
GAZÂLÎ'DE TANRI-EVREN İLİŞKİSİ

GOD-UNIVERSE RELATIONSHIP IN AL-GHAZÂLÎ

Prof. Dr. Osman ELMALI

Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı
oelmali@atauni.edu.tr
ORCID: 0000-0001-8850-223X

Arş. Gör. Dr. Ahmet BİNGÖL

Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi
İslami İlimler Fakültesi
Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı
abingol@agri.edu.tr
ORCID: 0000-0003-4627-3015

Atf Gösterme: ELMALI, Osman, BİNGÖL, Ahmet, "Gazâlî'de Tanrı-Evren İlişkisi." Ağrı İslami İlimler Dergisi (AGİİD), Aralık 2023, (13) s. 109-144

Geliş Tarihi:

16 Kasım 2023

Kabul Tarihi:

10 Aralık 2023

©2023 AGİİD

Tüm Hakları Saklıdır.

Özet: Tanrı-evren ilişkisi felsefe tarihi açısından en temel tartışmalardan birisidir. İnsan, var olduğu andan itibaren hem tabiatın hem kendisinin hem de Tanrı'nın neliği konusunda düşünmüştür. Bunun için birçok varoluş teorisi ortaya konulmuştur. Din felsefesi bağlamında birçok Tanrı tasavvuru teizm, deizm, ateizm, panteizm, panenteizm dile getirilmiştir. Çünkü varlık ve varoluş Tanrı kavramı çerçevesinde değerlendirilmiştir. Önemli bir İslam filozofu olan Gazâlî, Tanrı-evren ilişkisi bağlamında kafa yormuştur. Gazâlî, bu ilişkiyi Tanrı'nın evreni yarattığı düşüncesi çerçevesinde ele almıştır. Ona göre her şeyi Tanrı yaratmıştır. O tektir, ezeli ve ebedidir. Onun eşi ve benzeri yoktur. Onun sıfatları vardır ve yaratma onun kudret ve iradesinin bir neticesidir. Gazâlî, evren kavramını ise daha çok Tanrı'nın varlığını ve mahiyetini ortaya koymakta ve temellendirmekte kullanmıştır. Bundan dolayı ona göre evren, basit bir delil olmanın ötesinde Tanrı'nın varlığına delalet ettiği için, büyük bir öneme sahiptir. Gazâlî evrenden bahsederken evrenin Tanrı'nın bir fiili olduğunu ifade etmiştir. Fiil ise sonradan meydana geldiği için o, evrenin ezeli olamayacağını söylemiştir. Ebedi olup olamayacağı ise Tanrı'nın takdiridir. Gazâlî, Tanrı-evren ilişkisini ise fail ve fiil ilişkisi bağlamında değerlendirir. Tanrı'nın evren ile olan ilişkisi yaratma, nübüvvet ve mucize kavramları çerçevesinde şekillenir. Bu çalışma Gazâlî'nin Tanrı-evren ilişkisi hakkındaki düşüncesini bu kavramlar çerçevesinde felsefi bir bakış açısıyla ele almayı amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: *Gazâlî, Tanrı-Evren, Yaratma, Nübüvvet, Mucize.*

Abstract: The God-universe relationship is one of the most fundamental debates in the history of philosophy. From the moment man came into existence, he has thought about the whatness of both of himself and God. For this, many theories of existence have been put forward. Many conceptions of God, including theism, deism, atheism, pantheism, and panentheism have been expressed within the context of philosophy of religion. It is because the existence and the being are evaluated within the framework of the concept of God. Al-Ghazâlî, an important Islamic philosopher, pondered on the relationship between God and the universe. Al-Ghazâlî dealt with this relationship within the framework of the idea that God created the universe. For him, God has created everything. He is one, eternal and everlasting. He has no equal or similar. He has attributes and creation is the result of his power and will. Al-Ghazâlî, on the other hand, used the concept of the universe mostly to reveal and justify the existence and nature of God. Therefore, according to him, the universe is of great importance, beyond being simple evidence, because it proves God's existence. When speaking of the universe, al-Ghazâlî stated that the universe

is an act of God. Since the act comes into being later, he said that the universe cannot be eternal. Whether it can be eternal or not is God's will. Al-Ghazālī evaluates the relationship between God and the universe in the context of the relationship between agent and act. God's relationship with the universe is shaped by the concepts of creation, prophethood and miracles. This study aims to examine al-Ghazālī's thought on the relationship between God and the universe from a philosophical perspective within the framework of these concepts.

Keywords: *al-Ghazālī, God-Universe, Creation, Prophethood, Miracle.*

GİRİŞ

Felsefe tarihine bütüncül bir perspektiften bakıldığında birçok düşünce sisteminin ve bu düşünce sistemlerinin mimarı olan düşünürün fikirlerinin bize miras kaldığını görebiliriz. Bu mirasın en önemli parçalarından birisi de Gazâlî'dir. Din ile felsefe arasındaki ilişki, bir problem olarak düşünce tarihi boyunca hep var olmuştur. Gazâlî'nin önemi de bu din ile felsefe arasındaki tartışmalı ilişkide yer alan bir aktör olmasından kaynaklanmaktadır. Bu tartışmanın içeriğindeki konulardan en önemlisi Tanrı ve onun dışında kalan diğer bütün varlıkların birbiriyle olan ilişkisidir. Başka bir ifadeyle Tanrı-evren ilişkisidir. Bu çalışma Gazâlî'nin Tanrı-evren ilişkisine dair ortaya koyduğu düşüncelerini yaratma, peygamberlik ve mucize kavramları çerçevesinde felsefi bir bakış açısıyla ele almayı amaçlamaktadır.

1. Gazâlî'ye Göre Tanrı-Evren İlişkisi Bağlamında Yaratma

Yaratma, temelde din felsefesinin aslı bir konusu olan Tanrı-evren ilişkisi probleminin bir bölümünü oluşturmaktadır.¹ Dolayısıyla yaratma, âlemin Tanrı ile nasıl ilişkilendirilebileceği, Tanrı'nın âlemin varlığında ne tür bir eyleminin olduğu gibi tartışmaları barındıran bir problem olarak vahiy kültürüne sahip dinlere mensup filozof ve din bilginlerinin özellikle ilgilendikleri konulardan birisidir.² Teistik dinler, Tanrı'nın âlemi yarattığı inancını benimsemektedirler ve bu dinlere mensup olan hiçbir filozofun ve ilim adamının bunu inkâr etmesi düşünülemez. Fakat bahsedilen yaratmanın ne anlama geldiği sorusu, filozoflar ve teologlar arasında birbirlerini küfre düşmekle itham edecekleri kadar sert tartışmalara sebep olmuştur.³ Kısacası yaratma, teist felsefenin ve teolojinin en temel meselelerinden birisidir. Konu, çeşitli düşünürler tarafından farklı delillendirmeler ile farklı

* Bu çalışma Prof. Dr. Osman ELMALI danışmanlığında hazırladığımız "Gazâlî'de Tanrı-Evren İlişkisi" (Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü 2017) adlı Yüksek Lisans tezimizin "Gazâlî'de Tanrı-Evren Münasebeti" başlıklı bölümünden türetilmiştir.

¹ Necip Taylan, *İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1997), 46.

² Rahim Acar, "Yaratma: İbn Sînâ ve St. Thomas'ın Görüşlerinin Karşılaştırılması", *Dîvân: İlmî Araştırmalar* 8/15 (2003/2): 205.

³ Acar, "Yaratma: İbn Sînâ ve St. Thomas'ın Görüşlerinin Karşılaştırılması", 205.

noktalara değinilerek ele alınmıştır. Evrenin varoluşu, tek yaratıcıdan çokluğun ortaya çıkışı, yaratan ve yaratılan arasında varsa bir ontolojik ilişkinin mahiyeti, yaratmanın nasıllığı, başlangıcı ya da ezeli ve ebedi oluşu gibi hususlar yaratılış probleminin farklı boyutlarını meydana getirmektedir.⁴

Tanrı'nın evrenle olan ilişkisinde önemli bir yere sahip olan yaratma kavramı Tanrı'nın diğer sıfatlarının ve Tanrı-evren arasındaki ilişkinin anlaşılmasında temel kavramlardır. Bu bağlamda doğa filozofları olarak nitelendirilen İlk Çağ filozofları da dâhil olmak üzere birçok filozof konuyla ilişkili görüşler ortaya koymuşlardır. Orta Çağ boyunca da önemini koruyan bu meselede tartışmaya filozoflarla birlikte din bilginleri de katılmış ve tartışma din eksenli olarak devam etmiştir.⁵ Yaratma konusu dini bir boyut kazandıktan sonra İslam düşüncesinde var olan yaratma teorilerinin konuyu her yönüyle ele aldığı bilinmektedir. Ancak İslam filozofları Kur'an ayetleri ve hadisler ışığında yaratma problemine açıklık getirmelerinin yanısıra konuyla alakalı fikirlerini ortaya koyarken Antik Yunan filozoflarının düşüncelerinden de faydalanmışlardır.⁶ İlahi dinin uzağında ortaya çıkmış, İslam felsefesine ve kelâmına büyük etkileri olmuş olan Yunan Felsefesi evrenin kaynağının araştırılması hususunda insan düşüncesinin ulaşacağı noktaların belirlenmesinde bir başlangıç noktası olarak alınabilir.⁷

1.1. Yaratmanın Kavramsal Olarak İncelenmesi

Tanrı'nın bir fiili olan 'yaratma' kavramının Arapça karşılığı (خ ل ق) "H.L.K" kelimesidir. "خلق" kelimesi sözlükte:

"Bir şeyi yaratmak, yokken var etmek, bir şeye şekil vermek, şekillendirmek"⁸, "yaratmak, meydana getirmek, bir şeyden yeni bir şey icat etmek, imal etmek, ölçüp biçmek (takdir) ve mecazen 'yakıştırmak, uydurmak' gibi anlamlarda masdar, 'yaratılmışlar, insanlar' manasında isim"⁹, "Bir nesneyi hiçbir asıl, köken, temel, kaynak ya da dayanak olmadan ve hiçbir şeyi örnek almadan ibda' etmek, inşa etmek, vücuda getirmek, yaratmak"¹⁰

⁴ Emrah Kaya, "Sonsuz Tecellî ve Daimî Yaratma: İbn 'Arabî ve İbn Teymiyye'nin Yaratma Meselesine Ezeli Fiil Olarak Bakışı", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 57/2 (2016): 70.

⁵ Tuncay Akgün, *Gazâlî ve İbn-i Rüşd'e Göre Yaratma*, (Ankara: Akçağ Yayınları, 2013), 14.

⁶ Emrah Kaya, "Sonsuz Tecellî ve Daimî Yaratma: İbn 'Arabî ve İbn Teymiyye'nin Yaratma Meselesine Ezeli Fiil Olarak Bakışı", 71.

⁷ Halife Keskin, "İslâm Kelamında İlâhî Sıfatlar ve Yaratma", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (2001/1): 70.

⁸ Serdar Mutçalı, *Arapça-Türkçe Sözlük*, (İstanbul: Dağarcık Yayınları, 1995), 245.

⁹ Mustafa Çağrı, "Yaratma", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 31 Ekim 2023).

¹⁰ Râğîb el-İsfahani, *Müfredât Kur'an Kavramları Sözlüğü*, trc. Yusuf Türker (İstanbul: Pınar Yayınları, 2007), 511.

gibi anlamlarda kullanılmaktadır.

“Yaratma” anlamındaki “H.L.K” kavramının sözlük anlamları incelendiğinde genel olarak üç anlam ortaya çıkmaktadır: “Takdir etmek”, “yokken var etmek”, “icat etmek”.¹¹ Bu kavram Tanrı dışındaki varlıklar için kullanıldığında başka anlamlar kazansa da Tanrı için kullanıldığında öncelikli olarak “yaratma” anlamının anlaşılmasında dilbilimcileri birleşmişlerdir.¹²

“H.L.K” kökünden türeyen **hilkat** “yaratılış, fitrat, tabiat”, **hâlik** ve **hallâk** “yaratan”, **mahlûk** “yaratılan”, **hulk/huluk** “tabiat, huy, karakter, ahlâk”¹³ anlamına gelmektedir. Hâlik ve hallâk kelimeleri (الخلاق ve لخالق) şeklinde harf-i ta’rif ile kullanılırsa yalnızca Allah’a izafe edileceği lugatlarda belirtilmektedir. Bu şekilde Allah için kullanıldıklarında ise “bir şeyi yokken var eden” anlamı kesinlik kazanır.¹⁴

Bunun dışında İslamî literatürde, anlamlarında ve kullanışlarında farklılıklar olmasına karşılık Tanrı’nın fiili olan, yokken yaratma anlamındaki H.L.K kavramı ile eş anlama sahip: “ibda, icad, ibda’, ihtira, ber’, zer’, fatr, sun’, inşa’, ihdâs, tasvir, tekvin, ca’l” gibi başka kavramlarla da karşılaşmaktayız.¹⁵ Bu kavramların hepsini açıklamak yerine çalışmamız içerisinde geçen veya yaygın olarak kullanılanların birkaçını kavramsal olarak ele almakta fayda görmekteyiz.

İbda’: Bed’ kökünden ziyadeli masdar olan ibda’ sözlükte; “yapmak, inşa etmek, ihdas etmek, başlamak, ilk olmak” anlamlarına gelir. Allah’a izafe edildiğinde “önceden bir örneği olmadan bir şeyi yaratmak”, “alete, maddeye, zamana ve mekâna bağlı kalmadan bir şeye varlık kazandırmak”, “bir şeyi yokken var etmek, bir şeyden başka bir şey oluşturmak” şeklinde farklı anlamlarda ifade edilmiştir. Aynı kökten bedi’, Allah’ın isimlerindedir.¹⁶ Allah’ın ismi olarak el-Bedi’ “ilk olarak ortaya çıkan” anlamındadır. Aynı kökten gelen “bid’at” din ikmal olduktan sonra dinin özünde olmayan sonradan icad ve ihdas edilip ona eklenmiş şeyler demektir. Bu kavramın tüm kullanımlarında ilk oluş düşüncesi vardır.¹⁷ İbn Sînâ, ibda’ kavramını sudûr nazariyesi bahsinde ele almış ve Allah’ın yaratma yoktan veyahut

¹¹ Veli Ulutürk, *Kur’an-ı Kerim’de Yaratma Kavramı*, (İstanbul: İnsan Yayınları, 1995), 15.

¹² Yusuf Çakır, *Gazali’ye Göre Yaratma*, (Yüksek Lisans Tezi, Çukurova Üniversitesi 2006), 74.

¹³ Çağrı, “Yaratma”.

¹⁴ Yusuf Çakır, *Gazali’ye Göre Yaratma*, (Yüksek Lisans Tezi, Çukurova Üniversitesi, 2006), 74.

¹⁵ Çağrı, “Yaratma”; Halife Keskin, *İslam Düşüncesinde Allah-Âlem İlişkisi*, (İstanbul: Beyan Yayınları, 1996), 163.

¹⁶ Çağrı, “Yaratma”.

¹⁷ Keskin, *İslam Düşüncesinde Allah-Âlem İlişkisi*, 165.

yokken yaratma sıfatını da bu kavramın karşıladığını; “halk” kavramının ise mevcut malzemelerden yaratma olduğunu ve bunu insanın da yaptığını iddia etmiştir. İbn Sînâ’nın bu düşüncesi daha sonra Gazâlî’nin eleştirilerine temel teşkil etmiştir.¹⁸ Yani gökler ve yerler ibdai olarak yaratılmış, onların içindekiler ise halk veya diğer yaratma biçimleriyle yaratılmıştır. Buna da dolayısıyla yoktan yaratma değil, yokken yaratma demek daha doğru olur.¹⁹

Gazâlî’ye göre “İbdâ” ise; iki manayı barındıran ortak bir isimdir. Birincisi, bir şeyi diğer şeylerin aracılığı olmaksızın meydana getirmektir. İkincisi ise bir şeyin varlığının, vasıtasız ve bir sebepten mutlak olmasıdır. Yokken var olan şey açısından düşünüldüğünde la-mevcut olması gerekirken, kendi zatındaki yok olma özelliğini tamamen kaybetmiştir. Bu ikinci manaya göre İlk Akıl her daim ibdâ’ edilendir. Çünkü İlk Akıl’ın mevcudiyeti kendinden değildir, kendi zatından ona ait olan yokluktur ve bu yitirilmiş bir yokluktur.²⁰

İhtira: Bu kavram “har” kelime kökünden türemiştir. “Har” yarmak, yırtmak, parçalamak manalarına gelmektedir. Köken itibariyle incelendiğinde “Kat’a” anlamına da taşımaktadır. “Adam ağaç kesti demek için: ihtar’a’r-racul” denir. Aynı şekilde koyunların kulağını uzunlamasına kestiğinde de bu kavram kullanılır. Bu anlamlardan hareketle yokken var etme anlamını kazanması yoklukla varlığın arasını kesti, ayırdı, yokluğa son verdi düşüncesinden ortaya çıkmış olabilir.²¹ Bu kavramı Gazâlî şöyle tanımlar: “*Yaratılan şeyden önce, var olma imkân veya potansiyelini (kuvvesini) içinde bulunduran bir madde olmadan yaratmadır.*”²² Bu kavram “yokken yaratma anlamında yalnızca Allah için kullanılır.”²³ Kelâm ve felsefede “yaratmak, yeni bir şey ortaya çıkarmak, inşa etmek”, “bir şeyi başka bir şey olmaksızın yaratmak”²⁴ anlamlarında Allah’ın varlığını kanıtlamak için kullanılan akli delillerden biridir.²⁵

Bâri’: Eşsiz yaratmak, her varlığı fiilen meydana getirmek, açığa çıkarmak şeklinde tanımlanan “ber” kökünden türemiştir.²⁶ El-bâri ise, varlıkları emsalsiz halk eden demektir.

¹⁸ H. Ömer Özden, İbn-i Sînâ-Descartes Metafizik Bir Karşılaştırma, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1996), 93.

¹⁹ H. Ömer Özden, İbn-i Sînâ-Descartes Metafizik Bir Karşılaştırma, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1996), 93.

²⁰ Gazâlî, *Mi’yâru’l-İlm (İlmin Ölçütü)*, trc. Ali Durusoy-Hasan Hacak (İstanbul: TYEKB Yayınları, 2013), 434.

²¹ Keskin, *İslam Düşüncesinde Allah-Âlem İlişkisi*, 165.

²² Gazâlî, *Mi’yâru’l-İlm (İlmin Ölçütü)*, 434.

²³ Ali Ünal, *Kur’an’da Temel Kavramlar*, 3. Baskı, (İstanbul: Işık Akademi Yayınları, 2012), 162.

²⁴ Mustafa Öztürk, *Kur’an ve Yaratılış*, (İstanbul: KURAMER Yayınları, 2015), 40.

²⁵ Çağrı, “Yaratma”.

²⁶ Çağrı, “Yaratma”.

Diğer yaratılmışlardan farklı olarak canlıları yaratmaya özel, anlamı vardır. Cansız mahlûkat için kullanımı yok denecek kadar azdır. Bera'e'nin bir şeyden kurtulmak manası da vardır; başkasından, borçtan, ayıptan, hastalıktan kurtulmak gibi. Ayrıca varlıkları düzensizlikten beri' olarak yaratmak şeklinde "uzaklaşmak" anlamı da vardır. el-Bâri varlıkları farklılıktan, organlarını uygunsuzluk halinden, ahenksizlikten beri' olarak, cüzlerini birbirine münasip olarak yaratandır.²⁷ Gazâlî'ye göre varlıkların yaratılış süreci takdir ile alakalıdır. Allah'ın bütün bu varlıkları takdir etmesi ve takdire uygun olarak yaratması itibariyle Hâlık'tır. Soyut olarak icat etmesi ve yokluktan varlık haline getirmesi hasebiyle Bâri'dir.²⁸

İcad: Köken itibariyle V.C.D sülasi fiilinden türemiştir. Sözlük anlamı, bulmak rastlamak, elde etmek anlamlarına gelir. "Evcede" ise üretmek, türetmek/ortaya çıkarmak, meydana getirmek, sebep olmak, başarmak, hakkından gelmek, icat etmek anlamlarına gelmektedir. İcad ise yaratma, meydana getirme, tedarik etme, hesaplama manalarına gelmektedir.²⁹ Ayrıca icad "varlık vermek, örneksiz yaratmak" anlamında daha çok kâinatın yaratılışına nispetle kullanılan felsefî kavramlardır.³⁰

Kevn: Olma, var olma, mevcudiyet, olay, hadise³¹ anlamlarına gelmektedir. Bu fiilden türetilen "kevvne" ise yaratmak, oluşturmak, meydana getirmek³² manasındadır. Bu fiil Allah'a nispet edildiğinde ezeliyet ifade etmektedir: "Kâne'llâhu alîmen: Allah hakkıyla bilendir. ("Bilen idi" değil)."³³ "Tekvin" ise Allah'ın yokken yaratma sıfatını ifade etmektedir.

İhdas: Olmak, ortaya çıkmak, belirlemek anlamlarına gelen H.D.S sülasi fiilinden türeyen "ihdas" ilk olarak ortaya çıkarma, icat, meydana getirme, sebep olma manalarına gelmektedir.³⁴

Gazâlî'ye göre "ihdas"ın tanımı şöyledir:

"İhdâs iki ayrı şekilde kullanılan eşadlı bir isimdir. Bunlardan ilki, zamansaldır.

Zamansal ihdasın manası; geçmiş zamanda bir varlığı olmayan bir şeyi varlığa

²⁷ Ulutürk, *Kur'an-ı Kerim'de Yaratma Kavramı*, 28, 29.

²⁸ Gazâlî, *İlahi Ahlâk*, 156.

²⁹ Mutçalı, *Arapça-Türkçe Sözlük*, 962, 963.

³⁰ Çağrı, "Yaratma".

³¹ Mutçalı, *Arapça-Türkçe Sözlük*, 778

³² Mutçalı, *Arapça-Türkçe Sözlük*, 778.

³³ Tevfik Yücedoğru, "Tekvin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 31 Ekim 2023).

³⁴ Mutçalı, *Arapça-Türkçe Sözlük*, 153, 154.

getirmektir. Zamansal olmayan ihdasın manası ise; bir şeye şu ya da bu zaman bakımından değil, zamanın tümü bakımından, o şeyin kendi zâti özelliği olmayan bir varlık kazandırmaktır.”³⁵

Bütün bu bahsi geçen kavramlar bilimsel olarak Tanrı-Evren ilişkisinin ortaya konulmasında yokken yaratmayı ifade etme açısından önem arz etmektedir.

1.2. Yaratmanın İmkânı

1.2.1. Yokken Yaratma

Felsefe ve kelâm tarihine bakıldığında yaratma konusunda çok farklı düşünceler ortaya konulmuştur. Yokken yaratma fikri de bu farklı düşüncelerden birisidir. Filozofların âlemin kendisinden yaratıldığı “yokluk”, “şey” gibi kavramları ortaya koyacak yaratma düşüncesine sahip olmaları için epeyce bir süre geçmiştir.³⁶ Âlemin aslının ne olduğu problemi, düşünce serüveninin ilk dönemlerinden itibaren düşünürlerin ilgisini çekmiş ve İlk Çağ Yunan felsefesinde “Yoktan yok çıkar (ex nihilo nihil fit)” önermesinden hareketle âlemin, ezeli olarak kabul edilen su, ateş, toprak, hava veya heyula gibi maddi bir ögeden meydana getirildiği düşünülmüştür. Bilhassa, Platon ve Aristoteles felsefesinde Tanrı, kendisiyle birlikte bulunan ezeli bir maddeyi şekillendiren veya kaosu kozmosa dönüştüren bir “mimar” ya da bir fâil/gaî sebep olarak tasavvur edilmiştir.³⁷ Daha sonraları âlemin yokken mi yoksa önceden var olan ezeli bir maddeden mi yaratılmış olduğu problemi kelâmda “ma’dûm’un neliği sorunu” adı altında ortaya çıkmıştır.³⁸

Tanrı’nın âlemi kendisinden yarattığı bir maddenin varlığı ve niteliğinin yanı sıra, yokken yarattığının varsayılması durumunda bile bu “yok” denen şeyin niteliği ve hatta onun “şey” olarak isimlendirilip isimlendirilemeyeceği konusunda birçok tartışma yapılmıştır. Yokken yaratma anlayışı, mantık süzgecinden geçirilerek açıklanmak ve delillendirilmek istenirken, çıkış noktası olarak çeşitli sorular sorulmaktadır. Tanrı evreni yokken mi yarattı? Yok iken mi yarattı? İlk soru “ma’dum” problemini gündeme getirmiştir. Çünkü bu soruda “yok”un bir şey olup olmadığı tartışılmaktadır.³⁹

³⁵ Gazâlî, *Mi’yâru’l-İlm (İlmin Ölçütü)*, 436.

³⁶ Şaban Ali Düzgün, *Neseî ve İslam Filozoflarına Göre Allah-Âlem İlişkisi*, (Ankara: Akçağ Yayınları, 1998), 152.

³⁷ Engin Erdem, *İlâhî Ezelilik ve Yaratma Sorunu*, (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2006), 60.

³⁸ H. Austryn Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, trc. Kasım Turhan (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2001), 274.

³⁹ Düzgün, *Neseî ve İslam Filozoflarına Göre Allah-Âlem İlişkisi*, 156, 157.

İslam dini, yaratmanın Tanrı'ya özgü oluşunu, transandantal olmasını ve yeknesaklığını manidar bir şekilde temsil eder. Kur'an ve hadislerde evrenin yaratıldığı maddeye yönelik herhangi bir açıklama bulunmamaktadır. Bundan dolayı İslam'da ilk madde, ana madde, ilk varlık (arçe) gibi kavramlardan söz edilmediği gibi bu kavramlara işaret de edilmemiştir. Böyle bir tutumun haklı olması, Allah'ın evreni herhangi bir hâlihazırdaki modele göre yaratmamasının, ulûhiyetin anlam ve tanımının mantıki ve başka şekillerde olmasının düşünülmesinin muhal olduğunun neticesidir. Ayrıca Allah yaratma mevzusunu ayrıntılı bir şekilde anlatmamıştır. Kısacası yaratmanın başlangıç ve sürecinin bilgisini insana bildirmemiştir. Fakat evrenin bilgisini elde etme konusunda insanı sorumlu tutmuş ve insanı bu sorumluluğun üstesinden gelecek yeteneklerle kuşatmıştır.⁴⁰

Felsefe açısından asıl ve hayati problem, “ma'dum”un “bir şey” mi yoksa “hiçbir şey” mi olduğundan ziyade âlemin hiçbir şeyden mi yoksa ezeli bir maddeden mi yaratıldığı meselesidir. Dinler (Yahudilik, Hristiyanlık, İslam) bu konuda mutabık bir şekilde evrenin önce mevcut olmadığı ve daha sonra varlığa geldiğini inanç olarak öne sürer. Kur'an bu konuda açık bir şekilde İbranice kutsal kitabın kelimelerine yeniden vurgu yaparak yaratmayı şöyle ifade eder: “Biz gökleri ve yeri ve onun arasındaki her şeyi altı günde yarattık.”⁴¹ Bu ayetlerin tamamına bakıldığında yaratmanın neliği ve nasıllığı konusunda yokken mi yoksa önceden var olan bir maddeden mi yaratıldığı, eğer ikincisinden ise bu önceden bulunan maddenin yaratılmış mı yoksa ezeli mi olduğuna değinilmediği görülecektir.⁴²

İslam âlimleri Tanrı'nın dünyayı yokken var ettiğini kabul etmektedirler. Bunun yanısıra, insan akli ve tecrübesi yokken yaratmayı ya da bir şey meydana getirmeyi mümkün görmez ve hatta tahayyül edemez. İnsanın bu durumu Yunan felsefesinde “yokken yok doğar” yani yokken hiçbir şey meydana gelmez şeklinde deyiş haline getirilmiştir. Kabul edilen bu prensiple ilgili şunu belirtmek gerekir: Doğmak pasif, yaratma ise aktif bir durumdur. Bundan dolayı doğma ile yaratma arasında bir nitelik farkı vardır. Yokken hiçbir şey kendiliğinden meydana gelmez, fakat yoktan bir şey var edilebilir, yaratılabilir.⁴³

Yokken yaratma, Gazâlî'ye göre var olmak için varlığını yokluğuna tercih eden ve böylelikle yokluğun varlık ile yer değiştirmesini sağlayan bir müreccih ile mümkündür. Aynı

⁴⁰ Hüseyin Aydın, *İlim Felsefe ve Din Açısından Yaratılış ve Gayelilik*, (Ankara: DİB Yayınları, 1991), 65, 66.

⁴¹ *Kur'ân Yolu* (Erişim 31 Ekim 2023), el-Yunus, 10/3, el-Araf, 7/54, el-Hud, 11/7, el-Furkan, 25/59, el-Secde, 32/4, el-Hadid, 57/4.

⁴² Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, 277.

⁴³ Düzgün, *Nesefî ve İslam Filozoflarına Göre Allah-Âlem İlişkisi*, 157.

şekilde onun yokluğunun devamlı olması, varlığını yokluğuna tercih eden bir varlığın olmayışından dolayı ise bir müreccih bulunmadıkça yokluk asla gerçekleşmez. Burada Gazâlî “sebeb” kavramı ile bu müreccih kastetmektedir.⁴⁴ Bu “sebeb” ya yok eden bir fâil veya zıt bir kuvvet ya da var olma şartlarından birinin noksan hale gelmesidir.⁴⁵

Gazâlî, eserlerinde ilk olarak, İslam’ın akidesi ile Aristo ve ona tabi olanların ezeli ve ebedi olarak var olan âlem anlayışı arasında derin bir uyuşmazlık olduğunu ortaya koymaya çalışmıştır. İkinci olarak ise, o kelamcılarının çok önceden ileri sürdükleri kanıtları çeşitlendirerek ve kusursuz hale getirerek kanıtların daha fazla etkinleşmesini sağlamıştır.⁴⁶ Gazâlî’ye göre âlemin ezeli oluşuna yönelik bir varsayım, teizmin argümanlarını benimsemeyi muhal kılmaktadır.⁴⁷ Bundan dolayı Gazâlî kendisine, filozofların âlemin ezeliyeti konusundaki ifadelerini teolojik spekülasyon düzeyine indirgemeyi strateji olarak belirlemiştir.⁴⁸

Gazâlî Tehâfütü’l-Felâsife isimli eserinde ateistler (dehriyye) dışındaki bütün filozofların, âlemin bir yaratıcısı olduğu, bu yaratıcı ve yapıcının yüce Allah olduğu, âlemin de O’nun fiili ve eseri olduğu konusunda birleştiklerini ifade etmiştir.⁴⁹ Fakat filozoflar arasındaki tartışma yaratılışın mahiyeti konusunda ortaya çıkmaktadır.⁵⁰

Gazâlî’nin ifade ettiği üzere bazı insanlar (ehl-i hak) âlemin hudûsunu kabul etmişler ve onun bir yaratıcısının olduğuna kanaat getirmişlerdir. Diğer bir kısım insan ise (dehriyye), âlemin kıdemine inanıp yanlış da olsa bir yaratıcının bulunmadığını iddia etmişlerdir. Fakat filozoflar bu iki insan grubunun aksine âlemin kıdemini kabul etmelerine karşın yaratıcının mevcudiyetini delillendirmeye çalışmışlar ve bunu yaparken de çelişkiye düşmüşlerdir.⁵¹ Gazâlî’nin filozoflara karşı yönelttiği eleştiriler sırasında kullandığı kanıtların ortak fikri Tanrı’ya inanmak, O’nun dışında kalan varlıkların sonradan yaratıldığına inanmaya eşdeğer

⁴⁴ Gazâlî, *İtikadda Orta Yol (el-İktisâd fi’l-İ’tikâd)*, trc. Osman Demir (İstanbul: Klasik Yayınları, 2012), 38.

⁴⁵ Akgün, *Gazâlî ve İbn-i Rüşd’e Göre Yaratma*, 145; Tuncay Akgün, “Gazâlî’ye Göre Yaratma”, *Dini Araştırmalar Dergisi* 14/38 (Ocak-Haziran 2011): 36.

⁴⁶ Macit Fahri, “İslam’da Allah’ın Varlığının Geleneksel Kanıtları”, trc. Mehmet Dağ *A.Ü.İ.F Dergisi* 25 (1981): 162, 163.

⁴⁷ Lenn E. Goodman, “Ghazâlî’s Argument Creation (I)”, *International Journal of Middle East Studies* 2/1(1971): 67.

⁴⁸ Frank Griffel, “Taqlid of the Philosophers: Al – Ghazâlî’s Initial Accusation in His Tahâfut”, *Islamic History and Civilization* 58 (2005): 67.

⁴⁹ Gazâlî, *Filozofların Tutarsızlığı (Tehâfütü’l-Felâsife)*, trc. Mahmut Kaya-Hüseyin Sarıoğlu (İstanbul: Klasik Yayınları, 2009), 57.

⁵⁰ Akgün, *Gazâlî ve İbn-i Rüşd’e Göre Yaratma*, 146.

⁵¹ Bekir Topaloğlu, *İslâm Kelâmçılarının ve Filozoflarının Göre Allah’ın Varlığı*, 11. Baskı (Ankara: DİB Yayınları, 2012), 72.

inançtır. Ayrıca Gazâlî'ye göre filozofların Tanrı'ya biçtikleri rolün ezeli bir şekilde düzenlendiği ve belirlendiğini iddia ettikleri âlemde yalnızca yardımcı bir rol olmasına müsaade etmek istemelerinden dolayı teorilerinde olumsuz bir eğilim söz konusudur.⁵² Kısacası ona göre, filozofların düşünceleri ilk zamanlar kabul gördüyse de zamanla itibarını kaybetmiştir.

Aristoteles'e göre evrenin tamamı oluşmamıştır, bazı insanların dediği gibi yok olma olasılığı da yoktur; tektir ve ebedidir; bütün benliği içinde başlangıcı ve sonu yoktur; tüm sonsuz zamanı kendi içinde kuşatır.⁵³ Filozoflar bu düşüncelerin etkisiyle Tanrı'nın evrene göre önce olmasını zaman bakımından değil zat bakımından olduğunu ileri sürmüşlerdir. Yine onlar âlemin mutlak yokluktan değil şekilsiz ve suretsiz bir maddeden yani heyuladan yaratıldığını iddia etmişlerdir.⁵⁴ Gazâlî onların bu düşüncelerine itiraz eder. Ona göre var etme ve yok etme kudret sahibinin iradesiyle meydana gelen bir olaydır. Bundan dolayı dilediği zaman yaratır dilediği zaman yok eder. Bu O'nun kudret sahibi olması sebebiyledir. Bütün bu gök cisimleri açıkça dilediğini yaratmaya kâdir yaratıcıyı işaret eden, sonsuz ilmini gösteren delillerdir.⁵⁵ Yaratma ve yok etme anındaki değişim O'nun zatında değil yalnızca fiilinde gerçekleşir.⁵⁶

Gazâlî *Vasiyetnâme* isimli eserinde varlığın iki kısım olduğunu belirtir. Birincisi Âlem-i Emir: Bunda mesafe ve kemiyet bulunmaz. İkincisi Âlem-i Halk: Bunda kemiyet ve ölçü vardır. Daha sonra O, âlem-i halk için örnek olarak A'râf suresinin elli dördüncü ayetini ele alır. Ayette: "Haberiniz olsun ki O'nun yaratması da vardır emretmesi de vardır. Âlemin rabbi olan Allah pek yücedir." buyurmaktadır. O, ayette geçen halk kelimesinin 'yaratık' anlamında değil, takdir manasında olduğunu ifade eder. Bundan dolayı o âlemin kadim olduğunu iddia edenlerin hataya düştüklerini belirtir. Çünkü kadim olan yalnızca Allah'ın zâtı ve sıfatlarıdır.⁵⁷

Gazâlî, "*İtikadda Orta Yol*" isimli eserini kaleme alırken eserin giriş bölümünde konuları ele alırken izlediği yöntemden bahseder. Bu yöntemler, Tanrı dışındaki varlıkların

⁵² Oliver Leaman, *Orta Çağ İslam Felsefesine Giriş*, 3. Baskı trc. Turan Koç (İstanbul: İz Yayıncılık, 2015), 75.

⁵³ Aristoteles, *Gökyüzü Üzerine*, trc. Saffet Babür (Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 1997), 97.

⁵⁴ Herman Bavinck, *Reformed Dogmatics: God and Creation*; Ed. John Bolt, trans: John Vriend (Michigan: Baker Academic, 2004), s. 419.

⁵⁵ Gazâlî, *Yaratılış Hikmetleri (el-Hikme fî Mahlukatillah)*, trc. Mehmet Akıncı (İstanbul: Nefes Yayınları, 2014), 16.

⁵⁶ Gazâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, 54.

⁵⁷ Gazâlî, *Vasiyetnâme*, trc. Ahmet Faik Arslantürkoglu (İstanbul: Sahaflar Kitap Sarayı, (?)), 33.

(âlem) sonradan yaratıldığına dair ilkelerdir. Bu yöntemlerden birincisini açıklarken ilk olarak “Âlem ya *hâdistir ya da kadîm*” ifadesini ele alır ve bu sınırlamadan ötürü verilecek hükmün bir bilgi olduğunu ortaya koyar. İkinci olarak “Âlemin kadîm olması imkânsızdır” sözüdür ki bu da ona göre bir bilgidir. Üçüncüsü ise bu iki bilgiden zorunlu olarak ortaya çıkan “Âlemin hâdis olduğu” sonucudur. Onun ulaşmak istediği nihai hedef de budur.⁵⁸

Diğer bir yöntem ise “Âlem ya *hâdistir ya da kadimdir*” sözüne örnek olarak “Hâdisten önce var olmayan şey de hâdistir. Âlem de hâdis varlıklardan önce var olmadığına göre o da hâdistir.”⁵⁹ Yani âlem olaylardan önce mevcut değildi. Ona göre yaratıştan önce Tanrı’nın zatından başka kesin olarak hiçbir kimse ve hiçbir şey yoktur.⁶⁰ Bundan dolayı âlem sonradan meydana gelmiştir. Çünkü hâdisten önce gelmeyen şey ya hâdis olan varlıkla birlikte olur ya da ondan sonra bulunur. Böyle bir durumda üçüncü bir ihtimal yoktur.⁶¹ Gazâlî burada âlemi Tanrı dışındaki bütün varlıklar olarak tanımlar. Tanrı dışındaki varlıklardan kastı ise cisim ve arazlardır.⁶²

Gazâlî’ye göre Tanrı’dan başka bütün varlıklar cisim ve arazlardan meydana gelmektedir. Ona göre hiçbir cisim hâdis varlıklardan yoksun olamaz. Hâdis varlıklardan yoksun olmayan varlık hâdistir. Buradan hareketle cisimlerin hâdis olduğu sonucuna zorunlu olarak varılır.⁶³

Filozoflar âlemde yer alan cisimleri iki kısma ayırırlar. Bunlardan ilki gök cisimleridir. Bunlar sürekli olarak hareket halindedirler. Bunların hareketleri tek tek yaratılmış olup başlangıcı ve sonu olmayan bir şekilde sonsuz bir teselsül ile birbirlerini takip ederler. Diğer cisimler ise ay feleğinin dört unsuru olan su, ateş, hava ve topraktır. Bu unsurlar cisimlerin suret ve arazlarına sahip bir maddede bir araya gelirler. Birleştikleri bu maddenin başlangıcı yoktur; suretler ve arazlar ise sonradan yaratılmıştır ve sonsuz teselsül ile birbirlerini takip ederler. Bu teselsül esnasında bu unsurlar birbirlerine dönüşürler. Örnek olarak su, sıcaklık ve havaya, hava da ısı ve ateşe dönüşür. Diğerleri için de bu geçerlidir. Tüm bu iç içe geçmeler

⁵⁸ Gazâlî, *İtikadda Orta Yol*, 29.

⁵⁹ Gazâlî, *İtikadda Orta Yol*, 33.

⁶⁰ Leaman, *Orta Çağ İslam Felsefesine Giriş*, 81.

⁶¹ Gazâlî, *İtikadda Orta Yol*, 34.

⁶² Gazâlî, *İtikadda Orta Yol*, 37.

⁶³ Gazâlî, *İtikadda Orta Yol*, 39.

sonucu yeni karışımlar meydana gelir. Daha sonra bu karışımlardan madenler, bitkiler ve hayvanlar meydana çıkar. Bahsi geçen bu unsurlar yaratılan suretlerden asla ayrılmazlar.⁶⁴

Âlem ve onu oluşturan cevher ve arazlar zorunlu olarak hareket ve sükûndan nakıs olmadığı için hâdis varlıklardan da nakıs olamaz. Bundan dolayı hareket ve sükûn hâdistir ve yer değiştirmezler. Bunların hareket halinde oldukları duyu organlarıyla anlaşılır. Gazâlî’ye göre filozoflar evrenin sonradan yaratıldığını kabul etmemekle birlikte evreni meydana getiren cisimlerin sonradan yaratıldığında ortak bir görüşe sahiptirler.⁶⁵

Gazâlî sonradan yaratılan varlıkların bir sebebi olduğunu iddia eder. Âlem de yaratıldığına göre onun da bir sebebi vardır. Ona göre âlemin varlığına delalet eden bu sebep kadimdir. Eğer bu sebep hâdis olsaydı o da bir sebebe ihtiyaç duyar ve sonsuz bir teselsül ortaya çıkardı ki bu imkânsızdır. Bu teselsülün durağı belki de ezeli olan bir varlık olur ve zincir sona ererdi. İşte teselsülün son bulduğu bu varlık “âlemin yaratıcısı” olarak nitelendirilen varlık olurdu. Bu varlığı kabul etmek zorunludur. Burada Gazâlî “kadîm” sözüyle varlık halinden önce herhangi bir yokluğun bulunmadığı bir varlığı kastetmektedir. “Kadîm” sözcüğü ilk olarak varlığa, ikinci olarak da yokluğun reddine delalet eder. Ayrıca kadîm olma özelliği sebebin zâtına sonradan eklenmiş bir durum değildir.⁶⁶

Âlemi yaratan varlık ezeli olduğu kadar ebedidir. Ezeli olan bir varlığın yok olması imkânsızdır. Eğer ezeli varlık yok olsaydı, onun yokluğu da bir sebebe muhtaç olurdu. Çünkü yokluk denilen şey ona sonradan arız olan bir durumdur. Yokluk halinin varlıkla yer değiştirmesi için varlığı yokluğa tahvil edecek bir müreccihe ihtiyaç vardır. Aynı şekilde varlığın yokluğa tahvili için de bir müreccih gerekmektedir.⁶⁷ Burada Gazâlî’ye göre O’nun yaratmasında zorunluluk bulunmamaktadır. O sadece tercih edilecek şıkları göz önünde bulundurur. Bu tercih anında O’na etki edecek, O’nu sınırlandıracak herhangi bir genel ilke yoktur.⁶⁸ Bu müreccih ya gücü sayesinde yok eden bir fail ya bunun zıttı (yani yaratarak yok etme) ya da var olma şartlarından birinin ortadan kalkmasıdır. Varlığın sabit olduğu aşikârdır; bundan dolayı failin kudretiyle varlığı meydana getirmesi mümkündür. Fakat yokluk aksine varlık gibi bir şey olmadığından failin kudretiyle ortaya çıkması muhal bir durumdur. Bu imkânsızlık durumu şu soruya verilecek cevabın evet olması halinde de ortaya çıkar: Yokluğu

⁶⁴ Gazâlî, *İtikadda Orta Yol*, 39, 40.

⁶⁵ Gazâlî, *İtikadda Orta Yol*, 43.

⁶⁶ Gazâlî, *İtikadda Orta Yol*, 46.

⁶⁷ Gazâlî, *İtikadda Orta Yol*, 46, 47.

⁶⁸ Leaman, *Orta Çağ İslam Felsefesine Giriş*, 78.

yaratılan varlık bir şey meydana getirmiş olur mu? Bir şeyi nefy etmek herhangi bir şey değildir. Ayrıca O'nun bir şey yapmamış olmaması aynı zamanda kudretini de kullanmadığı manasına gelir.⁶⁹

Gazâlî'nin âlemin kadîm olduğunu reddetmesinin nedenlerinden birisi de âlemin kadîm olduğu fikrinin, temel dayanağı din olan “mebde” ve “mead” düşüncesinin çelişiyor olmasıdır.⁷⁰

Filozoflara göre kendisi dışındaki bütün varlıkların sebebi olması hasebiyle Allah fâildir. Âlemin var olması da varlığının devamı da Allah'ın tercihine bağlıdır. Bu tıpkı şuna benzer: “Güneş var olmasaydı, onun ışığı da var olmazdı.” Aynı şekilde yaratıcı da var olmasaydı âlem de olmazdı. Bundan dolayı Allah âlemin yaratıcısı ve fâildir, âlem de O'nun eseridir.⁷¹ Gazâlî'ye göre âlem Allah'ın bir fiili olması hasebiyle fiilin özelliği sonradan var etmekten müteşekkildir. Filozoflara göre ise âlem sonradan olmayıp kadîmdir. Fiilin manası ise var ederek bir şeyin yokluktan varlığa tahvilidir. Kadîm olan bir varlık için bu durum geçerli değildir. Yani var olanın yeniden var edilmesi muhaldir. Fiilin şartı, onun sonradan var edilmesi ise filozoflar hem âlemin ezeli olduğunu hem de Allah'ın fiili olduğunu nasıl kabul ederler?⁷² Ayrıca âlemin yaratıcısının (sebebi) hem ezeli hem de ebedi olduğunu, âlemin de sebepli olduğunu kabul edip sebeplerinin sebeple birlikte bulunduğunu iddia etmek imkânsızdır. Filozoflar, “*Sebebi değişmedikçe sebepli değişmez*” şeklinde bir ilke ileri sürerler. Filozoflar sonradan yaratma fikrinin muhal olduğu fikrini bu ilkeye dayandırırılar.⁷³

Gazâlî filozofların âlemin ezeli olup sonradan yaratılmadığı şeklindeki düşüncelerini, fâil-fiil, sebep-sebepli, mebde-mead, illet-ma'lul gibi kavramlar ve bunlar arasındaki ilişkiler açısından delillendirmeler yaptıktan sonra reddetmiştir. Biz de bunlara değinerek Gazâlî'nin yokken yaratma fikrini ortaya koymaya çalıştık.

1.2.2. Yaratmanın Zorunluluğu (Sudûr Teorisi)

Farabi sudûr teorisini şöyle ifade eder: “İlk varlıktan (Bir), ikinci varlığın vücudu sudûr eder. Bu ikincisi henüz cisimleşmemiş ve maddesiz bir cevher olup kendi zâtını ve ilk varlığı idrak eder. Kendi cevherinden aklettiği şey, zâtından başka bir şey değildir. İlk varlığı

⁶⁹ Gazâlî, *İtikadda Orta Yol*, 47.

⁷⁰ Abdülhüseyin Zerrinkub, *Medreseden Kaçış İmam Gazzâlî'nin Hayatı Fikirleri ve Eserleri*, trc. Hikmet Kök (İstanbul: Ağaç Yayınları, 2007), 134, 135.

⁷¹ Gazâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, 61.

⁷² Gazâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, 62.

⁷³ Gazâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, 48.

akletmesi hasebiyle, ondan bir üçüncünün gelmesi gerekmektedir. Kendine has zatı ile cevher haline gelmiş olduğundan ondan birinci semanın gelmesi gerekir. Üçüncüsü de henüz maddesiz olup cevheri itibariyle akıldır. Özünü ve ilk varlığı akleder. Kendisi özü itibariyle cevher haline geldiği için ondan sabit yıldızlar küresinin gelmesi gereklidir. İlk varlığı akletmesi dolayısıyla ondan bir dördüncünün gelmesi mecburdur. Bu da maddesiz olup kendini ve ilk varlığı akleder. Kendi özü itibariyle cevherleştiği için ondan Zühal küresinin gelmesi mecburdur. İlk varlığı idrak ettiği için beşincinin vücuda gelmesi muktezidir. Bu beşinci henüz maddesiz olup kendini ve ilk varlığı akleder ve kendi özü itibariyle cevher haline geldiği için ondan Müşteri küresinin gelmesi gereklidir ki bunun da varlığı maddesiz olup kendi zatını ve ilk varlığı akleder; kendi zatı ile cevherleştiğinden ondan Merih küresinin gelmesi muktezidir. İlki akletmesi hasebiyle ondan bir yedincinin gelmesi gerekir. Bunun da varlığı maddesiz olup kendini ve ilk varlığı akleder. Kendi zatı ile cevherleştiği için ondan da güneş küresinin gelmesi mecburdur. İlk mevcudu akletmesi yüzünden ondan bir sekizincinin gelmesi lazımdır. Onun da vücudu maddesiz olup kendini ve ilk varlığı akleder. Kendi özü itibari ile cevherleştiği için ondan da Zühre küresinin gelmesi gereklidir. Bu da ilk olanı aklettiği için bir dokuzuncu gelmiştir. Bu da maddesiz olup kendi zatını ve ilk olanı akleder. Kendi zatıyla cevherleştiği için ondan Utarid küresi meydana gelmiştir. İlk varlığı akletmesi hasebiyle kendisinden bir onuncunun çıkmazı elzem olmuştur. Bunun varlığı maddesiz olup kendi özünü ve ilk varlığı akleder. Dolayısıyla cevher haline geldiğinden ondan Kamer meydana gelmiştir. Bunun da ilki akletmesinden dolayı kendisinden onbirinci meydana gelmiştir. Bu onbirinci de maddesiz bir varlığa sahiptir ve zatını ve ilki akleder. Fakat bunun vücudunu meydana getirmek için, madde ve mevzu'a hiç ihtiyacı olmayan şeyler burada sona bulurlar. Onlar maddeden ayrı olup cevherleri hasebiyle hem akıldırılar hem de makuldürler. Kamer küresinin yanında semavi cisimler son bulur. Bunlar tabiatları gereği deveran ederler.”⁷⁴ Sonuncu akıl “fa’âl akıl” olarak isimlendirilir.⁷⁵

Gazâlî Tehâfütü'l-Felâsife'nin üçüncü meselesini tamamen sudûr teorisine ve teori hakkındaki eleştirilerine ayırmıştır. O âlemin Allah tarafından mutlak yokluktan yaratıldığını delilleriyle birlikte ortaya koymaya çalışmıştır. Filozoflar ise âlemin yaratılışı konusunda Allah'ın kadîm bir yaratıcı olduğunu inkâr etmemişlerdir. Fakat filozoflar Allah'ın âlemi muayyen bir vakitte mutlak yokluktan yaratmadığını iddia eden Aristoteles'in düşünceleriyle

⁷⁴ Farabi, *El-Medinetü'l Fâzıla*, trc. Nafiz Danışman (İstanbul: MEB Yayınları, 1989), 33, 34.

⁷⁵ Gazâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, 68.

İslam'ın yokken var etme inancının uzlaştırılması hasebiyle Plotinos'un fikirlerinden etkilenecek sudûr teorisini ortaya koymuşlardır.⁷⁶

Sudûr, kelime anlamı olarak “doğmak, meydana çıkmak, sâdır olmak, zuhur etmek” manalarına gelmektedir. Sudûr ile aynı şeyi ifade etmek için “akmak, fişkırmak, taşmak” anlamlarına gelen diğer bir kavram ise “feyz”dir. Batı literatüründe sudûr için “procession”, feyz için ise “emanation” kelimeleri kullanılmaktadır.⁷⁷ İslam felsefe tarihi literatüründe sudûr, bir şeyden akmak, çıkmak manasında olup, her şeyin “Bir” olandan, yani âlemin Tanrı'dan çıktığını ifade etmek için kullanılır. Sudûr aynı zamanda evreni farklı varlıklar sebebiyle meydana geldiğini iddia eden felsefi bir öğretilerdir. Yokken var etmeyi inkâr eden düşünceyi içerir. Varlığın zaman içerisinde meydana geldiğini savunarak oluş teorisini ortaya koyar. Sudûr kendi içerisinde panteizmin izlerini taşır.⁷⁸

Sudûr teorisini diğer teorilerden ayıran belli başlı birtakım özellikler vardır. Bu özelliklerin birincisi bu teoriler, bir Tanrı'nın varlığını benimserler. İkinci özelliği, yokken bir varlığın taşma sonucu veya onun kendi varlığından manevi bir varlık olarak sudûr edip ayrılmasıdır. Üçüncüsü, yaratmanın ilk aşamadan sonra araçlar vasıtasıyla gerçekleşmesidir. Dördüncüsü, Tanrı'nın ilminin özsel ve kadim olması, bu bilginin objesini yaratan bir bilgi olması özelliği ile ilim, malum ve âlim birlikteliğini savunmalarıdır. Burada ilim, irade ve kudret birdir. Beşincisi, “*birden ancak bir çıkar*” ilkesidir. Altıncı ve son olarak, din ile bilimi, akıl ile vahyi uzlaştırma çabasını barındırmasıdır.⁷⁹

Gazâlî, sudûr teorisini itikadî anlamda taşıdığı iki temel kaygıdan dolayı ciddi bir eleştiriye tabi tutar. Bu eleştirilerinden ilki, bu teorinin Allah'ın birliğini tartışmalı hale getirmesidir. İkincisi ise Allah'ın iradesini ortadan kaldırmasıdır.⁸⁰ Her iki durumun da İslam inanç sistemini temelden sarsacak düşüncelere neden olacağı için kabul edilmesi imkânsızdır. Bu yüzden o sudûr teorisini şahsın kendi kanısına göre yaptığı akıl yürütme üzerine karanlık, hayal ürünü bir kurgu, itibar edilmeyecek bir tahmin ve karanlığın üstünü örten bir karanlık olarak nitelendirmekte ve tenkit etmektedir.⁸¹

⁷⁶ Kemal Sözen, “Gazzâlî'nin Sudûr Teorisini Eleştirisi”, *TEKDAV İslami Araştırmalar Dergisi*, *Gazzâlî Özel Sayısı* 13/3-4 (2000), 403.

⁷⁷ Mahmut Kaya, “Sudûr”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 31 Ekim 2023).

⁷⁸ André Lalande, *Vocabulaire Technique et Critique de la Philosophie*, v. I., (Paris: Quadrige/Presses Universitaires de France, 1926), 276.

⁷⁹ Salih Aydın, *İslam Düşüncesi-IV Felsefe*, (İstanbul: Külliyat Yayınları, 2016), 295-298.

⁸⁰ Akgün, *Gazzâlî ve İbn-i Rüşd'e Göre Yaratma*, 139.

⁸¹ Mehmet Vural, *Gazzâlî Felsefesinde Bilgi ve Yöntem*, (Ankara: Okulu Yayınları, 2011), 100.

Sudûr teorisine iki temel ilke etrafında işlerlik kazandırılmaya çalışılmıştır. Bunlardan ilki birden ancak bir çıkar. İkinci ilke ise varlıkta iki yön bulunmaktadır: ya zorunlu ya mümkün ya mahiyettir ya da varlık. Burada varlık ve mahiyet yalnızca Allah'ın zatında bir arada bulunur; diğer bütün varlıkların mahiyet ve varlıkları birbirinden ayrıdır. Dolayısıyla tüm gerçek varlıkların mahiyetleri itibariyle mümkün ve Allah'ın onlara verdiği varlıkla da zorunlu olduğu ortaya çıkmaktadır.⁸²

Gazâlî *Makâsîd el-Felâsife* isimli eserinde zorunlu varlıktan bahsederken bu varlığın tahavvül etmesinin imkânsız olduğunu iddia eder. Ona göre tahavvül, daha önce zorunlu varlıkta bulunmayıp sonradan ortaya çıkan bir sıfattır. Bu yüzden sonradan meydana gelen her şey bir müsebbibe muhtaçtır. Zorunlu varlığın müsebbibinin olması imkânsızdır. Doğrudan zorunlu varlıktan tek bir şey çıkar. Dolaylı olarak birçok varlık bir sıraya göre çıkar. Bunun sebebi Zorunlu varlığın bir olması ve zâtında herhangi bir çokluğun bulunmamasının sabit olmasıdır. Çünkü çokluk ya birleşik cisimlerde olduğu gibi öğeleri bağımsız olan parçaların kesreti ile ortaya çıkar ya da nesnenin form-heyula, varlık-mahiyet gibi biri diğerinden bağımsız olmayan iki şeye bölünmesi gibi birden çok anlamın meydana gelmesiyle oluşur. Zorunlu varlık ilinti olarak tanımlanamayacağı için O'na cevher de denemez. Dolayısıyla Zorunlu varlığın dışındaki bütün varlıkların (âlem) bir nizam içerisinde Zorunlu varlıktan zuhur etmesi ve zâtı dışındaki her şeyin varlığını Zorunlu Varlık'tan alması gerekir.⁸³

Gazâlî'ye göre filozoflar Allah'ın iradesi ile sonradan yaratmasını inkâr edebilmek için sudûr eden şeyin doğal ve zorunlu olarak sudûr ettiğini iddia etmektedirler.⁸⁴ Bu yaratma modeline göre mütemadiyen bir yaratma faaliyeti söz konusudur.⁸⁵ Filozofların sözünü ettikleri bu iddia dayatmadan başka bir şey değildir. Hâlbuki bu teorinin karanlık girdaplar arasında savrulmaktan farkı yoktur. Eğer bir insan bu teoriyi rüyasında görse ve bu rüyayı diğer insanlara anlatsa, rüyayı görenin akıl sağlığının bozulduğu yönünde ortak bir kanaat oluşur. Ya da böylesine iddiası olanlar nihayetinde birtakım tahminlerden öteye gidemeyen

⁸² Düzgün, *Nesefî ve İslam Filozoflarına Göre Allah-Âlem İlişkisi*, 224.

⁸³ Gazâlî, *Felsefenin Temel İlkeleri (Makâsîdu'l-Felâsife)*, trc. Cemaleddin Erdemci (Ankara: Vadi Yayınları, 2002, 168-171.

⁸⁴ Gazâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, 131.

⁸⁵ Leaman, *Orta Çağ İslam Felsefesine Giriş*, 87.

fikhî konular hakkında dillendirirse bunların zann-ı gâlip ifade etmeyen saçmalıklar olduğu söylenebilir.⁸⁶

Farabi başta olmak üzere sudûr teorisini benimseyen diğer filozofların bu düşüncesine Gazâlî çeşitli itirazlarda bulunur. Ona göre filozofların Allah'a saygıda aşırıya kaçanların bu düşünceleri onları saygıdan anlaşılması gerekli olan her şeyi geçersiz kılma seviyesine getirmiş ve Allah'ı da âlemde meydana gelen olaylardan haberi olmayan bir mevta haline getirmiştir. O'nu ölüden ayıran tek fark ise kendi özünü biliyor olmasıdır.⁸⁷ Yine ona göre bu teoriye inancın imkânsızlığı akli zorunlulukla ve akıl yürütmeye bilinemesi de mucizelerle desteklenen peygamberlerin bildirdiğine göre bunu kabul etmek zorunludur. Fâilden fiilin irade ile nasıl sudûr ettiğini araştırmak akıntıya karşı boşa kürek çekmekten başka bir şey değildir.

Filozofların “Fâil olandan fiilin sudûru gereklidir, öyleyse ondan sudûr eden şey nedir?” sorusuna karşılık Gazâlî “ondan sudûr eden, yenilenen şeydir; o da yokluktan başka bir şey değildir” şeklinde cevap verir. Çünkü o yokluğu önceden bulunmadığını ve sonradan arız olduğunu ileri sürer. Dolayısıyla fâilden sudûr eden yokluktur.⁸⁸

Tanrı-evren arasındaki ilişkiyi araştıranların vardıkları sonuç, ilk sebeplin varlığı mümkün olduğundan dolayı ondan bir gökküresi; kendi zâtını aklettiği için de ondan gökkürenin nefsi sudûr etmiştir, şeklindedir. Gazâlî'ye göre bu sonuç ise ilişkiyi ortaya koymak değil ahmaklıktır.⁸⁹ Gazâlî, filozofların böyle yapmaktaki amacının kendi fikirleri ile ilgili şüphe uyandırmayı amaçladıkları ve bunda da başarılı olduklarını iddia etmektedir.

2. Gazâlî'ye Göre Tanrı-Evren İlişkisi Çerçevesinde Nübüvvet

2.1. Nübüvvetin Mümkün Oluşu ve Akılla İdrak Edilebileceği

Nübüvvet konusu Tanrı-evren münasebeti açısından önemli bir konudur. Tanrı tasavvurları içerisinde deizmin argümanlarını çürüten bir olaydır. Nübüvvet, Tanrı'nın evrenle ilişkisi açısından aktif bir konumda olduğunun önemli bir göstergesidir. Ayrıca akıl-vahiy uzlaştırılmasının tesis edilmeye çalışıldığı peygamberlik konusu aynı zamanda felsefe-din ilişkisi açısından bir uzlaştırmanın da temelini oluşturur. İslam dairesi içerisinde hareket eden bir bilim adamının (filozof) peygamberlik müessesesine gerekli ilgi alaka ve saygıyı

⁸⁶ Gazâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, 70.

⁸⁷ Gazâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, 72.

⁸⁸ Gazâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, 54.

⁸⁹ Gazâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, 78.

göstermesi, akıl ve vahyi telif etmesi, bu konuyla haşır neşir olması önemli bir uğraştır.⁹⁰ Böylesine bir telif yeryüzü ve gökyüzünün dilini uzlaştırmak demektir.⁹¹ Böylesine önemli bir konuda Gazâlî de diğer dinlerin ve Mu'tezile gibi birçok mezhebin düşüncelerinden hareketle kendi fikrini ortaya koymuştur.

Gazâlî'ye göre Allah'ın peygamber göndermesi imkân dâhilinde olup, muhal ve zorunlu bir durum değildir.⁹² Ona göre Allah'ın peygamber göndermesinin mümkün oluşunun delili şöyledir: "Allah'ın kelâmı ve kudreti ispat edildikten sonra O'nun sesleri, lafızları, sayıları ve diğer delâlet türlerini yaratan nefsi kelâmını kanıtlamak da mümkün hale gelmektedir. Allah'ın ahirette yararlı ve zararlı olan fiille alakalı bir haber O'nun zâtı ile kâimdir. O'nun fiiline yönelik bir haberden bir fiil meydana gelir ve o fiil bir şahsın o haberi iletmesidir. Bu haberi iletme o şahsın görevidir ve o şahsın peygamberliğini ilan etmesiyle muhteşem bir fiil ortaya çıkar. Bu durum Allah için imkânsız değildir."⁹³ Onun bu ifadelerinden hareketle Allah'ın peygamber göndermesi O'nun bir fiilidir.

Aklen mümkün olan peygamber göndermek Allah'ın bir fiilidir ve diğer fiillerinde olduğu gibi bir mecburiyet yoktur. Dolayısıyla peygamber göndermesi mümkün olduğu gibi göndermemesi de mümkündür. Allah'ın nebi ve resûller göndermesi bir lütuf ve ihsandır; göndermemesi ise bir eksiklik ve zafiyet meydana getirmez. Peygamberlerin insanlara getirdikleri emir ve yasakları, onlar olmaksızın da Allah'ın göndermesi O'nun kudreti dâhilindedir.⁹⁴

Gazâlî'ye göre insan dünyaya geldiği ilk anda bilgisiz ve Allah'ın yarattığı bütün âlemlerden habersiz olarak yaratılmıştır ve insan sayısını Allah'tan başka kimsenin bilmediği bu âlemden duyu organları sayesinde haberdar olur. Duyu organlarının yaratılış gayesi de insanın bu evrenden haberdar olabilmesi içindir. Gazâlî insanın bu duyu sisteminin gelişim aşamalarını sayar ve yedi yaşında bunların kemale erdiğini ifade eder. Bu yaştan sonra insan his âleminde bulunmayan diğer başka şeyleri de idrak eder. Daha sonra insanda akıl yaratılır. Aklın devreye girmesiyle vacipleri, caizleri, muhalleri ve önceden kendisinde bulunmayan durumları da idrak eder. Akıldan öte bir meleke daha vardır. Bu meleke ile birlikte insanda başka bir göz daha açılır. Bu gözle birlikte gaybı, gelecekte olan hadiseleri ve aklın idrak

⁹⁰ Taylan, 138.

⁹¹ İbrahim Medkûr, "Ebu Nasr el-Fârâbî", *Mecelletü Külliyyeti'l-âdâb* 19/2, 84.

⁹² Gazâlî, *İtikadda Orta Yol*, 161.

⁹³ Gazâlî, *İtikadda Orta Yol*, 161.

⁹⁴ Salih Sabri Yavuz, *İslam Düşüncesinde Nübüvvet*, (İstanbul: İnsan Yayınları, 1998), 77.

edemediği başka şeyleri de görmeye başlar. Temyiz kuvveti (aklın devrede olmadığı dönem) makûlatı; his kuvveti temyiz kuvvetinin algılayamayacağı şeyleri idrakten mahrum olduğu gibi akıl da gayb ve gelecekle ilgili olayları idrakten mahrumdur. Aynı şekilde bazı insanlar da Gazâlî'ye göre nübüvvetin idrak ettiği şeyleri kabul etmemişlerdir. Nübüvveti insanların reddetmesi cehaletin bir göstergesidir. İnsanlar bu iddiaları için de hiçbir dayanak gösteremezler. Bu durum o insanların ulaşamadığı dolayısıyla da onlar için yok hükmündedir. Allah insanlara nübüvvetin özelliklerinden bir numune olarak uykuyu bahşetmiştir. Nasıl ki peygamberler sadık rüyalar görür ve bunlar vahiy olarak nitelendirilirse insanlar da ancak rüyada gaipten haberdar olur. Yahut gelecekteki bir olaydan ya açık olarak ya da rüyanın tabiri yapılarak bilgi sahibi olur. Akıl gibi nübüvvet de insan için bir haldir ve o hal içerisinde insanda manevi bir idrak ortaya çıkar, gaybı ve akli idrak edemeyeceği şeyleri görür.⁹⁵

İyi ve kötüyü tanımada ve mesul olduğu şeyleri algılamada aklın öneminin vurgulanması, aklın insan hayatındaki değerinin bir göstergesidir. Dini rivayetlerde akıl, bâtinî resul olarak nitelendirilmiştir. Doğal olarak bu nitelendirmeler, aklın sınır ve hadlerinden gafil olma sebebi olmamalıdır. Nitekim nübüvvetin zarureti hakkındaki felsefi delillerin temeli de aklın sınır ve hadleri ile bunun rolüne duyulan teveccühtür.⁹⁶

Gazâlî nübüvvetin aklın sınırlarını aşan bir konu olduğunu ve ispatının yalnızca kişisel bir tecrübeden hareketle yapılabileceğini peşinen kabul edip meseleyi ele alır. Peygamberler aklın kendi başına kavramakta aciz duruma düştüğü olayları ihbar etmek için gönderilmiştir. Peygamberlerin haber verdiği bazı şeylerin akılla kavranıyor olması, bu olayların aklın idrakine hitap eden şeyler olması hasebiyledir. Gazâlî'ye göre akıl anlayan ve kavrayabilen bir hususiyete sahiptir, ayırt edici ve hüküm koyucu değildir. Akıl kendi başına yapılan işlerin, ahlaki kuralların, inandığımız şeylerin faydasını ve zararını tespit edip ortaya koyamaz. Zira akıl, birçok ilaç ve kimyevi maddelerin hususiyetini tek başına kavrayamadığı gibi insanlığı mutluluğa ya da huzursuzluğa götüren yolları birbirinden ayırt edemez. Akıl bir şeyi idrak ettiği zaman, onu duyu organlarıyla algılar, onaylar ve iyi olanı hayatına yansıtır, kötü olanı ise benliğinden uzaklaştırır. Nasıl ki bir insan, bir hastalığı ve bu hastalığın tedavisini tespit etmek için doktordan faydalanır, sonra doktorun tespit ve tavsiyelerinin doğruluğu bazı şeylerin ortaya çıkmasıyla bilirse akıl da bunun gibi ilahi bilgilerin doğruluğunu vahyin bildirmesiyle kavrar ve onların doğruluğunu, zorunlu neticelerinin bu bilgilere delâlet etmesiyle onaylar. Dolayısıyla akla uygun birtakım gerçekleri bildirmek

⁹⁵ Gazâlî, *El-munkızu min-ad-Dalâl*, trc. Hilmi Güngör (İstanbul: MEB Yayınları, 1989), 64-66.

⁹⁶ Muhsin Cevâdî, *Akıl Terazisinde Vahiy ve Nübüvvet*, trc. Sedat Baran (İstanbul: Önsöz Yayıncılık, 2012), 16.

göreviyle gönderilmiş olması imkânsız değildir. Aynı zamanda Allah'ın hikmetine uygundur.⁹⁷

Gazâlî, Allah'ın elçileri demek olan peygamberleri ikiye ayırır. Birinci kısım melek peygamberler, ikincisi ise insan peygamberlerdir. Melek olan peygamberler Allah'ın vahyini ve emirlerini insan olan peygamberlere aktarmışlar ve onlar da aldıkları bu vahyi asıl muhatabı olan insanlara iletmışlerdir.⁹⁸ Buradan anlaşılıyor ki görevleri icabı melekleri de peygamber olarak kabul etmektedir. Ona göre melekler, bu âlemde topraktan yaratılmadan, insanî hilkatın tamamlanmasına; peygamberler ise halkı cehaletten, melekî fitratın tamamlanmasına yönlendirirler. Melekler ve peygamberler yaratılmış ve emir âleminde emir veren Allah'ın âmilidirler. Hepsi de Allah'ın emriyle amel ederler ve O'nun büyüklüğünden korku duyarlar.⁹⁹

Peygamberlik müessesesi insanların kendi aralarında en çok tartışmalara sebep olan bir konudur. Öyle ki peygamberlik hakkındaki yapılan tartışmalar Allah'ın varlığı ve birliği ile ilgili yapılan tartışmalardan çok daha fazladır. Bunun en önemli sebebi ise Allah'ın varlığı ve birliğine yönelik delillerin, peygamberliğin varlığı ve zorunluluğu hususundaki delillerden daha güçlü ve sarih olmasıdır. Filozofların birçoğu, Allah'ın varlığına iman etmesine rağmen peygamberlik müessesesinin meşruiyetine yönelik şüphelerini dile getirmişlerdir.¹⁰⁰

2.1.1. Filozofların Nübüvvet Hakkındaki Şüpheleri

Gazâlî'ye göre bu şüpheleri dile getirenler arasında Mu'tezile yer almaktadır. Mu'tezilî âlimler bu şüpheleri üç şekilde ifade etmektedir. Birinci şüphe: "Allah'ın nebileri aklın zorunlu kıldığı konulara yönelik gönderseydi, akla ihtiyaç olmadığı meselelerde peygamber göndermesi akla aykırı olurdu ki Allah'ın böyle bir şeyi yapması muhaldir. Akla aykırı durumlarda gönderdiğinde ise bu durumu makbul görmek ve tasdik etmek muhal olurdu." İkinci şüphe: "Peygamberin doğrulanabilirliği imkânsız olduğundan peygamber göndermek de muhaldir. Allah göndereceği vahyi sözlü olarak aktarsa, peygamberlere olan ihtiyaç ortadan kalkardı. Allah böyle yapmadığı için fiilin doğruluğunu harikulade bir fiille (mucize) göstermeyi hedeflemiştir. Bu fiil de sihir, büyü, tılsım ve maharet sahibi insanların

⁹⁷ Yavuz, *İslam Düşüncesinde Nübüvvet*, 84, Kemal Bahçe, *İmam-ı Gazali ve Nübüvvet Anlayışı*, (Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi, 2008), 73, Gazâlî, *İtikadda Orta Yol*, 163.

⁹⁸ Gazâlî, *Dinde Kırk Prensip (El-Erbâîn Fi Usûliddin)*, trc. Abdulhalik Duram (İstanbul: Hikmet Neşriyat, 2010), 39.

⁹⁹ Gazâlî, *Hakikat Bilgisine Yükseliş (Meâricü'l-Kuds)*, 3. Baskı trc. Serkan Özburun (İstanbul: İnsan Yayınları, 2010), 149.

¹⁰⁰ Ahmet Akbulut, *Nübüvvet Meselesi Üzerine*, (Ankara: Birleşik Yayıncılık, 1992), 9.

(havâs) hayrete düşüren fiillerinden ayırt edilememektedir ki peygamberler tarihi mucizelerin inkârı ile dolu kıssaları içerisinde barındırmaktadır. Bu mucizeler varlığından haberdar olmayanlar için harikulade olaylardır. Olağanüstü olması bakımından peygamberlik ve mucize birbirine eşit oldukları için mucizeye de güvenilmez ve peygamberliği onaylamayı gerektiren ilim de hâsıl olmaz.” Üçüncü şüphe: “Eğer bu mucizenin hayalden, sihir ve büyüden ne şekilde ayırt edileceği bilinirse, o zaman da bu fiilin doğru olup olmadığı nereden bilinir? Allah’ın bu mucizeleri göstermesi belki de insanları saptırmak ve aldatmak amacıyla. Dolayısıyla peygamberlerin insanları dünyada ve ahirette mutlu etmek için söylediği ve vaat ettiği bütün sözler kötülük getiren, kötü olduğunu söylediği şeyler de mutluluk verici şeylerdir. Ancak Allah onların sözüyle bizi helak etmek ve aldatmak istemiştir. Mu’tezile’ye göre Allah’ın insanları saptırması ve aldatması mümkündür. Bu durumu akıl iyi olarak da kötü olarak da değerlendirmemektedir. Onlara göre aldatmak kötü bir şey olmasaydı, peygamberlerin doğruluğu ve insanları aldatmadığı bilinemezdi. Bu onların ortaya koyduğu en güçlü şüphedir.¹⁰¹

Gazâlî Mu’tezile’nin bu şüphelerine şöyle cevap vermektedir. Ona göre birinci şüphe zayıftır. Delil olarak Hz. Muhammed (s.a.v) aklın tek başına idrak edemediği fakat izah edildiğinde anlaşılabilir konuları bildirmek için gönderilmiştir. Akıl kendi haline fiillerin, ifadelerin, ahlaki ve inanç esaslarının hangilerinin iyi veya kötü olduğunu idrak edemez. Akıl yine tek başına kendisi için hangi şeylerin (ilaç, kimyasal maddeler) şifa olduğunu bilemediği gibi insanları neyin mutlu edip neyin mutsuz edeceğini de bilemez ve algılayamaz. Akıl ancak bunları işitip gördüğü zaman kavrayıp tasdik eder. Böylece kendisini mutlu edecek olana yönelir. İkinci şüphe ise mucizeleri inkâr edip onların sihir, büyü veya hayal olduğunu iddia edenler için gerçek böyle değildir. Akıl sahibi insanlar çok iyi bilir ki adı geçen sihir, büyü gibi olayların hiç birisi ayı ikiye ayıramaz, ölüleri diriltemez, denizi ikiye yaramaz, asayı yılanı dönüştüremez. Eğer birisi Allah’ın iradesi ve kudreti ile meydana gelen bu olayların sihir yoluyla elde edilebileceğini iddia edip mümkün görüyorsa imkânsız olduğu zorunlu olarak bilinen bir sözü dillendiriyordur. Üçüncü olarak Allah’ın insanları peygamberler aracılığı ile doğru istikametten ayırıp yanlış yola saptıracağına inanıp bundan ötürü şüpheye düşenlere cevap verir. Eğer mucizenin peygamberliğin sıhhat şartı olduğu bilinirse

¹⁰¹ Gazâlî, *İtikadda Orta Yol*, 162.

peygamberlerin güvenilir insanlar olduğu da bilinir. Bu da peygamberliği, onun manasını ve delillerini bilmekle mümkün olur.¹⁰²

2.1.2. Nübüvvetin Tarifi Hakkındaki Düşüncesi

Gazâlî'ye göre peygamberlik tarifi yapılacak, tanımlanacak ve tasavvur edilecek bir mesele değildir. Çünkü bir şeyi bilmenin şartı onun tanımını yapabilmek değildir. Âlemde nice varlık vardır ki cinsi, faslı ve tanımı yapılamaz. Cinsi, faslı olan birçok varlık ta bunlarla tarif edilemez. Akıl için bu tanımları yapmak oldukça zor bir durumdur. Akıl gibi ruh gibi birçok şeyin tanımı, tarifi yapılamadığı halde aktivitelerine ve bunların sonuçlarına bakıldığı vakit varlığına delil getirilebilmektedir ve inkâr edilememektedir. Aynı durum peygamberlik için de geçerlidir. İnsan bir peygambere kalkıp peygamberlikle alakalı olarak sorular sorsa ve karşılık olarak aldığı cevapları irdelese o peygamberin nebiliğini tasdik bilgiyi elde etmiş olur. Aksi takdirde peygamberlik hakkında bilgi sahibi olmayan birinin risaleti tasdik etmesi imkânsızdır. Ama peygamberlik epistemolojik bir tasdikten öte, hakkında bilgi sahibi olunsun ya da olunmasın tasdik edilmeyi gerektirmektedir.¹⁰³ Buradan hareketle Gazâlî'nin, nübüvvet meselesini epistemolojik olarak değerlendirdiğini görmekteyiz. Fakat onun bu meselenin bilgi konusu olduğunu kabul etmesi tasdik konusunda zorunluluk arz etmemektedir.

2.1.3. Nübüvvetin Kesbi Olup Olmadığı

Gazâlî, peygamberlerin üstlendikleri vazifeleri insanlara açıklamakta güçlük yaşadıklarını iddia etmemektedir. Onlar görevlerini yerine getirirken birçok engelle karşılaşmak zorunda kalmışlardır. Ona göre peygamberler, içinde neşet ettikleri toplumların en akıllı, en ferasetli, en temiz kalpli, en üstün ahlaklı ve en yetenekli, maddi manevi açıdan en donanımlı insanlarıdır.¹⁰⁴ Dolayısıyla peygamberler salt insanlardan daha üst bir mertebededir. İnsanlar da hayvanlara göre mertebe olarak daha üst bir konumdadır. Bu yüzden peygamberliği onaylamak için hakkında bilgi sahibi olmayı gerektirmez. Şöyle ki insan kalksa kendi hususiyetlerini hayvanlara aktarmaya kalksa; bu ne kadar gereksiz bir çaba ise hayvanın insanları anlamaya çalışması da kendi gücünü aşan boş bir çabadır. İşte peygamberlerin kendi durumlarını insanlara aktarması onların gücünü aşan bir durumdur.¹⁰⁵

¹⁰² Gazâlî, *İtikadda Orta Yol*, 163, 164, Gazâlî, *Akaidin Esasları (Kavaidü'l Akaid)*, trc. Sedat Şeran (İstanbul: Dua Yayıncılık, 2016), 99.

¹⁰³ Gazâlî, *Hakikat Bilgisine Yükseliş (Meâricü'l-Kuds)*, 111.

¹⁰⁴ Gazâlî, *Kur'an Mucizeleri, (Cevahir'ul Kur'an)*, trc. Abdulhalik Duram (İstanbul: Hikmet Neşriyat, 2011), 197.

¹⁰⁵ Gazâlî, *Hakikat Bilgisine Yükseliş (Meâricü'l-Kuds)*, 112.

Peygamberlik Allah tarafından verildiği kişiye kutsal bir ikram, Tanrısal bir kısmet ve ilahi bir lütuftur. Dolayısıyla çaba gösterilerek kazanılacak kesbi bir makam değildir. Buna Kur'an'daki şu ayetleri delil olarak göstermektedir: “...Allah, elçilik görevini kime vereceğini çok iyi bilir.”¹⁰⁶ “İşte sana da emrimizle, bir ruh (kalpleri diriltten bir kitap verdik) vahyettik. Sen kitap nedir, iman nedir bilmezdin.”¹⁰⁷

Ona göre: “aklı vahyin eserlerini kabule hazırlamak için tefekkür dolu ibadetlerle riyadan uzak fiillerle vakit geçirmek peygamberliğin gereklerindedir.” Böyle bir çaba ve kazanım peygamberliğin gereklerindedir; lakin çaba göstererek kendini ahlaklı kılan ve düşünce olarak geliştiren herkes peygamber olabilir, diye bir kural yoktur. Bu durum insanların ve meleklerin çalışarak insanlık ve meleklik özelliklerini kazanmadıklarıyla benzer bir durumdur. Bulunduğu türün hususiyetine uygun davranma yeteneği, türe uygun özellikleri kazanma hazırlığı ve davranışları seçmeden ayrı bir durum değildir. Aynı şekilde peygamberlik de nebilere has bir şeydir ve bir türe ait kişilerin kazanımıyla elde edilemez. Ancak peygamberlik gereğince kesb ve ihtiyar şarttır.¹⁰⁸ Bu duruma örnek olarak da İslam dininin peygamberi Hz. Muhammed'i (s.a.v) ve yaşamını örnek olarak gösterir.

2.1.4. Nübüvvetin Delilleri

Gazâlî'ye göre peygamberlik müessesesinin olması gerektiğini iki şekilde ispat etmeye çalışır. Birincisi peygamberliğin icmâli olarak ispatı: İnsanları diğer yaratılmış canlılardan ayıran en önemli özelliği düşünebilme özelliğidir. İnsanın akıl erdemi hayvanlarınkinden kat kat üstündür. Böylelikle onları yönetimi altına alıp onlar için tasarrufta bulunur. Durum peygamberler için de böyledir. Onlar hidayete kavuşmuş zihinleriyle normal insanlardan ayrılırlar. Onların akılları Tanrısal bir erdemle kuşatıldığı için diğer insanlardan çok daha üstündürler. Dolayısıyla insanları sevk ve idare ederek onlar için tasarrufta bulunurlar. İnsanların davranışları nasıl ki diğer canlılar için mucize ise aynı şekilde peygamberlerin davranışları da insanlar için mucizedir ve diğer hiçbir insan, peygamberler gibi söz söyleyip fiillerde bulunamaz. Peygamberler fiziki olarak insanlara benzese de manevi olarak onlardan farklıdır. Beşer olarak insanlardan daha erdemlidir. Çünkü onun beşeriyeti vahyi kabul etmek için yeteneklidir.¹⁰⁹

¹⁰⁶ el-En'am, 6/124.

¹⁰⁷ el-Şûrâ, 42/52.

¹⁰⁸ Gazâlî, *Hakikat Bilgisine Yükseliş (Meâricü'l-Kuds)*, 112.

¹⁰⁹ Gazâlî, *Hakikat Bilgisine Yükseliş (Meâricü'l-Kuds)*, 113, 114.

İkincisi ise peygamberliğin tafsili olarak ispatı: Bu üç şekilde yapılabilir. İlk yol, ihtiyarî fiillere istinaden ortaya çıkan bir delildir. Bu fiiller üçe ayrılır. Gerçek ve bâtil, fikrî hareketlere; doğruluk ve yalan, sözel hareketlere; hayır ve şer, amelî hareketlere dâhildir. Bu kavramlar içerisinde belli ölçüler barındırır ve bu ölçüler kimi insanlar tarafından idrak edilebildiği gibi kimileri tarafından da idraki mümkün olmayabilir. Bu kavramaları ancak peygamberler ve şeriat sahipleri kavrar. İnsan yapmış olduğu nefis muhasebesinde bu kavramlarla ilgili sınırları bilmediğini anlar ve bunları bilen birine muhtaç olduğunu idrak eder. Dolayısıyla peygamberliğin zorunlu olduğunu anlar. İkinci yol, insan toplumsal bir varlık olması hasebiyle toplum içerisinde hayatını idame ettirebilmesi için kanunlara ihtiyaç duyar. Eğer toplum içerisindeki bu kanunları oluşturamazsa türünü, malını, canını ve ailesini müdafaa edemez. Hiçbir akıl insanlığın bütün bu ihtiyaçlarını kapsayan bir sünnet meydana getiremez. Tüm insanlığı mutluluğa ve huzura kavuşturacak evrensel yasalar koyamaz. Bu yasaları ancak vahye muhatap olmuş ve peygamber olarak gönderilmiş, evrenin düzenini sağlamakla görevlendirilmiş üstün varlıkların desteğini almış bir akıl gerçekleştirebilir ki o akıl da peygamberlerde bulunmaktadır. Dolayısıyla bu vahye muhatap akıl ile hareket eden peygamberlere ihtiyaç vardır. Üçüncü yol ise, âleme bakıldığında karşımıza çıkan bütün deliller Allah'a mahsus olan tek bir gerçeğin ayrıntılarıdır. Dolayısıyla Allah'ı kabul etmeyen birisi gönderdiği peygamberleri de kabul etmez. Peygamberler Allah'ın emir ve yasalarını insanlara iletmekle mükellef elçilerdir. Aynı şekilde melekler de peygamberler gibi aracılık yapmaktadırlar. Dolayısıyla Allah'a halk ve emre yönünden iman etmek nasıl vacip ise meleklerle ve peygamberlere iman etmek de zorunludur.¹¹⁰

2.2. Tanrı-Evren İlişkisi Açısından Nübüvvet

Tanrı-evren ilişkisi açısından nübüvvet önemli bir yere sahiptir. Tanrı evrenin nizamını ve insanın bu evren içerisinde hangi ölçüye göre hareket edeceğini vahiy yoluyla peygamberlere bildirmiştir. Peygamberler de Tanrı'dan aldıkları bu görevle O'nun emir ve yasalarını insanlara tebliğ etmişlerdir. Peygamberlik, epistemolojik bir süreçtir. Allah'ın kendi zatı ve evrenin yaratılışı, işleyişi hakkındaki gerçeği peygamberlerine ilemesi ve peygamberlerin de onları insanlara bildirmesi bir bilgi aktarım sürecidir. Tanrı'nın insanlara aktardığı bilgi sayesinde insanlar evren içerisindeki hayatlarını idame ettirmektedirler. Ayrıca insanın ictimâî yönüne ait kurallar, ölüm sonrası hayatın ipuçları da peygamberler aracılığı ile onlara iletilmektedir. Dolayısıyla hafızası boş olarak dünyaya gözlerini açan insan, vahyin

¹¹⁰ Gazâlî, *Hakikat Bilgisine Yükseliş (Meâricü'l-Kuds)*, 113-117.

ışığında bilgi ve donanım sahibi olmakta, evrene yabancılaşma olasılığı ilahî bilinçlendirme sayesinde ortadan kalkmaktadır.

Gazâlî, vahyin temelde ontolojik bir problem olduğunu kabul etmektedir. Bu yüzden öncelikli olarak filozofların varlığı ve bir yaratılış süreci olan sudûr teorisini ele alır. O, bu düşüncelerini Kur'an'a dayandırarak delillendirmeye ve desteklemeye çalışmaktadır. Bunun sebebi ise Kur'an'ın, vahiy sahibinin ve göndericisinin Allah olduğunu otaya koymasındır. Gazâlî filozofları eleştiri yağmuruna tutarken de dini referanslara sırtını dayamaktadır. Dolayısıyla filozofların ortaya koyduğu rasyonel ontolojiyi ötelemekte ve metafizik düşüncelerini reddetmektedir. Kendisine düşünce olarak klasik Eş'ari teolojisindeki hey şeyin gerçek failinin Allah olduğu fikrini benimser.¹¹¹

Gazâlî peygamberlik meselesini Tanrı'nın ilim, irade ve kudret sıfatları ile ilişkili olduğunu ortaya koymaya çalışır. Dolayısıyla peygamberlik de Allah'ın evrenle birlikte gerçekleştirmiş olduğu bir fiildir. Bu yüzden peygamberlik Tanrı'nın bir fiili olması hasebiyle Tanrı-evren ilişkisi bağlamında önemli bir yere sahiptir. Tanrı'nın kudretinin bir yansımasıdır. Tanrı evreni yaratarak ortaya bir sanat eseri koyar. Peygamberler aracılığı ile de bu sanatın ruhunu ve çizgilerini sanatseverlere aksettirir. O sanattan payını alan mutmain olur, alamayan ise inkâra yönelir. Peygamberliğin inkârı aynı zamanda Tanrı'nın varlığının bir inkârıdır ve evrenin ezeli bir varlık oluşunun da tasdikidir.

3. Tanrı-Evren İlişkisi Açısından Peygamberliğin Delili Olarak Mucize

3.1. Mu'cizenin Kavramsal İncelemesi

Mu'cize "a-c-z" sülasi bir kökten türetilen bir kavramdır. Arapça sarf ilminde ismi fail sığası "i'caz" olarak gelir. Bu şekildeki anlamı ise "aciz bırakan, güçsüz hale getiren, karşı konulmaz harikulade vaka, güçsüzlük, takatsiz bırakan" manalarına gelmektedir.¹¹²

Kavram olarak mu'cize peygamber vasıtası ile peygamberlik iddiasının sahih olduğunu delillendirmek için Allah'ın iradesi ve kudreti ile doğa yasalarının aşılıarak meydana getirildiği olağanüstü olaylardır. Peygamberler dışında hiçbir kimse tarafından bir benzeri ortaya konulamaz.¹¹³ David Hume da mu'cizeyi "doğa kanunlarının ya Tanrı'nın hususi iradesi ya da duyularla idrak edemediğimiz bir takım varlıkların dâhil olması ile ihlal

¹¹¹ Aydın Işık, *Bir Felsefi Problem Olarak Vahiy ve Mucize*, (Ankara: Elis Yayınları, 2006), 112.

¹¹² Şerafettin Gölcük, Süleyman Toprak, *Kelam Tarih Ekoller Problemler*, 5. Baskı (Konya: Tekin Kitabevi, 2001), 370.

¹¹³ Gölcük, Toprak, *Kelam Tarih Ekoller Problemler*, 370.

edilmesi” olarak tanımlamaktadır.¹¹⁴ Yine aynı şekilde John Locke mu’cizeyi, “ona şahit olan kişinin idrakini aşan ve bu kişi açısından doğanın nizamına aykırı olan hissi bir olay” olarak tanımlar.¹¹⁵ İslam kelamcılarına baktığımızda mesela Mâturîdî “peygamber vasıtasıyla gerçekleşen, benzer meselelerde uzmanlaşmış olanların dahi kudretini aşan ve eğitim sayesinde dahi benzerlerini meydana getirmenin imkânsız olduğu olaylardır” şeklinde tarif etmiştir. Aynı minvalde Bâkîllânî, “yalnızca Allah’ın kudreti ile meydana gelip yaratılmış insan, melek, cin gibi herhangi bir varlığın gerçekleştiremediği bir fiil” diye tanımlar.¹¹⁶

Allah evrendeki olayların hareket sürecini belli kurallara göre düzenlemiştir. İnsan, bu âleme gözlerini açmasıyla sünnetullahın künhüne vakıf olmaya başlar ve algıları sünnetullahın gölgesinde şekillenir. Dolayısıyla âlemde bazı fiillerin olumlu neticeler, diğer bazı fiillerin de olumsuz neticeler meydana getireceği önceden tahmin edilebilmektedir. Bu da insanın öngörü sahibi olmasını ve olaylara göre önlemini alıp plan yapmasına imkân sağlamaktadır. Fakat bir anne-babanın evlatlarına yönelik oluşturduğu düzeni çocuklarının aşırı istek ve ısrarlarından dolayı esnetmesi hatta bozması gibi Allah da bu duruma benzer şekildeki sebeplerden dolayı insanlık âlemi için koyduğu sabit kuralları nadiren istisnai ihlallere başvurabilir. İşte bu nadiren gerçekleşen anlık ihlallere mucize denmektedir.¹¹⁷

Bilimsel keşifler, teknik icatlar, büyüleyici sanat eserleri veya kişisel başarılar gibi muayyen bir vakitte hayret ve şaşkınlık oluşturan durumlar mu’cize olarak değerlendirilmemelidir. Aksi takdirde insanlar böyle olaylara aşına hale gelir ve bu tür olaylar hayrette bırakma özelliklerini yitirirler. Dolayısıyla gerçekliğin yapıları, şeylerin sıfatları, içinde barındırdıkları sebeplilikleri de her daim merak uyandırır da mu’cize olarak nitelendirilemez. Paul Tillich’e göre mu’cizeler tabii süreçlerde ortaya çıkan doğüstü bir müdahale şeklinde de değerlendirilmemelidir. Böylesine bir değerlendirme doğru olacak olsaydı, mu’cizevi olarak nitelendirilen bir olayın gerçekleşmesi varlığı tahrip ederdi.

¹¹⁴ David Hume, “*Of Miracles*”, *An Enquiry Concerning Human Understanding*, (Indianapolis: Hackett, 1977), 77; C. Stephen Evans & R. Zachary Manis, *Din Felsefesi İman Üzerine Rasyonel Düşünme*, (Ankara: Elis Yayınları, 2010), 137.

¹¹⁵ John Locke, “A Discourse of Miracles”, *The Reasonableness of Christianity*, Ed. I. T. Ramsey, (California: Stanford University Press, 1967), 79.

¹¹⁶ Ebû Bekir Muhammed b. Tayyib Bâkîllânî, *el-Beyân ‘ani’l-fark beyne’l-mu’cizât ve’l-kerâmât ve’l-hiyel ve’l-kehâne ve’s-sihr ve’n-nâricât*, (Beyrut: Richard J. Mccarthy, 1958), s. 8-11; Halil İbrahim Bulut, *Nübüvvetin İspatında Mucize*, (Ankara: Araştırma Yayınları, 2016), 19.

¹¹⁷ Muzaffer Barlak, *Kelâm’da Nübüvvet Tartışmaları*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015), 237.

Dolayısıyla mu'cize olarak nitelendirilen varlığın özünü bozan bu bahse konuların sihirbazlık olarak değerlendirilmesi daha makuldür.¹¹⁸

Spinoza'ya göre toplum, tabiatın harikulade olaylarını mu'cize, bazen de Tanrı'nın fiilleri olarak görmektedir. Toplum zaman zaman Tanrı'ya saygı kabilinden tabiat bilimleriyle uğraşanlara karşı gelme zevkiyle hareket etmektedir. Bu yüzden şeylerin tabii sebeplerini kesinlikle tasdik etmemekte; dolayısıyla yalnızca künhüne çok az vakıf olduğu ancak kendisini fazlasıyla hayrete düşürecek olayları son derece merak etmektedir. Bunun en önemli sebebi toplum doğal sebepleri devre dışı bırakmadan, olayların doğal nizamı dışında meydana geldiklerini düşünmeden ve her şeyi Tanrı iradesine ve egemenliğine dayandırmadan Tanrı'yı tazim edip ona saygı duyamamaktadır.¹¹⁹ Toplumun bu yapısından dolayı Tanrı, peygamberlik kurumunu tesis etmiştir. Bu hem kendi varlığını kanıtlamakta hem de gönderdiği peygamberlerin inandırıcılığını artırmaktadır.

Son olarak Richard Swinburne, "*Mucize Kavramı*" eserinde mu'cizeyi "olağanüstü türünden Tanrı tarafından meydana getirilen ve dini öneme sahip olan bir olay" olarak tanımlamaktadır.¹²⁰ Yine ona göre:

"Bir Tanrı'nın var olduğuna inanmamız için başka nedenimiz olduğu sürece, Tanrı'nın tarihe bunun gibi (anlattığı bir kıssaya nispetle) bazı durumlarda (hangisi olduğunu bilemeyebiliriz) müdahale ettiğine ve böylece bazı olayların anlatıldığı gibi olduğuna inanmak için, doğal yasalar tarafından öyle yapmak gerekli olmasa da, nedenimiz olduğunu ileri sürüyorum. Bizim hepimizin iyiliği ile ilgili Tanrı'nın müdahalesini, doğal yasaların ne olacağını belirlemediği alanlarla (eğer varsa) sınırlaması –örneğin müdahalesini insanların zihinsel hayatlarını etkilemekle sınırlaması- tuhaf olurdu. Eğer onun bizimle ilişki kurmak için nedeni varsa, her olanakta hayatımızın idare edildiği doğal yasaları askıya alarak müdahale etmesi için de nedeni vardır. Ayrıca özellikle sağlığımızı belirleyen bedensel süreçler oldukça açık bir biçimde büyük çapta gerekirci doğa yasalarına tabi olduğu için, onun her olanakta bunlara müdahale etmek için nedeni vardır. Tam tersine, bizim Tanrı'nın olmadığına inanmak için başka nedenimiz olmadıkça, doğal süreçlerin en yüksek derecede ne olacağının

¹¹⁸ Paul Tillich, *Systematic Theology*, c. I, (Chicago: The University of Chicago Press, 1966), 145; Recep Kılıç, *Modern Batı Düşüncesinde Vahiy*, (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2002), 142.

¹¹⁹ Spinoza, *İlâhiyat Peygamberlik Hakkında*, trc. Veysel Atayman (İstanbul: Salyangoz Yayınları, 2006), 96.

¹²⁰ Richard Swinburne, *Mucize Kavramı*, trc. Aydın Işık (İstanbul: İz Yayıncılık, 2009), 33.

belirleyicileri olduğuna ve böylece doğa yasalarının aksine hiçbir olayın olmayacağına inanmak için nedenimiz vardır.”¹²¹

3.2. Gazâlî'nin Mu'cize Hakkındaki Düşünceleri

Gazâlî, *el-Munkız min ed-Dalâl* isimli eserinde, hakikate kavuşmak için çıktığı yolculuğun neticesinde tasavvufa yönelmeye karar verdiğini ifade etmiştir. Onun tasavvufa yönelik kaleme aldığı eserlerine baktığımızda teolojik problemleri ele alış şeklinden hareketle bu bağlamda yazdığı kitaplar Eş'arî ekolünün ortaya koyduğu düşüncelere dayanmaktadır. Dolayısıyla onun filozoflara yönelik eleştirilerini idrak etmek için Eş'arî ekolünün cevher ve araz metafiziğine bağlı olan ve Tanrı'nın anlık yaratmasına müsaade eden evren tasavvuru çerçevesinde mu'cize hakkındaki düşüncelerini incelemek ve ortaya koymak gerekmektedir.¹²²

Gazâlî öncelikli olarak *el-Maznûnu Bihî 'Âlâ Gayri Ehlihî* isimli eserinde peygamberlerin mu'cizelerinden örnekler verdikten sonra mu'cizeyi üç gruba ayırmaktadır. Bunlar: hissi mu'cize, hayâlî mu'cize, aklî mu'cize olup bunları şöyle açıklamıştır: *Hissi Mu'cize*: Duyu organlarının etki alanına girip onlar tarafından algılanabilen maddi olaylardır. Çakıl taşı ve hayvanların konuşması gibi olaylar bu mucizeye örnektir. *Aklî Mu'cize*: Sonradan yaratılmış bir varlığın aynen bir binanın, bânisine; bir metnin, yazarına tanıklık etmesi gibi onu yaratan varlığa ve O'nun var olduğuna delalet etmesidir. Bu delalet *lisân-i hal (Hal dili)* diye isimlendirilir. *Hayâlî Mu'cize*: Peygamberler dışındaki insanların uykularında bazı olayları görürler fakat uyandıktan sonra bunların rüya olduğunun farkına varırlar. Fakat peygamberler insanların bu rüyalarda gördükleri atın ve devenin konuşması gibi olayları uyanırken de görmektedirler. Peygamberlerin bu hallerini gören gerçek uyanmış kişiler bunları gerçek mi hayal mi diye kesinlikle ayıramaz.¹²³

Gazâlî'ye göre herhangi bir kimse sabah kalktığında yalnızca Allah'ı düşünüyorsa ve merakını bu konuya yoğunlaştırıyorsa, Allah onu dünya ve ahiret endişesinden kurtarır. Bu durumu defalarca tecrübe ederse insan, onda kendisine has bir ilim hâsıl olur. Bir insanın peygamberlik hakkında merak ettiklerini öğrenebilmesi için bu yolda ilerlemesi gerekmektedir. Yoksa o insan için asanın yılan olması, ayın ikiye ayrılması gibi mu'cizelere bakmak yeterli olmaz. İnsan âlemde sayısız olarak bulunan ve Allah'ın varlığına delalet eden

¹²¹ Richard Swinburne, *Tanrı Var mı?*, trc. Muhsin Akbaş (Bursa: Arasta Yayınları, 2001), 105.

¹²² Hasan Aydın, “Gazzâlî ve İbn Rüşd'e Göre Mucize”, *Kelam Araştırmaları* 6/2 (2008), 117.

¹²³ Gazâlî, *Ehli İçin (el-Maznûnu Bihî 'Âlâ Gayri Ehlihî)*, trc. Muammer Esen (Ankara: Araştırma Yayınları, 2005), 75, İlhan Yıldız, *İmam Gazali ve Yaratılış Gerçeği*, (Ankara: Astana Yayınları, 2014), 85.

delilleri görmezse bir zaman sonra mu'cizeler o insana sihir, büyü ve tılsım cinsinden olaymış gibi gelir. Sonrasında mu'cizelerle Allah'ın insanları saptırmaya çalıştığına inanmaya başlar.¹²⁴

Filozoflara göre doğada meydana gelen olaylar sebep ile sebepli arasında var olduğuna inanılan zorunlu bir ilişki sayesinde gerçekleşmektedir. Örneğin: su içmek ile suya doymak, yemek ile doymak, ateşe dokunmak ve yanmak, güneşin doğması ile aydınlık, boynunu kesmek ile ölmek, ilaç içmek ile sıhate kavuşmak bunlar arasında zorunlu bir ilişki bulunmaktadır. Gazâlî filozofların bu düşüncesine itiraz eder ve bunlar arasında zorunlu bir ilişki olmadığını iddia eder. Buradan hareketle sebep ve sebepli arasında zorunlu ve değişmez bir ilişki olmadığını bunların tamamen Allah'ın ezeli takdiri ile bu olayların peş peşe yaratılmasından kaynaklandığını ifade etmektedir. Bu yüzden yemek yedikten sonra tokluğun yaratılması Allah'ın kudreti ile gerçekleşmektedir. Gazâlî bu duruma ateşe yaklaştırılan pamuğun yanmasını örnek olarak verir. Filozoflara göre pamuğun yanma ateşin ise yakma özelliği vardır ve bu ikisi birbirine yaklaştırıldığı zaman doğaları gereği yakma ve yanma nitelikleri açığa çıkar. Gazâlî'ye göre ise her ikisi de Allah'ın irade ve kudreti ile niteliklerini kullanabilmektedir. Allah murat etmezse ateş yakamaz, pamuk yanamaz.¹²⁵

Evrende gerçekleşen olaylar belli ilkeler sayesinde meydana gelmektedir. Filozoflara göre nesnelere kendilerinde hâsıl olan şekilleri kabullenme istidadı idrakimize müteallik sebeplerin vasıtasıyla gerçekleşmektedir. Yine onlara göre o ilkelerin nesnelere ortaya çıkarması düşünce ve iradeyle değil, ışığın Güneş'ten çıkması gibi tabiatı gereği zorunludur. Kısacası ilkelerin tesirini kabul eden mahallerin farklı oluşu, istidatlarının farklı oluşundan kaynaklanmaktadır. Buna örnek olarak parlak bir cismin Güneş ışınlarını yansıtması verilebilir. Aksine balçık ise Güneş ışınlarını yansıtmaz. Bu iki örnek incelendiğinde etki eden ilkenin aynı olmasına rağmen etkiye maruz kalan nesnelere mahallerinin farklı olmasından dolayı yansıtma yetenekleri farklılık arz eder.¹²⁶

Filozoflara göre, her bir ilke ve nesnenin bir doğası ve sıfatı vardır: bu doğa ve sıfatın gereklerini yapmamazlık edemez. Örneğin tabiatı gereği ateş yakıcı pamuk doğası gereği yanıcıdır. Her ne şartta olursa olsun bu ikisi bir araya geldiği vakit ateş yakar, pamuk yanar; çünkü birinin yanması diğerekinin yakması kaçınılmazdır, zira bu ilkenin gereği bu tabiat üzere var olmuşlardır. Ateş yakacağı bir nesneyle karşılaştığı zaman tabiatından vazgeçmesi

¹²⁴ Gazâlî, *el-Munkız*, 68, 69.

¹²⁵ Gazâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, 166.

¹²⁶ Gazâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, 168, 169.

imkânsızdır, tabiatı gereği zaruridir çünkü ateşin yakması ihtiyari değil, doğası gereği zorunlu faildir ve yanmanın sebebidir.¹²⁷

Gazâlî'ye göre, filozoflar bu düşüncelerinden dolayı Hz. İbrahim'in ateşe atılma olayını ve yakma özelliğine sahip olan ateşin yakmayışını inkâr etmişlerdir. Filozoflar, bu olayı yakma niteliğine sahip olan ateşin bu özelliğinin ondan alınması ya da Hz. İbrahim'in ateşin yakma özelliğinin ona tesir etmeyeceği bir şeye (taş gibi) dönüşmesiyle mümkün olabileceği şeklinde yorumlamışlardır. Onlar sonuç olarak bu iki durumun da muhal olduğunu iddia etmişlerdir. Gazâlî bu duruma itiraz eder. Ona göre tabiattaki olayların dayandığı ilkelerin işlerini ihtiyarî olarak yapmadığını, böyle bir durumda Allah'ın eî'alini iradesiz olarak yaptığı şeklinde bir sonucun ortaya çıkacağını iddia eder ve bu düşünceyi kabul etmez. Pamuk ateşe değdiğinde yakan failin, yakma fiilini iradesiyle yarattığı kati olarak biliniyorsa, aynı şekilde o pamuğun değmesiyle birlikte failin yakma fiilini yaratmaması da aklen imkân dâhilindedir.¹²⁸

Gazâlî bu verdiği örneklerden hareketle doğada gördüğümüz olayların sebep-sebepli ilişkisinin zorunluluğundan meydana gelmediğini, yalnızca Allah'ın iradesiyle bu olayların mümkün olduğunu iddia etmektedir. Sebep-sebepli ilişkisinin evrendeki olayları meydana getirdiği kabul edildiğinde Allah'ın irade ve kudret sıfatlarına gölge düşeceğini ifade eder. Hâlbuki ölülerin dirilmesi, asanın yılan olması imkân dâhilindedir. Madde özünde farklı suretlerde var olmayı özü itibariyle kabul eder. Normal şartlar altında maddenin bu suretlere sahip olması uzun bir süreye muhtaç olarak gerçekleşir. Ancak sürenin kısalması ve bu mu'cizelerin gerçekleşmesi Allah'ın iradesi ve kudreti sayesinde.¹²⁹ Peygamberler mu'cize için birer vasıta. Mu'cizeler ister peygamberler eliyle olsun isterse onlar olmadan gerçekleşsin bu harikulade olayları Allah'a isnad etmek doğru olan bir inançtır. Mu'cizeye ihtiyaç hâsıl olunca peygamberlerin niyet ve gayreti ona çevrilir, Allah'ın kanunlarının idamesini sağlama adına evrenin ilahi nizamı bu olayın meydana gelmesine izin verir. Dolayısıyla peygamberin inanç ve samimiyeti ile niyet ve gayreti mu'cizenin meydana gelmesinde belirleyici olmuştur. Bu durumun gerçekleşmesinde tabiatın cömert oluşunun ve olayın mümkün olmasının da etkisi vardır.¹³⁰

¹²⁷ Mubahat Türker, *Üç Tehâfüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti*, (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1956), 65.

¹²⁸ Gazâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, 169.

¹²⁹ Gazâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, 172.

¹³⁰ Gazâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, 172, 173.

Mu'cize insanların alışkanlıklarına aykırı bir olaydır. Alışkanlığa aykırı olan bu olaya insanlar, peygamberlerin mu'cize gösterebileceklerine inandıkları andan itibaren muhatap olurlar ve mu'cize inanç açısından bağlayıcılık kazanır. Bundan dolayıdır ki mu'cizelerin tevatür yoluyla sabit olması ve dinin de gerçekliğini ortaya koyması bakımından inkâr edilmesi imkânsızdır.¹³¹

Gazâlî'ye göre mu'cize Allah'ın bir fiilidir. Peygamberliğin önemli bir kanıtıdır fakat yegâne kanıtı değildir. Peygamberler dışında hiçbir varlık bunları gerçekleştirmez. Mu'cizeler olağanüstü olaylardır ve insanlarda hayret uyandırır. Şahit olanlar için bağlayıcılık vardır. Gazâlî mu'cizelerde meydan okumanın olduğunu ifade eder. Buna örnek olarak Hz. Muhammed'in sözü güzel kullanmaya mahir olan ve bunda önemli mesafe kaydeden Araplara meydan okumasının mütevatir olmasını gösterir. Ayrıca ona göre Kur'an en güçlü meydan okumayı yapmıştır ve bu yüzden en büyük mu'cizedir.¹³²

3.3. Tanrı-Evren İlişkisi Açısından Mu'cize

Gazâlî'ye göre evren Allah'ın yaratma fiilinin neticesidir. Evrenin yaratılmış olduğunu vahyin muhatabı olarak peygamberler vasıtasıyla Allah insanlara bildirmiştir. Fakat insan evrenin işleyişine dair kanunlara aşina bir halde hayatını idame ettirir. Dolayısıyla etrafında olup biten olayların bir sebep-sonuç ilişkisi içerisinde meydana geldiğine kanaat getirmiştir. Bundan dolayı insan hayatının herhangi bir evresinde peygamberlerin Tanrı ve evren hakkındaki verdiği bilgiler insanların adetlerine aykırı malumatlar olabilmektedir. Bundan dolayı peygamberlik müessesesinin güven kazanma açısından problemler yaşadığı, peygamberler tarihine bakıldığında gözlemlenmektedir. Allah'ın dinin vizyonunu koruma adına peygamberlerin bu durumunu mu'cizelerle desteklediği de mütevatir bir haberdur. Bu mu'cizeler Kur'an'da peygamber kıssalarında açıkça görülebilmektedir. Mu'cize peygamberliğin ispatında kullanılmaktadır.

Ona göre mu'cizelerin gerçekleşmesi peygamberler vasıtasıyla olmaktadır. Fakat peygamberler kendi başlarına buna kadir değillerdir. Onlar sadece niyet ve gayretini mu'cizeye yönlendirebilirler. Olayın gerçekleşmesi tamamen Allah'ın irade ve kudreti ile olur. Mu'cize olarak bahsi geçen olaylara bakıldığında denizin ikiye ayrılması, asanın yılanı dönüşmesi gibi olaylar tabiat kanunlarının dışında gerçekleşen olaylardır. Dolayısıyla bu olaylar evrene bir müdahale olarak algılanmaktadır. Allah'ın bir fiili olması ve bu fiilin de

¹³¹ Gazâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, 173.

¹³² Gazâlî, *İtikadda Orta Yol*, 170, 171.

evrenin bilinen nizamı dışında gerçekleşmesi mu'cizelerin Tanrı-evren ilişkisi bağlamında değerlendirilmesi açısından önem kazanmaktadır. Bu minvalde değerlendirilmediği takdirde mu'cizeler sihir, büyü ve tılsımdan öteye gidemez. Ayrıca olaylar sebep-sebepli ilişkisinin zorunlu bir sonucu olarak kabul edildiğinde Allah'ın iradesini ve kudretini ortadan kaldırdığı ve olayların kendiliğinden meydana geldiği sonucu ortaya çıkmaktadır. Bu da İslam'ın ortaya koyduğu Tanrı inancına ters bir durumdur, dolayısıyla kabul edilemez.

SONUÇ

Gazâlî'nin Tanrı-evren ilişkisi hakkındaki düşüncelerini değerlendirdiğimiz bu çalışmada o bu konu hakkındaki fikirlerini, âlemin Allah'ın bir fiili olmasından hareketle ortaya koyar. Gazâlî'nin düşünce sisteminde Tanrı deizmde olduğu gibi yarattıktan sonra evrenle olan ilişkisini sonlandırmamıştır. Aksine faal bir halde evrene müdahale etmektedir. Çünkü ona göre evrendeki hiçbir varlık ondan habersiz kımıldayamaz. O yüzden evrendeki olayların zorunlu olarak sebep-sebepli ilişkisiyle hareket ettiği düşüncesine Gazâlî şiddetle karşı çıkmaktadır. Böyle bir ilişkinin Tanrı'nın irade ve kudretini göz ardı ettiğini iddia etmektedir. Evren bilfiil olarak Tanrı'nın gözetimi altında işlevini sürdürmektedir. Evren, Tanrı'nın kudretini gösteren sonsuz örneklerle doludur. Bu da insanların Allah'ın kudretini temaşa etmeleri için onlara bir fırsattır. Evrenin bu harikulade yapısı insanların yine de Tanrı inancına yönelmesine yetmemektedir.

Gazâlî ayrıca Tanrı-evren ilişkisi açısından peygamberlik müessesesine de büyük önem verir. Ona göre Allah, kendi varlığına evrende delil bulamayanlar için bu kurumu aktif olarak kullanmıştır. Onu açısından peygamberler Allah'ın varlığını ve evren için koyduğu kanunları insanlara aktarmak amacıyla Allah tarafından gönderilmiştir. Evren gibi peygamberlik kurumu da Allah'ın bir fiilidir. Onlar Allah'ın kendilerine verdikleri tebliğ görevini yerine getirmek için çaba göstermişlerdir. Peygamberler insan olmalarına rağmen sıradan insanlardan farklıdırlar. Diğer insanlardan farklı olarak Allah ile iletişim kurmuşlardır. Âlem içerisinde yaşamalarına rağmen aşkın bir varlık tarafından eğitime tabi tutulmuşlardır. Aldıkları eğitim sayesinde gerçeğe vakıf olmuşlar ve insanlardan ayrılmışlardır. Peygamberlik onlara verilmeden önce peygamberliğin gereklerine uygun bir yaşam sürmüşlerdir. Etrafındaki insanlar tarafından benimsenmişlerdir. Peygamberliğin hemen öncesinde düşüncelere dalmış ve inzivaya çekilmişlerdir. Bu inziva hayatı neticesinde peygamberlik onlara verilmiştir. Peygamberlikten sonra tebliğ görevlerini yerine getirmeye başlamışlar ve bu andan itibaren hayatın kötü yüzü onlar için görünür hale gelmiştir. Bu görevleri esnasında

insanlar tarafından birçok eziyete maruz kalmışlardır. Dolayısıyla inananlar olduğu kadar onlara inanmayanlarda olmuştur. İnanmak istemeyen bu insanlar çeşitli bahaneler ileri sürmüş ve akıl almaz isteklerde bulunmuşlardır. Bu insanların akıl almaz isteklerine karşılık olarak peygamberler Allah'ın irade ve kudreti ile mu'cizeler göstermişlerdir.

Peygamberlerin göstermiş olduğu bu mu'cizeler Tanrı'nın evrenle kurduğu iletişim açısından büyük öneme sahiptirler. Mu'cizeler Tanrı'nın inanan insanları aşırı isteklerine bir meydan okuması olarak peygamberleri vasıtasıyla ortaya koyduğu olağanüstü olaylardır. Bunlar şahit olanları aciz bırakan olaylardır. Aynı zamanda olaya şahit olmaları bakımından mu'cizeler, insanları bağlayıcı özelliğe de sahiptirler. İnsanlar tarafından bilinen doğa kanunlarının dışında gerçekleşen olaylardır. Peygamberlerin nübüvvetine delalet eden olaylardır. Mu'cizeler tek başına peygamberlik delaleti olarak da görülmemelidir. Çünkü evrendeki birçok şey buna delalet olarak gösterilebilir. Ayrıca mu'cizeler sihir, büyü ve tılsımdan farklı olaylardır. Sihir, büyü ve tılsım insanları aldatırken, mu'cize insanları doğru yola sevk eder.

Sonuç olarak Allah, yaratma, nübüvvet ve mu'cize aracılığı ile evrene müdahil olduğunu insanlara belli eder. Bu durum aynı zamanda onun evrenle olan ilişkisinin de bir göstergesidir. Gazâlî de bu üç kavramla Tanrı-evren ilişkisini Tanrı'nın iradesi ve fiilleri bağlamında açıklamıştır. Çünkü yaratma, nübüvvet ve mu'cize Tanrı'nın iradesi ve fiillerinin bir sonucudur.

KAYNAKÇA

- Akbulut, Ahmet. *Nübüvvet Meselesi Üzerine*. Ankara: Birleşik Yayıncılık, 1992.
- Akgün, Tuncay. "Gazâlî'ye Göre Yaratma". *Dini Araştırmalar Dergisi* 14/38 (Ocak-Haziran 2011).
- Akgün, Tuncay, *Gazâlî ve İbn-i Rüşd'e Göre Yaratma*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2013.
- Aristoteles. *Gökyüzü Üzerine*. trc. Saffet Babür. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 1997.
- Aydın, Hasan. "Gazzâlî ve İbn Rüşd'e Göre Mucize". *Kelam Araştırmaları* 6/2, (2008).
- Aydın, Hüseyin. *İlim Felsefe ve Din Açısından Yaratılış ve Gayelilik*. Ankara: DİB Yayınları, 1991.
- Aydın, Salih. *İslam Düşüncesi-IV Felsefe*. İstanbul: Külliyat Yayınları, 2016.
- Bahçe, Kemal. *İmam-ı Gazali ve Nübüvvet Anlayışı*. Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi, 2008.

Bâkılânî, Ebû Bekir Muhammed b. Tayyib. *el-Beyân 'ani'l-fark beyne'l-mu'cizât ve'l-kerâmât ve'l-hiyel ve'l-kehâne ve's-sihr ve'n-nârinât*. Beyrut: Nşr. Richard J. Mccarthy, 1958.

Barlak, Muzaffer. *Kelâm'da Nübüvvet Tartışmaları*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015.

Bavinck, Herman. *Reformed Dogmatics: God and Creation*. Ed. John Bolt, trans: John Vriend. Michigan: Baker Academic, 2004.

Bulut, Halil İbrahim. *Nübüvvetin İspatında Mucize*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2016.

Cevâdî, Muhsin. *Akl Terazisinde Vahiy ve Nübüvvet*. trc. Sedat Baran. İstanbul: Önsöz Yayıncılık, 2012.

Çağrı, Mustafa. "Yaratma". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 31 Ekim 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/yaratma#1>

Çakır, Yusuf. *Gazali'ye Göre Yaratma*. Yüksek Lisans Tezi, Çukurova Üniversitesi, 2006.

Düzgün, Şaban Ali. *Nesefti ve İslam Filozoflarına Göre Allah-Âlem İlişkisi*. Ankara: Akçağ Yayınları, 1998.

El-İsfahani, Râgîb. *Müfredât Kur'an Kavramları Sözlüğü*. trc. Yusuf Türker. İstanbul: Pınar Yayınları, 2007.

Erdem, Engin. *İlâhî Ezelilik ve Yaratma Sorunu*. Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi 2006.

Evans, C. Stephen & Manis, R. Zachary. *Din Felsefesi İman Üzerine Rasyonel Düşünme*. trc. Ferhat Akdemir. Ankara: Elis Yayınları, 2010.

Fahri, Macit. "İslam'da Allah'ın Varlığının Geleneksel Kanıtları". trc. Mehmet Dağ. *A.Ü.İ.F Dergisi*, 25 (1981).

Farabi. *El-Medinetü'l Fâzıla*. trc. Nafiz Danışman. İstanbul: MEB Yayınları, 1989.

Gazâlî. *Akaidin Esasları (Kavaidü'l Akaid)*. trc. Sedat Şeran. İstanbul: Dua Yayıncılık, 2016.

Gazâlî. *Dinde Kırk Prensiptir (El-Erbaîn Fi Usûliddin)*. trc. Abdulhalık Duram. İstanbul: Hikmet Neşriyat, 2010.

Gazâlî. *El-munkuzu min-ad-Dalâl*. Trc. Hilmi Güngör. İstanbul: MEB Yayınları, 1989.

Gazâlî. *Felsefenin Temel İlkeleri (Makâsıdu'l-Felâsife)*. trc. Cemaleddin Erdemci. Ankara: Vadi Yayınları, 2002.

Gazâlî. *Filozofların Tutarsızlığı (Tehafütü'l-Felâsife)*. trc. Mahmut Kaya-Hüseyin Sarioğlu. İstanbul: Klasik Yayınları, 2009.

Gazâlî. *Ehli İçin (el-Maznûnu Bihî 'Alâ Gayri Ehlihî)*. trc. Muammer Esen. Ankara: Araştırma Yayınları, 2005.

Gazâlî. *Hakikat Bilgisine Yükseliş (Meâricü'l-Kuds)*. 3. Baskı trc. Serkan Özburun. İstanbul: İnsan Yayınları, 2010.

Gazâlî. *İtikadda Orta Yol (el-İktisâd fî'l-İ'tikâd)*. trc. Osman Demir. İstanbul: Klasik Yayınları, 2012.

Gazâlî. *Kur'an Mucizeleri, (Cevahir'ul Kur'an)*. trc. Abdulhalik Duram. İstanbul: Hikmet Neşriyat, 2011.

Gazâlî. *Mi'yâru'l-İlm (İlmin Ölçütü)*. trc. Ali Durusoy-Hasan Hacak. İstanbul: TYEKB Yayınları, 2013.

Gazâlî. *Vasiyetnâme*. trc. Ahmet Faik Arslantürkoğlu. İstanbul: Sahaflar Kitap Sarayı, (?).

Gazâlî. *Yaratılış Hikmetleri (el-Hikme fî Mahlukatillah)*. trc. Mehmet Akıncı. İstanbul: Nefes Yayınları, 2014.

Goodman, Lenn E.. "Ghazâlî's Argument Creation (I)". *International Journal of Middle East Studies* 2/1, 1971.

Gölcük, Şerafettin. Toprak, Süleyman. *Kelam Tarih Ekoller Problemler*. 5. Baskı. Konya: Tekin Kitabevi, 2001.

Griffel, Frank. "Taqlid of the Philosophers: Al – Ghazâlî's Initial Accusation in His Tahâfut". *Islamic History and Civilization* 58 (2005): 67-85.

Hume, David. "Of Miracles", *An Enquiry Concerning Human Understanding*. Indianapolis: Hackett, 1977.

Işık, Aydın. *Bir Felsefî Problem Olarak Vahiy ve Mucize*. Ankara: Elis Yayınları, 2006.

Kaya, Emrah. "Sonsuz Tecellî ve Daimî Yaratma: İbn 'Arabî ve İbn Teymiyye'nin Yaratma Meselesine Ezelî Fiil Olarak Bakışı". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 57/2 (2016).

Kaya, Mahmut. "Sudûr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 31 Ekim 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/sudur>

Keskin, Halife. *İslam Düşüncesinde Allah-Âlem İlişkisi*. İstanbul: Beyan Yayınları, 1996.

Keskin, Halife. “İslâm Kelamında İlâhî Sıfatlar ve Yaratma”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (2001/1).

Kılıç, Recep. *Modern Batı Düşüncesinde Vahiy*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2002.

Kur’ân Yolu. Erişim 16 Nisan 2018. <https://kuran.diyabet.gov.tr>

Lalande, André. *Vocabulaire Technique et Critique de la Philosophie*, v. I. Paris: Quadrige/Presses Universitaires de France, 1926.

Leaman, Oliver. *Orta Çağ İslam Felsefesine Giriş*. 3. Baskı. trc. Turan Koç İstanbul: İz Yayıncılık, 2015.

Locke, John. “A Discourse of Miracles”, *The Reasonableness of Christianity*. Ed. I. T. Ramsey. California: Stanford University Press, 1967.

Medkûr, İbrahim. “Ebu Nasr el-Fârâbî”, *Mecelletü Külliyyeti’l-âdâb* 19/2.

Mutçalı, Serdar. *Arapça-Türkçe Sözlük*. İstanbul: Dağarcık Yayınları, 1995.

Öztürk, Mustafa. *Kur’an ve Yaratılış*. İstanbul: KURAMER Yayınları, 2015.

Rahim Acar. “Yaratma: İbn Sînâ ve St. Thomas’ın Görüşlerinin Karşılaştırılması”. *Dîvân: İlmî Araştırmalar* 8/15 (2003/2).

Sözen, Kemal. “Gazzâlî’nin Sudûr Teorisini Eleştirisi”. *TEKDAV İslami Araştırmalar Dergisi*, Gazâlî Özel Sayısı 13/3-4 (2000).

Spinoza. *İlâhiyat Peygamberlik Hakkında*. trc. Veysel Atayman. İstanbul: Salyangoz Yayınları, 2006.

Swinburne, Richard. *Mucize Kavramı*. trc. Aydın Işık İstanbul: İz Yayıncılık, 2009.

Swinburne, Richard. *Tanrı Var mı?*. trc. Muhsin Akbaş. Bursa: Arasta Yayınları, 2001.

Taylan, Necip. *İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1997.

Tillich, Paul. *Systematic Theology*. c. I. Chicago: The University of Chicago Press, 1966.

Topaloğlu, Bekir. *İslâm Kelâmcularına ve Filozoflarına Göre Allah’ın Varlığı*. 11. Baskı. Ankara: DİB Yayınları, 2012.

Türker, Mubahat. *Üç Tehâfüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1956.

Ulutürk, Veli. *Kur’an-ı Kerim’de Yaratma Kavramı*. İstanbul: İnsan Yayınları, 1995.

Ünal, Ali. *Kur’an’da Temel Kavramlar*. 3. Baskı. İstanbul: Işık Akademi Yayınları, 2012.

Wolfson, H. Austryn. *Kelâm Felsefeleri*. trc. Kasım Turhan. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2001.

Vural, Mehmet. *Gazzâlî Felsefesinde Bilgi ve Yöntem*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2011.

Yavuz, Salih Sabri. *İslam Düşüncesinde Nübüvvet*. İstanbul: İnsan Yayınları, 1998.

Yıldız, İlhan. *İmam Gazali ve Yaratılış Gerçeği*. Ankara: Astana Yayınları, 2014.

Yücedoğru, Tefvik. "Tekvin". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 31 Ekim 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/tekin>

Zerrinkub, Abdülhüseyin. *Medreseden Kaçış İmam Gazzâlî'nin Hayatı Fikirleri ve Eserleri*. trc. Hikmet Kök. İstanbul: Ağaç Yayınları, 2007.