdis olması gerekecektir.³⁰⁰ Çünkü hâdis, varlığından önce kendisine yokluğun sebkât ettiği varlık olup varlığından önce adem bulunduğu için kendisini ademden vücuda çıkaracak bir müreccih/var ediciye muhtaç olduğunu göstermektedir.³⁰¹ Gazzâlî de bu delil ile kastedilen şeyin mümkün varlığın bir müreccih olmadan varlık sahasına çıkamayışı üzerine dayalı olduğunu belirtir. Çünkü ona göre böyle bir varlığın var olması ile olmaması eşittir. Bu durumda ademiyyetin mevcudiyet ile yer değişimini sağlayacak olan bir etkenin varlığı zorunludur. Bu anlam akılda belirince zaten akıl da bunu zorunlu olarak kabul eder.³⁰²

Aksi takdirde böyle bir varlığın³⁰³ vücuda çıkmadan önce var olması ya

²⁹⁸ Gazzâlî, *İlcâmu'l Avâm an İlmi'l-Kelâm*, 43.

²⁹⁹ Gazzâlî, *İnançların Esasları*, 121.

³⁰⁰ Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd*, 25.

³⁰¹ Sâbûnî, *el-Hidâye Şerhu'l-Bidâyeti fi Usûli'd-Din*, 22.

³⁰² Soyâl, *Gazzâlî*, 97.

³⁰³ Mümkünü'l-Vücûd vasfına sahip olan bir varlık ademden varlığa çıkınca bu varlık süresinde ya hareket halinde ya sükûn halinde var olur. Duyularımız ile hareketin hâdis olduğu anlaşılmaktadır, sükûn ise hareketin varlığı sebebiyle kendisinin yokluğudur. Nasıl ki mümkün olan varlık, yokluğa

mümkündür ya mümteni'dir İmkânsız olma ihtimali devre dışı kalmış olur çünkü imkânsız olan şey, hiçbir zaman var olamaz. Şayet mümkün ise bu durumda var olması ve olmaması imkân dahilinde olan şey'den bahsedebiliriz. Varlığı mümkündür ama henüz mevcûd değildir. Çünkü var olması kendi zatından değildir. Mevcûd olmama hali (yokluğunun devam etmesi) varlığını yokluğuna tercih eden müreccih olmadığı içindir. Varlığını yokluğuna tercih edecek müreccih var olmadığı müddetçe onun da yokluğu devam edecek, dolayısıyla varlığı mümkün olmayacaktır.³⁰⁴

Bu delile bahsettiğimiz değerlendirmeler yanında birçok itirazların da yöneltildiğini görmekteyiz. Gazzâlî'nin fikrî mefkûresinde bu itirazlardan bazılarını ve cevap sadedindeki reddiyeleri şu şekilde belirtebiliriz: 'Bu âlem, yaratıcısı olmaksızın tesadüfen var olmuştur.' Bu tarz itiraz temelsizdir. Çünkü tesadüf denilen şey planlı ve tutarlı bir şey olmayıp rastgele meydana gelir. Kimi zaman var olabilmekte kimi zaman olamamakta. Bir kez meydana gelmişse her seferinde de meydana gelme gibi bir durumu yoktur. En ince ayrıntısına kadar âlem ve her bir organının üstün bir şekilde yaratılması bu yaratma işinin inceliğine ve mükemmelliğine delalet eder. Böyle bir nizamın tesadüfen kurulabilmiş olması nasıl mümkün olabilir? Kaldı ki tesadüf, canlı olmayıp sabit, yerleşmiş bir kanun da değildir. Tesadüf, sebep ve müsebbeb üzerine tesis edilmiş ve sabitleşmiş tutarlı mantık kurallarıyla, ilimle, bilimle ve akılla çelişki halindedir. Bir diğer itirazın ise, bu evrenin yaratıcısının olmadığı, başlangıcı olmayan bir kadîm olarak var olduğu yönünde dillendirildiği şeklindedir. Bu itiraza ise şöyle reddiye getirilebilir: Diyelim ki âlem ezeli olsun. Bu ezeliliği ya canlı bir varlığa nisbet etmeniz gerekir ya da cansız bir varlığa. Biz bilmekteyiz ki üzerinde yaşam sürdüğümüz bu âlem mevcuttur ve yine bilmekteyiz ki bu âleme yokluk, zeval ârız olacak. Aynı şekilde âlem belli bir zaman ve mekân ile de kayıtlıdır. Âlem, yokken sonradan var olmuşsa, hâdistir. Her hâdisin varlığı için de var edici gereklidir. Hâdis olanın da kadîm olması nasıl mümkün olabilir? Zaten hâdis olmasını reddedip kadim olduğu savunuluyor. Buna göre mademki ezelidir o zaman niçin yokluğa maruz kalıyor? Varlığının başlangıcı yoksa niçin yok olsun? Sonuç olarak da başlangıcı

devam ettikçe varlığı yok hükmünde oluyorsa; varlığının tercihinden sonra da hareket halinin mevcudiyeti onun sükûn halinin olmamasını gerekli kılar. Her iki halin varlığı, biri diğerinin yokluğuna bağlı ise, bu kıdem olmaya manidir. Çünkü kıdem, zâil olmaya münafidir. Bkz. Sâbûnî, *el-Hidâye Şerhu'l-Bidâyeti fi Usûli'd-Dîn*, 22.

³⁰⁴ Gazzâlî, *İtikadda Orta Yol*, 47.

olmayan kadîm bir yaratıcıya muhtaç olunmaktadır ki bu yaratıcı evreni tüm incelikleri ve nizamı bilip, bunun üzerine yaratan bir varlık olmalıdır. İşte O da Allah'tır. Âlem yokluğa maruz kalıyorsa kadim olması imkânsız olur. Bu temellendirmeler de: 'Ademi caiz olan bir varlığın kıdemi imkansızdır. Müşahede ettiğimiz âlemde yok olmak, yokluk onun ayrılmaz bir parçasını oluşturmaktadır. Dolayısıyla kadîm olması mümkün değildir' şeklindeki mantık esası etrafında şekillenmektedir'.³⁰⁵

Kur'an'da tevhid esasını vurgulayan birçok ayet de bulunmaktadır. Bu ayetlerin temel karakteristik özelliği iknâî oluşlarıdır. Zira Kur'an, muhataplarının durum ve hallerini, ruhi kabiliyetlerini kuşatan, iç ve dış dünyasına hitap edebilen farklı deliller ve ayetlere mündemiç bir muhtevaya sahiptir. Esasen insan selim ve salim fitratını muhafaza ettiği müddetçe kendisini yaratan varlığı her zaman tanımaya yatkın bir yazılım üzerinedir.³⁰⁶ Din de bu yapıyı değiştirmek için değil bilakis derinleştirmek, sabit kılmak ve sürdürebilir kılmak için gönderilmiştir. Çünkü âdemoğlu, âciz, hâdis ve fakir varlıktır. Yüce yaratıcımız bu duruma işaret ederek "Allah zengindir, siz ise fakirsiniz"³⁰⁷ buyurmuştur. Varlığı mümkün olan (mümkünü'l-vücut) fakirdir, yani her daim bir yaratıcıya, kendisini var edecek bir var ediciye; ademden mevcuda çıkaracak; varlığını yokluğuna tercih edecek bir müreccihe ve hayatını idame ettirmede O'nun nimetlerine muhtaçtır. Çünkü her hâdis bazen ma'dûm bazen mevcûd olduğu için 'mümkün' sayılmaktadır, her mümkünün de bir sebebi vardır. Bu sebep devir veya teselsül olamayacağına göre kendisinde son bulunulan nihai bir varlık olması gerekmekte olup bu varlığın, mümkünün imkânından önce olması da elzemdir.³⁰⁸

Hudûs ve imkân delili kapsamında serdettiğimiz bu ifadelerden anlaşılıyor ki bu deliller nazarî ve istidlâlî karakterlidir. Bu karaktere dikkat çekmek üzere bir kısım İslâm mütefekkirine göre insan, enfûsi ve âfâki âlemde Allah'ın varlığını gösteren deliller üzerinde düşünerek Allah'ın varlığı bilgisine ulaşmalıdır. Zatı duyu üstü olduğu için mevcut halimizle Allah'ın zatının bilgisine ulaşamayız. Ama buna delalet eden alametleri tefekkür ederek yaratıcının varlığı bilgisine ulaşabiliriz. 'İnsanlara ufuklarda

³⁰⁵ Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd*, 35-36.

³⁰⁶ (Kur'an-ı Kerim, Rûm, 30/30); Gazzâlî, *el-Madnûn bih alâ Ğayri Ehlihi*, 98.

³⁰⁷ (Kur'an-ı Kerim, Muhammed, 47/38).

³⁰⁸ Nâsirüddîn Ebû Saîd (Ebû Muhammed) Abdullâh b. Ömer b. Muhammed el-Beyzâvî, *Tavâli'u'l-Envâr min Metâli'il-Enzâr*, çev. İlyas Çelebi, Mahmut Çınar (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014), 168.

ve kendi nefislerinde ayetlerimizi göstereceğiz ki O'nun gerçek olduğu onlara iyice belli olsun. Rabbinin (her an) her şeye şâhid olması yetmez mi?'³⁰⁹ ayeti gereğince âlemin cevherlerden (boşlukta yer kaplayan atomlardan), arazlardan (kendi başına var olamayan, boşlukta yer kaplayamayan oluşumlardan) ve cisimlerden (iki ve daha fazla cevherden müteşekkil mümkünâtlardan) oluştuğu ve bunların da zorunlu olarak mümkün varlık kategorisinde olmasının gerekliliği anlaşılmaktadır. Mümkün olan varlığın ise kendi kendini var edemeyeceğini ve kendisi gibi olmayan bir varlık tarafından var edildiğini yukarıda öncüller ve mukaddimeler ışığında zikretmiştik. Ayrıca bu delile işaret eden bir diğer ayet de 'İnsan düşünmez mi ki daha önce hiçbir şey yokken biz kendisini yaratmışızdır?'³¹⁰ şeklinde karşımıza çıkmaktadır. Zira insan henüz mevcut değilken Allah tarafından yaratıldığını, öncesinde yokluğun sabit olduğunu ve bu yokluktan kendisini vücuda Allah'ın çıkardığını bizlere açıkça göstermektedir.

Aklı selim sahibi herkes, kâinatı düşünüp incelediğinde kâinatın bir yaratıcısının bulunduğu sonucuna varır, Allah'ın varlığını tasdik etmeye mecbur kalır.³¹¹ Çünkü kâinatın varlığı Allah'ın varlığına; kâinattaki eşsiz nizam ve düzen Allah'ın birliğine en büyük delildir. Kaldı ki şekil ve hareketlerin türlülüğüne ve farklılığına rağmen evrende hüküm süren ahenk ve nizam bir var ediciye delalet etmektedir.³¹² Bu zorunlu ilişki sonucunda Allah keyfiyetsiz olarak her yerde hâzır ve nâzır'dır diyebiliriz. Bundan dolayı Allah'ın varlığı ve birliği ayrılmaz bir bütündür.³¹³ Zâtında bir ve eşsiz olup da birliğinde ortağı olan bir Tanrı'nın mevcudiyeti mumteni'dir.

2.1.1.4. Gaye Ve Nizam Delili

Âhenk, Allah'ın eserlerinde müşahade edilen uyumdur. Nizam delili, evrende bulunan her şeyin bir hikmet eseri olup birbiri ile âhenk ve uyum içerisinde bulunduğu, bilinçli bir tasarım ve bir düzen içerisinde yaratıldığı baz alınarak Allah'ın varlığını ispata çalışılan delillerden birisidir. İhtirâ', inâyet, gaye ve nizam, teleolojik delil olarak da adlandırılır. Bu delillendirmede izlenen istidlâl yolunu doğrudan Gazzâlî düşüncede göremesek de eserlerine yaptığımız okumalarda, yapmış olduğu anlatı ve delillendirme yöntemlerini, öncül ve detayları şu şekilde ele alabiliriz:

³⁰⁹ (Kur'an-ı Kerim, Fussilet, 41/53).

³¹⁰ (Kur'an-ı Kerim, Meryem, 19/679).

³¹¹ Bilmen, *İslam Akaidi*, 36.

³¹² Ahmed Hilmi, *İslâm İnanç Esasları*, 29.

³¹³ Gölcük ve Uludağ, *Kelam*, 156.

-Âlem, birbiriyle uyumlu sebepler bütününden oluşmaktadır.

-Sebepler ve gayeler bütünü olan her şey ilim ve hikmet sahibi bir illetin eseridir.

-O halde kâinat, bilgili ve akıllı illetin eseridir ki o da yüce Allah'tır.³¹⁴

Âlem, benzersiz bir kozmik düzen ve âhenk içerisinde varlığını sürdürmektedir. Allah bu eşsiz nizama dikkat çekmiş³¹⁵ yerin ve göğün yaratılmasında hiçbir kusur ve noksanlığın bulunmadığını ifade etmiştir. Gazzâlî Allah'ın yaratmış olduğu varlıkları ve her birinin yaratılışlarında barındırmış olduğu incelikleri, hikmetleri kavrayabilmenin yollarından birisini de âlemin nizam ve düzenine yönelik geçerli ve tutarlı olan bir tefekkürle olacağını belirtir.³¹⁶ Buna göre zikri geçen önermelerden birincisinde 'âlemde olup biten her şeyin bir düzen dahilinde, birtakım sebeplere musahhar kılınmış olarak vuku bulduğu' bildirilir. Eşsiz kozmik düzene dair serdedilen önermelerin geçerliliğine dair nasıl bir yol izlemiştir? Öncelikli olarak birinci önermeye bakıldığı zaman görülecektir ki düzenin ve mükemmel işleyişin vuku bulduğu tecrübeler ve bilimsel araştırmalarla sabittir. Öyle ki bu hakikat, muhteşem bir düzen içerisinde gece ile gündüzün birbirini takip etmesinde, güneşin doğuşu ve batışında, güneş ve dünyanın hareketlerine göre hesaplamaların yapılmasında müşahade edilmektedir. Güneşin hareketleri neticesinde meydana gelen gece ve gündüz olmasaydı, dünya ve ahirete yönelik olan işlerin zamanı bilenemez ve dolayısıyla yapılamaz bir halde olunurdu. Güneşin yokluğunda her yer zifiri karanlık olacağından insanlar geçimlerini temin edemeyip ibadetlerini dahi yapabilecek bir güç ve kudrete sahip olamazlardı. Buna mukabil güneş hiç batmayacak olsa insanlar dinlenmeye ihtiyaç duydukları halde dinlenemez böylelikle gündüz ihtiyaçları olan enerjilerine kavuşamazlardı. Güneşin doğması bir yana sadece doğduğu yere sınırlı kalsa bu takdirde yalnızca dünyanın güneşe bakan tarafları aydınlanır diğer yerleri ışıktan nimetlenemezdi. Gündüz sıcaklığının hafifletilerek canlıların rahat bir halde dinlenebilmeleri için geceyi yaratmakla birlikte zifiri karanlık da kılmamıştır. Geceleyin de işlerin görülebilmesi için -bazen gündüz çok sıcak olur da işler akşama bırakılır veya bazı kişilerin gece çalışmaları zorunlu olabilir diye- ay ışığını gecenin kandili olarak yaratmış ve kullarının

³¹⁴ Topaloğlu ve Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 250.

³¹⁵ (Kur'an-ı Kerim, Kâf, 50/6-8).

³¹⁶ Soyal, *Gazzâlî*, 97.

istifadesine sunmuştur. Bununla birlikte ayın karanlık olduğu zamanlarda da insanların yön tayin etme, ekip, dikme ve ziraat işleri gibi ihtiyaçlarını karşılaması için de yıldızlara ışık vermiş böylelikle her durumda rahmetinin tezahürünü göstermiştir. Şu ayeti kerime bu hususa dikkat çekmektedir: ‘O, kara ve denizin karanlıklarında kendileri sayesinde yol bulasınız diye sizin için yıldızları yaratandır. Şüphesiz ki biz bilen ve anlayan bir toplum için ayetleri geniş geniş açıkladık.’³¹⁷ Dolayısıyla tüm bu ihtimaller göz önünde bulundurulduğunda tüm kâinatın ince hesaplar üzerinde kurgulu bir şekilde cereyan ettiği hakikati ortaya çıkar. İhtiyaç miktarınca karanlığın ve aydınlığın hüküm sürmesine izin verilmiş olduğu gerçeği belirir.³¹⁸

İkinci önerme ile tüm bu eşsiz güzelliklerin bunları bilen âkil bir varlık tarafından olmasının gerekliliği belirtilir ki bu da zorunlu bir sonuçtur. Bir varlık tarafından sağlanamayan düzenin kendi kendine var olması muhaldir. Sonuç olarak da her düzen ve nizam mademki bir düzenleyicinin olmasını gerektirir, evrendeki düzenin de kaynağı, düzeni koyan düzenleyici yani Allah’tır. Allah bu âlemi ve içinde bulunan tüm mevcudatı yaratmıştır ve hepsinin yegâne sahibidir.³¹⁹ Hayatlarını idame ettirmede ihtiyaç duyacakları her bir şeyi -gıda için yiyecekleri ve suyu; ısınma için güneşi; insanı rahatsız eden atık, kokmuş ve bozulmuş maddeleri örten adeta bir barınak görevinde olan toprak tabakası- kesintisiz bir şekilde, bu yaşantısını engelleyecek muhalif ikinci bir kâdir ve mürid olmaksızın, var etmiştir. Allah’ın yarattıklarına vermiş olduğu bu önemi ve değeri gösteren birçok delil de buna işaret etmekte ve ışık tutmaktadır.³²⁰ Sözelimi yer-gök ve ikisi arasındaki eşsiz kozmik düzeni ve hikmeti ele aldığı *Tefekkür* eserinde müellifimizin özellikle akıllar nezdinde düşünülmesini istediği durumlardan birisi de bir damla suyun mahiyeti ve oluşumu hakkındadır. Birbirine geçmiş olan bulutların havada nasıl askıda gibi durduklarını, tüm yumuşaklığına rağmen ağır bir kütle olan suyu bünyesinde nasıl tuttuğunu insanın düşünmesini ister. İnsanın bu sanat karşısında teslimiyetten öteye geçemeyecek bir tutum sergilemesi gerekirken bazen bu durumdan uzaklaşıp yağmurun yağışını sahip olduğu ağırlığı ve bulutların bu ağırlığı kaldıramaması sonucuna yorumlamıştır. Halbuki bu sanat, sadece suyun ağırlık

³¹⁷ (Kur’an-ı Kerim, En’âm, 6/97).

³¹⁸ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî, *el-Hikme fî Mahlûkatillah, Mecmûatu’r Resâil* içinde (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2017), 7-9.

³¹⁹ Gazzâlî, *Tefekkür: Düşünmenin Fazileti*, 82.

³²⁰ Gazzâlî, *el-İktisâd fî’l-İ’tikâd*, 37. Örnek için bkz: Kur’an-ı Kerim, Mülk, 67/30.

içermesinden kaynaklanmış olsaydı böylesine ağır olan su nasıl yerin derinliklerine geçiyor da oradan adeta birer kanal vazifesi gören damarlar ile ağaçların en üst seviyelerindeki yapraklara nasıl ulaşabiliyor? En kuru olan noktalara ihtiyaçları adedince nasıl ulaşabiliyor da onu yeşertiyor ve kuru bir yer bırakmıyor? Gözlerin daha göremeyeceği kadar bir incelik ve hassasiyet barındıran bu yapraktaki damarları ve alt damarları yaratan kim? Çünkü bu damarları ile sürekli canlılığını, tazeliğini ve yeşilliğini korumaktadır. Bununla birlikte meydana gelen bu durumun bir çekim gücü ve kuvveti ile meydana geldiğini söylersen peki bu durumda çekim kuvvetini ve ona bu görevi veren kudret kimdir?³²¹

Şehâdet ve melekût âlemine yapılacak tefekkürle yüce yaratıcının azameti ve yüceliğine dair deliller ve kanıtlar görülecektir. Lakin Gazzâlî tefekkürün zorunluluğundan sonra bu tefekkürün baş gözüyle değil de kalp gözüyle yapılması gerekliliğini de savunur. Çünkü Kur'an baş gözüyle görülenleri şehadet olarak tanımlarken kalp gözüyle görülenleri gayb ve melekût âlem olarak ifade ediyor. Bu durumda melekût âlemine 'bakmak' denilince salt baş gözü ile gözleri o tarafa çevirmek, görmek anlaşılmamalıdır. Zira bu durumda tefekkür sahası sadece görülenler ile sınırlandırılarak diğer varlıkların bakması arasında herhangi bir fark kalmamaktadır. Ayrıca bakmaktan maksat sadece gözü çevirmek olsaydı bu taktirde Allah 'Böylece biz kesin iman edenlerden olması için İbrâhim'e göklerin ve yerin melekûtunu gösteriyorduk'³²² buyurarak niçin Hz. İbrâhim'i övmüş olsun? Ey akıl sahibi olan varlık! Aklını, fikrini ve düşünceni melekût âleminde gezdir ki tefekkür yerini bulsun. İşte bundan sonra başını kaldır da yıldızları, gezegenleri, güneşi ve ayı tefekkür et. Nasıl da her biri doğuş ve batış noktaları değişken halde iken bir değişikliğe, duraksamaya ve düzensizliğe uğramadan kanun koyucu tarafından kendisine belirlenmiş düzen ile yörüngelerinde hareket ediyor!³²³

Her şeyi ile kusursuz inşa edilen âlem Gazzâlî'ye göre ev gibi tanzim edilerek insanın hizmetine ve istifadesine sunulmuştur: 'Gök adeta bir çatı, tavan gibi yükseltilmiş; yer ise döşek gibi serilmiş ve yayılmıştır. Böylesine bir düzlemde insan ise tüm varlıkların efendisi yapılmıştır. Tüm bunlar yüce yaratıcıya delalet ettiği gibi

³²¹ Gazzâlî, *Tefekkür: Düşünmenin Fazileti*, 144

³²² (Kur'an-ı Kerim, En'âm, 6/75).

³²³ Gazzâlî, *Tefekkür: Düşünmenin Fazileti*, 151-153.

muhkem sanat da O'nun ilmine, kudretine ve iradesine işaret etmektedir.³²⁴ Gazzâlî âlemi eve benzetirken, insanı da sahip olduğu konumu göz önünde bulundurarak ev sahibine benzetmiştir. Nasıl ki bir ev, sahibinin ihtiyaçlarına göre dizayn ve tanzim edilirse, âlem de insan için tasarlanmıştır. Bu tasarı, neticesinde muhkem sanatın bir düzen, ilim, ölçü içerisinde yaratıldığını ortaya koyar. Bu da yaratıcının tek oluşuna delalet etmektedir.³²⁵ Âlemin yanı sıra âleme üstün kılınan insanın kendi varlığı ve aklı Allah'ın en büyük delillerindendir. Böylelikle Allah, kendisi sayesinde bilgi ve ilim sahibi olacağı aklı bahşederek insanı onurlandırmıştır ki böylece insan kâinata yapacağı müşahedeler ile Allah'ın varlığının delillerini kavrayabilmektedir. Çünkü akıl ilim ve hikmet kaynağıdır.

Bu üstün konumu göz önünde bulundurularak hikmet ve bilgi sahibi olsa da yine de akıl kendisini kavramaktan acizdir. Lakin her ne kadar akıl kendisini tanımasa da bilgeliği sayesinde birçok olayın iç yönlerini, hakikatlerini bilir ve yaratılıştan olan etrafındaki şeyleri değerlendirerek sonuca -aklı çıkarımlar ile- varabilmektedir. Akıl düşünebilir ama nasıl düşündüğünü açıklayamaz, imkânlarının ve gücünün sınırlarını bilemez. İnsan, tabiatı gereği kendisinde var olan nefsinin aklın nurunun doğrultusunda kullanırsa mükâfata varır, ama aklın nuruna uymayıp aklı kendi isteklerini elde etmede ve kazanmada bir araç olarak kullanırsa bu mükâfatı elde edemez. Lakin akıl nuru, ahiret hayatını kavrayabilme imkânına sahip olamadığından onun bu eksikliği risâlet nuru ile giderilmiş, gönderilen peygamberlerle birlikte aklın kavrayamayacağı dünya ve ahiret saadetinin yolları gösterilerek hükümler ile aklın nuru tamamlanmıştır. Aklın bu muazzam ve karmaşık yapısı Allah'ın varlığının delillerinden biri olduğu hakikatini ortaya koymaktadır.³²⁶

Kendisine akıl nuru bahşedilerek enfüsi ve âfâki ayetleri/nimetleri fikir ve düşünce sahası içinde ele alması istenen insan hem dış ontoloji hem iç ontoloji çerçevesinde tefekkür ederek 'Kesin olarak inanacaklar nezdinde yeryüzünde ayetler, deliller vardır. Aynı şekilde kendi nefisleriniz üzerinde de! Hala görmeyecek misiniz?'³²⁷ ayetinde de zikredildiği üzere insanın kendisinden etrafına bir hikmet

³²⁴ Gazzâlî, *el-Hikme fî Mahlûkatillah*, 4.

³²⁵ Gazzâlî, *el-Hikme fî Mahlûkatillah*, 5.

³²⁶ Gazzâlî, *el-Hikme fî Mahlûkatillah*, 30.

³²⁷ (Kur'an-ı Kerim, Zâriyat, 51/20-21).

okuması yapmasını istemektedir. Böylece ince bir nizam ve denge ile her varlığın yüce yaratıcının teklifine tanıklık ettiğini kavrayacaktır. Gazzâlî, insanın bu hikmet okumasını önce kendi zatında/iç alemine doğru yapması gerektiğini savunur. Çünkü Allah'ın azametine delil olan birçok şey insanın kendisinde var iken bu durumda kendi nefsi ve varlığı üzerinde tefekkür edip düzen ve nizamı idrak edemeyen; kendini bulup kendini tanımayan bir kişinin başka bir şeyi tanımak istemesi ne derece mümkün olabilecektir?³²⁸ Düşünürlerin yürüttükleri fikirlerin odak noktasını da tefekkürdeki bu denge oluşturmaktadır. Gazzâlî bu konuda önceden de zikrettiğimiz üzere tefekkürün doğrudan Allah'ın zatına değil de mahlukat üzerinde yapılmasını, böylelikle yüce yaratıcının kim olduğunu tanıma konusunda öğrenme imkanını sağlayacağını belirtir. Çünkü Allah'ın muhkem ve muazzam sanatıyla ilgili fikri tekâmül ne kadar derinleşirse insanın Allah'ın azametine dair bilgisi de aynı minvalde artacaktır. Sözgelimi kişi bir alimin ilmi birikimi ve zenginliğini öğrendiği zaman ona olan saygı ve sevgisi artar. Onu daha iyi tanımak için eserlerini ele alır ve inceler. Eserlerini ne derece inceler ve araştırırsa o ölçüde kişiyi tanımaya doğru adım atar. Sıradan bir âlim için bile bu denli titiz ve hassas davranarak bilgisini ve tanınmasını arttırdığına göre insanın aynı şekilde Allah'ın sanatı olan tüm mahlukat üzerinde tefekkür etmesi, fikirlerini ve nazarını yöneltmesi gerekmez mi?³²⁹

Kur'an'da nizam kelimesi geçmemekle birlikte kâinata sarsılmaz bir düzenin bulunduğu, bu düzenin anlamsız olarak tesis edilmediği, insanın varlığına uygun bir şekilde düzenlendiği konusu, Kur'an'ın temel mesajlarından birisidir. Gazzâlî, evren ve mahlukat üzerinde yapılacak olan tefekkürün, hakikat peşinde koşanların, hakikati arayanların kalplerinde yakînin daha da kökleşmesine ve derinleşmesine vesile olduğunu belirtir. 'De ki: Bir bakın da görün göklerde ve yerde neler var? Görün de ibret alın! Fakat iman etmeyecek topluma ne o kanıtların ne de uyarıların yararı olabilir.'³³⁰ Ayeti bu hususa dikkat çeker. Yaratıcıyı tanıyabilmek için yaratılıştaki eşsiz harikaları görmek, mahlukatın yaratılış hikmetlerini anlamak ve kavramak gerekmektedir. Bu tanıma ve beraberinde oluşacak tanımlama -fitrat delili üzerinde dile

³²⁸ Gazzâlî, *Tefekkür: Düşünmenin Fazileti*, 86.

³²⁹ Gazzâlî, *Tefekkür: Düşünmenin Fazileti*, 163-164.

³³⁰ (Kur'an-ı Kerim, Yûnus, 10/101).

getirdiğimiz gibi- marifetullah bilgisinin pekiştirilmesini sağlamaktadır.³³¹

Aynı şekilde Gazzâlî, âlemde müşahade ettiğimiz bu benzersiz bilinçli tasarıma içerisindeki canlılardan örnek getirmektedir: ‘Canlılardan bazılarının uçan bazılarının ise yürüyen olduklarına; yürüyenlerin de kendi aralarında bazısının iki ayağı üzerinde bazılarının dört ayağı üzerinde olduklarına şahit olmaktayız. Tüm canlılar arasında var olan birbirinden farklı hareket ve yürüme tarzları ve bunların sistemli halde olması Allah’ın varlığına birer ayettir. Havada olan kuşlar, yerde olan vahşi veya evcil hayvanların tamamında insanı şaşırtacak, hayretler içerisine düşürecek birçok inceliği barındıran nizam vardır. Bunların hepsi mutlak kâdir olan Allah’ın kudretine, ilmine, iradesine ve fiillerine delalet etmektedir. En küçük cüsseli örümceğin, arının bile insanı hayretler içerisinde bırakan geometrik ağlar, yuvalar yapma sanatı onlara bu marifeti nakşeden Allah’ın kudretinin ayetlerinden değil midir? Diğer canlılar bir kenara bırakılsın sadece örümceğin bu sanatı ve hikmetli işi insana ders alması için yeter sebeptir. Küçük ve zayıf yapısına rağmen birbiriyle uyumlu muhteşem ağlar kurarak avını avlayan, şayet buna imkânı yoksa tavandan aşağı ördüğü ip ile sarmak suretiyle avını bekleyen bir canlı olarak karşımızda durmakta iken kendisinden çok daha heybetli olan filin ise kendisinde böyle bir incelik ve gücün olmadığını gözlemliyoruz. Peki örümcek zayıf ve küçük iken böylesine bir sanatı nasıl ortaya koyabilmektedir? Mamafih insanın hayretini ve heyecanını arttıran bu varlıklar içerisinde de insan en hayret uyandıran ve şaşkınlık duyulan bir yapıya sahiptir. İnsanın bu mükemmel ve olağanüstü yaratılışına bakıldığında kendi haline ve tesadüflerin kucağına terk edilemeyecek bir incelikte olduğunu görmekteyiz. İnsanın muhtaç duyduğu tüm nimetlerin tam ihtiyaç duyduğu zamanda verilmesi bile eşsiz bir kudrete işaret etmektedir. En basitinden bir damla sudan meydana gelen insan doğumundan ölümüne kadar gelişimi ve yaşamı için yemeğe muhtaçtır. Bu ihtiyacı anne karnında iken kordon vesilesiyle, bebek iken sadece o dönem için yaratılmış olan süt ile, bu dönemin ardından yaratılmış olan dişlerle besin maddeleriyle sağlanmaktadır. Damarlardaki kan vasıtasıyla her organın ihtiyaç duyduğu besin o organa iletilmektedir. Buna rağmen kendisine hayret etmez! Oysa tüm bunları dikkatlice tefekkür eden kişi bu sûretleri, şekilleri veren zâtın, her şeyi kapsayan ilmiyle yaratmış olduğunu bilir. Kendilerinde

³³¹ Gazzâlî, *el-Hikme fî Mahlûkatillah*, 3.

var olan nizamı, sistemi var eden yaratıcının varlığından, şüphe etmez.³³² Tüm bunlardan anlaşılmaktadır ki mahlukat ve mahlukatın yaratılışındaki her bir sûret, Allah'ın kudretinin ve yüceliğinin canlı şahitleridir.³³³

2.2. Allah'ın Birliği

2.2.1. Tevhid Kavramının Semantiği

Tevhid, “yalnız, tek ve biricik olmak anlamındaki vahd (vahdet, vuhûd) kökünden tef'îl kalıbında türemiş olup birlemek, bir şeyin bir ve tek olduğunu kabul etmek manasına gelir. Terim olarak Allah'ın zâtında ve sıfatlarında bir ve tek olduğunu zihin ve kalp yoluyla kabul edip bağlanmak” şeklinde tanımlanır.³³⁴ Bunun yanında lügat itibarıyla ‘bir şeyin benzersiz, bir ve tek olduğunu bilmek ve birliğine hükmetmek’ manasına gelmekte iken istilâhi olarak ‘Allah'ın zâtını zihinlerde ve vehimlerde hayal ve tasavvur edilebilecek her türlü şeyden soyutlamaktır’ şeklinde ifade edilmektedir. Bundan ötürü tevhid ancak şu üç şeyin bir arada bulunması ve gerçekleşmesiyle; Allah'ı Rabb olarak bilmek, vahdaniyetinde bir olduğunu benimsemek ve bilumum her türlü ortağın, şerikin O'ndan tenzih ve takdis edilmesiyle sağlanabilir.³³⁵

İlahi aşkınlığı arama, insanda doğuştan bulunan bir yetkinlik olduğu için ilk insandan itibaren âdemoğlu evreni yaratan, yöneten ve düzenleyen bir yaratıcıya inanmıştır. Lakin inanç beraberinde inkârı da doğurmuştur; yani inkâr, imana mukabil olarak doğmaktadır. Bu inkâr algısı aşkın zâta olabileceği gibi birliğine de olabilmektedir. Bu minvalde görülmektedir ki Kur'an'ın nazil olduğu ortamdaki toplumun inanç algısı, Allah'ın varlığına değil de birliğine olan inkârdan meydana geliyordu. Zira bunu nazil olan ayetlerde de görmekteyiz. Öyle ki ilk dönem nazil olan ayetler Allah'ın varlık ve birliğini savunan ve ulûhiyete şamil bir içeriğe sahip olup, dinin birinci derecede temeli olan tevhide ve Allah'ın vahdaniyetine delalet eden ayetlerdir.³³⁶ Tevhid-vahdet birlikteliği vurgulanıp İslâmî değerlerden tezahür eden bilgi-inanç birlikteliği savunulmakta; müşriklerin inanç yapısı reddedilmekte; Allah'ın

³³² Gazzâlî, *Tefekkür Düşünmenin Fazileti*, 120-124.

³³³ Gazzâlî, *el-Hikme fi Mahlûkatillah*, 22.

³³⁴ Topaloğlu ve Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 321.

³³⁵ Cürcânî, *Kitâbu't-Ta'rifât*, 133. Allah'ı birlemek üç şekilde gerçekleşir: Allah'ı Rabb olarak bilmek, birliğini tasdik etmek, zâtından her türlü ortak ve benzeri nefyetmek. Dolayısıyla Allah, zâtında, sıfatlarında ve fiillerinde vahdâniyyet sıfatına sahiptir. Evrende müşahede ve mükâşefe edilen nizam ve ahenk de bu vahdâniyyet sıfatının bir yansıması ve alametidir. Bkz. Bilmen, *İslam Akâidi*, 49.

³³⁶ Şakir Hanbelî, *Usulü'l-Fıkhi'l-İslâmiyye* (Dımaşk: Daru'l-Beşâir, 2004), 47.

mutlak hakimlik ve hükümlanlığına vurgu yapılmaktadır. Ayrıca müşriklere ve bu düşünce sistematığı üzerinde olanlara Kur'an 'delilinizi getirin'³³⁷ demiş, gerçeklikle bağdaşmayan mesnetsiz ve uydurma olan tanrı tasavvurlarına meydan okuyarak Allah'ın varlığını ve birliğini savunmuştur.

Tevhid nefy ve ispatı içerdığı takdirde gerçekleşmiş olur. Bunları içeren en veciz söz de şehâdetir.³³⁸ Öyle ki bu veciz söz mahiyetinde Allah'ın varlığının, birliğinin, sıfatlarının ve fiillerinin ispatını, Hz. Peygamber'in doğruluğunu ve sadâkatini barındırmaktadır.³³⁹ Zira bu ikrar ile ulûhiyetin Allah'ın dışındakilerden nefyedilerek sadece Allah'a tahsis edildiği ispat edilir. Kişi, şehadet kelimelerinin ihtiva ettiği 'Allah'tan başka hiçbir ilah yoktur', 'Muhammed (sav) O'nun rasûlüdür' şeklindeki iki önemli ve düstur niteliğindeki manayı kabul edip gereğini yapmadıkça; teorik ve pratik alana yansıtmadıkça bu şehadetler sadece sözden ibaret kalır. Barındırdığı manalar ise; Allah'ın varlığı, sıfatları, fiilleri ve Rasûlullah'ın doğruluğu çerçevesinde olup İslâm düşünce sisteminin ve yapısının; inançta ve amelde birliğin de temel öğretilerini oluşturmuştur.³⁴⁰

Veciz olmasıyla birlikte muhtevasında iki şehadeti barındıran ve bu iki esas üzerine inşa edilen imanın, dört temel rüknü; her bir rüknün de on esası kapsadığını Gazzâlî şu veciz ifadeleriyle dile getirmiştir: 'Birinci rükün, Allah'ın zâtının, varlığının bilinmesidir. Bu da kendi bünyesinde; Allah'ın varlığının zorunlu olarak bilinmesini,

³³⁷ (Kur'an-ı Kerim, Enbiya, 21/24).

³³⁸ Şehadette bulunan إله kelimesi مألوه manasındadır. التَّالِه ise التعبد demektir. Buna göre mana: "أنه لا معبود إلا الله" 'Allah'tan başka gerçek tapınılacak varlık yoktur' demektir. Allah'tan başka tapınılan ilahların mevcudiyeti gerek Allah'ın bizatihi Kur'an'da isimlendirmesi (Hûd, 11/101; İsrâ, 17/39; Kasas, 28/88) gerek bunlara tapan kişilerin İlah diye isimlendirmeleri göz önünde bulundurulduğunda; İspat ve nefy (buradaki لا Arapça'da cinsini nefyeden manasındadır. İlah cinsinden her ne varsa tamamını nefyeden) manasını temele alacak olursak cümlelerin takdiri "لا إله إلا الله" 'Allah'tan başka hak ilah yoktur' şeklinde olur. Bunun için şehadet önce Allah dışındaki tüm ilahların nefyini ve batıl oluşunu; sonra Allah'ın uluhiyetinin ispatı ve hak, gerçek mabûd olduğu manasını taşımaktadır. Bkz. Muhammed b. Salih el-Useymin, *Fikhu'l-İbadât* (Riyad: Medâru'l-Vatan li'n-Neşr, 2011), 28-29.

³³⁹ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî, *Ravzatu't-Tâlibîn ve Umdetu's-Sâlikîn, Mecmûatu'r-Resâil* içinde (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2017), 9. Gazzâlî, *Kavâidu'l-Akâid fi't-Tevhid* eserinin birinci faslında Ehl-i Sünnet'in itikadi esaslarını ve İslâm'ın temellerinden birisini oluşturan Kelime-i Şehadetin açıklanmasına değinmiş ve şehadetin iki kısmını oluşturan Allah Nübüvvet konularına ele almıştır. Bilgi için bkz. Gazzâlî, *Kavâidu'l-Akâid fi't-Tevhid*, 98; ayrıca bkz. Gazzâlî, *Ravzatu't-Tâlibîn ve Umdetu's-Sâlikîn*, 10 vd.

³⁴⁰ Gazzâlî, *İnançların Esasları*, 90.

ezeli ve ebedi oluşunu, cevher, cisim ve araz olmadığını, hiçbir cihete tahsis edilemeyeceğini, hiçbir mekâna yerleşmeyeceği ve mekânı yer edinme ihtiyacının olmadığını, görülmesinin -keyfiyet ve kemmiyet mefhumlarının üstünde- mümkün oluşunu ve tek oluşunu barındırmaktadır.

İkinci rükün, Allah'ın sıfatlarının bilinmesidir. Bu da kendi bünyesinde; hay, âlim, kâdir, mürîd, sem'î, basîr, mütekellim, haber verdiği şeylerin doğruluğunu, hâdis şeylere mahal olmaktan münezzeh oluşunu ve sıfatlarının kadîmliğini içermektedir. Üçüncü rükün, Allah'ın fiillerinin bilinmesidir. Kendi bünyesinde; kulların fiillerinin Allah'ın yaratmasıyla oluştuğu ve bu fiillerin oluşumunda iradesinin, kulların ise kesb, kazanımlarının olduğunu; yaratmada üstün ve eşsiz olduğu (fiillerin yaratılmasının Allah'ın fazlı ve ihsanı olduğu), güç yetmeyen şeylerle teklif etme hakkının ve imkânın olduğunu, aslaha riayet etme gibi bir zorunluluk ve boyunduruk altında olmadığını; vâcibin ancak şeriatle sabit olacağı ve peygamberler göndermenin kendi nefesine vâcib değil caiz oluşunu, Hz. Muhammed (sav)'in peygamberliğinin hak ve sabit olduğu ayrıca mucizelerle desteklendiği gibi unsurları ihata etmektedir. Dördüncü rükün, sem'îyyât hakkındadır. Bu kısım kendi sistematığında; haşr ve neşri, kabir azabını, münker ve nekir meleklerinin suallerini, mizanı, sıratı, cennet ve cehennemin yaratıldığını ve imamet bahislerini konu edinmektedir.³⁴¹ Şehâdet kelimesinde olduğu gibi Kelime-i tevhitte de Allah'ın birliği ve vahdaniyetine vurgu vardır. Öyle ki bu söz ulûhiyette nefy ifade ederken³⁴² aynı zamanda da şerik-cüz-misilin de nefyini içermektedir. Şöyle ki Allah fiillerinde tektir, hiçbir ortağı yoktur; zatında tektir, cüz ve bölünme kabul etmez; sıfatlarında tektir, o sıfatlarda yaratıklara benzemez.³⁴³

Tevhidin kısımlarını Gazzâlî'nin çeşitli beyanatları çerçevesinde ele aldıktan sonra şimdi yapmış olduğu bazı tanımlamalara geçelim. Tevhid hakkında birçok tanımlaması olan Gazzâlî, bu tanımlardan birinde tevhidi tasavvufî bir yorumla: 'Yaratılmış olan tüm varlıklardan tek yaratıcı olan Allah'a yönelmekle yapılması; bu yönelmede kişinin kendisini dahi müşahede edememesi' olarak açıklamış, Allah'ın kadîm zâtının vahdaniyet sıfatıyla vasıflanmış olduğunu; hâdislerin sıfatlarından ise -müşâkele, mümâsele, mütehayyiz- selbedilmiş olduğunu savunmakta; devam eden

³⁴¹ Gazzâlî, *Ravzatu't-Tâlibîn ve Umdetu's-Sâlikîn*, 10.

³⁴² Ali el-Kârî, *Dav'ü'l-Meâlî Şerhu Bed'il-Emâlî*, 12.

³⁴³ Gazzâlî, *Kavâidu'l-Akâid fi't-Tevhîd*, 95; Bâbertî, *Şerhu'l-Akâidetü't-Tahâviyye*, 20-21.

cümlelerinde ise: ‘Şayet kendini veya başkasını müşahede ederse, bu durumda muvahhid değil müsennî (ikileyen) olur. Halbuki O'nun kadîm oluşu, vahdaniyet sıfatıyla mevsuf olmasıyla. O, her tür kıyas çabalarından, duyu organlarının ona ulaşp da O'nu idrak etmesinden yücedir. O nerede? dersin, mekânı O yaratmıştır; ne zaman? dersin, zaman O'nun îcâdıdır; nasıl? dersin, benzerlik ve keyfiyet O'nun yaratmasıdır; kaç? dersin, miktar ve kemmiyet O'nun var etmesidir’³⁴⁴ diyerek Allah'ın idrak ve ihata edilemeyeceğini vurgulamış, Allah'ı sadece kendisinin bilebileceğini tevhidin sadece kendisine ait olduğunu ve bölünemeyeceğini ifade etmiştir. Çünkü tevhid, bir bütündür. Allah'a ait olan tevhidin bir kısmını alıp yaratılmış varlıklara atfetmek, tevhid prensibinin ruhuna aykırıdır. Zira Allah kendisini ‘O, gökte de ilahtır yeryüzünde de ilahtır.’³⁴⁵ şeklinde vasıflamış ilah olarak bilinenin sadece kendisi olduğunu açıkça beyan etmiştir. Hakikat bu iken her ne kadar müşriklerin Allah'ın rubûbiyetini: ‘Eğer onlara gökleri ve yeri yaratan kim diye sorsan muhakkak ki Allah'tır derler.’³⁴⁶ ayetiyle itiraf ettiklerini görmüş olsak da heva ve ihtiraslarına kapılarak inatça ve düşmanca bir tavırla aynı zamanda Allah'a ortak koştukları da tarihen sabittir. Mesela; Mecûsî ve putperestler (seneviyye) biri hayrın, diğeri şerrin; biri nur diğeri zulmetin (aydınlık ve karanlık) yaratıcısı olmak üzere ikili tanrı tasavvurunu benimserler. Halbuki bu ikili tanrı düşüncesi: 'Allah her şeyin yaratıcısıdır’³⁴⁷ denilerek reddedilmiş; mahluk tanrı algısı da 'Hamd, gökleri ve yeri yaratan, karanlıkları ve aydınlığı var eden Allah'a mahsustur’³⁴⁸ ayetiyle iptal edilmiştir.

³⁴⁴ Gazzâlî, *Ravzatü't-Tâlibîn ve Umdetu's-Sâlikîn*, 21-22.

³⁴⁵ (Kur'an-ı Kerim, Zuhuruf, 43/84).

³⁴⁶ (Kur'an-ı Kerim, Ankebut, 29/61).

³⁴⁷ (Kur'an-ı Kerim, Zümer, 39/62).

³⁴⁸ (Kur'an-ı Kerim, En'âm, 6/1). Kimi çevrelerce ayette geçen ‘karanlık ve aydınlık’ kısmında خلق fiilinin kullanılmayıp جعل fiilinin kullanılmasından hareketle ayetin yaratma manasına gelmeyeceği, dolayısıyla ‘Allah'ın yarattığı olmadığı’ şeklinde yerinde olmayan bir itiraz yapıldığını müşahede etmekteyiz. Halbuki جعل fiili, ‘أحدث، أنشأ’ (var etti, meydana getirdi) anlamında olduğu zaman bir meful (tümleç) almakta iken -ki عباد الرحمن إننا و جعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن إننا (Zuhuruf, 43/19) ayetinde bu manadadır-; صير (sayyera: çevirme) manasında olduğunda ise iki meful almaktadır. Ayette de bir meful kullanımından anlıyoruz ki burada ‘meydana getirdi, yarattı’ manasında kullanılmıştır. Ayrıca iki fiil arasındaki bir başka fark da; خلق lafzında takdir (ölçme, belirleme) manası varken جعل kelimesinde tazmin (içine katma) anlamı mevcuttur tıpkı bir şeyden başka bir şeyi meydana getirmek gibi. Öyle ki bizler ‘karanlıkları ve aydınlığı var etti, yarattı’ diyoruz. Çünkü karanlıklar, iç içe geçmiş yoğun varlıklardır. Bkz. Zemahşerî, *el-Keşşâf an Hakâiki Gavâmizi't-Tenzîl ve Uyûni'l-Ekâvîl fi Vücûhi't-Te'vîl*, 363-364; Zuhaylî, *Tefsiru'l-Vecîz*, 129.

Allah'ın birliğini ifade eden ayetlere baktığımızda doğrudan tevhidi tesis eden, şirki reddeden bir muhtevaya sahip olduğu görülecektir. Bu ayetler kümesi, ne Allah'ın sıfatları konusundan antropomorfizme saplanan Yahudiliği; ne Allah ile birlikte İsa ve Ruhu'l-Kudus'ü ilahlaştırıp aşkın ve içkin ilah tasavvuruna sahip Hristiyanlığı; ne mutlakı dünya ile, yaratıcıyı yaratılanla özdeşleştiren Hint ve Mısır teolojilerini savunmuştur. İslâm, bu teolojik zihin kargaşasını berraklaştırmış ve Allah'ın yüceliğini, aşkınlığını ve birliğini esas kabul ederek tevhidi sabitlemiş, tanrının pasifize edildiği teorileri reddetmiştir. Sahih itikad çerçevesinde anlatılan tüm bu bilgileri Gazzâlî'nin kısa ama bir o kadar da veciz sözleriyle sonlandıralım: 'Allah, sıfatlarında ve zâtında vâhid ve tektir. Var olmada ve varlığını devam ettirmede hiçbir muhtaçlık içerisinde değildir; tüm mahlukat O'na muhtaçtır. Zâtına itibarla misli yoktur, sıfatlarına itibarla benzeri yoktur mülkünde ortağı yoktur, sıfatlarında hudûs alameti yoktur, kıdeminin başlangıcı olmadığı gibi bekâsının da nihayeti yoktur. Varlığı da dâimî olup sonu bulunmamaktadır.'³⁴⁹

Şüphe yok ki İslâm medeniyetine sahip olduğu kimliği kazandıran tevhittir. Buna göre İslâm kültür ve medeniyetinin özünü İslâm; İslâm'ın da özünü tevhidin oluşturduğunu söyleyebiliriz.³⁵⁰ Dolayısıyla Allah'ın varlık ve birliğine inanmak, O'nun rızasını kazanmak beşeriyetin arzu, istek ve eylemlerinin yegâne temel amacı olmalıdır. Bu sebeptendir ki Gazzâlî, Allah'ı birlemenin gerekliliğini ele aldığı Fatiha suresinde 'Yalnızca sana ibadet ederiz' ayetinin hem ihlas ile yapılacak ibadetin dosdoğru yol olan İslâm'ın ruhu olduğuna hem de ibadeti hak eden yegâne varlığın sadece Allah olduğuna -ki bu da tevhittir- inanmayı içerdiğini savunmaktadır. 'Yalnızca senden yardım dileriz' ayetini de nefsin şirkten arındırılmasının gerekliliği olarak belirtmiştir.³⁵¹ Şirkten arındırma adımının ardından insanın yaratılış amacına dikkat çekilen 'Andolsun biz her ümmete Allah'a kulluk edin, tâğuttan kaçınan diye peygamber gönderdik'³⁵² ayetiyle insanın yaratılış amacının tevhid olduğunu belirtebiliriz. Bunun da neticesinde İslâm inancının ilk ikrarını 'Allah'tan başka ilah yoktur' şiarı oluşturmuştur. İnsan da bu mutlak aşkınlığı anlayıp kavrayabilme kapasitesinde yaratılmıştır. Gazzâlî'nin 'Kur'an ayetlerinin efendisi' olarak betimlediği

³⁴⁹ Gazzâlî, *Ravzatu't-Tâlibîn ve Umdetu's-Sâlikîn*, 52.

³⁵⁰ İsmâil Râcî Fârûkî, *Tevhid Düşünce ve Hayata Yansımaları* (İstanbul: Mahya Yayınları, 2018), 35.

³⁵¹ Gazzâlî, *Kur'an'ın Cevherleri*, 84.

³⁵² (Kur'an-ı Kerim, Nahl, 16/36).

Âyete'l Kürsi'de ise zât, sıfat ve fiiller hakkında oluşacak bilginin en büyük maksat olduğunu ve Kur'an'ın diğer kısımları için istenilen, talep edilen asıl olduğunu savunur. Çünkü bu ayet Allah'ın zâtına, sıfatlarına ve fiillerine dair bilgileri içermektedir. Bu iddiasını şu tespitleriyle dile getirmektedir: 'Allah'tan başka ilah yoktur' sözü zâtının birliğine; 'daima diri ve Kayyûm yani varlıkların varlık sebebi' sözü varlığının zâtından olduğuna ve kendisi dışındaki tüm varlıkların O'na muhtaçlığına; 'ne uyku ne de uyuklama gelir' sözü zâtına acizlik ve noksanlık çağrıştıracak olan şeylerin nefyedilmesine ve tenzih edilmesine; 'semavât ve arz O'na aittir' sözü tüm fiillerin Allah'tan kaynaklandığına ve hepsine kaynaklık ettiğine; 'izni olmadan kimse şefaât edemez' sözü hakimiyet ve malikiyette tek otorite olduğuna ve ortağının bulunmadığına; 'kürsüsü yeri ve gökleri kuşatmıştır' sözü hükümrancılığının ve hakimiyetinin azametına; 'her ikisini de gözetlemesi O'na ağır gelmez' sözü kudret sıfatına ve her tür acizlikten münezzeh oluşuna işaret etmektedir.'³⁵³ Tevhid, tenzih, takdis, sıfatların tamamının birden fazla ayetler kümesinde değil de muhteşem bir i'cazlık ile sadece tek bir ayette toplanmış olduğunu belirtmiştir.

Varlığı zorunlu olan Allah hakkında aklî ve naklî delilleri getiren Gazzâlî, varlığının nitelikleri için de selb ve kemâl bildiren ve vahdaniyetine delalet eden vasıfları *Kavâidu'l Akâid*'de icmâlî bir tarzda şöyle tanımlamıştır: 'Allah, (kendisine inanan kimselere, hiçbir şüphe içerisinde bırakmadan kâfi ve vâfi bir niteleme, tanıtma ile)³⁵⁴ zâtında tek olduğunu, eşi ve benzerinin bulunmadığını, misli olmayan tek ferd olduğunu, her bir varlığın kendisine muhtaç duyduğu halde kendisinin hiçbir varlığa ihtiyaç duymadığını, zıddının, denginin, benzerinin bulunmadığını öğretmiştir. Başlangıcı olmayan kadîm, sonu olmayan ezelîdir. Varlığı (zatından dolayı zorunlu olduğu için) daimidir ve sonu yoktur. Tüm varlıkların hayatlarını idame ettirmede kendisine muhtaç duydukları Kayyûm olup bu niteliğinde herhangi bir kesintisi, noksanlığı yoktur. Celal nitelikli sıfatlarla ezelde muttasıf olan, ebedi olarak da muttasıf olmaya devam edendir. Evvel, Âhir, Zâhir ve Bâtın olduğu için ecellerin tükenmesi

³⁵³ Gazzâlî, *Kur'an'ın Cevherleri*, 93.

³⁵⁴ Gazzâlî'nin bu tanımı *İhyâü Ulûmi'd-Dîn* eserinin içerisinde bulunan *Kavâidu'l-Akâid* kitabında yapmıştır. *İhya*'nın şerhi olan *İthafu's-Sâde* içerisindeki şerhler göz önünde bulundurularak parantez içindeki cümleler, mananın daha iyi anlaşılması amacıyla tarafımızca eklenmiştir.

veya ebedlerin (müddetlerin) bitmesi gibi vasıflarla nitelenemez.’³⁵⁵

Kozmik evrenin akılları hayrete düşürecek tarzda olağanüstü nitelikte yaratılışı ve kusursuz işleyişi evvelemirde yaratıcının bir ve tek olduğunun objektif kanıtıdır aslında. Böylelikle tevhidin zihin ve kalp birlikteliği dahilinde gerçekleşmesiyle yaratıcı ile ruhî ve manevi bir bağ içerisinde olan iman sahibinin -zihnen olduğu gibi- kalbinin de ulûhiyyette herhangi bir ortaklığı tanınması mümkün değildir. Şefaatçi ve arabulucu olması düşüncesiyle puta tapan müşrikler dahi tanrı edindikleri şeylerin tabiatı yaratan ve reforme eden yüce varlık olmadıkları bilincini taşımışlardır.³⁵⁶ Bu hakikat bile tevhidin zıttı olan şirkin, insanın selim fitratının benimsemeyeceği bir durum olduğunu; insan fitratının bu hakikati idrak edebilecek uygun bir yapıda yaratılmış olduğunu göstermektedir. Zihin ve kalp ile meydana gelen tevhid inancının pratik hayattaki ve dini davranışlar alanındaki karşılığı Allah’tan başka varlığa ibadette bulunulmaması ile gerçekleşir. Her insanın kendisi gibi yaratılmış varlığa ibadet etmeme durumu tabii bir sonuç iken bir şekilde selim fitratını ruhî ve manevi buhranlar neticesinde bozan ve bunun da etkisiyle zihni kırılmalara yol açan kişilerde yaratıcı, bulunması gereken konumdan mahluk seviyesine düşürülmüş, mahluk nazarındaki varlıklar da yaratıcıya ait olan vasıflarla donatılmıştır. Bu zihni kırılmalara karşı İslâm, hem zihni tevhidin korunması için günde beş vakit ezanı; pratik alanda da kırılmalara karşı tevhidin muhafazası için ibadetleri ve bilhassa tevhid içeren ‘Sadece Sana ibadet eder, senden yardım dileriz’ meâlindeki ikrarı bir nişan kılarak tevhidin hem zihnî hem amelî boyutlarda sürdürülebilirliğini amaçlamıştır.

2.2.2. Allah’ın Birliğinin Delilleri

2.2.2.1. Burhân-ı Temânu’

Adını ‘alikoymak, engellemek, mâni olmak’ anlamındaki men’ kökünden

³⁵⁵ Zebîdî, *İthâfû’s-Sâdeti’l-Müttakîn bi-Şerhi Esrâri İhyâ’i Ulûmi’d-Dîn*, 2:28-34.

³⁵⁶ ‘Allah’ı bırakıyorlar da kendilerine hiçbir zarar ve fayda veremeyen varlıkların peşine takılıyorlar, birtakım putlara, sahte ilahlara kulluk ediyor ve bunlar Allah katında bizim için aracılık ederek kurtuluşumuzu sağlayacak olan şefaatçilerimizdir diyorlar. De ki: Böyle şefaatçiler var da Allah’ın mı haberi yok? Yoksa siz göklerde ve yerde Allah’ın bilmediği bir şeyi mi O’na haber veriyorsunuz? Allah onların müşrikçe yaklaşımlarından tamamen yücedir’: Kur’an-ı Kerim, Yunus, 10/18; ‘Şunu iyi bil ki gönülden kayıtsız ve şartsız bir itaate lâyık olan yalnızca Allah’tır. Fakat kendilerine O’nun yanı sıra birtakım dostlar edinen müşrikler, bu çirkin davranışlarını güya mazur göstermek için, biz bu -tanrısal nitelikler yakıştırdığımız- putlara sadece bizi Allah’a yaklaştırsınlar diye tapıyoruz’: Kur’an-ı Kerim, Zümer, 39/3.

türeyen, ‘karşılıklı şekilde birbirine engel olmak’ anlamındaki temânu’ kelimesinden almış olan bu delil ‘irade çatışması’ ile temellendirilerek,³⁵⁷ kâinata Allah’tan başka ilahların varlığı halinde evrenin vücûd bulmasının imkânsızlığı kurgusu üzerine kuruludur.³⁵⁸ Delilin Gazzâlî düşünce sistemindeki karşılığını ise şu şekilde görmekteyiz: Evrenin sürekli ve şaşmaz bir şekilde olan işleyişi, bunu tanzim eden, ölçü ve takdirleri belirleyen varlığın tek olduğuna işaret etmektedir. Şayet birden çok ilahın varlığı kabul edilirse bu durumda birden çok ilah (taaddüdü’l-ilah) meydana gelirdi ve böylelikle yaratma, irade etme konularında aralarında çakışmaya sebep olup her bir ilah yaratma ve yönetme işlerinde iradesini göstermek ve ispatlamak isteyecekti. İlahlardan biri bir şeyi yaratmayı isteyip diğeri de yok etmeyi isteseydi bu durumda ya her ikisinin iradesi beraber bulunacak ve böylece her ikisi birlikte var olacaktı. Bu ise iki zıttın -yani adem ile vücûd- aynı anda birlikte beraber olmasını gerektirir ki bu ise muhaldir. Ya da her ikisinin muradı oluşmayacaktı ki böylelikle iradeleri de ya gerçekleşmemiş olacaktı ya da sadece bir tanesinin istediği olup diğerinin iradesi yine gerçekleşmeyecekti. Bu takdirde her iki durumda da iradelerin gerçekleşmeme konusunda acziyet ve noksanlık olduğu ortaya çıkar ki bu da zayıflık vasfıdır. Allah ise zayıflıktan ve noksanlıktan münezzehtir.³⁵⁹ Aklî taksimler neticesinde geriye sadece tek ilah fikri kalıyor ki evrenin düzeni ve varlığı bu sayede imkân dahiline girebilmektedir.

İki ilahın varlığı mümkün olması durumunda bir şeyde tasarruf etmede ya her ikisi kâdir olurlardı ya ikisi de âciz olurlardı (veya biri âciz diğeri kâdir olabilirdi.) Şayet ikisi de kâdir olup ilahlardan birinin yapacağı işe diğeri ilah karışmayıp ona muvafakat gösterebilir -örneğin ilahlardan biri bir cisimde yaşamı yaratacağı zaman diğeri ölümü yaratmayı istemez ve ona muvafakat edebilir- şeklindeki bir ihtimal öne sürülürse bu durumda bakılır: İki ilah arasında var olan bu muvafakat/uyumluluk ya zorunluluktan ya da ihtiyari olmaktan neşet eder. Zorunluluk olursa her iki ilah da uyum sağlama konusunda birbirlerine mecbur olur ki bu âcizliklerini gösterir. İhtiyari olursa bu konuda yine ikili ihtimal devreye girer ki o da muhalefetin mümkün olup olmaması! Şayet mümkün olmazsa buradaki ihtiyar da yine zorunluluğa dönüşür veya başka konularda ihtilafın olabileceği pekâla mümkün olur. Her iki ilah kâdir olup birbirlerine

³⁵⁷ Topaloğlu ve Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 55.

³⁵⁸ Yuşuf Şevki Yavuz, “Vahdâniyyet”, içinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 42:428.

³⁵⁹ Gazzâlî, *el-İktisâd fî'l-İ'tikâd*, 63.

muhalif olduklarında bu temanu'ya (çekişmeye) sebebiyet verir ki bu da hâdis olmaları anlamına gelir. Tüm bu ihtimaller göz önünde bulundurulduğunda ilahın tek olmasının zorunluluğu ortaya çıkmaktadır.³⁶⁰

2.2.2.2. Burhân-ı Tevârüd

“Gelmek, hazır olmak, inmek manalarına gelen vürüd kökünden türemiş, ‘birlikte gelmek, birlikte hazır olmak’ anlamındaki tevârüd ile burhân kelimesinden oluşan bu terkip, farazi ilahların kudretlerinin değerlendirilmesine dayanarak Allah’ın birliğini ispat etmeyi amaçlayan delildir.”³⁶¹ Bir diğer ismi anlaşma, ittifaktır. Evrende Allah’tan başka ilahların var olması durumunda bunların ‘ittifak etme’ ihtimali üzerine kurgulanmış delildir. Buna göre şayet iki ilah olsaydı bir şeyi var etmede ittifak kurmaya mecbur kalırlardı ve bu mecburi durum acziyetin göstergesidir.³⁶² Âlem ya birden fazla ilahın kudretinin birleşimi neticesinde var olmuş ya her biri tarafından ayrı olarak yaratılmış ya da sadece birinin kudretiyle meydana gelmiştir. Birinci ihtimalde sözü edilen kudretlerin her birinin tek başına yeterli olamaması nedeniyle acziyet ispat olmuş olur. Aciz olan da ilah olamaz. İkinci ihtimalde ise ‘madem biri tek başına yapabiliyordu bu durumda ikinci ilaha niçin gerek olsun?’ sorunu ortaya çıkar. Sözelimi herhangi bir şeyi yaratma konusunda anlaşsalar ve iradeleri de bu şeyi yaratma konusunda gerçekleşmiş olsa bu takdirde bir şeyi var etmede iki ayrı müessir gerçekleşmiş olacaktır. Bu da bir eserde iki müessiri gerekli kılar ki bu ise muhaldir. Zira bir eserde iki müessir olmaz. Bir diğer ihtimal de sadece bir tanesinin kudretiyle meydana gelmiş olacak ki bu durumda da tesirleri bulunmayan diğerinin iradesi ortadan kalkmış olmaktadır.³⁶³

2.2.3. Tevhid Çeşitleri

Tevhidin, Allah’ın zâtında fiillerinde ve sıfatlarında bir ve tek olduğuna gönülden inanmak³⁶⁴; Allah’a ait olan vasıflarla O’nu birlemek olduğunu belirtmiştik. Allah’ın ulûhiyetini ve rubûbiyetini bilmek, kabul etmek; varlık ve birliğini tasdik; şeriki de tenzih etmek; ilahi zâtını, zihinlerde tasavvur ve hayal edilen her türlü anlayış

³⁶⁰ Ali el-Kârî, *Dav’ü'l-Meâlî Şerhu Bed'il-Emâlî*, 11-13.

³⁶¹ Topaloğlu ve Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 55.

³⁶² Yavuz, “Vahdâniyyet”, 429.

³⁶³ Gazzâlî *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd*, 63.

³⁶⁴ Topaloğlu ve Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 321-322.

ve idrakten soyutlamaktır.³⁶⁵ İnsan, duyularıyla algılayabildiği konularda bilgi sahibi olabilir. İnsanı çevreleyen ve sınırlayan beşeri-fizyolojik şartlar, dünya hayatında Allah hakkında mahiyetini kavrayabilecek şekilde bilgi sahibi olabilmemesini imkansız kılmakla beraber; insan, pasifize bir tanrı tasavvuru ile inancını da sağlayamaz; bilinmeyen bir ilaha ibadet edemez. İnsan bir şeyi ancak nitelikleriyle birlikte tanıyabilir. Niteliği (sıfatı) bilinmeyen varlık onun zihninde herhangi bir çağrışım yapamaz. Hiç şüphesiz bu varlık eğer aşkın, muteâl bir varlık olursa durum iyice karmaşık hale gelir. Bu nedenle Allah, duyular âlemine ait olan ve insanın sahip olduğu kavramlar üzerinden kendisini tanıtmıştır. Aksi takdirde bilinmeyen bir tanrı tasavvuru ortaya çıkar ki epistemolojik sezgi ve dayanaklardan soyutlanmış tanrı tasavvuru kişiyi bilinmeyen tanrı tasavvuru boşluğuna sürükler. İşte Allah'ın kendisini tanıtmak amacıyla bildirdiği kavramlar, O'nun isim ve sıfatlarıdır.³⁶⁶

Bu tanımlar neticesinde Allah'ın tevhidinden; bir olmasından kastedilen mana kısaca zâtında bölünme ve parçalanmanın; sıfatlarında da misil ve ortağının bulunmaması şeklinde karşımıza çıkmaktadır. Çünkü vahdâniyyet, bir ve tek oluştur. Allah'ın zâtı ile kaim olup O'ndan ayrı kalması muhal olan bir ezeli sıfattır. Bunun için bizler Allah için 'vâhid' deriz. Yani bölünmeyi kabul etmez. Cüzü, parçası, kemmiyyeti ve keyfiyyeti yoktur. Zâtı gereği cüzlere parçalanmayı kabul etmediği gibi cüzlere mahal de değildir. Bu özelliklerinden dolayı ortağı, benzeri, dengi bulunmamaktadır. İhlas suresinde zikri geçen 'Allah sameddir' sözü, Allah'ın zâtından zayıflık ve acizliğin nefyini barındırmaktadır. 'Ne doğurur ne de başkasından dolayı doğar'³⁶⁷ sözü Allah için, illet ve malul ilişkisinin nefyini ihtiva eder. 'O'nun hiçbir benzeri yoktur' sözü de şebih ve şeriki Allah'ın zatından nefyeder. Bundan dolayı şayet Allah'ın şeriki, şebih, benzeri, dengi olsaydı bu durumda hakikatte ve sıfatlar konusunda onun gibi olurdu. (Hem hakikatte hem sıfatlarda bizlerin benzeri -tam olarak birebir olmasa da- bizler ile birdir. Aynı sıfatları taşıyoruz demektir. Allah'ın benzeri vardır dersek hakikatte ve sıfatlarda O'nun ile aynı olması lazım.) Bu durum ise muhaldir.³⁶⁸

Allah'ın benzerinin olmasının imkansızlığına Gazzâlî *İktisâd* eserinde ayrıca şu

³⁶⁵ Cürcânî, *Kitâbu't-Ta'rîfât*, 133.

³⁶⁶ Topaloğlu, *Allah İnancı*, 119 vd.

³⁶⁷ Bu söz gereğince Hz. Meryem ve Hz. İsa'nın ilah olamayacağı neticesi ortaya çıkmaktadır.

³⁶⁸ Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd*, 60.

şekilde delil getirmektedir: ‘Her ‘iki’ birbirine zıttır. Bu iki şey arasında mutlaka farklar bulunmalı ki neticede ikilik (farklılık) meydana gelebilsin. Zira ‘iki tane siyah vardır’ diyebilmemiz için ya iki farklı yerde bulunması lazım ya da bir mahalde olsa da bu takdirde farklı vakitlerde bulunması lazım. Bu durum hareket ve renkler konusunda da böyledir. (İki hareket vardır diyebilmemiz için farklı mekanlarda veya aynı mekânda farklı zamanlarda bulunması lazım. Yani bir muğayeretin bulunması lazım ki ikilik söz konusu olabilsin.) Dolayısıyla bunlardan biri diğerine mahalde ve vakitte zıt olmuş olur. Aynı sonuç hareket ve renkler için de geçerlidir. Bir cevherde iki tane siyahın aynı vakitte bulunması da imkansızdır. İkilik bilinmediği için, buna sonuçta bir siyah deriz. Filhakika hakikat ve sıfatlarda Allah’ın benzeri, misli, şeriki var demek müstahîl bir durumdur. Çünkü aralarındaki farklar nefyedildiği takdirde sonuç olarak ‘ikilik’ diyebileceğimiz aded de ortadan kalkmış; tek oluşunun gerekliliği de sabit olmuş olur.’³⁶⁹ Bununla birlikte Gazzâlî: ‘Bu âlem tek yaratıcı tarafından değil de iki eşit yaratıcı tarafından yaratılmıştır. Biri canlıları diğeri cansızları; biri hayatı diğeri ölümü yaratır’ şeklinde tasavvur edilecek, ileri sürülecek bir itirazı da geçerli bulmaz. Çünkü bu mahlukları birçok ilah arasında taksim etmek mümkün değildir. Aynı şekilde cevher ve arazları iki eşit ilah arasında bölüştürmek de böyledir. Çünkü ‘eşit’ denildiği zaman zaten orada ikilik söz konusu değildir. İlahlardan biri daha güçlü ve kudretli denilirse bu durumda zayıf olanın, aciz ve noksanlık sahibi olmasından ötürü ilah olamayacağı sonucu ortaya çıkar. Çünkü ilah, noksanlık ile vasıflanamaz. Güçlü ve kâdir olan ilah zayıf ilaha muhtaç da olmayacaktır. Çünkü bir şeyi yaratmaya kudreti olan ilahın bunun benzerini yaratmaya gücü ve kudreti zaten vardır. Aynı şekilde birbirine muhalif ilahlardan birisinin cevherleri diğerinin ise arazları yaratması da muhaldir. Çünkü arazlar zaten cevherlerden hâli değildir, onlardan soyutlanamadığı gibi cevherler de arazlardan soyutlanamaz. Bu durumda ilahlardan her birinin işi diğerine bağlı olmuş olur. Kaldı ki ilahlardan biri cevherleri yaratmaya kâdir olup da arazları yaratmaya kâdir değilse bu da zaten aciziyet bildirmektedir. Âciz olan ve bu zayıflığı kendisinde barındıranın da yine ilah olmayacağı açıktır. Birbirlerine muhalif olarak cevher arazları yaratma değil de biri cevherleri yaratırken diğeri arazları yaratmada ona yardım etse -

³⁶⁹ Gazzâlî, *el-İktisâd fî'l-İ'tikâd*, 60-61.

veya tam tersi durumda da – bu yardım da kudretin zayıflığına delildir.³⁷⁰

Kelâm bilginleri tevhid konusunu, Allah'ın zâtı itibariyle tek olması, cüzlerden müteşekkil olmaması (vahdâniyyet fi'z-zât); sıfatları açısından kendisi ile yaratılmışlar arasında benzerliğin bulunmaması (vahdâniyyet fi's-sıfat); tek ve yegâne gerçek ibadet edilen olması (vahdâniyyetu'r-rubûbiyye); fiilleri yaratan ve işleri yönetenin sadece kendisine ait olması (vahdâniyyet fi'l-efâl) olarak ele almışlardır.³⁷¹ Gazzâlî'nin eserlerini incelediğimizde böyle bir tasnife eserlerinde rastlamamaktayız. Bununla birlikte eserlerinin ilgili yerlerinde bu tasnifte belirtilenleri izah sadedinde ifadelerinin bulunduğu tespit edilmiştir. Konu bütünlüğünün sağlanması açısından yukarıdaki tasnif esas alınmış, Gazzâlî'nin görüşleri ışığında açıklama ve değerlendirmelerde bulunulmuştur. Çalışmamızın buraya kadarki kısmında gerek Allah'ın varlığının delilleri gerek tevhid konusunda zikredilen deliller ve öncüller burada tekrar ele alınmayacaktır. Bu nedenle mezkûr konu, icmâlen analiz edilecektir.

2.2.3.1. Zâtında Vahdâniyyet

Bu vahdâniyyetin en bariz özelliği ilahi zatının hücreler gibi cüzlerden ve parçalardan münezzehe olup birleşik varlık özelliği taşımasıdır. Aksi takdirde varlıklar seviyesine indirgenerek mahlukattan bir farkı kalmayacaktır. Bir diğer özelliği ise Allah gibi vâcibu'l-vücûd olan başka bir varlığın bulunmamasıdır. Allah arazlardan, maddeden ve cüzlerden oluşmuş, yaratılmış değildir. Şayet cüzlerden müteşekkil değilse bu durumda cüzler O'ndan ayrılmaz. Cüzlerden oluşmuş olsa varlığında bu cüzlere muhtaç olurdu. Halbuki Allah bir şeye muhtaç olmaktan, ihtiyaç halinde olmaktan münezzehtir.³⁷² Kesintisiz bir şekilde yarattıklarını koruyan ve varlıklarını sürdürebilmesini sağlayanıdır. Tasvir veya tasavvur edilen cisim olmadığı gibi miktarları tayin edilmiş cevher de değildir. Zaman ve mekândan bağımsız olarak zaman ve mekân daha olmadan önce de var olandır. Yaratmış olduklarından sıfatlarıyla da ayrılmaktadır. O'nun zâtında kendisinden başkası olmadığı gibi kendisinden başkasında da O'nun zâtı yoktur.³⁷³

Bu durum neticesinde görülmektedir ki Allah varlığında ve mülkiyetinde hiçbir

³⁷⁰ Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd*, 61.

³⁷¹ Yavuz, “Vahdâniyyet”, 428 vd.

³⁷² Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd*, 62.

³⁷³ Dünya, *İmam Gazâlî ve İman-Küfür Sınırı*, 40.

ortağa, çocuk ve eşe muhtaç değildir. O'nun mülkiyetinde hiçbir ortağı bulunmamaktadır. Allah bir başka varlığın parçası da değildir. Ne bir varlıktan ayrılarak var olmuştur ne de kendi varlığından bir şeyler ayrılabilir (Ne doğurur ne doğar). Mahlukata ise muhtelif cüzlerden meydana gelmiştir. Allah varlığında tek ise mahlukata benzemez; mahlukata benzemeyince onlar gibi bir şeylerden müteşekkil olmuş da değildir.³⁷⁴

2.2.3.2. Sıfatlarında Vahdâniyyet

Allah'ın sıfatlarında tek oluşu, sıfatlarında mahlukatın sıfatlarına benzememesi demektir. Sıfatlarının her türlü noksanlıktan münezze olmaları ve her birinin alanıyla ilgili her şeye, kapsamındaki tüm varlıklara ve işlere tam etkin ve yetkin olmasıdır.³⁷⁵ Mesela -her ne kadar insanda ilim mevcud olsa da- Allah'ın ilmi insanın ilmi gibi değildir. Çünkü Allah'ın ilmi insanın ilmi gibi sınırlı, sonradan kazanılmış değil bilakis kadîm olan zâtı ile kadîm olan bir sıfattır. Bu durum tüm sıfatları için de geçerlidir. Çünkü Allah ile insan arasında sıfatlardan bazıları her ne kadar ortak olsa da bunlar mahiyetleri ve hakikatleri itibarıyla farklıdır.³⁷⁶ Çünkü yaratılmış olan varlıkların sıfatları değişken ve sonradandır. Bu meydana anlaşılmaktadır ki vahdaniyet fiillerde, sıfatlarda ve zâtta kesreti, çokluğu selbetmektir.³⁷⁷ Yani zâtında ikiliği nefyetmektir; zâtta olan vahdaniyet Allah'tan kemmiyeti ve keyfiyeti yani sayıyı, terkibi nefyetmeyi içerir. Yani Allah'ın zâtı birbirine bağlantılı olan cüzlerden oluşmuş mürekkep bir zât değildir. Şayet böyle olsaydı hâdislerden bir farkı kalmazdı. Böylelikle zâtta olan bu birlik aynı zamanda zâtına benzeyen başka bir varlığın ve zâtın bulunmadığını da gösterir. Aynı şekilde sıfatlarında da ikiliği nefyetmeyi gerektirir. Çünkü bu birlik Allah'ın sıfatlarında -muttasıl veya munfasıl olsun fark etmez- adedin muhal olduğunu bildirir. Allah'ın tek bir ilim, irade, kudret, semi' ve basar sıfatı vardır ve bu sıfatlar yaratılmış varlıklarda bulunanlarla benzer olmamakta ve bu şekilde ulûhiyyet sıfatlarıyla muttasıl bir başka varlık da bulunmamaktadır. Fiillerinde de ikiliğin nefyine

³⁷⁴ Gazzâlî, *el-İktisâd fî'l-İ'tikâd*, 62.

³⁷⁵ Yavuz, "Vahdâniyyet", 428.

³⁷⁶ Gazzâlî, *el-İktisâd fî'l-İ'tikâd*, 62.

³⁷⁷ Gazzâlî, *el-İktisâd fî'l-İ'tikâd*, 64.

gerektirir. O'nun sahip olduğu fiillere başka hiçbir varlık sahip değildir. O'nun dışındaki her şey aciz olup bir şeyi yaratmada etkileri ve iradeleri bulunmamaktadır.³⁷⁸

2.2.3.3. Rubûbiyette Vahdâniyyet

Allah'ın ibadet edilmede tek ve gerçek ilah oluşu demektir. O'nun dışındaki herhangi bir varlığa ibadet etmek, tapmak, ilahlık seviyesine yükseltmek ulûhiyyette olan tevhidi zedeleyen, sonucunda da şirke düşmelerine sebebiyet veren durumlardır.³⁷⁹ Tarih boyunca insanların yanılgılar neticesinde tevhidi kaybederek şirke sapmalarına sebebiyet veren en önemli ilkenin rubûbiyyette olan vahdâniyyetin olması gereken konumundan soyutlanarak başka varlıklara ibadet edilmesinden kaynaklandığını söyleyebiliriz.

2.2.3.4. Fiillerinde Vahdâniyyet

Allah zâtında ve sıfatlarında yegâne gerçek mâbud, bir ve tek olduğu gibi fiillerinde de durum aynıdır. Çünkü fiiller failin zâtı ve sıfatlarının bir sonucu, tezahürüdür. Allah dışındaki her varlığın zâtı ve sıfatları O'na benzemediği gibi fiilleri de benzememektedir.³⁸⁰ Allah mülkünde hiçbir ortağı ve karışanı olmaksızın dilediği gibi tasarruf sahibidir. Allah'ın fiili hakikati karşısında başkasının fiili -her ne kadar mevcut olsa da yaratan Allah olduğu için- yok hükmündedir. Hayr-şer, îcâd-yaratma gibi tüm fiillerde Allah tektir, hiçbir benzeri bulunmamaktadır. Yaratmada ve yoktan var etmede yegâne tasarruf sahibidir. Var etmede de tek otorite olup O'ndan başka bir ilah bulunmamaktadır.³⁸¹ Tüm varlık O'nun îcâd etmesiyle yok iken ve hiçbir şey değilken vücuda geldiğinden sonradanlık vasfına sahiptir. Muhtaç olduğu için değil kudretini açığa çıkarmak, öncesinde sebkât etmiş iradesini ve ilmini gerçekleştirmek üzere varlıkları varlık sahasına çıkarmıştır. Allah'ın fiilleriyle meydana gelen dışında hiçbir oluş bulunmamaktadır. Yine kullarının yapmış olduğu taatlere sevaplar vermesi üzerinde olan bir borç gereği değil cömertliği ve vaat etmiş olması sebebiyledir.³⁸² Her şeyin teşekkülünde görülmektedir ki Allah, yaratma ve meydana getirme konusunda da tek makamdır.

³⁷⁸ Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd*, 64.

³⁷⁹ Yavuz, "Vahdâniyyet", 429.

³⁸⁰ Yavuz, "Vahdâniyyet", 429.

³⁸¹ Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd*, 62.

³⁸² Dünya, *İmam Gazâlî ve İman-Küfür Sınırı*, 44.

O'nun bir olmasından kasıt kemmiyet ve keyfiyetinin, sınırının bulunmaması yönüyledir. Nicelik ve miktarı olmadığı için bölünmeyi de kabul etmez. Bir olması O'nun eşiz ve mertebe olarak benzerinin olmaması anlamındadır. O'nun zıttı da yoktur. Çünkü zıt oluşabilmesi için bir şeyi aynı mekânda ve düzlemde takip edip onunla bir araya gelemeyen (birleşemeyen) şey kastedilir ki Allah zaten mekândan münezzehtir. Mekânı olmayan bir varlığın zıttı da pekâla olmayacaktır. Varlıklar için yeter sebep olduğu ve tüm varlıkları sadece O yarattığı için O'nun dengi, misli de yoktur.³⁸³

Gazzâlî bu durumu İhlas ve Bakara sûrelerini karşılaştırma yaparak ele alır. İhlas ve Bakara sûrelerinde geçen: 'İlahınız tek bir İlahtır', De ki Allah bir'dir'³⁸⁴ ayetleri ile arasındaki farka dikkat çekmek üzere insan örneğini şu şekilde anlatır: 'İnsan için vâhid terimi 'bir bütün, cüz' manasına gelen 'bir şahıstır' veya 'bir sınıftır' manalarında kullanılabilir. Tüm bunlar da kendi bünyesinde sınıfları olan, cüzlere ve parçalara ayrılabilen manasındadır. Aklî veya hissî olarak 'vâhid'den maksûd olan mefhumu, başka ortakları kabul etmemesidir; ehâd ise hiçbir şekilde ne cüz ne de terkihi bünyesinde barındırmamasıdır. Tüm bu yorumlamalar neticesinde vâhid denilmesinden misil ve şerîkin (denklik ve ortaklık) nefyedilmesi; ehâd denilmesinden de zatında çokluğun ve kesretin nefyedilmesi anlaşılmaktadır. Allah için vâhid denilince ulûhiyet makamında tektir, cüzü ve şeriki bulunmaz, ilahlıkta ortağı yoktur manasına gelmekte iken; ehâd denilince de zatının bir ve tek olduğu başka varlıklara ihtiyaç duymadığı, zatının parçalanamayacağı anlamı serdedilmektedir.³⁸⁵ Bu mana nedeniyle ki İhlas suresinde geçen Allah'ın isimlerinden 'Samed'in manası: 'Kendisi hiçbir şeye ihtiyaç duymazken her şeyin kendisine muhtaç olduğu, ulular ulusu müstağni' manasındadır ve bu durum Allah'ın zatında bir ve tek oluşuna (ehâd, vâhid) da delildir. Öyle ki şayet Allah zatında tek olmasa, mülkiyetinde ve tasarruflarında bir ortağı olsa her şeyin kendisine ihtiyaç duyulduğu müstağni olamazdı. Bilakis müşarekette ve ilahlıkta bu ortağına muhtaç olurdu. Bu takdirde artık her şeyin kendisine muhtaç olduğu yegâne ilah olması sona erip bizzat kendisi başka şeye muhtaç hale gelirdi. Şayet O'nun cüzleri ve terkipleri olsa var olmada ve işleri idare etmede de bu cüzlere ve terkiplere muhtaç

³⁸³ Gazzâlî, *İtikadda Orta Yol*, 74.

³⁸⁴ (Kur'an-ı Kerim, Bakara 2/163),
(Kur'an-ı Kerim, İhlas, 112/1).

³⁸⁵ Gazzâlî, *Madnûn bih alâ Ğayri Ehlihi*, 91; Zemahşerî, *el-Keşşâf an Hakâiki Gavâmizi't-Tenzil ve Uyûni'l-Ekâvil fî Vücûhi't-Te'vil*, 109.

olurdu ki bu da Samed mefhumu ile muhalif bir durumdur. Bundan dolayı Samed ismi: ‘Vahdâniyet ve ehadiyyet olmaya delildir’ mefhumunu ortaya çıkarır ki Allah’ın ehâd ve vâhid oluşuna en büyük delillerden birisini oluşturmaktadır. *İhya* şârihi Zebîdi ise bu konu bağlamında ele aldığı ‘Allah Vâhid’dir’ ifadesinde Vâhid’i, parçalanmayan, çifti olmayan manasında yorumlamıştır. Parçalanamayan şey tıpkı bölünemeyen tek cevher gibidir. Mesela ‘O vâhiddir’ denildiğinde kastedilen mana, onun cüzünün, parçasının bulunmadığıdır. İşte bu bilgiler doğrultusunda ‘Allah vâhiddir’ denildiğinde de bu ifade, zâtının kısımlara bölünmesinin, parçalanmasının muhal olması anlamını ihtiva etmektedir. Çifti, ikiliği olmayandan maksat ise benzerinin ve mislinin bulunmaması demektir.³⁸⁶

Ayetin devam eden kısmında ‘O doğurmamıştır’ ifadesi O’nun dâimi ve ebedî olan varlığı ve bu varlığını devam ettirmesi; insanın çoğalmakla meydana gelen varlığı ve bu varlığını sürdürülebilmesi için bu oluşuma muhtaç olması şeklindeki bir varlığının olmadığına delildir. Allah’ın varlığı ve devâmiyeti, insanın varlığının sürdürülebilirliği olan velâdet yoluyla olmasına benzemez. Çünkü O’nun varlığı devamlı ve ezeli-ebedidir ve bu mefhum, Allah’ın var olmada başkasına muhtaç olmadığı; varlığı kendi zatının gereği olduğu için Samed oluşunun bir diğer delili olmaktadır. ‘O doğmamıştır’ ifadesi de Allah’ın varlığının insanın varlığı gibi olmadığına delildir. Çünkü insanın varlığı ademden vücûda gelmiştir. Bu halden sonra ya ebedi olan cennette ya da ebedi olan cehennemde varlığını devam ettirecektir. Öncesinde ademin sebkât ettiği varlık, mümkün olan bir varlık olup her zaman var ediciye muhtaçtır. ‘Hiç kimse, hiçbir varlık O’nun dengi değildir’ ile de tüm bu özelliklere sahip olan her şeyin varlığının kendi varlığına bağlı olduğu tek hakiki varlığın Allah olduğuna delildir. Tüm bu yorumlamalar neticesinde samediyât, Allah’ın kendi zatından ihtiyacı ve muhtaçlığı nefyetmekte; kendi gayrisının ise kendisine muhtaçlığını ifade etmektedir. Ehadiyyât olması da kendi dışındaki varlıkların özelliklerinin Allah’ın zatından selbedilmesini içermektedir. Doğma, doğurma, başkasından meydana gelme gibi özellikler Allah’ın değil mahlukatın sıfatlarıdır. Böylelikle mahlukatın sıfatlarını Allah’tan selbetmek suretiyle Allah’ı tanımaya sevk edecek açık bir yolu göstermektedir.³⁸⁷ Böylelikle İhlas

³⁸⁶ Zebîdî, *İthâfî’s-Sâdeti’l-Müttakîn bi-Şerhi Esrâri İhyâ’i Ulûmi’d-Dîn*, 2:29.

³⁸⁷ Gazzâlî, *Madnûn bih alâ Ğayri Ehlihi*, 91-92.

sûresi içerisinde zatın, sıfatların ve fiillerin vahdaniyetini ihtiva etmekte; küfrü ve küfrün tüm olasılıklarını, çeşitlerini nefyetmektedir.³⁸⁸

Allah'ın birliği hakkında yukarıda belirttiğimiz görüşlerden anlaşılmaktadır ki İslâm'ın özü ve özeti tevhid ve vahdet birlikteliğidir. Gazzâlî, öncelikle Kur'an'dan ilgili ayetleri ve bunların muhtevalarını ele almış, Allah'ın vahdaniyetinin kısaca Kelime-i Şehadet ve Kelime-i Tevhid sözlerinin mefhumunda bulunduğunu savunmuştur. İkili ilah tasavvurunu, iki ilahın birlikteliğini ve birbirlerine yardımcı olmalarını, belirttiği öncüller ve mukaddimeler ile iptal etmiştir. Çünkü tevhid nefy ve ispat içermektedir. Öncelikle ilahlık vasfı tüm varlıklardan nefyedilerek sonrasında sadece Allah'a has kılınmaktadır. Birlemek zâtta, sıfatta, fiillerde benzeri olmadığını, ortağa muhtaç olmadığını ve O'nun her şeyin nihai sebebi olduğunu ikrar etmektedir. Samediyât ile zâtından muhtaçlık nefyedilmekte, ehadiyyât ile kendi dışındaki varlıkların kendi zâtındaki vasıflara benzememesi ifade edilmektedir. Binaenaleyh Allah zâtında ehad'dir, sıfatlarında vâhid'dir. Bu nitelemelere sahip başka bir varlık bulunsaydı Allah, bir şeyin sadece kendisine hususiyet bildiren bu tür manalarla kendisini vasıflamazdı. Tüm bunlar da tevhidin ve vahdaniyetinin kapsamına girmektedir.

2.3. Allah'ın Fiilleri

Gazzâlî'nin temsili olarak getirmiş olduğu yâkut misali ve bunun etrafında şekillendirdiği metodoloji ve kurgu çerçevesinde³⁸⁹ bu bölümde ele alacağımız bir diğer konuyu Allah'ın fiilleri oluşturmaktadır. Gazzâlî'nin başta *İktisâd* eseri olmak üzere kaleme aldığı kelâmî eserlerinde gerçekleştirdiğimiz inceleme neticesinde konunun şu başlıklar etrafında ele alındığı görülmektedir: Allah'ın tüm fiillerinin mümkün olup vâcib olmadığı; Allah'ın kullarına güç yetiremeyecek şeyleri yüklemesi ve bunlarla mükellef tutması; herhangi suç ve ceza olmaksızın acı vermesinin imkân dairesinde olduğu. Ayrıca, aslahı gözetmesi, iyilik edene mükafat, kötülük edene ceza vermesinin zorunlu olmadığını, kulun bir şeyi yapmasının zorunlu olmasındaki kıstasın akli değil şer'i olduğunu, Allah'ın peygamber göndermesinin zorunlu olmadığını ifade etmektedir. Gönderdiği peygamberlerin doğruluğunu da mucizeler ile desteklemesinin

³⁸⁸ Gazzâlî, *el-İktisâd fî'l-İ'tikâd*, 63; Zebîdî, *İthâfû's-Sâdeti'l-Muttakîn bi-Şerhi Esrâr-i İhyâ'i Ulûmi'd-Dîn*, 2:28.

³⁸⁹ Gazzâlî, *Kur'an'ın Cevherleri*, 29.

ve ispatlamasının da mümkün dairesinde olduğunu belirtir.³⁹⁰

Gazzâlî, konuyla ilgili tartışmaların merkezini kavramsal çerçevede ele alarak kelimelerin istilahi anlamlarının açıklanması üzerine ikame etmiştir. Bu nedenle zorunlu, iyi, kötü, abes, sefeh ve hikmet kelimelerinin müşterek lafızlar olduğunu ve kendilerinden maksut mananın anlaşılmasının da mücmel olduğunu ifade eder. Ona göre vâcib lafzının anlamı, terk eden kimseye dünyada veya ahirette zarar veren veya zıttı imkânsız olan fiildir. Bundan dolayı Allah'ın bir şey yaratmaması imkân dahilindedir. Çünkü O bir şey yarattığında, bu yaratma O'na zorunlu değildir. Yarattıktan sonra mükellef de tutmayabilir. Çünkü Allah için zarar görme diye bir şey mümkün olmamaktadır. Madem Allah hakkında zarar görmek mümkün değildir bu takdirde Allah'ın yaratmayı veya mükellef kılmayı terk etmesi muhal bir durum olarak addedilemez.³⁹¹

Âlemdeki her şey Allah'ın yaratması ve var etmesiyle meydana gelmiştir. Ondan başka yaratıcı ve var edici yoktur. Allah mahlukatı yaratan, onların kudret ve hareketini var edendir. Dolayısıyla kullarının bütün fiilleri, Allah'ın yaratmasıyla olup O'nun kudretine bağlıdır. Nitekim “Allah her şeyi yaratandır”³⁹², “Allah sizleri ve amellerinizi (yaptıklarınızı) yarattı”³⁹³ mealindeki ayetler de bu hususu tasdik eden delillerdendir. Allah'ın tam ve kusursuz kudreti, kulların bedenleri üzerindeki birtakım hareketlere mütealliktir; yani bu hareketler Allah'ın kudretinden bağımsız değildir. O halde hareketlerin birbirine mütemâsil olduğu kesin olarak biliniyorsa Allah'ın kudreti bazı hareketlere taalluk ederken diğer bazı hareketlere (eylemlere) taalluk etmesine mâni olan şey ne olabilir? Allah nasıl olur da kulunun fiilinin yaratıcısı olamaz? Allah'ın ezeli ilminin ve iradesinin taalluk ettiği şeyin meydana gelmesi kesindir.³⁹⁴

Bu konuda ele aldığı bir diğer konu da Allah'ın kulları güç yetirecekleri veya yetiremeyecekleri şeylerle mükellef tutmasıdır. Gazzâlî, kulların güç yetiremeyecekleri şeylerle mükellef olmalarını mümkün görerek yaklaşımını şöyle açıklar: ‘Teklifin hakikatinde bir gerçeklik vardır ki o da kelâm olmasıdır. Teklifin mastarı (kaynağı)

³⁹⁰ Gazzâlî, *İtikadda Orta Yol*, 137; Soyal, *Gazzâlî*, 102-104

³⁹¹ Gazzâlî, *İtikadda Orta Yol*, 147.

³⁹² (Kur'an-ı Kerim, Zümer, 39/62).

³⁹³ (Kur'an-ı Kerim, Sâffât, 37/96).

³⁹⁴ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî, *Kavâidu'l-Akâid fi't-Tevhîd*, (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1985), 193-195.

vardır ki o da mükelliftir (yükümlü tutan varlık) ve bu varlığın da şartı mütekellim olmasıdır. Bununla birlikte teklifin bir de hedefi yani muhatabı vardır o da mükelleftir (yükümlü tutulan). Mükellefin şartı da kelâmı anlayacak yetkinlikteki kişi olmasıdır. Deli veya cansız varlığa yöneltilemeyen söz, teklif ve hitap olmaz. Çünkü teklif aynı zamanda bir hitap türüdür ve yöneldiği şey de teklif altına girdirilen varlıktır. Teklif için şart olan sadece anlaşılır olmasıdır, mümkün oluşu değildir (yani teklifin mümkün olması, sözün gerçekleşmesi için şart değildir.) Teklif haddi zatında bir sözdür. Bu söz anlaşılır bir konuda anlaşılır kimseden anlayan kimseye doğru sadır olup teklife muhatap olan da muhatap olunanın altında ise bu teklif olarak isimlendirilir. Şayet teklifin muhatabı, muhatap olunana eşit olursa iltimas; daha üstünse dua diye isimlendirilir. Bunun yanında teklifin faydasız bir iş olduğu, dolayısıyla Allah’a böylesi faydasız işi nispet etmeyi uygun görmeyen kişiler de olabilir. Halbuki böylesi bir değerlendirme yerinde değildir. Çünkü teklifte Allah’ın kulları için bildiği faydalar olabilir.³⁹⁵

Gazzâlî, suç işlemekten uzak olan bir varlığa Allah’ın acı çektirmesine kâdir olduğunu ve bundan dolayı ona mükafat vermesinin zorunlu olmadığını belirtir. Yani suç işlemesi imkân dairesinde olmayan çocuklara, hayvanlara ve delilere eziyet etmesinin Allah’ın kudreti dahilinde olduğunu savunmaktadır.³⁹⁶ Çünkü Eş’arî düşüncedeki temel referans, Allah’ın kudret ve iradesinin hiçbir şey ile sınırlandırılmaması yönündedir. Allah, yegâne kâdir ve mürîddir. Dolayısıyla mülkünde dilediği gibi tasarrufta bulunma yetkisine sahiptir. Meydana gelen tüm oluşların ve eylemlerin arkasında yatan temel saikler ve hikmetleri insanın kasır aklının kavraması ise mümkün değildir. Öyle ki bu durum itaatsizlik durumuna bile sebep olabilir. Ayrıca Eş’arî düşüncede hikmetin, zorunluluk doğuracağı ve gerektireceği yönünde de kanaat mevcuttur. Eş’arî düşüncenin güçlü temsilcilerinden Gazzâlî ise hikmet ve Allah’ın hakîm olmasını âlimiyyet ile ilişkilendirir. Ona göre Allah’ın hakîm olması âlim olmasıdır; âlim olması da her şeyin bilgisine sahip olması ve kendisinden hiçbir şeyin gizli kalmamasıdır. Sahip olduğu bu ilmin neticesi ise nötrdür. Dolayısıyla davranış ve fiillerde hikmeti zorunlu kılmamaktadır. Çünkü her şey O’nun fiilidir;

³⁹⁵ Gazzâlî, *İtikadda Orta Yol*, 149-151.

³⁹⁶ Gazzâlî, *İtikadda Orta Yol*, 152.

O’nda ve fiillerinde sefehlik ve abesliğin bulunması mümkün değildir.³⁹⁷ Fiillerinde hikmetin bulunması zorunlu olmadığı gibi ayrıca Allah’ın aslah olanı gözetmesi de zorunlu değildir. Dilediğini dilediği gibi yapabilir ve hüküm verebilir.³⁹⁸ Mu’tezile ise Allah’ı, fiilleri konusunda sınırlandırıp kullarının menfaatince en uygun olana riayet etmesini zorunlu kılmıştır. Halbuki Allah’ın öyle fiilleri olabilir ki kullara hiçbir menfaati bulunmayabilir. Örneğin üç kardeş olduğunu farz edelim. Bunlardan biri çocuk yaşta Müslüman olarak ölmüş olsun. Diğeri ise ergenlik çağına Müslüman olarak girmiş ve bu şekilde Müslüman olarak ölsün. Bir diğeri de kâfir olarak ergenliğe ulaşmış bu şekilde küfür üzere ölmüş olsun. Bu durumda Mu’tezile’ye göre bu durumda adalet, ergenliğe kâfir olarak erişen çocuğun ebedî cehennemde kalması; ergenliğe Müslüman olarak erişen çocuğun cennetteki mertebesinin, diğerinden üst mertebede olmasıdır. Bu hususta Müslüman çocuk: ‘Ey Rabbim niçin mertebemi onun konumundan daha aşağı düşürdün?’ dediğinde Allah ona: ‘Çünkü o ergenliğe ulaştı ve bana itaat etti sen ise ergenliğe ulaştığında ibadetlerle bana itaat etmedin’ diyecektir. Bu durumda çocuk: ‘Ey Rabbim! beni ergenlik çağına ulaşmadan vefat ettirdin. Oysaki benim için uygun olan ergenliğe ulaşmış da sana itaatte bulununcaya kadar hayatımı uzatman değil miydi? Böylelikle ben de onun mertebesine ulaşabilirdim. O halde niçin beni cennette bu mertebeden mahrum bıraktın. Zira sen beni buraya yerleştirmeye ve layık kılmaya kâdirdin’ diyecektir. Buna cevaben de Allah şöyle diyebilir: ‘Ergenliğe ulaştığında bana itaat etmeyip isyan edeceğini ve böylelikle de azabıma muhatap olacağını bildiğim için senin için düşük mertebeyi cezadan daha faydalı buldum.’ Bu sırada ergenliğe ulaşmış kâfir çocuk ise şöyle seslenecektir: ‘Ey Rabbim! ergenliğe ulaştığımda benim kâfir olacağımı bilmedin mi? Çocukken beni öldürseydin de mertebe olarak daha düşük olana indirseydin. Bu konum ve lütuf cehennemde olmamdan daha uygun değil miydi? Niçin beni yaşattın? Bu durumda ölümüm benim için daha hayırlıydı’ derse buna verilebilecek cevap kalmayacaktır. Bu durumda Allah’ın kulların menfaatine uygun olana riayet etmesi nasıl zorunlu olabilir?³⁹⁹

Aslah konusu ve bahsi açılmışken Gazzâlî’nin ‘aslaha gücü yettiği halde Allah’ın kullarına eziyet sebeplerini musallat kılması, O’nun hikmetine yaraşmayan

³⁹⁷ Harun Işık, “Engellilik Sorununa Kelamî Bir Yaklaşım” *Ekev Akademi Dergisi*, 57 (2013): 13 vd.

³⁹⁸ Soyal, *Gazzâlî*, 104.

³⁹⁹ Gazzâlî, *İtikadda Orta Yol*, 154.

kabih (çirkin-kötü) bir iş olmaz mı?’ şeklinde muhtemel soruya verdiği karşılık da şu şekildedir: ‘Kabih denilen şey, fâilin gaye ve amacına uygun düşmeyen, ters olan iş demektir. Böyle olunca bir şey, gayesine uygun olduğu için bir kimse nazarında iyi sayılırken başkasının gayesine ters düştüğü için kötü sayılabilmektedir. O halde burada aslah olana uyulmadığı vakit meydana gelen kabihten kasıt, Allah’ın gayesine uymayan diye anlaşılıyorsa bu zaten muhaldır, zira Allah için gaye ve amaç durumu söz konusu değildir (gaye ve amaç mahlûkun niteliği olup Allah hakkında bu durum düşünülemez). Buna göre Allah’ın fiillerinde zulüm düşünölemeyeceğı gibi kabih olması da düşünölemez. Yok, eğer kabihten kasıt, Allah’ın değıl de başkasının gayesine uymayan diye anlaşılıyorsa bu durumda zaten Allah hakkında aslah olana riayet etmenin vacip olmadığı anlaşölmüş olmaktadır.’⁴⁰⁰

Gazzâlî’nin bu meyanda ifade ettiğı bir diğér görüş de mükâfat verip vermeme konusundadır. Buna göre Allah kullarını mükellef tutup kulların da O’na itaat etmesi halinde, Allah’ın onlara mükâfat vermesi zorunlu mudur? Bu soruya Gazzâlî hayır cevabını verir. Allah dilerse mükâfat dilerse de azap verebilir. Allah’ın kâfirlerin tümüne mükâfat; müminlerin tümüne azap vermesi aklen mümkündür. Bu durum zâtına ve sıfatlarına ters değıldir. Zira teklif, tüm sahip olduklarının üzerinde tasarrufta bulunma yetkisidir. Mükâfat ise karşılıksız olarak verilen bir başka fiildir.⁴⁰¹

Mükellef konusunda bunları dile getirdikten sonra Gazzâlî’nin kulların Allah’ı bilmesi görüşünü de aktarmak istiyoruz: ‘Allah’ı bilme hakkında -salt selim akla sahip olmakla zorunlu olduğunu savunan Mu’tezile’ye muhalefet ederek- şeriat gelmese de Allah’ı bilmek, nimetlerine şükretmek kullar için zorunlu değıldir. Buna ek olarak peygamber göndermek, zorunlu veya imkânsız olmayıp mümkündür. Mükün olmasının delili ise şöyledir: Allah’ın kâdir ve mütekellim olduğu ispatlandığında sesleri, lafızları, rakamları yaratan nefsi kelâmı ispat etmek de mümkün olmaktadır. Peygamber göndermekten maksut olan mana, ahiretle ilgili faydalı veya zararlı bir fiile dair bir haberin Allah’ın zâtıyla kâim olması demektir. Böylece O’nun zâtından bir fiil meydana gelir ki bu fiili de bir şahsın iletmesi gerekir. Malumdur ki tebliğ işi de peygamberin işidir. Bu peygamberle alakalı Allah’tan olağanüstü bir fiil de meydana

⁴⁰⁰ Gazzâlî, *Kavâidu’l Akâid fi’t-Tevhîd*, 207-208.

⁴⁰¹ Gazzâlî, *İtikadda Orta Yol*, 154.

gelebilir. Çünkü bunlar nefsî kelâm ile kelama delalet eden ve peygamberi doğrulayan fiilin yaratılmasıyla ilgili konulardır.⁴⁰²

Görülmektedir ki Allah'ın varlığı hakkında anlatılanlardan ortaya çıkan mefhum, insanın bir ilahi yatkınlık ve fitrat üzere yaratıldığı çerçevesinde şekillenmektedir. Gazzâlî öncelikle ilimlerin en yücesini mârifetullah olarak belirlemiş; mârifetullahı da Allah'ın zâtı, sıfatları, fiilleri olmak üzere üç temel konuda ele almıştır. Nakıs ve kasır olan insan aklının bu konularda yetersizliğine dikkat çekerek kendisine rehber kılınan Kur'an'da bu konulara insan idraki ve kapasitesi nispetinde değinildiğini savunmuştur. Ona göre bu üç konudan düşünülmesi, anlaşılması ve konuşulması en zor olan Allah'ın zâtı olduğu için rehber kitabında da sadece belli işaretler ve ne olmadığına dair beyanatların verildiğini belirtir. Tasdik ve takdis ilkesi gereğince kemal ifade eden söylemlerle yetinilmiştir. Zâta nispetle biraz daha anlaşılabilir ve hakkında konuşulabilir bir alan olan sıfatlar hakkında ise Kur'an'da biraz daha fazla değinilmiş; bundan daha da açık ve anlaşılır olan fiiller konusunda ise biraz daha fazla zikredilmiştir. Allah'ın varlığına dair başta hudûs olmak üzere birçok delil ve öncülleri kullanmıştır. Bu metotlar arasında en iyi olanın Kur'an metodunun olduğunu, bundan daha iyi bir şekilde Allah'ın beyanının anlaşılır olduğu başka bir beyan bulunmadığını belirterek, Kur'an'da çokça zikredilen âlemin müşahade edilmesine (gaye ve nizam delili) öncelik verir. Kur'an'ın delillerini herkesin kolayca kullanabileceği bir suya, diğer delilleri ise sadece yetişkinlerin faydalanabileceği yiyeceklere benzetir. Var olan olağanüstü nizamın yaratıcı olmadan; âlim-i mutlakdan müstağni olabilmesinin imkansızlığına dikkat çeker. İnsanın kendi benliği ve fitratı da hariçten deliller getirmeye ihtiyaç bırakmaz. Özellikle fiiller konusunda ise merkezine irade ve kudret sıfatını alarak meseleleri ve sorgulamaları izah etmiştir.

⁴⁰² Gazzâlî, *İtikadda Orta Yol*, 157,161.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

İLAHİ AŞKINLIKTA NİTELEMELER: ALLAH'IN SIFATLARI

3.1. Sıfatlar Teorisi Ve Gazzâlî'nin Konuya Yaklaşımı

“Sıfat nitelemek, bir şeyin halini ve özelliklerini anlatmak manasında mastar ve aynı zamanda isim olarak da kullanılan vasf ve sıfat kelimeleri kelâm ilminde ‘Allah’ın zatına nispet edilen mâna’ olarak tanımlanmaktadır.”⁴⁰³ Ayrıca sözlükte ‘bir varlığın nitelik, hal ve özelliklerini belirtmek’ anlamında mastar; ‘bir varlığın tanınmasını sağlayan hal ve nitelik’ manasında isim olan sıfat kelimesi, ıstılahi anlamda ‘Allah’ın insanlarca bilinmesini sağlayan nitelik’ veya ‘Allah’ın zatına nispet edilen mana ve mefhum’⁴⁰⁴ olarak belirtilmektedir.⁴⁰⁵ Kur’an’da sıfat kelimesi Allah’a nispet edilmemekle beraber başta müşrikler olmak üzere tevhid anlayışını yitirmiş gruplardan söz ederken Allah’ın bu telakkilerden münezzehe olduğu bildirilmiş ve ‘vasf’ kelimesi kullanılmıştır. Acziyet, noksanlık ihtiva eden her kavram Allah’tan nefyedilmiş (selbî sıfatlar), âlim, kâdir, rezzâk hâlik gibi subûti ve fiilî sıfatlar izafe edilmiş, yaratılmışlık özellikleri barındırdığından dolayı Allah’tan nefyedilmesi gereken bazı kavramlar ise (haberî sıfatlar) ayetlerde zikrolunmuştur.⁴⁰⁶

⁴⁰³ Topaloğlu ve Çelebi, *Kelâm Terimler Sözlüğü*, 280. Allah’ın zâtına nispet edilen mâna ifadesi ile sıfat ve isim tartışmasına temas edilmemiş olmaktadır. Öyle ki kimi alimlere göre isim kelimesi açık muhteva taşıdığı için mahiyeti bilinemeyen, idrak edilemeyen bir varlık olan Allah için kullanılmasının caiz olmadığını belirtirlerken kimilerine göre ise Kur’an’da yer almaması sebebiyle sıfat kelimesinin kullanılamayacağını belirtmişlerdir. Kur’an’da sıfat kelimesi, isim-sıfat-fiil-zarf konumundaki sıfatları kapsayan bir mâna derinliğine de sahiptir. Bkz. İlyas Çelebi, “Sıfat”, içinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37:100.

⁴⁰⁴ Cürcânî, *Kitâbu’t-Ta’rifât*, 346.

⁴⁰⁵ Çelebi, “Sıfat”, 100 vd.

⁴⁰⁶ (Kur’an-ı Kerim, Yûnus, 10/3),
(Kur’an-ı Kerim, Tâhâ, 20/39),
(Kur’an-ı Kerim, Kasas, 28/88),
(Kur’an-ı Kerim, Sâd, 38/75).

İslâm dini, ifrat ve tefrit olan iki aşırı uçun ortasında mutedil bir yapıya sahip Allah'ın seçtiği ve katında tek geçerli kıldığı⁴⁰⁷ dindir. Bu aşırı uçlar arasında mutedil modeli ve mustakîm yolu tercih ederek, haddi aşma konusunda olan sınır tanımamazlık (ifrat, gûlûv) ile aşırı nefyde olan sınır tanımamazlıkta (tefrit, taksir) ve teşbih (Allah'ın sıfatlarını kulların sıfatlarıyla özdeş görüp benzetmek) ile ta'til (Allah'ın sıfatlarını nefyetmek) arasında 'Hiçbir şey O'na benzemez, O işiten ve görendir' öğretisi temel esas alınarak kemâl, yetkinlik ifade eden sıfatların ispatı; eksiklik ve noksanlık ifade eden sıfatlar ile denginin bulunmasının nefyi ile orta yolu deklare etmiştir.⁴⁰⁸ Böylelikle sıfatları ispat ederek Muattıla; benzerinin ve mislinin olmamasını ispat ederek Müşebbihe eleştirilmiştir.⁴⁰⁹ Sıfatlar hakkında olmadığı gibi aynı şekilde sıfatları arasında da herhangi bir tebeddül, değişim ve yenilik olması mümkün değildir. Çünkü her bir sıfatı diğeriyle birlikte ezeli ve ebedîdir. Şayet sıfatlarında herhangi bir değişim olsaydı bu, O'nun zâtında da bazı değişikliklerin de olmasını zorunlu kılardı. Aynı şekilde O, hâdis sıfatlarla da muttasıf değildir. Aksi takdirde muhdes bir sıfatı kabul etmesi zâtının levazımı (gerekliliği) olacağı için bu durum bu vasıfla ezelde de birlikte olmayı gerektirirdi.⁴¹⁰

Giriş sadedinde aktardığımız bu kısa bilgilerden sonra sıfatların kategorisine geçebiliriz. Diğer alanlarda olduğu gibi Allah'ın sıfatları konusunda da birçok sınıflandırma yapılmıştır. Ele alacağımız sınıflandırmayı Gazzâlî'nin eserlerinde doğrudan sistematize edilmiş olarak bulmamakla birlikte eserlerinden çok yönlü okumalar ve elde ettiğimiz kazanımlarla sıfatları -genel olarak- altı başlık halinde şu şekilde ele alabiliriz:⁴¹¹

1- Sıfât-ı Nefsiyye: Allah'ın Vücûd yani var olmasıdır. Allah'ın varlığının bir gerçekliğinin bulunup yokluğunun tasavvur bile edilememesi anlamındaki sıfattır. Bu isim ile Allah'ın zâtının bizzat kendisi vurgulanmaktadır.

⁴⁰⁷ (Kur'an-ı Kerim, Âli İmrân, 3/19, 85),
(Kur'an-ı Kerim, Mâide, 5/ 3).

⁴⁰⁸ Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd*, 31; Bâbertî, *Şerhu'l-Akâdeti't-Tahâviyye*, 170-171.

⁴⁰⁹ Ali el-Kârî, *Dav'ü'l-Meâlî Şerhu Bed'il-Emâlî*, 48.

⁴¹⁰ Beyzâvî, *Tavâliu'l-Envâr min Metâli'il-Enzâr*, 174.

⁴¹¹ Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd*, 31; Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, 46 vd.; Ali el-Kârî, *Dav'ü'l-Meâlî Şerhu Bed'il-Emâlî*, 17-18.

2- Sıfât-ı Selbiyye: Delâlet ettiği varlıkta, bu sıfatların bulunmaması, zıtlarının bulunması O'nun şanına layık olmayacak manalar doğurmasına sebebiyet vermesidir. Bu nedenle bu sıfatlar hem Allah'ın şanına uygun olmayan niteliklerden hem mahluka müşâbehetten tenzih edilmeyi gerektiren sıfatlar olup Allah'ın ne olmadığını belirtir. Bu sıfatlar; Vahdâniyyet, Kıdem, Bekâ, Muhâlefetu'l-lil Havâdis, Kıyam bi Nefsih.

3- Sıfât-ı Meânî: Allah'ın zâtı ile kâim olan ve Allah'ın ne olduğunu bildiren sıfatlardır. Bunlar da: Kudret, İrade, İlim, Hayat, Sem', Basar, Kelâm olmak üzere yedi tanedir.

4- Sıfât-ı Ma'neviyye: Meânî sıfatlar üzerine terettüp eden hükümleri içeren sıfatlardır. Mesela kudret sıfatına terettüp eden hüküm gereği Allah'ın kâdir olması; İrade sıfatının bir hükmü olarak Mürîd olması gibi.

5- Sıfât-ı Ef'âl: Allah'ın Kur'an'da zikrettiği üzere kendi zâtını fiili olarak vasıfladığı ve Allah'ın âlemle olan ilişkisine konu olan sıfatlardır. Râzık gibi.

6- Sıfât-ı Câmia: İzzet, Celal, Cemal sıfatları gibi.

Teolojide Tanrı ve sıfatları en çok tartışılabilen konulardan biridir. İlâhı, mahlukata ait niteliklerin tümünden arındırmak (tenzih) ve O'na yaratılmışlara ait nitelikleri atfetmek, benzetmek (teşbih) arasında orta yol olan tevhid çerçevesinde düşünsel teoriler izlenerek sıfatlar konusu farklı yaklaşım tarzları üzerinden ele alınmıştır. Üzerinde ittifak edilen sıfatlar ve nispetleri olduğu gibi tartışmalı olanlar da vardır. Bu hususu Gazzâlî: 'Müslümanlar, Allah'ın kemâl ve yetkinlik bildiren sıfatlarla muttasıf olduğu, tüm noksan ve acizlik içeren sıfatlardan da beri olduğu noktasında hemfikirdirler. İhtilaflı oldukları alan ise bazı vasıflar var ki bunları kimileri kemâl ifade eden sıfatlar olduğunu savunup ispat ederken kimileri de bunun noksan içerikli sıfat olduğunu savunmuş ve nefyetmişlerdir.' şeklinde özetlemektedir.⁴¹²

Birçok fırka kendi ekol sistematüğinde ve yaklaşımlarında sıfatlar hakkında birbirinden farklı mülâhazalarda bulunmuşlar, hâlik ile mahluk arasında müşâbehetin imkânı ve sınırlılığını ele almışlardır. Ekol sistematüğü içerisinde araştırma sahası belirlenen bu ekoller, kendi mezhebinin çizgisinde olmayan muhataplarını tekfir

⁴¹² Gazzâlî, *Ravzatu't-Tâlibîn ve Umdetu's-Sâlikîn*, 23.

etmekte de hiç geri adım atmamışlar, üstelik bunu gerçekleştirirken görüşlerini dayandırdıkları ruhsatı da ‘Hz. Peygamber (sav)’i tekzip etmek’ etiketiyle belirlemişlerdir.⁴¹³ Peki bu vasıflamalar karşısında tekfirin sınırı ne olmalı ki mezhep müntesipleri birbirlerini gelişigüzel bir şekilde tekfir etmesin? Gazzâlî, bu konuda kelime-i tevhidin mefhumuna uygun bir halde bulunup, bu düstura aykırı söylem ve eylemlerde bulunulmaması şeklinde genel bir kaideyi ifade ederek tekfire bir sınır çizmiştir. Ona göre iman ve küfür ayrımı şöyledir: Hz. Peygamber (sav)’in Allah’tan getirdiği şeylerin tasdik edilmesi imanı oluştururken bunların reddi ise inkârı doğurmaktadır. Buna binaen tasdik, haberden ziyade haberi veren kişi ile alakalı olup Hz. Nebi’nin var olduğunu belirttiği her şeyin varlıklarını, mevcudiyetlerini kabul etmek manasındadır. Bu varlık ise beş mertebeden müteşekkildir. Varlığın beş mertebesini bilmeyen kişiler kendi görüşlerine muhalif olan mezhep mensuplarını tekfir etme misyonunu benimsemişlerdir. Oysaki varlığın beş şekilden birinde bulunduğunu kabul eden kişi mutlak olarak Hz. Nebi’yi yalanlamıyor demektir.⁴¹⁴

Varlığın beş mertebesi ve yorumlanması neticesinde görüyoruz ki müellifimizin ortaya koyduğu fikrî mikyasta, bu sahada oluşan tevillerle tekzip cereyan etmemektedir. Dolayısıyla Allah’ın sıfatları hakkında fevk, isti’la, yed, isba’ gibi naslarda vârid olan lafızların Allah’ın şanına uygun olarak zikri geçen derecelerden biri altında te’vil edilmesi tekzibi gerektirmez. Çünkü tekzip tüm bu manaların reddedilmesi neticesinde ortaya çıkar. Bundan dolayı şayet küfrün tanımı ‘mensubu olduğu mezhebe muhalif görüş bildiren’ şeklinde tanımlanırsa bu durumda Bekâ sıfatında Eş’arî’ye farklı görüş bildirerek muhalefet eden Bâkillânî’nin tekzip edilmesi mi gerekecektir? Bu takdirde hak olanın Eş’arî ile değil de Bâkillânî ile olmadığı ne ile bilinebilecek? Kriter muhalefet ise Bâkillânî’ye muhalefet ettiği için Eş’arî hakkında olmaması ne ile sabit olabilecektir?’⁴¹⁵ Bu gibi çıkmazlar karşısında Gazzâlî ekol müntesiplerinin öncelikle küfrün ispatı sadedinde bir ölçü belirlenmesinin zorunluluğunu dile getirmiştir. Böylelikle tekzibin ve küfrün sınırı, Hz. Nebi’nin getirdiklerinin tasdiki ve tekzibi esas külli kaide olarak belirlenerek tekzip yakıştırmalarının da önüne geçilmiş olunacaktır.

⁴¹³ Gazzâlî, *Faysalu’t-Tefrika beyne’l-İslâm ve’z-Zendeka*, 79.

⁴¹⁴ Varlığın beş mertebesi: Zâtî, Hissî, Hayâlî, Akli, Şibhi olup çalışmamızın Allah’ın varlığı konusunda ele aldığımız için konu bütünlüğü açısından tanımlamalara ve açıklamalara girmemeyi uygun gördük. Detaylı açıklama ve tanımlar için bkz. Gazzâlî, *Faysalu’t-Tefrika beyne’l-İslâm ve’z-Zendeka*, 79-80.

⁴¹⁵ Gazzâlî, *Faysalu’t-Tefrika beyne’l-İslâm ve’z-Zendeka*, 77.

Ehl-i Sünnetin Allah'ı vasıfladığı sübûtî sıfatları Mu'tezilî alimler iki sınıfta incelemişlerdir. Birincisi, siga bakımından da müştak (sıfat) olan âlim, kâdir gibi kelimeler olup 'sıfat-ı ma'neviyye' adı verilen bu sıfatlarla Allah'ın vasıflanabileceğini belirtirler. İkincisi ise bu ma'neviyye sıfatlarının kökü, mastarı olan hayat, ilim, kudret gibi kelimelerdir ki 'sıfât-ı meâni' ismi verilip bunların ise Allah'a izafesini caiz görmezler. Bu tasnif sonucunda 'Allah âlimdir' denilebilir ama 'Allah ilim sahibidir' denilemez.⁴¹⁶ Çünkü 'âlimdir' dediğimiz zaman zat ile sıfatı bir olur ve zihnimizde de böyle sabit olur ama 'ilim sahibidir' dediğimizde zatından ayrı bir de ilmi müstakil mana olarak ispatlamış oluruz. Bu haliyle sıfat olarak kabul edecek olsak zatı gibi sıfatı da kadîm olmuş olacak. Bu da Allah'ın zatının haricinde kadîm manaları ispatlamak olur ki bu da tevhide terstir. Kelâm, irade ve fiili sıfatları ise hâdis olarak addederek Allah'ın zatıyla kâim olamadıkları için bunların master şekilleriyle de kullanılabileceğini belirtirler. Fiili sıfatlar da olumlu ve olumsuz manalara şamil yapıdadırlar tıpkı 'Allah falana çocuk yaratmış falana ise yaratmamıştır' formatında olduğu gibi.⁴¹⁷ Olumsuz mananın tasavvur edilemediği sıfatlar ise zâtidir. Örneğin 'Allah şunu bilmedi' şeklinde bir mana kabul edilmez. Kelâm ve irade sıfatlarında ise müspet ve menfî kullanım mümkün olur: 'Allah size kolaylığı diler; zorluğu dilemez'⁴¹⁸ ayetinde zikredildiği gibi. Böylelikle kelâm, irade ve fiili sıfatların, hâdis sıfatlar içerisinde telakki edilebildiği belirtilmiştir.⁴¹⁹ Buna mukabil savunulan bu tenzih akidesine karşıt olarak nasslarda belirtilen ve lafzi boyutlarıyla ele alınıp yorumlanan mahluka ait vasıflarla Allah olduğu gibi vassfedilmiş böylece Müşebbihe, Haşviyye gibi teşbih ve tecsim yönüne ağırlık veren ekoller ortaya çıkmıştır. Gazzâlî ise sapkın Haşviyye mensuplarını cahil çoban seviyesinde irdeler. Çünkü bu zihniyet sahipleri nasslarda teşbihi çağrıştıran ifadeleri sadece zahirlerine nazaran ele alıp Allah hakkında el, parmak, suret, intikal gibi beşeri özellikleri Allah'ın yüceliğine uygun olmayan

⁴¹⁶ Mu'tezile ekolünde hâlik ile mahluk arasındaki benzerliğin ispatı bu konunun fikri alt yapısını oluşturmaktadır. Onlara göre benzerlik, en hâs vasfın hâlik ve mahluka izafesiyle sabit olur. İnsana ait ilim sıfatı araz, var olma ve ilim olarak üç vasfı içerisinde taşır. Hâlik ile ortak olan ilimdir. Çünkü mevcut en geniş, araz orta vasıf olurken ilim en hususi vasıftır. Bu benzerliğin nefyi için ilim vasfını Allah'a izafe etmemişlerdir. Bkz. Sâbûnî, *el-Hidâye Şerhu'l Bidayeti fî Usûli'd-Din*, 49.

⁴¹⁷ Mevlüt Özler, "İlâhi İsim ve Sıfatlar", içinde *Kelâm El Kitabı*, ed. Şaban Ali Düzgün (Ankara: Grafiker Yayınları, 2016), 231 vd.

⁴¹⁸ (Kur'an-ı Kerim, Bakara, 2/185).

⁴¹⁹ Sâbûnî, *el-Hidâye Şerhu'l Bidayeti fî Usûli'd-Din*, 41.

şekilde inanış içindedirler.⁴²⁰ Bu inanış sahiplerinin vasfını *İktisâd* eserinde de ‘basiret eksikliği ve akıl zayıflığı’ olarak niteler ve filozoflar, Mu’tezile ile birlikte iki aşırı uç arasında bulunduklarını aktarırken çözüm yolunun ise sağduyu çerçevesinde orta yol ile elde edilebileceğini savunur.⁴²¹

Selef itikadını ele alıp avam için olmazsa olmaz şart olarak addettiği avamın kelâm ilminden uzak tutulmasını savunduğu *İlcâm* eserinde Allah hakkında teşbih ve teccim çağrıştıran nasslar hakkında Takdis ilkesi altında nasslarda geçen el, parmak ifadelerinin Allah hakkında gerçek manalarının düşünölemeyeceğini, çünkü bunların belirli cüzlerden oluşun -kan, damar, sinir, kemik- cisim olduğunu, cisimlerin ise belirli bir uzunluğu-kısalığı ve genişliği-darlığı gibi özelliklerinin olduğunu, Allah’ın ise bunların hiçbirine muhtaç olmadığını belirtir. Böyle bir durumda avam için gerekli olanın bu ifadelerde gerçek manalarının kastedilmediğini kesin olarak bilmek ama hangi mananın murad olduğunu bilmek zorunda olmamak şeklinde olduğunu savunur. Cisimlere atfedilen bu özellikler her ne kadar yüce bir varlık hakkında olsa da bu onları cisim vasfından çıkarmaz. Buna binaen ‘Cisimleri ve cisimlere ait nitelikleri yaratan Allah’ın, bu cisimlere benzer olmaktan ve bu cisimlerle vasıflanmaktan münezzeh olduğuna yakinen inanılır.⁴²² Gazzâlî, aynı eserinde Allah’ın zatıyla ilgili teşbih ve teccim çağrıştıran nasların nasıl anlaşılması gerektiği konusunda bu konuya işaret ederek, takdis ilkesi hakkında şöyle bir beyanda bulunmuştur: ‘Allah, Âdem’in çamurunu kendi eliyle kırk sabah yoğurdu’, ‘Mü’minin kalbi Rahmân’ın iki parmağı arasındadır.’ Vârid olan bu naslarda ‘el, parmak’ ifadelerini duyan kişide bu kelimelerin biri hakiki diğeri mecazi mana olmak üzere iki mana belirir. Birincisi takdis ilkesi gereği hakiki mananın -et, kemik ve sinirden oluşun vücuttaki parça- Allah için düşünölemeyeceğini kavrar. İkinci olarak bir de ‘şehir emirin elindedir’ gibi mecazi manaya gelip cismânîliğin kastedilmediği bir anlamın bulunduğunu belirterek, mesela bu emirin eli çolak, kesik olsa da bununla neyin kastedildiğinin anlaşılması bağlamında mecazi bir mananın belirgin olabileceğini de kavrar. Bu minvalde kişi, Allah’ın cisimle vasıflanamayacağını; Hz. Nebi (Sav)’nin de Allah için organ manasını kastetmediğini

⁴²⁰ Gazzâlî, *İlcâmü’l-Avâm an İlmi’l-Kelâm*, 41. Gazzâlî’nin değinmiş olduğu bu öğretileri ve haberi sıfatları burada mezc edilmiş şekilde ele alıp aktararak ayrıca sıfatlar bahsinde ‘haberî sıfatlar’ şeklinde müstakil bir başlık altında almamayı uygun gördük.

⁴²¹ Gazzâlî, *İtikadda Orta Yol*, 15.

⁴²² Gazzâlî, *İlcâmü’l-Avâm an İlmi’l-Kelâm*, 43.

yakînî olarak bilmek zorundadır. Cisimliliği, sonradanlığı çağrıştıran her şeyden tenzih eden kişi, takdis ilkesini yerine getirmiş olur. Kişi kesin olarak bunu bilmek zorundadır; ama naslardan ne anlatıldığı, hangi mananın kastedildiğini net olarak bilmesi zorunlu değildir. Çünkü bununla mükellef tutulmamıştır.⁴²³ Asıl gerekli ve zorunlu olan sahih itikad ve kesin tasdiktir. Bu da delil, nazarın ince konularına dalmakla değil taklit ile sağlanır.⁴²⁴ Kaldı ki avam için anlaşılır ve kavranabilir olan hususların üzerinde sürekli delil, nazar üzerinde durup ispat etmeye çalışmak bu konuların anlaşılabilirliğini değil karmaşıklığını arttırır.⁴²⁵

Bu müşâbeheti kavrayan ve gereğine inanan mü'min 'Allah her gece dünya semasına iner'⁴²⁶ sözündeki inmenin Allah hakkında cisimlere ait olan yukarıdan aşağı doğru inme şeklinde olmayacağını kesin olarak bilir. Peki bu kullanım Allah için intikal, mekânda yer edinme, bu mekândan başka bir mekâna inme şeklinde tasavvur edilemez ise nasıl anlaşılacaktır? Gazzâlî bu muhtemel soruya 'Allah sizin için hayvanlardan sekiz çift indirdi'⁴²⁷ ve İmam Şâfi'nin: 'Mısır'a girdim, onlar benim sözümü anlamadılar, sonra indim sonra yine indim yine indim' ifadelerindeki inme fiili ile cevap verir. Buna göre hayvanların gökten intikal yolu ile indirildiği görülmemiştir bilakis rahimlerde yaratılarak vücut bulma kastedilirken İmam Şâfi'nin sözünden de bedenen inme değil, seviyelerine ve bilgilerine göre yüksek/üst düzey kelimadan halkın anlayabileceği seviyeye inmek kastedilmiştir. Bu minvalde kişi cismani özelliklere sahip belli bir mekânda yer tutan hayvanların dahi gökten inmesini kavrayamıyorsa tüm bu sonradanlıkların kendisi hakkında düşünülemeyen aşkın varlığın inmesini nasıl kavrayabilsin?⁴²⁸

Bu acziyet nedeniyle Gazzâlî, avama taklit ve tasdikten müteşekkik ikili çözüm önerisini getirerek ibadet, zikir ve sürdürmekte olduğu işlerle meşgul olmasını tavsiye etmiştir. Çünkü ona göre yetişkin ve olgun insanlara nispetle çocukların konumu neyse;

⁴²³ Gazzâlî, *İlcâmu'l Avâm an İlmi'l-Kelâm*, 43. Gazzâlî, avama dönük olarak kaleme aldığı bu eserinde, avam için gerekli olanın tasdik olduğu, serdedilen manaları derinlemesine araştırma kabiliyeti ve hassasiyeti olmadıkları için onları kelâm ilminin derinliklerinden sakındırmak istemiştir. Böyle kişilere gerekli olan, belirtilen lafızlardaki manadan Allah'ın şanına ve yüceliğine haiz, yakışır bir mananın kastedildiğine inanmaktır.

⁴²⁴ Gazzâlî, *İtikadda Orta Yol*, 28.

⁴²⁵ Gazzâlî, *İtikadda Orta Yol*, 40.

⁴²⁶ Müslim, *Salâtu'l-Müsâfirîn*, 168.

⁴²⁷ (Kur'an-ı Kerim, Zümer, 39/6).

⁴²⁸ Gazzâlî, *İlcâmu'l-Avâm an İlmi'l-Kelâm*, 44.

âriflere nispetle avamın da durumu bu konumdadır. Öyle ki çocuklara gerekli olan bilmedikleri ve anlamadıkları konularda bir bilene, yetişkine sormak iken yetişkinlere gerekli olan da çocukları henüz anlayamayacakları bu konulara dalmaktan engellemektir. Avama düşen de bu tür sorularla meşgul olup bilmediklerinin peşine düşmektense kesin olarak verilenlere sımsıkı sarılıp şüpheye mahal bırakmadan hayatını idame ettirmesidir. Bu tür ifadeleri Peygamber, avama dönük olarak değil ârif ve mütehassıs ulema için söylemiş, onlar da bunu teşbih ve tecsim içeriği olmadan anlamışlardır. Mütehassıs ulemaya hitap ise çocukların seviyesindeki üslup ile aynı seviyede ve yetkinlikte olmamayı gerektirir.⁴²⁹

Gazzâlî, teşbih içerikli olan ifadeleri zahir manalar ile değil de Allah'ın şanına uygun manalar ile yorumlanmasını belirtir. Örneğin Allah'ın her gece dünya semasına inmesini ve dua, af isteyen bu isteklerine icabet etmesini şöyle açıklarlar: 'Bu hadiste bir irşad ve yönlendirme vardır. O da kişinin geceyi ibadetle ve namazla geçirmesi, özellikle büyük öneme sahip teheccüd namazına yönelik sebepleri ortaya koyması ve onun bu duruma teşvik edilmesidir. İnme lafzı zahiri manada mümkün değildir. Çünkü Allah dünya semasına inmeden de bizi ve yakarışlarımızı duymaktadır. Kaldı ki inseydi nidasını ve sözünü bize işittirirdi. İşittirmedigine göre inmesinin ne faydası olabilir? İnmeden de bize seslenmesi mümkündür.'⁴³⁰

Hiz. Peygamber derin mana zenginliğine sahip ve kafa karışıklığına sebebiyet veren bu tür lafızları cahillerin hallerini de dikkate almadan acaba niçin söyledi? Gazzâlî bu sorulara şu şekilde cevapların verilebileceğini aktarır: 'Aslında bu teşbih içerikli bilgileri ashabına tümünü aynı anda ve peş peşe söylemiş değildir. Tıpkı insanın yaratılış evrelerinin peşinen ve topluca söylenildiğinde kafa karışıklığına ve olumsuz manaların tasavvuruna yol açtığı gibi! Hiz. Peygamber bu lafızları tüm hayatı boyunca farklı zaman dilimlerinde söylemiştir ve bu söylenme zamanlarında ise hiçbir teşbih ve tecsim nitelemeleri yapılmamıştır. Bu tür rivayetler oldukça azdır. Sayılarının ve şekillerinin çokluğuna sebebiyet veren ise şaz rivayetlerdir. Peygamber bu lafızları sohbetinde bulunanlara bazı karineler ve işaretlerle anlatmıştır. Bu karine, tüm dinleyenlerin zihinlerinde teşbih içerikli lafızlar ile Allah'a hakiki manalarının izafe

⁴²⁹ Gazzâlî, *İlcâmu'l-Avâm an İlmi'l-Kelâm*, 45.

⁴³⁰ Gazzâlî, *İlcâmu'l-Avâm an İlmi'l-Kelâm*, 53-54.

edilmesinin mümkün olamayacağı ön bilgisidir. Bu ön bilgi ile şüpheler izole edilmiştir. Hz. Peygamber de kullanılan lafızlarla Allah hakkında tenzih ve takdisin mahiyetini bilen, teşbih ve tecsimin nefyinin zorunlu olduğu bilgisine sahip olan ve ön bilgi zırhına bürünen cemaate bu lafızları söylemiştir. Sözün söylendiği ortam ve şekillendiği karinelerden soyutlanması halinde ise yanlış anlaşılmalara sebebiyet vermektedir. İşte yanlış anlaşılmanın başladığı yer burasıdır yoksa sözün söylendiği ve kavrandığı ortam değildir. Çünkü Hz. Peygamber bu sözü sohbetindekilere anlayacakları dil ve karinelerle açıklayarak belirtmiştir, halbuki rivayet sahipleri bu ön bilgi ve işaretleri ya belirtmeye gerek duymadıkları için ya da bu karine ve sembollerin, lafızların olduğu gibi aktarılmasından dolayı nakledilmesi mümkün olmadığı için lafız, karinelerden soyutlanarak aktarılmış bu da mefhumun anlaşılmasını zorlaştırmıştır.⁴³¹

Gazzâlî, sıfatlar hakkında en doğru ve sahih görüşün ‘ne zatı ne gayrı’ şeklinde formüle edilen mefhumun olduğunu savunur. Filhakika kimi çevrelerde ise, sıfatların çokluğunun zatın taaddüdüne sebebiyet vereceği yönünde yanlış bir düşünce hakimdir. Bu yanlış düşünce de zat ile sıfat arasında düşünülen muğayeret vehminden kaynaklanmaktadır. Halbuki sıfatlar arasında bile bu farklılık bulunmamaktadır. Örneğin, insan ‘Bismillah’ şeklindeki bir yazının kâğıtta oluşan suretini bilmiş olsun. Bu bilmesi bir sıfattır. Bu sıfatın mükemmelliği ise malumun da bu sıfata (bilmeye) tabi olmasıyla. Bu da yazının suretini sadece bilmek ile, bu suretin hiçbir kalem, mürekkep, el hareketi ve diğer oluşlar meydana gelmeksizin o kâğıda işlenmesi, yazılmasıdır. Böylelikle sadece bilmekle malum meydana çıkmış oluyor. Lakin bizlerin bilgisi böyle değildir. Vasıtalar ve aletler yardımıyla biliriz ve bu bilmemizden sonra malum ortaya çıkar. Bu vasıtalarından sonra bir şeyi bilmiş olsak da bu bilinen, malum bize tabi değildir. Ama Allah’ın ilmi kemâl derecesinde olduğu için sadece bilmesiyle hiçbir vasıta kullanmaksızın her şey meydana gelir. Malum da Allah’ın ilim sıfatına tabi olmaktadır. Bu durumda malum, kendisiyle keşfolup meydana geldiği için buna ilim denir. (Yani bir ilim, bilgi var ki bu malum bu ilim sebebiyle meydana gelmiştir.) Lafızların bu sıfata delalet etmesi yönüyle de bu sıfata kelâm denir. Çünkü kelâm, ibarelerin manasından ibarettir. Lafızlar ise ona delalet ediyor. Malum, ilme tabi olduğu için de (bilmek, ilimle meydana geldiği için) buna da kudret denilir. Tüm bunlara

⁴³¹ Gazzâlî, *İlcâmu’l-Avâm an İlmi’l-Kelâm*, 68-69.

nazaran ilim, kelâm ve kudret arasında bir farklılık yoktur. Ortada bir sıfat var bu sığata bir yönüyle ilim diğér yönüyle kelâm ve başka yönüyle de kudret olması nazarı dikkate alınarak farklı itibarlar, yansımalar bulunmaktadır. İşte bu itibarlara da farklı isimler verilmektedir.⁴³²

Bundan dolayı Gazzâlî sıfatlar için ‘Allah’ın ne aynısı ne gayrısı’ öğretisini savunur. Lakin bazıları ‘Allah ve sıfatları için nasıl olur da misal verilebilir?’, ‘Nasıl bir varlığın hem aynısı hem gayrısı olabilir?’ diyerek bunu kabul etmemişlerdir. Gazzâlî, bunların mesel ile misal arasındaki farkı kavrayamamış olmalarından ötürü bu yanlışta düştüklerini savunur. Allah için mesel yoktur, zatında tektir ve mesel verilmez. Çünkü ne zatında ne sıfatlarında benzeri vardır. Ama bazı şeyleri -ki sıfatlarıdır- zihinlerde daha anlaşılır hale getirmek için misal verilebilir. ‘Allah’ın benzeri, misli yoktur’ ayeti bağlamında sıfatlar hakkında yaptığı genel değerlendirmelerinden birinde mesel ile misal arasındaki farkı şu şekilde ispatlamıştır: ‘Böyle düşünen kişi, mesel ile misal arasındaki farkı kavrayamadığı için bu yanlışta düşmüştür. Ma’kul olan mana için (akledilen mana) onu açıklayacak, zihinlere yerleşmesini sağlamak için başka bir manadan yardım alınır, onunla birlikte anlaşılması sağlanır. Mahsûs mana için (müşahede edilen mana) başka bir mana yardımına gerek duyulmaz. Çünkü bizzat müşahede edildiği için zihinlere kolayca yerleşebilmektedir. Bunun için mahsus manaya misal getirmeye gerek yoktur. Ma’kul manada ise zihinlere yerleşmesi için müşahede edilen bir mana ve suret ile desteklenerek misal getirilir. Mesela çakmak, çakmak taşı ve bunların sürtünmesinden sonra çıkan ateşi gören kimseye tekrar misal getirmeye gerek yoktur. Çünkü bizatihi görmüştür zaten. Ama sadece akıllara hitap eden ve müşahede edilemeyen manalar için bu sûretlendirme yardımı alınır ki bu yolla zayıf akıllı olan kimseler bunu anlayabilsin ve kavrayabilsin. Buna göre ‘O’nun benzeri, meseli yoktur’ ayeti gereği meseli olmaz ama ‘Allah Adem’i kendi suretinde yarattı’ sözü gereği de misali vardır. Çünkü şayet Allah mevcud, zatı ile kaim, hayy, işiten, gören, âlim, kâdir ve mütekellim olmasaydı insan da bu şekilde olurdu. İnsanın bu vasıfları olmasaydı Allah’ı nasıl bilebilirdi? Bundan dolayıdır ki Hz. Nebi (sav) ‘Kim kendini bilirse Rabbini de bilir’ demiştir. İnsanın kendinden bir örnek bulamadığı şeyler olsaydı onları kabul etmesi ve tasdik etmesi zor olurdu. Allah’ın has vasıfları insanda

⁴³² Gazzâlî, *Madnûn bih ala Ğayri Ehlihi*, 92.

bulunmadığı için insanın bilgisi Allah'ın en özel ve has vasıflarını kavrayamaz, anlayamaz. Çünkü yaratılmış olan varlıklarda bu özel sıfatların misali ve örneği bulunmamaktadır. İnsan aynı şekilde Allah'ın hâs vasfına özel isim de veremez. Çünkü insan ancak bir şeyi tamamen tanıyıp kavradıktan sonra isim verebilir. Bu durumda insanın o vasma kendisini götürecek bir yolu, rehberi yoksa ne onu bilebilir ne de ona - bilmediği için- bir isim verebilir. İşte bu sebeplerden dolayı 'Allah'ı sadece Allah bilir, tanır' (insanlar sadece isim ve sıfatlarını bilebilirler ama zatta kaybolurlar) yani Allah'ın hâs olan vasıflarını, O'nu tanımanın hakikatini ve kühnünü sadece kendi zatı bilir.

İnsan hayat sahibi, bilen, işiten ve gücü yeten gibi sıfatlar kullandığımızda bunlar -mahiyetleri ve varlıkları itibariyle- Allah ile insan arasında teşbihe sebebiyet vermez. Çünkü teşbih en has olan vasıflarda ortaklık ispat edildiğinde meydana gelir. Birisi: 'Siyah, renk olup mevcut bir arazdır, beyaz da renktir ve o da mevcut bir arazdır' dediğinde siyahı beyaza benzetmiş; ikisi arasında teşbihi ispat etmiş olmaz. Çünkü var olmak özel vasıf değildir. Varlık, arazlık ve renklilik her ikisine de has olduğu için benzetme meydana gelmiş olmaz. Tüm mevcudat da aralarında mümâselet olmadığı halde var olma özelliğinde ortaklırlar. Siyah ile beyaz arasında varlıklarında, arazlıklarında ve renk olmalarında aralarında müşareket yoktur. Netice olarak da Allah hakkında misal caizdir. Mesel ise müstahildir. Allah gibi gören, işiten, bilen, kâdir olan ve dahi diğer vasıflarda da bir benzer yok ki O'na mesel getirilebilsin. Biz Allah için - âlemin içinde bizatihi olmadığı halde- 'âlemi idare eden, emri altına alan' diyoruz. Şayet birisi: 'İçinde olmadığı halde nasıl onda nasıl tasarruf edebilir, idare edebilir?' şeklinde bir itiraz yaparsa, biz de: 'İnsanın parmaklarında, insanın ilmi, iradesi olmadığı halde, insanın parmakları hareket ediyor. Halbuki onu da hareket ettiren, parmakların dışında bulunan insanın ilmi ve iradesidir. İşte bunun gibi Allah da âlemin içinde bizatihi olmadığı halde hariçten âlemi tasarruf ve tedbir ettiriyor' şeklinde cevap veririz.⁴³³

Gazzâlî, Allah için bu sıfatların hayy, kâdir, âlim, mütekellim gibi müştaklarının da kullanılabileceğini savunur. Fiillerinden elde edilen müştakların ise; râzık, hâlık, muizz (aziz kılan), müzill (rezil, zelil eden) ezeli olup olmadıkları hakkında ihtilaf olduğunu belirtir. Genel olarak Allah hakkındaki isimlerin dört başlık içerisinde ele

⁴³³ Gazzâlî, *Madnûn bih ala Ğayri Ehlihi*, 92-93.

alınabileceğini şu şekilde aktarır: Birincisi, sadece zatına delalet eden isimlerdir. Bunlar ezeli ve ebedidir. İkincisi, selb ile birlikte zata delalet eden isimlerdir. Kadîm, öncesinde yokluk olmayan; bâkî, varlığının yok olmaması; vâhid, ortağının olmaması; ganiyy, hiçbir şeye muhtaç olmama gibi isimlerdir. Bunlar sürekli zat ile birlikte olduğu için O'ndan ayrılmazlar ve zatı gereği olumsuzlanması gereken isimlerdir. Dolayısıyla ezeli ve ebedidirler. Üçüncüsü, varlığa ve manevi sıfatlara -hayy, kâdir, mütekellim, âlim, mürîd, semî', basîr- delalet eden isimlerle (emreden, nehyeden, haber veren) ve bu sıfatlarla ilgili isimlerdir. Sıfatların kıdemini savunanlar için bunların da ezeli ve ebedi olması uygundur. Dördüncüsü, fiillerinden olup varlığa delalet eden hâlık, muizz, müzill gibi isimlerdir. Bu kısımda ise ihtilaf vardır. Kimileri, zatında değişimi gerektirmemesi için bunların da ezeli olduğunu savunurken kimileri de -mesela ezelde yaratma yokken nasıl yaratan olabilir- diyerek ezeli oluşunu reddetmişlerdir. Bu hususu anlaşılır kılmak için kılıç örneğini getirebiliriz. Kılıç, kınında bulunsa da kesme de birliktelik ilkesi gereği 'keskin' olarak isimlendirilir. Kınında olan kılıç bilkuvve, kestiğinde ise bilfiil keskindir. Bunlar birbirlerinden farklı durumlardır. Kınında olan kılıç için 'keskin' denilmesi kesmeyi oluşturan sıfatın bu halde kılıçta bulunmasındandır. Kınında iken kesmesinin mümkün olmaması ise kılıcın zatında ve keskinliğinde oluşan eksiklikten dolayı değil de zatının dışındaki bir nedenden dolayıdır. Buna kıyasla, kınında bulunan kılıca keskin denilmesini sağlayan anlam sebebiyle, Allah'a ezelde 'yaratıcı' ismini vermek de mümkündür. Böylelikle yaratma işi bilfiil uygulandığında daha önce zatta olmayan bir durum değişerek yenilenmiş olmaz. Fiilin gerçekleşmesini sağlayan tüm şartlar ezelden itibaren mevcuttur. Kesme işini bilfiil sağlayan kılıca keskin denilmesini sağlayan anlamın ise ezelden itibaren bulunması doğru değildir. İşte isimlendirmede ezeli olmadığını savunanlar ikinci manayı; olduğunu savunanlar ise birinci manayı kastetmektedirler. Böylece bu konuda da ihtilaf sadece salt literal anlam düzeyinde kalmış olmaktadır.⁴³⁴ Son olarak İslam filozofları ise mahlukata ait olan bu sıfatların Allah hakkında düşünülemeyeceğini ileri sürmüşlerdir. Bu bilgiler neticesinde sıfatları başlıca şu şekilde ele alabiliriz:

⁴³⁴ Gazzâlî, *İtikadda Orta Yol*, 135-136.

3.1.1. Sıfât-ı Nefsî: Vücûd

“Vücûd, bir şeyin kendine özgü bir varlığı ve zâtı olup zihnin dışında/hariçte sabit olması ve gerçekleşmesidir.”⁴³⁵ Zât üzerine zaid bir mana olmayıp zât üzerindeki vasfa delalet eden subûti sıfattır. Allah’ın varlığı zâtının gereğidir, herhangi bir gerekçe ve sebep ile değildir.⁴³⁶ Yani başka bir varlık, O’nun varlığına etki edemez. Zâtı gereği olmayan vücûd ise tıpkı bizde olduğu gibi başka bir etkin varlığın -ki o da Allah’tır- var etmesiyle olmaktadır. Buna göre iki çeşit var olmaktan bahsedebiliriz: Vücûd-u kâmil ve Vücûd-u nâkıs.⁴³⁷ Allah’ın varlığı, zâtının gereği olup hiçbir tesirin etkilenmesiyle meydana gelmediği için vücûd-u kâmilidir. Bu tür varlığın en önemli özelliği ise ademi kabul etmemesidir. Vücûd-u nâkıs ise, Allah’ın dışındaki tüm varlıklardır. Var olmak için her zaman başkasına muhtaç olması ve iki adem arasında olması da bu varlıkların en önemli özelliğidir. Öyle ki madum halden Allah’ın var etmesiyle vücûd bulmuş ve böylelikle ilk varlığından evvel adem geçmişi sabit olmuş; öldükten sonra da ârız olacak diğer adem ile varlığının evvelinde ve sonrasında ademliği bulunmuş olmaktadır. Her ne kadar bu aşamadan sonra ebedî varlık olacaksa da öncesinde adem sebkât etmiş olan bu varlık yine Allah’ın var etmesiyle varlığını devam ettirecektir.⁴³⁸

Vücûd-u kâmil olan Allah’ın varlığına aklî olan delillerden bazıları ise şöyledir: İnsanda Allah’ın varlığına dair bulunan fitrî şuur, delillerin en kuvvetlisidir. Herkesin reddedemeyeceği bir hakikat olup Allah’ın zâtının hakikatine ve mevcudiyetine dair yakînî derecedeki fitrî şuur, birçok marifetin de kaynağıdır. Tıpkı elem, açlık, susuzluk şefkat ve annelik şuurlarında olduğu gibi. Bu hakikat açık olduğu için tüm insanların -medeni-bedevi, alim-cahil, erkek-kadın, araştırmacı-filozof farketmez- şuurlarında bulunup, harici delillerle ispatlanmaya gerek yoktur. Bu fitrat insanın benliğinde gizli olup, bazı vakıalar, umutsuzluklar ve şiddetli afet zamanlarında ise farkına varılarak ortaya çıkmaktadır. İnsan karşılaştığı olaylar karşısında bu hakikatin varlığını idrak etmektedir. *“Karada ve denizde yol alıp ilerlemenizi sağlayan O’dur. Gemide bulunduğunuzda, güzel bir rüzgarla gemiler onları kaydırıp götürdüğü ve bu yüzden sevinç*

⁴³⁵ Topaloğlu ve Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 344.

⁴³⁶ Cürcânî, *Kitâbu’t-Ta’rifât*, 343.

⁴³⁷ Benzeri tanımlamayı Cürcânî şu şekilde yapmaktadır: Vâcibu’l vücûd bi’z-zât (zâtı, zâtının gereği olan) bu Allah için kullanılmaktadır. Vâcibu’l vücûd bi’ğayr tüm mevcudat için kullanılmaktadır. Ayrıntılı bilgi için bkz. *Kitâbu’t-Ta’rifât*, 343.

⁴³⁸ Cürcânî, *Kitâbu’t-Ta’rifât*, 343.

*içinde oldukları sırada onları bir fırtına yakalar, üzerlerine her taraftan büyük dalgalar gelmeye başlar, kuşatıldıklarını zannederler, işte bu durumda ‘Eğer bizi bu felaketten kurtarırsan vallahi sana şükredenlerden olacağız’ diye din ve ibadeti yalnızca O’na has kılarak Allah’a dua ederler.’*⁴³⁹ Allah’ın yaratmış olduğu bu fitrî şuuru bozacak ve başka tarafa meyletmesine neden olacak bazı afetler, ârizi durumlar da olabilmektedir. Nitekim varid olan bir kudsî hadiste Allah şöyle buyurmaktadır: ‘Tüm kullarımı hanîf olarak yarattım. Onlara şeytanlar arız olmakta ve onları hak dinlerinden çevirmektedir. Benim helal kıldığımı haram; haram kıldığımı da helal kılmakta ve hakkında hiçbir delil indirmedığım bir şeyde bana ortak koşmayı onlara emretmektedir.’⁴⁴⁰ Fıtrat bozulup, artık benliğinde var olan hakikati reddeder hale gelirse ve yolundan saparsa, artık bu kimseye, tekrar selîm olan fitratını kazandırmak için aklî deliller ve açık, kesin burhanlar gereklidir.⁴⁴¹

Bir diğer delil de yaratma (sebebiyyet) delilidir. Sakin olan bir şey kendisini hareket ettiren bir muharrik olmadan hareket edemez. Çünkü ma’dum olan kendini var eden mûcid olmadan var olamaz. Sebebiyet kanununu reddetmek aynı zamanda aklı ve aklî esasları, ilkeleri ortadan kaldırmak ve boşa çıkarmak olur. Her sebebin bir müsebbibi vardır. Her bir hâdis de aynı zamanda sebep olduğuna göre bunları var eden müsebbib lazımdır. Bunun gibi evrenin, insanların, hayvanların, canlı cansız her şeyin yaratılmasında da bir yaratıcı olması zorunlu olarak ortaya çıkmaktadır. Yaratılmış olan her şey için bu zorunlu bir sebep ise bu durumda bunlar kendilerini var edemez. Bunun için de yüce yaratıcının varlığı ortaya çıkmaktadır.⁴⁴²

3.1.2. Selbî Sıfatlar

3.1.2.1. Kıdem

Kıdem, ‘varlığının üzerinden uzun zaman geçmek’ manasındadır. Terim olarak ‘Allah’ın varlığının başlangıcının olmamasıdır. Kur’an’da yer almamakla beraber varlığının başlangıcı olmayan anlamında Allah’a nispet edilen ‘evvel’ kelimesi⁴⁴³ kıdem

⁴³⁹ (Kur’an-ı Kerim, Yûnus, 10/22).

⁴⁴⁰ Müslim, Cennet, 2865.

⁴⁴¹ Gazzâlî, *el-İktisâd fî'l-İ'tikâd*, 31-34.

⁴⁴² Gazzâlî, *el-İktisâd fî'l-İ'tikâd*, 35.

⁴⁴³ ‘O, hem ilk, evvel hem de âhir, sondur. -Her şeyden önce de vardı ve her şeyden sonra da var olmaya devam edecektir. Var ettikleri ile bir ve tek olduğu apaçık ortadadır- Fakat zâtıyla gizlidir -

sıfatının da temelini oluşturmaktadır. Dolayısıyla bizzat lafzen geçmemiş olmakla beraber ihtiva etmiş olduğu anlam Allah'a nispet edilmiştir.⁴⁴⁴ Kadîm kelimesi, varlığı başkasından olmayan varlık için kullanılmaktadır ve bu anlamıyla zât itibariyle olan kadimliği bildirir. Bunun yanı sıra varlığına adem sebkat etmemiş, mevcudiyetinin önünde ademlik olmamış olana da kullanılmaktadır ki bu kullanımla zaman cihetinden olan kadimlik bildirilmektedir. Zât cihetiyle kadîm olanın mukabilinde zât cihetiyle hâdis olan bulunurken (el-muhdesu bi'z-zât), zaman cihetiyle kadimliğin mukabilinde ise zaman olarak hâdis olan (el-muhdesu bi'z-zaman) bulunur. Yani zamansal olarak varlığının önüne yokluk bulunmuş, geçmiş olan manasındadır. Buna göre zât itibariyle kadîm olmanın zamansal olarak da kadimliği gerektirmesini dile getirirken bu bağlayıcılığın zamansal olarak kadimliğin, zatın kadimliğini gerektirmesi şeklindeki bir gerekliliğin bulunmasını da söyleyemiyoruz. Dolayısıyla zat olarak kadim olmaktan, başkasına muhtaç olmadan var olması kastedilirken; zamansal kadimliğin ise bir şeyin öncesinde yokluk geçmeden var olması manası belirtilmektedir.⁴⁴⁵ Kıdem sıfatı, Allah'ın zâtından ayrı, bağımsız olmaksızın zâtı ile kâim ezeli bir sıfattır. Zâtı ile kadîm olmasının manası ise evvelinin olmaması, var olmak için başka şeyin varlığına muhtaç olmamasıdır. Yani Allah'ın varlığının bir başlangıcı yoktur. Çünkü Allah, tüm varlıkların nihai sebebi ve kaynağı, tüm mevcudatı var edendir. Var olan her şey O'nunla var olduğuna göre O'nu nasıl bir şey var edebilir? Dolayısıyla böyle bir varlığın da -evveli olmadığı gibi- evvelinde hiçbir şey olamaz.⁴⁴⁶

Şayet Allah ezeli kadim olmamış olsaydı bu durumda hâdis olması; hâdis olması durumunda da kendisini var eden muhdise ihtiyaç duyması gerekecekti. Bu ihtiyaç tüm hâdisler ve muhdisler için sonsuza dek devam edecekti. Sonuçta da ya devr ya da teselsüle sebebiyet verecekti ki her ikisi de muhaldir. Allah'ın varlığı, zâtındandır. Kendisini var eden varlık sayesinde değildir. Varlığı zâtından olan varlığın özelliği ise evvelinde ademin tekaddüm etmemiş olmasıdır. Burada kadîm'den kasıt da zâtının ta

hiç kimse O'nun hakikatini kavrayamaz.- Fakat O her şeyi en mükemmel olarak bilir: Kur'an-ı Kerim, Hadîd, 57/3.

⁴⁴⁴ Topaloğlu ve Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 186.

⁴⁴⁵ Cürcânî, *Kitâbu't-Ta'rifât*, 252.

⁴⁴⁶ Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd*, 50; Dünya, *İmam Gazâlî ve İman-Küfür Sınırı*, 40.

kendisi değildir. Kadîm olmak, Allah'tır denilemez. Bilakis kadîm, zât üzerine zaid bir mânâ olup Allah bu sıfatla muttasıftır.⁴⁴⁷

3.1.2.2. Bekâ

Bekâ, 'sebat ve devam etmek, kesintiye uğramadan geleceğe doğru sürüp gitmek' manalarına gelirken terim olarak 'Allah'ın varlığının son olmamasını' ifade eder. Fenâ'nın zıddı olup zâtî-selbî sıfatlardandır. Bekâ sıfatı, Kur'an'da kök halinde değil de fiil ve ism-i tafdil kalıpları ile Allah'a nispet edilir.⁴⁴⁸ 'Sınırsız kudret ve ikram sahibi olan Rabb'inin zâtı ise ebedîdir ve sonsuzdur.'⁴⁴⁹ Ayetinde de görüleceği üzere Allah'ın isimleri arasında yer alıp ve Allah'ın ölümden, sondan münezze olduğunu bildiren hayy ismi, aynı zamanda bâkî manasını da kuvvetlendirmektedir. Ayrıca Allah'ın isimlerinden olan âhir de aynı anlama gelmektedir. Allah'ın zâtı ile kaim olup ne zâtının aynısı ne de gayrisidir. Varlığının sonu yoktur, bâkîdir. Çünkü kıdemi sabit olan bir varlığın ademi müstahildir. Kıdem, varlığının sürekli olması ve nihayetinin bulunmamasıdır. Allah'ın varlığının bir sonu; yani bekâ sıfatının zıttı yoktur.⁴⁵⁰

Bâkî, varlığının sonsuza dek bir nihayetinin bulunmaması demektir. Tüm kâinat ve mevcûdât kendisine muhtaçken varlığının bir sınırının bulunması ve yokluğu nasıl tasavvur edilebilir? Kaldı ki kıdem oluşu sabit olunca, böyle varlığın aynı zamanda bâkî olması da bir zorunluluktur. Varlığının bir sonu olsa, ezeli olmaz, bir zamanda başlangıcı olmuş olurdu. Şayet Allah'ın yok olması mümkün olsaydı, yokluğu başka bir sebebe; varlığını adem ile değiştirecek mureccih'e de muhtaç olurdu. Bunlar da teselsül ve devre imkân sağlar ki her ikisi de müstahildir.⁴⁵¹

3.1.2.3. Vahdâniyyet

Vahdâniyyet, 'bir ve yegâne' anlamındaki vahd (vahdet) kökünden olan mastar olup 'bir ve tek oluş, Allah'ın şerikinin bulunmaması' manasına gelmektedir.⁴⁵² Allah'ın zâtı ile kâim olup zâtından ayrı olmayan ezeli sıfattır. Allah, tektir yani bölünmeyi, parçalanmayı kabul etmez. Mürekkep değildir yani kemmiyyeti, cüzü,

⁴⁴⁷ Gazzâlî, *el-İktisâd fî'l-İ'tikâd*, 50. İsbât-ı Vâcib konusunda Allah'ın zâtının ve sıfatlarının kadîm oluşunu detaylıca ele aldığımız için burada kısa beyanlarla aktarmayı uygun bulduk.

⁴⁴⁸ Topaloğlu ve Çelebi, *Kelâm terimleri Sözlüğü*, 47.

⁴⁴⁹ (Kur'an-ı Kerim, Rahmân, 55/27).

⁴⁵⁰ Gazzâlî, *el-İktisâd fî'l-İ'tikâd*, 51.

⁴⁵¹ Gazzâlî, *el-İktisâd fî'l-İ'tikâd*, 51.

⁴⁵² Topaloğlu ve Çelebi, *Kelâm terimleri Sözlüğü*, 336.

miktarı yoktur. Cüzlerden oluşmadığı gibi cüzlere bölünmeyi de kabul etmez. Kemmiyeti de yoktur ki O'nun için bölünmeyi tasavvur edebilelim. Allah'ın -bu şekilde varlığından ötürü- şeriki, misli, benzeri, dengi ve ortağı bulunmamaktadır.⁴⁵³ Şayet Allah için bunlar mümkün olsaydı bu takdirde varlıkta ve sıfatlarında onlar gibi olması kaçınılmaz olurdu. Allah'ın zâtı her tür varlıktan; sıfatları da gayrındaki tüm varlıkların sıfatlardan farklı ise onlar gibi olması da imkânsızdır.⁴⁵⁴

3.1.3. Meânî Sıfatlar

3.1.3.1. Hayat

Hay “yaşamak, canlı olmak anlamındaki hayat kökünden türemiş bir sıfat olup Allah için kullanıldığında ‘ölümsüz’ manasına gelir. Allah tam ve ekmel bir hayata sahiptir ve bunu herhangi bir varlıktan almış değildir. Yaratıkların hayat bulması ve hayatta kalması ise hayatı kâmil olan yaratıcının emrine tâbidir. Hayat vermeye ve onu sona erdirmeye muktedir olan varlığın bizâtihi hay olması akıl açısından da zaruri bir şeydir.”⁴⁵⁵ Gazzâlî Allah'ın hayat sahibi olduğunu ifade eder ve bu durumun bir zorunluluk gereği olduğunu aktarır. Hayat sahibi olan varlık ile de hem kendi zatının farkında olan hem de kendisini ve gayrısını bilen bir varlığı kasteder. Allah'ın âlim ve kâdir⁴⁵⁶ olduğunu kabul eden hiçkimse Allah'ın hayat sahibi olduğunu inkâr etmez. Zira ilminin yöneldiği tüm ma'lûmâtı bilen, âlim olan; kudretinin yöneldiği tüm makdûrâtı takdir eden varlığın hayat sahibi olmaması nasıl düşünülebilir?⁴⁵⁷ Hay, diğer ilahi sıfatların kendisiyle anlam ve mevcudiyet kazandığı temel bir sıfattır. Sübûti sıfatların - ilim, irade, kudret, sem', basar, kelâm- tamamının taalluku olmakla birlikte hayat sıfatında taalluk yoktur. Çünkü bu sıfat, diğer tüm sıfatların varlık kazanma

⁴⁵³ Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd*, 60.

⁴⁵⁴ Önceki konuda vahdâniyyet hakkında teferruatlı bilgiler verdiğimiz için burada kısa tutmayı uygun bulduk. Ayrıca Muhâlefetun li'l-Havâdis, Kıyâm bi Nefsihi sıfatları, buraya kadar anlatılan konular içerisinde mündemiç olarak değinildiği için ayrı başlık altında incelenmedi.

⁴⁵⁵ Topaloğlu ve Çelebi, *Kelâm terimleri Sözlüğü*, 125; Soyal, *Gazzâlî*, 95.

⁴⁵⁶ Gazzâlî *el-İktisâd* serinde meânî sıfatlarda ilk olarak kudret ve ilim sıfatlarını zikrettiği için bu pasajda özellikle kudret ve ilim sıfatlarına göndermede bulunur.

⁴⁵⁷ Gazzâlî, *İtikadda Orta Yol*, 94. Gazzâlî'ye göre kudret sıfatı ispatlanınca zaten ilim, irade ve kelâm sıfatları da ispatlanmış olmaktadır. Bkz. Soyal, *Gazzâlî*, 95.

nedenidir.⁴⁵⁸ Zât üzerine zâid bir mana olmayıp zâtta var olan vasfa delalet eder. Varlığı kendinden olduğu için gayrisi O'nun varlığını etkilemez.⁴⁵⁹

Allah'ın varlığı zâtı gereği olduğu için bu husus O'nun kemâline işaret eder. Çünkü zâtından olunca ademi kabul etmez. Kendisiyle kaim bir sıfat olduğu için de O'na hiçbir şekilde noksanlık izafe edilemez, ârız olamaz. Mamafih Allah'ın varlığının dışındaki tüm varlıklar ise nâkıstır, varlığı her daim başkasına bağlıdır. Öyle ki Allah dışındaki tüm varlıkların hayatları Allah'ın fazlı ve iradesiyedir.⁴⁶⁰ Nâkıs olan varlığın özelliği ise, varlığından önce var olan adem ile varlığının yok oluşundan sonra oluşacak iki adem arasında bulunmaktır. Bu da kemâl değil noksanlık ifade eder. Hayat sıfatı Allah'ın diğer sıfatlarla da muttasıf olmasına esas teşkil ettiği için hayat sahibi olması vaciptir ve aklen zorunludur.⁴⁶¹

Benzeri bir tanımlamayı Bâcûrî (ö.1277/1860) hayatı kadîm ve hâdis olarak ikili tasnif şeklinde ele almasından sonra şöyle aktarmaktadır: ‘-Kadîm olan- hayat sıfatı, ilim sıfatını yani ilimle vasıflanmanın sahih olmasını gerektiren ezelî bir sıfattır. Şayet hayat varsa ilimle ve dahi diğer sıfatlarla vasıflayabiliriz.’ Yapmış olduğu tanımlamada sadece ilim ile sınırlandırdığını görmekteyiz. Bu sınırlamanın nedeni, kudret, irade gibi diğer sıfatlara nazaran da ilim sıfatının zorunlu bir vasıf olması sebebiyledir. İlim olması için de hayat şarttır. Bu durumda hayat, ilmi iktiza ettiğinde (gerektirdiğinde) diğerlerini de icmâlen gerektirmiş olmaktadır. Çünkü diğer sıfatlar ilimsiz olamaz. Tanıma ‘sıhhat’ lafzını dahil etmesi de tek başına hayatın, ilmi bil-fiil gerektirmediğine işaret etmektedir. Allah'ın kâinatı ve bu eşsiz nizamı kendi ihtiyarı ve kastı ile muhkem ve sapasağlam olarak îcâd edip idare ve sevk etmesi bunları bilmesini zorunlu kılar. İlah olması, ilmi zorunlu olarak bünyesinde barındırır. Lakin varlık âlemindeki mahlukat için ilim zorunlu değildir. Yani -mecnûn bir kimse gibi- hayat sahibi olduğumuz için aynı zamanda ilim sahibi olmamız da bir zorunluluktur diyemeyiz. Bâcûrî, hâdis olan hayat için de: ‘Hisleri ve iradi hareketleri gerektiren bir keyfiyettir, arazdır.’ tanımlamasını yapar ve bu tanımlamalar neticesinde Allah için olan kadîm hayatın, zatı ile kâim olduğu (varlığı kendinden zorunlu olduğu) için ruh ile bulunmadığını; bununla

⁴⁵⁸ Gazzâlî, *Ravzatu't-Tâlibîn ve Umdetu's-Sâlikîn*, 53.

⁴⁵⁹ Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd*, 31.

⁴⁶⁰ Ali Muhammed es-Sallâbî, *el-Îmân-u Billah* (İstanbul: Dâru'r-Ravza, 2017), 77.

⁴⁶¹ Özler, “İlâhî İsim ve Sıfatlar”, 243.

birlikte bizim hayatımızın ise -zorunlu olarak kendi zatımız gereği olmadığı için- ruh ile bulunduğunu ve bunun zorunluluğunu dile getirmiştir.⁴⁶² Binâenaleyh Allah, ademi mümkün olmayan ezeli ve ebedi bir sıfat olan hayat sıfatıyla kâimken bu hayat, ruh veya bedenden müteşekkil değildir. Bununla birlikte bir başka varlığın icad etmesiyle vücut bulan ve birtakım terkiplerden oluşan bir hayat gibi de değildir.⁴⁶³

Bu mantikî öncüllerin haricinde her şeyi var eden vâcibu'l-vücûd varlığın Allah olduğuna dair aklî olarak da birçok delil mevcuttur. Mesela Kur'an'a baktığımızda Allah kendisini birçok isimle ve sıfatla vasıflamıştır. İsimlerin ve sıfatların nitelemesi de ancak var olan bir mevcûd için düşünülebilir. Aynı şekilde Allah iman edip sâlih amel işleyenlere ödül, mükâfat; iman etmeyip inkâr edenlere ise azap vereceğini bildirmiştir.⁴⁶⁴ Bu durumda ödül ve cezayı ancak var olan bir varlık verebilir. Kaldı ki insanlığa hidayet rehberiyle beraber peygamberler gönderip onları hidayet yoluna çağırmanın mevcut olması da bir zorunluluktur. İçinde yaşadığımız evrenin zerresinden küresine kadar varlığı, ya kendi kendine var olmuştur ki bu muhaldir. Çünkü yokluk varlığı meydana çıkarmaz; ya kendisi kendisini var etmiştir ki bu da muhaldir. Çünkü bu durumda da bir şeyin kendisi, var olmadan önce önüne tekaddüm etmesi gerekir. Yani bir şeyin daha mevcut değilken başka bir şeyin var olma sebebi olması lazım olur. Tüm bu imkansızlıklar neticesinde evreni yaratanın Allah olduğu, çünkü varlığı zâtından olup başka bir şeye ihtiyaç duymadığı hakikatinin ortaya çıktığını görmekteyiz.⁴⁶⁵

Allah'ın varlığına delalet etmesi cihetiyle mantık âlimleri malumu müstahîl, vâcib ve caiz olmak üzere üç kısma ayırmışlardır. Buna göre; Zâtı itibariyle varlığı müstahîl olması demek, var olmak kendisine ebedi olarak ârız olmayıp varlığı hiçbir zaman mümkün olmayan demektir. Çünkü yokluk ademin varlığının (mahiyetinin) gereğidir. Mesela zıtların bir araya gelmeleri, tek ve çiftin aynı olması müstahîldir. Bunun varlığı da aynı şekilde müstahîl olmaktadır. Vâcibu'l-vücûd olan, kendisini ademden vücûda çıkaracak bir var ediciye muhtaç olmaksızın zâtı ile kaim ve var olan

⁴⁶² İbrâhim b. Muhammed b. Ahmed el-Bâcûrî, *Tuhfetü'l-Mürîd 'alâ Cevhereti't-Tevhîd* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2007), 82.

⁴⁶³ Zebîdî, *İthâfî's-Sâdeti'l-Müttakîn bi-Şerhi Esrâri İhyâ'i Ulûmi'd-Dîn*, 39.

⁴⁶⁴ (Kur'an-ı Kerim, Muhammed 47/7),
(Kur'an-ı Kerim, Hâkka 69/30-32).

⁴⁶⁵ Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd*, 39. Aynı minvalde olan diğer akli delillendirmelerden bazıları için bkz. Bâbertî, *Şerhu'l-Akâdeti't-Tahâviyye*, 27-29.

mevcuttur ki işte O da -kelâm, vahdaniyet, bekâ, irade, ilim ve kudret- sıfatlarıyla muttasıf olan Allah'tır. Mümkünü'l-vücûd ise, zâtı itibariyle ne var olabilen ne yok olabilen, var olmak için bir var edici, müsebbibe ihtiyaç duyan ve bu müsebbib, varlığını var etmediği müddetçe adem hali devam eden varlıktır.⁴⁶⁶ Bu sınıflandırmaların neticesinde âlemin ve tüm kâinatın mümkünü'l-vücûd olduğu; mevcut olduğu için de kendisini var eden bir yaratıcının olmasının zorunluluğu ortaya çıkmaktadır. Çünkü mümkünü'l-vücûd, kendisini var eden var olursa, var olabilir. Bu var edici müstahîlü'l-vücûd olamaz. Çünkü zaten kendisinin varlığı yok. Bu halde mevcut olmayan bir şey nasıl olur da mevcut olan bir şey için sebep olabilir? ve onu nasıl var edebilir? Aynı şekilde mümkünü'l-vücûd da olamaz. Aksi takdirde bir şeyin kendi nefsinin (varlığının) önüne geçmesi ortaya çıkar ki bu da muhaldir.⁴⁶⁷ Yani mümkünü'l-vücûd, adem ile varlığının eşit olup, önceden bulunmayıp sonradan var olan demektir. Peki bu nasıl var oldu? var eden nedir? Kendisinden önce bir şey olması lazım ki onu var edebilsin. Henüz kendinden önce yokken nasıl olur da başka şeyi var edebilir? Bu durumda geriye sadece vâcibu'l-vücûd olan Allah kalır. Allah'ın her şeyi bilmesini sağlayan şey zâtıdır. Zâtı, her şeye nisbeti eşit seviyede olunca, bazı şeyleri bilmesi vâcib oluyorsa diğerlerini de bilmesi aynı şekilde zorunlu olur.⁴⁶⁸

3.1.3.2. İlim

İlim, “bilmek, bir şeyin hakikat ve mahiyetini kavrayıp idrak etmek; bilgi ve bilim manalarına gelir. Terim olarak Fahreddîn er-Râzî gibi bazı alimlere göre apaçık bir kavram olduğundan tarif edilemez. Cüveynî ve Gazzâlî'nin öncülüğünü yaptığı anlayışa göre ilim realite ile (vâkı') uygunluk içinde bulunan ve sayesinde nesnelerin olduğu gibi bilindiği sıfattır diye tanımlanabilir.”⁴⁶⁹

Gazzâlî Allah'ın ilim sıfatı için varlığı, vâcib, câiz ve müstahîl olduğu durumlara kıyas ederek, vâcib için Allah'ın zâtı ve sıfatlarını; câiz için mümkün olan varlıkların tamamını; müstahîl için de varlığı mümkün olmayanların tamamını ifade etmek için kullanmış ve Allah'ın ilim sıfatının bunların hepsine şamil geldiğini belirtmiştir.⁴⁷⁰ İlim, cehaletin nefyini gerektirir. Allah'ın ilmi vakıaya mutabık olarak geçmiş, şimdiki

⁴⁶⁶ Gazzâlî, *el-İktisâd fî'l-İ'tikâd*, 38.

⁴⁶⁷ Gazzâlî, *el-İktisâd fî'l-İ'tikâd*, 38.

⁴⁶⁸ Beyzâvî, *Tavâliu'l-Envâr min Metâli'il-Enzâr*, 188.

⁴⁶⁹ Topaloğlu ve Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 150; Cürcânî, *Kitâbü't-Ta'rîfât*, 232

⁴⁷⁰ Gazzâlî, *Ravzatu't-Tâlibîn ve Umdu't-Sâlikîn*, 53.

ve gelecekteki her şeye şamildir. Öyle ki ilmi her şeyi ihata etmiş rahmet ve hikmeti her şeyi kuşatmıştır.⁴⁷¹ Bundan dolayıdır ki Allah tüm inceliklerine kadar zâhiriyle bâtniyle; küllisiyle-cüz'isiyle; maddisiyle-manevisiyle her şeyi en ince tafsilatına kadar bilip her şeyin ölçüsünü kendi katındaki kitapta yazmıştır: 'Allah düşen her bir yapraktan haberdardır. Yerin karanlıkları içindeki tek bir tane, yaş-kuru tümü apaçık kitapta mutlaka kayıtlıdır.'⁴⁷² Bunlardan ise bizlere çok azı verilmiştir.⁴⁷³

Allah'ın ilim sıfatı âlim ismine dayanmaktadır; bu isimden alınmıştır. Bu isim, Allah'ın kâinatta cereyan eden fiillerine karşı gönülde bir teslimiyet ve sükûnet doğurmaktadır. Âlim olan Allah'a inanan kimse, meydana gelen hadiselerin Allah'ın ilim, irade, hikmet ve kudreti neticesinde meydana geleceğini bilir. Böylece, 'Allah'ın izni olmaksızın insanın başına hiçbir musibet gelmez'⁴⁷⁴ ayetinde de belirtildiği üzere kişiyi Rabb'ine karşı tevazu ve takva ile donatmakta, daha yakın yapmakta ve O'nun murâkebesini daha fazla hissettirmektedir.⁴⁷⁵

Peki Allah'ın ilmi sadece ma'lûmât ile mi sınırlıdır? Gazzâlî bu soruya hayır cevabını verir ve devamında Allah'ın ilminin ma'dûmât, ma'lûmât ve mevcûdâtın hepsini kapsadığını bildirmektedir. Yerin derinliklerinden göklerin en üst katmanına kadar her ne varsa O'nun ilmi hepsini kuşatmıştır. Öyle ki Allah'ın ilmi, karanlık gecede sert ve kara bir kayanın üzerinde yürüyen siyah karıncanın dahi ayak seslerini kuşatır, zerre miktarı hiçbir şey O'nun ilmine kapalı kalmaz. O'nun bu ilmi, zâtına yeni gelen, yenilenen veya intikal eden bir bilgi akışı ile değil kadîm ve ezelî (sonradan olmayan, değişmeyen) bir ilimledir.⁴⁷⁶ İnsanın tüm organlarının farklı farklı ihtiyaçlara uygun bir şekilde yaratılması, evrenin şaşmaz nizam ve dengesi ve tüm bunları var edenin aynı zamanda bunların hepsini en ince detayına kadar da bildiğine delalet etmektedir. Başkasını bilen varlık kendisini zaten bilir. Allah'ın kendi zâtını bilmesi sıfatlarını da bilmesini gerektirir. Kendi gayrını bilmesi o gayrın Allah'ın sanatı olmasından kaynaklanmaktadır. Her nizamlı ve sistemli fiil, bunları meydana getiren fâilin muhkem fiilidir. Bunlar fâilin kudretine ve ilmine delalet eder. Bundan da

⁴⁷¹ (Kur'an-ı Kerim, Âli İmran 3/5),

(Kur'an-ı Kerim, Enâm 6/59).

⁴⁷² (Kur'an-ı Kerim, Enâm 6/59).

⁴⁷³ Sallâbî, *el-İmân*, 77.

⁴⁷⁴ (Kur'an-ı Kerim, Teğabun, 64/11).

⁴⁷⁵ Sallâbî, *el-İmân*, 78.

⁴⁷⁶ Gazzâlî, *Kavâidu'l-Akâid fi't-Tevhîd*, 96; Dünya, *İmam Gazâlî ve İman-Küfür Sınırı*, 41.

‘başkasını bilen varlık zatını ve sıfatlarını bundan daha iyi bileceği’ hakikati anlaşılmaktadır. Gazzâlî bu duruma betimleyici bir anlatımla kâtip ve yazısını delil getirir. Kim olursa olsun kişi bir kâtibin tüm çizgilerinin ve yazılarının uyumluluğunu gördüğü vakit bu kâtibin yazma sanatından ve bu sanata dair ilminden şüphe etmez. Ola ki şüphe ederse sadece kendisinin akılsızlığını ispatlamış olur.⁴⁷⁷

Peki Allah’ın bilgisinin taalluk ettiği, yöneldiği ma’lâmâtın bir sonu var mıdır? Gazzâlî bu soruya da hayır cevabını verir. Çünkü ona göre, şu an için mevcudat sınırlı olsa da istikbalde var olacak mümkînâtın sınırı yoktur; onlar için bir sınır belirleyemeyiz. Bizler mümkün olan varlıkların henüz var olmadıklarını biliriz ama Allah bunları ister yaratır ister yaratmaz. Demek ki Allah sonsuz olan şeyleri de bilmektedir. Hatta bizler tek bir şeyin farklı açılardan takdirlerini çoğaltmak istediğimizde bu bile artık sonu olan bir şey olmaktan çıkar. Örneğin iki sayısını ele alalım. İkinci katı dört; dördün katı sekiz sekizin katının on altı olduğunu söyleriz ve bu durum sonsuza dek katlanarak devam eder. Bizler ise bu katların sıralamasını ancak zihnimizin alabildiği kadarını bilebiliriz. Bu halde insanın ömrü biter lakin sayıların katı (katlanarak çoğalması) bitmez. Tek bir sayıdan ibaret olan iki sayısının katları dahi sınırsız ve insan aklının belli bir gücüne mukabil ve sayıların tamamı için bu durum sabitse bunun dışındaki varlıkların nisbeti ve takdirleri kim bilir nasıldır? Takdirlerin teaddüdu bizleri yanıltmasın! Allah’ın nihayeti olmayan tüm varlıklara yönelen ilim sıfatı, tektir.⁴⁷⁸

⁴⁷⁷ Gazzâlî, *İtikadda Orta Yol*, 93.

⁴⁷⁸ Gazzâlî, *İtikadda Orta Yol*, 94. İlim sıfatının tanımı ve mahiyeti açısından yapılan tanımlamalardan bir tanesi de *Tuhfetü'l-Mürîd*’de: ‘Öncesinde hiçbir gizlilik, kapalılık olmaksızın vacib, caiz, müstahil olan her şeye olduğu hal üzere kapsamlı bir şekilde taalluk eden ezeli bir sıfattır’ şeklinde etrafını cami ağıyarını mânî bir şekilde karşımıza çıkmaktadır. Bu tanıma göre; ‘tamamına taalluk eder’ ifadesiyle Allah’ın ilminin her şeye olan taallukunun kadim ve tencîzi (bil fiil) olduğuna işaret edilmektedir. Malûm mazi-hal-istikbal şeklinde farklı değişiklikler gösterse de Allah’ın ilminde hiçbir değişiklik bulunmaz. Çünkü Allah her şeyi olduğu hal üzere bilir. Bazı alimler ise Allah’ın ilminin üç tür taallukunun olduğunu belirtirler. Bunlardan birincisi ‘Kadim Tencîzi’ (Kadîm ve bil-fiil taalluk) olması bu taalluk sadece Allah’ın zâtına ve sıfatlarına nispetlidir. İkincisi ‘Kadîm Salûhi’ (bilmeye elverişli olmak) olması, bu da Allah’ın var olmadan önce kendi dışındaki şeyleri bilmesidir ki ilmi -her ne kadar bil-fiil var olmasa da- o şeyin varlığına taalluk etmeye elverişlidir. Tüm bu varlıklar var olmadıkları için onları ‘var’ olarak değil ‘yok’ olarak bilmektedir. Var olmadıkları için tencîzi olarak değil salûhi olarak yani bilmeye elverişli olarak bilmektedir. Çünkü "لأن علم وجود الشيء قبل وجوده جهل" Bir şeyi var olmadan önce var olarak bilmek, cehalettir. Üçüncüsü ‘Hâdis Tencîzi’ (olduktan sonra bilmesi) olması da ilminin, mahluk olan bir şeyin bil-fiil var olmasına taalluku yönüyledir. Yani bu varlığın nasıl var olacağını biliyordu ama var olduktan sonra ‘oldu’ diye taalluk etti (var olduktan sonra ilmi var olarak taalluk etmesi hâdistir, ilmi kadim ve

Allah'ın ilminin bir sınırı yoktur. Bizim ilmimiz ise hem sonlu olması hem de mevcut ve hazır olmaması yönüyle Allah'ın ilminden ayrılır. Zira Allah için ilim imkân dahilinde olup da varlığa çıkmayı beklemez. O'nun ilmi hep mevcut ve hazırdır. Gece ve gündüzün birbirini takip etmesini, güneş ve ayın kendi yörüngelerindeki seyrini ancak bu hesaplamaları bilen ve takdir eden yaratıcı bilebilir. İnsan enfüsü ve âfâkî delilleri, iç ve dış organlarının anatomisini düşünür de hikmetini anlayabilirse bunların hepsinin başlı başına bir ilim olduğunu da kavrayabilir. Tüm bu fiiller ve takdîratlar Allah'ı bilmek olan bütünün bir parçasını oluşturmaktadır.⁴⁷⁹ Meâni sıfatlarından olan ilim sıfatı vâcib, mümteni', caiz olan her şeye taalluk etmektedir. Zira ayette: 'Allah'ın ilminin her şeyi kuşattığını (bilesiniz diye)'⁴⁸⁰ yani ilmi tüm malumu kuşatmıştır. Buna göre de 'kuşatma, ihata etme' Allah'ın ezeli vasıflarından birisi olan ilimdir. Çünkü Allah ezelde ve ezeli olarak tüm malumatın bilgisine sahipti. İlminin her şeyi ihata etmesinin delili de: 'Göklerde ve yerde zerre miktarı bir şey O'nun bilgisi dışında kalmaz'⁴⁸¹ ayetidir. Binâenaleyh Allah sırrı da bu sırdan daha sır olanı da (kişinin kalbinde doğan şeyi) evvelinde ademin sebkat etmediği bir ezeli ilim ile bilmektedir.⁴⁸²

3.1.3.3. İrade

İrade, 'istemek, dilemek anlamına gelip 'bir şeyi yapıp yapmama hususunda karar verebilme gücü' diye tanımlanır. Kelâm ilminde irade 'bir zorunluluk söz konusu olmaksızın yapılması veya yapılmaması mümkün olan bir hususta iki taraftan birini tercih etmeyi gerektiren niteliktir. Bu özelliği sebebiyle irade için 'sıfât-ı muhassısa' (alternatiflerden birini belirleyen sıfat) nitelemesi yapılmıştır.'⁴⁸³ Aynı zamanda irade canlıyı kendisinden farklı mahiyetteki fiillerin meydana gelmesini sağlayacak duruma getiren nitelik, bir şeyin meydana gelmesini sağlayan belirleyici bir sıfattır.⁴⁸⁴

Gazzâlî, iradeyi 'tahsîs' olarak değerlendirmektedir. Tahsisten ne murad olduğunu da 'bir şeyi bir şeye has kılmak, iki mümkünden birini tercih etmek' olarak

ezelidir. Çünkü her şeyi ezeli olarak gerek icmâlen gerekse de tafsilen bilmektedir. Bkz. Bâcûrî, *Tuhfetü'l-Mürîd 'alâ Cevhereti't-Tevhîd*, 79 vd.

⁴⁷⁹ Gazzâlî, *Kur'an'ın Cevherleri*, 55.

⁴⁸⁰ (Kur'an-ı Kerim, Talak, 65/12).

⁴⁸¹ (Kur'an-ı Kerim, Sebe', 34/3).

⁴⁸² Zebîdî, *İthâfû's-Sâdeti'l-Müttakîn bi-Şerhi Esrâri İhyâ'i Ulûmi'd-Dîn*, 2:41.

⁴⁸³ Topaloğlu ve Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 158.

⁴⁸⁴ Cürçânî, *Kitâbu't-Ta'rifât*, 73; Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî Garibi'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2014), 534.

açıklamıştır.⁴⁸⁵ Mesela, ademden vücûda çıkmış bir varlığın, Allah'ın iradesinin bu yönde olan tahsisinden önce varlığı ile yokluğu eşitti, Allah'ın iradesi bu varlığı -nasıl ortaya çıkmasını istiyorsa o istediği şekilde- 'vücûda' tahsis etmiş ve böylelikle mevcut olmuştur. Bundan da zorunlu olarak her mümkünün aynı zamanda makdûr (güç yetirilen) olduğu ve kudret ile var olduğu anlaşılmaktadır. Meydana gelen fiiller bir müreccih sayesinde olur. Bu müreccih bizatihi Allah'ın zâtı olmaz. Çünkü zâtının iki zıt olana nispeti eşittir. -Fiilin zâtı da olamaz. Çünkü zâtının adem ve vücûda nispeti yine eşittir.- Aynı şekilde ilmi de olamaz. İlim sıfatı bir şeyin o vakitte var olmasının tayinine taalluk eder, tesir etmez. Bu halde iki zıttan birinin meydana çıkmasını belirleyen sebep iradesidir. İrade, bu şeyin meydana gelmesinin sebebi olur ve aynı anda da ilim iradeye tabi olarak bu şeyin varlığına yönelir. Makdûrâtın birini diğerine öncelemeyi, tahsis etmeyi gerektirecek bir muhassıs lazımdır. Bu muhassıs ilim olamaz. Çünkü ilim mâlûma tabidir. Kudret de olamaz. Çünkü kudretin nispeti de tek ve aynı yolda olduğu için yine tahsis sağlanamaz. Kudretin özelliği tesir ve îcâd şeklinde gerçekleşir. Îcâd tercihe bağlı olduğu için mücid, müreccihten farklı olmayı gerektirir. Aynı şekilde iradesi ezeli olup muhdes de değildir. Şayet hâdis olsa, hâdis olan bir varlığın mevcudiyeti, iradenin bu hâdis olan taalluku ile olmaktadır. Allah'ın iradesi hâdis olursa başka iradeye muhtaç olur ki bu sonsuza dek sürerek teselsüle sebebiyet verecektir.⁴⁸⁶

Bunun yanında Gazzâlî düşüncede hem irade hem kudret için Salûhi ve Tencîzi olmak üzere iki tür taalluk çeşidini de görmekteyiz. Bu taallukları şu şekilde açıklayabiliriz: Salûhi olan kadîmdir. Hakikati ise kudret ile birlikte bir şeyi var etmeye veya yok etmeye; irade ile de tahsis etmeye uygun olmasıdır. Yani buradan anlaşılan mefhum, ezeli kudretin (ezeli iradesi nasıl taalluk ediyorsa) ezeli iradenin taalluk ettiği şeye muvafık olarak var veya yok etmeye uygun oluşudur. Tencîzi taalluk ise hâdistir. Bunun hakikati ise Allah'ın irade ve kudretiyle mümkünâtın (sonradan) sadır olması, ne'şet etmesidir. Bir de tencîzi kadîm taalluku vardır ki bu da Allah'ın iradesinin bir şeyi bilinen vaktinde var etmeye taalluk etmesidir. Söylediklerimizi özetleyecek olursak Allah, ezelde bir şeyin malum vakitte varlığı veya yokluğuna dair iradesini taalluk ettirmesi ezeli kadîmdir ama bu mümkünâtın meydana gelişi esnasındaki taalluk ise

⁴⁸⁵ Gazzâlî, *Ravzatu't-Tâlibîn ve Umdetu's-Sâlikîn*, 53.

⁴⁸⁶ Beyzâvî, *Tavâliu'l-Envâr min Metâli'il-Enzâr*, 194.

hâdistir diyebiliriz.⁴⁸⁷ Tüm bu tanımlamalardan ortaya çıkan genel mefhum, hükümranlığında az-çok, küçük-büyük, fayda-zarar, iman-küfür, başarı-hüsran, bilme-bilmeme, itaat-isyan, namına her ne varsa hepsi, dilemesi ve emretmesiyle olup emrine ve dilemesine uygun olarak cereyan eder, meydana gelen her bir eşya da takdir ettiği vakitte ilim ve iradesine uygun olarak var olur. O'nun dilemesini ve hükmünü geri çevirebilecek hiçbir şey yoktur. Rahmeti ve yardımı olmaksızın hiçbir kul O'na isyan etmekten ve itaatsizlikten kurtulamaz; iradesi ve meşietisi olmaksızın hiçbir kul O'na itaat etmeye güç yetiremez. Şayet Allah'ın dilemesi ve iradesi olmaksızın şeytanlar, melekler, cinler ve insanlar tüm mahlukatın tamamı toplanıp da âlemde bir zerreyi dahi hareket ettirmeyi veya yerinde durdurmayı dileseler ve yapmaya çalışsalar bundan âciz olurlar. Bundan dolayı ezelde diğer sıfatlarla ve dahi irade sıfatıyla muttasıftır. Takdir etmiş olduğu varlıkların var olmasını ezelde dilemiş, zamanı gelince (yani ezelde takdir ettiği zaman gelince) O'nun ilmine ve iradesine uygun bir şekilde hiçbir değişim, değişiklik olmaksızın var olmuşlardır ve olmaktadır.⁴⁸⁸

İrade sıfatı, aynı zamanda ilim sıfatıyla da yakından irtibatlıdır. Çünkü bir şeyi murad edebilmek için öncelikle o şeyi bilmek gerekir. Allah'ın mürîd oluşu ezeli olmasını da gerekli kılmaktadır. Şayet ezelde mürîd olmayıp hâdis iradeyle olursa, bu durumda bu hâdis irade başka bir iradeye muhtaç olacaktır. Bu irade hâdis olduğu halde müreccih ihtiyac duymazsa, bu durumda âlemin de tercih edici bir muhassısı ihtiyac duymadığı ortaya çıkar ki bu da batıldır. İrade sıfatı, ilim sıfatıyla olan bu ilişkisinin yanı sıra kudret sıfatıyla da yakın manaya sahiptir. Çünkü irade olmaksızın kudret sıfatı eşyaya taalluk edemez. İrade sıfatı müstakil olarak varlığın oluşması, vücûda çıkması için -varlıklara yönelmesi eşit olduğu için- yeter sebep değildir. Öyle ki iradenin birbirine zıt olan şeylere yönelmesi de eşittir. Mesela iradenin taalluku neticesinde sükûn değil de hareket meydana gelmişse, bunun nedeni irade, harekete yöneldiği, taalluk ettiği içindir. Sükûn ile hareketin madem ilahi iradeye olan irtibatı eşittir öyleyse birini diğerine tercih ve tahsis eden şey nedir? Bu tercih edici (muhassıs) başka bir şeye muhtaç olursa o da başkasına muhtaç olacak ve bu sonsuza dek devam edecek. Bu mümkün müdür? Gazzâlî bu konuya yine öncelikle mezheplerin yaklaşımını ele alarak fikri mesaisini şu şekilde kaleme dökmüştür: 'Bunlardan birincisi, filozoflar olup âlemin

⁴⁸⁷ Zebîdî, *İthâfî's-Sâdeti'l-Müttakîn bi-Şerhi Esrâri İhyâ'i Ulûmi'd-Dîn*, 44.

⁴⁸⁸ Gazzâlî, *Kavâidu'l-Akâid fi't-Tevhîd*, 97; Dünya, *İmam Gazâlî ve İman-Küfür Sınırı*, 42.

Allah'ın zâtı ile yaratıldığını ve bu zâtın başka hiçbir sıfatının bulunmadığını savunurlar. Bu zât kadim ise âlem de kadîm olur ki bu kadîmlik yönü de malûlün sebebe; ışığın güneşe olan nispeti gibidir. Halbuki bu görüş âlemin kadîmliğini açıkça belirtmektedir ki bu ise müstahîldir. Çünkü fiil (yoktan var edilme) hâdistir; âlem de bir fiildir. Şayet bu görüş doğru olsa âlemin ezelî olarak Allah'ın zâtı ile nasıl fiil olması düşünülebilir? Ayrıca iradeye tüm vakitlerin taalluku eşit olduğuna göre irade niçin yöneldiği zamandan önce veya sonra taalluk etmeyip belirli bir vakitte yönelmiştir? Kaldı ki âlem belirli bir nizamda ve ölçüde yaratılmıştır. Bu ölçülerin zıtlarının olması ve bu şekilde var olması da pekâlâ mümkündür. Bu durumda zâta ayrı bir vasıf gerekir ki onu diğerlerinden ayırt edebilsin. İşte bu ayrı olan vasıf da irade sıfatıdır.

İkinci grup ise Mu'tezile'dir. Âlemin, meydana geldiği o vakitte sadece onun için var olan hâdis ama mahalsiz bir irade ile yaratıldığını savunurlar. Bu görüş sahipleri de Allah'a hâdis ve mahalsiz bir iradeyi nispet ederek Allah'ın kendisiyle kâim olmayan hâdis irade ile mürîd olduğunu savunmaktadırlar. Bu da tıpkı O'nun başkası ile kâim olan bir irade ile irade ettiğini söylemek gibi saçma bir şey olur. Bir diğer müstahîl durum ise iradenin niçin 'o vakitte' yaratıldığıdır. Bu irade nasıl meydana geldi? Başka bir irade ile olursa bu durumda dayandığı bu irade de başka bir iradeye dayanmak zorunda kalacak ki sonsuza kadar da bu sürecektir. Buna mukabil başka irade olmadan var olmuşsa bu durumda âlem de o vakitte irade olmaksızın meydana gelmiş olur. Halbuki hâdis olan varlığın iradeye muhtaç olması onun mümkün olmasındandır, yoksa cisim olmasından dolayı değildir! Ayrıca mademki bu vakitte yaratıldı -ve her yaratılan için ona taalluk eden bir hâdis irade meydana geliyorsa- niçin bu vakitte sükûnun değil de hareketin iradesi yaratıldı? Bu aklî istidlaller ile savunulan görüşün tutarsızlığı ortaya çıkmış oldu. Bir diğer grup ise Allah'ın zâtında bulunan hâdis irade ile meydana geldiğini savunur. Bu görüş mensupları her ne kadar bu iddia ile O'nun zâtında bulunmayan irade ile irade edici olmasını bertaraf etmiş olsalar da Allah'ın hâdis varlıklara mahal olması sorunu ile karşı karşıya kalmaktan kurtulamamışlardır. Çünkü hâdis varlıklardan hâli olamayan şeyin de hâdis olacağını önceki bölümlerde dile getirmiştik.

Ehl-i Sünnet ise, iradenin hâdis ve kadîm olan iradesinde de bir değişim, dönüşüm olmaksızın bu kadîm iradenin yöneldiği şeyin, zıtlarından ayırarak belli bir vakitte vücûduna yönelmesiyle meydana geldiğini savunur. Böylelikle iradenin hâdis

olmaksızın ama hâdiselere de belirli vakitte yönelen kadîm bir sıfat olduğu ortaya çıkar ve teselsüle sebep vermeden yaratma da kudret ile birlikte bu vakitte meydana gelir. Her hâdis Allah'ın kudreti ile yaratıldığına göre hâdis varlıkların tamamı irade ile bağlantılıdır. Hayır-şer, iyi-kötü, güzel-çirkin bunların tamamı hâdis olup ezeli irade ile bağlantılıdır. Bu durumda Mu'tezile'ye cevap sadedinde bunların da irade edilen şeylerden olduğu anlaşılmıştır. Zira onlar Allah'ın günah ve kötülüklerin oluşmasını istemediğini; Allah'ın iradesi dışında meydana geldiğini savunurlar. Âleme baktığımız zaman kötülükler ve çirkinlikler hasenâta göre sayısal olarak çok daha fazladır. Bu durumda Allah'ın istemediği şeyler, istediklerinden daha çok olduğu sonucu ortaya çıkar ki bu iddia neticesinde Allah'ın eksik ve güçsüz olduğu anlaşılır. Bu ise mümkün değildir.⁴⁸⁹

Allah, kâinatı iradesi ile var etmiş; tüm hâdisâtı da idaresinin altına almıştır. Varlık aleminde meydana gelen her oluş Allah'ın dilemesi sayesinde. Allah, vücûda çıkacak her varlık için bir zaman murad etmiş, meydana gelen her varlık da bu zaman prensibinde tayin edilen vakitten -önce olsun veya sonra olsun- hiçbir sapma olmaksızın ezeli iradesine muvafık olarak oluşmuştur.⁴⁹⁰ Bazı müteahhir alimler ise iradeyi, vâcib ve müstahîl olanlara değil de tüm mümkünâta taalluk etmeleri hasebiyle kudret ile birlikte zikretmişlerdir. Lakin mümkün olana taalluk cihetlerinde ihtilafa düşmüşlerdir. Buna göre irade mümkünün bu ikili tasavvurunu -ve mümkünattan olan şeyleri- ezelde tahsis ederek, adem veya vücûd; uzunluk veya kısalık gibi iki yönden birine tahsis yolu ile taalluk ederken kudret ise, ezeli sıfat olarak mümkünâta icâd veya adem esnasında (iradesinin meydana gelme anında) tesir ve taalluk etmektedir. Bundan dolayı kudretin tesiri iradenin tesirinin bir cüzü olarak görülmüştür. Allah iradesi ile bir şeyin varlık veya yokluğunu dilemedikçe sadece kudreti ile bunları var ya da yok edemez. Bir varlığın fâil olması için kâdir olması nasıl bir zorunluluk ise; bir fâilin, fâil-i muhtar olarak addedilebilmesi için de iradesinin olması zorunludur.⁴⁹¹

⁴⁸⁹ Gazzâlî, *İtikadda Orta Yol*, 96-100.

⁴⁹⁰ Zebîdî, *İthâfî's-Sâdeti'l-Müttakîn bi-Şerhi Esrâri İhyâ'i Ulûmi'd-Dîn*, 42-43.

⁴⁹¹ Zebîdî, *İthâfî's-Sâdeti'l-Müttakîn bi-Şerhi Esrâri İhyâ'i Ulûmi'd-Dîn*, 42.

3.1.3.4. Kudret

Kudret, hayat sahibi olan varlığa iradesiyle bir şeyi yapıp yapmamaya imkân veren bir sıfattır.⁴⁹² “Gücü yetmek; bir işi ölçülü ve planlı bir şekilde yapmak, planlamak; kıymetini bilmek; bir şeyin niteliğini ve niceliğini belirlemek mânalarına gelen ve ayrıca isim olarak da kullanılan kudret (kadr), Allah’a nispet edildiğinde ‘dilediğini eksiği ve fazlası olmaksızın hikmet çerçevesinde yapmak’ anlamına gelir. Kudretin zıddı ‘bir fiili gerçekleştirememeye’ anlamındaki acz’dır ki zât-ı ilâhiyyeden nefyi zaruridir. Kudret sübûtî sıfatlardan biri olup, âlemin Allah tarafından yaratılıp yönetilmesinin sistem açısından izah edilmesi sırasında en etkin olan ilim-kudret-irade sıfatlarından ikincisini teşkil eder; ilgi alanı (taalluku) ise mümkinatın tamamıdır. Kudret ‘mümkin’ çerçevesine giren bütün alternatiflere taalluk ettiğinden onlardan birini tercih eden sıfat iradedir, bu sebeple iradeye sıfât-ı muhassısa denilmektedir.”⁴⁹³ Râgıb el-İsfahânî, kudret kavramının Allah’a izafe edilmesi halinde tüm yönleriyle ve çeşitleriyle acziyetin O’ndan nefyedilmesi mânasını ihtiva ederken kula nispet edilmesi halinde ise belli bir takım konularda güç yetebilme; diğerlerinde ise aciz kalma manasına sahip olduğunu belirtir.⁴⁹⁴ Gazzâlî, kudret sıfatını açıklarken de bu sıfatın taallukunu tesir etmek (etkileme, etki etmek) olarak; tesiri de ya ma’dûmu ortaya çıkarmak ya da mevcûdu yok etmek şeklinde tanımlamaktadır. Bu açıklamasına göre şayet kendisinde ilim sebkât etmemiş olsaydı (eğer önceden Allah’ın ilim sıfatı olmamış olsaydı) irade sıfatının hususiliğinden (tercihindan) bahsedilemez; iradenin hususiliğinin söz konusu olmadığı durumda da kudretin tesirinden söz edilemezdi. Yani Allah irade sıfatı ile bir şeyi iki halden -vücûd, adem- birini tercih etmekte iken kudret de ona tesir etmektedir.⁴⁹⁵

Allah hayat ve kudret sıfatlarına sahiptir. Tüm mahlukatı yönetimi ve hükümrânlığında bulunduran yüce yaratıcıya hiçbir kusur ve acziyet arız olamaz. İzzet, melekût ve ceberût sahibidir. Semâvat ve arz kabzasında (hakimiyetinde) dürülmüş; mahlukât da hükümrânlığına boyun eğmiştir.⁴⁹⁶ Mahlukâtı ve amellerini halk eden, ecellerini ve rızıklarını takdir eden Allah’ın egemenliğinden ve kudretinden hiçbir

⁴⁹² Cürcânî, *Kitâbu’t-Ta’rifât*, 252.

⁴⁹³ Topaloğlu ve Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 190-191.

⁴⁹⁴ İsfahânî, *el-Müfredât fî Garîbi’l-Kur’ân*, 523.

⁴⁹⁵ Gazzâlî, *Ravzatü’t-Tâlibîn ve Umdetu’s-Sâlikîn*, 53.

⁴⁹⁶ Gazzâlî, *Kavâidu’l-Akaid fî’t-Tevhîd*, 96; Dünya, *İmam Gazâlî ve İman-Küfür Sınırı*, 41.

makdûr hariçte kalmaz; hiçbir iş O'na gizli kalmaz. Âlemi müşahede ettiğimizde düzenli, nizamlı ve bir sistem içerisinde devam ettiğini, varlığını sürdürdüğünü görürüz. Bunlar da bizlere kudret sıfatının varlığını göstermektedir. Her düzenli, sistemli ve muhkem fiil kâdir olan bir fâilden meydana gelir, âlem de düzenli ve muhkem bir fiil olduğuna göre bu da, bunların tüm ayrıntılarına ve inceliklerine güç yetirebilen bir kâdirden meydana gelmesini gerektirir.⁴⁹⁷

Gazzâlî getirmiş olduğu istidlâli çıkarımlarla birlikte bu öncüller üzerinde tartışma yapılmasının da uygun olmadığını savunur. Çünkü âlemin muhkem ve düzenli olması onun uyumlu ve nizamlı olduğunu gösterir; bu da tertipli bir fiil olduğunu ve bunu var eden bir failin olduğunu ortaya çıkarır. Allah'ın kâdir olmasından da bir eylemin, fiilin ya zatı gereği ya da zatına ilave bir özellikten dolayı Allah'tan meydana gelmiş olması kastedilmektedir. Bu halde fiilin zatı gereği Allah'tan sadır olması düşünülemez. Çünkü bu durumda fiil zât ile birlikte kadîm olurdu. Bu durum bizlere fiilin zata ilave bir özellikten dolayı meydana geldiğini gösterir ki bu da fiilin oluşmasına imkân veren kudret sıfatıdır. Çünkü kudret, fâilin fiili yapmasına imkân tanıyan sıfattır. Bir şeyi var eden kudret, onun benzerini meydana getirmeye hayli hayli kâdirdir. Araz ve cevherler Allah'ın kudreti ile meydana geliyorsa bunların benzerleri de aynı şekilde meydana gelmektedir. Dolayısıyla kudretin taalluk edeceği, yöneleceği varlıklar ne kadar çok olursa olsun bu sıfatın hepsine nispeti eşit şekildedir. Bundan dolayı, Allah'ın kudreti her mümkününe yönelir, mümkünlerin çokluğu bu yönelmeye bir bozukluk ve zafiyet getiremez. Nasıl ki imkân belirli bir sayı, aded ile sınırlandırılmıyorsa kudret de belirli sayı ile belirlenemez.⁴⁹⁸

Peki kudret tüm mümkünlere yönelme, taalluk etme bakımından eşit olduğuna göre o zaman hayvanların ve diğer canlıların güç yetirdiği fiiller hakkında ne söyleyebiliriz? Tüm bu makdûratlar Allah'ın kudreti dahilinde midir yoksa değil midir? Şayet Allah'ın kudreti dahilinde değilse kudretin genelliği/ilgi alanı çiğnenmiş olur; kudretin dahilinde olduğu söylendiğinde iki kâdir tarafından bir fiilin meydana geldiğini belirtmiş oluruz ki bu imkansızdır; ya da -insanlar başta olmak üzere- diğer canlıların kâdir oluşunu inkâr etmiş oluruz? Gazzâlî bu durumu öncelikli olarak ekollerin kudret

⁴⁹⁷ Gazzâlî, *el-İktisâd fî'l-İ'tikâd*, 73.

⁴⁹⁸ Gazzâlî, *İtikadda Orta Yol*, 81.

sıfatına yaklaşımı ile şu şekilde ele alır: ‘Cebriye, insanların kudret sıfatını inkâr etmiştir. Buna göre zaruri (titreme) veya ihtiyâri hareket arasında bir fark bulunmadığını savunmaktadırlar. Mu’tezile ise kudret sıfatının ilahi etkisini göz ardı ederek Allah’ın kudretinin kulların, cinlerin, meleklerin ve hayvanların fiilleri ile olan bağlantısını reddetmişlerdir. Bunlara göre kullar, kendilerinden sadır olan fiillerini kendileri yaratırlar ve bu yaratmada Allah’ın yaratma veya engel olma gibi bir etkisinin bulunmadığını savunurlar. Böylelikle yaratma fiilini neyi ne şekilde yaratacağını bilmeyen kudrete nispet ettiler. Lakin örümceğin farklı şekillerden oluşan kenarlarının birbirine olan yakınlık ve uzaklığı ve en korumalı şekilde mühendisleri dahi hayrete düşürecek şekilde evler örmesi; arının yan yana konulduğunda gereksiz bir boşluğun illa ki mevcut bulunduğu ve tam olarak birbirine bağlanmayan, birbirini kapsamayan dairevi, beşgen, sekizgen gibi şekillerin yerine tam bir uyumluluk ve korunaklığı sağlayan altıgen şeklinde evini oluşturmaları⁴⁹⁹, hayvanların tüm buna benzer sanatlı ve hikmetli fiillerinin tamamı, kendilerine bu sistemi ve şekilleri sağlayan ve bu ceberut altında hayatlarını ikame ettiren Allah’ın kudreti ve takdiri ile meydana geldiğine delil değil midir?

Ehl-i Sünnet ise her iki düşünceyi de reddetmiş bir fiil üzerinde iki ayrı kudretin etkisini ve iki kâdire nispet edilen makdûrun varlığını kabul etmişlerdir. Bunun neticesi olarak da bir fiil üzerinde iki kudretin birlikteliği reddedilmiş olmaktadır. Her mümkün kudretin etki sahasındadır. Her mümkün aynı zamanda hâdistir. Kulun fiili de hâdis olduğuna göre ‘mümkün’ sahasında olup Allah’ın kudretinin yönelmesinden ve taallukundan dışarda kalması düşünülemez. Yaratan, var eden, meydana çıkaran isimleri, kudretiyle oluşumları icâd eden Allah’a verildiğinde kudretinin taalluk ettiği şey meydana geldiği için Allah icâd eden, yaratan diye isimlendirilir. Buna göre kudretin yöneldiği fiil -her ne kadar kulun kudreti ile meydana gelse de kul yaratıcı, var edici olarak isimlendirilmeyip- kulun kudretiyle oluşmamaktadır. Kuldan meydana gelen bu oluşum için o zaman başka bir isim gerekir ki o da kesbtir. Kur’an’da kulların

⁴⁹⁹ ‘Kenarların birbirine tam uyumlu olması ve bu sayede minimum boşluk kalarak mümkün olan tüm şekillerden en uygun olanı yapması ve çokluklarına rağmen bu dairesel şekil içerisinde bir arada olmaları bunu takdir eden yüce zata delalet etmektedir. Çünkü dairesel olsaydı bunlar birbiriyle çakışmayacağı için atıl boşluklar olacaktı. Dörtgenler ise her ne kadar kenarları çakışsa da alanı daraltmaktadır. Altıgen haricinde çakışmanın en az seviyede ve dairesel şekle en yakın olan başka bir şekil yoktur.’ Bkz. Gazzâlî, *Kur’an’ın Cevherleri*, 82.

fiillerine bu isim verildiği de bilinmektedir. Bundan dolayı iki ayrı kudretin; biri yüce olan Allah'ın diğeri ise acizliğe yakın olan kulun kudreti olduğu ortaya çıkmaktadır.⁵⁰⁰

Allah, kudret sıfatına sahiptir. Şayet zâtı ile zorunlu sebep olsa ve tesiri hâdis olan şarta bağlı olmasaydı, ya varlığına bağlı olurdu ki bu da sonsuz hâdislerin birbiri ardınca bir araya gelmesini zorunlu kılardı; ya da yok oluşuna bağlı olurdu ki bu da başlangıcı olmayan hâdisleri gerektirirdi. Oysa bunların her ikisi de muhaldir.⁵⁰¹ Allah ezelde kudret sıfatına sahip olmazsa zıddı olan acizlikle ezelde vasıflanmış olacaktır. Hâdis olan varlıkların yaratılması için kudret gerekli bir sıfat olduğuna göre -ki kudret de sadece mümkinâta taalluk etmektedir- âlemin varlığı ve yaratılışı onu murad eden Allah'ın kâdir oluşuna da delildir. Çünkü her mümkün aynı zamanda makdûr (güç yetirilen) demektir.

Gazzâlî, *Kavâidu'l-Akâid* eserinde ise Allah'ın kâdir ve kâhir olmasını şu ifadelerle dile getirmiştir: 'Hakimiyyet, güç, mutlak otorite, yaratma ve yönetme sadece Allah'a aittir. Gökler -içinde barındırdığı her şeyi ile birlikte- O'nun sağ eli ile (kudreti ile) dürülmüş, tüm mahlukat O'nun yönetiminin ve kabzasının dahilindedir. Yaratmada ve yeniden var etmede, yoktan eşsiz var etmede, tüm var etme şekillerinde tektir, eş yoktur. Mahlukatı ve fiillerini (kudreti ile) yaratan, rızıklarını ve ecellerini de takdir edendir. O'nun kabzasından, hükümlerinden hiçbir makdûr hariçte kalmaz, fiillerin ve işlerin sonuçlarının O'nun kudretinden bağımsız olduğu düşünülemez. Kudretinin taalluk ettiği makdûrların da sayısı sınırsızdır.⁵⁰² Gazzâlî yapmış olduğu bu tanımı şu alt bilgiler ile daha da genişletmiştir: 'Her varlık Allah'ın kudretinin ve murakebesinin hakimiyetindedir. O her şeye kâdir ve galip olmakla beraber hiçbir şey O'na galip gelemmez. Tüm yaratma şekillerinin belirtilmesiyle Allah'ın fiillerinde olan vahdâniyyetine işaret edilerek Allah'ın kudreti olmaksızın mümkinât namına her ne varsa -îcâd, yoktan var etme, eşsiz var etme- hiçbirisinin mevcûd olamayacağı ifade

⁵⁰⁰ Gazzâlî, *İtikadda Orta Yol*, 84-90. Eş'arî düşüncede Allah'ın fiilleri konusu, müstakil bir sıfat tanımlaması çerçevesinde yapılmayıp ilim, kudret ve irade sıfatları dahilinde ele alınmaktadır. İlahi fiiller müstakil ve doğrudan sıfat olmayıp bir nevi ilim, irade ve kudretin taalluku olduğundan hâdistir. Hâdis olduğundan dolayı da zât ile kâim değildir. Bkz. Topaloğlu, *Allah İnancı*, 137 vd. Eş'arî mefkûreye paralellik arz etmesi için biz de çalışmamızın üçüncü bölümündeki sıfatlar teorisinde 'fiilî sıfatlar' olarak müstakil bir başlık halinde ele almamayı uygun gördük. Gerek ikinci bölümde Allah'ın fiilleri konusunda gerekse de burada irade ve kudret sıfatları içerisinde konuyu ele almanın gayretinde olduk.

⁵⁰¹ Beyzâvî, *Tavâliu'l-Envâr min Metâli'il-Enzâr*, 180.

⁵⁰² Zebîdî, *İthâfî's-Sâdeti'l-Müttakîn bi-Şerhi Esrâri İhyâ'i Ulûmi'd-Dîn*, 40.

edilmiştir. Aynı şekilde Allah'ın zâtında olan vahdâniyyetine de işaret edilmiştir. Çünkü bu şekilde kusursuz ve noksansız tarzda var etmek zatında başta olmak üzere fiillerinde ve sıfatlarında kadîm olan birden fazla varlıkların (taaddüdü'l kudema) nefyedilmesini gerektirir. -Aynı şekilde bu tanımlama- sıfatlarındaki vahdâniyyetini de içermektedir. Bu da sıfatların muttasıl veya munfasıl olacak şekilde zattan ayrı taaddüdünün, bağımsızlığının nefyedilmesi demektir. Bu ise -sıfatların bağımsızlığı- kâdir-i mutlak için mümkün değildir. Hem mahlukatı hem de fiillerini yaratmasına dair delili ise 'Sizi de yaptıklarınızı da Allah yarattı'⁵⁰³ ayetidir. Çünkü yaratma: 'Bir şeyi ademden vücûda çıkarmak, yoktan var ederek meydana getirmek' demektir. Yukarıdaki tanımla tüm yaratma şekilleri Allah'a hasredilerek hem mahlukatı hem de ona bağlı olan fiilleri meydana getiren kudretin sadece Allah olduğu hakikati dile getirilmiştir. Kudretin eseri ve kabzasında olan bu makdûrlar da ezeli olmanın değil hâdis ve sonradanlığın alametidir.⁵⁰⁴

3.1.3.5. Semî'-Basar

Sem', 'işitmek, duymak, duyurmak; anlamak; arzu ve dileği kabul etmek' mânalarında mastar, ayrıca isim olarak kullanılır ve 'Allah'ın işitmeye konu teşkil eden her şeyi tam bir yetkinlikle işitmesi' olarak tanımlanır.'⁵⁰⁵ Semî' ise sem' kökünden türemiş sıfat olup 'işiten' demektir. Basar 'görmek, bilmek, sezmek, görme duyusu, göz' mânalarına gelir. Basîr ise basar kökünden türemiş sıfat olup 'gizli ve âşikâr her şeyi bütün özellikleriyle idrak edip gören' anlamına gelip Allah'ın her şeyi en ince detayına kadar tüm özellikleriyle göze muhtaç olmadan görmesi, görmeye konu teşkil eden şeyleri tam bir yetkinlik olarak idrak etmesi demektir.⁵⁰⁶

⁵⁰³ (Kur'an-ı Kerim, Sâffât, 37/96). Zikri geçen ayet bağlamında şu hususu da bahsetmekte fayda görüyoruz. Ayette hem insanları hem fiillerini Allah'ın yarattığı belirtiliyor. Ayetin siyak ve sibakı dikkate aldığımızda 'putları da yaratan Allah'tır' manası anlaşılmaktadır. Durum bu iken nasıl olur da bir şey hem Allah'ın mahluku hem insanın mâmülü olabilir? Cevap olarak şunu söyleyebiliriz: Bu durum tıpkı 'marangoz kapıyı, kürsüyü yaptı' demek gibidir. Marangozun yaptığı bu nesnelerin aslı maddesi değil bilakis sadece bunların şekli ve sûretleridir. Bunun gibi putlar için de lazım olan aslı maddeyi yaratan Allah, bu maddeleri işleyip sûret ortaya çıkaran ise insandır. Bununla Allah onların aleyhine şu hususu delil getirmektedir: 'Tapan da tapılan da Allah'ın yaratmış olduğu mahluk (takdir ettiği varlık) olduğuna göre mahluk, diğer mahluka nasıl tapabilir? Bkz. Zemahşerî, *el-Keşşâf an Hakâ'iki Gavâmizi't-Tenzîl ve Uyûnü'l-Ekâvîl fî Vücûhi't-Te'vîl*, 1133.

⁵⁰⁴ Zebîdî, *İthâfî's-Sâdeti'l-Müttakîn bi-Şerhi Esrâri İhyâ'i Ulûmi'd-Dîn*, 40

⁵⁰⁵ Topaloğlu ve Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 277.

⁵⁰⁶ Topaloğlu ve Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 43.

Gazzâlî, Allah'ın işitme ve görme sıfatlarıyla da muttasıf olduğunu belirterek işitilen her ne olursa olsun ve ne kadar gizli olursa olsun O'nun işitmesinden; görünen şey de her ne kadar latif ve ince olursa olsun görmesinden asla kaybolamayacağını, O'na gizli kalamayacağını belirtir. Allah'ın işitme ve görmesi, yaratılan varlıkların görmek için göz -ve göz bebeği, göz kapağı gibi- aletlerine, işitmek için de kulak ve kulak zarı gibi aletlere muhtaç olmaları gibi değildir. İşitme ve görmede bu tür acziyet içerisinde olamaz. Çünkü nasıl ki yaratırken alete; ceza verirken herhangi bir organa, bilirken kalbe muhtaç değilse işitmek ve görmek için de bu tür noksanlık ve acziyet ihtiva eden haller içerisinde değildir. Zâtı diğer varlıkların zatlarına benzemiyorsa bu durumda zâtı ile kâim olan sıfatları da diğer varlıkların sıfatlarına benzemez.⁵⁰⁷ Bu iki sıfat da zât ile kâim olup ezelîdirler ve tüm mevcûdata hayal veya vehim yoluyla değil tam ve yetkin bir idrak ile taalluk ederler. Hiçbir şey görmesinden ve işitmesinden soyutlanamaz. İşitme sıfatı zâtı ile kâim olup O'ndan ayrı kalması, bağımsız olması düşünülemez. Ayrıca bu sıfat Allah için bulunması zorunlu olan sıfatlardandır. Allah hakkında sabit olan bu sıfatın şüphesiz ki insanın ve diğer varlıkların işitmesinden farklı olması gerekir. Çünkü Allah'ın sıfatları sonradanlık özelliği olan her şeye münafidir. Bundan dolayı fiillerinde, sıfatlarında ve zâtında yaratılmış varlıklara muhalif olması bir gerekliliktir. İnsana nispet edilen işitme kulak, kulak zarı gibi bazı aletlerin varlığı ile sağlanabilir. Bu vasıtalar ile sesleri işitebilmektedir.⁵⁰⁸

Allah için işitme sıfatının vücûbiyetine işaret eden aklî ve naklî deliller de mevcuttur. Örneğin Kur'an'da 'Kocası hakkında seninle tartışan ve Allah'a yakınan kadının sözünü Allah işitmiştir. Allah sizin karşılıklı konuşmanızı işitiyordu. Çünkü Allah, her şeyi işitmekte ve görmektedir'⁵⁰⁹, '(Allah buyurdu ki) Korkmayın bilin ki ben sizinle beraberim; işitirim ve görürüm'⁵¹⁰ ayetleri bu hususa delildir. Sünnetten delili ise: 'Ebû Mûsâ el-Eş'ârî (ö.42/662)'den rivayetle: Biz Hz. Peygamber (sav) ile beraberdik, yüksek bir yere rastladık, insanlar yüksek sesle tekbir getirmeye başladılar. Bunun üzerine Hz. Nebi (sav): 'Ey insanlar, kendinize acıyın. Siz işitmeyen ve gaib olana dua etmiyorsunuz,

⁵⁰⁷ Gazzâlî, *Kavâidu'l-Akâid fi't-Tevhîd*, 97; Dünya, *İmam Gazâlî ve İman-Küfür Sınırı*, 42.

⁵⁰⁸ Zebîdî, *İthâfû's-Sâdeti'l-Müttakîn bi-Şerhi Esrâri İhyâ'i Ulûmi'd-Dîn*, 42.

⁵⁰⁹ (Kur'an-ı Kerim, Mucâdele, 58/1).

⁵¹⁰ (Kur'an-ı Kerim, Tâ'hâ, 20/46),
(Kur'an-ı Kerim, Şûrâ, 42/11),
(Kur'an-ı Kerim, Meryem, 19/42),
(Kur'an-ı Kerim, Şu'arâ, 26/15).

bilakis işiten ve yakın olan Allah’a dua ediyorsunuz’ demiştir.⁵¹¹ Aklî delil olarak da: ‘İşitmeyen, duymayan ve bir fayda sağlamayan varlıklara niçin ibadet ediyorsun?’⁵¹² ayetini dile getirir. Çünkü bu delil, zımında Hz. İbrâhim’e, ibadet ettiği varlık hakkında aleyhine bir delil olmadığına delalet etmektedir. Zira Hz. İbrâhim işiten ve gören bir ilaha ibadet etmekteydi. Aksi takdirde muhataplarıyla birlikte aynı konuda ilzam olmuş olurdu.⁵¹³ Bunun yanı sıra işitme, kemâldir. İşiten varlık işitemeyen varlığa nazaran daha yetkindir. Şayet Allah işitme sıfatıyla muttasıf olmasaydı bu durumda zâtında ve hakkında noksanlık meydana gelirdi. Noksanlık ise Allah hakkında muhaldir. Buna göre Allah’ın işitme ile vasıflanamaması düşünülemez. Aynı şekilde görme sıfatı da Allah için zorunlu olan ve zâtı ile kâim ezelî sıfattır. Hayal veya zan üzerine kurulu ışığın kendisine ulaşmasına bağlı olarak veya bir organ vasıtasıyla meydana gelen bir idrak ile değil kesin ve değişmeyen idrak üzere olan ezelî sıfattır. Allah’tan ayrı kalması düşünülemez. İnsanların ve diğer canlıların görmeleri, gözde yaratılmış bir kuvvet sayesinde olur ki bu Allah için mümkün değildir. Çünkü bu durum terkibi gerektirir. Görme sıfatına işaret eden aklî ve naklî deliller de mevcuttur.⁵¹⁴ Aklî delil olarak da yukarıda değindiğimiz aynı esaslar bu sıfat için de geçerlidir.⁵¹⁵

Her iki sıfatın taalluklarını ele alacak olursak; semi’ sıfatı tüm mevcûdata taalluk etmektedir. İster kadîm olsun ki bu da Allah’ın zâtı ve sıfatlarıdır, ister hâdis olsun ki bu da Allah dışındaki tüm varlıklardır. Bazıları da semi’ sıfatının tüm mesmûata (işitilen her şeye) taalluk ettiğini belirtirler. Bu işitilen şeyler ister insanlar için geçerli olsun -bu da bizim seslerimizdir- ister Allah hakkında olsun. Tüm mevcûdat sesleri ve zatlarıyla Allah hakkında işitilmeye uygundur. Bizim müşahade ettiğimiz ama sesleri duyamadığımız her varlığın seslerini ve kendisini oluşturan zatlarını Allah işitmektedir. Çünkü her varlık kendi dili ile Allah’ı tesbih etmektedir. Görmekle meydana gelen keşf ile duymakla oluşan keşf de farklı şeylerdir. Basar sıfatı da ister kadîm olsun (Allah’ın zâtı ve sıfatları) ister hâdis olsun (tüm yaratılmış varlıklar) tüm mevcûdata taalluk

⁵¹¹ Ebû Abdîrrahmân Ahmed b. Şuayb b. Ali en-Nesâî, *Sünen-i Kübra* (Beyrut: Müessesetu’r-Risale Naşîrun, 2001), 4:398.

⁵¹² (Kur’an-ı Kerim, Meryem 19/42).

⁵¹³ Gazzâlî, *İtikadda Orta Yol*, 101.

⁵¹⁴ (Kur’an-ı Kerim, Tâ’hâ, 20/33-35),
(Kur’an-ı Kerim Şu’arâ, 26/218-219),
(Kur’an-ı Kerim, Tevbe 9/105).

⁵¹⁵ Gazzâlî, *el-İktisâd fî l-İ’tikâd*, 27-29.

etmektedir. Yine bazı kesimler basar sıfatının görülen tüm varlıklara taalluk ettiğini belirtirler. İster bizim hakkımızda olsun ister de Allah'ın zâtı ve sıfatları hakkında olsun. Zâtı ile kâim sıfatla tüm mevcûdatı ve mahlukatı görmektedir.⁵¹⁶

Peki bu iki sıfat her mevcûda taalluk ettiğine göre Allah'ın işitmesi ve görmesi hâdis mi yoksa kadîm mi? Eğer hâdistir dersek hâdis olan varlıklara mahal olmuş olur; kadîm dersek -alem ma'dûm iken- Allah ma'dûm olan bir şeyi nasıl işitir ve görür? Gazzâlî böyle bir soruyu Allah'ın ilim sıfatıyla cevaplar. Buna göre bizler Allah'ın şu halde âlemin bu zamandan önce de var olduğunu bildiğini söyleriz. Henüz mevcûd değilken, var olmadığı halde âlemin ezelde var olduğunu nereden bilmektedir? Allah'ın ezelde bir sıfatının mevcudiyeti kabul edilince Allah bu sıfatla âlemi var olmadan önce ileride meydana geleceğini; meydana gelirken onun meydana gelme halini; meydana gelince meydana gelmiş olduğunu bilmesi pekâlâ mümkündür. İşte bu sıfat ilim ve âlimiyyet halidir. Aynı durum ve öncüller işitme ve görme sıfatları için de geçerlidir. İlim sıfatı için sabit olan bu hal işitme ve görme sıfatları için de geçerli sayılmaktadır.⁵¹⁷

Gören varlık görmeyene nazaran; işiten varlık işitmeyene nazaran bir yetkinlik ve kemâl sahibidir. İlim kemâl sıfatıdır; işitme ve görme de bunu tamamlayan ikinci bir yetkinliktir. Çünkü bir kişi bildiği ama daha önce görmediği bir şeyi uzun zaman geçtikten sonra gördüğünde göremeyen kimseye nazaran daha üst düzeyde yetkinlik ve idrak sahibi olmaktadır. Kemâl ve yetkinlik bildiren bu sıfatlar yaratılan varlıklar hakkında sabit olduğuna göre yaratıcı hakkında nasıl sabit olmasın? Şayet bu şekildeki yetkinlik karşısında muarızın: 'Peki bu iddia koklama, tatma hakkında nasıl sabit olur? Zira koklama ve tatma ile oluşan idrak, bu duyuların varlığı ile sağlanır, bunların olmayışı ise eksiklik ifade eder. Bu durum Allah hakkında lezzet ve acı duymanın ispatına kadar da sürer. Mesela darbeden acı duymayan felçli kimse eksiklik sahibidir.' şeklindeki olası itiraz da yerinde olmayacaktır. Çünkü idrak için eksiklik sayılabilecek her şeyin Allah hakkında kullanılması imkansızdır. Tüm bunlar zaten kendi varlıkları itibariyle var olmak için başka bir şeye muhtaçtırlar ve dolayısıyla tabiatları itibariyle eksiktirler. Örneğin 'acı' arazdır, meydana gelmek için bir sebebe ihtiyaç duyar ki onlardan biri de darbe fiilidir. Demek ki bu fiiller olmadan acı tek başına olamıyor veya

⁵¹⁶ Gazzâlî, *el-İktisâd fî'l-İ'tikâd*, 28-30.

⁵¹⁷ Gazzâlî, *İtikadda Orta Yol*, 101.

eksik kalıyor. Darbe de cisimler arasında cereyan eden, süregelen bir dokunmadır. Dolayısıyla bunların varlıkları sürekli başka bir şeyin varlığına muhtaç duyan eksik tabiatlı olan mevcûdlardır. Varlığı noksanlığa, eksikliğe bağlı olan şey de eksik olmaktadır. Allah ise tüm noksanlık ve eksikliklerden münezzehtir ve O'nun için mümkün olan ve yetkinlik ifade eden her şey aynı zamanda da vardır. Allah bir şeyi kaybetmemiştir ki bunu sonradan kazanmayı ve elde etmeyi arzulamış olsun!⁵¹⁸

3.1.3.6. Kelâm

Kelimenin çoğulu olan kelâm, sözlükte ‘maddî ve mânevî açıdan etkilemek, yaralamak’ anlamındaki kelm kökünden türemiş bir isim olup ‘konuşma, söz söyleme, sözlü etkiyi algılama’ mânasına gelir. Allah’a nispet edilen sübûtî sıfatlarından biri olan kelâm Allah’ın konuşma yetkinliğine sahip bir varlık olduğunu ifade eder. Kur’an’da ve vârid olan hadislerde Allah’ın meleklerle, şeytanla, bazı peygamberlerle konuştuğu bildirilmektedir.⁵¹⁹ “Kelâmcılar Allah’ın mütekellim olduğu noktasında fikir birliği içerisinde iken O’nun müstakil bir mâna ve muhteva konumunda sadece zihnen de olsa düşünülecek bir kelâm sıfatının bulunup bulunmadığı, böyle bir sığata sahipse de kadîm mi yoksa hâdis mi olduğu konusunda ihtilafa düşmüşlerdir.”⁵²⁰ Gazzâlî kelâm sıfatını: ‘Allah’ın yaratılmış varlıkların konuşmasına ve kelâmına benzemeksizin zâtı ile kâim olan ezeli bir sıfatla mütekellim, emreden, nehyeden, mükafat ve ceza veren’ ile muttasıf olarak zikreder. Allah kelâmında, yaratılmış olan varlıkların konuşmak için ihtiyaç duyduğu dilin ve dudakların hareketleri veya hava akımı gibi hâdisata ve ihtiyaçlara da muhtaç değildir. İndirilmiş olan tüm semâvî kitaplar Allah’ın zâtı ile kâim olup kadîm kelâmıdır. Dolayısıyla tüm sıfatlarıyla birlikte düşündüğümüzde Allah hayat sıfatı ile hay, ilim sıfatı ile âlim, kudret sıfatı ile kâdir, irade sıfatı ile mürîd, işitme ve görme sıfatlarıyla semî’ ve basîr, kelâm sıfatıyla da mütekellimdir. Kelâmının dillere, sadırlara ve satırlara intikal etmesi O’nun zatından ayrılışını gerektirmez.⁵²¹ Bunun yanı sıra ilim sıfatının taalluk ettiği her şeye kelâm sıfatı da taalluk etmektedir.⁵²²

⁵¹⁸ Gazzâlî, *İtikadda Orta Yol*, 102-103.

⁵¹⁹ Yusuf Şevki Yavuz, “Kelâm” içinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 25:196 vd.

⁵²⁰ Topaloğlu ve Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 181.

⁵²¹ Gazzâlî, *Kavâidu’l-Akâid fi’t-Tevhîd*, 97; Dünya, *İmam Gazâlî ve İman-Küfür Sınırı*, 43.

⁵²² Gazzâlî, *Ravzatu’t-Tâlibîn ve Umdetu’s-Sâlikîn*, 54.

Allah'ın mütakellim olduğunu reddeden kişi peygamberleri de reddetmiş olmaktadır. Zira peygamberin mahiyeti, onu vazifelendirip gönderen varlığın sözünü tebliğ etmesinden ibarettir. Bu söz sahibinin kelâm sıfatının bulunmadığı tasavvur edildiğinde peygamber ve peygamberlik nasıl tasavvur edilebilir? Sözü yalanlayan ve reddeden kişi o sözün tebliğ edilmesini de yalanlar. Kaldı ki yaratılmış varlıkların bile kelâm sıfatı olup bu sıfata sahip olamayanlara göre yetkinlik ifade ediyorken Allah'ın kelâm sıfatına sahip olmaması nasıl mümkün olabilir? Yetkinlik ve kemâl ifade eden sıfat yaratılmışlarda var ise zorunlu olarak yaratıcı da bulunması gerekmez mi?⁵²³

Şayet bu hususta muarız tarafından “görüşlerinizin ve araştırmanızın temeli ve çıkış noktası insan kelâmıdır. Allah'a kelâm sıfatını vererek bu sıfatla ya sesler ve harfler kastedilir; ya sesleri ve harfleri kendi nefsinde yaratmaya güç yetirebilmesi kastedilir ya da bunların haricinde üçüncü bir mâna murad edilebilir. Şayet bu sıfat ile ses ve harflerin bizzat kendileri kastedilirse bunlar hâdistirler ve her ne kadar bizim için kemâl bildirse de hâdis olduklarından dolayı Allah'ın zâtı için bir kemâl ve yetkinlik bildirmez, zâtı ile kâim olmaz. Şayet Allah başkasıyla kâim olan bir kelâm ile konuşursa yani Allah'ın zâtında değil de gayrında kâim olursa bu durumda Allah asıl konuşan değildir, mütakellim kelâmın kâim olduğu mahal olur. Şayet bu kelâm ile sesleri yaratma kudreti kastedilirse, bu bir açıdan Allah hakkında kemâl ifade etse de bu durumda sadece bu sesleri yaratma kudretine sahip olmasıyla mütakellim sayılmaz; bilakis kendi nefsinde de yaratması gerekir ki O'na mütakellim denilebilsin. Buna göre sesleri kendi nefsinde yaratmadıkça kelâm sıfatına sahip olamaz. Bu ise imkansızdır. Çünkü hâdis olan varlıkları kendi zâtında yaratmasıyla hâdis varlıklara mahal olur. Bu iki görüş dışında başka bir mâna kastediliyorsa anlaşılmayan bir şey olur. Bunu da ispat etmek imkansızdır.” Şeklinde belirtmiş olan bir itiraza Gazzâlî şu şekilde cevap getirir: Bir bakıma bu sınıflandırma doğrudur ama içerisinde birtakım ince detayları ve nükteleri barındırır. Şöyle ki: Biz, seslerin Allah'ın zâtı ile kâim olmasını ve Allah'ın bu şekilde mütakellim olmasını mümkün görmüyoruz. İnsan, iki şekilde kelâm sıfatına sahiptir. Bunlardan birincisi ses ve harflerden oluşan konuşma ikincisi ise ses ve harflerden müteşekkil olmayan zâtı ile kâim olan içinden konuşmasıdır (kelâm-ı nefsi). İşte bu asıl yetkinlik olup Allah hakkında da muhal değildir. Allah hakkında sadece bu

⁵²³ Gazzâlî, *İtikadda Orta Yol*, 105.

nefsî kelâmı kabul ederiz. Aynı zamanda insanda kudretine ve sese ilave olup zatına özgü olan konuşma sıfatının varlığını da kabul ederiz. Mesela biri ‘dün içimden bir söz geçirdim’ demesi de bu sıfatın varlığına delalet etmektedir. Lakin harfler kelâma delalet etseler de hâdistirler. Delil ise medlûlden (delalet ettiği şeyden) ayrı olup onun (medlûlün) sıfatıyla vasıflanamaz. Mesela kendi varlığı hâdis olup kadîm bir yaratıcının varlığına delalet eden âlemin her ne kadar delâleti zâtî olsa da medlûlü olan Allah’tan farklı bir şeydir. Âlem ile âlemi yaratan bir değildir. Hâdis olan âlem kadîm olan zâtın varlığına delalet ediyor da harfler niçin kadîm olan sıfata delalet etmesin?⁵²⁴

Gazzâlî, *el-iktisâd* eserinde olası ihtimaller ve fikri kurgular üzerinden devam ederek kelâm-ı nefsî üzerinde şu sorgulamaları ve cevaplandırmaları yapar: ‘Allah’ın zâtında olan kelâm-ı nefsî ince ve derin bir konu olduğu için bu konuda birçok kişi ses ve harf haricinde başka bir şeyi kabul etmemişlerdir. Bundan dolayı olacak ki ‘Hz. Mûsâ Allah’ın kelâmını işitti mi? Gerçekte ses ve harf mi işitti? Şayet bunu kabul ederseniz Allah’ın kelâmı işitilmemelidir. Çünkü kelâmı harf ve sözlerden meydana gelmiş değildir. Mademki ses ve harf olarak işitmediyse ses ve harf olmayan şeyi Hz. Mûsâ nasıl işitmiştir?’ Gazzâlî böyle bir soru karşısında soruyu soranın, öncelikle ‘nasıl’ sorusu ile gerçekte neyin talep edildiğini bilmeyen bir kişinin sözü olduğunu bildirerek ‘tatma duyusu ile şekerin tatlılığı nasıl anlaşılır/idrak edilir?’ şeklinde iğneleyici bir üslup ile ne dediğini bilmeyen kimsenin sorusu olarak görür ve böyle bir sorunun bu hali ile imkansızlığına işaret eder. Bu saçma soruyu bir nebze mümkün hale getirmek için de soruyu sorana biraz şeker verilip tatmasını ve tatlılığı anlamasını önerir. Şekeri nasıl tattın? Ve nasıl idrak ettin? İşte sen şuan nasıl idrak ettiysen ben de öyle işittim diyerek cevap verir. Çünkü işitme bir idrak türüdür ve Hz. Mûsâ Allah’ın ne harf ne seslerden oluşmayan ezeli ve zâtî ile kâim kelâmını işitmiştir. Allah’ın kelâmını bu kişiye işittirmeden ‘Nasıl işitti?’ sorusuna cevap vermek mümkün değildir. Bu işittirme de sadece Allah ile konuşma sıfatına haiz olan Hz. Mûsâ’nın özelliği olduğuna göre bu kişiye kelâmı işittirmeye muktedir değiliz.⁵²⁵

Gazzâlî aklî sorgulamalar ve delillendirmeler ile kurgusunu şu şekilde devam ettirir: ‘Peki mushafların içinde bulunan Allah’ın kelâmı mıdır? Şayet kelâmı ise kadîm

⁵²⁴ Gazzâlî, *İtikadda Orta Yol*, 106-108.

⁵²⁵ Gazzâlî, *İtikadda Orta Yol*, 109-110.

olan bir şey nasıl hâdis olanın içinde olabilir? Ve nasıl hâdis olana mahal olabilir?’ Muarızından gelebilecek bu soruya ve itiraza karşılık Gazzâlî cevabını delil medlûl ilişkisi bağlamında şöyle dile getirir: ‘Allah’ın kelâmı diller ile okunmuş; kalpler ile korunmuş ve mushaflarda yazılmıştır. Kâğıt, mürekkep, yazı harflerin tamamı arazlardan oluştuğu için hâdistir. Mushaflarda yazılı olmasından maksat da Allah’ın kadîm sıfatıdır. Mesela ‘ateş mushafta yazılıdır’ sözünde ateşin zâtının mushafta olduğu anlaşılmaz. Şayet öyle olsa mushafı da yakardı. Bunu söyleyen kişinin dilinde olsa dilini de yakardı. Dolayısıyla bir ateşin kendisi var bir de ateşe delalet eden ‘nun’, ‘elif’ ve ‘ra’ harfleri var. Ateşin kendisi delalet değil medlûl olup, ‘nâr’ kelimesi (lafzı) ise delâletidir. Dolayısıyla yakıcı olan şey de medlûldür. İşte bunun gibi Allah’ın ezeli olan kelâmı, delilin kendisi değil medlûldür, Kur’an’da bulunan harfler ise bunun delili, delâletidir. Harfler bu kelâma delalet eden deliller olduğu için delillerin de bir saygınlığı oluşmuş ve bu nedenle mushafa saygı gerekli olmuştur.’⁵²⁶

Peki Hz. Nebi: ‘Kim Kur’an’dan bir harf okursa ona şu kadar sevap vardır’ diyerek harfleri Kur’an’dan saymış ve Kur’an’ın yaratılmış olmadığını söylemiştir. Buna göre harflerin de kadîm olması gerekmez mi? Gazzâlî bu soruyu *el-İlcâm* eserinde şöyle cevaplandırır: ‘Rasûlullah (s.a.v) ‘Kur’an Allah’ın yaratılmamış kelâmıdır’ dediği için Kur’an mahluk değildir. Harflerin kadîmliği veya hâdisliği konusuna girmek bid’attir. Zira Sahabe bunlarla meşgul olmamıştır. Lakin bir kimse azılı kâfirlerin veya haşviyye gibi harflerin kadîmliğini kabul etmeyenlerin bulunduğu coğrafyada olur da cevap vermek zorunda kalırsa: ‘Harflerle Kur’an’ın kendisi kastedilirse Kur’an kadîmdir. Şayet Kur’an ve Allah’ın sıfatları haricinde bir şey kastedilirse zâtı ve sıfatlar haricindeki her şey hâdistir. Bundan dolayı Hz. Peygamber’in dediklerini kabul ederiz, bunların üstüne başka bir şey eklemeyiz. O, Kur’an mahluk değildir dediği için bunu aynen kabul ederiz, Allah’ın ezeli kelâmı olduğunu savunuruz, Hz. Peygamber’in dediklerinin haricinde de başka bir şeyi iddia etmeyiz.’⁵²⁷

Gazzâlî, avamın bu tür soru ve sorgulamalardan uzak tutulması gerektiğini savunur. Lakin muhatap, hakikatleri kavrayabilecek kabiliyette zeki kişi ise bu durumda meselenin izahını tavsiye eder. Bir şey hakkında kadîm veya hâdis olduğu yönünde bir

⁵²⁶ Gazzâlî, *İtikadda Orta Yol*, 110-111.

⁵²⁷ Gazzâlî, *İlcâmü'l Avâm an İlmi'l-Kelâm*, 75.

hüküm verebilmek için öncelikle zâtının anlaşılır olmasının gerekliliğini belirtir. Bu durumda Gazzâlî, varlığın mertebelerinden yola çıkarak Kur'an hakkında oluşan şüpheleri gidermek, hakikati ortaya koymak ve yaratılmış olmadığını delillendirmek için yine ateş örneğini misal getirir. Buna göre her şeyin varlık açısından; dış dünyada, zihinde, dilde ve yazıda olmak üzere farklı varlık mertebeleri vardır. Ateşin ocakta, hayalde ve bir de zihinde varlığı vardır ki bundan murad sûreti, hakikatine dair bilgidir. Dilde de varlığı vardır ki o da telaffuz edilen "النار" lafzıdır. Bir de bir kağıt üzerinde yazılmış halde bir varlığı vardır. Nasıl ki ezelilik, kadîm Allah'ın kelâmının bir niteliği ise yakma da ateşin bir niteliğidir. Ocakta yakıcı halde bulunan ateşin varlığı dilde, zihinde olandan ayrıdır. Zira bunlarda da aynı varlığı olsaydı bunların hepsinde yakıcı olurdu ve hepsi yanardı. Şayet bize 'ateş kelimesi yakıcıdır; ateş kelimesinin nun, elif, ra olan harfleri yakıcıdır; bu harflerin kağıt üzerindeki şekilleri yakıcıdır' denirse hayır derken 'Ateş yakıcıdır' denildiğinde de evet cevabını veririz. Ateşin bu varlığı gibi Kur'an'ın da dört tür varlık mertebesi vardır. Birincisi, Allah'ın zâtı ile kâim olan varlığıdır ki asıl olan mâna budur. Bu tıpkı ateşin ocakta olan varlığı gibidir. Ezelilik bu varlık mertebesine özgü olan bir niteliktir. İkincisi, Kur'an'ın öğrenimden önce dilimizle okumadan evvel zihinlerimizde bulunan ilmî varlığıdır. Üçüncüsü, sesimiz ile olan dildeki varlığıdır. Dördüncüsü ise sayfalar üzerinde var olan yazılı varlığıdır. İşte bu varlık mertebelerini zikrettikten sonra bunlar sayesinde bilinen ve işaret edilenin kadîm olduğunu şu şekilde açıklarız: 'Tilavet etmeden önce Kur'an hakkında zihnimizdeki bilgi, bizim bir vasfımız olup hâdistir. Lakin bu bilgi ile bilinen şey ise kadîmdir. Ateşe dair bilgimiz ve zihnimizdeki sûretinin varlığı yakıcı değilken bu bilgi ile bilinen şey yakıcıdır. Sesimiz, dilimiz ve okumamız ise dilimizin bir niteliğidir. Dilimiz sonradan yaratılmış ise sesi de ondan sonradan yaratılmış olur. Çünkü sonradan yaratılan bir şeyden (hâdisten) sonra yaratılmış olan da zorunlu olarak yaratılmış olur. Tüm bu sonradanlıkların ki dilimiz, sesimiz, sesimizle okuduğumuz şey ise kadîmdir. Bunun gibi dilimiz ile ateşin harflerini, lafzını söylediğimizde bu vasıtalarla ifade edilen şey yakıcı, sesimiz ve dilimizdeki bu haller ise yakıcı değildir. Kağıt üzerinde, dilde ve zihinde ateş kelimesi ile hiçbir yanma ve yakma mevcut değildir. Çünkü bunlar ateşin

sûretini oluşturan şeyler olup yakıcı özellikleri yoktur, kendileriyle işaret edilen ise yakıcıdır.⁵²⁸

Delillerin ve alametlerin, yaratıcının zâtının varlığına işaret eden ziyade bir husus olduğunu, müsellem türü bilgi olduğunu her akıllı kişi kabul etmektedir. Bu nedenle Allah, âlim, kâdir ve mürîd gibi şeriatın bize bildirdiği vasıflara sahiptir. Çünkü birbirinden farklı olan varlıklar var ki birbirlerine derece olarak farklıdır. Mesela nice iki şey vardır ki yakınlık-uzaklık, kısalık-uzunluk- cevher-araz gibi birbirlerine zâtları itibariyle zıttırlar. Nice iki şey de vardır ki zâtlarında hiçbir farklılık olmaksızın aynı tanım ve hakikatin altında olabilir. Zâtların hiçbir değişiklik olmadan sadece taalluklarında değişim var olabilir. Zâtlar kendi öz varlıkları olarak birbirlerinden farklıdırlar. Bunlardan bir tanesi ile yetinerek diğer türlerinin, vasıfların yerine geçmesi düşünülemez. Bu nedenle ilim, kudret ve hayat gibi diğer sıfatlarından farklı olması gerekir. Sıfatlar zâttan da ayrıdır. Çünkü sıfatla mevsuf olan zât ile sıfat arasındaki farklılık, mübâyenet iki sıfat arasındaki farklılıktan daha fazladır. Sıfatların taalluk ettiği varlıklar her ne kadar fazla olsa da bu durum sıfatlarda bir kesret ve ayrılığa sebebiyet vermez.⁵²⁹

Allah’a iman etmek zâtı hakkında vâcib ve caiz olan sıfatları bilip inanmak; eksiklik ve noksanlık bildiren sıfatlardan da münezzeh tutmayı; sıfatlarının ezeli ve ebedî olduğunu içinde barındırmaktadır. İnsan zihninde sıfatsız ve niteliksiz bir varlık hiçbir çağrışım uyandırmaz. Allah’ı yaratılmış varlıklara ait niteliklerden arındırmak olan tenzih ile O’na yaratılmış varlıklarda bulunan birtakım özellikleri atfetmek olan teşbih arasındaki denge tevhid ile sağlanmıştır. Zira Allah’ın sıfatlarını anlama ve yorumlama durumları neticesinde Teşbih (sıfatlarda bulunan yaratılmışlık manalarına bakarak Allah’ı mahluka benzetmek), ta’til (Allah’ın zatını sıfatlarından soyutlamak, arındırmak) ve te’vil (sıfatları Allah’ın zatına uygun ve layık bir şekilde yorumlamak) şeklinde üç anlayış belirgin olmuştur.⁵³⁰ Bu yorumlamalardan orta yolu olan te’vil ile yaratıcıya yakışmayan sıfatlar nefyedilmekte uygun olanlar ise tevhid perspektifinde hiçbir teşbih çağrışımı uyandırmadan yorumlanmakta ve dile getirilmektedir. Gazzâlî, Allah’ın bu tür sıfatlarla muttasıf olduğunu tıpkı varlığında olduğu gibi âlemdeki düzen,

⁵²⁸ Gazzâlî, *İlcâmu’l Avâm an İlmi’l-Kelâm*, 75.

⁵²⁹ Gazzâlî, *İtikadda Orta Yol*, 119.

⁵³⁰ Soyal, *Gazzâlî*, 99.

sistem ve ölçüden hareketle ispat etmekte ve bu inceliği yaratanın bu niteliklerden yoksun olmasının düşünölemeyeceğini savunmaktadır. Özellikle sıfatlar hakkında açıklamalar taptığı ‘te’vil’ hakkında, akıl ve nakil birlikteliğini ve bu birliktelikte kimlerin akli öne aldığı kimlerin nakli öne aldığını açıklayarak Müslömanların, inancın temel prensiplerini değıştirmedikleri müddetçe te’vil yaptıkları için tekfir edilemeyeceğini savunur. Allah’a nispet edilen teşbih içerikli nasların ise uygun manalar çerçevesinde te’vil edilmesini dile getirirken aynı zamanda Hanbeli-Selefi düşönceyi eleştirdiğini görmekteyiz. Teşbih çağrışimli ifadelerin çoğunun sahih olmadığını; sahih olanların ise te’vil edilebilir olduğunu savunur. Getirdiğı deliller ve akli istidlaller ile selef yolundan ayrılmıştır. Zaten selef yolunun herkese değil de avam için uygun olduğunu önemle vurgulamıştır.

SONUÇ

Düşünürlerin tecrübe ettikleri hayatları ile düşünceleri arasında sıkı sıkıya bir ilişki vardır. Öyle ki küçüklük yıllarından itibaren karşılaştıkları durumlar, konjonktürel yapı ve hocalarının ilmi serüvenleri, kendilerinin ilmi ve fikri şahsiyetlerinde önemli bir yer tutmaktadır. Özellikle küçüklük yıllarından itibaren tecrübe ettikleri yaşam ve yaşantılar düşüncelerini etkilerken, ilerleyen süreçte ise artık düşünceleri hayatlarını etkiler. Düşünürlerin fikriyat ve şahsiyetlerini doğrudan etkileyen bu etkenleri göz ardı ederek haklarında doğru ve tutarlı bilgi elde edemeyiz. Bu yüzden olabildiğince doğru değerlendirmeler yapabilmemiz için öncelikli olarak yetiştiği çevreyi ve sosyo-kültürel denklemi iyi araştırmak gereklidir. Çünkü insan zaman ve mekânla kayıtlıdır. Bu nedenle tutarlı bir metodoloji ve sağlıklı tespitler için, düşünce tarihinde şahısları tek başına değil de çevresiyle olan ilişkileriyle ve etkileşimleriyle birlikte ele alıp incelemek gerekiyor. Özellikle bu husus sürekli bir araştırma ve sorgulama içerisinde bulunan bir mütefekkirin hakkında ise! Doğal olarak zaman ve mekân boyutunda düşüncenin teşekkülü ve değişimi de farklılık gösterecek ve bu olgu bir tekâmül olarak karşımıza çıkacaktır. Gazzâlî, çağındaki düşünce akımlarını ve düşünürlerini tenkit etmiş, bir o kadar da tenkide uğramış bir mütefekkiridir. Hayatının en bariz özelliği doğru bilgi peşinde olmak ve doğru bilgideki şüphe karanlıklarını ortadan kaldırmak olmuştur. İslâm inancını korumak ve sürekliliğini sağlamak için Şîlik, Tâlimiyye, felsefe yanında yeri geldikçe de Sünnî mezhepleri, kadim kültürü ve bilgi birikimini de eleştirmiş lakin bu birikimi toptan kabul veya reddetmek yerine inanca ve amele aykırı olan yönlerini eleyip çıkartarak aklî ve hikemî esaslar üzerinde ele almıştır.

İnsanlık tarihi göstermektedir ki en ilkel kabilelerden ve dönemlerden itibaren her çağda bir yaratıcıya tapma düşüncesi var olagelmiştir. Bunu kâh mağara duvarlarına ve taşlara çizdikleri resimlerde ve şekillerde kâh bize kadar tevarüs etmiş yapıtlarında görmekteyiz. İnsan kendisini anladığı andan itibaren müteâl ve üstün bir güce teslim

olmak, ondan yardım ve ilham almak duygusunu iç dünyasında sezmiş ve O'na yaklaşmak istemiş, bir anlam arayışı içerisinde olmuştur. İlkel insan ile olgun insanın inancı arasındaki fark ise bir nevi ayrıntılarda belirgin olmuştur. O da üstün ve aşkın olan varlığa nispet ettikleri isimler ve sıfatlardır. Allah'ın nasıl bir varlık olduğu üzerinde konuşmak ilâhiyatın temel alanını oluşturmuştur. Düşünce tarihinde teşbih-ta'til-te'vil gibi yaklaşımlar genel manasıyla Tanrı hakkında konuşabilmenin ve Tanrı'nın varlığının aklîliği problemlerinden neşet etmiştir

Tanrının nasıl bir varlık olduğu hakkında tartışmak ilahiyatın temel konularından birini oluşturur. Tanrı hakkında konuşmanın mümkünlüğü neticesinde İslâm düşünce sisteminde teşbih, ta'til, tevhid gibi tanımlar ortaya çıkmıştır. Tanrı hakkında konuşmanın sınırı ve nasıl olduğu sorusu da cevabını sıfatlar teorisinden almaktadır. İslâm, özünü tevhidin oluşturduğu bir dindir. Tevhid ise her şeyden önce Allah'ı zâtında, sıfatlarında, fiillerinde bir kabul edip her tür denk, emsal ve ortakdan nefyetmeyi gerektirir. Ferdin düşünce dünyasının ve inanç hayatının özü ve özeti olan tevhid, sağlıklı bir birey ve toplum için de olmazsa olmaz temel dinamiktir. Çünkü tevhid prensibinde oluşabilecek sarsılma, kişinin Allah'a ve kader birliği ettiği topluma karşı yabancılaşmasını da beraberinde getirir. Zihni ve itikadi alanda meydana gelen bu parçalanma fert bazında sınırlı kalmayıp toplumsal arenada da etkisini gösterir.

Tevhid hakkında Kur'an'da belirtilen ifadeler, bizlere inancın gerekçelerini belirtir ve sonuç olarak inanmanın makul, inançsızlığın ise akıl dışı olduğunu açıkça beyan eder. Gazzâlî'nin eserlerinden edindiğimiz birikimden ve temel öğretilerinden anlaşılmaktadır ki Allah, mekanla tahsis edilmekten, hâdislere konu olmaktan, kendisinin başka varlıklara benzemesinden veya diğer varlıkların kendisine benzemesinden münezzehtir. O, âlemin ne içindedir ne dışındadır. Ne âleme bağlıdır ne de ondan ayrılmıştır. Zira bu tür nispetler zaman ve mekân ile sınırlandırılmış ve kayıtlanmış varlıkların tipik bir özelliğidir. Evrene yapılacak nazar ve istidlal ile görülmektedir ki Allah, zâtı ile aşkın; sıfatları ile içkin bir varlıktır.

Gazzâlî bu konu çerçevesinde öncelikle ilimlerin en yücesini mârifetullah olarak belirlemiş; mârifetullahı da Allah'ın zâtı, sıfatları, fiilleri olmak üzere üç temel konuda getirmiş olduğu yakut misali ile ele almıştır. Nakıs ve kasır olan insan aklının bu konularda yetersizliğine dikkat çekerek kendisine rehber kılınan Kur'an'da bu konulara

insan idraki ve kapasitesi nispetinde değinildiğini savunmuştur. Ona göre bu üç konudan düşünülmesi, anlaşılması ve konuşulması en zor olan Allah'ın zâtı olduğu için rehber kitabında da sadece belli işaretler ve ne olmadığına dair beyanatların verildiğini belirtir. Bunun da neticesinde tasdik ve takdis ilkesi gereğince kemâl ifade eden söylemlerle yetinilmiştir. Zâta nispetle biraz daha anlaşılabilir ve hakkında konuşulabilir bir alan olan sıfatlar hakkında ise Kur'an'da biraz daha fazla değinilmiş; bundan daha da açık ve anlaşılır olan fiiller konusunda ise sıfatlara nazaran biraz daha fazla zikredilmiştir. Çünkü Allah'ın zâtı anlaşılması, kavranabilmesi en zor konudur. Kasır olan insan aklının hiçbir şeyin kendisine benzemediği; kendisinin de hiçbir şeyi benzemediği aşkın varlık hakkında ve özellikle zâtı hakkında isabetli çıkarımlarda ve belirlemelerde bulunması elbette ki muhaldir. Bu da bir rehber ve kılavuza muhtaç olduğunu ortaya koymaktadır. Bu nedenle eserlerinde akıl ve nakil birlikteliğini savunmuş; aklı gören salim göze, nakli de güneşe benzetmiştir. Dini ve hükümlerini akıl ile idrak edebiliyorsak o zaman dinin kendisini açıklayan, tezkiye eden şeyi yok saymasının düşünülemez olduğunu savunmuştur. Allah'ın varlığına dair başta hudûs, imkân ve gaye-nizam olmak üzere birçok aklî delilleri ve öncülleri de kullanmıştır.

Evrenin her boyutu ile kozmik bir düzen dahilinde ev gibi dizayn edildiğini, yaratıcının varlığına delalet eden simgelerle müteşekkil olduğunu aktaran Gazzâlî, yaratıcının varlığını özellikle fitrat, nizâm ve hudûs delilleriyle ispat ettikten sonra Ehl-i Sünnet camiasında olduğu gibi sıfatlar için 'ne zâtının aynısı ne gayrısı' teorisini benimsemiştir. Yaratıcının varlığını ispatlamada olduğu gibi sıfatları ispat etmekte de âlemdeki nizam, sistem ve dengeden yola çıkar ve âlemi bu mükemmelliklerle yaratan zâtın bu niteliklerle vasıflanamamasını muhal görür. İlk bakışta teşbih çağrıştıran sıfatların uygun ve layık manalar ile te'vil edilmesini gerekli görerek selef metodunun dışına çıkmış, varlık hakkında yaptığı tanımlamalar ve mantıki mukaddimeler ile artık kelâm ilminde yeni bir çağır açan öncü bir şahsiyet olmuştur.

Teolojide Tanrı ve sıfatları en çok tartışılabilen konuların başında gelmektedir. İlahî, mahlukata ait niteliklerin tümünden arındırmak (tenzih) ve O'na yaratılmışlara ait nitelikleri atfetmek, benzetmek (teşbih) arasında orta yol olan tevhid çerçevesinde düşünsel teoriler izlenerek sıfatlar konusu farklı yaklaşım tarzları üzerinden ele alınmıştır. Üzerinde ittifak edilen sıfatlar ve nispetleri olduğu gibi tartışmalı olanlar da vardır. Bu hususu Gazzâlî: 'Müslümanlar, Allah'ın kemâl ve yetkinlik bildiren sıfatlarla

muttasıf olduğu, tüm noksan ve acizlik içeren sıfatlardan da beri olduğu noktasında hemfikirdirler. İhtilaflı oldukları alan ise bazı vasıflar var ki bunları kimileri kemâl ifade eden sıfatlar olduğunu savunup ispat ederken kimileri de bunun noksan içerikli sıfat olduğunu savunmuş ve nefyetmişlerdir.’ şeklinde özetlemektedir

Eş’arî’nin Mu’tezile’yi eleştirirken ve görüşlerini reddederken onların aklî kelâm metodunu alması ile Gazzâlî’nin filozofları eleştirirken onlardan, düşüncelerinin temeli olan mantığı alması arasında da bir benzerlik bulunduğunu görmekteyiz. Özellikle râsih ulema için yazdığı *el-İktisâd* eserinde mantığı ustalıkla kullanmıştır. Zaten dönemindeki mütekellim taifesi hakkındaki en büyük sorunlarının, kelâmcıların mantiki çıkarımları ve istidlâlleri yeterince kullanamamaları ve aktaramamaları olduğunu belirtmektedir. Kelâmı mantık ile birlikte daha tutarlı bir hale ve yöneme getirme çabasıdadır. Halkın itikadına ne derece düşkün olan Gazzâlî itikadi konuların cedel ve münazara suretinde muhatabın bilgi düzeyi dikkate alınmadan ulu orta bir şekilde tartışılmasından ve servis edilmesinden de rahatsız olmuştur. Bu kaygısını kelâma dair yazmış olduğu eserlerinde dile getirmiştir. Bununla birlikte kelâmı tasavvufa sattığını, İslâm’da aklî düşüncenin durağanlaştırdığını dile getiren kesimler olsa da böyle bir eleştirilerin haddi zatında geçersiz olduğunu nadide kalem denemeleriyle birlikte ortaya koymuştur. Bugün bize düşen bir takım zihni ön kabullerimizle konumlandığımız Gazzâlî’yi değil de eserlerinden başlayarak önce kendi sistematığı içerisinde sonra da diğer eserleriyle bütüncül okumalarla ele alarak kendisini konumlandıran Gazzâlî’ye ulaşmayı sağlamaktır. Çünkü düşünce dünyasında süregelen yenilikler ve dönüşümler tabii olarak fikirlere de sirayet edecektir. Bir süreç içerisinde meydana gelen bu entelektüel serüveni okuma çabası ortaya konulmadan eserlerinde göze çarpan birbiriyle ilgili çelişkili ifadeleri, Gazzâlî’nin tehâfütleri olarak görmüş oluruz ve eksik değerlendirmelere sebebiyet veririz. Halbuki görünürde çelişki olarak karşılaşılan bu durum aslında bizim metodolojik eksenli yanlış okumalarımızdan ve tespitlerimizden kaynaklanmaktadır.

KAYNAKÇA

- Abdülbâkî, Muhammed Fuâd. *el-Mu'cemü'l-Müfehres li Elfâzi'l-Kur'ân'i'l-Kerîm*. Kahire: Dâru'l-Hadis, 2001.
- Abdülhamid, İrfan. *İslâm'da İtikadî Mezhepler ve Akâid Esasları*, Tercüme Mustafa Saim Yeprem, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2014.
- Altıntaş, Ramazan. "İslam Düşüncesinde Tevhid ve Tefrika". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 1 (1996): 111.
- Akoğlu, Muharrem. "Entelektüel Mu'tezile'de Bedevî Etki" *Bilimname Düşünce Platformu*. 1/20 (2011): 9.
- Arıcı, Müstakim, *Fahreddin Râzi Sonrası Metafizik Düşünce: Kâtibî Örneği*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.
- Bâbertî, Ekmelüddîn Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed er-Rûmî. *Şerhu Akîdeti Ehli's-Sünne ve'l-Cemâ'a*. Beyrut: Müessesetu'l-Kütübi's-Sekâfe, 2007.
- Bâcûrî, İbrâhim b. Muhammed b. Ahmed. *Tuhfetü'l-Mürîd alâ Cevhereti't-Tevhîd*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2007.
- Bayrakdar, Mehmet. *İslam Felsefesine Giriş*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2019.
- Bayrakdar, Mehmet. "Gazâlî". *İslâmî Araştırmalar Dergisi*. 13/3-4 (2000): 235.
- Bayrakdar, Mehmet. "Gazâlî: Kimdir ve Nedir?". *İçinde Vefatının 900. Yılı Anısına Büyük Mütefekkîr Gazâlî*, 7-17. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2013.
- Beyâzîdî, Molla Mûsâ el-Celâlî. *Hâşiyetü'l-Vâdihi'l-Mesâlik alâ Tefsîri'l-Medârik*. İstanbul: Dâru'r-Ravza, 2017.
- Beyzâvî, Nâsirüddîn Ebû Saîd (Ebû Muhammed) Abdullâh b. Ömer b. Muhammed. *Tavâliu'l-Envâr min Metâli'il-Enzâr*, Çeviren İlyas Çelebi, Mahmut Çınar, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014.
- Beyzâvî, Nâsirüddîn Ebû Saîd (Ebû Muhammed) Abdullâh b. Ömer b. Muhammed. *Envârü't-Tenzîl ve Esrârü't-Te'vîl*. Beyrut: Dâru'l-Mârifet, 2017.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *İslam Akaidi*, Hazırlayan Salih Sabri Yavuz, İstanbul: Semerkand Yayınları, 2014.
- Bozkurt, Nahide. *Abbâsîler*. Ankara: İSAM Yayınları, 2019.
- Cürcânî, Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf. *Kitâbu't-Ta'rîfât*, Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 2018.
- Çağrııcı, Mustafa. *Gazzâlî*. İstanbul: Diyanet İşleri Bakanlığı Yayınları, 2017.
- Çağrııcı, Mustafa. "Gazzâlî". *İçinde Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 13:489. İstanbul: TDV Yayınları 1996.
- Çelebi, İlyas. "Sıfat". *İçinde Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 37:100. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Demir, Osman, "Gazzâlî ve Kelâm". *İçinde Gazzâlî Konuşmaları*, Hazırlayan M.Cüneyd Kara, 223-226. İstanbul: Küre Yayınları, 2020.
- Duman, M. Zeki. *Beyânü'l-Hak*. Ankara: Fecr Yayınları, 2008.
- Dünya, Süleyman. *İmam Gazâlî ve İman-Küfür Sınırı*, Çeviren Ahmet Turan Arslan, İstanbul: Risale Yayınları, 2018.

- Düzgün, Şaban Ali, “Varlık”. İçinde *Kelam El Kitabı*, Editör Şaban Ali Düzgün, 203-214. Ankara: Grafiker Yayınları, 2016.
- Eraslan, Esmâ. “Gazzâlî’nin Devlet Yönetimi”. Tamamlanmış Yüksek Lisans Tezi, Hacı Bayram Veli Üniversitesi, 2019.
- Fârûkî, İsmâîl Râcî. *Tevhid Düşünce ve Hayata Yansımaları*, Tercüme Ejder Okumuş, İstanbul: Mahya yayıncılık, 2018.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed, *el-Madnûn bih alâ Ğayri Ehlihi, Mecmûatu’r-Resâil* içinde. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2017.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed, *el-Müstasfâ min ‘İlmi’l-Usûl*. Beyrut: Dâru İhyâi’t-Turâsi’l Arabî, 1993.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed, *İlcâmu’l-Avâm an İlmi’l-Kelâm, Mecmûatu’r-Resâil* içinde. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2017.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed, *İtikadda Orta yol*, Tercüme Osman Demir, İstanbul: Klasik yayınları, 2016.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed, *Kelâm ve Halk*, Çeviren Mahmut Kaya, M. Cüneyt Kaya, İstanbul: Klasik yayınları, 2018.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed, *Kur’an’ın Cevherleri*, Çeviren Ömer Türker, İstanbul: Hayykitap, 2014.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed, *Ravzatu’t-Tâlibîn ve Umdetu’s-Sâlikîn, Mecmûatu’r-Resâil* içinde. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2017.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed. *İnançların Esasları*, Çeviren Harun Ünal, İstanbul: Çelik Yayınevi.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed. *Düşünmede Doğru Yöntem*, Çeviren Ahmet Kayacık, İstanbul: Ahsen Yayınları, 2002.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed. *el-Münkiz mine’d-Dalâl, Mecmûatu’r-Resâil* içinde. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2017.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed. *el-Hikme fî Mahlûkatillah. Mecmûatu’r-Resâil* içinde. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2017.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed. *En Güzel İsimler*, Çeviren Asım Cüneyd Köksal, İstanbul: Ketebe Yayınları, 2022.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed. *Kanûnu’t-Te’vîl, Mecmûatu’r-Resâil* içinde. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2017.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed. *Mişkâtü’l-Envâr, Mecmûatu’r-Resâil* içinde. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2017.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed. *Tefekkür Düşünmenin Fazileti*, Çeviren Harun Ünal, İstanbul: Çelik Yayınevi.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed. *el-Kıstâsu’l-Müstakîm*, Çeviren İbrahim Çapak, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2016.
- Gölcük, Şerafettin, Süleyman Uludağ. *Kelam Tarihi-Problemleri*. Konya: Tekin Kitabevi, 2010.

- Hanbelî, Şâkir. *Usûlü'l-Fıkhi'l-İslamiyye*. Dımaşk: Dâru'l-Beşâir, 2004.
- Hilmi, Şehbenderzâde Filibeli Ahmed. *İslam İnanç Esasları*, Sadeleştiren Adnan Bülent Baloglu, Halife Keskin, Ankara: TDV Yayınları, 2012.
- Hökelekli, Hayati. “Fıtrat”. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 13:47. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Işık, Harun. “Engellilik Sorununa Kelamî Bir Yaklaşım”. *Ekev Akademi Dergisi*. 57 (2013): 13.
- İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb. *el-Müfredât fî Garîbi'l Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2010.
- Karlığa, H. Bekir. “Gazzâlî”. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 13:518-530. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Kârî, Ebü'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Sultân Muhammed. *Dav'ü'l-Meâlî Şerhu Bed'i'l-Emâlî*. İstanbul: Dâru'l-Beyrutî, 2017.
- Kârî, Ebü'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Sultân Muhammed. *Şerhu'l-Fıkhi'l-Ekber*. Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 2019.
- Kılavuz, A. Saim. *Ana Hatlarıyla İslâm Akâidi ve Kelâm'a Giriş*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2016.
- Kılavuz, Ulvi Murat. *Allah'a İman*. İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2017.
- Kılavuz, Ulvi Murat. “İslam Kelâmında Kozmolojik Delil (Hudûs-İmkân). Tamamlanmış Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007.
- Küçük, Abdurrahman, Günay Tümer. *Dinler Tarihi*. Ankara: Berikan yayınevi, 2010.
- Mübarekfürî, Safiyyurrahmân. *Misbâhu'l-Münîr fî Tehzîbi Tefsiri İbn Kesir*. Kahire: Dâru'l-Alemiyeye li'n-Neşr ve't-Teclîd, 2016.
- Nesâî, Ebü Abdurrahmân Ahmed b. Şuayb b. Ali. *Sünen-i Kübra*. Beyrut: Müessesetu'r-Risale Nâşirun, 2001.
- Okumuş, Mesut. “Gazzâlî'nin Kur'an Anlayışı ve Çok Boyutlu Tefsir Telakkisi Üzerine”. İçinde *Vefatının 900. Yılı Anısına Büyük Mütefekkir Gazzâlî*, 43-64. Ankara: DİB Yayınları, 2013.
- Orman, Sabri. “Gazzâlî'nin Hayatı Ve Eserleri”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi*. 13/3-4 (2000): 246.
- Özaydın, Abdulkrim. “Nizâmülmülk”. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 33:194-196. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Özervarlı, M. Sait. “Gazzâlî”. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 13:507. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Özpilavcı, Ferruh. *Ebherî İsâgocî ve Şerhi*. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2021.
- Sâbûnî, Ebü Muhammed Nûrüddîn Ahmed b. Mahmûd b. Ebî Bekr. *el-Hidâye Şerhu'l-Bidâyeti fî Usûlid-Dîn*, Diyarbakır: Mektebetu Diyarbakır, 2017.
- Sâbûnî, Muhammed Ali. *Safvetü't-Tefâsîr*. Beyrut: Mektebetu'l-Asriyye, 2015.
- Sâbûnî, Muhammed Ali. *Tefsîru'l-Vâdihi'l-Müeyesser*. Beyrut: Mektebetu'l Asriyye, 2014.
- Safedî, Ebü's-Safâ (Ebü Saîd) Salâhuddîn Halil b. İzziddîn Aybeg b. Abdillâh. *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2010.
- Sallâbî, Ali b. Muhammed. *el-İmân-u Billah*. İstanbul: Dâru'r-Ravza, 2017.

- Sallâbi, Ali b. Muhammed. *İmam Gazâlî*. İstanbul: Dâru'r-Ravza, 2017.
- Sâvî, Ahmed b. Muhammed. *Hâşiyetü's-Sâvî alâ Tefsîri'l-Celâleyn*. Kahire: Dâru'l-Ğad el-Cedîd, 2017.
- Sifil, Ebubekir. *Ehli Sünnet Akaidi Muhtasar Tahavi Akidesi Şerhi*. İstanbul: Rihle Kitap, 2015.
- Soyal, Fikret. *Gazzâlî*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2022.
- Sübkî, Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfî. *Tabakâtü's-Şâfi'yyeti'l-Kübrâ*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2012.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn, 2015.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî, *Mühezzebu Tefsîri'l-Celâleyn*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2011.
- Süyûtî, Ebû Abdillâh Celâlüddîn Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Ensârî. *Tefsîrü'l-Celâleyn*. Dımaşk/Beyrut: Dâru İbn Kesir, 2016.
- Topaloğlu, Bekir. *Allah İnancı*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2010.
- Topaloğlu, Bekir, İlyas Çelebi. *Kelâm Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İSAM yayınları, 2015.
- Uludağ, Süleyman. “Bir Düşünür Olarak Gazâlî” *İslâmî Araştırmalar Dergisi*. 13/3-4 (2000): 250.
- Useymî, Muhammed b. Salih. *Fıkhu'l-İbâdât*. Riyad: Medâru'l-Vatan li'n-Neşr, 2011.
- Watt, Montgomery. *Müslüman Aydın Gazâlî Hakkında Bir Araştırma*, Çeviren Hanifi Özcan, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “Hatâbe”. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 16:443. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “Kelâm”. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 25:196. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “Vahdâniyyet”. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 42:428. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Yıldırım, Ömer Ali. “Hudûs Delilinin Gelişimi ve Şehristânî'nin Bu Delile Katkısı” *Akademik Araştırmalar Dergisi*, 15/57 (2013): 142.
- Yiğit, İsmail. *Emevîler*. Ankara: İSAM Yayınları, 2019.
- Yüksel, Emrullah. *Sistemik Kelâm*. İstanbul: İZ Yayıncılık, 2012.
- Zebîdî, Ebü'l-Feyz Muhammed el-Murtezâ b. Muhammed b. Muhammed b. Abdurrezzâk el-Bilgrâmî el-Hüseynî. *İthâfî's-Sâdeti'l-Müttakîn bi-Şerhi Esrârî İhyâ'i Ulûmi'd-Dîn*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2012.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2010.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *el-Keşşâf an Hakâ'iki Gavâmizi't-Tenzîl ve Uyûnü'l-Ekâvîl fî Vücûhi't-Te'vîl*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2012.
- Zühaylî, Vehbe. *Tefsîru'l-Vecîz*. Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Muâsır, 2013.