



## **GAYE NEDEN VE KELAM İLMİNDE GELİŞİM SEYRİ**

### **FINAL CAUSE AND ITS EVOLUTION PROCESS IN KALAM**

**Yrd.Doç.Dr. Ahmet AKGÜÇ**

Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi,

[ahakguc@hotmail.com](mailto:ahakguc@hotmail.com)

#### **Öz**

Neden bir şeyi ortaya çıkaran sebep anlamına gelmektedir. Filozoflara göre Allah alemin ilk nedenidir (illet-i ula). Ancak kelamcılar illet yerine fail veya Halik kavramlarını tercih ederler. Aristo ile başlayan süreçte dört neden kabul edilmiştir. Gaye neden bunlardan birisidir. Ta'lili kabul etmeyen kelamcılar ilk dönemlerde gaye nedeni de kabul etmemişlerdir. Ancak zamanla gaye ve nizam delili kelamda kullanılmıştır. Kelamcılara göre eşyaya yönelik olarak Allah'ın gayesi vardır. Filozoflar ise bunu kabul etmezler.

**Anahtar Kelimeler:** Gaye, neden, varlık, hikmet, illet

#### **Abstract**

Cause stand for reason that brings out a thing . According to the philosophers, God is the first cause of the universe. But theologians prefer “maker and creator” words instead of cause. It is accepted four reason among the scholars since Aristo. Final cause is one of these reasons. The theologians who don't accept justification have refused final cause too. But in the course of time, the final cause have been accepted in the theology. According to theologians, there is a will of God intended for things but the philosophers don't accept this.

**Key Words:** Goal, reason, existence, wisdom, cause.

## GİRİŞ

Kelam ilmi, tercüme hareketleriyle birlikte yeni bir döneme girmiştir. Varlık, kavram ve dış gerçeklik olarak kelamcıların vazgeçemeyeceği bir alan olmuştur. Sistematik düşünebilmek için yapılan bir iş hakkında, kim yaptı, niçin yaptı, neyden yaptı nasıl yaptı gibi sorular sorulur ve bu sorulara cevaplar alınır. Kur'anı Kerim'de Allah'ın her şeyin yaratıcısı olduğu açıkça belirtilir. Bu anlamda O'nun alemin tek faili olduğu inananlar tarafından kabul edilen bir husustur. Ancak ilk yaratma dışında alemde meydana gelen fiiller söz konusu olduğunda "her şeyin yaratıcısı" ifadesinin ya kapsamı daraltılır veya yoruma gidilir. Allah-alem ilişkisi olarak da ifade edilen bu konularda kelamcılar ile İslam filozofları arasında görüş ayrılığına şahit oluruz.

Bir fail olarak Allah'ın fiillerinde bir amaç veya gaye olup olmadığı göz önüne alındığında bu gayenin ya kendi Zatına yönelik veya eserine yönelik olduğu akla gelir. Bir başka ihtimal ise O'nun fiillerinde hiçbir gayesinin olmadığıdır. Bu ihtimallerin gerekçelerine inildikçe ekollerin, düşünce sistemlerini bütünlüğü bozmayacak şekilde düzenledikleri görülecektir. Kelamcılar ve İslam filozofları Allah'ı eşyanın nedeni olarak kabul etmektedirler; ancak hakiki neden diğer bir ifade ile fail neden fail-i muhtar mı yoksa fail-i mücib mi olduğu konusunda görüş ayrılığına düşmüşlerdir ki tartışmanın esası alemin ezeli olup olmadığı problemine dayanmaktadır. Fail-i muhtarı kabul etmek, ilk nedenin kendisinin tabiata koyduğu bir takım kanunlara boyun eğmek zorunda kaldığından O'nun iradesini açıklamak zorlaşmaktadır.<sup>1</sup>

Varlık boyutuyla ele alındığında neden ve nedensellik, görüş ayrılığının sebeplerinden birisi olduğu görülür. Şüpheciler nedeni kategorilerden (makûlât)<sup>2</sup> saydıkları için nedeni dış dünyada mevcut olarak kabul etmemişler; hakikatının olmadığını ileri sürmüşlerdir. Fakat metafizikte ve kelam ilminde bir hadiseyi meydana getiren neden, nedenliyi; sebep, sebepliği aynı anda akla getirmektedir. Bunun gibi illet-malul, baba-oğul, eser-müessir, yaratan-yaratılan, sıfat-mevsuf, ilim-ma'lum 'mütedâif' kavramı ile ifade edilir ve ikisinden birisi söylendiğinde diğeri hemen zihinde belirir.<sup>3</sup> Kelam ilminde mütedâifler zihinsel olarak bilinseler bile şüphecilerdeki gibi hakikatten yoksun değildirler. Onların varlık alanlarından birisiyle ilişkili olarak gerçeklikleri vardır.

<sup>1</sup> Rıza Tevfik Bölükbaşı, *Kamusu Felsefe*, İlet (cause), İstanbul, 1337-1338, s.168

<sup>2</sup> Rıza Tevfik Bölükbaşı, age, s.139

<sup>3</sup> Rıza Tevfik Bölükbaşı, age, s.156

Allah'ın alemin gerçek nedeni olduğunda Hıristiyan ve Müslüman düşünürler arasında genel olarak bir anlaşmazlık yoktur ancak alemdeki hadiselerde gördüğümüz tabii nedenler-sebepler konusunda farklı görüşler vardır. Alemde meydana gelen olayların yakın nedeninin tabii nedenler olduğu kabul edilmiş, başlangıç nedeni, temel nedeni uzak nedeni, Allah olduğu benimsenmiştir.<sup>4</sup> İslam felsefesinde Kindi (v. 809) ile başlayan süreçte gök cisimlerinin oluş ve bozuluşun yakın etkin nedeni olduğu<sup>5</sup> kabul edilmiştir. Bu durum Farabi'nin sudur teorisiyle devam etmiştir. Filozofların bu yorumu, Allah'ın tabii olayların uzak nedeni olduğu şeklinde anlaşılmıştır. Ancak bir kısım kelamcılar, bu düşünceye tepki göstermiş ve Kur'andaki aktif Allah inancıyla bağdaştıramamışlardır. Bu nedenle 'gaye nedenin' kaynağının ne olduğunun tespit edilmesi, problemleri tahlil etmede yardımcı olacağına inanmaktayız.

Gaye nedene, illet-malul açısından bakıldığında İslam filozoflarına göre onun iki yönlü olduğu görülür. Gaye, fiilden önce zihinsel olarak, fiilden sonra ise dış dünyada vardır. Gaye nedenin, failin fail oluşunun nedeni olarak da kabul edildiği göz önüne alındığında, onun, hem neden hem de nedenli olması gerekmektedir. Bu bir çelişki ifade etmektedir. Bu nedenle 'gaye nedenin' tarihi seyri ve gerekçelerinin incelenmesi gerekmektedir. Gaye ve nizam delilinin ilk dönemlerde kullanılmadığı halde İbn Rüşd ile birlikte neden kelam ilminde kullanma ihtiyacı duyulduğunu ortaya koyma açısından bu çalışmayı önemsemekteyiz.

Şimdi Allah-alem ilişkisi açısından problemlerin kaynağına ulaşmada yardımcı olacağı düşüncesiyle, bilimsel gelişmelerden de faydalanmak suretiyle nedenler içerisinde 'gaye nedene' yüklenen anlamları ve gaye nedenin kelam ilmindeki gelişim seyrini ele alacağız.

## İLLET-HİKMET VE GAYE NEDEN İLİŞKİSİ

Kelam ilminde Allah'ın fiillerinde ta'lil yani fiilin bir illete göre olup olmadığı ilk tartışmalardan birisidir. Eşarîlik ve Mâturîdilik arasındaki farklardan birisi de bu konudur. Fiilin Allah'a isnat edilmesi Kur'anda çok açık olarak görülmektedir. O'na isnat edilen fiiller hikmet ve maslahatlarla illetlendirilmiştir. Bu durum Allah'ın kendisini mükemmel hale getirmesinden veya en iyinin (aslah) kendisine zorunlu (vucub) olmasından değil insanlara lütuf olması açısından<sup>6</sup> değerlendirilmiştir. Ehl-i Sünnet alimleri fiillerdeki hikmeti, ilahi irade ve kudreti sınırlandırıcı olarak değerlendiren görüşlerden kaçınmışlar, bu nedenle

<sup>4</sup> Rıza Tefvîk Bölükbaşı, age, s. 157

<sup>5</sup> Kindi, *Felsefî Risaleler*, Çeviren: Mahmut Kaya), İstanbul,1994, s.116

<sup>6</sup> Beyadî, *İşaratu'l-Meram min İbarati'l-İmam*, İstanbul, s.53

herhangi bir şeyin Allah'a zorunlu veya gerekli olduğunu söylemenin uygun olmadığını belirtmişlerdir. Allah'ı başka bir şeye muhtaç veya başka şeylerle mükemmelleşen bir varlık konumuna düşürecek düşüncelerden kaçınmışlar ve bu nedenle ta'lile karşı tavrı almışlardır.<sup>7</sup> Mâtûrîdî, hikmet ve garazı fiilin kendisine yönelik olarak fiilde mükemmellik, tam uyumluluk ve eşyayı yerli yerine koymak olarak,<sup>8</sup> Eş'arîler ise fail açısından bakarak fiilin failin amacına uygun olarak gerçekleşmesi olarak kabul etmişlerdir.

Erken dönem Mutezile kalamcıları, nihai olarak yaratmanın Allah'tan başka bir sebebe dayandırılmayacağı, illersiz yaratmanın hikmetsizliği ve anlamsızlığı çağrıştıran bir yaklaşım olmasına dayanarak yaratmanın hikmet yönünü kastederek varlığın Allah tarafından bir illetten dolayı yaratılmasında bir mahzur görmemişlerdir.<sup>9</sup> Mutezile alimleri illeti zorlayıcı şey anlamında almamışlar, ve Onun illete bağlı olarak fiili meydana getirdiğini iddia etmenin zor olduğunu çünkü O faili muhtarın dilediği gibi iş yaptığını ileri sürmüşlerdir. Fiile sevk eden gerekçe ve amaç anlamında kullanıldığında illeti, Allah'a nispet etmekte mahzur görmemişlerdir.<sup>10</sup> Mutezilenin görüşü olarak yapılan nakillerde, Allah'ın fiillerinde en uygun olana (aslah) riayet etmesinin vacib olduğu belirtilir. Mutezile, maksat (garaz) ve uygunluğu mahlukata yönelik olarak görmektedir, zira, Allah maksattan, salahtan ve faydalanmaktan beridir.<sup>11</sup> “Eğer Allah'ın fiillerinde hikmet, maksat (garaz) olmasaydı, abes iş yapmış olurdu, abes iş ise O'nun hakkında çirkindir”, şeklindeki görüşe, Allah'ın kemali garaz ve hikmete dayanması durumunda söylenilen söz konusu olur ancak O mutlak olarak müstağni olduğundan garaz ve hikmet O'nun zatına değil mahlukatına yöneliktir,<sup>12</sup> şeklinde cevap verilmiştir. Bu durumda garaz ve hikmet cansız ve canlı varlıkların intizamı için olmaktadır. Ayetlerde intizam Allah'ın varlığına delil olarak “O'nun ayetlerindedir...” şeklindeki ifadeler hikmet ve gayenin eşyada olduğunu göstermektedir. Örnek olarak Amidî (v.1233), Allah'ın hakim oluşunu inkar etmemiş sanatını sağlam yapmasına bağlamıştır. Eşyadaki bu sağlamlık, garaz ve maksada sahip olmasıyla değil, ilim ve iradesine uygun yaratmasıyla gerçekleştiğini ifade etmiştir. Ona göre Allah garaz ve faydayı kabul eden olsaydı, fayda ve garazın yokluğundan dolayı O'nun hakkında abes gerekirdi. Öyle ise Allah'ın fiillerine garaz isnat edilmesi Amidî'ye göre mecaz ifade etmektedir.<sup>13</sup> Amidî, Ehl-i Sünnetin hikmet ve

<sup>7</sup> Amidî, *Gayetü'l-Meram an İlmi'l-Kelam*, Kahire, 1971, s. 224-230; İcî, *Mevakif*, s.33

<sup>8</sup> Nesefî, *Tabsıratu'l-Edille*, Neşr: Hüseyin Atay, Ankara, 1993, c.1, s.384

<sup>9</sup> Kadı Abdulcebbar, *Mugni*, XI, s.91-93

<sup>10</sup> Mehmet Sait Özervarlı, *Hikmet md*, TDVİA, c.17, s.511

<sup>11</sup> Amidî, *Gayetü'l-Meram*, s.224

<sup>12</sup> Amidî, *age*, s.232-233

<sup>13</sup> Amidî, *age*, s.230

gaye ile ilgili görüşünü aktarırken hikmeti ve gayeyi yaratmadan uzak tutmaktadır. Allah'ın yaratmaya yönelik bir gayesi ve yaratılışın üzerine dayandığı bir hikmetin olmadığını, O'nun yarattığı her şeyde O'nu yaratmaya sürükleyen bir maksat nedeniyle olmadığını<sup>14</sup> bildirmektedir. Bir taraftan hikmet ve gayenin ilim ve iradeye dayandığını söylemek diğer taraftan gaye ve hikmeti O'nun iradesini sınırlandırıcı olarak düşünmek bir çelişki durumunu ifade etmektedir.

Mustafa Sabri, Eş'arilerin Allah'ın fiillerini gaye neden de dediğimiz garazla nedenlendirmeyi (ta'lil) caiz görmediklerini nakletmekte ve kendi tavrını açıkça Eş'arilerden yana koymaktadır. Bunun gerekçesinin herhangi bir şeyle Allah'ın fiillerinde etkilenmeyi uluhiyet makamından korumak olarak göstermektedir. Mustafa Sabri "Allah'ın fiillerinde sınırlayıcı maksat (garaz, gaye) olmasa O'nun fiilleri abes olurdu" itirazına karşı 'abese' farklı bir anlam vererek ısrarını sürdürmektedir. O'na göre abes fayda sağlamayan şeydir, yakın bir maksat ve 'gaye neden' üzerine dayanmayan şey değildir. Gaye nedenden maksat, fail fiili niçin yapmaya yöneldi ise odur.<sup>15</sup> Buna göre fayda ve hikmet; fayda ve gaye neden arasında fark olduğu ortaya çıkmaktadır.

Mutezile'nin, 'Allah'ın fiilleri hikmete tabi olacak olsa, iradeli fiillerinde hür olamaz nitekim bir nedene göre iş yapan insan da tercihinde kendi başına değildir', görüşüne Mustafa Sabri, Allah'ın fiilleri hikmete tabi değil aksine hikmeti O'nun fiillerine tabidir, şeklinde cevap vermektedir. Bu tavır fiillerdeki hikmet ve gayeden vazgeçilmediğini göstermesi yanında Allah'ın iradesini sınırlayıcı bir unsur olduğu şayibesinden de rahatsızlık duyulduğunu göstermektedir. Hikmet ve gaye ile fiillerin nedenlenmesini (ta'lil) Eş'ariler kabul etmezler, bu durumun insana has olduğunu insanların işlerini bir gaye ve illele yaptıklarını dolayısıyla Allah'ın insana benzetilemeyeceğini ileri sürmektedirler.

Problem, Allah'ın fiillerinde nedenliliğin olup olmaması olarak görülmektedir. Mustafa Sabri, Allah'ın fiillerinde nedenliliği kabul etmemektedir. Allah'ın, fiilini bir neden ile yaptığını karşı çıkılmaktadır. Buradaki endişe bir tek fiilin iki faili olacağı düşüncesinden kaynaklanmaktadır. Hikmet ve gaye, neden olarak kabul edildiğinde ona etkinlik verileceği düşüncesi geri planda durmaktadır. Bu nedenle gayelerin fiilleri takip ettiği ileri sürülmektedir. Fiil ile gayesi ve hikmeti arasındaki münasebetlerle onları yapmak failin bilgisine delalet etmesi yanında Allah'ın varlığına delil olduğuna da işaret edilmektedir.<sup>16</sup>

<sup>14</sup> Amidî, age, s.224

<sup>15</sup> Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l Akl ve'l-İlmi ve'l-Alem*, Beyrut, c.3, s.4

<sup>16</sup> Mustafa Sabri, age, c.3, s.17

Problem, neden olma konusunda yoğunlaşmaktadır. Bu durum kelimelerde ilminde fıkıh usulü ile ilgili olarak hüsün-kubuh konusunda ve buna paralel olarak da şer problemi ile ilgili olarak ortaya çıkmaktadır. Fahreddin Râzî (v.1210), gaye neden konusunu hüsün-kubuh konusunun alt birimi olarak görmektedir.<sup>17</sup> Bu durum gaye nedenden niçin uzak durulduğunu göstermektedir. Zira hüsün ve kubuhun eşyada nesnel veya öznel olması, görüş ayrılığının temelini teşkil etmektedir.

Eşyanın iyi veya kötü olması onun özünde aranmıştır veya eşyaya dışarıdan yüklenmiştir. Mutezile ile Eş'ariler arasında bu konuda ortaya çıkan düşünce farklılığı akla verilen önem gibi gözükse de hükümlerde nassa duyulan ihtiyacın sürekli olup olmadığı konusunda yoğunlaştığı anlaşılmaktadır. Şeri hükümlerdeki ta'lil konusu, Allah-alem ilişkisine de yansımış Mutezile ile Elh-i Sünnet arasında görüş ayrılığına yol açmıştır. Bu anlamda ekoller arasındaki görüş ayrılığı, eşyanın ilk yaratılışı dışında canlı ve cansız varlıklarda meydana gelen olaylarda ilk nedene olan ihtiyacın ne boyutta olduğu konusunda ortaya çıktığı görülmektedir.

Hüsün-kubuh fıkhında kıyas konusunda kendini göstermektedir. Hüküm bir illete dayandırılır. Bazen de hikmet hükmün nedeni olarak alınıp, illet benzerliğinden veya hikmet gerekçesi aynı olduğundan hükmün başka yeni bir duruma nakledilir. Bu kıyas işlemi iyilik veya kötülük eşyanın özünde sabit olduğu kabul edildiğinde, akıl onu her zaman ve mekanda tespit edip hükmünü koyabilir. Ancak iyi veya kötü olma eşyaya veya durumlara şeriat tarafından dışarıdan yüklenirse akıl sürekli olarak nassa ihtiyaç duyar. İyiliğin ve kötülüğün Mutezile tarafından eşyanın özünde zati bir vasıf olarak görülmesi, Eş'ariler tarafından ise eşyanın özünden değil şeriatın bir şeye iyi veya kötü demesine<sup>18</sup> dayandırılması, hikmet ve gaye düşünceleri ile paralellik göstermektedir. Ancak Amidî, hikmeti illet konumunda bazen ondan daha etkin olarak alması hatta hikmeti tercih ettirici (müreccih)<sup>19</sup> ) olarak görmesi Eş'ariliğin genel eğiliminden uzaklaştığı anlamına gelmektedir. Buna göre kelimelerde hikmet ve gayenin iradeyi sınırlayıcı olarak görülmesine karşın fıkıh usulünde illet ve hikmetin etkinlik vasfından faydalanma yoluna gidildiği görülmektedir. Zira Eş'ari çizgide giden kelamcılara göre hikmet ve gaye fiilleri takip ettiği halde yani talili kabul etmedikleri halde teşride illet ve hikmeti, hükmü belirleyici bir vasıfta görmektedirler. Üstelik bu durumu Allah'ın iradesini sınırlayıcı bir unsur olarak görmemektedirler. Bu şunu ortaya çıkarmaktadır. Eş'ariler, ta'lili hükümlerin tespitinde

<sup>17</sup> Fahreddin Râzî, *Nihayetü'l-Ukul*, Raşid Efendi, No:504, vr. 240b

<sup>18</sup> Amidî, age, s.234

<sup>19</sup> Amidî, *el-İhkam fi Usuli'l-Ahkam*, Beyrut, c.3, s.180; Fahreddin Râzî, age, No:504, vr. 240b

kullandıkları halde kelim ilminde kullanmaktan kaçınmışlardır. Bu nedenledir ki, gaye ve nizam delili Eş'ari kelamcılarının eserlerinde bulunmaz.<sup>20</sup>

### ALEMİN YARATILIŞINDAKİ GAYE

Gayelilik, ilahi hikmet ve inayet uyarınca varlıkta düzeni gerçekleştirmeye yönelik olarak ilim ve iradeye bağlı kalarak nizam, hikmet ve illiyet problemlerini ele almaktadır. Gayelilik önceden planlamayı gerektirdiğinden ilim ve iradeye dayanmaktadır. Gayeliliğin tespiti 'niçin' sorusuna alınan cevapla ortaya çıkar. Bu soruyu yaratıklara yönelik olarak sorduğumuzda eşyadaki gayelilikten söz edilir. Eşyadaki gayelilik ya önceden ona yerleştirilir veya eşyanın özünde düzenini sağlayıcı bir unsur olarak görülür. Kelamcılar ile filozoflar arasında geçen tartışmanın bu konuda yoğunlaştığını düşünmekteyiz. Allah'ın zatına yönelik olarak "Bu alemin niçin yarattı, amacı gayesi nedir?" şeklinde bir soru sorulduğunda alemin yaratılış maksadını O'nun zatına yönelik olarak sorgulamış oluruz. Asıl tartışma konusu eşyaya yönelik olan gayeliliktir.

Alemin yaratılış gayesi üzerinde ilk defa duranlardan birisi Eflatundur. Huneyn b. İshak, Eflatun'un bu konudaki görüşlerini çevirisiyle islam dünyasına aktarmıştır. Eflatun, Allah'ın alemin yaratmasındaki gaye nedeni O'nun cömertliğine bağlamaktadır. Allah'ın varlık vermede gösterdiği cömertliğinin bir sonucu olarak alem hem varlık kazanmış hem de daha mükemmeli mümkün olmayacak bir yaratılışla süreklilik kazanmıştır. Ona göre Allah cimri ve kıskanç olmadığından böyle bir mükemmelliği var etmiş ve O'nun cömert oluşu alemin gaye nedeni olmuştur.<sup>21</sup> İlkçağda atomculuğu savunan Demokrit, ilk defa gayeliliğe karşı çıkmış her şeyin daha önceki bir olay tarafından meydana getirildiğini ileri sürmüştür. Bu düşünce determinist ve mekanik bir alem görüşünü ortaya çıkartmıştır.<sup>22</sup> Bu düşüncenin bir uzantısı olarak Spinoza şu görüşü ortaya atmıştır: Tek ve sonsuz cevher olan Tanrı'da gaye nedenden söz etmek saçmadır. Zira bir amaca göre hareket etmek, bir eğilime bağlı olmak kendini tamamlamak isteyen varlıklarda söz konusudur. Bu nedenle gaye neden Tanrı için değil bu ideale yükselecek olan sonlu ve kusurlu varlıklar için düşünülmesi gerektiğini ileri sürmüştür.<sup>23</sup> Ancak Allah gaye ile kendini tamamlamış olsaydı, gayesizlik ile kendisini kusurlu hale getirmesi de söz konusu olurdu.

<sup>20</sup> Bkz: Celaleddin ed-Devvani, *İsbati Vacib Risal*

<sup>21</sup> İlhan Kutluer, *Gaiyet mad.*, TDVİA, c.13, s.293

<sup>22</sup> Hilmi Ziya Ülken, *Genel Felsefe Dersleri*, İstanbul, 2000, s.128-129

<sup>23</sup> Hilmi Ziya Ülken, *age*, s.132

Kur’anda alemin boşuna yaratılmadığı inanan insanların diliyle şöyle ifade olunur: “Ey Rabbimiz bu alemin boşuna yaratmadın. Seni tespih ederiz.”<sup>24</sup> Bu ifadeler, inananları yaratılışın gayesi üzerine düşünmeye davet etmektedir. Bu çerçevede şu ayetlere de yer verelim: “Biz göğü, yeri ve bu ikisi arasındakileri boş yere yaratmadık, bu inkar edenlerin zannıdır.”<sup>25</sup> “Biz gökleri, yeri ve bunlar arasında bulunanları, oyun ve eğlence olsun diye yaratmadık. Onları sadece gerçekle (hakk) yarattık.”<sup>26</sup>

Bu ayetlerden alemin yaratılışının bir gerekçeye dayandığı ancak bunun gizlendiği anlaşılmaktadır. Ayetlerde geçen abes, batıl ve lehv gibi kavramlar alemin yaratılışının hakiki bir gayeye ve sebep ve hikmete dayandığını gerçek bir sonuca yol açmayacak olan anlamsız saçma ve boş şeye dayanmadığını göstermektedir. Alemin yaratılışının insan hayatına, insan hayatının da ibadete ve ahiret hayatına yönelik olduğunu ifade eden ayetler de vardır. Bu ayetlerdeki “için” ifadesinden insan hayatının bir gayesi olduğu neticesini çıkarmak mümkündür. “Cinleri ve insanları, sadece bana ibadet etmeleri için yarattım.”<sup>27</sup> ayeti insanın kendisine yönelik olarak yaratılış gayesini göstermektedir. “İnsan başı boş bırakılacağını mi zanneder.”<sup>28</sup> ayeti, insanın yaşadığı dünya hayatının hesabını ahirette vereceğini belirtmektedir. “Nihayet o gün dünyada yararlandığınız nimetlerden elbette ve elbette hesaba çekileceksiniz.”<sup>29</sup>

Bir bütün olarak varlığın insanların hizmetine sunulduğunu belirten bu ayetler, insanı gayelilikte merkeze almakta onların ahlaki yetkinliğe ulaşarak yaratılış gayesine yönelmesini istemektedir. İnsanların hangisi amelce en güzel olduğunu denemek için ölümü ve hayatı yaratan O’dur.”<sup>30</sup> Bu ayetten hayatın, inananları amelce en güzele ulaştırma amacına yönelik olarak yaratıldığı, alemin nizam ve intizamının bunu sağlamaya yardımcı unsurlar olduğunu anlaşılmaktadır. Ayrıca iyi amelin dünya hayatına yönelik olduğuna bakarsak insanın, dünyayı imar etme gibi bir gayesinin de olduğu anlaşılmaktadır.

Niçin sorusuna aranan cevapta nesnenin gayesi ortaya çıkarılmak istendiği gibi yapılan fiilin tercihinin sorgulandığı da olur. Maturidî, Allaha karşı “alemi niçin yarattın? şeklindeki bir soruyu yersiz bulmaktadır. Zira Allah bilendir, hikmet sahibidir, her şeyden şânidir. O’nun fiilleri hikmetten yoksun değildir. “Niçin” şeklindeki bir soru ile Allah’ın alemin yaratmasıyla

---

<sup>24</sup> Al-i İmran/191

<sup>25</sup> Sa’d/27

<sup>26</sup> Duhan/38-39

<sup>27</sup> Zariyat/56

<sup>28</sup> Kıyame/36

<sup>29</sup> Tekasür/8

<sup>30</sup> Mülk/2



ilgili sorgulanmasını, hikmetten yoksun bulmaktadır.<sup>31</sup> Bu durumda Allah yaptığından dolayı sorguya tabi tutulmaktadır, halbuki insanlar sorguya tabidirler.<sup>32</sup> İradenin kendisinde iyi niyet olmasına bakılırsa<sup>33</sup> alemin yaratılışı Allah'ın iyi niyetine dayanmaktadır.

İbn Sina (v. 1037), Allah için gayeliliği “varlık vermedeki cömertliği” anlamında kabul etmektedir.<sup>34</sup> Bu düşünce Eflatun'da da görülmektedir. Zorunlu varlığın kendisinin fail nedeninin olmayışına dayanarak O'nun gaye nedeninin de olmadığını kabul etmektedir. Buna göre alem bizim için bir gaye taşısa da O'nun için bir gaye taşımamaktadır; aksi halde O'nun zatında çokluk söz konusu olacaktır.<sup>35</sup> İbn Sina'ya göre alemden Evvel doğru yani aşağıdan yukarıya doğru bir aşk yönelişi, Evvelden alemde doğru ise tam bir zorunluluk düşüncesi görülmektedir. Burada gayelilik alemden Evvel'e doğru olmaktadır. Evvelin kendisinde gayelilik yoktur.<sup>36</sup> Görülmektedir ki İslam filozofları ile kelamcılar arasında alemin yaratılışındaki gaye konusunda büyük fark vardır. Kelamcılar Allah'ın alemi bir gayeye göre düzenlediğini ileri sürerlerken filozoflar, gayenin alemde var olduğunu yaratıcıda ise olmadığını ileri sürmektedirler. Bundan filozoflar adına şu neticeyi çıkarabiliriz. Alem, kendisinde meydana gelen olayları şuurdu bir şekilde yine kendisi gerçekleştirmektedir.

## MUTEZİLE'DE GAYELİLİK

Kur'an'da Allah'ın, cansız ve canlılar aleminde ibda ve inşa anlamında fail olduğu ifade edilmektedir. Bu ifadeler O'nun aktifliğini göstermektedir. Ancak tabiattaki olayların birer sebebe<sup>37</sup> dayanması, bağlanması, ilimlerin ilerlemesiyle eşyadaki tabii kanunların keşfedilmesi selef düşüncesi ile mutezile arasındaki farklı düşüncelerin temelini oluşturmaktadır. Eş'arî'nin, Mutezilenin önde gelenlerinden Muammer'e ait olarak naklettiği görüşlerde bunları görmek mümkündür. Eş'arî'nin (v.936) bildirdiğine göre Muammer Allah'ın sadece cevherlere kadir olduğunu arazlara kadir olmadığını yine cevherlerde görülen hayat, ölüm, sağlık, hastalık, kuvvet, renk, tat ve kokuları Allah'ın yaratmadığını bütün

<sup>31</sup> Maturîdî, *Kitabu't-Tevhid*, s.170-171

<sup>32</sup> Hud/107; Enbiya/23

<sup>33</sup> Zorunlu varlıkta irade niteliği için bkz: Ahmet Akgüç, *İsmail Gelenbevi'de Varlık Düşüncesi*, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara, 2006, s.120

<sup>34</sup> İlhan Kutluer, *İbn Sina Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, İstanbul, 2000, s.215-195; İbn Sina, Şifa İlahiyat II, s.289

<sup>35</sup> İlhan Kutluer, age, s.195

<sup>36</sup> İlhan Kutluer, age, s.203-204

<sup>37</sup> Kehf/89

bunların tabiatları gereği cevherlerin fiilleri olduğunu ileri sürmüştür.<sup>38</sup> Abdulkahir Bağdadi (v.1037), Muammer'e ait bir görüş olarak "Allah'ın cisimden başka bir şey yaratmadığını, ısının güneş renklenmenin ay tarafından meydana getirilmesi gibi cisimlerin kendilerinin yaratmaları"<sup>39</sup> olduğunu nakletmektedir. Mutezileden olan Hayyat (v. 902) da aynı anlamda şu rivayeti yapmaktadır. "Allah cisimlere tabii bir istidat vermiştir, onun sayesinde kendi şekillerini tabii olarak meydana getirirler. Feleklerin hareketi, sükunu, birleşmeleri yine Allah'tan başkasının hareketidir."<sup>40</sup> Muammeri'in ortaya attığı mana teorisine göre bütün değişen olayların ve hadiselerin ardı ardına gelişlerindeki düzenliliğin sebebi bu mana yahut tabiattır.<sup>41</sup> Nazzam'a göre eşyadaki tabiat, alemdeki faaliyetinde Allah'a bağlı olurken Muammer, bir adım daha ileri giderek mana yahut tabiatın, Allah'ın gözetimine bağlı olmaksızın işlerini yerine getirdiğini benimsemektedir. Mutezilenin geneline ait olmasa da Muammer ve Nazzam'a ait olan bu görüşler Allah'ı alemin ilk yaratma nedeni diğer ifade ile yakın nedeni olarak, alemdeki değişimlerin ise uzak nedeni olarak gördüklerini dolayısıyla tabiattaki düzen ve gayeyi yine eşyanın özünde gördüklerini göstermektedir. Mutezile'ye göre, gaye neden olarak tabiattaki eksiksiz plan ve determinizm, bir amaç oluşturan düzen görünümünde olmaktadır.<sup>42</sup> İbn Hazm bir taraftan mutezileyi diğer taraftan bütün tabiatları inkar eden Eş'arileri tenkit etmekte ve orta bir yol aramaktadır. İbn Hazm, Muammer ve Cahız'ın yukarıdaki görüşlerini eleştirirken onları tabiatın anlamını bilmemekle suçlar. İbn Hazm'a göre tabiatın akli yoktur, bu nedenle bir kimse eşyada ortaya çıkan şeylere bakıp da o şeylerin kendileri tarafından yaratılmış fiilleri olarak bakarsa o kimse bilgisizliğin son sınırına varmış demektir. İbn Hazm, eşyada ortaya çıkan düzenli fiillerin yaratıcısının Allah ve eşyanın şüursuz olduğunu ifade etmektedir.<sup>43</sup> İbn Hazm, eşyanın şüursuz olduğunu belirtmesiyle gayeliliği eşyanın özüne vermediği görülmektedir.

## FİLOZOFLARA GÖRE GAYELİLİK

Aristo, varlıkları tanıyabilmek ve onların hangi sebeplerin eseri olarak meydana geldiğini bilmek için eşyayı meydana getiren dört ayrı sebep kabul etmiştir. Heykel örneğinde bu dört sebebi görmek mümkündür. Heykeli yapan heykeltıraş fail neden, heykelin maddesi

<sup>38</sup> Eş'ari, *Makalat*, c.2, s.227; Bağdadi, *Usulu'd-Din*, İstanbul, 1928, s.135

<sup>39</sup> Wolfson, *Kelam Felsefeleri*, Çeviren: Kasım Turan, İstanbul, 2001, s.428

<sup>40</sup> Hayyat, *İntisar*, s.45-46

<sup>41</sup> Wolfson, *age*, s.433

<sup>42</sup> Nader, *le Systeme Philosophique des Mutezile*, 1956, Beyrut, s.195

<sup>43</sup> İbn Hazm, *Fisal*, Beyrut, 1996, c.II, s.91

mermer maddi neden, heykelin şekli suri (formel) neden, heykelin yapılış amacı gaye nedendir. Aristo, fail neden ile gaye nedeni bir şeyi dış dünyaya getirdikleri için dış nedenler olarak, madde ve formu ise iç sebepler olarak görmektedir. Noksan olan varlıklar dış sebeplere muhtaçtır. Bu nedenle iç sebepler madde ve formun ortaya çıkması için çalışırlar.<sup>44</sup> Gayenin fail ile birlikte, suretin de madde ile birlikte oluşuna bakılırsa dört nedeni ikiye indirmek mümkündür. Ancak Aristo şekilsiz maddenin tek başına bir değerinin olmadığından bunların da ezeli olduklarını ileri sürmektedir. Aristo, ilk sebep olarak Allah'ı kabul etmekle birlikte, bütün varlıkların O'na yöneldiği tek gaye olarak ve gaye sebep olarak ileri sürmesi gayeliliği eşyaya ait olarak kabul ettiğini göstermektedir. Aristo biraz daha ileri giderek, insanların ortaya koyduğu sanat eserlerindeki gayeliliğin tabiatta daha mükemmel olarak bulunduğunu insanın tabiatı taklit ettiğini düşünmektedir. Buna göre Aristo tabiatın kendisini, hem sebep hem de gaye sebep olarak görmektedir.<sup>45</sup> Aristo'nun, sebepleri metafizik ve tabiata ayrı ayrı uyguladığı görülmektedir. O, dört sebebin doğada rol oynadığı düşüncesindedir. Ona göre Allah ham maddeden bir eser meydana getiren sanatçı gibidir. Onun ortaya koymaya çalıştığı amaçlılık olayların dışındadır ve önceden konmuştur. Olaylar bu amacı gerçekleştiren araç görevini görmektedirler. Aristo'nun metafizik alanda kastettiği dış amaçlılıktır. Neden-sonuç zincirinde neden önce gelir; amaç- araç zincirinde ise amaç önce gelmektedir.<sup>46</sup> Aristo alemdeki nizam ve gayelilik arasında bir irtibat kurarak, alemde her şeyin birbiriyle karşılıklı ilişkiler içinde olduğunu, bu ilişkilerin de bir gayeye göre düzenlendiğini düşünmüştür.<sup>47</sup>

İlk İslam filozoflarından olan Kindi'de (v. 809) Aristo'nun etkisini görmek mümkündür. Kindi, her oluş ve bozuluşun (kevn ve fesat) dört nedeni olduğunu madeni para örneği ile açıklamaya çalışır. Ustayı, altına dinar şeklini veren fail neden, ustanın altına dinar şeklini verme amacını gaye neden, dinarın maddesi altını maddi neden, dinarın şeklini suri neden olarak belirtir. Maddi ve suri sebepler oluş ve bozuluşun üzerinde gerçekleştiği destek, form ise oluş ve bozuluşun madde ile birleşmesi sonucu meydana gelen bir durum olarak görülmektedir.<sup>48</sup> Kindi, gök cisimlerine etkinlik vermek suretiyle onları her oluş ve bozuluşun yakın nedeni olarak görmektedir. Oluş ve bozuluşun etkin uzak nedeninin ise ilk

<sup>44</sup> Süleyman Hayri Bolay, *Aristo Metafiziği ile Gazali Metafiziğinin Karşılaştırılması*, İstanbul, 1993, s.59

<sup>45</sup> S. H. Bolay, age, s.61

<sup>46</sup> Hilmi Ziya Ülken, *Genel Felsefe Dersleri*, İstanbul, 2000, s.128-129

<sup>47</sup> İlhan Kutluer, *Gaiyet* mad. TDVİA, c.13, s.293

<sup>48</sup> Kindi, *Felsefi Risaleler*, Çeviren: Mahmut Kaya, İstanbul, 1994, s.96

neden yani Allah olduğunu<sup>49</sup> ifade etmesi ve O'nu faili olmayan fail, gayesi olmayan gaye şeyleri birbirine sebep yapan<sup>50</sup> olarak değerlendirmesi gayeliliği eşyaya ait bir özellik olarak kabul ettiğini göstermektedir.

Aristo geleneğini takip eden İbn Sina (v. 1037), dört sebebi aynı şekilde uygulamaktadır. Bizim ortaya koymaya çalıştığımız husus gayenin kime ait olduğudur. İbn Sina Allah'ın ilminin zatıyla aynı olmasına dayanarak zatı dışındaki varlıklara ait bir maksadının olmadığını<sup>51</sup> düşünmektedir. O gayeliliği Allah'ın varlık vermedeki cömertliğine dayandırmaktadır. İbn Sina'nın inayet düşüncesi bununla benzerlik göstermektedir.<sup>52</sup> Buna göre gayelilik, Allah için ilk neden olmaktan ibaret olmaktadır. Gayeliliğin cömertlik düşüncesine dayandığını, Eflatun tarafından ortaya atıldığını daha önce belirtmiştik. Bu da bize Aristo'nun bu konuda Eflatundan etkilendiğini göstermektedir. İbn Sina'nın İşaratını şerh eden Fahreddin Râzî (v. 1210) de bu hususa değinmektedir. Râzî'nin tespitine göre İbn Sina'nın düşüncesine uygun olan şudur. İnyet ve fezeyan suretinde iş yapan zorunlu varlık yani Allah kendisi dışında bir gayeye sahip değildir. Gaye de fail de kendisidir. İbn Sina'nın ileri sürdüğü gerekçe Eflatun ile aynıdır. İbn Sina'da gaye bir üstünlüğe, olgunluğa yönelmedir. Bu yöneliş eksikliğin neticesi ve eksikliğin giderilmesidir. Bundan dolayı Allah'ın gayesi olamaz.<sup>53</sup> (İbn Sina, *age*, s.297; Fahreddin Olgunlar, *Üç Türk-İslam Mütefekkeri İbn Sina, Fahreddin Râzî, Nasuriddin Tusi Düşüncesinde Varoluş*, Ankara, 1985, s.64) Gaye O'nun hakkında eksikliğin giderilmesi olarak yorumlansa, aynı durum ilk neden olması halinde de geçerli olabilir. Biz gayeliliği esere yönelik bir mükemmellik olarak görmekteyiz, filozoflar, gayeliliği Allah'ın zatına yönelik olarak düşünmüş ve bu durumu eserinde gayeliliğin olmadığına delil olarak ileri sürmüşlerdir.

Allah'ın eşyaya ait bir gayesi olmadığını savunan İbn Sina, tabii ve hayvani fiillerin gayelerinin olduğunu<sup>54</sup> kabul etmektedir. Metafizikteki 'gaye neden' ile tabiattaki gaye neden arasını Aristo'ya uyararak ayıran İbn Sina, tabiatta bulunan gaye nedeni önce zihinde var olduğunu diğer nedenleri harekete geçirmek suretiyle onların neden olmalarına neden olduğunu dolayısıyla onların hareketiyle kendisi var olduğunu savunmaktadır.<sup>55</sup> Zihinsel olarak var olan bir şeyin nasıl etkin olduğu, kendisi dışındaki nedenler sonucu var olan bir

<sup>49</sup> Kindi, *age*, s.116

<sup>50</sup> Kindi, *age*, s.94

<sup>51</sup> İlhan Kutluer, *Gaiyyet mad*, TDVİA, s.294

<sup>52</sup> Bkz: İbn Sina, *Şifa lahiyat II*, s. 415

<sup>53</sup> İbn Sina, *age*, s.297; Fahreddin Olgunlar, *Üç Türk-İslam Mütefekkeri İbn Sina, Fahreddin Râzî, Nasuriddin Tusi Düşüncesinde Varoluş*, Ankara, 1985, s.64

<sup>54</sup> İbn Sina, *age*, s.341

<sup>55</sup> Hüseyin Atay, *Farabi ve İbn Sina'ya Göre Yaratma*, Ankara, 1974, s.99

şeyin nasıl neden olduğu açıklanmaya ihtiyaç duyan noktalardır. Çünkü neden-nedenli ilişkisinin tersine dönmesi söz konusu olmaktadır ki bu durum felsefe disiplini ile zor bağdaşır gözükmemektedir. Gayenin varlığı, failin fiilinden sonra ortaya çıktığına göre, fiilden önce gayenin harici varlığından da bahsedilemez. Ne zihinde ne de dış dünyada varlığı bulunmayan bir şey sırf yokluk demek olduğundan var olan şeyin sebebi olamaz. Bu durumda gaye nasıl failin sebebi olarak gösterilebilir. İbn Sina bu sıkıntıyı gidermek için gayenin var olmada nedenliden sonra, şeylikte diğer nedenlerden önce olduğunu belirtirken zihinde var olmak ile dış dünyada var olmak arasında şeyiyyet diye isimlendirdiği bir alan açmak zorunda kalmıştır.<sup>56</sup>

İbn Rüşd (v. 1198), Kur'an ayetlerine dayanarak isbat-ı vacib için inayet delilini ortaya koymuştur. Allah mevcudata ibret nazarıyla bakmayı teşvik etmektedir.<sup>57</sup> Bu ayetler, mevcudat ne kadar iyi tanınırsa yaratıcı ile ilgili marifet de o derece tam olacağına işaret etmektedir.<sup>58</sup> İbn Rüşd bilinenden bilinmeyene ulaşma yolu ile yani tam nazar diğer ifadesiyle buhran yoluyla bu delili ortaya koymaktadır.<sup>59</sup> O delilini iki esas üzerine kurmaktadır. Birincisi, alem bütün parçalarıyla insanın ve mevcudatın varlığına uygunluk göstermektedir. İkincisi, bir gayeye yönelik olarak mevcut bulunan her şeyin zorunlu olarak masnu olması gerekir. İbn Rüşd, uygunluktan gayeliliğe buradan da yaratıcının varlığına delalet eden inayet deliline varmaktadır.<sup>60</sup> Mevcudatın mürid ve alim bir failinin olduğu, masnuatta ilkeler ile gayeleri arasında yine gayelerin kendi üzerlerine terettüp eden bir takım vasıtalar bulunduğundan anlaşılmaktadır. Zira nizam ve tertip ile müsebbebat sebepleri üzerine kurulması mevcudatın ilim ve hikmetten çıktığını göstermektedir.<sup>61</sup> Sebepleri yaratan Allah etki özelliği verdiği bir takım sebeplerle birlikte bir takım mevcudat yaratmıştır. Bu sebeplerin bir kısım gök cisimleri, diğer bir kısmı ise mevcudatın kendilerinde vücuda getirilen ruhlar ve tabii kuvvelerdir.<sup>62</sup> İbn Rüşd'ün (v. 1198), gayeliliğin eşyaya Allah tarafından verildiğini kabul etmesiyle İslam filozoflarından ayrıldığı söylenebilir.

İhvan-ı Safa, gaye nedeni, 'illet-ma'lul' ve 'sanat nedir?' soruları çerçevesinde ele almaktadır. Her hikmetli sanatkarın bir maksadı, gayesi vardır. Sanatkarın gayesi ilminde veya düşüncesinde önceden bulunmaktadır. İhvan-ı Safa, her yapılan işin dört nedeninin

<sup>56</sup> Bkz; İbn Sina, *en-Necat*, Tahkik: Abdurrahman Umeyra, Beyrut, 1992, s.62-63

<sup>57</sup> Haşr/59

<sup>58</sup> İbn Rüşd, *Faslu'l-Mekal* (Çeviren: A. Nevzat Ayesbeyoğlu) Ankara, 1955, s.1

<sup>59</sup> İbn Rüşd, age, s.2-3

<sup>60</sup> İbn Rüşd, age, s.96

<sup>61</sup> Ahmet Erkol, *İbn Rüşd'ün Kelam Eleştirisi*, Ankara, 2007, s.192

<sup>62</sup> İbn Rüşd, age, s.104

bulunduğunu sandalye örneği ile açıklamaktadır. Marangoz, ağaç, sandalye şekli, üzerinde oturma gayesi, dört nedeni oluşturur. İhvan-ı Safa, sanatkar bir insanın, tabiatın ve Allah'ın sanatını gerçekleştirmesinin karşılaştırmasını yapar. Allah ile tabiat arasındaki ayırım burada net bir şekilde görülmektedir. Bir insan bir eser meydana getirirken altı şeye ihtiyaç duyar. Bunlar, heyula, yer, zaman, el, ayak gibi organlar, balta vs. gibi aletler ve hareket. Tabii sanatkar, heyula, yer zaman ve harekete ihtiyaç duyar, Allah bunlardan hiç birisine ihtiyaç duymaz. Çünkü O'nun işi yaratmadır, ihtiradır.<sup>63</sup> İhvan-ı Safa da ilk yaratma dışındaki olayları Allah'ın fiili olmaktan çıkarmış, eşyada görülen gayelilik yine eşyaya ait olarak kalmıştır.

### KELAMCILARDA GAYELİLİK

Eş'ariler, ilk dönemlerinde Mutezileye karşı tavır aldıkları için Allah'ın fiillerinde gaye nedenin olmadığını<sup>64</sup> ileri sürmüşlerdir. Bu tutum Gazali (v.1111) ve Mustafa Sabri ile değişik yorumlarla farklılık göstermiştir. Kelamda ispatı vacipte kullanılan gaye ve nizam delilinin çok geç dönemlerde kelam kitaplarında yer alması konunun karmaşık bir hal almasından kaynaklanmaktadır. Hüsün-kubuh, salah-aslah konularında da belirtildiği üzere Maturidî orta yolu takip ederek her varlığın mükemmel bir hikmet ve kesintisiz bir düzen ortaya koyduğundan hareketle bir gaye ve inayet sahibi yöneticinin bulunduğunu benimsemiştir. Maturidî'ye göre alemin ilk icadında nesnelere nasıl inşa edeceğini bilen bir varlığa olan ihtiyaç, daha fazlasıyla onların varlığını ve düzenini sürdürmesinde de gözükmektedir. Alem kendi kendisini yaratmaktan, yönetmekten aksaklıkları gidermekten aciz olduğundan alemin idaresini Allah'a havale etmesini sebeplerinin çok açık olduğunu belirtmektedir.<sup>65</sup> Maturidî tabiatın mükemmel yapısından, tabiata yönelik olarak ilim ve kudret sıfatlarına sahip birisinin varlığına ulaşmaktadır. Tabiattaki ölçü, onu ölçülü şekle koyup idare edene delalet etmektedir.<sup>66</sup> Maturidî'ye (v. 944) göre gayelilik, eserdeki nizam, düzen ve ölçüde kendini göstermektedir.

Gayeyi garaz kavramıyla ifade eden bazı Eş'ari kelamcılar Aristo'nun düşüncelerinin Mu'tezile tarafından çeşitli şekillerde dile getirilmesine tepki göstererek gerekçelerinde gayelerin, faydayı elde etmek zararı uzaklaştırmak kendisi için söz konusu olan hakkında

<sup>63</sup> İhvan-ı Safa, *Resail*, Beyrut, c.3, s.358-359

<sup>64</sup> Bakıllanî, *Temhid*, Kahire, 1947, s.50

<sup>65</sup> Maturidî, *Kitabu't-Tevhid*, Tahkik: Bekir Topaloğlu, s.170-171

<sup>66</sup> Maturidî, *age*, s.148

uygun görmüşlerdir. Bu nedenledir ki böyle bir durumu Allah hakkında muhal görmüşler ve gayeyi kabul etmemişlerdir.

Gaye neden, filozoflarda olduğu gibi, tek tek zikredilmese de genel hatlarıyla Kur'an'da anlatıldığı görülmektedir. Hz. İbrahim'in kavmi ile ilgili olarak "Allah sizi ve yaptığımız şeyi (yontarak put yaptığımız taşı) yarattı." Bu ayette iki hususa vurgu yapılmakla birlikte önceki kültürlerin yanlışlarına düzeltme yapılmaktadır. Ayette dikkat çekilen yaratan-yaratılan ayırımıdır. Yaratan Allah, yaratılan ise taştır. Ayetin düzeltmek istediği yontulan taş ibadet edilemeyeceği hususudur. İnsanlar taşı yontmak suretiyle ona farklı bir suret ve tapınma gayesi katmaktadırlar. Ayet bu gayeye karşı çıkmaktadır. Ayette geçen bu olay Aristo'nun heykel örneğindeki dört nedeni metafizik bağlamından koparak uyguladığımızda usta, taş, taş yontularak verilen suret ve tapınma gayeleri ortaya çıkmaktadır. Gayeliliğin nerede görüldüğü ve kaynağının ne olduğu metafizik bir değere sahiptir. İnsanlar eşyadaki gayeliliği belli bir noktaya kadar bilebilir, bazılarının gayesini ise bilmek için dini kaynaklara ihtiyaç duyarlar. Bazen gaye, böcek, yılan ve bir kısım böceklerin yapılarının ilk günah ile ilişkilendirilmesi gibi mitolojik bir mahiyete büründürüldüğü de görülür.<sup>67</sup>

Gazali (v. 1111), İslam filozoflarında olduğu gibi dört neden saymaktadır. Dört nedenden her birisi niçin sorusuna cevap teşkil etmektedir. Gaye neden konusunda Gazali şu örneği vermektedir. İnsanın azı dişleri niçin hasıl oldu, sorusuna verilecek cevap "çünkü onlar öğütmek için hasıl olmuştur" şeklinde olacaktır.<sup>68</sup> Besinleri öğütmek üzere hasıl olan dişlerin, yerinin, zamanının ve şekillerinin belirlenmesi, kişinin faydasına ait olan bir gaye olarak görülmesine rağmen, düzenlenmesi kişiye ait olan bir durum olarak görülmemektedir. Zira kişi, ilgilenirse şayet sadece tedavisi ile ilgilenmektedir. Dişlerinin oluşumunda kendisinin bir katkısı yoktur. Gazali'ye göre gaye dahili olarak bulunmaz, diğer bir ifade ile 'gaye neden' eşyada ve tabiatta olmayıp Allah'ın kendisindedir. O, eşyayı gaye ve plana uygun olarak yaratmıştır. Eşya bu gayeden habersiz ve şursuz olarak kendilerine bildirildiği tarzda hareket ederler.<sup>69</sup> Filozofların aksine Gazali'ye göre olayların yakın nedeni Allah olduğu gibi gayeyi ilim ve iradeye bağlı olarak belirleyen de Allah olmaktadır.

Şehristani, Allah'ın fiillerinde neden ve garazın olmadığına dair bir başlık atmak suretiyle farklı görüşlere yer vermektedir. Ehl-i Sünnetin görüşü olarak Allah'ın alemi, cevherleri, arazları ve bütün yaratık çeşitlerini, kendisini yapmaya zorlayan bir neden

<sup>67</sup> İbrahim Coşkun, *Modernçağ Ateizmi ve İslam*, Konya, 2007, s.196-197

<sup>68</sup> Gazali, *Miyaru'l-İlm*, Beyrut, 1990, s. 247-248

<sup>69</sup> S. H. Bolay, *Aristo Metafiziği...*, s.267-268

olmadan yarattığı görüşüne yer vermektedir. Bu neden kendisi için faydalı olsun, faydasız olsun, fark etmez zira O'nun bir şeyden faydalanması veya zarar görmesi söz konusu değildir. Yine yarattığı mahlukat açısından faydalı olsun, faydasız olsun, fark etmez. Zira O'nu bir işi yapmaya zorlayan bir durum yoktur. Allah'ın yaratması her şeyin illetidir, fakat, O'nun yaratması için bir illet yoktur. A, Şehristani (1153), yaratılanın illetine dikkat çekmekte, niçin yarattığına değil. Mutezile, hakim olarak vasıflananın sadece hikmetle ve bir maksatla iş yapacağını, hikmetten ve maksattan yoksun olan her fiilin sefihlik ve abes olduğunu, Allah'ın faydalanmak için iş yapması söz konusu olamayacağından dolayı başkasının faydalanması için iş yapması gerektiğini bu nedenle Onun fiillerinin iyi olması gerektiğini ileri sürmüştür. En iyinin bir sınırı olmamasından dolayı Allah'a en iyiyi yapmak zorunlu olduğu konusunda görüş birliği içinde olamamışlardır. Mutezile düşüncesinde en iyi vurgusu altında eşyadaki mükemmellikten hareketle eşyanın kendi kendisine yeterli olduğunu düşündüklerini çıkarabiliriz. Yine Mutezile Allah'ın hakim oluşunu fiilin sağlam yapmasına dayandırmaktadır.<sup>70</sup> Mana teorisiyle de bunun paralellik gösterdiği söylenebilir.

Eş'ari mezhebinden olan Adudiddin İcî (v. 1353) temel olarak etken faili almaktadır. Fail ve gayesi bulunmazsa bir şeyin mevcut olmayacağını, her şeyin müessir bir illete muhtaç olduğunu belirtmektedir. Bir şey ne için yapılmışsa ona gaye demektir. İcî, filozoflara katılarak gayenin iki yönüne değinmektedir. Gaye, dış dünyada gerçekleşmesi yönüyle malul, failin zihninde bir tasavvur olarak da fail illet saymaktadır. Örnek olarak marangozun bir sandalye yapma niyetini ortaya koyması, üzerine oturma gayesidir. Buna göre gaye yaptıran neden olmaktadır ve hem neden hem nedenli olmayı temsil etmektedir.<sup>71</sup> Gaye neden aynı zamanda iradesiyle iş yapan bir faili ispat etmektedir. Gaye, fail ile birlikte düşünülür, ancak failin eseri üzerinde görülür. Kelamcılar gayeyi nedenin nedeni olarak gören filozofların görüşüne katılmamışlar aksine gayeyi eser üzerinde görmüşlerdir. Bu bakımdan alemdeki gayeliliği kabul etmek, iradeli bir failin varlığını kabul etmeyi gerektirmektedir. Tabiatı iradeli şuurlu olarak kabul etmeyen kelamcılara göre bu iradeli varlık ancak Allah olabilir.

Seyyid Şerif Cürçani (v. 1413), bir şeyin zihinde mahiyet olarak, dış dünyada ise hakikaten mevcut olması için muhtaç olduğu şeylerin tamamına tam illet (illet-i tamme) demek suretiyle dört nedeni bu kavramın içine sokmaktadır. Tam illet düşüncesinde iradeli bir fail kabul edildiği için, dört nedenden birisi sayılan gaye neden de bu tarifin içine girmektedir. Ancak filozoflarda olduğu gibi fail "mucib" olarak kabul edildiği zaman belirleyici olan irade

<sup>70</sup> Abdülkerim Şehristani, *Nihayetü'l-İkdam fi İlmi'l-Kelam*, Tahkik: Ferid, s.397-398

<sup>71</sup> İcî, *Mevakıf*, s.85



göz önüne alınmadığı için gaye neden tarifin dışında kalmaktadır.<sup>72</sup> İrade ortadan kalkınca irade ve niyeti temsil eden gaye nedene de vücut verilmemiş olmaktadır. Metafizikte kelamcılar ile filozoflar arasındaki tartışmanın odak noktalarından birisi bu olsa gerektir.

Saduddin Taftazani (v. 1390), filozofları eleştirerek onları tabiatların gayelerinin olduğunu, her tabiatın kendi fiilini kendisine ait bir gaye için yaptığını iddia etmekle suçlamaktadır.<sup>73</sup> Tusî ve Fahrüddin Râzî, tabiatın faal kuvvelerinin belli gayelerinin olduğunu kabul etmeleri<sup>74</sup> filozofların etkilerinde kaldıklarını göstermektedir. Râzî'den sonra Kemalpaşazade gayenin faildeki etkinliği yönüne değil, gayenin Fail-i Muhtarın eserinde/ fiilinde bulunması yönüne dikkat çekmektedir.

Filozoflar gayeyi eşyanın özünde görme eğiliminde olmalarına karşı kelamcılar, şuuru olmayan eşyanın iradeye dayalı olan gayeyi gözetemeyeceğini, eşyadaki gayeliliğin Allah tarafından belirlendiğini ve O'nun eseri üzerinde görüldüğünü vurgulamışlardır.

### CANLI VE CANSIZ VARLIKLARDA GAYELİLİK

Gayelilik önceden bilmeyi ve tasarlamayı gerektirdiğinden irade ve ilme dayanmaktadır. Canlı veya cansız varlıkların vasıflarının bir amaç gözetilerek düzenlenmesi, eşyanın bir biriyle uyumunun sağlanması gözlemlenen bir durumdur. Ancak bu gözlemlenen hususun kaynağı, değerlendirmeye göre değişmektedir. Eşyadaki bu düzen ve intizam yine eşyanın kendisine veya Allah'a verilebilir. Kelamcılar ayetlere dayanarak varlıktaki düzen ve intizamı gaye ve nizam delili ile ortaya koymaya çalışmaktadır. Gayenin gözetilmesi, kanun olarak konulması, sürekliliğinin sağlanması Allah'ın iradesine bağlanmaktadır.

Eşyada tespit edilen tabii kanunlar da gayelilik gibi somut değil zihinsel olarak bilinmektedir. Tabiat kanunlarının varlığını kabul etmekteyiz; fakat bu kanunları somut olarak inceleyemeyiz. Bu kararlı kurala dayalı olarak deneyler yaparız. Kanun, tabiatta nesnelere emredici kural anlamındadır, nedensellik açısından ise sebep sonuç arasındaki ilişkidir. Örnek olarak yerçekimi kanunu, sadece meydana gelmiş bir meseleyi izah için konulmuş bir isimden ibarettir, gözle görülür, elle tutulur bir nesne değildir. Gördüğümüz sadece neticelerdir. Buna göre kanunlar itibari varlıklardır.<sup>75</sup> Tabii kanunların zihinsel olması ne bir kusurdur ne de

<sup>72</sup> Seyyid Şerif Cürçani, *Şerhu'l-Mevakif*, Mısır, 1907, c.4, s.102-104

<sup>73</sup> Taftazani, *Şerhu'l-Makasid*, Beyrut, 1998, c.1, s.134-135

<sup>74</sup> Râzî, *Mebahisü'l-Meşrikiyye*, Çeviren: İbrahim Coşkun, Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, c.VI, sayı:2, s.76-79

<sup>75</sup> Yener Öztürk, *Kur'an Perspektifinde Kozalite Problemi*, Ankara, 2004, s.39-41

onların var olmadığı anlamına gelir. Onlar tespit edilmiş konulmuş ilişkilerdir. Bir kısım eşyanın bir kısmının peşinden yaratılması o münasebetleri tabii kanun (adet) olarak koyana delaletten fazla bir şeye delalet etmez.<sup>76</sup> Güneş ve ayın bir hesaba göre olması, eşyada ölçü ve takdirin konulması,<sup>77</sup> Allah'ın bir fiili olarak belirtilir. Bu durum, eşyanın miktar ve vasıflarının düzenlendiğini göstermektedir. Hiçbir hadise illetsiz var olmayacağı ilkesinden hareketle, fail, gaye ve maddi nedenler ortaya çıkartılmaktadır.<sup>78</sup> Tabiatın kararlı ve ölçülü yapısına dikkat çeken Mâturîdî, tabiatın kendi kendine vuku bulmadığını, onu ölçülü bir şekle koyup idare edenin ilim ve irade sıfatlarına sahip olduğunu, tabiatın kendisinin bu sıfatlardan yoksun bulunduğuna dikkat çekerek gayeliliği öne çıkarmaktadır.<sup>79</sup> Kur'an'da, tesadüf ve rastlantıyı dışlanarak ölçü ve dengenin Allah tarafından konulduğu belirtilir.

Bir nesnenin birden fazla gaye için kullanılabileceğini şu ayetten çıkarabiliriz. “Sağ elindeki nedir? Ey Musa! Musa, o benim asamdır, dedi, ona dayanırım, onunla hayvanlarına yaprak silkelerim, onu daha bir çok gayeler için kullanırım.<sup>80</sup> Hz. Musa'nın elinde bulunan bir değneğin maddesi odun, sureti budakları kesilip düzeltilmiş sopa, bu şeklin yakın deneni yani faili Musa, elinde bulundurma amacı, üzerine dayanmak, yeri geldiğinde hayvanlarına ağaç yaprağı düşürmek, Firavunların sihirbazlarının sihrini yutan bir yılan olmak,<sup>81</sup> denize vurunca onu ikiye ayırmak<sup>82</sup> ve taşa vurunca on iki gözlü bir pınar fişkırtmaktır.<sup>83</sup> Hz. Musa'nın “o asada benim için daha bir çok amaçlar vardır” ifadesinden bir kuru değneğin bile birçok gayelerde kullanılabileceğine işaret etmektedir.

Gayelilikte nedensellik (illiyet) prensibine dayanarak gayenin sebebi araştırılır. Alemdeki her şeyde bir düzen görülmektedir. Bu düzen bir gayeye, gaye ise hayata hizmet etmektedir. Düzen ve gaye kendi kendine ortaya çıkamaz. Varlıklar kendi kendilerine bir gaye seçme imkanına sahip değildirler.<sup>84</sup> Bu durumda alemde bulunan gayeyi ortaya koyan bir varlığın bulunması gerekmektedir.

Kur'an, insanlara, şu iki esası hatırlatmaktadır. Birincisi, dünyamızdaki bütün mevcudat, insan varlığına uygun olarak ayarlanmıştır. İkincisi bu uygunluğun bir kast ile

<sup>76</sup> Mustafa Sabri, *Mevkîfu'l- Akl*, c.3, s.19

<sup>77</sup> Rahman/5-10

<sup>78</sup> İzmirli, *Yeni İlmi Kelam*, İstanbul, 1339-1341, c.1, s.223

<sup>79</sup> Maturîdî, *Kitabu't-Tevhid*, s.148

<sup>80</sup> Taha/17

<sup>81</sup> Taha/70

<sup>82</sup> Taha/77

<sup>83</sup> Bakara/60

<sup>84</sup> Mehmet Aydın, *Din Felsefesi*, İzmir, 1987, s.49

olduğu ve bir irade sahibinden çıktığının zorunlu olmasıdır. Çünkü böyle bir uygunluğun tesadüfen meydana gelmesi mümkün değildir.<sup>85</sup>

Üstümüzde yedi kat çok sağlam gök bina ettik, yoğunlaşmış bulutlardan bol bol yağmur suyu indirdik. Bütün bunları, ondan bitkiler çıkarmak için, sarmaş dolaş bahçeler yetiştirmek için yaptık.<sup>86</sup> Ayyette bitkilerin yetişmesi amacıyla dünya için atmosfer, güneş ve su gibi temel hayat şartlarının hazırlandığı ve hayata uygun vasıflarla donatıldığı açık bir şekilde belirtilmektedir.

Dünyada hayat şartlarının hazırlanması sayesinde ortaya çıkan bitkilerde gayeliliğin nasıl görüldüğüne sadece şu örneği vereceğiz. Labada çiçeği nevinin devamı için ileriye yönelik davranışlar göstermektedir. Labada çiçeği yeşerip büyüdüktan bir müddet sonra bir sap uzanır. Sapın üzerinde her biri şemsiyeye bağlanmış tohumlar bulunur. Tohumlar olgun hale geldiğinde en ufak bir esinti, onları yerlerinden koparır ve geniş mesafeler arasında uçmaya başlarlar. Eğer ot bu tedbiri almamış olsaydı, hep aynı yere dökülecek ve hepsinin kök salmasına, geçinmesine yetecek kadar mesafe olmadığı için, yani hayat sahası olmayacağı için hepsi birbirini boğacaktı. Ot bunu çözmek için tohumlarının her birine paraşüt takmış.<sup>87</sup> Bu ot tohumlarını paraşüt vasıtasıyla rüzgara taşıtmayı nasıl biliyor, önceden bu tedbiri nasıl alabiliyor. Bu çiçekteki gayeli görünüşün kaynağı nedir? Tohumun rüzgarla taşınması, çiçeğin ölümünden sonra olduğuna göre bu çiçek geleceği nasıl düşünebilir? Bu gayeliliği insan fark etmekte ve gözlemlemektedir. Rüzgar, labada çiçeğinin paraşüte bağlanmış tohumunu havada uçurmaya sebeptir; ancak tohumdaki paraşütlerin oluşumunun sebebi değildir.

Etrafımızdaki havanın bile canlıların yaşamına yönelik olarak birçok gayeleri vardır. Havada bulunan, hidrojen, oksijen, azot ve bunların dengede kalması, canlıların yaşaması için şarttır. İnsanın soluk alıp vermek suretiyle ak ciğerine aldığı havada, kanını temizlemek, besinlerin yakılmasını sağlamak, ağızdan çıkarken kelime meyvelerini vermek, karbondioksit olarak ağızdan çıktığında bitkilere hayat kaynağı olmak, rüzgar olarak esip dünyanın ısı dengesini sağlamak, bulutları sürükleyip götürmek, çiçeklerin ve ağaçların döllenmesini sağlamak gibi ve daha bilmediğimiz çok sayıda gayeler gözetilmiştir.

Suyun miktarı, üç özelliği bile hayat için vazgeçilmez şartlar olarak görülmektedir. Ağır olduğundan taşınması çok zor olan suyun, buharlaşıp bulut olması, rüzgara binip yoğunlaşınca yağmur olarak yere düşmesi rahmet olarak ifade edilir. Suyun buhar, yağmur,

<sup>85</sup> İbn Rüşd, age, s.3

<sup>86</sup> Nebe'/12-16

<sup>87</sup> Hamdullah Suphi, *İslam-Türk Ansiklopedisi Mecmuası*, N:80, Eylül, 1947, c.II, s.14

dolu/buz gibi özelliklerinin hayat şartlarını sağlaması amacına yönelik olduğu görülmektedir. Onun fiziksel ve kimyasal özellikleri hayat için planlanmıştır. Ayrıca 1420 milyon metre küp miktarıyla<sup>88</sup> şu ana kadar uzayda tek gezegen olarak görülmektedir. Bunlar nasıl tesadüf olabilir. Bu durumun önemi şu ayette belirtilmektedir. “Ne dersiniz, suyunuz yerin dibine batsaydı size kim akan tatlı su getirecekti...”<sup>89</sup>

Dünyanın yaşamaya uygun olması için ısı ve ışığın faydalı miktarda olması gerekmektedir. Bu durum atmosfer ısısı ile sağlanmaktadır. Atmosferin ısısı da dünyanın güneşten uzaklığı ile ilgilidir. Dünya güneşe daha yakın olsaydı, atmosfer mekanında oluşan ısı, bütün moleküllerin uçup gitmesine sebep olacaktı. Eğer dünya güneşe biraz daha uzak olsaydı moleküller yer küre üzerine çökecek ve emilecekti. Bu da göstermektedir ki dünyanın kütlesi bile bir gayeye yöneliktir. Dünyanın güneşten aldığı ısı atmosferin her yerine dağılmalıdır. Bunun için dünya belli bir hızla kendi etrafında dönmelidir. Dünya yavaş dönse güneş görmeyen yerler ani olarak soğuyacak ve atmosfer oralarda toprak tarafından emilecekti. Hızlı dönse çeşitli bölgeler dengeli bir şekilde ısınmayacaktı. O halde kendi etrafında yirmi dört saatte bir dönmelidir ki ısı dengesi sağlanmış olsun. Yine dünyanın yirmi üç derece yirmi yedi dakika eğik olması gerekmekte ki ısı dengesi sağlansın mevsimlerin oluşsun.<sup>90</sup> Bütün bu gayeleri gözetmek sadece toprak parçasının ayarlayabileceği şeyler değildir.

“Biz dünyayı bir beşik yapmadık mı?”<sup>91</sup> ayeti, dünyanın bizim ikametimize yaşamımıza uygun bir tarzda yaratılmış olduğu bildirilmektedir. Zira şimdiki şeklinden başka bir şekilde ve şimdiki hacminden fazla veya eksi bir hacimde bulunsaydı bizim onun üstünde yaşamamıza imkan vermezdi. Döşek kelimesi, şekil, sakinlik ve konum itibarıyla uygunluğu içine alır. Ayetteki Mihad lafzı, insanın dünya üzerinde yaşaması için elverişli olan bütün şartların amaç gözetilerek bir araya getirildiğine işaret etmektedir.<sup>92</sup> Buna göre gaye neden, tabiatın ve varlıkların, bir hedef gözetilerek yaratıcı kudret tarafından maksada ve eşyanın ihtiyacına uygun şekilde yaratıldığını ve idare edildiğini ileri sürenlerin delilidir. Demirde bile insanlar için faydalar olduğu ifade edilir. (Hadid925) Elmalı Hamdi Yazır, demirin bütün sanat kollarında büyük öneminin olduğundan hareketle, dünyada altın bulunmasaydı insanlık

<sup>88</sup> Mennan Aysan Kuzanlı-Recai Yahyaoğlu, *Suyun İyileştirici Gücü*, İstanbul, 2007, s.22

<sup>89</sup> Mülk/30

<sup>90</sup> Muhittin Bahçeci, *Allah'ı Bilmek ve Neseft'ye Göre İman*, Kayseri, s.42-43; Haluk Nurbaki, *Kur'an-ı Kerimden Ayetler ve ilmi Gerçekler*, Ankara, 1986, s.13-14

<sup>91</sup> Nebe'/6

<sup>92</sup> İbn Rüşd, age, s.97

için bir eksiklik olmazdı; fakat demir bulunmasaydı çok büyük bir eksiklik olurdu, tespitini yapmaktadır.<sup>93</sup>

Canlıların organlarında, hayat sürelerinde, beden olarak büyüklüklerinde, ortama uyum sağlamalarında, kabiliyetlerinde, yerine getirmeleri için kendilerine takdir edilen görevlerinde bunları görmek mümkündür. Kuşlarda kanatların uçmak için,<sup>94</sup> karadaki hayvanların ayaklarının yürümek için olduğunu görmekteyiz. İnsan elinin, parmaklarının sayısının, hacminin kendisine mahsus tutmak ve kavramak amacına yönelik olarak dünyaya gelmeden önce düzenlendiğini gözlemlemekteyiz.

İnsan bedenindeki organlar ve bu organların yerine getirdiği görevler, beden bütünlüğüne yöneliktir. Dik durabilmek için iskelet, hareket edebilmek için kas, beslenmek için sindirim, kanı bütün vücut hücrelerine dağıtmak için dolaşım, kanı zararlı maddelerden arındırılması için böbrek ve idrar, yine kanın oksijenle temizlenmesi için solunum, kadın ve erkeklerde ayrı ayrı olmak üzere nevin devamı için üreme sistemleri kurulmuştur. Her bir organ sistemi özel göreviyle vücudun bütün halinde çalışmasına katkıda bulunmaktadır.<sup>95</sup> Organlar özel görevlerini yerine getiremezlerse hasta olmuş olurlar. Bütün bu sistemler anne karnında dünya şartlarına uygun olarak önceden hazırlanmış olduğu, dünyaya geldiği zaman bu organlarını yine dünya şartlarına uygun olarak kullandığımızı tecrübe etmekteyiz. Gözün görmesi için ışık şarttır fakat; onun görmek için harika bir düzen ve intizam almasında bir katkısı yoktur. Kulak için ses, akciğer için hava, su için hayat da böyledir. Su hayat için şarttır fakat su hayatı meydana getirmiştir diyemeyiz. Şartlar ve sebepler birbirlerinden habersizdirler, bu nedenle ortaya çıkan gayeli nizam ve intizamı ortaya koyamazlar. Gayelilik bizim fark ettiğimiz bir durumdur. Nizam ve intizam maddenin tabii olduğu bir kanundur. Aksaklıklar, kusurlar, kanuna muhalefetten kaynaklanmaktadır.

Gayelilik maksada uygunluk olarak tarif edildiğinden bu uygunluğu her organda görmek mümkündür. Gözün görmeye tahsis edildiğini nasıl inkar edebiliriz. Tedavisi bile tesadüfen olmayanın, kendisi nasıl tesadüfen olabilir. Gözün bütünü ve bölümleri bile mükemmel bir tertip üzeredir ki bize görmek için düzenlendiğini göstermektedir. Göz kapakları arasına kapandıkça, gözü bir an için ışıktan dinlendirir, göz yaşı onu nemlendirir. Kiprikler, havadaki toz ve sair maddelerin göze kaçmasını engeller. Bakılan şey ne kadar uzak olursa olsun merceği kuşatan kaslar yeteri kadar kasılıp yaklaştırma kuvvetini artırır. Bu

<sup>93</sup> Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1970, c.7, s.4757

<sup>94</sup> Mülk/23

<sup>95</sup> Fowler, *Human Anatomy*, Bölüm 1, 1984, s.3-8

şekilde uzak ve yakın mesafeler görülebilir.<sup>96</sup> Bütün bunlar en iyi şekilde görebilmek için önceden hazırlanmıştır.

Gaye nedeni kabul edenler, bütün varlığın bir hedef güdülerek yaratıldığını savunurken, gaye sebebi kabul etmeyenler tesadüfî esas almaktadırlar. Gözün görmek için değil, gözümüz olduğu için gördüğümüzü, ayakların yürümek için değil ayaklarımız olduğu için yürüdüğümüzü ileri sürmektedirler. Ayrıca noksanlıkları ve aksaklıkları gayeliliğin olmadığına delil göstermektedirler.<sup>97</sup> ‘Gözlerimiz olduğu için görüyoruz’ şeklindeki iddia, netice hakkında verilen bir hükümdür. Halbuki biz netice ile ilgili değil gaye neden ile ilgili hükümde bulunmaktayız. Ayrıca bu iddia sahipleri, varlığın nedenleri ile olumsuzluğun nedenleri olan engellerin ve manilerin arasını ayırt edememişlerdir. Mekanisimler evrim boyunca tesadüfî mutasyonların, doğal ayıklama yoluyla genetik programları meydana getirdiklerini savunmuşlardır.<sup>98</sup> Ancak rast gele mutasyonların, canlılar dünyasındaki çeşit çeşit özgün biçimleri meydana getirmesi nasıl mümkün olur? Eğer canlılarda mutasyon, mücadele, tekamül olsaydı, kara ve denizdeki yırtıcı hayvanlar insanlardan geri kalmazlardı.<sup>99</sup> İmkanlar eşit olduğu halde diyalektiğin kırbaçları insanı bu günkü mükemmel duruma getirip düşüncüyü geliştirdiği halde diğer canlıları insan seviyesine neden ulaştıramamıştır.

Yaratılışı inkar eden evrimci görüş kainatın ve hayatın meydana gelişini tesadüf ve şansa bırakarak şuur sahibi ilk neden gerçeğini kabul etmekten kaçınmaktadırlar.<sup>100</sup> Maturîdî (v.944), varlıktaki acizliği şu şekilde ifade etmektedir. Her canlı kendi başlangıcını bilmediği gibi olgun ve yetkin olduğu dönemde bile kendi benzerini icat etmekten, bozulan yerlerini düzeltmekten acizdir.<sup>101</sup> Maturîdî canlı ve cansız eşyadaki gayeliliği eşyada görülen fakat eşyaya dışarıdan verilen bir durum olarak görmektedir.<sup>102</sup>

D. Hume tarafından ‘gaye nedene’ yöneltilen ciddi eleştirilerden birisi “parçalar hakkında söylenen her şeyin bütün hakkında da söylenemeyeceği” düşüncesine dayanmaktadır. Gaye neden konusunda alemin bütünü hakkında konuşmaktan ziyade yukarıda belirttiğimiz gibi sadece gözün yapısı hakkında ortaya konan düzenden hareketle ilim, kudret ve irade sahibi bir düzen koyucunun varlığına ulaşmak mümkün

<sup>96</sup> S. H. Bolay, *Türkiye’de Ruhçu ve Maddeci Görüşün Mücadelesi*, Ankara, 1995, 304-305

<sup>97</sup> S. H. Bolay, *Türkiye’de ...*, s.153

<sup>98</sup> Teoman Duralı, *Biyoloji Felsefesi*, Ankara, 1992s.92-93

<sup>99</sup> S. Ramazan Buti, *Kubra’l-Yakiniyyati’l-Kevniyye*, Beyrut, 1998, s.102-103

<sup>100</sup> Hüseyin Aydın, *Yaratılış ve Gayelilik*, s.135; Buti, age, s.95

<sup>101</sup> Hüseyin Aydın, *Yaratılış ve Gayelilik*, s.135; Buti, age, s.95

<sup>102</sup> Değişik bir dünya tasarımı için bakınız: İbrahim Coşkun, *İnkâr Problemi*, Konya, 2006, s.133

görülmektedir.<sup>103</sup> D. Hume bütün eleştirilerine rağmen şöyle demekten kendini alamaz. Gaye, niyet ve düzen en dikkatsiz aptal bir kimsenin bile dikkatini çekecek açıklıktadır. Bütün ilimler biz farkına dahi varmadan bizi Yaratıcı'nın varlığını kabule iletmektedir. Hume'den sonra gaye nedeni eleştiren ve onun ontolojik daha sonra da kozmolojik delile dayandığını söyleyen Kant, şöyle der: Bu delili saygıyla zikretmeliyiz, çünkü o, en eski, en açık ve sağduyuya en yakın olan delildir. O bir yandan tabiatı incelememizi teşvik eder, bir yandan da gücünü tabiat kaynağından alır. O müşahedemizin doğrudan doğruya tespit etmediği bir takım gayelerin varlığını telkin eder. Güçlenen bilgi sayesinde alemin yaratıcısına inanmayı kaşı donulmaz bir tarzda önümüze getirir.<sup>104</sup>

D. Hume, makina ile makinayı yapan arasındaki nedensellik bağına tecrübeye bağlamakta, dünya ile Allah arasında böyle bir bağ kurulamayacağını ileri sürmektedir.<sup>105</sup> İnsanın alemdeki düzene şahit olmasını kişide inancın doğmasına yol açabileceğini; fakat inancın oluşması ile bu inancın empirik bir delile dayandırılmasının ayrı ayrı şeyler olduğunu kabul etmektedir. Bu ileri sürülenler, alemden hareketle metafizik alana delil getirilemeyeceği iddiasına dayanmaktadır. Bu durum kelim ilminde gaibin şahide kıyası (kıyasu'l-gaib ale's-şahid) adıyla ortaya atılan probleme benzemektedir. Halbuki Kur'an'da alemdeki Allah'ın ayetlerinden sıkça bahsedilmektedir. Ayrıca vitalistlerin, canlı varlığın faaliyetlerini kendisinde bulunan bir güç, ilke ve enerjinin tezahürü ile gerçekleştirdikleri, canlı cansız her varlıkta bir ruh veya akıl bulunduğunu<sup>106</sup> ileri sürmeleri alemin kendi başına yeterli olduğu izlenimini vermektedir.

## SONUÇ

Kelam ilminin ilk dönemlerinde Allah'ın iradesine sınırlama getirilir düşüncesiyle O'nun fiillerinin maksat ile ta'lili, Eş'ariler tarafından kabul görmemiştir. Bu nedenle gaye ve nizam delili isbatı vacib konusunda çok uzun süre yer almamıştır.

İslam filozoflarının Allah'ın gayesinin olmayışını kabul etmelerinin arka planında, O'nun alemin ilk nedeni olduğu ve diğer olayların birbirine sebep olarak devam ettiğini benimsemiş olmaları yatmaktadır. Ayrıca filozofların gayeyi, nedenin nedeni olarak görmelerinin, Eş'ari düşüncüyü gayelilik konusuna mesafeli durmaya sevk ettiğini

<sup>103</sup> Mehmet Aydın, age, s.58-59

<sup>104</sup> Mehmet Aydın, age, s. 61

<sup>105</sup> Mehmet Aydın, age, s. 60-61

<sup>106</sup> Teoman Duralı, age, s.138, 139

söyleyebiliriz. İslam filozofları, Aristo'yu takip ederek Allah'ın gayesinin olamayacağını ileri sürmek suretiyle gayeliliğin eşyanın kendisinde olduğunu göstermeye çalışmışlardır. Ancak İbn Rüşd, ortaya attığı inayet delili ile gaye neden konusunda ilk adımı atmıştır. Ona göre, Allah eserini sağlam yapmıştır ve kendi iradesiyle sebeplere tesir gücü vermiştir.

Kelamcılar, gayeliliğin Allah'ın zatına yönelik değil eşyanın kendisine yönelik olarak Allah tarafından konulduğunu benimsemişlerdir. Özellikle Maturidi, sebepliliği ve gayeliliği kabul etmekle orta bir yol takip etmiştir.

Eşyanın şüursuz olduğuna bakarsak özellikle canlıların organlarında görülen düzen ve intizam, onların geleceğe yönelik olarak tasarlandığını göstermektedir.

## KAYNAKÇA

Abdulkerim Şehristani, *Nihayetü'l-İkdam fi İlmi'l-Kelam*, Tahkik: Ferid

Al-i İmran/191

Amidî, *el-İhkam fi Usuli'l-Ahkam*, Beyrut, c.3

Amidî, *Gayetü'l-Meram an İlmi'l-Kelam*, Kahire, 1971

Bakara/60

Bakıllani, *Temhid*, Kahire, 1947

Bağdadi, Abdulkahir, *Usulu'd-Din*, İstanbul, 1928

Beyadi, *İşaratu'l-Meram min İbarati'l-İmam*, İstanbul

Buti, Sait Ramazan, *Kubra'l-Yakiniyyati'l-Kevniyye*, Beyrut, 1998

Devvani, Celaleddin, *İsbati Vacib Risalesi*

Duhan/38-39

Eş'ari, *Makalat*, I-II, Beyrut, 1990

Fahredden Râzî, *Nihayetü'l-Ukul*, Raşid Efendi, No:504, vr. 240b

Fowler, *Human Anatomy*, Bölüm 1, 1984

Gazali, *Miyaru'l-İlm*, Beyrut, 1990

Haluk Nurbaki, *Kur'an-ı Kerimden Ayetler ve ilmi Gerçekler*, Ankara, 1986

Hamdullah Suphi, *İslam-Türk Ansiklopedisi Mecmuası*, c.II, N:80, Eylül, 1947

Haşır/59

Hayyat, *İntisar*

Hilmi Ziya Ülken, *Genel Felsefe Dersleri*, İstanbul, 2000

Hud/107; Enbiya/23

Hüseyin Atay, *Farabi ve İbn Sina'ya Göre Yaratma*, Ankara, 1974

Hüseyin Aydın, *Yaratılış ve Gayelilik*, Ankara, 1999

İbn Hazm, *Fisal*, Beyrut, 1996, c.II



- İbn Rüşd, *Faslu'l-Mekal* (Çeviren: A. Nevzat Ayesbeyoğlu) Ankara, 1955
- İbn Sina, *en-Necat*, Tahkik: Abdurrahman Umeyra, Beyrut, 1992, s.62-63
- İbn Sina, *Şifa İlahiyat II*
- Fahreddin *Olguner*, *Üç Türk-İslam Mütefekkeri İbn Sina, Fahreddin Razi, Nasuriddin Tusi*  
*Düşüncesinde Varoluş*, Ankara, 1985
- İbrahim Coşkun, *Modern çağ Ateizmi ve İslam*, Konya, 2007
- İbrahim Coşkun, *İnkâr Problemi*, Konya, 2006
- İcî, Adudiddin, *Mevakıf*
- İhvan-ı Safa, *Resail*, Beyrut, c.3
- İlhan Kutluer, *Gaiyet* mad. TDVİA, c.13
- İlhan Kutluer, *İbn Sina Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, İstanbul, 2000
- İzmirli, *Yeni İlmî Kelam*, İstanbul, 1339-1341, c.1
- Kadı Abdulcebbar, *Mugni*, XI,  
Kehf/89  
Kıyame/36
- Kindi, *Felsefi Risaleler*, Çeviren: Mahmut Kaya, İstanbul, 1994
- Maturîdî, *Kitabu't-Tevhid*, Tahkik: Bekir Topaloğlu, Ankara, 2003
- Mehmet Aydın, *Din Felsefesi*, İzmir, 1987
- Mehmet Sait Özervarlı, *Hikmet* md, TDVİA, c.17
- Muhittin Bahçeci, *Allah'ı Bilmek ve Neseî'ye Göre İman*, Kayseri
- Mustafa Sabri, *Mevkıfu'l Akl ve'l-İlmî ve'l-Alem*, I-IV, Beyrut  
Mülk/2-23-30
- Nader, *le Systeme Philosophique des Mutezile*, 1956, Beyrut  
Nebe'/6-12-16
- Neseî (v. 1142), Ebu'l-Muin, *Tabsıratu'l-Edille*, I-II, Neşr:Hüseyin Atay, Ankara, 1993  
Rahman/5-10
- Râzî, Fahreddin, *Mebahüsü'l-Meşrıkıyye*, Çeviren: İbrahim Coşkun, Dicle Üniversitesi  
İlahiyat Fakültesi Dergisi, c.VI, sayı:2, s.76-79
- Rıza Tevfik Bölükbaşı, *Kamusu Felsefe*, İlet (cause), İstanbul, 1337-1338
- S. H. Bolay, *Türkiye'de Ruhçu ve Maddeci Görüşün Mücadelesi*, Ankara, 1995  
Sa'd/27
- Seyyid Şerif Cürcani, *Şerhu'l-Mevakıf*, Mısır, 1907, c.4
- Süleyman Hayri Bolay, *Aristo Metafiziği ile Gazali Metafiziğinin Karşılaştırılması*,  
İstanbul, 1993
- Taftazani, Saduddin, *Şerhu'l-Makasıd*, Beyrut, 1998, c.1  
Taha/17-70-77
- Tekasür/8

Teoman Duralı, *Biyoloji Felsefesi*, Ankara, 1992

Wolfson, *Kelam Felsefeleri*, Çeviren: Kasım Turan, İstanbul, 2001

Yener Öztürk, *Kur'an Perspektifinde Kozalite Problemi*, Ankara, 2004

Zariyat/56

Ahmet Akgüç, *İsmail Gelenbevi'de Varlık Düşüncesi*, Basılmamış Doktora Tezi,  
Ankara, 2006

Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1979

Ahmet Erkol, *İbn Rüşd'ün Kelam Eleştirisi*, Ankara, 2007