

**Din Sosyolojisi Araştırmaları**

**E-ISSN:2791-8998**

**Cilt/Volume: 3, Sayı/Issue: 5, Yıl/Year: 2023 (Ekim/October)**

**‘Evren Niçin Var?’ Sorusu Üzerinden İslâm Düşüncesinde  
Teleolojik Bir İnceleme**

*A Teleological Analysis On The Question “Why Does The Universe Exist”  
In Islamic Thought*

**Fatma Günaydın**

Dr., Emekli Öğrettim Üyesi

ftmcandan@gmail.com/ <https://orcid.org/0000-0002-9596-9724>

**Makale Bilgisi – Article Information**

**Makale Türü/Article Type:** Araştırma Makalesi/ Research Article

**Geliş Tarihi/Date Received:** 20/07/2023

**Kabul Tarihi/Date Accepted:** 18/10/2023

**Yayın Tarihi/Date Published:** 20/10/2023

**Atıf / Citation:** Günaydın, Fatma. “‘Evren Niçin Var?’ Sorusu Üzerinden İslâm Düşüncesinde Teleolojik Bir İnceleme”. *Din Sosyolojisi Araştırmaları* 3/5 (Ekim/October 2023) 82-114.

**İntihal:** Bu makale, intihal.net yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

**Plagiarism:** This article has been scanned by intihal.net. No plagiarism detected.

CC BY-NC 4.0 | This paper is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial License

## Öz

Bu makale; güncel Kelam problemleri özelinde gençlerin inanca dair sorularından en sıklıkla ifade ettikleri bir soruyu konu edinmiştir. Amaç İslam düşüncesindeki yaklaşımları en genel hatları ile dikkatle sunmak ve ayrıntılı incelemelere zemin hazırlamaktır. Tanrı'nın varlığı vücûda getirmesinin 'sebebini' anlama isteği insanın peşine düştüğü soruların başında gelir. Varlığı anlama ve anlamlandırma çabası, Tanrı'ya inansın ya da inanmasın her insan için vazgeçilmezdir. Makalede soru, önce bu açıdan değerlendirilmiş daha sonra cevaba dair İslam düşünürlerinin görüşlerinden seçki denenmiştir. İslam düşünce geleneğinin Felsefe, Tasavvuf ve Kelam kollarının yorumlarına genel bakışlar yaparak mesele tartışılmıştır. Varlığın vücûda getiriliş gâyesi (gâye-i ilahiye) hakkında; İslam felsefesindeki cûd/cömertlik vurgusu, Mutezile'nin aslah teorisi ve Matüridi'nin hikmet felsefesi üzerinden meseleye nasıl yaklaşıldığı özetlenmeye çalışılmıştır. Makale, Kur'an-ı Kerim'de meleklerin soruları üzerine; Allah'ın bilgi ve hikmetine, insanın 'bilme' özelliğine işaret edilmek suretiyle, üzeri örtülü bırakılmış bu sorunun, düşünce geleneğimizdeki cevap arayışlarını gündeme getirmeye çalışmıştır. Çalışma; güncel inanç problemleri arasında sıkça karşılaşılan bu soruya İslami düşünce geleneklerinde hangi perspektiften bakıldığına ışık tutmayı amaçlamıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Kelam, Tanrı, Gâye, Evren, Varlık, Hikmet, İnsan

## Abstract

This article focuses on one of the most common questions young people have about belief in the field of theological problems. The purpose is to present the approaches in islamic thought and prepare the subject for more detailed examinations. Understanding the reason why God brought about the existence is one of the primary questions that humans pursue. The effort to understand and give meaning to the existence is indispensable for every individual whether he believes in god or not first, the article examines the question in this aspect and then tries to make a selection from the opinions of islamic thinkers, the issue is discussed by giving an overview of the interpretations in philosophy sufism and theology branches of the islamic tradition. It tries to summarize what kind of approaches to the issue are made through the emphasis on generosity in Islamic philosophy, Mutezile's theory of aslah and Maturidi's philosophy of wisdom about the purpose of being brought into existence.(the divine purpose) the article will try to examine the search of answers for the question which was left covered up by pointing out the wisdom of allah and the knowing feature of man following the questions of angels in the quran in our tradition. the study aims to shed light on from what perspective the question which is frequently encountered amongst contemporary belief problems was viewed in islamic tradition

**Keywords:** Theology, God, Purpose, Universe, Existence, Hikmah, Human.

## Giriş

'Evren niçin var?' sorusu, insanın anlam arayışı sürecinde Tanrı'ya varan bir yolculuğun itici sâiklerinden olabildiği gibi Tanrıyı inkâr ve isyan duygusunun gerekçelerinden biri olarak da ifade edilmektedir. Soru; yaratılışın hikmetini anlamayı istemek, varlığı vücûda getiren nedenin ardına düşmek maksatlı olabildiği gibi Tanrı'nın eylemlerini/gâyesini sorgulamak, varlığın anlamsızlığına işaret etmek gibi imaları da içermektedir. Soru ne maksatla olursa olsun böyle bir merakla sahip olmak insan olmanın, düşünmenin tabii bir neticesidir. Tüm varlıkların birbirinin nedeni şeklinde tasarlanmış bu evrende, nedenlilerin ardındaki nedeni merak etmekten, varlığın "ne için" vücûda getirildiğini anlamayı istemekten daha doğal bir şey olmasa gerektir. Bu sorgulama düşünen her insanın kaçınılmaz olarak gündeminde yerini alır. Aşağıdaki dizelere bakılırsa şairimiz Yunus Emre dahî bu sorgulamaların sınırlarında dolaşmış gözükmemektedir.

*Levh üzere kimdür yazan aздuran kim kimdür aздan*

*Bu işleri kimdür düzen bu suale cevap nedir?*

.....

*Bu işleri sen bilürsin sen virürsin sen alursın*

*Ne kim kaldum çün bilürsin ya bu soru hisab nedür<sup>1</sup>.*

.....

*Bir avuç toprağa bunca kil ü kâl*

*Neye gerek ey Kerim-i zü'l-celâl<sup>2</sup>*

+

### **‘Niçin? Sorusunun İçeriğine Dair**

‘Evren niçin var’ sorusu iki ayrı sorgulamayı içeriğinde bulunduran bir yapıya sahiptir. Sorudan kastedilen ‘niçin yok değil de var?’ ise yani ‘evrenin var olmasının nedeni nedir, evrendeki oluş neden ve nereden kaynaklanmaktadır?’ ise bu konu felsefede fâil sebep meselesi, kelimada kozmolojik delillerle Tanrı’nın varlığını ispat sadedinde incelenir. Bu manada soru; ilk neden, fâil sebep yani ‘nedenlilerin ardındaki neden’ soruşturmasıdır.

Felsefede fâil sebebin araştırılması bağlamında ‘niçin’ en temel, en öncelikli mevzu olarak tanımlanmıştır. ‘Niçin var olan var da, yok değil’ sorusu metafiziğin en temel sorusudur.

Felsefenin ilk ayağında, evrenin var olup olmadığı, amacının olup olmadığına yanısıra kökeninin (arke) ne olduğu bilgisi her zaman başat rolünü korumuştur. Tüm bu varlığın kökeninde ve gerisinde ne vardır, evren ne ile ve ne için varlığını sürdürebilmektedir, gibi sorular insanlığın düşünce serüveninde ilk basamakları işgal edegelmiştir. O halde “Niçin” sorusu insanlığın düşünce serüveninde önemli bir konumunu her zaman korumaktadır.

*“Bu rastgele bir soru değildir. Derece ve kıdem bakımından bütün soruların en üstünde yer alır... Çünkü niçin temeli araştırır. Temel nedir? Var olanlar, nereden/ ne(y)den neşet etmiştir? En geride ne bulunmaktadır? Burada birbirine neden olan benzer nedenlerden söz edilmemekte, bütün nedenlerin geri-*

<sup>1</sup> Yunus Emre, *Yunus Emre Divanı*, haz: Mehmet Nuri Yardım, Kahraman Yayınları, İstanbul 1997, 225; Metin Yasa, “Yunus Emre’nin Kötülük Problemine İlişkin Özgün Çözümlemesi: Bir Aşığın Acıları Tanrı İle Sesli Konuşmasının Ufuk Açan Değeri”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2006/22, 93.

<sup>2</sup> Yunus Emre, *Divan*, 243.

*sinde yatan ve bu nedenlerden farklı olarak bunlara kaynaklık eden gerçeklik araştırılmaktadır. Dolayısıyla bu soru, yüzeysel aşan, derine, en derine ulaşmayı hedefleyen bir sorudur. Bundan dolayıdır ki, ondan daha derine daha dibe giden bir soru bulunmamaktadır... Niçin sorusu var olanlara meydan okuyup onları açar. Böyle bir tarzda sorulan sorunun hiçbir soruyla kıyaslanması mümkün değildir. O bütün hakiki sorgulamaların temelini ulaştır. Bu bakımdan bütün soruların en kökenselidir.’<sup>5</sup>*

Var olmama ihtimaline rağmen varlığın vücut bulmuş olması, üzerinde düşünmeye en değer konulardan biri değil midir?

‘Evren niçin var’ sorusu evrenin var olmasının sebebinin/kökenini araştırma maksatlı olarak gündemimizde ise metafizikte yüzyıllar boyunca evrenin ezeli olup olmadığı veya bir yaratıcı tarafından var edilip edilmediği problemi üzerinden tartışılmış ve birbirinden farklı düşünceler, sistemler ortaya konmuştur. Burada istenen, “Varlığın en gerisinde ne durmaktadır?” değil de varlığın ne amaçla vücut bulduğu olduğu ise bu, teleolojinin<sup>4</sup> konusudur. Bu durumda soru, Tanrı fikrinin kabulünü gerekli kılar. Yaratılışın kabulüyle beraber varoluşun gâyesini anlama ve anlamlandırma gibi daha farklı bir alana yönelmek gerekli olacaktır. Bu bağlamda sorunun, Tanrı’nın bir gâyesi olduğu fikrini de zımnen içerdiği açıktır. O vakit cevap, nasıl bir Tanrı inancına sahip olduğu ile alakalı olarak değişkenlik arz edeceğinden; öncelikle üzerinde durulması gereken Tanrı tasavvurumuzun sınırları olacaktır. Sahip olunan Tanrı tasavvuruna göre O’nun bir amacının olup olmaması ve varsa ne olduğuna yönelik sorgulamanın zemini bu şekilde belirlenmiş olur.

‘Evren niçin var?’ sorusu ile maksadın evrendeki fâil sebep olduğunu yani birinci seçeneği sorguladığımızı varsayarsak, meselenin İslâm kelâmında ele alınış şekillerine kısaca temas etmek yerinde olacaktır.

### **Evrenin Varoluşuna Dair İki Argümantasyon**

Kelâm disiplininde evrenden kalkarak varlığın vücûda gelişiminin kendiliğinden olmadığı, nedenli olan tüm varlıkların tamamının ardında bir ilk nedenin mevcudiyeti meselesi isbatı vacip delilleri ile detaylı bir şekilde ortaya konmuştur. Nitekim bütün teolojik sistemler evrenin var olması için yeter nedenin olma zorunluluğu hususunda ciddi bir zihinsel faaliyet göstermiştir. İslâm

---

<sup>3</sup> Ömer Mahir Alper, *Varlık ve İnsan Kemâlpâşazâde Bağlamında Bir Tasavvurun İnşası* (İstanbul: Klasik Yayınevi/Yayınları, 2010), 47.

<sup>4</sup> Teleoloji: Metafizikte, dünyaya bir takım hedef, değer ya da ereksel nedenlere göre düzen verildiği öne süren görüş. Ahmet Cevizci, *Felsefe Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma Yayınları/Yayınevi, 2003), 385.

kelamında varlığın vücuda gelişi ile alakalı olarak daha çok hudûs ve imkân delilleri işlenmek suretiyle bu sorunun cevabına dair eserler kâleme alınmıştır.

Kelâm disiplininde ağırlıklı olarak ele alınan hudûs delilinde, evrendeki tüm varlık ve olayların 'değişkenliğinden' hareketle önermeler oluşturulmuştur. Değişkenlik ve sonradan olma hâlleri ezelilik ve ebedliği doğal olarak ihtimal dışı bırakacağı için evrenin sonlu olduğu neticesine varılır. Evrenin bir başlangıcı varsa sonlu olması gerekir, sonlu ise varlığa gelişinin kendiliğinden olmasının düşünülmesi mümkün değildir. Çünkü kendi var oluşunu sürdüremeyen, yokluktan varlığa çıkışı kendisi yapmış olamaz. 'Sonradan olma' özelliği gösterenin, eğer bunu kendisi yapmamışsa bir dış etkiye muhtaç olması akli bir zorunluluktur. O dış etki de şüphesiz ki Tanrı'dır. Delili önermeler halinde ortaya koymak gerekirse;

- Evrendeki her varlık hâdis (sonradan olma)'tir.
- Her hâdis varlığın bir muhdîse (sonradan var eden) ihtiyacı vardır.
- O muhdîs ise Allah'tır.

Söz konusu delil hakkında filozoflar ve kelâmcılar arasında uzun tartışmalar olsa da<sup>5</sup> hudûs delili yaratıcının varlığını ispat faaliyetlerinde vazgeçilmez konumunu korumuştur.

Evrenin 'sonradan olma' özelliği taşıyor olması bu delilde en can alıcı noktadır. Kelâmcılar kendi dönemlerindeki bilimsel gerçekleri ve felsefi birikimleri kullanıp onları kendi sistemlerine uyarlamak suretiyle bu delili üretmişlerdir. Allah'ın varlığını ispat etmek, şüphesiz ki evrenin başlangıçlı olmasını ispatlamakla mümkündür. Bir başlangıç varsa, yani "yaratma" varsa yaratıcıdan söz etmek mümkün hale gelebilir. Maddenin ezeli ve ebedî olduğunu düşünenlere başlangıcı ispatlamak ise kolay bir iş değildir. Her ne kadar bugün sonradan olmayı savunanların argümanlarını güçlendirecek Big-bang kozmolojisi gündemde ise de nihai noktada bu ispat şekilleri yaratmayı kabule zorlayan bir nitelik arz etmez. Öyle olsaydı bu bir iman konusu olmazdı. Evrenin başlangıç anına gidilemediği için yapılan tüm araştırmalar ve bunların üzerine bina edilen aklî istidlâller, maddenin sonradan olma özelliğine ve onu sonradan var eden bir yaratıcıya dair "imana" zemin hazırlayan unsurlar olarak düşüncelerimizi etkilemeye devam edecektir. Dolayısıyla bu argümantasyon tarihin her döneminde olduğu gibi bugün de son derece önemli ve işlevseldir. Sunulan deliller, geliştirilen aklî istidlâller bu konuda ikna olmak ve ikna etmek için sadece bir basamaktan

<sup>5</sup> Gazzalî, Ebu'l-Hamid Muhammed Hucetü'l-İslam, *Tebâfütu'l-Felâsife*, thk. Süleyman Dünya (Kahire: Daru'l-Ma'arif, ts.), 88, 110.

ibaret olsa da söz konusu basamak, önemli bir sıçramayı sağlayabilecek etki gücüne sahip görünmektedir. Bu nedenle olsa gerek imanın da, inkârın da ‘felsefesi’ ni yapmak insanoglunun her zaman meşgul olduğu alanların en başında yerini almıştır, almaya da devam edecektir. Ayrıca maddenin ezeli ve ebedi olmadığını ispatlamanın zorluğu aksini iddia edenleri daha güçlü hale getirmez çünkü, aynı zorluk maddenin ezeli olduğunu savunanlar için de söz konusudur.

Kozmolojik delil ailesinden bir diğeri, mümkün varlıkların yok olma ihtimalleri söz konusu iken onları varlık sahasına çıkararak bir dış sebebin olması gerektiği üzerine bina edilen imkân delilidir. Bu delilde varlık, vâcib, mümkün ve muhal şeklinde kategorilere ayrılır<sup>6</sup>. Vâcib, var olması kendinden kaynaklı olup, başkasına muhtaç olmayandır. Bunun aksi mümkündür ki varlığa gelişinde kendisinin dışında bir şeye muhtaç olan demektir. Âlem, bazılarını duyularımızla algıladığımız, bazılarını da akıl yürütme ile bilme imkanına ulaştığımız nesnelere müteşekkildir. Bu nesnelere ya vâcib veya mümkündür. Duyu verilerimizin sınırları içine giren nesnelere varoluşlarında başka bir şeye ihtiyaç duyduklarına göre evrenin bütün parçaları da aynı özelliği taşımalıdır. Bu durumda âlem mümkün varlıklar bütünüdür.<sup>7</sup> İmkân delili varlığın kendisinden kalkarak dış bir belirleyici sebebe/Tanrı’ya ulaşan istidlal zincirini şu önermelerle kurar.

- Evren mümkünler yani var olması zorunlu olmayan varlıklardan oluşmuştur. (Mümkün, kendi kendinin sebebi olmayan demektir. Onu var kılan başka nedenlere ihtiyaç duyar.)
- Varlığı (zorunlu olmayan) mümkünün, var olmak için başka bir sebebe ihtiyacı vardır.
- Bu neden, varlığı zorunlu olan Tanrı’dır.

Burada evrenin var olması için birçok neden bulunur ancak bu nedenlerin tümünün kendilerinin de “nedenli” olmasının, sonsuza dek giden bir nedenler ve nedenliler zinciri oluşturacağı açıktır. Bu zincirin bir yerde durması gerektiği akli bir zorunluluk olarak bizi ‘ilk neden’in önüne getirir. Yani sonuç kaçınılmaz olarak ‘kendisi nedenli olmayan bir ilk nedenden ötürü bütün bu evren ve içindekiler var’ neticesine ulaşmak durumunda kalırız. Aksi hâlde kısır döngü kaçınılmaz olur. İmkân delilinin amacı bir vâcibin mevcudiyetini ispatlamaktır. Mümkün olan her şeye varlık veren ancak kendisi bu özelliği taşımayan bir sebep olmalıdır. O da vacibu’l-vücut olan Allah’tır. Çünkü varlık özünde var olmama potansiyelini taşımasına rağmen var olmuştur.<sup>8</sup> Var olma ile yok

---

<sup>6</sup> İbn Sina, Ebû Alî Hüseyin b. Abdillâh b. Alî b. Sînâ, İşâretler ve Tenbihler = el-İşârât ve’t-Tenbihât, çev. Ali Durusoy vd. (İstanbul: Litera Yayınları/Yayınevi, 2005), 127.

<sup>7</sup> Bekir Topaloğlu, “Allah”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/476.

<sup>8</sup> Alper, *Varlık ve İnsan*, 47.

olma ihtimalleri eşit olanın varlık alanında bulunuyor olması, bu ihtimalin 'var olma' yönünde bir **tercihe** konu olduğunu gösterir niteliktedir. O halde bu tercihi yapan bir **müreccihin** mevcudiyetini kabul etmek aklen gereklidir. Yok olma ihtimalimiz mevcut iken bizim var olmamızı yok olmamıza tercih eden Yaratıcı kudret 'ol' demek suretiyle bizi yokluktan varlık alanına çıkartmıştır. Dolayısıyla en başa dönecek olursak 'Evren niçin yok değil de var' sorusu teist dinler tarafından şu şekilde cevaplanmıştır: Varlık, varlığını yokluğuna tercih eden bir nedenden (müreccih) ötürü vardır. O neden de **Tanrı**'dır. Yani 'Evren niçin var' sorusunun -kökensellik anlamında- cevabı '**Tanrı yarattığı için var**' şeklindedir. Bu, yaratmayı kabul eden, varlığın ezeli ve ebedi olmadığı görüşünü daha tutarlı bulanların kabul ettiği bir cevaptır. Kurumsal dinlere mensubiyet söz konusu olsun ya da olmasın insanoğlunun bu görüşü daha çok içselleştirdiği sosyolojik bir realitedir. Çünkü evrenin varlığı ve işleyişindeki muazzam yapı insanı Tanrı fikrini kabule yaklaştıran bir özellik göstermektedir. Ancak inanç sahiplerinin Tanrı olarak tanımladıkları bu dış sebebi kabul etmeyip ezellik ve ebedilik özelliğinin maddenin kendi yapısına ait olduğunu düşünen ve Tanrı fikrine karşı olanlar da her zaman mevcut olmuştur. Ancak felsefe ve dinler tarihi verileri insanoğlunun -niteliği farklılık arz etse de- evrenin dışında bir yaratıcı kudretin var olduğu düşüncesini kabule daha fazla meylettğini göstermektedir.

Mesele burada özetlendiği gibi basit değildir ve olması da düşünülemez. Konu hem felsefenin hem de teolojik sistemlerin ciddi zihinsel efor sarf ettikleri alanın merkezinde durmaktadır. Varlığın kendiliğinden değil de bir dış sebep tarafından vücûda getirilmiş olması, bize göre hayatın en büyük hakikatlerinden olmasıyla birlikte doğası gereği (gayba iman) duyu verileri ile yüzde yüz ispatlanabilecek, aksi düşünceleri tamamen bertaraf edebilecek bir nitelikte değildir. Bu sebepten ötürü teistler açısından 'çok kıymetli' ama ateistler açısından 'saçma' olarak değerlendirilebilir. Dolayısıyla konu çoğu zaman fikir ve düşüncenin değil 'inanç'ın başlığı altında yerini almıştır. Bu nedenle evrenin ihtişamına bakıp Tanrı'nın varlığına dair sayısız işaret bulanlarla yine aynı evrene bakıp "Tanrı'ya ihtiyaç yok"<sup>9</sup> diyenlerin olduğu bu dünyada yaratmayı ve yaratıcıyı kabul gibi büyük bir kararın, sadece felsefi argümantasyonla gerçekleşmeyeceği kabul edilmelidir. İnanma eyleminin içinde birbirinden farklı pek çok süreçlerin yer aldığı açıktır.

Konunun bu yönüne değinme ihtiyacı duymamız, yukarıdaki soruyla kastedilenin fâil sebep mi yoksa gâi sebep mi olduğunun ayırına dikkat çekmek, cevabın alanını/sınırlarını belirlemek maksatlıdır. Soruyla kastedilenin varlığın kökeni olması halinde cevap teistik dinlerde doğal olarak

<sup>9</sup> Stephan Hawking – Leonard Mlodinow, *Büyük Tasarım*, çev. Selma Ögünç (İstanbul: Doğan Kitap, 2012), 148.



‘Tanrı’ şeklinde belirlenmiştir, yani evren Tanrı yarattığı için vardır. Makale ise evrenin ve insanın hangi gâye ile yaratılmış olduğu şeklindeki ‘gâi sebep’i irdelemiş yani, Tanrı inancına sahip olup Tanrı’nın gâyesini bilmek isteyenlere ait ‘niçin’ in peşine düşmeye, konu ile ilgili varsa cevaba dair düşünürlerin görüşlerinden seçki yapmaya çalışmıştır.

Bu bağlamda niçin sorusu, bünyesinde öncelikle bir Tanrı’nın varlığının kabulünü, beraberinde de Tanrı’nın bir gâyesi/maksadı olduğu düşüncesini barındırmaktadır.

Gâyenin ne olduğuna geçmeden önce ‘Tanrı’ya bir gâye isnad etme’ düşüncesi kendinde bir sorunsal olarak algılanmıştır. Dolayısıyla antik Yunan’dan beri tartışılmış olan “gâiyyet meselesi”<sup>10</sup> sahip olduğumuz Tanrı tasavvuruna göre farklılık arz edecek şekilde cevaplanabilir. Bu durumda nasıl bir Tanrı tasavvuruna sahip olduğumuz pek çok meselede olduğu gibi hem soruyu konumlandırırken hem de cevabı oluştururken merkezi konumunu korumaktadır.

İslam inanç esaslarında Tanrı ile ilgili izahlarda kullanılan en önemli kavram Vâcibu’l-Vücûd kavramıdır. Kelime manası olarak **varlığı** (vücûd) **zorunlu** (vâcib) demek olan Allah Teâla söz konusu olduğunda varlığının kendinden kaynaklı olması ve kendisi dışında hiçbir şeye dayanmıyor olması en ayırt edici vasfı olarak ifade edilmelidir. Evrendeki her şeyin yaratıcısı ve yöneticisi olması, sonsuz ilim ve kudret sahibi olması, sınırsız merhamet ve hikmet sahibi olması gibi pek çok üstün özellik, insan tasavvurunun sınırlarını belirler. Bununla beraber aşkın bir varlığı tanıtmamanın zorluğunu hafifletmek ve zihinlerde oluşabilecek antropomorfik çağrışımların önüne geçmek gibi nedenlerden ötürü selbî/tenzihî ifadeler de başvurma gereği mevcuttur. Allah’ın ne olmadığını ifade etmek demek olan bu tanımlama şekli O’nun hakkında yanlış düşünceleri engellemek hususunda daha elverişli görülmüştür.

Varlığının başlangıcının olmaması, yaratılmış hiçbir varlığa benzememesi, sonunun olmaması, hiçbir şeye muhtaç olmaması gibi. Bu tanımlama şekilleri ile O’nu, her türlü yaratılmışlık özelliklerinden uzak tutarak ulûhiyetle bağdaşmayan tüm eksiklik ve noksanlıklardan tenzih ederiz. Çünkü bütün varlıkların nedeni olan nedensiz varlığın tam, mükemmel ve bütün üstün vasıflarla muttasıf olması aklî bir zorunluluk olarak karşımıza çıkar. Evrende, hiçbir şüpheye yer bırakmayacak şekilde gözlemediğimiz ilim, kudret, estetik, tasarım, rahmet, yetkinlik, yücelik gibi pek çok özelliği O’na isnad eder, ulûhiyetine yakışmayacak kendisinde eksiklik ihsas ettirecek her

---

<sup>10</sup> İlhan Kutluer, “Gâiyyet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13/293.



türlü özellikten onu tenzih ederiz. Tanrı tasavvurumuzu, zâtî ve subûtî sıfatlar tasnifindeki prensipleri esas alarak, Esmâ-i Hüsnâ'nın çizdiği çerçeve ile genişleterek oluştururuz.

Şimdi her türlü üstün özellikleri isnad ettiğimiz ve yine her türlü eksik özelliklerden tenzih ettiğimiz yaratılmışlara benzememe vasfını daima zihnimizde sabit tuttuğumuz Yaratıcının 'gâye'sinin olması O'nun yetkinliğine mükemmelliğine bir hanel getirir mi, sorununu çözümlmek gerekmektedir.

### **Tanrı'nın Gâyesi Sorunsalı**

'Evren niçin vardır?' sorusuna, sahip olunan Tanrı veya Tanrı-evren ilişkisi tasavvuruna göre farklı şekilde cevaplar verilebilir. Monist teolojiyi benimseyen dinlerde<sup>11</sup> Tanrı-evren ayrılığı kabul edilmediği için, Tanrı'nın gâyesinden bahsetmek, anlamlı değildir. Çünkü Tanrı-âlem ayrılığı söz konusu olmadığından âlemin var olmasında bir gâye aranması da saçma olacaktır<sup>12</sup>. Ancak Tanrı-âlem ayrılığı mevcut olan inanışlar için bu durum aynı değildir. Tanrı âlem ikiliğinin mevcudiyeti durumunda bir gâyenin olması mümkün hale gelmekle birlikte bir başka problemle karşı karşıya kalmak kaçınılmazdır. O da ilahi gâye fikrinin yaratılmışlar mesabesinde algılandığı şekliyle anlaşılma riskidir. Yaratılmışlar düzleminde gâyelilik; eksik olanı tamamlama kemale doğru yol alma gibi manaları muhtevindir. Gâye; bir işte varılmak istenen son nokta, amaç, hedef<sup>13</sup> olduğuna göre bu anlamıyla Tanrı'nın bir gâyesinin olması elbette düşünülemez. Aksi halde antropomorfik bir Tanrı anlayışından söz edilebilir. Tenzih ilkesini, Tanrı tasavvurunda merkeze koymuş olan İslam'ın düşünce geleneğinde bu tutum, kaçınılması gereken bir yaklaşım olarak düşünülmüştür. Ancak tenzihi ve aşkınlık ne kadar merkeze alınırsa alınsın kendi varoluşumuzun ve algılama biçimimizin sınırlılıkları, Tanrı anlayışımızı belirlemede birer handikap olarak mevcudiyetini koruyacaktır<sup>14</sup>. Yani bir yandan Tanrı'yı kendi algı kalıplarımız ile tasavvur etme zorluğunu yaşarken bir

<sup>11</sup> Monizm:Ruh ile madde arasında tearuz olmaksızın kainatın vahdeti- yaratılmamış fakat ezeli kanunlara göre te-kamül etmekte olan âlem ile Allah arasındaki ayniyet. Mustafa Namık Çankı, *Büyük Felsefe Lügati*, (İstanbul: Aşıkpaşaoğlu Matbaası, 1955), 2/455.

<sup>12</sup> Güncel Kelam Tartışmaları " youtube" (Erişim 03.01.2022) Latif Tokat, Niçin Anlam Arayışı Tanrı Arayışı mıdır?

<sup>13</sup> Gâye: amaç, hedef, maksat, erek. Yaşar Çağbayır, *Orhun Yazıtlarından Günümüze Türkiye Türkçesinin Söz Varlığı: Büyük Türkçe Sözlük (den-gel)*, (Ankara: Türk İşbirliği ve Kalkınma Ajansı [TİKA]; İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2016), 3/2095.

<sup>14</sup> İnsanın Tanrıyı tasavvur ederken ya da nitelerken bir yandan aşkınlığı sağlamak bir yandan da antropomorfik çağrışımları engellemek adına paradoksal olarak tanımlanabilecek ifadeleri kullanmak kaçınılmaz gözükmektedir. Hem gâyelilikten hem de amaçsızlıktan münezze olmak gibi. Ancak bu gibi hususlar, insanın tasavvur kabiliyetinin sınırlarını aşmaya zorlayan bir fonksiyona sahip olmalıdır. Nitekim onun sıfatları ile ilgili Ehli Sünnet'in 'ne ay- rı ne gayri' gibi bir çözümü önermesi, aslında mahiyeti tam olarak bilinemeyecek bir hususta ne olduğundan ziyade ne olmadığını belirlemekten öteye geçememektedir. Mehmet Aydın'ın dediği gibi "Tam olarak tasavvur edemediğimiz bir şey büsbütün tasavvur alanımız dışında kalmamış olur. Tanrı hakkında konuşurken alışlagelmemiş ifadelerin kullanılması" (Mehmet Aydın, "Tanrı Hakkında Konuşmak: Felsefi Bir Tahlil", *Dokuz Eylül Üniversitesi*

yandan da bu durumun ‘farkındalığı’ içinde olmaya devam edeceğiz. Dolayısıyla insan, hem ilahi gâye fikrinin, yaratılmışlık özelliklerinden münezze bir Tanrı anlayışı açısından sorun teşkil edeceğini bilecek hem de ‘niçin?’ diye sormaktan ve onun aşkınlığına hanel getirmeyecek cevapları merak etmekten kendisini alamayacaktır. Nitekim İslam düşüncesinde konu ile ilgili geliştirilmiş düşünceler bize bu sınırlılığımızı aşma yönündeki muazzam gayretlerin örneklerini sunmaktadır. Meseleyi ele alırken farklı disiplinlerin ortaya koyduğu yaklaşım biçimlerini bir arada görmeye çalışmak, konunun zorluğunu hafifleten unsurlardan biridir. Bu bağlamda konu, ‘Tanrı’nın bir gâyesinin olması, O’nun üstün özelliklerine, yetkinliğine ve aşkınlığına hanel getirir mi?’ sorusu üzerinden irdelenmeye devam edecektir.

İslâm düşünce geleneğinin üç sacayağını teşkil eden kelim, felsefe ve tasavvufta gâye-i ilâhiyye hakkında ortaya konmuş düşünceler genel hatlarıyla ele alınmaya çalışılacaktır.

İslam felsefesinin yaklaşımını, alana tesirinin büyüklüğü açısından İbn Sina örneği üzerinden aktarılacaktır.

İbn Sina’ya göre Yaratıcı’nın gâyeli bir varlık olarak telakki edilmesi, O’nun müstağniliği ile uyumlu görülmemiştir. Yani mümkün varlıklar gibi bir hedefe/maksada yönelik olarak yaratması tenzih açısından uygun değildir. ‘Ekmel varlığın’ bir gâyeye sahip olması ya da kendisine dönecek bir şeye kastetmiş olması, O’nun karşılıksız veren olma özelliğine uymaz. Çünkü İbn Sina’nın varlık felsefesinde tüm varlığın vücuda geliş sebebi ilahi cömertlik(cûd)tir.<sup>15</sup> Bu, kamil manada cömertlik yani karşılıksız verme şeklindedir.

---

*İlahiyat Fakültesi Dergisi* Cilt No/Sayı No (Ay Yıl), 1983, 1, 25-44) insanın sınırlılığını aşma gayretinden başka bir şey olmasa gerektir. Kur’an’da da Allah Teala’nın “hem ilk hem son olması hem zahir hem batın olması” (el-Hadid 57/3) şeklinde beyan edilmesi bu konuda bir ipucu olarak değerlendirilebilir. Yani paradoksal ifadeler tam olarak kavrayamamakla birlikte anlatılmak istenilen şey hakkında fikir sahibi olmamızı sağlayan anlatım şekilleridir. Aşkın olan alanda konuşabilmemizi mümkün hale getiren bu tarz ifadeler algılarımızı ‘zorlamak’ sureti ile bir ‘koylayığa’ da kapı açmış olurlar. Mustafa Çakmaklıoğlu’na göre problemin zorluğu Tanrı ile evrenin mahiyet farklılığından kaynaklıdır. İnsan beşer olmasından doğan sınırlı düşünce ve dil imkânlarıyla, mahiyeti farklı mükemmel ve nakıs arasındaki münasebeti anlamaya ve anlatmaya çalışmaktadır. (Mustafa Çakmaklıoğlu, “İbnü’l-Arabî’ye Göre İlâhî İsimlerin Âlemde Tecellîsi: Allah-Âlem Münasebeti Etrafında Ortaya Çıkan Bazı Problemler”, *Tasavvuf İlmî ve Akademik araştırma Dergisi*, 14/31, (2013), 2.)

<sup>15</sup> İbn Sina, Ebû Alî Hüseyin b. Abdillâh b. Alî b. Sinâ İbn Sina, 428/1037, *eş-Şifa: el-ilahîyyat: 1*; Georges C. Anawati, İbrahim Medkur, (b.y., ts.), 298.

Mutlak yetkin varlığın varlık vermede bir amaca sahip olması onun mükemmelliğine halel getiren bir unsur olarak değerlendirilir. İyilik ve cömertliğin hakikati karşılıksız verme şeklinde olmalıdır.<sup>16</sup> Çünkü;

*"Tanrı bütün nedenlilere varlık verendir ve zâtını önceleyen başka varlık olmadığı için ilk nedendir. Dolayısıyla 'ortada bir fail illet (neden) bulunmayacağına göre, bu faile ait bir gâyenin olması imkânsızdır. Âlemin, Zorunlu Varlığın bir "kasd"na dayalı olarak varlık kazandığı düşünülemez. O'nun varlık vermede bir kasdının olmaması demek, varlık verdiklerinden kendisi için bir beklentisinin olmaması, varlık vermeye ihtiyacının olmaması, kısaca varlık verdiklerinden müstağni olması demektir. İçinde bulunduğumuz âlemin bizim için ifade ettiği gâye fikri el-Ervel (Tanrı) için söz konusu olamaz. Aksi takdirde O'nun Zât'ında bir çokluğun bulunduğu söylenmiş olur. Oysa O'nun Zâtı yani bilgisinde varlık verdiklerini amaçlamaya yönelik ayrı bir sebep, ayrı bir zorunluluk söz konusu değildir... Çünkü kendisinden başkasına ait varlığın herhangi bir iyilik ya da yarar doğurması, O'nun varlık verişini etkileyecek bir sebep ve amaç oluşturamaz. Kendinde Zorunlu Varlık; kendinden başkasına, kendisi için bir iyilik sağlamak üzere varlık veriyor değildir.<sup>17</sup> Metafizik sebepler ve bu sebeplerin mutlak ilkesi olan Allah'ın fiilleri "bizim için" olmaz. Allah'ın Zât'ının dışındaki varlıklara ait bir "kasd"ı, bir "maksad"ı bulunmamaktadır. Yani onun iradesi insan iradesi gibi "kendinden başkası için" (li gayrihi) değildir. O'nun ilmi "li zâtîhi" olduğundan iradesi de böyledir.<sup>18</sup> Kendisiyle zorunlu varlığın yaratma faaliyeti, kendisi için, yani zâtı için olup başkası için olmadığından varlık verme faaliyeti başkasına yönelik bir kasıt taşımaz."<sup>19</sup>*

İnsanoğlunun düşünme şekli -tıpkı yaşamdaki sebep sonuç ilişkisinin kaçınılmazlığı gibi- gâyeli bir biçimin dışına çıkmakta güçlük çeker. Ancak konu Tanrı olduğunda düşünme şeklinin kalıplarını ve sınırlarını aşma zorunluluğu mevcuttur. Tanrı'nın yaratmada bir gâye gütmemiş olması, gâyenin eksiklikten uzaklaşma/tamlığa erişme anlamı dikkate alındığında tenzihi gerektiren bir husus olarak görülmüştür. Yaratıcının varlık vermesi varlık vermede kendi zatına dönük bir gâye gütmemesi onun tamlığının ve kendi zatının gereği şeklinde anlaşılmalıdır. Çünkü illetten malule yönelik kasd olmaz.<sup>20</sup> Hatta bu durum Kutluer'e göre tabii sebeplilik planında dahi böyledir.

<sup>16</sup> İbn Sîna, *Kitabu's-Şifâ Metafizik II*, çev. Ekrem Demirli – Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayınları/Yayınevi, 2005), 45.

<sup>17</sup> Kutluer, *Zorunlu Varlık*, 195-196.

<sup>18</sup> İlhan Kutluer, *Akıl ve İtikad* (İstanbul: İz Yayınları/Yayınevi, 1996), 155.

<sup>19</sup> Kutluer, *Zorunlu Varlık*, 214.

<sup>20</sup> Kutluer, *Zorunlu Varlık*,

*“Mesela suyun soğuması kendi türünü korumak içindir, başkasını soğutmak için değildir, Ancak suyun soğuması zorunlu olarak başka bir nesneyi de soğutacaktır. Ateş başka bir şeyi ısıtmak için değil, kendi türünü korumak için ısı yayar. Ancak zorunlu olarak başka nesnelere ısıtır.”<sup>21</sup>*

Bu örnekle de anlaşılacağı gibi sıcaklığın ve soğukluğun doğası gereği ısı vermesi ya da alması bi-zatîhi kendi özellikleridir. Böyle bir “gâye”ye sahip oldukları söylenemez. Gâye ise malul olandan illete doğru düşünülebilecek bir eylem olarak göze çarpmaktadır. Nitekim “Zâtı bakımından yet-kin olan, kendisini tamamlayacağı herhangi bir eksiklikten ötürü herhangi bir gâyeye yönelmesi düşünülemeyen zorunlu varlık, âlemdaki tüm mevcudatın yetkinleşmek için kendisine yöneldiği mutlak gâye”<sup>22</sup>dir. Tanrı evren ilişkisini sudur nazariyesi temelinde açıklayan düşünür, bu izahlarıyla Tanrının evrene varlık vermede bir gâyelilik gütmemesinin mümkün olmadığını, zatı gereği varlığın vücut bulmasında ona bir maksad izafe edilmemesi gerektiğini ifade etmektedir.

Meseleye tasavvuf penceresinden bakıldığında, izahların bu perspektife yakın bulunduğu söylenebilir. Nitekim İbn Arabî’ye göre, bir şeyi yaratmada tek gerektirici illet O’nun zâtıdır. Ve O’nun fiilleri illetlendirilemez.<sup>23</sup> Allah’ın bütün fiilleri hikmetin bizzât kendisidir, ancak hikmetin onun için gerektirici duruma yükseltilmemesi ve Allah’ın mahkûm konumuna düşürülmemesi icâb eder. O’nun fiilleri hikmetlidir denemez, çünkü ahkemü’l-hâkimin olanın fiilleri hikmetle illetlen-dirilemez. O’nun nimet vermesi lütuf, azab vermesi adalettir.<sup>24</sup>

Tasavvufta Tanrı’nın zâtı dışında olmamakla beraber evrenin yaratılışı için bir gâyeden söz edilecek ise bu gâye; Tanrı’nın bilinmeyi sevmesi<sup>25</sup> ve kendi niteliklerini görmek için evreni halk etmesidir. “*Hak, sayısız güzel isimleri bakımından emrin tümünü içeren ‘kuşatıcı bir varlıkta’ isimlerini tek tek görmeyi ve o varlık vasıtasıyla kendi sırrının kendisine görünmesini murad etmiştir.*”<sup>26</sup> Burada, tıpkı felse-fede olduğu gibi ‘zorunlu varlığın mükemmelliği’nin anlam alanı önem kazanmaktadır. Çünkü “*mükemmellik kendinde yetkin olmayı aşarak başkasını var etmeyi gerektiren kemâlin adıdır.*”<sup>27</sup> Yani evrenin yaratılışı, zâtında mükemmel varlığın bu mükemmelliğinin neticesi olarak gerçekleşmiş olmaktadır. Yine zâtı ve özü gereği, mükemmelliğinin bir sonucu şeklinde anlamamız gereken bu gâye Tan-rı’nın zâtının “nitelikleri/sıfatları gereği” olarak anlaşılır. Kâdir olmanın makdûru dolaylı yoldan

<sup>21</sup> Kutluer, *Zorunlu Varlık*,

<sup>22</sup> İlhan Kutluer, *Zorunlu Varlık*, 221.

<sup>23</sup> İbnü’l-Arabî, *el-Fütûhât*, XII/230-231; Said Özervarlı, “Hikmet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstan-bul: TDV Yayınları, 1998), 17/ 511.

<sup>24</sup> Özervarlı, “Hikmet”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, s. 512.

<sup>25</sup> Bursevi, *Kenzi Mahfî*, (İstanbul: Misvak Neşriyat, 1980), 21 vd.

<sup>26</sup> Demirli, *Tanrı ve İnsan*, 242.

<sup>27</sup> Demirli, *Tanrı ve İnsan*, 279.

gerektirmesi anlamında konu, zât-sıfat ilişkisine dayanan bir boyut kazanmak durumundadır. Çünkü 'âlem varlığı ile Allah'ın sıfatlarını görünür kılar'<sup>28</sup>.

Tanrı'nın kendi niteliklerinde bilinmek istemesi, O'nun kendi bilgisindeki hakikatlere (âyân-ı sâbite) tecelli etmesi şeklinde ifade bulur. Bu surette Tanrı'nın kendi dışındaki bir şeye muhtaç olması tehlikesi aşılmaya çalışılmaktadır.<sup>29</sup> Çünkü bilinmeyi murad etmek mümkün varlıklardaki isteme özelliğini çağrıştıracığı için bu hususun iyi anlaşılması gerekir.

*"Hak'tan başkasına ulaşan feyiz, Hak'ın en kâmil (mükemmel) oluşunun sonucudur. Her kap dolmuş olduğu ve dolduktan sonra kendisinden taşan şeyle kemâlini bulduğu gibi, yaratılış feyzi de böyledir. Fakat o zarflık ve mazrufluktan mütealdir. Burada dolma, varlığın vacip oluşu, başkasına ihtiyaç duymayışı açısından zâti müstağnilikten ibarettir. Sonra ikinci bir kemâl vardır. Bu da esmâi ve sıfâti kemâldir ve en kâmil oluşunun eserinin gereğince varlığa feyiz veren varlıkla birleşmiştir. Dolayısıyla yaratma onun kemâlinin sonucudur, yoksa yaratması kemâli doğurmaz. Hak kâmil olmuştur ve yaratmıştır, kâmil olmak için yaratmamıştır."*<sup>30</sup>

Yani mutlak varlıktan taşan feyz ile, kendisinin tamlığı, mükemmelliği neticesinde diğer varlıklar vücut bulmuş olur. Bu feyz ile varlık vücut bulurken varlık verenin buna ihtiyacı hiçbir şekilde düşünülemez. Burada zâtın her türlü muhtaçlıktan müstağni olması vurgulanırken Allah'ın âleme varlık vermesini, niteliklerinin kemâli ile ilişkilendirmek suretiyle Tanrı'nın 'bir şey için' yaratmış olması sorunu aşılma istenmiştir. Bu sorunun Tanrı-âlem ikiliğinin mevcut kabul edildiği düşünce sistemlerinde tam olarak aşılması mümkün gözükmemektedir. Felsefede sudur, tasavvufta vahdet-i vücud anlayışı her ne kadar Tanrı-âlem ikiliğinin getireceği problemleri aşmaya yönelik açılımlar sağlasa da tam bir monizm olarak değerlendirilemeyeceği için gâyelilikten de tam bir bağımsızlık da söz konusu olamamaktadır. Bu durumda metafizik spekülasyonlar kaçınılmaz olarak mevcudiyetini korumaya devam edecektir. Bu -bir açıdan çözümsüzlük gibi değerlendirilse de- insan için, aşkını anlamaya yönelik olarak zorlayıcı olumlu bir etkiye sahip olduğu söylenebilir. Metafizik alanı konu edinen düşüncelerde her zaman bir kapalılığın olması tam bir netliğe ulaşamaması, insanı onu anlamaya yönelik itici bir güç olarak mevcudiyetini koruyacaktır.<sup>31</sup>

<sup>28</sup> Çakmaklıoğlu, "İbn Arabî'ye göre İlahî İsimlerin Âlemde Tecelisi: Allah-Âlem Münasebeti Etrafında Ortaya Çıkan Bazı Problemler", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 14/31, (2013), 9.

<sup>29</sup> Demirli, *Tanrı ve İnsan*, 251.

<sup>30</sup> Demirli, *Tanrı ve İnsan*, 280.

<sup>31</sup> Metafizik belirsizliğin, bilinmeyen noktaların her çağda var olmasının insanın özgürlüğüne ve anlamlı bir hayat yaşamasına imkan sağlayacağı, kesinlik ve tam belirliliğin özgürlüğü ve anlamı ortadan kaldırdığına dair görüşleri için bk. Latif Tokat, *Din Felsefesi Yazıları* (Ankara: Elis Yayınları/Yayınevi, 2015), 15.

Meselenin kelimeler alanında ele alınışına bakacak olursak; Mutezile'nin diğer görüşlerin dışında durduğunu ve illet fikrini Tanrı'nın aşkınlığı ile mütearız bulmadığını görürüz. Eş'ariler illet fikrini reddederken Matüridiler konuya 'hikmetli yaratıcı' anlayışı üzerinden çözüm üretmeye çalışmışlardır.

Eş'ariler yaratıcının bir gâye ve maksadla yaratmış olması fikrini açıkça reddetmişlerdir. Bu anlamda felsefi ve tasavvufi düşünüş şekline yakın oldukları söylenebilir. Onlar Allah'ın fiillerinin nedenlendirilmesini kabul etmezler. İster zorunluluk isterse lütuf olsun herhangi bir ta'lil Tanrı için düşünülemez. Eş'arilere göre Allah'a hiçbir şey vacip değildir. Onun fiilleri de bir gâye veya maksat ile talil edilemez. Çünkü O'nun yapacağı hiçbir şey çirkin olamaz. Fiillerinin maksatlardan yoksun olması da çirkin görülemez.<sup>32</sup> Çünkü 'Allah'ın fiili, bir maslahatın elde edilmesi yahut bir mefsedetin giderilmesi gibi bir garaz/gâye nedeniyle olsaydı Yüce Allah zâtından dolayı eksik olur ve o gâye ile yetkinleşirdi.<sup>33</sup> Burada 'zâtından dolayı' ile kastedilen, zâtının ekmel varlık olması hususudur. Yani Eş'arilerde varlığı zorunlu, tüm eksiklik ve noksanlıklardan münezzeh olan Allah Teâlâ'nın fiilinde gâye olması onun en mükemmel varlık olması ile uyumlu görülmemiştir. Çünkü 'mümkün varlığın, zorunlu varlığı fiile sevk etmesi veya fiile teşebbüs etmesine sebep olması düşünülemez.'<sup>34</sup> Yani gâyenin var olma gerekliliği söz konusu ise, failin, bu gâyenin varlığı ile yetkinleşmiş olması fikri zihinde oluşabilir. Bu ise Tanrı için düşünülemez. Bu konuda kendilerine yönelik şöyle bir itiraz söz konusudur. Gâye fikrindeki yetkinleşme Tanrı'ya değil de mahlukata dönük olarak mevcut olamaz mı? Eş'ariler bu düşüncenin dolaylı da olsa meseleyi aynı noktaya getirdiğini, bu nedenle Tanrı'ya dönük bir yetkinleşmeyi vehmettireceğini ifade etmişlerdir. Bu konuda Cürçâni şöyle der: 'Şayet başkasına fayda sağlamak ve ihsanda bulunmak Tanrı açısından 'olmaması yerine, olmasını tercih ettiği bir şey' olarak düşünülürse aynı durumla karşı karşıya kalınması mümkündür. Yani Tanrı, bu durumda o fayda/iyilik sayesinde kendisine daha uyan şeyi elde etmiş olmaktadır.'<sup>35</sup>

Eş'ariler, bu ta'lili reddettikleri gibi aynı zamanda ta'lil ihtiyacının da yanlış olduğunu ifade ederler. 'Cehennem ehlinin cehennemde ebedi kalışında ne Allah'ın ne de başkalarının maslahatından söz edilemez'<sup>36</sup> şeklinde bir istidlal ile Tanrı'nın mutlak anlamda mürid olma özelliğine atıf

---

<sup>32</sup> Seyyid Şerif Cürçâni, *Şerhu'l-Mevâkef: Mevâkef Şerhi*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015), 3/350.

<sup>33</sup> Cürçâni, *Şerhu'l-Mevâkef: Mevâkef Şerhi*, 3/350.

<sup>34</sup> Cürçâni, *Şerhu'l-Mevâkef: Mevâkef Şerhi*, 3/350.

<sup>35</sup> Cürçâni, *Mevâkef Şerhi*, 3/350 vd.

<sup>36</sup> Cürçâni, *Mevâkef Şerhi*, 3/352.



yaparlar. Onlara göre 'Allah'ın fiilleri garazı olmayan bir fiile varıp dayanmaktadır. Bu fiil ise kendinde maksattır.<sup>37</sup> Bu nedenle Tanrı için gâye ve garaz söz konusu olamaz. Hatta kimi Eş'arîler, "Allah'ın fiillerini hikmetle nedenlendirmekten bile kaçınmışlardır. Çünkü onlara göre, ilahi hikmet de ilahi irade ve kudret gibi her koşul ve belirlemenin üzerindedir ve mutlaktır".<sup>38</sup> Dolayısıyla hikmet kullara yönelik fayda ile değil, Allah'ın ezeli bilgisi ve iradesi ile anlaşılmalıdır. "Öyle ise Allah'ın fiilleri, ezeli bilgisine uygun olarak meydana geldiği ve O'nun iradesinden başka bir şeyle kayıtlı olmadığı için hikmetlidir."<sup>39</sup>

Mutezile'ye göre Tanrı'nın, mahlûkatı bir illetten dolayı yarattığını söylemeye bir mani yoktur. Çünkü burada anlatılmak istenen mahlukatın hikmet üzere yaratılmış olmasıdır. Aksi görüş abesle (boş, anlamsız) yaratmayı vehmettirir.<sup>40</sup> Mutezile'de Allah'ın adaleti gereği 'kul için en iyi/uygun olanı yaratma vücûbiyeti' düşüncesi<sup>41</sup> merkezi bir nokta olduğu için Tanrı'nın gâyesiz olması, abesi çağrıştırması nedeniyle ulûhiyet özellikleri açısından sakıncalı bulunmuştur.

Mutezile'ye göre<sup>42</sup> hikmet sahibi olan, bir işi hikmet ve gâyeli bir şekilde yapar. Çünkü gâyesiz işler boş ve anlamsızdır. Allah abesle işteğal etmekten münezzeh olduğuna göre, hakîm olan yaratıcının fiilleri hikmetten, gâyeden ve maksattan uzak olamaz.<sup>43</sup> 'Mutezile'ye göre ilahi fiillerde yalnızca gâye ve amaç olması da kâfi değildir. Bu gâye ve amacın "iyi" yani aslah olması da gerekir.<sup>44</sup> Burada mutezilenin gâyeliliği Tanrıya izafe etmeyi, ve de bizim açımızdan iyi ve kötü olanın onun fiilleri için de düşünülebilmesini, tenzih anlayışları açısından hiç de sakıncalı görmediklerine şahid oluyoruz. Bilakis gâyeli olmamayı onun aşkınlığı ile uyumlu görmemeleri meseleye bakış açısının sonuçlar açısından ne kadar belirleyici olduğunu göstermektedir.

Mutezile açısından Tanrı'nın evreni gâye olmaksızın yarattığını söylemek O'nu ibadete layık bir ilah olmaktan çıkaracak nitelikte bir düşüncedir. İlahi fiillerde hikmet ve gâyenin olması gerekliliği Mutezile'nin aslah teorisinin dayandığı temel düşüncedir ve gâyesiz yaratmayı onaylamaları mümkün görünmemektedir. Ancak Mutezile, gâye fikrinin içinde barındırdığı 'yetkinleştirmenin' Tanrı'ya değil de mahlûkata dönen bir şey olduğunu söylemek suretiyle doğacak sakıncayı bertaraf

<sup>37</sup> Cürcani, *Mevâkef Şerhi*, 3/354.

<sup>38</sup> Hulusi Arslan, "Mâtürîdî'ye Göre Evren ve İnsanın Yaratılışının Hikmeti", *Hikmet Yurdu*, 2/4 (2009), 6.

<sup>39</sup> Arslan, "Mâtürîdî'ye Göre Evren ve İnsanın Yaratılışının Hikmeti", 7.

<sup>40</sup> Kadı Abdulcabbar, *el-Muğnî fi ebvâbi't-Te'bid ve'l-Adl*, nşr. Taha Hüseyin – İbrahim Medkur (Kahire: y.y., 1956) 11/92-93.

<sup>41</sup> Kadı Abdulcabbar, *el-Muğnî*, 11/78 vd.

<sup>42</sup> Mutezile'den Abbad b. Süleyman es-Saymeri, ilahi fiillerin illetsiz olabileceğini söylese de mezhebin ana görüşünü yansıtmamaktadır. bk. Said Özervarlı, "Hikmet", 512.

<sup>43</sup> Câhız, *Kitabu'd-Delâil ve'l-İtibâr ale'l-Halk ve't-Tedbir*, (Beyrut: Darü'n-Nedvetü'l-İslamiyye, 1987-1988), 60.

<sup>44</sup> Hulusi Arslan, "Yaratma ve Gâyelilik Bağlamında Mutezile'nin Fayda Teorisi", *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 14/2, (2016), 347.



etmek ister. Onlara göre Tanrı'nın garazı/gâyesi, kulların maslahatını vücuda getirmek suretiyle mefseleti uzaklaştırmak, ihsanda bulunmaktır.<sup>45</sup> Kadı Abdulcebbar'a göre Allah'ın eşyayı sebepsiz yarattığını söylemek doğru değildir. Ancak bu sebep hiçbir zaman varlıkların yaratılmasını zorunlu kılan illet-i mucibe değildir.<sup>46</sup> Bu ifade Tanrı'nın mahlukatı illetsiz, garazsız yaratmış olmasının düşündüreceği 'abes' fikrini izale etmeye yönelik olduğu söylenebilir. Tanrıyı zorunlu kılmayan bir illet, onun mutlak iradesini sınırlamadığı gibi aynı zamanda mahlûkatın gâyesiz yaratılmış olmasının vehmettireceği olumsuz düşünceden de uzaklaştırmış olur. Sonuç olarak çıkarsamamız gereken; Allah Teala'nın faili muhtar olmasına hanel gelmeyecek manada -yani O'nu sınırlandırır herhangi bir anlamı içermeksizin- illet nisbet etmekte sakınca yoktur. Fiillerdeki hikmete işaret eden özellik manasındaki illeti Allah'a nisbette sakınca yoktur.

*“Mutezile âlimleri konuya illet'in ifade ettiği mana açısından yaklaşmışlardır. Eğer illetten maksat “seçme imkânı vermeyen zorlayıcı şey” ise onlara göre Allah'ın böyle bir illete bağlı olarak yaratma fiilini meydana getirdiği iddia edilemez. Çünkü Allah her şeyi dilediği gibi yapan fâil-i muhtardır. Eğer illetten ‘fiile sevk eden gerekçe ve amaç’ kastedilirse o takdirde Allah'ın fiillerine illetin nispet edilmesi caizdir. Çünkü fiillerde hikmete işaret eden özellikler çok defa illet olarak adlandırılır.”<sup>47</sup>*

Kādî Abdülcebbar bir takım kelimelerin illet kelimesini “bağlayıcı ve zorunlu sebep” şeklinde terim haline getirmelerinden dolayı buna karşı olumsuz bir tavır takınılması gerektiğini ifade eder.<sup>48</sup>

İllet için, Allah'ın iradesi yanında “zorunluluk” ifadesi kullanılamaz. Fayda, mahlukata dönüktür, Allah'ın mürid olması mutlak manadadır. Bu kayıtları ile Mutezile, teorisinin ulûhiyet açısından sorun oluşturabilecek kısımlarını tahkim etmiş, netice olarak yaratmadaki illetten kastın “Allah'ın mahlûkata yönelik gâyesi veya onların faydası için yaptığı tercihler”<sup>49</sup> olduğunu ifade etmiştir.

Aslında İslâm ulemasının, Allah'ın zatının ve fiillerinin hikmetli oluşu, yaptıklarında herhangi bir zulüm ve sefehten bahsedilemeyeceği<sup>50</sup> hususunda herhangi bir tartışmaları yoktur. Görüş farklılıkları; bu hikmetin, O'nun için vacip olup olmaması noktasındadır. O'nun gâyesiz/abes bir

<sup>45</sup> Cürçani, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 352.

<sup>46</sup> Kadı Abdulcabbar, *el-Muğnî*, 11/93.

<sup>47</sup> Özervarlı, “Hikmet”, 512.

<sup>48</sup> Özervarlı, “Hikmet”, 512, Kādî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XI/91-93.

<sup>49</sup> Arslan, “Fayda Teorisi”, 350.

<sup>50</sup> Özervarlı, “Hikmet”, 512.

iş yaptığını vehmettiren düşüncüyü engellemek adına ifade edilen bu görüş, hikmet de olsa O'na zorunluluk yüklenmesini vehmettiren bir başka görüşle karşı karşıya gelmektedir.

Birbirine zıt görünen bu iki yaklaşımda aslında ana düşünce Tanrı'yı yaratılmışlara benzetmemek, O'nu noksan sıfatlardan tenzih etmek ve aşkınlığına vurgu yapmaktır. Ancak illetli yaratmayı bir grup düşünür ulûhiyete hâlel getirecek bir durum olarak yorumlarken diğer grup - Tanrı'nın abes iş yapması düşüncesini çağrıştırmaya ihtimalini bertaraf etmek için- ulûhiyete daha uygun olarak değerlendirebilmiştir. Her iki tarafın önem verdiği husus aşkınlığa yakışmayacak şeylerden O'nu tenzih etmek olsa da farklı teorilerle bunun sağlayacağını düşünmüşlerdir. Ancak zorunlu bir illet hem Mutezili hem de Ehli Sünnet kelâmcıları açısından Allah'a isnad edilemez. Zorunsuz illet ise Mutezile açısından gerekli görülürken Eş'arîler açısından yine tenzihe ihtiyaç hissettiren bir düşünce olarak görülmüştür.

Mâtürîdî düşüncede meselenin nasıl ele alındığına bakacak olursak İmam Mâtürîdî'nin bu soruya eserinde<sup>51</sup> müstakil bir başlıkla yer verdiğini görürüz. İmam Mâtürîdî, naklettiği görüş ve tartışmalarla kendi döneminde bu soru ve muhtemel cevapları hakkında ileri sürülmüş fikirlerin neler olduğunu görme imkânı sunmaktadır.

Mâtürîdî evren niçin yaratıldı, sorusunun cevabı ile ilgili görüş belirtmeden önce bu sorunun 'sorgulanabilir' yönüne öncelik vermiştir. Hakîm bir yaratıcıya 'niçin?' sorusunu sormanın 'hikmetsizliği' düşündüğüne dair görüşlere yer veren Mâtürîdî, soruda şöyle bir problem olduğunu düşünmektedir: "Eğer bir yaratıcı varsa yani kişi, bir yaratıcının var olduğuna kâni ise O Tanrı'nın 'yaratmaması' düşünülemez. İnanılan varlığın yaratıcı olduğu bilinmekle birlikte, Yaratıcı'ya 'niçin yaratıcısın?' diye sormak, niçin kudretlisin ya da niçin bilensin diye sormak gibi bir şeydir ve böyle bir soru sorulamaz".<sup>52</sup> Daha sonra Mutezile'nin kul için en iyi olanı yaratmak Allah'a vaciptir görüşüne binaen söylediği 'en iyinin sebebi sorulur mu' şeklindeki görüşünü nakleder. Bu bağlamda soruyu gâye açısından değil, vücûbiyet açısından ele alarak aslah teorisini eleştirir. Ardından sorunun imkânsızlığına işaret eden başkalarının görüşlerine yer verir. Meseleyi hudûs açısından değerlendiren bu görüşe göre varlık yaratılmadan önce bir sebebin olması, ezelde Allah'ın dışında bir

<sup>51</sup> Ebu Mansur Mâtürîdî, *Kitabu't-Tevhid*, thk. Bekir Topaloğlu – Muhammed Aruçi, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2017), 180.

<sup>52</sup> Mâtürîdî, *Kitabu't-Tevhid*, 180.

başka şeyin var olması anlamına geldiği için muhaldir. Ona göre doğru olan ‘yaratma fiilinin bizâtihi gerçekleşmiş olması’dır.<sup>53</sup>

Bazıları Allah’ın “Latif” sıfatının tecellisi olarak kâinatın olması gerekliliğini beyan etmiş, bazıları sebepsiz yaratmıştır, varlığının dışında bir sebep yok demiş, bazıları da kendi varlığına delil olsun için yaratmıştır görüşünü beyan etmişlerdir.<sup>54</sup>

Mâtürîdî, tüm görüşleri değerlendirdiği kısımda önceliği Mutezile eleştirisine vermiştir. Onların dediği gibi Allah’ın en iyiyi yaratma zorunluluğunun olduğunu söylemek O’nun irade sıfatı açısından yanlıştır, çünkü;

*“Övgüye senaya bizzât değil de ancak başka bir şey aracılığıyla layık olabilen kimse bu övgüye hak kazanmak için onlara muhtaç olmuş olur. Kendisi ondan fayda sağlamış olur. Halbuki muhtaç olarak yaratılan onlardır Allah değil”<sup>55</sup>*

Mâtürîdî, teklifin hikmetini açıklarken insanın Allah’ı tanıma özelliği ile seçkin kılınmış olmasına dikkat çeker.<sup>56</sup> Allah zatının teklifine ve hikmetine işaret eden bir âlem var etmiştir. Mükellefleri buna vakıf olmaktan mahrum etmiş olsaydı âlemi yaratmasının bir manası olmazdı. Teklifin ortadan kalkmasıyla yaratılışın hikmetinin de ortadan kalkacağını düşünen Mâtürîdî ‘yaratmada yaratılanlara yönelik bir hikmete’ vurgu yapmaktadır. Sonuç olarak Mutezile ve Mâtürîdîlerde yaratma fiilinin kullara dönük bir gâyesinin mevcudiyetinden bahsetmek mümkündür, Eş’arîlerde ise hikmet dahi olsa Yaratıcı’ya bir gâye isnadının söz konusu edilemeyeceği sonucuna varabiliriz. Bu hususla alakalı bir eser veren İbn Teymiyye’nin görüşüne de yer verecek olursak:

*“Allah’ın yaratma ve hüküm koyma fiillerinde gâi bir illet, ilahi bir hikmet bulunduğunu savunmakla birlikte hikmete uygunluğu bir zorunluluk yabut gereklilik sonucu değil, Allah’ın yaratıklarına bir rahmeti olması açısından yorumlayanlar en doğru görüş sahibidirler.”<sup>57</sup>*

---

<sup>53</sup> Mâtürîdî, *Kitabu’t-Tevhîd*, 180.

<sup>54</sup> Mâtürîdî, *Kitabu’t-Tevhîd*, 180-182.

<sup>55</sup> Mâtürîdî, *Kitabu’t-Tevhîd*, 182.

<sup>56</sup> Burada insanın ‘bilme’ kapasitesi ile diğer canlılardan ayrıştığını hatırlamak gerekir. Her ne kadar Tanrı’yı bilmeye dair çokça tartışmalar mevcut olsa da bu konuda insana ait bir kapasiteden söz etmek için yeterli sebepimiz vardır. İnsan aklının sınırlılıkları yadsınamaz olsa da Tanrı’yı bilmek ve de onun hakkında konuşmak -büyük risklere rağmen- mümkün görülmüş sayısız teolojiler, felsefeler, ontolojiler ve mistik düşünceler oluşmuştur. Bu konuda söz söyleme imkanının zorluğu kadar agnostik veya fideist tutumu mutlak olarak görmenin açmazları mevcuttur. bk. Mehmet Aydın, “Tanrı Hakkında Konuşmak: Felsefi Bir Tahlil”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt No/Sayı No (1983), 1/25-44.

<sup>57</sup> İbn Teymiyye, *Mecmuatü’r-Resail ve’l-Mesail*, thk. Muhammed Reşid Rıza, (Yayın Yeri: Lecnetü’t-Türasî’l-Arabi, ts.), 4/122 vd.

Gerek İbn Teymiyye'nin gerekse diğer ekollerin yaklaşımları elbette önemli nüansları barındırmaktadır. Ancak Tanrı'ya gâye nisbet etmekle ilgili olarak 'gâye ancak zâtının cömertliği ile ilişkilendirilebilir' demekle 'Allah'ın rahmeti veya hikmeti ile ilişkilidir' demek arasında netice olarak büyük farklar olmadığı kanaatindeyiz. Gâye isnad edilememesi ile gâyenin zorunluluk manası taşımaması koşulunda olduğu gibi... Elbette teolojide küçük nüanslar ve detaylar üzerinden paradigma farklılıklarına gidilebilmekte ve görüşlerdeki küçük açılımlar zamanla önemli mesafeler oluşturabilmektedir. Ancak nihai noktada -doğası gereği- Tanrı hakkında konuşmanın kesinliğinden bahsedilemeyeceği için, her yaklaşımı hakikatin bir yönünü anlamamıza ışık tutan unsurlar olarak değerlendirmek mümkündür. Sonuçta her paradigmanın doğruluğu muhtemeldir ancak yanlışlanma imkânı da mevcudiyetini hiçbir zaman yitirmez.

Tanrı'nın gâyesi hususunda kısa bir kesit aktardığımız yukarıdaki bölümden şöyle bir neticeye ulaşmak mümkündür: Tanrı beşeri düzeyde anladığımız manada 'gâyesi olan bir varlık' olmaktan münezzehtir, gâyelilik yaratılmışlara has bir özelliktir. Nitekim tam ve mükemmelden bahsetmek, gâyeye ihtiyacın olmadığı bir düzlemde bahsetmek manasına gelir. Vâcibu'l-Vücûd için gâyeden söz etmek mantıki açıdan tutarsızlık barındırır. Ancak gâyeyi onun aşkınlığına zarar gelmeyecek şekilde belli kayıtlarla isnad eden düşünürler olmuştur. Tartışma götürmeyen yön; O'nun varlığı vücuda getirişte ve fiillerinde hikmetli olan bir yaratıcı olmasıdır. Varlıkta gözlemlenen gâyelilik ve düzen, Hakîm bir yaratıcının eseri olduğunun açık bir kanıtıdır.

'Tanrı evreni niçin var etti?' sorusu, 'Tanrı'nın varlığı vücuda getiriş eyleminde zâtına ait bir gâye olması gerektiği' şeklindeki bir düşünce -mükemmellik bağlamında- mantıki açıdan tutarsız görülmüştür.

Şunu da belirtmek gerekir ki, Tanrı'nın gâyesi ve zâtı hakkında konuşmak nihai noktada insana ait bir 'tasavvur'un ötesine geçemez. Zâtı hakkında konuşmanın sınırları ve imkânı da bellidir. Bu anlamda Kur'an'ın varlıktaki gâyeliliğe ve hikmetli yaratıcıya olan delaleti üzerinde yoğunlaşmak daha az riskli gözükmemektedir.

### **Evren Niçin Var? Sorusunun Cevabına Dair**

Tanrı'nın, fiillerinde kemale götüren bir gâye ile muttasıf olarak düşünülmemeyeceğini, bunun ulûhiyet özellikleri açısından bir problem olarak algılanabileceğine değinildi. Ancak evrenin işleyişi de Tanrı'nın fiili olduğuna göre burada gözlemlenen gâyelilik nasıl yorumlanmalıdır?

*“Tanrı’nın zât ve sıfatlarında tam ve mükemmel oluşu ve fiillerinde bir ‘amaç’ gütmeyişi (bu, aynı zamanda O’nun bir amaç ve gâye tarafından belirlenmeyişi anlamına da gelir), O’nun ‘rastgele’, ‘başı-boş’ ve ‘düşüncesizce’ davrandığı anlamına gelmez. Aksine O mutlak bir bilgiye, maslahata ve hikmete göre fiillerini gerçekleştirir. Bundan dolayıdır ki yaratılmışlar dünyası bir düzen, abenk ve anlamlı bir bütünlük oluşturur”.*<sup>58</sup>

Bu durumda Tanrı’nın evreni yaratmada kendisine ait bir gâyenin olmaması ile evrenin işleyişindeki gâyeliliği ayırt etmemiz gerekir. Çünkü burada dikkate alınması gereken en önemli husus *“..Var olma ve vücut bulma eylemlerinden biri mümkün mahiyetlere, diğerinin ise Tanrı’ya bakan ikili yönü”*<sup>59</sup> dikkate alınması gereken önemli bir husustur. Teoloji alanında meselelere bakış yaparken, mümkün varlıklar cihetinden ve zorunlu varlık cihetinden ayrımı yapmanın gereği malumdur. Mümkün varlıklar düzeyindeki sınırlılığın göz önünde bulundurulmaması çok fazla problemin kaynağı olma gibi bir potansiyele sahiptir. Bu husus Tanrı hakkında konuşurken her zaman zihnimizde canlı tutmamız gereken bir mevzudur. Dolayısıyla gâyeliliğin varlık düzleminde temel bir kanun olması aşkın düzeyde de olması gerektiği anlamına gelmeyecektir.

Varlığın kendi işleyişinde müşahede ettiğimiz gâyeliliğe Kur’an-ı Kerim defaatle dikkat çekmektedir. Âyetler, yaratılışın ‘boş yere olmadığı’ konusunda açık beyanlarda bulunur. Hatta âlemin yaratılışının gâyesiz/boş yere olduğu zannını besleyenlerinin inkârcılar olduğunu söyler.<sup>60</sup> Kur’an’a göre insanın da yaratılışı gâyelidir. *‘Yoksa sizi boş yere yarattığımızı ve bize döndürülemediğinizi mi sandınız?’*<sup>61</sup> Buna göre Kur’an’daki ayetler hem insanın hem de insana musahhar kılınmış evrenin amaçlı yapısına işaret etmektedir.

Evrenin yapısının ‘canlılığı’ oluşturmak için çok hassas bir ayara sahip bulunması, insanın yeryüzünü imar eden varlık olmasıyla birlikte düşünüldüğünde evrenin insan için yaratılmış olduğu çıkarımını yapabilmek mümkündür. Çünkü Kur’an’da şu şekilde ifade edilmektedir: *‘Göklerdeki ve yerdeki her şeyi kendi katından (bir nimet olarak) sizin hizmetinize verendir.’*<sup>62</sup> Evrenin yaratılışında insanın merkezi konumuna dikkat çeken çok sayıda ayete<sup>63</sup> göre evrenin ‘insan için’ yaratıldığı açıktır. Bu nedenle Kur’an’a göre evrende insan merkezli bir gâyelilikten bahsedilebilir. İnsanın hangi gâye ile

---

<sup>58</sup> Ömer Mahir Alper, *Varlık ve İnsan*, 56.

<sup>59</sup> Kutluer, *Akıl ve İtikad*, 58.

<sup>60</sup> es-Sâd 38/20

<sup>61</sup> el-Mü’minun 23/115

<sup>62</sup> el-Câsiye 45/1.

<sup>63</sup> en-Nahl 16/5-18.

yaratıldığına baktığımızda ise Kur'an'da verilen cevabın iki ana vurguya sahip olduğunu görürüz. İnsanın yaratılış gâyesi 'imtihan' ve 'kulluk'<sup>64</sup> olarak beyan edilmiştir.

Bu hakikatin teslim edilmesi ile birlikte, insan aklının sorularının burada kalmadığı malumdur. Allah'ın ibadete ihtiyacının olmaması ve imtihanın neticesini bilmekte olduğu gibi sorular, insan zihnini meşgul edebilir. Sormayı ve sorgulamayı aklın doğasına yerleştiren şüphesiz ki Allah'tır. Beyan ettiği cevaba rağmen kullarının, yaratılışın arkasındaki nihai maksadı ve hikmeti arayacaklarını da bilmektedir. Nitekim benzer sorgulamayı meleklerin de yaptığını bilmekteyiz.

*"Hani Rabbin meleklere, 'Ben yeryüzünde bir halife yaratacağım' demişti. Onlar 'Biz seni övgü ile teşbih edip dururken ve senin kutsallığını dile getirip dururken orada fesat çıkaracak ve kan dökecek birini mi yaratacaksın' dediler. Allah 'Şüphe yok ki 'ben sizin bilmediklerinizi bilirim' buyurdu."*<sup>65</sup>

Sorunun cevabında Allah Teâlâ, gâye bilgisinin "kendisinde" bulunduğunu beyan etmektedir. Cevabın Allah'ın bilgisinde olduğu beyanı, bize göre cevabın olmadığına değil, bilakis mevcut olmakla birlikte açıklanmadığına da delalet eder. Ardından Âdem'e isimlerin öğretilmesi ve onun 'bilme' özelliğinin meleklerle gösterilmesi, Allah'ın bilen bir varlık yaratmayı dilediğine, dikkat çekmektedir. Bunun üzerine melekler, Allah'ın **bilgi** ve **hikmet** sahibi oluşunu anmak<sup>66</sup> suretiyle cevap vermekte ve sahne bu şekilde tamamlanmaktadır.

Bu beyanlarda ilahi gâyeye dair bize açılmamış bir sayfanın bulunduğu sonucuna varmak kaçınılmazdır. Belki de Tanrı açısından gâyenin; yalnız ve ancak O'nun ilmi ve hikmetinin sınırları dâhilinde kalacağı gerçeğini idraklerimize sunmak için. Cevabı örtülü bırakılmış bu soru, insan aklının hikmet ve anlam arayışı ufkunda her zaman var olmaya devam edecektir. Üzerindeki örtünün kalkabilme ihtimali, merakımızı canlı tutmaya devam etse de<sup>67</sup> bu merak ile örtülü gerçeğe

<sup>64</sup> 'Kimlerin amelininin daha güzel olacağı konusunda imtihan etmek için hayatı ve ölümü yarattık.' (el-Mülk 67/2); 'Cinleri ve insanları ancak bana ibadet etsinler diye yarattım' (ez-Zâriyât 51/56).

<sup>65</sup> el-Bakara 2/30.

<sup>66</sup> 'Rabbimiz Seni tenzih ederiz! Bize öğrettiğinden başka hiçbir bilgimiz yoktur. Bilen ve hikmet sahibi olan şüphesiz sensin' cevabını verdiler.' bk. el-Bakara 2/32.

<sup>67</sup> Belki de her insan için o sayfada kendi biricik cevabının yazılacağı alanı varsaymak durumundayız. Herkes için 'kulluk' ve 'imtihan' genel geçer bir kural olmakla birlikte bu, her hikâye için ayrı bir gâyenin olmayacağı anlamına gelmez. Tanrının evren için bir gâyesinin yanında kişi özelinde bir gâyesinin olması mümkündür. Her birimizin sorması gereken belki de evreni değil, bizi niçin var ettiği olmalıdır. Hikayelerimiz, genel geçer kuralların varlığı ile birlikte özgün biricik ve tekrarlanamaz 'gâye'ler için yazılmayı beklemektedir. Satranç maçında kuralların aynı olması ile birlikte her bir karşılaşmanın özgün olması gibi. (Benzetme Prof. Dr. İlhan Kutluer'e aittir.) Belki de her insan kendi hayatının var kılınmasında, kendi 'için'ini bulmak, bu farkındalığa ererek kendisini inşa etmek durumundadır. Her insanın kendi yaşam serüveninde ulaşacağı bilgelik düzeyi ile kendisinin bulacağı ya da 'bileceği' bir gâye. Lutfedilen hayatlarımız, sunacağı imkânlar ile -doğru okuma başarısını gösterdiğimiz taktirde- bize bu konuda bir bilinç düzeyi kazandırma potansiyelinden ibaret olsa gerektir. Belki bu bilinç düzeyini yakalamak, varoluşun hikmetini idrak etmek ve de bu hikmetin bir parçası olmak için her şey.

teslimiyet arasında gidip gelmekten başka bir seçenek varmış gibi görünmüyor. Nitekim insanoğlu yaratılışın gâyesini idrak etmek için bu merakın cazibesine kapılmaktan kendini alamamış, gâye-i ilahiye hakkında pek çok düşünce geliştirmiştir.

‘Kendisi dışındaki başka bir varlığa yönelik herhangi bir kasdı olmaya zorunlu varlığın acaba ‘kendisi için’ bir gâyeye sahip olması mümkün müdür? Bu soru, İbn Sina tarafından olumlu cevaplanmaktadır: O’na göre: “*ilahi gâye (el-gâyetü’l-ilâhiyye) varlık vermede cömertlik (cûd) ve her mümkün varlığa iyiliği gerçekleştirilmeye yönelik olan varlığı vermek bu gâyenin zorunlu kaldığı etkinliktir.*”<sup>68</sup> İbn Sina bu durumu şöyle izah eder:

“...Cûd (cömertlik) nihai olarak el-gâyetü’l-ilâhiyye’nin öteki adıdır. Ancak Allah’ın cömertliğinde ‘vermek’ (ifade) ‘almak’ (istifade) için olmadığından, tamamen garazsız ve ivazsızdır. Eğer öyle olsaydı onun varlığında ve kemâlinde noksanlık bulunmuş olurdu.”<sup>69</sup>

İslâm felsefesinde beşerî düzlemde anladığımız gâyenin zorunlu varlığa isnad edilemeyeceği teslim edilmekle birlikte, kendisi dışında olmayan ve kemale gidiş anlamı taşımayan bir gâye-i ilahiyenin imkanı ifade edilmiştir. Tanrının mutlak yetkin/mükemmel bir varlık olması ile birlikte gâye-i ilahiye anlamında düşünülebilecek şey, zorunlu varlığın ‘cömertlik’ inden başkası değildir. O, cömertliğinin neticesi ile varlık vermektedir.

İbn Sina’nın aşağıdaki sözlerinde Tanrı’nın cömertliği ile gâiyyet meselesinin irtibatını görebiliriz.

“*Melik nedir bilir misin? Gerçek melik mutlak, gerçek zengindir. Ve hiçbir şey hiçbir konuda ondan müstağni kalmaz. Her şeyin zâtı ona aittir. ...Dolayısıyla ondan başka her şey onun mülküdür. O’nun hiçbir şeye yoksunluğu yoktur.*”<sup>70</sup> “*Yüce olan, kendisinden amaç yerine geçecek şekilde aşağı olan için bir durumu isteyen değildir. ...Gerçek cömert ve kralın hiçbir amacı yoktur. Çünkü yüce olanın aşağı olanda hiçbir amacı olamaz.*”<sup>71</sup>

Her şeyin mutlak hükümdarı ve sahibi olan Tanrı’nın yarattığı varlıklardan kendisine dönecek bir şey bekleme manasında ‘amaç’ sahibi olması onun kâdiri mutlak olmasıyla çelişik görülmüştür. Gerçek hükümdar ve mutlak cömertlik sahibinin amaç gütmüş olması düşünülemez. Çünkü hakiki cömertlik karşılıksız vermektir.

---

<sup>68</sup> İlhan Kutluer, *Zorunlu Varlık*, 215.

<sup>69</sup> Kutluer, *Akal ve İtikad*, 158.

<sup>70</sup> İbn Sina, *İşâretler ve Tenbihler*, 144. (not: 6. Atıfta daha önce bahsedilmişti.)

<sup>71</sup> İbn Sina, *İşâretler ve Tenbihler*, 145.



*"Cömertlik nedir bilir misin? Cömertlik gerekeni karşılıksız vermektir... Kim şerefli görülmek, övülmek ve yaptığı şeyin güzel bulunması için cömertlik yaparsa, cömert değil karşılık bekleyendir. Buna göre gerçek cömert, kendisine geri dönecek bir şeyi kastetme istek ve arzusu olmaksızın kendisinden yararlar bol bol taşandır. Bil ki yapmazsa çirkin görülecek veya güzel görülmeyecek bir şeyi yapan, sağladığı fiil sebebiyle (yerilmekten) kurtulmuş olundur."*<sup>72</sup>

Bu durumda herhangi bir amaçla iş yapmış olmak Tanrı'nın aşkınlığına uymayan ve tenzih edilmesi gereken bir husustur. Nitekim mümkinât âleminde eylemler telaffuz edilsin ya da edilmesin yergi ve övgü gibi geri dönüş beklentisinden azade olamamaktadır. Mümkün varlıklar kemale doğru/tamamlanmaya doğru bir amaçla hareket etmek durumundadır. Oysa Tanrı eksikliklerden münezzehtir olduğu için böyle bir amaçtan ve amaçlıktan münezzehtir.

İbn Sina, mutlak cömertliği, Zorunlu varlığın zâti özelliği olarak ele almış ve varlığın vücuda gelişini de Tanrı'nın bu özelliğinin bir yansıması/taşması olarak sisteminin merkezine yerleştirmiştir. Kemalpaşazade bu durumu şöyle izah etmektedir:

*"Varlığın akışı cömertlik kaynağındandır. (Feyzu'l-vücûd min menbai'l-cûd) Varlık istidat ve kabul yeteneklerine göre mümkün mahiyetler üzerine akar. O'nun verışı ve vergisi kesintisiz olduğu gibi engellenemez de. Çünkü onun tasarrufu ve kudreti altında bulunan iyilik ve yetkinlikler sonsuzdur. O'nun hazineleri ise, cömertlikte bulunacak güzellik ve değerlerle dolup taşmaktadır."*<sup>73</sup>

*"Tanrı'nın varlık verişinde bir maksat gütmeyişi kendisine dönecek bir yarar olmaksızın vermesi O'nun yetkinliği ile alakalıdır...Bir ilke olarak belirtmek gerekirse "Tanrı'nın fiilleriyle mükemmelleşmesi söz konusu değildir"*<sup>74</sup>

İlahi cömertlik vurgusunu Gazali'de de şu şekilde görüyoruz:

*"Evren de tek bir şabıs gibidir. Evrenin çeşitli kısımları insan vücudundaki organlar gibi tek bir maksada uygun olarak birbirlerini fonksiyonel olarak tamamlarlar. Bu maksat "ilahi inayet" in (Cûd) gereği olan en mühim iyilik gâyesinin tamamlanmasından ibarettir."*<sup>75</sup>

Konu ile ilgili olarak *el-Mecâlîs* adlı yazmada İbn Sina ile Âmiri arasında geçtiği ifade edilen<sup>76</sup> bir diyalogda şöyle bir izaha rastlıyoruz:

<sup>72</sup> İbn Sina, *İşâretler ve Tenbihler*, 144.

<sup>73</sup> Alper, *Varlık ve İnsan*, 54; Kemalpaşazade, "Fî Beyani'l-hikme li ademi nisbeti's-Şerri ileyhi Teâlâ", Resailu İbn Kemal I İçinde, nşr. Ahmet Cevdet (İstanbul: İkdâm Matbaası, 1316), 128.

<sup>74</sup> Alper, *Varlık ve İnsan*, 55

<sup>75</sup> Gazzâlî, Ebu'l-Hamid Muhammed Huccetü'l-İslam, *Maksadu'l-Esnâ*, (Yayın Yeri: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.), 43.

“Mucidin halkı icadına sebep nedir?’ sorusuna İbn Sinâ şu şekilde cevap verir: “Allah bize kendisini eserleriyle zahir kılmıştır, zâtı ile değil. Allah’ı kavramamız duyularımız aracılığı ile değil eserleri üzerinde akli istidlaller ile olur. Allah’a dair bilgilerimiz akli çıkarımlarla olur. (Zihnin daha önce bilinen bir önermesinden bilinmeyen bir önermeyi sonuçlandırması. Bu böyle zayıf bir bilgi kaynağı değildir duman gördüğümüzde ateşin varlığını çıkarsamamız gibidir.) Allah’ın eserleri ile zahir olması mı daha üstündür zahir olmaması mı? Eserleri ile zahir olmamayı tercih etmesi varlığın vücuda gelmemesi demektir. Ancak Allah’ın eserleri ile zahir olmayı dilemiş olması daha üst daha evlâ bir şeydir ve bu gerçekleşmiştir. Hikmet sahibi bir yaratıcı evlâ olanı bırakıp, kudretinin kemalini açığa çıkarmayı bırakıp, daha aşağı konumda olan bir şeyi diler mi? Şüphesiz ki fiilleri hikmete uygun olan yaratıcının yaratma ve yoklukta bırakma seçeneklerinden daha evlâ, daha şerefli bir konumu dilemiş olması hikmeti gereğidir.” “Şu halde mucidin yaratılmışları yaratmasının sebebi, zühur ve adem-i zühur taraflarından efdal ve eşref olan tarafın ihtiyar olunmuş olmasıdır.”<sup>77</sup>

Netice olarak Tanrı’nın cömertliğinin sonucu olarak evren ve insan yokluktan varlık alanına çıkmak gibi bir nimete mazhar olmuştur.

İslâm düşüncesinin tasavvuf cenahında ise ‘Vâcibu’l-Vücûd’un mümkünlere varlık vermesi ‘Tanrı’nın bilinmek istemesinden ibrettir.’ ‘Gizli bir hazîne idim bilinmeyi sevdim’<sup>78</sup> şeklinde rivayet edilen hadîse<sup>79</sup> binaen gelişmiş olan bir Kenz-i Mahfî literatürü oluşmuştur. Burada geçen “iste-

<sup>76</sup> *el-Mecâlisü’s-Seb’u Beyne’s-Seyb ve’l-Âmiri*, Ragıp Paşa Kütüphanesi, 1461 varak no: 397a. Amiri ile ilgili olarak, Henry Corbin, İbn Ebû Usaybia’nın bir ifadesine dayanarak (*Uyünü’l-enbâ*;458) onun İbn Sinâ ile felsefe üzerine yazışmalar yaptığını ve İbn Sinâ’nın, konuyla ilgili cevaplarını *Ecvibetü su’âlâtin se’ele ‘anbâ Ebü’l-Hasan el-Âmirî* adlı bir risâlede topladığını söylüyorsa da (*Histoire de la Philosophie Islamique*, s. 233) bu zaman bakımından mümkün değildir. Çünkü Âmirî öldüğünde İbn Sinâ henüz on bir yaşındaydı. Yine Râgıb Paşa Kütüphanesi’nde bulunan (nr. 1461) *el-Mecâlisü’s-sebu* adlı bir risâle, Âmirî ile İbn Sinâ’nın felsefe üzerine yaptıkları yedi oturumu konu almaktadır. Bu oturumlarda Âmirî soru soran, İbn Sinâ ise soruları cevaplandıran büyük bir otorite olarak takdim ediliyorsa da gerçekte cevap mahiyetindeki bilgiler, Âmirî’nin *el-Fuşûl fi’l-me’âlimi’l-ilâhiyye* adlı eseri başta olmak üzere diğer eserlerinden yapılan alıntılardan başka bir şey değildir. Bu tür eserlere, her iki filozofun sistemini iyi bilen bazı kimselerin kâleminden çıkmış apokrif eserler gözüyle bakmak gerekir. Gerçi İbn Sinâ *en-Necâl*’ında, “Ebü’l-Hasan el-Âmirî gibi bazı yeni İslâm filozofları, eskilerin ne demek istediklerini anlamadıkları için felsefeyi karıştırmışlardır” (s. 645) diyerek onu eleştirir, fakat kendisi nefis teorisini temellendirirken Âmirî’nin görüşlerinden faydalanmayı da ihmal etmez.’ (Mahmut Kaya, “Âmirî” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991, 3/69). Bu bilgiye göre Yalıtıkaya’nın İbn Sinâ’ya nisbetle aktardığı bu anlatımda cevabı veren kişinin İbn Sinâ olması mümkün değildir. Buna rağmen böyle bir nispet söz konusu olduğundan ve en azından dönemin tasavvurunu yansıtmaması açısından aktarmayı uygun gördük.

<sup>77</sup> Şerafettin Yalıtıkaya, “Tanrı Bu Varlığı Niçin Yarattı?”, *Darülfünûn İlahiyat Fakültesi Mecmuası* 6/25 (1933), 44.

<sup>78</sup> Aclûnî, Ebu’l-Fidâ İsmail b. Muhammed, *Keşfu’l-hafâ ve müzîlü’l-İlbâs ammâ iştehere mine’l- ebâdis alâ elsinetin-nâs*, (Beyrut: Dâru’l- İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, 1932), 2/132.

<sup>79</sup> Hadis naklen sabit olmamakla birlikte keşfen sahih kabul edilmiştir. bk. İsmail Hakkı Bursevi, *Kenz-i Mahfî (Gizli Hazîne)*, (İstanbul: Misvak Yayınları/Yayınevi, 1980), 10 vd.

dim" ah-beb-be, "bilinmek" a-re-fe/ mârifet kökünden geldiği için mutasavvıflar âlemin vücuda gelişini muhabbet/ sevgi ve mârifet/bilgi ile açıklamışlardır.

*"Buna göre Hak'tan başka hiçbir şeyin bulunmadığı zamanda Hak bilinmeyi istemiş, böylece ilk olarak sevgiyle tecelli etmiştir (taayyün-i hubbî). Bu sevginin amacı ise bilinmektir (mârifet). Âlemi yaratınca artık O mâruf (bilinen ve tanınan) olmuştur. Fakat bu bilinme sıfat ve isimlerinin zühur etmesi şeklindedir ve O sadece bu yönden bilinir hale gelmiş, mutlak gayb olan hüviyeti ve zâtı itibariyle yine gizli bir hazîne olarak kalmıştır".<sup>80</sup>*

Bilinmeyi seven ve irade eden bir yaratıcı anlayışı tasavvuf kültüründe varlığın vücuda geliş amacı açısından detaylı açıklamalara zemin hazırlamıştır.

*"Bu düşüncenin en önemli ifadesi, İbn Arabî'nin dile getirdiği ve özünü bir şeyin kendisini kendisinde bilmesi ile başka bir şeyde kendisini görmesi arasındaki ayırımın oluşturduğu Tanrı'nın kendini ve kabiliyetlerini bir aynaya yansıtarak bilmek isteği ile ilgili düşünceleridir."<sup>81</sup> Bu bilinme arzusu, esmanın zühur etme talebidir. Yani âlemin varlık sebebi bu isimlerin talebidir. İlahi sıfatların gerektirmesi neticesinde varlığın vücut bulması ayna metaforuyla izah edilir.<sup>82</sup>*

Buradaki bilinmeyi sevme, mümkün varlıkların ihtiyaçla ilintili istekleri şeklinde anlaşılmalıdır. İlahi sıfatların tecelli etmesi, yani esmanın müsemmayı gerektirmesi, mutlak kemal sahibi Tanrı anlayışını zedelemeyecek şekilde tenzihi merkeze alarak düşünülmesi gereken bir durumdur.

*"...Âlem, gerçekleşmesi zühur ve yayılmaya bağlı kemalin zühuru için var olmuştur, böylelikle bütün emrin hakikatlerinden her bir fert bütün hakikatlerin hükümleri ile boyanır. Bunun tamamlanması ise bazı hakikatlerde talebin gerçekleşmesi -veya bunun aksi- için hakikatlerin vasıtasıyla meydana gelir, ayrıca nispetlerin batını anlamlarının gereğine göre zahirde hükümlerle irtibatlı olmasıyla gerçekleşir"<sup>83</sup>*

Felsefede sudur nazariyesi ile açıklanan Tanrı âlem ilişkisi tasavvufta zühur lafzıyla ifade edilmiş dolayısıyla âlemin varoluşu kemal sıfatların zahir olması şeklinde açıklanmıştır. İlahi cömertliğin taşması, inayet-ilâhiyye ile varlığın vücuda gelmesi olarak anlaşılan ilahi gâye, tasavvufta zühur, esmanın müsemmayı gerektirmesi ve ilahi zâtın bilinmeyi sevmesi şeklinde özetlenebilir.

<sup>80</sup> İbrahim Hakkı Aydın, "Kenz-i Mahfi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25/ 258.

<sup>81</sup> Ekrem Demirli, *Sadreddin Konevi'de Marifet ve Vücut* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2003), 192.

<sup>82</sup> İbn Arabî, *Fususul-Hikem*, thk. M. Erol Kılıç – Abdurrahim Alkış, (İstanbul: Litera Yay, 2016), 28.

<sup>83</sup> Sadreddin Konevi, *İlahi Neşalar, (en-Nefebâtu'l-İlâhiyye)*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: İz yay, 2002), 123.

Netice olarak felsefi ve tasavvufi perspektifte, Zorunlu varlığın zâtının bir özelliği olarak taşma yahut da açığa çıkma ile varlık kazanmış bir âlem tasavvuru mevcuttur. Cömertlik, bilinmek ve sevmek kavramlarında temerküz etmiş bir ‘ilahi gâye’ tanımlaması, insanın düşünsel manadaki sancılarına kısmen de olsa deva olabilecek zengin bir içeriğe sahiptir. Metafizik alanda her sistemin ortaya koyduğu Tanrı ve âlem tasavvuru kendi içinde tutarlılığını koruduğu ölçüde güçlü ve kalıcı olmuştur. İbn Sina ve İbn Arabi alanlarında sistem kurucu fikirleri ile felsefe ve tasavvufun Allah-âlem ilişkisine rengini vermiş şahsiyetlerdir.

Kelâmcılar ise mevzuya “Hikmetli yaratıcı” nokta-i nazarından bakmış, nasslarda olduğu şekliyle varlıktaki gâyeliliği ön plana çıkarmışlardır.

Birinci kısımda soruyu ortaya koyarken ifade ettiğimiz üzere Mâtürîdî’ye göre “yaratıcı Tanrı” fikrini kabul etmek, zaten O’nun yaratmaması veya hikmetli olmaması gibi ihtimalleri ortadan kaldırmış olmaktadır. Mâtürîdî şöyle der:

*“Allah’ın bizâtibi yaratıcı olduğu sabit olunca O’nun yaratmaması asla mümkün değildir, şu halde ‘niçin yaratılmıştır’ sorusu muhaldir. Bu tıpkı niçin kudretlidir, niçin bilendir? soruları gibidir.”<sup>84</sup> ... En doğrusu yaratma fiilini bizâtibi yaptığını söylemektir.<sup>85</sup> ...Yaratılış bir menfaate dayalı değildir<sup>86</sup>. Bizce göre emir ve nehyin hikmeti bunların “sahibini” tanımaktır. Yüce Allah canlıların içinden insan türünü kendisini tanımak için seçkin kalmıştır... Allah kendi birliğine ve hikmetine kulavuzluk eden bir âlem yaratmıştır. Onun mükellefleri buna vakıf olmaktan mabrum bırakması düşünülemezdi aksi halde âlemi yaratmasının bir manası kalmazdı.<sup>87</sup> Bu ifadelerden Mâtürîdî’nin hikmetli yaratıcının ‘evreni insan için insanı da Rabbini tanınması için’ yarattığı düşüncesinde olduğunu söylememizi mümkün kılıyor. İnsanın Rabbini tanınması da emir ve nehiyleri yerine getirmesi vasıtası ile gerçekleşir. Aksi halde mahlûkat yok olmak için var edilmiş olurdu ki bu da hikmete uygun bir eylem değildir.<sup>88</sup>*

Matürîdî, niçin sorusunu anlamlı bulmamakta başka bir ihtimalin mevcudiyetini muhal görmektedir.

---

<sup>84</sup> Mâtürîdî, *Kitâbu’t-Tevhîd*, 180.

<sup>85</sup> Mâtürîdî, *Kitâbu’t-Tevhîd*, 180.

<sup>86</sup> Mâtürîdî, *Kitâbu’t-Tevhîd*, 182.

<sup>87</sup> Mâtürîdî, *Kitâbu’t-Tevhîd*, 183.

<sup>88</sup> Nitekim ‘İnsanları ve cinleri bana ibadet etsinler diye yarattım’ (ez-Zariyât 51/56) ayetindeki ibadetin, tefsirlerde Allah’ı bilmeye ilişkilendirilerek anlaşılmış olması; ibadet ile Allah’ı bilme arasındaki bağlantının çok da dolaylı olmadığını göstermektedir. Konuyu ‘ Hangimizin daha iyi iş yapacağını bilmesi’ (el-Mülk 67/2) beyanı ile birlikte düşünecek olursak, insan için ‘en iyi’ nin peşinde olmanın Allah’ı hakkıyla bilmek gibi bir neticeye götürdüğü sonucunu çıkarmamız mümkün olabilir. İnsanın eylemlerinde en iyiye/kemale yönelmesi Allah’ı bilme ve ona kul olma motivasyonundan bağımsız olmasa gerekir.

Mutezile ise, Yaratıcı'ya gâye isnat etmenin olabirliğini kabul etmiş ancak mümkün varlığa benzeme problemini 'bu illetin Allah'ın iradesine göre zorunlu olmayan illet' olduğunu söyleyerek aşmaya çalışmıştır. Allah mutlak manada özgürdür ve hiçbir şeye zorlanması düşünülemez. Yaratmadaki illet sadece yaratılana dönüktür.<sup>89</sup> Yaratmadaki illetten maksat, "*Allah'ın mahlukata yönelik gâyesi veya onların faydası için yaptığı tercihlerdir.*"<sup>90</sup> Mutezile bu anlamda bir gâyeliliği sakıncalı bulmamış üstelik bu gâyenin kulları için 'en iyi' olması gerekliliğini de savunmuştur.

Görüldüğü üzere Tanrı'nın Zatı gibi, sıfatlarının sorgulanması da uluhiyet özellikleri açısından uygun görülmemiştir. Zatinın sebep ve illeti sorulamayacağı gibi sıfatlarına yönelik de niçin sorusu, tutarsızlık sorunu ile mualleldir. Cömertliği hakkında niçin cömerttir ya da niçin kudretlidir gibi bir sorunun sorulması tutarsızdır. Çünkü Tanrılık bütün üstün özellikleri hâiziyet demektir. Dolayısı ile niçin yaratıcıdır gibi bir soru da anlamlı değildir.

Yaltkaya'ya göre bu minvalde sorgulama ancak 'varlıktaki derece farklarının niçin olduğu' şeklinde olabilir.' Tanrı'nın cömertliği ile varlık bulmuş mahlûkların niçin aynı şeref derecesinde olmadıkları sorusu<sup>91</sup> üzerinde durulması gereken ve düşünce tarihi boyunca zihinleri meşgul etmiş bir sorudur. Kötülük/şer problemi başlığı altında ele alınmış olan mevzu açıkça göstermektedir ki; 'evren niçin var?' sorgulaması ile 'evrende kötülük niçin var?' sorgulaması birbiri ile yakından ilişkilidir. Nitekim kainattaki kötülüklerin merhametli yaratıcı inancı ile bağdaştırılmadığı ve sağlıklı bir okuma yapılamadığı durumlarda, yaratılışın gâyesi sorgulamasına gitmek kaçınılmazdır.

Varlıktaki derece farklılıkları, yaratmanın zorunlu sonucudur. Şöyle ki; biz en mükemmel olana Tanrı diyor mutlak yetkinliği Tanrı'ya isnat etmeyi aklî bir zorunluluk olarak görüyoruz. Bu durumda mükemmellikte kendisi gibi bir başka varlık tasavvur edilemez. Edilirse zaten kendisinin Tanrı olması düşünülemez. O halde mükemmellikte kendisi gibi olanı yaratması mantıki açıdan imkânsızdır. Bu durumda yaratmaya konu olacakların mükemmelliğinin Tanrısız boyutta olmaması gerekir. Yaratılmış olmak mükemmelliğin olmaması manasına gelir. O halde yaratılmış olmak ile mükemmel olmama, eksik ve muhtaç olma, zorunlu olarak birbirini gerektiren durumlardandır. Dolayısıyla yaratılmış olma her şeyden önce mükemmellik açısından büyük bir derece farklılığını zorunlu olarak gerektirmiş olur.

<sup>89</sup> Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnâ fî evvâbi't-tevbîd ve'l-adl: et-Teklif*, thk. Muhammed Ali en-Neccar – Abdülhalim en-Neccar, Müraca: İbrahim Medkur, (Kahire: Daru'l-Mısriyye, 1963), 11/93.

<sup>90</sup> Arslan, "Yaratma ve Gâyelilik Bağlamında Mutezile'nin Fayda Teorisi", 350.

<sup>91</sup> Yaltkaya, "Tanrı Bu Varlığı Niçin Yarattı?", 50.

Yaratılmış olmanın getirdiği eksiklik, âlemde mevcut olan tüm derece farklılıklarının ve bunun sonucu olarak da açığa çıkmış kötülüklerin kaynağı olarak görülmüştür. Evrendeki kötülüğün anlamlandırılması hususunda yapılmış savunular, kötülüğün ontolojik varlığını inkâr ve özgür irade savunusu ekseninde geliştirilmiştir. Yaratılmış olmak mükemmel olmamak demektir, kusurlu olmak ise bu kusurlardan doğacak kötülükleri zorunlu olarak vücuda getirecek bir alanın varlığını ifade eder. Bu durumda eğer kötülük mutlak manada vücut bulmamalı diye düşünüldüğünde yaratılmışların da varlığa gelmemeleri gerekir. Çünkü yaratılmış olmanın eksikliği kötülüğün kaynağıdır. O halde tek seçenek, kötülük vücuda gelecek diye mahlukatın yaratılmaması, varlığın ademe mahkûm kalmasıdır.

İşte bu noktada bir tercih gerekmektedir. Bir miktar kötülüğün vücuda gelmemesi için tüm varlığın da vücuda gelmemesi. İslâm düşüncesinde ‘az şer için çok hayrı yaratmamak’ şeklinde ifade edilen bu düşünce Tanrı’nın cömertliği ile uyumlu görülmez. Yani pek çok hayrı barındıran varlığa gelişin mümkün olması için az şerrin de bu sistemde yeri olmak zorundadır. İşte burada İslâm uleması şöyle düşünmüştür: Az şerrin gerçekleşme ihtimalinden uzak olmak için çok hayrı yerine getirmemek asıl kötülüktür. Az şerden sakınmak için çok hayrı yaratmamanın kendisi şerdir. Ya da İbn Sina’nın ifadesiyle ‘azınlıkta olan kötülükler sebebiyle sürekli ve çoğunlukta olan yararların terki iyi değildir.’<sup>92</sup>Varlığın yapısı gereği kötülük barındırması mahzuruna binaen, varlığın hiç vücuda getirilmemesi asıl kötülüktür ki bu gerçekleşmemiş ve varlık vücuda gelmiştir.

*“Hakk’ın külli hikmeti ve külli cûdu her şeyin kendi cinsine mahsus olan zâtî kemalini vermiş ve bu hususta hiçbir bubul ve imsakta bulunmamıştır. Şu kadar var ki mebdei evvele yakınlık ve uzaklık itibarı ile şeref hususunda mevcudat muhtelif derecelerde bulunmaktadır ki bu da Hakk’ın bublînin değil sermedi hikmetinin neticesidir”<sup>93</sup>*

Varlıkta mevcut olan kötülük potansiyeli varoluşun ademe mahkûm edilmesine sebep olmamış, çok hayrın gerçekleşme ihtimali ile varlığın vücuda gelişi gerçekleşmiştir. Bu da İlâhi cömertliğin bir sonucudur. Evrendeki kötülüğün anlaşılması ve mutlak iyi bir Tanrı ile bağdaştırılması sorunu/teodise hakkında söylenecek çok söz olduğu muhakkaktır. Aslında konu edindiğimiz sorunun arka planı evrende müşahade ettiğimiz kötülüğü anlamlandıramama ile sıkı bir bağlantıya sahiptir. Var olmanın güzelliklerini yaşayan insanın ‘evren niçin var’ sorusu ile ilgilenmesi doğal ve

---

<sup>92</sup> Abdülvahit Öz, “İbn Sinacı İlâhi İnançta Kötülük problemi Çerçevesinde Eleştirel bir Yaklaşım”, *İslami Araştırmalar / Journal of Islamic Research* 31/3 (2020), 647.

<sup>93</sup> Yalıtıkaya, “Tanrı Bu Varlığı Niçin Yarattı?”, 52.



gereklidir. Ancak gözlemediği kötülükleri Tanrı inancı ile bağdaştıramayan insanın, sistemin bütününü anlamsız bulması ve varoluş bunalımını yaşamasının kaçınılmazlığını düşünecek olursak meseleyi bütüncül ele almaksızın çözülemeyeceğini de teslim etmiş oluruz. Biz bu soruyu tartışırken konunun nasıl bir Tanrı tasavvuruna sahip olduğumuz ile alakasına dikkat çekmeye çalıştık. İkinci husus ise varlıkta iyinin ve iyiliğin hâkim unsur olup olmadığı meselesidir ki müstakil olarak ele alınması gereken bir konudur.

### **Sonuç**

'Evren niçin var?' sorusu şüphesiz, yaratılışın hikmetini arama amaçlı olduğunda insanın anlam arayışı açısından çok manidar bir konumda durmaktadır. Aynı zamanda soru, Yaratıcıyı sorgulamak, gâye isnat etmek veya gâyesini beğenmemek gibi bir manayı da muhtevi hale geldiği için özen gerektiren bir yapıya sahiptir. Benimsediğimiz Tanrı inancının niteliği ile varlığa yönelik bakış açımız, muhtemel cevaplarımızın ana eksenini oluşturmaktadır.

Tanrı'nın evreni niçin yarattığı sorusu; cevabı Kur'an'da bir noktaya kadar verilmiş ancak tüm soruların ardını kesecek seviyede 'belirlenmemiş', Allah'ın bilgisi ve hikmetine atıfla ucu açık bırakılmıştır. Bu nihai anlamdaki belirlenmemiş, insanoğlunu hakikati bilme arzusunu sürekli canlı tutması yönüyle çok anlamlıdır. İlahi beyanda bize açılan husus ise şudur: Evren insan için, insan da sınanmak suretiyle kendi varoluşunu gerçekleştirmek, Rabbini bilip kul olmak için var edilmiştir.

Tanrı'nın yaratmada nasıl bir gâyesi olduğu şeklindeki sorgulamanın mantıki tutarlılık açısından sorunlu görüldüğü zemin şudur: Mükemmelin gâyesi olmaz. Lutfu, ihsanı, inayeti olur. Varlık mutlak yetkinlik ve cömertlik sahibi Tanrı'nın inayeti sayesinde ve sıfatları gereği olarak vücut bulmuştur. Hakîm olan yaratıcının fiilleri hikmetten uzak olamaz. Kula düşen; güven (emn-iman) esasına dayanarak hikmeti anlamaya çalışmaktır.

Varlığın niçin vücut bulduğu sorusunun çoğu zaman varlıktaki noksanlıkların/ kötülüklerin niçin olduğunu anlamlandıramamak gibi bir arka plana sahip olduğu unutulmamalıdır. Aynı zamanda hayatı, sadece dünya hayatına bakarak yorumlamaya çalışmak her zaman noksanlıkla malul olacaktır.

İslam'ın Tanrı inancını benimsemek yaratılışın, sebebinden ziyade var olduğuna emin olduğumuz hikmeti anlama çabasını intac etmiştir. Varoluşun hikmetini bilmeyi isteme şüphesiz asil ve anlamlı bir iştir. Ancak bu gâyenin, Zât-ı Bâri cihetinden ne olduğunu bilmeyi istemek aslında



imkansız talep etmek demektir. Bu husustaki çabalar, insanın kendisi ve yaratıcısını doğru konumlandıramadığı, varlığa ve kendine doğru anlam yükleyemediği müddetçe zihin ve gönül itminanını sağlamaktan uzak kalacaktır.

İlahi beyanda açıklandığı kadarı ile yetinmek, açıklanmayan alanlara merak hususunda ‘teslimiyet’i duygu ve düşünce dünyamızda hâkim unsur olarak tutmaya çalışmak, belki de açıklanmış ve belirlenmiş üzerinde imal-i fikr eylemek daha anlamlıdır. Gâye-i ilahiyenin kul sınırlılığına rağmen tüm katmanlarıyla bilinir olması mümkün müdür? Cevabın verili kısmına rıza ile bildirilmeyenin sağladığı alan üzerine yoğunlaşmak belki de bizi biz kılacak olan şeydir. O halde bu en esaslı sorunun örtülü hali bizim ‘olmamız için yeterince harekete geçirici bir mahiyete sahip görüyor. Soru da cevap da, anlam arayışı, kötülüğü anlamlandırma, varlıktaki gâyeliliği okuyabilme gibi hayata dair en temel alanlarda düşünce kapasitemizi zorlamamız için ufkumuzda kalmaya devam ediyor.

### **Kaynakça**

- Alper, Ömer Mahir. Varlık ve İnsan Kemâlpasazade Bağlamında Bir Tasavvurun İnşâsı. İstanbul: Klasik Yay, 2010.
- Arslan, Hulusi. "Mâtürîdî'ye Göre Evren ve İnsanın Yaratılışının Hikmeti". Hikmet Yurdu, 2009.
- Arslan, Hulusi. "Yaratma ve Gâyelilik Bağlamında Mutezilenin Fayda Teorisi". Kelam Araştırmaları Dergisi 14/2 (2016), 343-360.
- Acluni, Ebu'l-Fidâ İsmail b. Muhammed. *Keşfu'l-Hafâ ve Müzîlî'l-İlbâs Ammâ İştêbere Mine'l- Ehbâdis Alâ Elsinetin-Nâs* 2. Beyrut: Dâru'l- İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1932.
- Aydın, İbrahim Hakkı. "Kenz-i Mahfi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 25/258-260. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Aydın, Mehmet. "Tanrı Hakkında Konuşmak: Felsefi Bir Tahlil". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (1983), 25-44.
- Bursevi, İsmail Hakkı. *Kenz-i Mahfi (Gizli Hazine)*. İstanbul: Misvak Yay, 1980.
- Câhız, Ebû Osman Amr b. Bahr b. Mahbub Kinani Leysi. *Kitabu'd-Delâilve'l-İtibâr ale'l-Halkı ve't-Tedbir*. Beyrut: Darü'n-Nedvetü'l-İslamiyye, 1987-1988.
- Cevizci, Ahmet. Felsefe Terimleri Sözlüğü. İstanbul: Paradigma Yay, 2003.
- Cürcani, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî Seyyid Şerîf Hanefî el-Cürcani, *Şerbu'l-Mevâkef: Mevâkef Şerhi*. çev. Ömer Türker. 3. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn. *eş-Şâmil fî usûli'd-dîn*. thk. Ali Sâmî en-Neşşâr – Süheyr Muhammed Muhtâr-Faysal Budeyr Avn. İskenderiye: Münşeâtü'l-maârif, 1969.
- Çağbayır, Yaşar. Orhun yazıtlarından günümüze Türkiye Türkçesinin söz varlığı: Büyük Türkçe sözlük (den-gel). Ankara: Türk İşbirliği ve Kalkınma Ajansı [TİKA]; İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2016, 3.
- Çakmaklıoğlu, Mustafa. "İbnü'l-Arabî'ye Göre İlâhî İsimlerin Âlemde Tecellisi: Allah-Âlem Münasebeti Etrafında Ortaya Çıkan Bazı Problemler". *Tasavvuf İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi* 14/31 (2013), 1-32.
- Çankı, Mustafa Namık. *Büyük Felsefe Lugatı*. 2. İstanbul: Aşıkoğlu Matbaası, 1955.

- Demirli, Ekrem. İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan. İstanbul: Kabalcı Yay, 2009.
- Demirli, Ekrem. Sadreddin Konevi’de Marifet ve Vücûd. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2003.
- Gazzali, Ebu’l-Hamid Muhammed Hucetü’l-İslam. Maksadu’l-Esnâ. Daru’l-Kütübü’l-İlmiyye, ts.
- Gazzali. Tehafütü’l-felasife. thk. Süleyman Dünya. Kahire: Daru’l-ma’arif, ts.
- Hawking, Stephan – Leonard Mlodinow. Büyük Tasarım. çev. Selma Ögünç. İstanbul: Doğan Kitap, 2012.
- İbn Arabî. *Fususul-Hikem*. thk. M. Erol Kılıç – Abdurrahim Alkış, İstanbul: Litera Yay, 2016.
- İbn Sînâ, Ebû Ali Hüseyin b. Abdillâh bin Ali bin Sînâ , *el-İşârât ve’t-Tenbîhât*, çev. Ali Durusoy, Muhittin Macit, Ekrem Demirli, İstanbul: Litera yay. 2005.
- İbn Sînâ, Ebû Ali Hüseyin b. Abdillâh bin Ali bin Sînâ (Nisbeti Şüpheli). *el-Mecâlisu’s-Seb’u Beyne’s-Şeyh ve’l-Âmiri*. Ragıp Paşa Kütüphanesi, 1461 varak no: 397<sup>a</sup>.
- İbn Sînâ, Ebû Ali Hüseyin b. Abdillâh bin Ali bin Sînâ. *Kitabu’s-Şifâ Metafizik II*. çev. Ekrem Demirli, Ömer Türker, İstanbul: Litera Yay. 200).
- İbn Teymiyye, *Mecmuatü’r-Resail ve’l-Mesail*. thk. Muhammed Reşid Rıza. 4 Cilt. *Lecnetü’t-Türasi’l-Arabî*, ts.
- Kâdî Abdülcebbar. *el-Muğnâ fî ebvâbi’t-Tevhid ve’l-Adl*. 11 Cilt. nşr. Taha Hüseyin – İbrahim Medkur. Kahire, 1956.
- Kaya, Mahmut. “Âmirî” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Kemalpaşazade. “Fî Beyani’l-hikme li ademi nisbeti’s-Şerri ileyi Teâlâ”. Resailü İbn Kemal I İçinde, nşr. Ahmet Cevdet. İstanbul : İkdâm Matbaası, 1316.
- Kılıç Arslan Mavil. “Hızır-Musa Kıssasında Kader -Çift Perspektifli Bakış-”. *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 5/8 (2016), 2496-2516.
- Kutluer, İlhan. “Gâiyyet”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 13/293-296. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Kutluer, İlhan. Akıl ve İtikad. İstanbul: İz Yay, 1996.
- Kutluer, İlhan. İbn Sina’da Zorunlu Varlık. İstanbul: İz Yay, 2002.

- Konevi, Sadreddin. İlâhi Nefhalar (en-Nefehâtu'l-İlâhiyye). çev. Ekrem Demirli. İstanbul: İz yay, 2002.
- Mâtürîdî, Ebu Mansur Muhammed b. Muhammed b. Mahmud Mâtürîdî. *Kitabu't-Tevhid*. thk. Bekir Topaloğlu – Muhammed Aruçi. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2017.
- Nesefî, Ebü'l-Muîn. Tebsîratü'l-edille fî usûli'd-dîn. 1 Cilt, nşr. Claude Salamé. Dımaşk: 1990-1993.
- Öz, Abdülvahit. "İbn Sinacı İlahi İnanete Kötülük problemi Çerçevesinde Eleştirel bir Yaklaşım". *İslami Araştırmalar/Journal of Islamic Research* 31/3 (2020), 638-652.
- Özervarlı, Said. "Hikmet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 17/511. İstanbul: TDV Yayınları, 1998,.
- Tokat, Latif. Din Felsefesi Yazıları. Ankara: Elis Yay. 2015.
- Tokat, Latif. Niçin Anlam Arayışı Tanrı Arayışı mıdır? Güncel Kelam Tartışmaları. <https://youtu.be/At04q4FLPLM>.
- Topaloğlu, Bekir. "Allah", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 2/476-500. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Yasa, Metin. "Yunus Emre'nin Kötülük Problemine İlişkin Özgün Çözümlemesi: 'Bir Aşığın Acıları Tanrı İle Sesli Konuşmasının Ufuk Açan Değeri'". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22 (2006), 243-245.
- Yaltkaya, Şerafettin. "Tanrı Bu Varlığı Ne İçin Yarattı". *Dâriil-Fünûn İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, 6 (1933), 40-55.
- Yunus Emre, *Yunus Emre Divanı*. haz: Mehmet Nuri Yardım. İstanbul: Kahraman Yayınları, 1997.