

Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

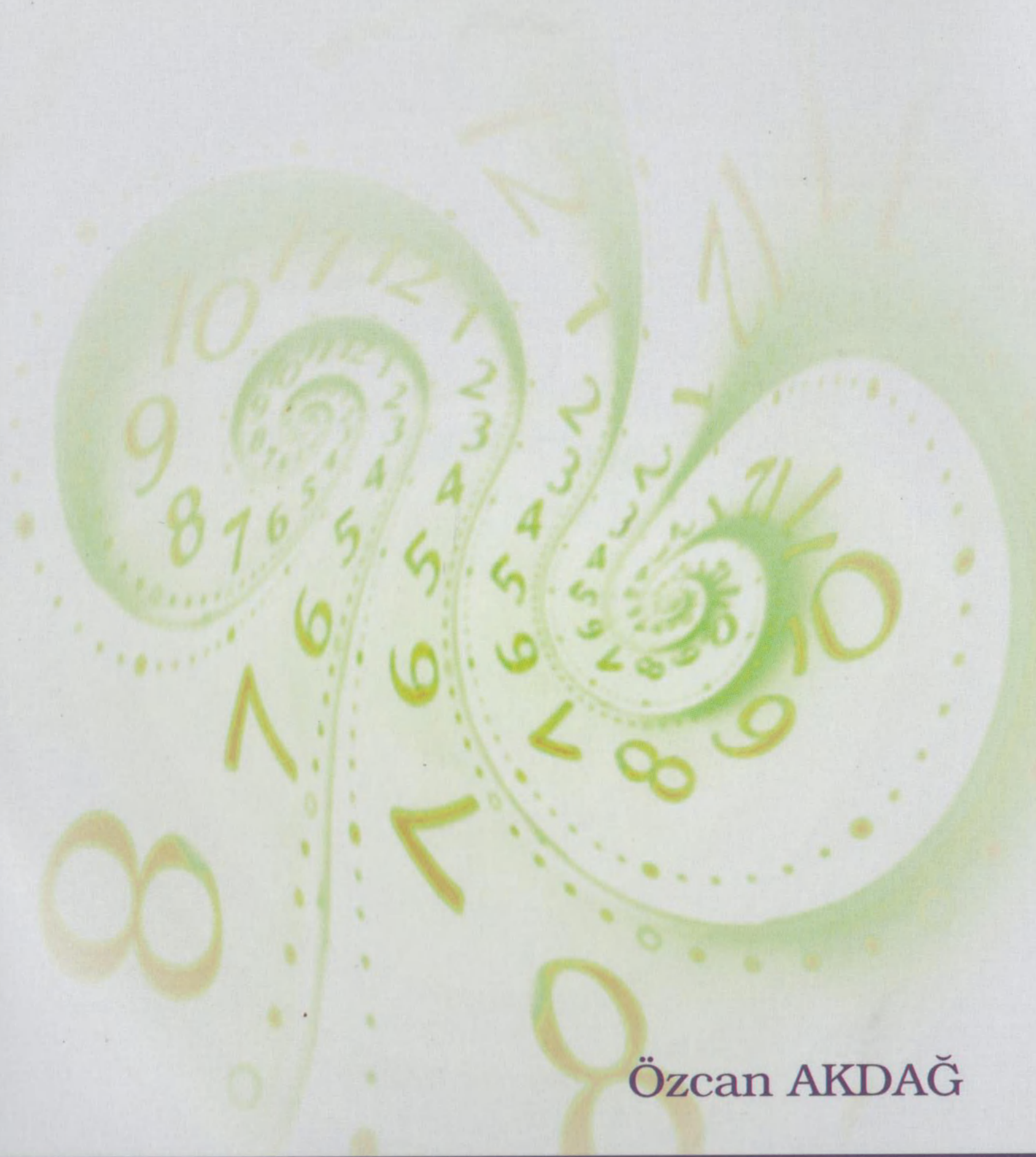
Yedek ve Duyuru Kanallarımız

Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

- Telegram: <https://t.me/birkitapbir>
- WhatsApp Kanalımız : <https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4lvMoc0Y>

Tanrı ve Özgürlük

GAZÂLÎ ve THOMAS AQUINAS EKSENİNDE BİR İNCELEME



Özcan AKDAĞ

Özcan AKDAĞ

Yazar, 1981 yılında Yozgat'ın Akdağmadeni ilçesinde doğdu. Umutlu Köyü İlköğretim okulunu bitirdikten sonra orta ve lise öğrenimi için Yozgat İmam-Hatip Lisesine gitti ve 1999 yılında buradan mezun oldu ve aynı sene Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesini kazandı. 2003 yılında buradan mezun olan yazar, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsünde yüksek lisans eğitimine başladı ve *Kötülük Problemi ve Özgür İrade Savunması* adlı çalışmasıyla 2006 yılında yüksek lisansını tamamladı. Bir süre farklı bir kurumda memur olarak çalışan yazar, 2010 yılında doktora eğitimine başladı. 2011 yılında Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi/Din Felsefesi Anabilim Dalında araştırma görevlisi oldu ve *Gazâlî ve Aquinolu Thomas'a Göre Tanrı'nın Özgürlüğü* adlı çalışmasıyla 2015 yılında doktorasını tamamladı. Halen Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde öğretim üyesi olarak çalışan yazar, evli ve iki çocuk babasıdır.

Elis Yayınları: 97

© Ankara Okulu Basım Yay. San. ve Tic. Ltd. Şti.
Tanrı ve Özgürlük/Özcan AKDAĞ

Editör
Mehmet VURAL

Ofset Hazırlık
Zeynep ÖZGER

Dizgi
Ankara Dizgi Evi

Kapak
Elis

Baskı, Cilt, Kapak Baskısı
Vadi Grafik Ltd. Şti. – Sertifika No: 33748
2284 Sokak No: 101 İvedik Organize Sanayi - Yenimahalle / ANKARA
Tel: (0-312) 395 85 71

Birinci Basım
Kasım 2016

ISBN: 978-975-8774-99-9

Elis Yayınları

Şehit Mehmet Baydar Sokak No: 2/A Maltepe/Ankara
Tel: (0312) 341 06 90 Faks: (0312) 341 06 95
web: www.ankaraokulu.com
e-mail: ankaraokulu@ankaraokulu.com
Bu çalışma ERÜ BAP Birimi tarafından desteklenmiştir.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

Tanrı ve Özgürlük

Gazâli ve Thomas Aquinas Ekseninde Bir İnceleme

Özcan AKDAĞ

Elis Yayınları
Ankara 2016

Babam ve Anneme...

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ	7
GİRİŞ	9
BİRİNCİ BÖLÜM	
ANA HATLARIYLA TANRI'NIN ÖZGÜRLÜĞÜ SORUNU	19
1. ÖZGÜRLÜK VE DETERMİNİZM İLİŞKİSİ	19
1.1. Kavramsal Boyut: Bağdaşırcılık ve Bağdaşmazcılık	28
1.2. Ontolojik Boyut: Özcülük ve Vesilecilik	33
2. PROBLEMİN MAHİYETİ	41
3. PROBLEMİN TARİHSEL SEYRİ.....	60
İKİNCİ BÖLÜM	
TANRI'NIN ÖZGÜRLÜĞÜ AÇISINDAN GAZÂLÎ VE THOMAS'IN TANRI TASAVVURU	77
1. TANRI'NIN ÖZGÜRLÜĞÜNÜ BİLMENİN İMKÂNI VE MAHİYETİ	86
2. "TANRI'NIN ÖZGÜRLÜĞÜ" İFADESİNİN ANLAMI VE MAHİYETİ	103
3. TANRI'NIN ÖZGÜRLÜĞÜ AÇISINDAN İLAHÎ SIFATLAR.....	116
3.1. İlim Sıfatı	118
3.2. İrade Sıfatı	128
3.3. Kudret Sıfatı	137
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM	
GAZÂLÎ VE THOMAS'TA ÖZGÜRLÜĞÜN TEZAHÜRÜ OLARAK TANRI'NIN FAALİYETİ	151
1. TANRI'NIN ÖZGÜRLÜĞÜ BAĞLAMINDA ENTELEKTÜALİZM VE İRADECİLİK	151
2. TANRI-ÂLEM İLİŞKİSİ	164
3. DEĞERLER BOYUTU AÇISINDAN TANRI'NIN ÖZGÜRLÜĞÜ	199
SONUÇ	217
KAYNAKÇA	225
DİZİN	235

ÖNSÖZ

Tanrı'nın özgürlüğüne ilişkin bir çalışmanın güçlükler içerdiği aşikârdır. Bunlardan birisi, özgürlüğün tam olarak ne olduğuna ilişkin efradını cami' eğyarını mani' bir tanımın olmamasıdır. Her ne kadar özgürlük iki seçenek arasında bir tercihte bulunmak olarak anlaşılrsa da insanın karakteri, fiile ilişkin bilgisi, sosyal, ahlâkî ve fiziki etkenler, insanın neyi tercih edeceğini etkilemekte ve bir anlamda insanın fiillerinin ortaya çıkışında doğrudan ya da dolaylı şekilde bir rol oynamaktadır. Söz konusu durumların etkisiyle oluşan fiilin de özgür mü; yoksa belirlenmiş mi olduğu meselesi, çözümü pek de kolay olmayan güçlükler barındırmaktadır. İnsandan hareketle tanımladığımız özgürlüğün, Aşkın olan varlığa nasıl atfedileceği de meselenin bir diğer önemli güçlüğüdür. Zira birtakım sınırlılıkları olan insan ile ilim, irade ve kudret gibi nitelikler bakımından sınırsız ve kâmil olan bir varlığın faaliyetleri arasında ilişki kurulsa da kurulan bu ilişkinin Aşkın varlığın faaliyetini açıklamakta yeterli olup olmadığı sorusu gündeme gelmektedir. Tüm bu güçlüklerle rağmen bu durum, yine de 'Tanrı özgür müdür?' sorusunun hiçbir şekilde cevaplanamayacağı ve O'nun faaliyetine ve özgürlüğüne ilişkin birtakım sonuçlara asla varılamayacağı anlamına gelmemektedir. Bunu temele alarak, Tanrı'nın fiillerinde özgür olup olmadığı konusunu çalışmayı uygun bulduk.

Tüm bu zorlu çalışma sürecinde desteklerini benden esirgemeyen kıymetli hocalarım Prof. Dr. Ramazan ERTÜRK, Prof. Dr. Temel YEŞİLYURT ve Yrd. Doç. Dr. Cenan KUVANCI'ya katkılarından dolayı minnettarım. Bununla birlikte Prof. Dr. Recep KILIÇ, Prof. Dr. Turan KOÇ, Prof. Dr. A. Kamil CİHAN, Prof. Dr. Sait REÇBER, Prof. Dr. John WALBRIDGE, Yrd. Doç. Dr. Salih YALIN ve Yrd. Doç. Dr. Ahmet YILDIZ'ın yanı sıra

ismini burada zikredemediğim bütün hocalarıma ve arkadaşlarıma en içten dileklerle teşekkür etmek istiyorum. Ayrıca bu süreçte desteklerini esirgemeyen aileme ve eşime de şükranlarımı sunuyorum.

GİRİŞ

Tanrı'nın fiillerinde özgür olup olmadığı meselesi hem tarihsel süreçte, hem de günümüzde tartışma konusu olmuştur. *Özgürlük*, genel anlamda, herhangi bir zorlama olmaksızın bir fiili yapabilmek ya da onu yapmaktan kaçınabilmek, başka bir ifadeyle bir şeyi yapmak ya da yapmamak arasında tercihte bulunmak olarak tanımlanmaktadır. İnsanın fiillerinden yola çıkarak tanımladığımız bu kavramı mutlak ilim, irade ve kudret gibi birtakım zâti niteliklere sahip bir Tanrı için de kullanabilir miyiz? Tanrı bir eylemi irade ettiğinde onu yapmaktan vazgeçebilir mi? Ya da O, mantıksal imkân dâhilinde olsun veya olmasın her şeyi bilip irade edebilir mi? Tanrı, fiillerinde özgür müdür, yoksa bir zorunluluk muvacehesinde mi eylemde bulunur? Başka bir şekilde ifade edecek olursak, Tanrı *fâilu'n bi'l-ihitiyâr* mı yoksa *mûcibu'n biz-zât* mıdır? Söz geli mi, Tanrı âlemi yaratırken, hiçbir zorlama olmaksızın, özgür iradesi ile mi yaratmıştır? Yoksa Tanrı'nın ilmi ve Tanrı'nın iradesi özdeş olduğunu temele alan bazı düşünürlerin iddia ettiği gibi, yaratma fiili, bu özdeşliğin bir gereği olarak mı meydana gelmiştir?

Teistik tasavvurda Tanrı, âlemi özgür iradesiyle yaratmasının yanı sıra âlemin varlığını devam ettirmesini sağlayan ve bu âlemde birtakım tasarruflarda da bulunan faal bir varlıktır. Âlem ise sebep-sonuç ilişkilerinin işlediği bir dizayn ihtiva eden sistemdir. Şeylerin sahip olduğu öz ve bunların neden olduğu fiiller arasındaki ilişki zorunlu mudur ve bunlar, Tanrı'nın faaliyet alanını kısıtlar mı? Tanrı âlemi yaratıktan sonra, O'nun bu âlemde olağanüstü olarak nitelenen birtakım fiillerde bulunması, özgürlüğün bir tezahürü olarak telakki edilebilir mi? Mucize olarak nitelediğimiz birtakım hâdiseler, O'nun zâtından kaynaklanan bir zorunluluktan

dolayı mı; yoksa özgür iradesinin bir tecellisi olarak mı ortaya çıkar? Bununla birlikte genel olarak iyi ve kötü olarak nitelendirdiğimiz fiillerin değer hükmüne dair ilkeler, özgür iradesiyle Tanrı'nın koyduğu prensipler midir; yoksa O'nun iradesinden bağımsız, O'nun da uyması gereken nesnel ölçütler midir? Eğer bu ilkeler, Tanrı'nın iradesine bağlı ise, Tanrı istediği zaman onları değiştirebilir mi? Çalışmamızda, genelde Tanrı'nın özgürlüğü, özelde de Müslüman düşünür Gazâli (ö. 1111) ve Hristiyan düşünür Thomas Aquinas'ın (ö. 1274) bu konudaki görüşleri yukarıda dile getirdiğimiz sorular bağlamında ele alınıp irdeledik.

Bir mümin için Tanrı inanılmaya ve ibadete layık bir varlık olacaksa, O'nun en azından ilim, irade ve kudret gibi niteliklere sahip olması, hatta denilebilir ki her bakımdan kâmil bir varlık olması gerekir. Bu niteliklerin tezahürü anlamına gelen özgür şekilde fiilde bulunmak da bir kemâldir ve en kâmil şekliyle Tanrı'ya atfedilmelidir. Dolayısıyla özgür iradesiyle değil de zâtî bir gereklilikle fiilde bulunan bir Tanrı'nın kâmil bir varlık olmadığı düşünülebilir. Müminlerin çoğu için Tanrı özgür iradesiyle fiilde bulunmuyorsa, inanılmaya ve ibadete layık bir varlık olarak görülmeyebilir. Pek çok mümin için özgür şekilde fiilde bulunma olgusu ile 'kâmil Tanrı' tasavvuru arasında sıkı bir ilişki vardır ve teizm açısından Tanrı'nın özgür olup olmadığı meselesi, doğrudan O'nun kemâl nitelikleri ile ilişkilidir. Zira inananların her bakımdan kemâl niteliklere sahip ve özgür bir şekilde fiilde bulunan Tanrı'ya karşı duyup-hissettikleriyle (ümit, korku, şükür, saygı vb.), bu niteliklere haiz olmayan ve zâtî gereği fiilde bulunan bir Tanrı'ya karşı takındığı varoluş tavrının birbirinden farklı olacağı aşîkârdır. Nitekim bir mümin için var olan her şeyi bir lütuf ve özgür iradesiyle yaratan, âlemde olup biten her şeyi bilen ve kullarının dualarını işiten bir Tanrı, zorunluluk ya da mecburiyetten dolayı fiilde bulunan bir Tanrı'dan daha çok ibadete layık olacaktır.

Gerek İslam düşüncesinde gerekse Hristiyan düşünce-sinde Tanrı'nın faaliyeti ve nasıl fiilde bulunduğu son derece önemli teolojik bir konu olmuştur. Bu bağlamda Müslüman kelimelerinden birisi olan Mutezile, Tanrı'nın *adalet* nite-liğine vurgu yaparak O'nun en iyi olanı yaratmasının zorunlu olduğunu, dolayısıyla da Tanrı'nın kulları için her zaman en iyi olanı yapması gerektiği sonucuna ulaşmış ve Tanrı'ya bir-takım zorunluluk atfederek O'nun faaliyet/özgürlük alanını kısıtlamıştır. İbn Sinâ gibi filozoflar ise, kısmen Mutezile'nin tevhid ilkesinden etkilenecek, kısmen de Plotinus'un basitlik anlayışından beslenerek, Tanrı'nın basitliğine vurgu yapmış ve bu bağlamda O'nun bütün sıfatlarının ilim sıfatına irca edilebileceğini düşünmüşlerdir. Tanrı kâmil bir varlık olduğu için O'nun bütün fiillerinin kendisindeki bir eksikliği tamam-lamak nedeniyle değil de cömertliğin bir göstergesi olarak O'ndan sadır olduğunu kabul etmişlerdir. Tanrı'nın bütün fa-liyetini irade merkezli açıklayan Eş'ari ve Maturidî kelimacı-ların aksine İbn Sinâ gibi bir kısım filozoflar, Tanrı'nın irade-sini ilminde eritmek suretiyle iradenin rolünü/fonksiyonunu ortadan kaldırarak, bu sıfatı işlevsiz bir nitelikmiş gibi sun-muşlardır. 1058'de Horasan'ın Tus şehrinde doğan, bu tür tartışmaların yaşandığı bir ortamda yetişen ve dönemin önde gelen entelektüellerinden birisi olan Gazâlî'nin söz konusu meseleye ilgisiz kalması düşünülemezdi. Dolayısıyla Gazâlî, filozofların düşünce sisteminin temeli olan sudur nazariye-sinin Tanrı'nın özgürlüğünü kısıtladığını düşünerek onlara karşı çıkmıştır. Zira ona göre, filozofların ve Mutezile'nin bize sunduğu Tanrı tasavvuru, birtakım fiilleri iradesiyle değil, zâtı gereği zorunlu olarak ifâ eden bir Tanrı'dır.

Orta Çağ Hristiyan dünyasında da Fârâbî, İbn Sinâ ve İbn Rüşd gibi İslam düşüncesinin önde gelen simalarının eserle-rinin XII. yy.da Latinceye çevrilmesinin etkisiyle ilmi ve fikri anlamda geri kalmış olan Orta Çağ Avrupa'sı hem Aristo ve Platon gibi önemli düşünürleri daha iyi tanımaya başlamış hem de İslam dininin teşviki ile gelişmiş ilim ve teknoloji-den haberdar olmuş; dolayısıyla Avrupa'da ilmi ve fikri anlamda

bir aydınlanma başlamıştır. Plotinus'un etkisiyle İslam dünyasında Tanrı'nın faaliyetine ilişkin daha önce ortaya çıkmış tartışmalar da çeviriler vesilesiyle Batı'ya taşınmış ve derinlemesine incelenip irdelenmiştir. Söz gelimi İbn Sinâ'nın eş-Şifâ'sının çevrilmesiyle, Yeni-Platoncu sudur anlayışı ve zorunlu yaratma düşüncesi Batı'ya geçmiş, bu durum sudurcu bir Tanrı-âlem ilişkisi anlayışı ile Katolik kilisesinin Tanrı-âlem ilişkisi anlayışı arasında bir çatışmanın doğmasına neden olmuştur. Bunun neticesinde kökleri Platon, Aristo ve Plotinus'a kadar giden ve İslam dünyasında felâsife ve kelmâcılar arasında tartışma konusu olan Tanrı'nın tikelleri bilip bilmediği, âlemin kıdemi/ezeliliği, yaratmanın zorunluluğu düşüncesi ve faal aklın birliği gibi birtakım meseleler, Paris başpiskoposu Etienne Tempier'in 1270 ve 1277 Kınamalarında kendisine yer edinmiştir. Arapçadan çevrilen eserlerin yoğun bir şekilde dolaşımında olduğu ve tartışmaların yapıldığı böyle bir ortamda yetişen ve dönemin önde gelen düşünürlerinden kabul edilen Büyük Albert (Albert Magnus) (ö. 1280) ve onun tilmizi Thomas Aquinas'ın söz konusu tartışmadan haberdar olmaması pekâlâ düşünülemezdi.

1225 yılında İtalya'nın Aquinos kasabasında dünyaya gelen Thomas, Arapça eserlerin Latinceye çevrilmesi amacıyla II. Frederick'in emriyle İtalya'da kurulmuş olan Napoli Üniversitesinde eğitim görmüş, daha sonra da Paris'e gelerek Albert'ten ders almıştır. Hem Albert hem de Thomas, İslam coğrafyasında yaşamış ve bu kültürden beslenmiş olan İbn Meymun'u takip ederek -çalışmamızın ilerleyen kısımlarında göreceğimiz gibi- Tanrı'nın faaliyetini kısıtladığı ve dini akideye aykırı olduğu gerekçesiyle sudur temelli zorunlu yaratma anlayışına karşı çıkmış ve Tanrı'nın faaliyetini O'nun iradesine referansla açıklamaya çalışmışlardır.

Bu bağlamda çalışmamızın birtakım amaçlarının olduğunu belirtmemiz gerekir. Bunlardan birisi, Tanrı'nın faaliyetine ilişkin yukarıda dile getirdiğimiz soruları, biri İslam düşüncesinde diğeri de Hristiyan düşüncesinde derin etkiler bırakmış Gazâlî ve Thomas Aquinas ekseninde ele alarak, on-

ların Tanrı'nın faaliyetini nasıl anladıklarını ve yorumladıklarını tespit etmektir. Çalışmamızın ikinci amacı ise, Gazâli ve Thomas Aquinas'ın Tanrı tasavvurlarının benzer ve farklı yönlerini ortaya koymak ve Gazâli'den sonra yaşamış olan Thomas'ın Tanrı'nın faaliyeti konusunda Gazâli'nin düşüncesinden beslenmiş olabileceğini göstermektir. Çalışmamızın hedeflerinden bir diğeri ise, yapacağımız tespitlerle bundan sonraki tartışmalara da zemin hazırlamaktır. Bununla birlikte yaptığımız çalışmanın özelde Türk-İslam düşüncesine, genelde ise dünya düşünce ve bilim çevrelerine katkı sağlayacağını da düşünmekteyiz.

Çalışmamızda faydalanacağımız birincil kaynaklar Gazâli ve Thomas'ın kendi eserleridir. Bunun yanı sıra onlar üzerine yapılmış ikincil kaynaklardan yararlanmanın da gerekli olduğunu düşündük ve bu bağlamda onlar üzerine yapılmış olan kaynakları da kullanmaya gayret gösterdik. Gazâli'nin eserlerine atıflar yapılırken Arapça metnin sayfa numaralarının yanı sıra Türkçe çevirilerinin de sayfa numaralarını vermeyi uygun bulduk. Eserlerini Latince kaleme alan Thomas'a atıflarımız ise, onun İngilizceye çevrilen eserlerine olmuştur.

Türkiye'de Tanrı'nın özgürlüğüne ilişkin birtakım çalışmaların olduğu inkâr edilemez. Bununla birlikte İslam düşüncesinin Batı düşüncesine etkisine dair yapılan karşılaştırma tarzındaki çalışmaların çoğunlukla Fârâbi-Thomas, İbn Sinâ-Thomas ve İbn Rüşd-Thomas arasında yapılan karşılaştırmalar olduğu, ama Gazâli ve Thomas arasında herhangi bir karşılaştırmaların yapılmadığı da bir gerçektir. Her ne kadar Gazâli ve Thomas arasında karşılaştırma yapan bir çalışma olmasa da onların düşüncelerini ayrı ayrı ele alan müstakil çalışmalar da yok değildir. Bu çalışmalar Gazâli ve Thomas'ın düşünce sisteminin birtakım yönlerini ortaya koysa da onların Tanrı'nın faaliyetine ve özgürlüğüne ilişkin görüşlerine karşılaştırmalı şekilde yer vermemektedir. Tanrı'nın özgürlüğüne ve Gazâli ile Thomas'ın görüşlerine yer veren eserlerden bazılarını zikredecek olursak:

Tanrı'nın özgürlüğü sorunuyla ilgili Hüsametdin Yıldırım tarafından yapılmış *Tehâfût Geleneğinde İlahi Hürriyet Sorunu* (Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri/Din Felsefesi Anabilim Dalı. Yayınlanmamış Doktora Tezi. Ankara. 2008) adlı çalışma, Tanrı'nın fiillerinde özgür olup olmadığı meselesini *Tehâfût* geleneği bağlamında ele almaktadır. Söz konusu çalışma Tanrı'nın özgürlüğü meselesini müstakil olarak ele alan Türkçe bir çalışma olması hasebiyle dikkate değerdir. Fakat bu eserde her ne kadar Gazâlî'nin Tanrı'nın faaliyetine ilişkin görüşlerine yer verilmiş olsa da onun Latin Batı dünyasına, özellikle Thomas'a etkileri konusunda bir değerlendirmenin yer almadığını görmekteyiz. Bizim çalışmamız, Tanrı'nın özgürlüğü ve faaliyeti açısından Gazâlî'nin görüşlerini detaylı şekilde ele almasının yanı sıra, onun Thomas'a etkisini ortaya koymak bakımından söz konusu boşluğu dolduracak niteliktedir.

Gazâlî'nin ilahî adalet anlayışıyla ilgili olarak E. L. Ormsby tarafından yapılmış bir çalışma olan *İslam Düşüncesinde İlahî Adalet Sorunu (Teodise)* (çev. Metin Özdemir, Kitâbiyat Yayınları. Ankara. 2001) adlı eser, Gazâlî'nin din felsefesinde kötülük sorunu olarak bilinen probleme ve bunun çözümüne ilişkin yaklaşımını ele almaktadır. Yazara göre, her ne kadar Gazâlî, *Tehâfût'ül-Felâsife* adlı eserinde Tanrı'nın fiilleri hususunda filozofları tenkit etmiş olsa da filozofların etkisi altında kalmıştır. Biz ise bu çalışmamızda ilahî faaliyet konusunda Gazâlî ve Thomas'ın bu konudaki düşüncelerinin mukayesesini yaparak, Gazâlî'nin Thomas'a etkisini ortaya koymaya çalıştık.

Tanrı'nın özgür olup olmadığı meselesiyle ilgili olan bir diğer eser de William Rowe tarafından kaleme alınan *Can God Be Free (Tanrı Özgür Olabilir mi?)* (Clarendon Press. New York. 2004) adlı eserdir. Bu eser, Thomas Aquinas, Leibniz ve Clarke gibi düşünürlerin, Tanrı'nın faaliyetine ilişkin görüşlerini ele almakta ve çağdaş tartışmalar bağlamında bir değerlendirmeye tabi tutmaktadır. Her ne kadar Rowe, Thomas'ın

bu âlemin mümkün âlemlerin en iyisi olup olmadığı konusundaki düşüncelerine temas etse de onun mucize, zorunluluk, imkân ve Tanrı'nın iradesine ilişkin açıklamalarına değinmemektedir. Bununla birlikte adı geçen eser, Tanrı'nın faaliyeti konusunda İslam düşüncesindeki tartışmalara yer vermemekte ve konuyu sadece Batı eksenli ele almaktadır. Dolayısıyla çalışmamızın, bu eksikliği tamamlayıcı nitelikte olacağını düşünüyoruz.

Thomas'ın teolojiye ilişkin görüşlerinin ele alındığı *Bir Hristiyan Apolojist Olarak Saint Thomas Aquinas*, (Muhammet Tarakçı, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, Bursa, 2005) adlı çalışmada, her ne kadar Thomas'ın ulûhiyet ve Tanrı-âlem ilişkisi anlayışının yanı sıra onun evharistiya, vaftiz vs. gibi Hristiyan teolojisine ilişkin düşüncelerine yer verilse de burada yapılan değerlendirmeler, Tanrı'nın faaliyeti ve özgürlüğü bağlamında değildir. Söz gelimi, ekmek-şarap ayini konusu ele alınırken, bu ayinin, Tanrı'nın faaliyeti ve kudretiyle ilişkisi ele alınmamaktadır. Yine bu eserde, Tanrı'nın faaliyeti konusunda Thomas'ın genelde İslam düşüncesi, özelde ise Gazâlî'den etkilenip etkilenmediği konusuna dair bir değerlendirmeye de yer verilmemiştir.

Aziz Thomas'ta Felsefe-Teoloji İlişkisi: Bilgi ve İnanç (Süleyman Dönmez, Karahan Kitabevi. Ankara, 2004) adlı çalışma da ise, Thomas'ın epistemolojisi bağlamında, onun bilgi, iman ve inanç gibi kavramlardan ne anladığı, felsefe-teoloji ilişkisinin yanı sıra Thomas açısından inancın epistemolojik temellerini ele almaktadır. Her ne kadar bu eserde Thomas'ın, birçok hususta, Fârâbî, İbn Sinâ, Gazâlî ve İbn Rüşd'den etkilendiği ifade edilse de onun, Gazâlî'den hangi konularda, hangi yolla ve ne ölçüde etkilendiğine dair bir açıklamaya yer verilmemiştir. Dolayısıyla çalışmamızın, bu iddiayı, olabildiğince sağlam delillerle ortaya koyacağına inanıyoruz.

R. E. Abu Shanab tarafından kaleme alınan "Points of Encounter between al-Ghazâlî and St. Thomas Aquinas" (*Thomaso d'Aquino nella storia del pensiero*, C. I, 1975) makalede ise

akıl-iman ilişkisi, âlemin yoktan yaratılması ve Tanrı'nın cüzleri bilmesi konusunda Thomas'ın Gazâlî'den etkilendiği iddia edilmektedir. Shanab bu iddiasını, Thomas'ın çağdaşı olan Dominiken rahip Ramon Marti'nin (ö.1285) *Pugio Fidei (Dagger of Faith/İmanın Hançeri)* isimli eserinde, Gazâlî'nin *Tehâfüt ve Maksadu'l-Esnâ* gibi eserlerine atıf yapmasından hareketle temellendirmektedir. Benzer bir iddianın, Hilmi Ziya Ülken tarafından *İslam Felsefesi* (Ülken Yay. İstanbul, 2004) adlı çalışmada tekrarlandığını görmekteyiz. Çalışmamızda söz konusu iddiayı ele aldık ve bu iddianın doğru olup olmadığını irdeleme fırsatı bulduk. Bu açıdan çalışmamızın, Thomas'ın Gazâlî'nin düşüncesinden ne şekilde haberdar olduğunu ortaya koymak bakımından özgün bir değeri haiz olacağı kanaatindeyiz.

Çalışmamızda takip ettiğimiz yöntem, analitik bir yöntemdir. İddialar ve karşı iddialar verildikten sonra bunlar analiz edilmekte, akabinde bu fikirlerin içerim ve uzantıları ortaya konulmaya çalışılmaktadır. Sonrasında da tahlil edilen bu fikirler terkip edilmek suretiyle bir sonuca ulaşılmaktadır. Çalışmamızın tarihsel bir yönü olmasından dolayı, hem Gazâlî'nin, hem de Thomas'ın eserleri kronolojik bir sıra ile okunmuş, onların düşüncelerinin süreç içerisinde değişip değişmediği de tespit edilerek ortaya konulmaya çalışılmıştır. Bu bağlamda, onların birtakım hususlarda nereden beslendiklerini ve konuya ilişkin iddialarının ne kadar orijinal olduğunu tespit etmeye çalıştık.

Bununla birlikte çalışmamızda, tümden gelim yöntemini takip etmek suretiyle, genelden özele doğru giderek konuları ele aldık, ulaştığımız özel durumları, başka fikirlerle destekleyerek birtakım genel hükümlere varmaya çalıştık. Bu bağlamda birinci bölümde, Tanrı'nın özgürlüğüne ilişkin tartışmalara genel olarak değindik, özgürlüğün ne olduğu, onun türleri ve determinizmle ilişkisini ele aldık, sorunun mahiyetini ortaya koyduktan sonra problemin tarihsel seyrine ilişkin genel bir panorama çizmeye çalıştık. İkinci bölümde ise Gazâlî ve Thomas'ın ulûhiyet anlayışlarını ortaya koyduktan sonra

onların hangi açılardan benzerlik ve farklılık gösterdikleri tespit etmeye çalıştık. Üçüncü bölümde ise, Gazâli ve Thomas'ın Tanrı-Âlem ilişkisine dair görüşlerine yer verdik ve Tanrı'nın özgürlüğünün tezahürü olan yaratma, mucize, ahlâkî değerlerin ilahî emirlerle ilişkisi gibi konuları ele almakla birlikte, onların düşüncelerinin örtüştüğü ve ayrıştığı noktaları tespit etmeye çaba gösterdik. Bu bağlamda, şimdi özgürlüğün ne olduğu ve bu kavramdan ne anlaşıldığı meselesine geçebilir ve çalışmamızın temel problemine ilişkin yaklaşım ve değerlendirmelerin genel bir panoramasını çizebiliriz.

BİRİNCİ BÖLÜM

ANA HATLARIYLA TANRI'NIN ÖZGÜRLÜĞÜ SORUNU

1. ÖZGÜRLÜK VE DETERMİNİZM İLİŞKİSİ

Özgürlük, kişinin hariçten gelen istenmedik herhangi bir etkiye maruz kalmaksızın bir fiili yapıp yapmama seçeneğine sahip olmasıdır. Açıkçası özgürlüğün olabilmesi için fiili, gerçekleştirmek ya da gerçekleştirmekten kaçınabilmek failin kudreti dâhilinde olmalıdır.¹ *Kayıtsız kalabilme özgürlüğü (liberty of indifference)*² olarak bilinen bu anlayışta, şayet bir fiilin meydana gelmesinde harici fiziksel ve psikolojik vb. birtakım unsurlar etkili ise ve bunlar fiili belirliyorsa, söz konusu fiil özgür bir fiil olarak addedilemez. Fakat Leibniz, hiçbir failin, bir şeye eşit şekilde kayıtsız olamayacağını, bundan dolayı kayıtsızlık ile özgürlüğün aynı şey olmadığını ve bir failin, yapmayı seçtiği şeye metafiziksel olarak zorlanamayacağını ifade eder. Tanrı söz konusu olduğunda ise O'nun hikmeti, O'nun iyi olanı seçmesini gerektirir. Fakat buradaki gereklilik, metafiziksel bir gereklilik değil ahlâki bir gerekliliktir.³ Kayıtsız kalabilme özgürlüğünden başka iki farklı özgürlük tanımının daha mevcut olduğunu görmekteyiz. Bunlardan birisi, bir fiilin, failin inanç ve arzularından kaynaklandığını ve harici bir belirlenim olmaksızın bunların fiilin nedeni olduğunu iddia eden *kendiliğindenlik özgürlüğü (liberty of spontaneity)*'dür. Diğeri ise, bir fiilin ancak akla/bilgiye dayanması durumunda özgür bir fiil olarak değerlendirilebileceğini iddia eden *bilgi temelli özgürlük (liberty of*

1 Alvin Plantinga, *The Nature of Necessity*, Clarendon Press, New York, 1989, s. 166. Ayrıca bk. Richard Swinburne, *Providence and the Problem of Evil*. Clarendon Press, New York, 1998, s. 127.

2 William E. Mann. "God's Responsibility for Sin", *Divine and Human Action: Essays in the Metaphysics of Theism*. (ed. Thomas V. Morris). Cornell University Press. New York, 1988, s. 192.

3 Leibniz, *Theodicy*. (İngilizce çev. E.M. Huggard). Biblobazaar, 2007, s. 206.

rationality)'tür.⁴ Bu anlayışta fiil ne kadar bilgiye dayalı ise fail o ölçüde özgür olarak nitelenir. Zira bu süreçte fail, söz konusu fiili yapma ya da yapmama sebeplerini bilmelidir.⁵ Söz gelimi Descartes yanlışın kaynağının, o fiile ilişkin bilgi eksikliği olduğu hususuna vurgu yapar; çünkü irade, akıldan daha geniş bir alana taalluk eder ve bizi, hakkında kesin şekilde bilgi sahibi olmadığımız şeyleri yapmaya sevk eder. Ona göre, doğru ve iyi olan her zaman açık ve seçik bir şekilde bilinseydi, o fiile ilişkin ne hüküm verileceği ya da seçenekler arasından hangisinin tercih edileceği gibi bir sorunla karşı karşıya kalmayacaktık. Diğer bir deyişle yapacağımız her fiile ilişkin açık ve seçik bir bilgiye sahip olsaydık, fiillerimize ilişkin bir kayıtsızlık durumu söz konusu olmayacaktı.⁶ Burada Descartes'in dikkat çektiği nokta, bilginin, özgürlük için temel şart olduğudur. Yani, ifâ edilen fiile ilişkin bilginin derecesi, özgürlüğün de derecesini belirleyen temel bir unsurdur.

Mutlak manada özgürlüğün (*libertarian freedom*) var olduğunu iddia eden düşünürler, failin yaptığı eylemin hiçbir önsel belirlenim ya da nedensellik sonucu meydana gelmemesi gerektiğini ısrarla vurgulamaktadır. Eğer failin eylemi, Tanrı'nın belirlediği bir kader, mantık yasaları, fizik kanunları, psikolojik veya sosyal durumların etkisi gibi haricî durumların bir sonucu olarak meydana geliyorsa, bu eylem belirlenmiş demektir.⁷ Bu nedenle, söz konusu eyleme ilişkin olarak failin özgür olduğunu iddia etmek mümkün değildir; çünkü failin eylemi haricî etkenler tarafından belirlenmiştir ve fail, eylemin meydana gelip gelmemesinde etkin bir kudrete sahip

4 Bu kavram, *akli özgürlük* olarak da çevrilebilir. Fakat söz konusu anlayış, özgürlük için failin fiile ilişkin bilgisine vurgu yaptığı için bu kavramı, *bilgi temelli özgürlük* olarak karşılamayı uygun bulduk.

5 William Mann, "God's Responsibility for Sin", s. 192-93.

6 Descartes, *Metafizik Düşünceler*. (çev. Mehmet Karasan). MEB Yay. Ankara, 1962, s. 179-80. Descartes'in bu iddiasının Thomasçı kökleri için bk. *Summa Contra Gentiles*, I, s. 291. Palton da yanlış ve hatalı bir fiilin bilgisizlikten/cehaletten kaynaklandığını dile getirir. Platon, *Gorgias*. (çev. Reyan Erben). MEB. Yay. İstanbul. 1989, s. 71 ve 109.

7 Robert Kane, "Liberterianism". *Four Views on Free Will*. J. M. Fischer, R. Kane, D. Pereboom ve M. Vargas Willey-Blackwell Publishing, Madlen, 2007, s. 5.

değildir. Eylemin gerçekleşmesi konusunda failin kudretinin etkinliğini ortadan kaldıran ve eylemin kaynağını, nedensel yasalara bağlayan kuram ise *determinizm* (belirlenimcilik)⁸ olarak adlandırılmaktadır. van Inwagen'e göre söz konusu durum, sebep-sonuç ilişkisi içerisinde cereyan eden zorunlu bir durumdur. Eğer A önermesi, dünyanın belirli bir anını ifade eden bir önerme ise, fizik kanunları kapsamında olan A'nın var olması, B'nin de var olmasını gerektirir. Dolayısıyla belirlenimci bir yaklaşımda A'nın meydana gelmesi durumunda B'nin meydana gelmemesi düşünülemez.⁹

Görüldüğü gibi determinizm, fiilin birtakım haricî koşullar tarafından belirlenmesi olarak tanımlanmaktadır. Bir A koşulunun var olması, B sonucunun meydana gelmesine neden olmaktadır. Söz gelimi güneşin doğması ile aydınlığın ortaya çıkması arasında, nedensel bir ilişki vardır. Benzer şekilde, insanın fiillerinin ortaya çıkışında da failin istek ve arzularının yanı sıra bilgisi, alışkanlıkları, değer yargıları, inançları vb. unsurlar da belirgin bir rol oynamaktadır. Bu bakımdan, bir fiilin meydana gelişine ilişkin, Yandell'in tasnifiyle, üç teori ileri sürülmüştür. Bunlardan birincisi *içselcilik*dir. Bu teoriyi savunanlara göre fiil, failin kendi amaçları doğrultusunda ürettiği bir şeydir ve içsel faktörlerin etkisi ile meydana gelir. İkinci görüş olan *dışsalcılık* ise, failin bütün fiillerinin haricî etkenler nedeniyle meydana geldiğini, içsel durumların fiilin ortaya çıkışında etkisinin olmadığını iddia etmektedirler. Üçüncü teori ise, fiilin sebebinin hem failin içsel durumları/amaçları hem de haricî sebepler dolayısıyla oluştuğunu iddia eden *uzlaşmacılıktır*.¹⁰

8 Determinizm de kendi içinde katı (hard) ve ılımlı (soft) olmak üzere iki kısma ayrılmanın yanı sıra, mantıksal, teolojik, psikolojik ve fiziksel determinizm şeklinde de sınıflandırılmaktadır. Burada determinizmi, özgürlüğün varlığı aleyhinde olan bir şey anlamında kullanıyoruz.

9 Peter van Inwagen, "The Incompatibility of Free Will and Determinism", *Agency and Responsibility*, (ed. Laura Waddell Ekstrom). Westview Press, Colorado, 2001, s. 18. Ayrıca bk. Özcan Akdağ, *Kötülük Problemi ve Özgür İrade Savunması*. Ankara Üniversitesi SBE. Ankara. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), 2006, s. 48.

10 Keith Yandell, "Divine Necessity and Divine Goodness", *Divine and Human Action: Essays in the Metaphysics of Theism*, (ed. Thomas V. Morris). Cornell Uni. Press. New York, 1988, s. 331.

Fiilin ortaya çıkışı konusunda dışsalcılık ve uzlaşıcılığın nedensellik ilişkisi olduğunda kuşku yoktur. Peki, fiilin kaynağının, failin kendisinden kaynaklanan sebepler olduğunu kabul eden içselci bakış tarzını nedensellik bağlamında değerlendirebilir miyiz? Görüldüğü gibi içselci anlayışta fiilin nedeni, nihai noktada failin kendisidir. Aristo'nun ifadesiyle fiil, *bize bağlı* (*up-to-us*) yani failin kendisine dayalı gerçekleşen fiildir.¹¹ Öner'e göre, sebebe bağlı olarak hareket etmek, tayin edilmiş/belirlenmiş bir eylemdir.¹² Fakat bu belirlenim, failin haricindeki bir nedenden dolayı değil, onun kendisinden kaynaklanmaktadır. Peki, bu tarz bir belirlenimle ortaya çıkan fiilin özgür bir fiil olduğundan bahsedilebilir mi? Yani, failin içsel süreçlerinden kaynaklansa bile söz konusu belirlenim ile özgürlük mefhumu bağdaştırılabilir mi? Bu sorumuzun cevabını, ileride *bağdaşırlık* kavramını irdelerken vermeye çalışacağız.

Yukarıda da ifade edildiği gibi özgürlük, genel anlamda failin bir şeyi yapmayı ya da yapmamayı tercih etmesi olarak tanımlanmaktadır. Şöyle ki, bir fiilin özgür bir fiil addedilebilmesi için failin alternatif imkânlarla, yani en azından iki seçeneğe sahip olması ve bunlardan herhangi birini seçebilir olmasını gerektirmektedir. Peki, söz konusu alternatif imkânların, zıtları da içermesi gerektiği iddia edilmeli midir? Şayet özgürlüğü, failin bir fiile ilişkin olarak onun aksini de yapmayı tercih edebilmesi olarak tanımlarsak, burada yer alan *aksi* kavramının, örneğin iyiliğin karşıtı olan kötü addedilen fiilleri de kapsaması gerektiği söylenebilir mi?

Plantinga ve Wes Morriston gibi düşünürler failin, bir fiile ilişkin olarak ahlâkî anlamda sorumlu olabilmesi için kötü addedilen fiilleri de yapabilmesini gerekli bir koşul kabul etmişlerdir. Söz gelimi Plantinga, Tanrı'nın her zaman iyi olanı yapabilen ve kötü olanı yapmaktan kaçınabilen varlıklar yaratmasının mantıksal imkân dâhilinde olduğunu iddia eden¹³

11 Robert Kane, *A Contemporary Introduction to Free Will*. Oxford University Press, New York, 2005, s. 6.

12 Necati Öner, *İnsan Hürriyeti*, Selçuk Yay. İstanbul, 1982, s. 25.

13 Akdağ, *Kötülük Problemi ve Özgür İrade Savunması*, s. 60.

McCloskey ve Mackie'ye cevabında, Tanrı'nın her daim sadece iyi olanı yapan varlıklar yaratmasının *özgürlük* mefhumunu ortadan kaldıracığını, bu nedenle de söz konusu durumun mantıksal olarak mümkün olmadığını söylemektedir. Plantinga bu düşüncesini şöyle dile getirir:

...Tanrı özgür varlıklar yaratabilir, fakat O, onların yalnızca iyi (*right*) olanı yapmalarına neden olamaz ya da belirleyemez. Çünkü Tanrı, böyle yaparsa, o zaman iyi olanı özgür şekilde seçemedikleri için onlar, hiçbir zaman gerçek manada özgür olmayacaktır. Ahlâki anlamda iyi olanı yapma gücüne sahip varlıklar yaratmak, ahlâki anlamda kötü olanı yapma yetisine sahip varlıklar yaratmak demektir. O, bu yaratıkları kötülük yapma konusunda özgür bırakıp, sonra da onların böyle davranmasını engelleyemez (*prevent*). Tanrı gerçek manada özgür varlıklar yaratmıştır. Bunlardan bazısı, özgürlüklerini yanlış yönde kullanmıştır. Özgür olan bu varlıkların bazen yanlış (*wrong*) olanı yapmaları, ne Tanrı'nın iyiliği ne de mutlak kudreti aleyhinde değerlendirilebilir.¹⁴

Morrison ise, Wierenga'ya cevap niteliğinde yazmış olduğu makalesinde,¹⁵ *Bonnie* isimli hayali bir varlığı örnek verir. Bu varlık herhangi bir sebep olmaksızın var olmuş ve onun doğası, yanlış olanı yapmak yerine, her zaman iyi olanı seçmesine neden olmaktadır. Buradan hareketle Morrison, Bonnie'nin kendisinden sâdır olan fiillerden dolayı *ahlâki* bir sorumluluğa sahip olmadığını iddia eder; çünkü Bonnie, fiillerinde farklı imkân ya da seçeneklere sahip değildir. H. Garry Frankfurt ise, *ahlâki sorumluluk* olgusunun fiilin neticesinde ortaya çıktığını, fail, alternatif imkânlarla sahip olmasa da bu durumun ahlâki sorumluluğu ortadan kaldırmayacağını iddia etmektedir.¹⁶ Bunun aksine Kane, *çatallaşan yollar* (*forking paths*) düşüncesinin, failin seçimi için alternatif imkânlar sunduğu,

14 Alvin Plantinga, "God, Evil, and the Metaphysics of Freedom". *The Problem of Evil* (ed. M.M. Adams ve R. M. Adams). Oxford Uni. Press. New York. 1990, s. 85.

15 Wes Morrison, "Is God Free: Reply to Wierenga", *Faith and Philosophy*, vol. 23. 2006, s. 96.

16 Stewart Goetz, *Freedom, Teleology, and Evil*. Continuum Press. New York. 2008, s. 76. Ayrıca bk. Timothy O'Connor, "Freedom with a Human Face" *Midwest Studies in Philosophy*, XXIX, 2005, s. 209.

bundan dolayı seçeneklere sahip olmanın özgürlük için özsel bir durum olduğunu ifade eder. Görüldüğü gibi Kane, *çatal-laşan yollar* anlayışının bir belirlenim olmaksızın, faille açık bir gelecek sunduğu ve açık gelecek olgusunun da failin söz konusu fiile ilişkin övgü ve yergiyi hak etmesine olanak sağladığı kanaatindedir.¹⁷ Kanaatimizce failin seçeneklere sahip olması, bu seçeneklerin kötü olanı da kapsamasını gerektirmeyebilir. Zira alternatif imkânlar, kötü olmayan, farklı tarzda ve derecede iyi olan seçenekleri de içerebilir. Bunun yanı sıra alternatif imkânlar, iki karşıt seçeneği de içerebilir. Karşıt olan bu iki seçenekten birisinin mutlak kötü olması gerekemeyebilir. Söz gelimi Tanrı'nın yaratma yerine yaratmamayı seçmesi, kötü bir seçenek olarak değerlendirilemez.

David Widerker ve Michael McKenna, sorumluluk için bilgi ve özgürlüğün gerekli koşullar olduğunu dile getirmektedir. Woodward da tek başına özgürlük mefhumunun ahlâkî sorumluluk için yeterli olamayacağını, failin, fiilin ahlâkî değerini kavrayabilecek epistemik erişimi de sahip olması gerektiğine vurgu yapar.¹⁸ Bergmann ve Cover ise, bir failin ahlâkî anlamda sorumlu olabilmesi için, failin alternatif imkânlara sahip olması gerektiği şeklindeki Rowe'un iddiasına¹⁹ karşı çıkarak failin, o olayın *fail-nedeni* (*agent-cause*) olmasını yeterli görür ve faili şu şekilde tanımlar:

- 1) X, E fiilini yapma kudretine sahip bir faildir.
- 2) X, E fiilini yapmak için kudretini kullanmıştır.
- 3) X'in haricindeki hiçbir şey, X'in E fiilini yapma kudretini kullanmasına neden olmamıştır.²⁰

Yani ahlâkî sorumluluk için, haricî bir belirlenim olmaksızın, X'in bir fiili yapmak için kudretini kullanması ve fiile

17 Robert Kane, "Liberterianism", s. 6.

18 P.A. Woodward: "Frankfurt-Type Cases and the Necessary Conditions for Moral Responsibility", *The Journal of Value Inquiry*. Vol. 41. 2007. s. 331.

19 William Rowe, *Can God Be Free?*. Oxford University Press. New York, 2004, s. 158.

20 Michael Bergmann ve J. A. Cover, "Divine Responsibility without Divine Freedom", *Faith and Philosophy*, vol. 23. 2006, s. 393.

neden olması yeterlidir ve failin, alternatif imkânlarla sahip olması da zorunlu bir koşul değildir. Bunun aksine Rowe faili,

- 1) X, E fiilini yapma kudretine sahip bir faildir.
- 2) X, E fiilini yapmak için kudretini kullanmıştır.
- 3) X, E fiilini yapmaktan kaçınma kudretine de sahiptir.²¹

şeklinde betimler ve onun fiilinden dolayı övgü ve yergiye ancak alternatif imkânlarla sahip olması durumunda layık olabileceğini dile getirir. Zira alternatif imkânlarla sahip olmayan, doğası gereği fiilde bulunan bir fail, rüzgârın önünde savrulan yaprak gibidir. Nasıl ki yaprağın bir seçimi söz konusu değilse, doğası gereği ve alternatif imkânlarla sahip olmaksızın fiilde bulunan fail de ahlâkî sorumluluğa sahip değildir, dolayısıyla böyle bir fail ne övülebilir ne de yerilebilir.²² Bunun gibi, sahip olduğu kemâl nitelikleri nedeniyle Tanrı'nın da en iyi olanı yapmaktan kaçınması mümkün değildir ve seçeneklere sahip olmadığı için O, hamd ve şükre de layık değildir.²³

Hem Plantinga ve Rowe hem de Morrision, failin ahlâkî anlamda sorumlu olabilmesi ve bu bağlamda da özgür sayılabilmesi için, onun seçeneklere (alternatif imkânlarla) sahip olmasını zorunlu bir koşul olarak görmektedir. Rowe'dan farklı olarak Plantinga ve Morrision, kötü olanı da yapma kudretinin bu imkânlar içerisinde yer alması gerektiğini vurgulamaktadır. Bergman ve Cover ise sadece, *fail-neden* olmanın sorumluluk için *yeter-şart* olduğu kanaatindedir. Daha önce ifade ettiğimiz gibi failin alternatif imkânlarla sahip olması, onun, kötü olanı yapmasını gerektirmeyebilir. Bu noktada Plantinga ve Morrision'un alternatif imkânların kötü olan seçeneği de kapsaması gerektiği şeklindeki düşüncelerinin sağlam bir temele dayanmadığını söyleyebiliriz.

Peki, Tanrı söz konusu olduğu zaman O'na ahlâkî sorumluluk atfetmek mümkün müdür? Diğer bir ifadeyle, Plantinga

21 William Rowe, "Response to: Divine Responsibility without Divine Freedom", *International Journal for Philosophy of Religion* vol. 67. 2010, s. 44.

22 William Rowe, *Can God Be Free?*, s.160.

23 William Rowe, "Response to: Divine Responsibility without Divine Freedom", s. 47.

ve Morriston'un anladığı şekilde bir *özürlük-ahlâkî sorumluluk* ilişkisini Tanrı'ya atfedebilir miyiz? Kanaatimizce böyle bir ahlâkî sorumluluk anlayışının Tanrı'ya tatbiki sorunludur. Çünkü ahlâkî sorumluluk bir fiilin sonucunda o fiil ile ilişkili olarak, failin övgü-yergiyi veya ödül-cezayı hak etmesini gerektirmektedir.²⁴ Burada sorulması gereken soru şu olmalıdır: Tüm ölçütlerin kaynağı olduğu düşünülen Tanrı'nın fiillerini de ölçüp tartabileceğimiz Tanrı'dan daha üstün bir otorite var mıdır? Birileri bu soruya müspet cevap verilebileceğini ve bu kriterin *akıl* olabileceğini iddia edebilir. Fakat kanaatimizce bu cevap tatmin edici değildir; çünkü akıl, Tanrı da dâhil her şeyi *idrak* edecek tarzda bir kapasiteye sahip değildir. Tanrı sonsuz olduğu için, aklın, Tanrı'nın fiillerine ilişkin her şeyi kuşatamayacağı, O'nun herhangi bir fiilinin ortaya çıkış nedenlerini tam manasıyla kavrayamayacağı şeklinde bir argüman iddiamızı güçlendirebilir. Bununla birlikte *sorumluluk* kavramı failin kendisini aşan kişi/makama hesap vermeyi tazammun eden bir şeydir. Teistik ulûhiyet anlayışında Tanrı'yı aşan ve O'nun hesap vermek zorunda olduğu bir şeyin olmadığı da bir gerçektir.

Tanrı'nın fiillerinin ahlâkî sorumluluk bağlamında değerlendirilip değerlendirilemeyeceği sorunu, bizi 'ahlakın kaynağı nedir?' sorusuna götürecektir. Ahlâkî anlamda iyi ya da kötü dediğimiz şeylerin kaynağı nedir? Bu soruya verilen cevaplar arasında ahlâkî doğruların insan zihninden ve duygularından bağımsız bir gerçekliği olduğunu düşünen natüralist ve sezgici gibi realist yaklaşımların yanı sıra, onların gerçekliğini yadsıyan bilişsel olmayan (non-kognitif) ve sübjektif gibi anti-realist yaklaşımlar da vardır.²⁵ Bu bağlamda ahlâkî olarak iyi ya da kötü denilen şeylerin Tanrı'nın iradesinden bağımsız olduğunu, Tanrı'nın emrederken bunları gözettiğini düşünen *teolojik nesnelcilik*'in (*theological objectivism*) yanı sıra, bunla-

24 Bk. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <http://plato.stanford.edu/entries/moral-responsibility/>, 25.03.2015.

25 Ahmet Yıldız, *Meta-Etik Bir Teori Olarak Ahlâkî Sezgiciliğin Savunulabilirliği*. Ankara Üniversitesi SBE. Ankara. (Yayımlanmamış Doktora Tezi), 2012, s. 1 ve devamı.

rı Tanrı'nın iradesine, dolayısıyla O'nun emir ve yasaklarına bağlayan *teolojik öznelcilik* (*theological subjectivism*) şeklinde bir açıklama da söz konusudur.²⁶ Diğer yandan, ilahî buyrukçular olarak adlandırılan teolojik öznelciler, ahlâkî iyi ve kötüyü insan zihninden bağımsız olarak açıkladıkları için realist kanatta değerlendirilmektedirler.²⁷ Kretzmann ise, yukarıda dile getirilen çözüm önerilerinin dinî ahlâk için bir temel teşkil edemeyeceğini, fakat Thomist bir Tanrı tasavvurunun çözüm olabileceğini düşünerek şöyle bir çözüm önerisi sunar. Tanrı zâtî olarak iyidir ve bu zâtî iyiliği dolayısıyla iyi olanı zorunlu olarak irade eder ve irade ettiği şeyi de emreder. Bunu temele alan Kretzmann, *mükemmel varlık teolojisinin* dinî ahlâk için bir temel teşkil edebileceği sonucuna ulaşır.²⁸

Görüldüğü gibi ahlâkî önermelerin kaynağına ilişkin tartışmalar, ahlâkın kaynağının ne olduğu sorusunu cevaplamamızı güçleştirmektedir. Sınırlı varlıklar olarak sahip olduğumuz akıl yetisi ile Tanrı'nın fiillerinin ahlâkî olup olmadığını değerlendirme, yukarıda dile getirdiğimiz sorunlara yol açacaktır. Dolayısıyla salt akli temele alarak, Tanrı'nın fiillerini ahlâkî ya da gayriahlâkî olarak değerlendirmek hatalı bir yaklaşım gibi durmaktadır.

Buraya kadarki incelememizde, özgürlük ve determinizmin ne olduğuna dair belli tartışmaları ve tanımları ele aldık. Özetle, ahlâkî sorumluluk için Rowe'un, seçenekleri ve bunlar

26 Norman Kretzmann, "Abraham, Isaac, and Euthyphro: God and the Basis of Morality" *Harmatia: The concept of Error in the Western Thought: Essays in Honor of John M. Crosssett*. (ed. Donald V. Stump, John M. Crosssett). Edwin Mellen Press, New York, 1983, s. 46. Kretzmann'ın dile getirdiği bu düşünce, İslam düşüncesindeki Eş'a'ri ve Mutezili kelmacıların, iyi/kötünün Tanrı'nın emirlerine bağlı olup olmadığı tartışmasını hatırlatmaktadır.

27 Russ Shafer-Landau, *Moral Realism: A Defense* adlı çalışmasında İlahî Buyrukçu Ahlak anlayışının realist teoriler içerisinde değerlendirilebileceğini iddia etmektedir. Oxford Uni. Press, New York, 2003, s.162'de yer alan dipnot.

28 Norman Kretzmann, "Abraham, Isaac, and Euthyphro: God and the Basis of Morality", s. 46. Benzer bir değerlendirme için ayrıca bk. Kretzmann ve Stump "Being and Goodness", *Divine and Human Action: Essays in the Metaphysics of Theism*. (ed. Thomas V. Morris). Cornell Uni. Press. New York, 1988, s.306-307.

arasında bir tercihte bulunmayı temele aldığını, Plantinga ve Morriston'un seçeneklerin kötü olanı da içermesi gerektiğini, Bergman-Cover'ın ise fail neden olmanın yeterli olduğunu ifade ettiklerini belirttik. Bununla birlikte kimi düşünürlerin de failin yapacağı fiile ilişkin bilgisinin olması gerektiğine vurgu yaptıklarına değindik. Bunun yanı sıra, ahlâkın kaynağının ne olduğuna ilişkin teolojik nesnelciler ve öznelcilerin iddialarına da yer verdik. Peki, determinizmin var olduğu yerde özgürlükten ya da özgürlüğün var olduğu yerde determinizmden bahsedebilir miyiz? Diğer bir deyişle, özgürlük ve determinizm birbirini mutlak manada dışlar mı, yoksa onların bir arada bulunması mümkün müdür? Şimdi bu meseleyi ele alıp, bu konudaki yaklaşımları ele almaya geçebiliriz.

1.1. Kavramsal Boyut: Bağdaşırcılık ve Bağdaşmazcılık

Bir fiil birtakım harici koşullar tarafından belirlenmiş ise, o eylemin özgür bir fiil olup olmayacağına ilişkin, iki yaklaşım olduğunu görmekteyiz: özgürlük ve determinizmin birlikteliğini mümkün gören *bağdaşırcılık (compatibilism)* ve bunların birlikteliğini mümkün görmeyen *bağdaşmazcılık (incompatibilism)*. Kane, bağdaşmazcı görüş içerisinde zikredilen *mutlak manada özgürlük (libertarian freedom)*²⁹ anlayışı aleyhinde öne sürülen delilin iki ayağı olduğunu dile getirir. Delilin birinci ayağı, özgürlük ve determinizmin birlikteliğinin mümkün olduğunu temele alan bağdaşırcılık anlayışına dayanmaktadır. Bu anlayışa göre, günlük hayatımızda, özgür olarak nitelediğimiz fiiller aslında, bir sınırlama ya da bir zorlama sonucunda meydana gelmektedir. Bu bağlamda Stoacılar, Aristo, Hobbes, Locke, Hume ve Mill gibi düşünürler, fiziksel anlamdaki kısıtlamalar ve kişisel arzular gibi şeyleri eylemlerimizin belirleyici sebepleri olarak görmüşlerdir.³⁰

Mutlak özgürlük anlayışı aleyhindeki delilin ikinci ayağı ise, bu tarz bir özgürlük anlayışının gerçekten var olup olma-

29 'Libertarian' anlayış, belirlenimin olduğu durumda fiilin belirlenmiş olabileceğini temele alarak, özgürlük ve determinizmin bir arada bulunmasını mümkün görmemekte ve bir failin özgür addedilebilmesi için birtakım seçeneklere sahip olması gerektiğine vurgu yapmaktadır.

30 Robert Kane, "Libertarianism", s. 8.

dığı sorunudur. Çağdaş bilimin ışığında elde edilen verileri temele aldığımızda, yaşadığımız bu evrende mutlak özgürlük anlayışını savunmak makul olmayacaktır. Çünkü eylemlerimizin nedeni olan arzu ve inançlarımız bizim dışımızda meydana gelen haricî nedenlerle oluşmakta ve bunlar da fiillerimize neden olmaktadır. Bu bakımdan inanç ve arzularımızın oluşmasının nedeni haricî durumlar ve koşullardır denilebilir. Bu bağlamda arzu ve inançlarımız bir yanda neden olurken, başka bir açıdan da sonuç olmaktadır.³¹

Wierenga gibi bağdaşırcılık savunucuları ise, bir fiilin ortaya çıkışında önceki durumların etkili olmasına rağmen, o fiilin özgür bir fiil olarak nitelendirilebileceğini düşünür. Bağdaşırcılık, inançların ve arzuların failin kendisinden kaynaklanması gerektiğine vurgu yapar. Fiilin ortaya çıkışı, failin istek ve inançları gibi uygun sebeplere dayanmalıdır. Tanrı söz konusu olduğunda, Tanrı'nın, X fiilini, en iyi olarak bilmesi, onu gerçekleştirebilecek kudretinin olması ve söz konusu fiili belirleyen herhangi bir haricî nedenin olmaması gibi koşullar, O'nun özgür bir fail olarak telakki edilmesi için yeterlidir. Tanrı'nın bir fiile ilişkin iradesi, O'nun zâtî iyiliği ve ilminden kaynaklanır. Buradan hareketle Wierenga, Tanrı'nın en iyi olanı yapması durumunda bile, O'nun özgür bir fail olarak değerlendirilebileceğini düşünür.³² Başka bir çalışmasında Wierenga, bir P şahsının birtakım cihazlarla, E şahsının A eylemini yapmasına neden olması halinde, E'nin söz konusu eylemi özgür bir şekilde yapmadığına dikkat çekerek, bu olayda özgür fiilin ortaya çıkması için uygun koşulların oluşmadığını, dolayısıyla da böyle bir eylemin bağdaşırcı kuram tarafından özgür bir eylem olarak telakki edilmeyeceğine dikkat çekmektedir.³³

Bağdaşmazlık kuramı ise, mutlak bir özgürlük anlayışını benimsemekte ve bir eyleme ilişkin ahlâkî sorumluluk için,

31 Robert Kane, "Liberterianism", s. 9.

32 Edward Wierenga, "The Freedom of God" *Faith and Philosophy*, Vol. 19, 2002, s. 434.

33 Edward Wierenga, "Book Reviews", *Faith and Philosophy*, Vol. 5, 1988, s. 216.

fiilin hiçbir şekilde nedensel olarak belirlenmemiş olmasına ve failin o fiili yapmaktan kendini alıkoyabilmesi gerektiğine vurgu yapmaktadır.³⁴ Widerker'e göre, bir failin, fiilinden dolayı ahlâkî sorumluluğa sahip olması için mutlak manada özgür olması gerekmektedir. Daha önce ifade ettiğimiz gibi, Rowe da failin, bir fiile ilişkin ahlâkî anlamda sorumlu olabilmesi için alternatif imkânlarla sahip olması gerektiğine dikkat çekmekte ve doğası gereği fiilde bulunan bir failin övgüye layık olamayacağını ifade etmektedir.³⁵

Özgür bir fail, doğa kanunlarına rağmen farklı şekilde hareket edebilme kapasitesine sahip olmalıdır. Eğer söz konusu şahsın fiili, tümüyle fizik yasaları tarafından belirleniyorsa ve bu şahıs, bunun aksini yapma potansiyeline hiçbir şekilde sahip değilse, bu durumda kişinin o eylemi yapmaktan başka çaresi olmayacaktır. Böyle bir eylem de özgür olmayan, belirlenmiş bir eylem olacaktır. Bu nedenle özgürlük ve determinizm bağdaşmaz iki olgudur.³⁶ Inwagen'in *sonuç argümanı* olarak isimlendirdiği bu argüman, doğa yasalarının zorunluluğundan dolayı fiillerimiz önceden belirlendiği için yapacağımız her fiilin önceden belirlendiğine ve fiilimizin neticesine dair herhangi bir tasarrufumuzun olmadığına, bu sebeple de sorumluluk ilkesinin ortadan kalktığına vurgu yapmakta ve özgürlük mefhumu ile determinizmin bağdaşamayacağını kanıtlamaya çalışmaktadır.³⁷

Kane'e göre, bağdaşmazcılarının iddiasının temelinde determinizmin geçerli olması durumunda, çatallaşan yollar mefhumunun ortadan kalkacağı endişesi yatmaktadır. Şayet fiillerimiz bütünüyle önceden belirlenmişse, *mümkün gelecek* olgusu da olmayacaktır. Şayet her şey bir zorunluluk ve belirlenim dâhilinde olup bitiyorsa, o zaman fail, fiilin neticesinden dolayı

34 David Widerker, "Libertarianism and Frankfurt's Attack on the Principle of Alternative Possibilities", *Agency and Responsibility*. (ed. Laura Waddell Ekstrom). Colorado: Westview Press, 2001, s. 228.

35 William Rowe, *Can God Be Free?*, s. 160.

36 Peter van Inwagen, "The Incompatibility of Free Will and Determinism". Ayrıca bk. Özcan Akdağ, *Kötülük Problemi ve Özgür İrade Savunması*, s. 49-50.

37 Robert Kane, "Libertarianism", s. 10.

sorumlu olmayacaktır. Diğer bir deyişle eğer eylemlerimiz tümüyle geçmişin ya da doğa yasalarının zorunlu sonucu ise, bu durumda biz, eylemin aksini yapabilme kudretine sahip olmayız. Eğer fiillerimiz katı anlamda determinizm çerçevesinde gerçekleşiyorsa o zaman fail, söz konusu fiilin aksini yapma kudreti şöyle dursun, bu potansiyele de sahip olmayacaktır. Çünkü özgürlük mefhumu aksini yapabilme kudretini gerektirir. Bir eylemde aksini yapabilme gücü tümüyle ortadan kaldırılsa o eylem özgür bir eylem olarak nitelendirilemez.³⁸

Bağdaşmazcılık ve bağdaşırcılığın özgürlük ve determinizm konusundaki temel iddialarına değindik. Peki, Tanrı'nın fiilleri söz konusu olduğunda ne söyleyebiliriz? Yani Tanrı'nın fiillerinin O'nun zâtından kaynaklanan bir gereklilikle ortaya çıkması durumunda, O'nun *özgür* olduğunu söyleyebilir miyiz? Spinoza özgürlüğü, nedensel belirlenimden yoksun olma hali olarak anlamakta ve Tanrı'nın İlk Neden ve kâmil bir varlık olması hasebiyle O'nun fiilinin kendi zâtından kaynaklandığını ifade etmektedir. Tanrı'nın bu tarzda fiilde bulunmasını belirleyen harici bir sebebin olmadığına vurgu yapan Spinoza, *en kâmil manada özgür varlığın* Tanrı olduğu sonucuna ulaşmaktadır. Spinoza, 1674 yılında yazmış olduğu bir mektupta şöyle der:

Ancak kendi mahiyeti (*nature*) gereği var olan ve buna göre fiilde bulunan bir failin özgür olduğunu söylüyorum. Bundan dolayı Tanrı, kendisini ve diğer şeyleri özgür şekilde bilir. O'nun ilmi zâtından dolayı olduğu için O, her şeyi bilmelidir. Bil ki, ben özgürlüğü, özgür karar vermeye (*free decision*) dayalı bir şey olarak değil, özgür zorunluluk içerisine (*in free necessity*) konumlandırıyorum.³⁹

Benzer şekilde Wierenga da Tanrı'nın ilmi ve zâtı gereği fiilde bulunmasına rağmen yine de O'nun özgür olarak nitelenebileceğini ifade eder.⁴⁰ Talbott ise, Spinozacı özgürlük anlayışının bağdaşırcı anlayış bağlamında değerlendirilebileceği-

38 Robert Kane, "Liberterianism", s. 10-11.

39 Spinoza, *Correspondence*. (çev. R.H. M. Elwes). Dover Publications. New York, 1955, s. 390.

40 Wierenga, "Perfect Goodness and Divine Freedom", *Philosophical Books*, vol. 48, 2007, s. 209. Ayrıca bk. Wierenga, "The Freedom of God", s. 434.

ni, kendisinin de Spinozacı bir çizgiyi takip ederek, Tanrı'nın kâmil bir varlık olduğunu ve bu kemâlinde dolayı, O'nun fiilinin harici birtakım nedenler tarafından belirlenemeyeceğini, fiilinin kaynağının Tanrı'nın kendi zâtı olduğunu ifade eder. Talbott'a göre Tanrı'nın fiilinin kaynağı, O'nun değişmez ilmidir ve Tanrı fiilde bulunurken alternatif imkânlarla sahip olmasa da özgür bir faildir.⁴¹ Daha önce dile getirildiği gibi, buna karşı olan Morriston ve Rowe gibi düşünürler ise, Tanrı'nın fiillerinin, O'nun zâtı ya da doğası gereği O'ndan sadır olmasının, fiile ilişkin sorumluluğu ortadan kaldıracığını, hatta bu şekilde fiilde bulunan bir failin hamde bile layık olamayacağını temele alarak, özgürlük ile determinizmin bağdaşamayacağını iddia etmiştir.

Nedensel belirlenim ve özgürlük arasındaki ilişki bakımından dikkate değer olduğunu düşündüğümüz diğer bir iddia da Alston'un Tanrı'nın fiillerini *işlevselci* (*functionalist*) bir şekilde açıklama girişimidir. Alston, işlevselci bir fiil anlayışının Tanrı'ya tatbik edilebileceğini ve bu şekilde Tanrı'nın fiillerine dair makul bir açıklamanın verilebileceğini iddia eder. Garcia'nın aktardığına göre bu teoride, doğru bir girdinin var olması durumunda bu girdiye uygun olan iradî (niyetsel) bir fiilin ortaya çıkması gerekir. Algısal koşullar girdilerdir ve bu girdilere uygun zihinsel süreçlerin oluşup, fiil için bir gaye oluşturması ve buna uygun olan bir davranışın gerçekleşmesi ise çıktıdır.⁴² Garcia'ya göre, işlevselci bir fiil açıklaması, nedensel belirlenim ile uyumlu görünmektedir. Zira failin fiilinin belirleyicisi olan iradenin ortaya çıkması için algısal/ idrakî şeylerin olması gerekir. Bu tarz bir determinist fiil anlayışı, geleneksel teistik tasavvurdaki Tanrı'nın kâmil özgürlüğüne zarar verecektir.⁴³ İşlevselci fail anlayışını,

(1) S faili, G'yi yapmak için bir amaca/gayeye sahiptir. O zaman, her ne olursa olsun, S, G'yi yapmak için bir yol seçecektir. (2)

41 Thomas B. Talbott, "On the Divine Nature and the Nature of Divine Freedom" *Faith and Philosophy*, vol 5, 1988, s. 23-24.

42 Laura Garcia, "Divine Freedom and Creation", *The Philosophical Quarterly*, vol. 42, 1992, s. 205.

43 Garcia, s. 206.

Eğer S. A'yı yapmak için bir temayüle sahipse, o zaman bu eğilimle, irade tarafından daha güçlü olan zıt bir eğilim olmadıkça ve haricî şartlar doğru şekilde işledikçe, S. A'yı yapacaktır.⁴⁴

şeklinde sunan Alston'a itirazında Garcia, onun bu anlayışının sorunlu olduğunu, çünkü Tanrı'nın ilminin, insanın bilgisi gibi bir süreç sonucunda oluşmadığını, bu sebeple de işlevselci bir fiil anlayışının insana atfedildiği manada Tanrı'ya atfedilmesinin mümkün olmadığını ifade eder.⁴⁵ Garcia'nın Alston'a yönelttiği eleştiri, bizce haklı bir eleştiridir. Zira işlevselci bir açıklamanın Tanrı'nın fiillerine insana atfedildiği şekliyle atfedilmesi söz konusu olamaz. Çünkü Tanrı sınırsız, eksiksiz ve kâmil ilim sahibiyken; biz sınırlı, noksan bir bilgi sahibiyiz. İnsan fiillerini, dışardan gelen girdiler ve onların yorumlarından sonra ortaya çıkan zihinsel sürece uygun neticeler şeklinde açıklamak doğru olabilir; ama aynı açıklamanın Tanrı'ya tatbiki problemlili gözükmemektedir. Zira Tanrı'nın birtakım girdiler ve bunların neticesinde oluşan zihinsel süreçler sonucunda fiilde bulunduğu iddiası bilginin sınırını aşan bir iddiadır.

Bu kısımda özgürlük ve determinizm ilişkisi bağlamında özgürlüğün olması için determinizmin olmaması gerektiğini iddia eden bağdaşmazı anlayış ile determinizmin olması halinde dahi bir fiilin özgür olarak nitelendirilebileceğini iddia eden bağdaşırıcı anlayışı ele aldık. Peki, şeylerin doğaları gereği ortaya çıkan fiiller ve bu çerçevede onların ilişkileri olarak tarif edebileceğimiz sebep-sonuç ilişkisi zorunlu mudur, yoksa değil midir? Söz gelimi, Gazâlî'nin de sık sık kullandığı örnek üzerinden gidecek olursak ateşin yakması, onun doğası gereği zorunlu mudur, yoksa mümkün müdür?

1.2. Ontolojik Boyut: Özcülük ve Vesilecilik

Çevremize baktığımız zaman birtakım şeylerin var olduğunu açık-seçik bir şekilde görebiliriz. Ama bu şeylerin varlık sebebinin ne olduğu ve şeylerin niçin başka tarzda değil de bu şekilde var olduğu ve onların mutlak/değişmez bir özünün

44 William P. Alston, Alston, "Divine and Human Action", *Divine and Human Action: Essays in the Metaphysics of Theism*. s. 268-69.

45 Garcia, s. 207.

olup olmadığı ontolojinin temel meselelerinden biri olagelmıştır. Kimilerinin iddia ettiği gibi şeylerin gerçekten bir özü var mıdır? Eğer varsa, bu özler zorunlu mudur ya da başka türlü olabilir mi? Ontolojinin konusunun var olması bakımından var olanı incelemek olduğunu söyleyen Aristo, bu soruyu *özcülük (tabiatçılık-essentialism)* teorisi bağlamında cevaplamaya çalışmış ve şeylerin hepsinin bir özü olduğunu ve bu öze göre hareket ettiğini iddia etmiştir. Bundan dolayı Aristo, gerçekçi özcülüğü (*realist essentialist*) benimseyen biri olarak düşünce tarihinde yerini almıştır.⁴⁶

Aristo'ya göre, müşahade ettiğimiz âlemde var olan her şey madde ve formdan oluşur⁴⁷ ve her şey sahip olduğu öz doğrultusunda fiilde bulunur. Ateş, canlılar, bitkiler gibi şeyler bir öze sahiptir ve onların özü ne ise onu gerçekleştirir. Söz gelimi ateş, özü gereği, her zaman yukarı doğru yükselir.⁴⁸ Bunun yanı sıra ateşin yakmak gibi bir özelliği de vardır ve bu nitelik ateşin zâtından ayrılmaz. Benzer şekilde buzun tabiatı ısıtmak değil, soğutmaktır. Onların başka tabiatlarda olması düşünülemez.⁴⁹ Özetle, her şeyin bir tabiatı vardır ve şeyler bu tabiatı gerçekleştirmek, diğer bir ifadeyle, bilfiil hale getirmek için hareket etmektedir. Aristo'nun bilkuve ve bilfiil ayırımından müteşekkil olan bu tabiatçı bakış açısına benzer teorilerin İslam düşüncesinde de dile getirildiğini görmekteyiz. Söz gelimi Nazzam'ın *kumûn ve zuhur*⁵⁰ ve Muammer'in *mânâ* teorisi⁵¹ ile Gazâlî'nin *Tehâfût*'te eleştirdiği Müslüman filozofların görüşlerini bu bağlamda değerlendirebiliriz.

Aristo'da *tabiat*, görüldüğü gibi şeylerin özlerinde bulunan imkânı gerçekleştirme eğilimidir ya da hareket ilkesidir.⁵²

46 David S. Oderberg, *Real Essentialism*, Routledge, New York, 2007, s. 18.

47 Aristo, *Fizik* (çev. Saffet Babür), YKY Yay. İstanbul, 2012, s. 41.

48 Aristo, *Fizik*, s. 51.

49 Aristo, *Organon I.* (çev. Hamdi Ragıp Atademir). MEB Yay. Ankara, 1995, s. 52.

50 H. Austryn Wolfson, *Kelam Felsefeleri*. (çev. Kasım Turhan). Kitabevi Yay. İstanbul, 2001, s. 381.

51 Wolfson, *Kelam Felsefeleri*, s. 145.

52 Aristo, *Göküzü Üzerine*. (çev. Saffet Babür). Dost Kitabevi, Ankara, 1997, s.193.

Peki, tabii olan şeyin bir gayesi var mıdır? Aristo'ya göre, tabii olan şeyin gayesi, sahip olduğu imkânı gerçekleştirme.⁵³ Bundan dolayı şeyin özündeki potansiyeli bilfiil hale getirmek, o şeyin gaye nedenidir. Tabiat gereği fiilde bulunan şeyler genellikle aynı tarzda fiilde bulunurlar ve rastlantı sonucu olan şeylerde böyle bir durum söz konusu değildir.⁵⁴ Bu nedenle her şey, engellenmediği sürece, kendi gayesine doğru hareket eder.⁵⁵ Bunun yanı sıra tabii olan her şeyde bir düzen ve süreklilik vardır. Şayet bu düzen ve süreklilik olmazsa, bu şeyin daha önce değil de niçin şimdi ve bu tarzda hareket ettiği sorunu ile yüzleşmek gerekir.⁵⁶

Aristo'nun madde-form teorisinde, şeyler madde ve formun bir araya gelmesi ile oluşmuştur. Söz gelimi ruh organizmanın formudur; beden ise, ruhun maddesidir. Var olan her şey temel maddenin (*prime matter*) form almış halleridir.⁵⁷ Tabiat kanunları da şeylerin nasıl hareket edeceğine/fiilde buluna-acağına dair birer hakikattir ve bu kanunlar, şeylerin özlerinin hareketlerinden soyutlanan ilkeler olduğu için de metafiziksel bir zorunluluğa sahiptir. Buradan hareketle tabiatla bir zorunluluğun olduğunu düşünenler, "tabiat kanunları, tabiatların kanunudur" prensibini benimser.⁵⁸

Oderberg, varlığı ve oluşu açıklamak için ortaya atılan Aristocu özcü realist anlayışın yanı sıra, bilimsel ve Platoncu realizm gibi teorilerin de olduğuna dikkat çeker.⁵⁹ Platoncu realizmde, şeylerin özleri, ideler âleminde bulunur ve fenomen âlemdeki her şey ideler âleminde bulunan idelerden pay aldığı ölçüde o şey olur. Putnam ve Kripke gibi düşünürler tarafından savunulan bilimsel realizmde ise, suyun özü, iki hidrojen atomu ile bir oksijen atomundan oluşan kimyasal ve atomik bir yapıdır. Yani su bütün mümkün dünyalarda aynı

53 Aristo, *Fizik*, s. 55.

54 Aristo, *Fizik*, s. 83.

55 Aristo, *Fizik*, s. 137.

56 Aristo, *Fizik*, s. 343.

57 Oderberg, s. 72.

58 Oderberg, s. 144.

59 Oderberg, s. 18.

kimyasal ve atomik yapıya sahip olmalıdır ki o şey su olarak isimlendirilebilsin.⁶⁰

Şeylerin bir özünün olduğu kabul edilse bile, şeyin özünü oluşturan unsurların ne olduğu tartışma konusudur. Lowe, zamansal ve fiili duruma uymayan (*counterfactual*) olmak üzere iki tarz imkân olduğunu ve bunun temele alınmasıyla birlikte, iki tür özsel nitelik anlayışının ortaya çıktığını söyler. Bunlardan birincisine göre, bir şeyin sahip olduğu özsel nitelik, o şeyin var olduğu zaman zarfında sahip olduğu ve yok olmadığı sürece de bu niteliğe sahip olacağı iddiasıdır. İkinci düşüncede ise, özsel nitelik, o şeyin sahip olmaması düşünülmemeyen şey olarak anlaşılmaktadır. Dolayısıyla o şey, bu özsel niteliğe her mümkün dünyada sahip olmalıdır.⁶¹ Görüldüğü gibi son anlayışa göre, bir şeyi o şey yapan, diğer bir deyişle onun kimliğini oluşturan özsel niteliklere, sadece belli bir anda sahip olmak yeterli değildir. Söz gelimi ateşin ateş olması için her mümkün dünyada, yakma niteliğine sahip olması gerekir. Bu bakımdan Lowe'un sunduğu ikinci anlayış, Kripke ve Putnam tarafından ileri sürülen bilimsel realist özcü yaklaşıma oldukça yakın durmaktadır.

Bir insanı insan yapan özsel niteliklerden birisi onun düşünme fiiline sahip olmasıdır. Bu nedenle insan her mümkün dünyada bu niteliğe sahip olmalıdır. Şayet insan, bu niteliğe sadece belli bir anda sahip oluyorsa, bu durum, gerçekçi özcü yaklaşım, insanın özünü tarif etme konusunda yeterli olmayacaktır. İnsanı diğer türlerden ayıran en önemli niteliklerden birisi düşünme kabiliyetine sahip olmasıdır. Lowe'un da işaret ettiği gibi özsel nitelik, bir şeyin, tüm mümkün dünyalarda sahip olması gereken niteliktir. O nitelik olmaz ise, o şey, o şey olamaz.⁶² Bu sebeple, her bireysel varlığın, özsel niteliklerini içeren bir varlığın bulunduğunu varsaymak mümkündür. Bu bireysel öz de *o şey olma hali* (*thisness/haecceity*) olarak adlandırılmaktadır.⁶³

60 Oderberg, s. 12.

61 E.J. Lowe, *A Survey of Metaphysics*. Oxford University Press, New York. 2002, s. 96.

62 Lowe, s. 98.

63 Lowe, s. 102.

Peki, özleri tümüyle reddetmek mümkün müdür? Böyle bir iddia makul bir iddia mıdır? İbn Rüşd, Aristo'nun *Metafizik*'ine yaptığı büyük şerhte var olan her şeyin Tanrı'nın özel bir fiili ile var olduğunu, bu şeylerden özleri (*zât*)⁶⁴ ve bu özleri diğerlerinden ayıran sınırlamaları ifade eden *tanımları* (*hadd*) kaldırırsak, her şeyin tek bir şey olacağını söylemekte ve özcü bir yaklaşımı reddetmenin tuhaf sonuçlara yol açacağına dikkat çekmektedir.⁶⁵ Benzer şekilde Lowe da özleri uzlaşımaya dayalı şekilde açıklamanın onları tanımlamak için kullanılabileceğini, ama yine de her şeyi *şekilsiz bir yığın* (*amorphous lump*) haline getireceğini, bu bakımdan özcü bir yaklaşımı benimsemenin sağduyuya hitap eden makul bir söylem olduğuna vurgu yapmaktadır. Söz gelimi bir meşe ağacının sahip olduğu birtakım özsel nitelikler vardır ve bunlar, tüm mümkün dünyalarda, meşe ağacını meşe ağacı yapan şey onun özsel nitelikleridir. Şayet bu niteliklerin yokluğu söz konusu olursa, o şey artık meşe ağacı olamaz.⁶⁶

Vesilecilik olarak adlandırılan özcülük karşıtı yaklaşım ise, Tanrı'nın fiillerinden bağımsız bir öz anlayışının, O'nun faaliyet alanını kısıtladığını düşünerek, özcü yaklaşımı benimseyenlerin iddia ettiği gibi bir öz anlayışına karşı çıkmaktadır. Freddoso, vesileci olarak adlandırılan bu yaklaşımın, *eylemsizlik teorisi* (*no-action theory*), *özsüzlük teorisi* (*no-essence theory*) ve *tabiatsızlık teorisi* (*no-nature theory*) olarak kategorize edilebileceğini söyler. Herhangi bir engel olmadığı sürece, X'in P fiilini meydana getirmek için özünün gerektirdiği bir kudrete sahip olduğunu iddia eden özcülüğe karşı çıkan *eylemsizlik* teorisyenleri, X'in P fiilini meydana getirmek için başkasından bağımsız kendi özüne ait olan aktif bir kudrete sahip olmadığını, bu fiillerin Tanrı'nın kudreti ile meydana geldiğini temellendirme girişiminde olmuşlardır. Suarez gibi

64 'Zât' terimi Türkçede daha çok kişi/birey manasında kullanılmaktadır. Felsefi literatürde ise şeylerin sahip olduğu özleri de kapsayacak şekilde daha geniş anlamda kullanılmaktadır.

65 İbn Rüşd, *Tefsir Ma Ba'd At-Tabiat*. (ed. Maurice Bouyges). Beyrut, 1938, s. 1136.

66 Lowe, s. 113-14. Bu iddia, içinde yaşadığımız dünya için geçerli olabilir. Fakat onu bütün mümkün dünyalara teşmil etmek sorunlu olabilir.

Hristiyan Aristotelesçiler ise, Tanrı'nın ikincil nedenlerle fiilde bulunabilmesinin mümkün olduğunu, çünkü Tanrı'nın İlk Neden olarak ikincil nedenlere o fiili gerçekleştirme kudretini verdiğini iddia ederek vesilecilere karşı çıkmışlardır.⁶⁷ Benzer şekilde Leibniz de "tek fail Tanrı'dır" düşüncesini savunmanın, yine de diğer varlıkların da birtakım fiillerinin olduğunu inkâr etmemizi gerektirmeyeceğini ifade ederek⁶⁸ şeylerin birtakım fiiller meydana getirdiğine vurgu yapmaktadır. Rom Hare ve Edward Madden gibi çağdaş düşünürler de cevherlerin bir öze sahip olmasının metafiziksel olarak zorunlu olduğunu, bu nedenle ateşin bir deri parçasını yakmasının, onun özsel niteliği olduğunu ve bu nitelik olmaksızın da söz konusu şeyin ateş olamayacağını iddia etmektedirler.⁶⁹

Şeylerin bir özü olmamasına karşın, onların aktif ve pasif şekilde bir kudrete sahip olduğunu ama bu kudretin, onların zâtında olmadığını, yani hariçten gelen bir şey olduğunu iddia eden anlayış ise *özsüzlüktür*. Freddoso Gazâlî'nin de bu bağlamda değerlendirilebileceğini, çünkü onun şeylere aktif ve pasif kudret atfettiğini, ama bu kudretin özsel olmadığını düşündüğünü söyler. Söz gelimi, ilerde detaylı şekilde ele alacağımız gibi, ateşin pamuğu yakması veya suyun susuzluğu gidermesi arasındaki ilişki zorunlu değildir ve onlar sadece âdetten ibarettir.⁷⁰ Bununla birlikte Gazâlî'nin *Tehâfût*'ün on yedinci meselesinde, pazarda bulunan sebze ve meyvelerin insan olmasının imkânına dair verdiği örnekle ilgili olarak Freddoso, Gazâlî'nin buradaki amacının söz konusu durumun *metafiziksel* olarak mümkün olduğuna dikkat çekmek olduğunu ifade eder.⁷¹

Şeylerin özlerinin olup olmadığına ilişkin diğer bir yaklaşım ise, *tabiatsızlık* teorisidir. Bu teoriye göre, şeylerin bir fiili

67 Alfred Freddoso, "Medieval Aristotelianism and the Case against Secondary Causation in Nature", *Divine and Human Action: Essays in the Metaphysics of Theism*. (ed. Thomas V. Morris). Cornell University Press New York. 1988, s. 91-92.

68 Leibniz, *Theodicy*, s. 145.

69 Freddoso, s. 93-94.

70 Freddoso, s. 95.

71 Freddoso, s. 102.

meydana getirmek için ne aktif ne de pasif anlamda bir kudreti vardır. Bu anlayışta olan Gabriel Biel (ö. 1495), Malebranche (ö. 1715) ve Berkeley (ö. 1753) gibi düşünürler, şeylere atfedilen her türlü kudreti inkâr etmişler ve böyle bir kudret atfının sapkınlık olduğunu düşünecek kadar da ileri gitmişlerdir. Freddoso'nun aktardığını göre Malebranche, şeylere bir kudret atfederek ikincil nedenlerin varlığını kabul edenlerin kalplerinin Hristiyan ama zihinlerinin pagan olduğunu söyler.⁷²

İlginçtir ki Biel de Gazâlî'nin kullanmış olduğu örneği kullanır ve ateşin pamuğa yaklaştırılması durumunda yakma fiilinin ateş tarafından gerçekleştirilmediğini, bunun Tanrı'nın kudretiyle meydana geldiğini dile getirir. Freddoso'nun belirttiğine göre Louis de Molina (ö. 1610) ise, ateşe yaklaştırılan şeyin ısınmak yerine soğuyacağı ya da soğuk bir şeye yaklaştırılan bir şeyin de soğumak yerine ısınabileceği şeklinde Biel tarafından dile getirilen iddianın saçma olduğunu ifade eder.⁷³ Bir kaba konulan suyun kaynamasına, hem ateş hem de ben sebep olmaktayım. Kabin ocağa konulmasının sebebi benim fiilim iken, suyun kaynamasının sebebi ocakta yanan ateştir ve bu durum bizim tecrübemize de konu olmaktadır. Fakat vesileciler bu tarz bir akıl yürütmeyi yadsıyacaklardır. Zira onlara göre, bu olaydaki aktif neden Tanrı'dır. Freddoso, şayet vesileciliğin iddiaları doğru ise, bu durumda fail ile fiil arasında doğal bir ilişkinin olmadığı gibi bir sonucun ortaya çıkacağına dikkat çeker. Şayet bir şey başka bir şeyin var olması için sebep teşkil ediyorsa, Tanrı sebep olan şeyi, sonuçta ortaya çıkan şey için vesile olarak kullanmaktadır. Bu olayda da sebep ile sonuç arasında zorunlu bir ilişki söz konusu değildir.⁷⁴ Yani Aristotelesçi anlamda özcülüğü benimseyenler için ateş ısıtmak için başkasından bağımsız ve kendi özüne ait olan aktif bir kudrete sahiptir ve bu nitelik onun tabiatıdır. Vesileciler içinse, ateş böyle bir tabiata sahip değildir. Şayet bir şey ona yaklaştırılırsa, onu yakan şey Tanrı'nın

72 Freddoso, s. 97.

73 Freddoso, s. 85.

74 Freddoso, s. 87-88.

o anda taalluk eden kudretidir. Freddoso'nun da haklı olarak işaret ettiği gibi bu bakımdan vesilecilik, Aristotelesçi tabiat anlayışını savunanların aksine, Tanrı'ya daha çok fiil alanı açmaktadır.⁷⁵

Çağdaş bir yazar olan Quinn ise, Tanrı'nın sürekli olarak yarattığı düşüncesini temellendirmek ve O'na daha geniş bir fiil alanı sunmak için vesileciliği temele alan bir argümanın zayıflığına vurgu yaparken, Louis Loeb (ö. 1909) gibi bir düşünür ise, vesilecilik anlayışının Tanrı'nın sürekli yaratması düşüncesinin doğal bir sonucu olduğuna dikkat çekmektedir. Quinn ise, Loeb'in aksine, ikincil nedenlerin varlığının inkâr edilemeyeceğini, ateş yakıldığında ve bir su kabı, ateşe yaklaştırıldığında, suyun ısınmasının söz konusu olduğunu, görüldüğü gibi, bu olayda ikincil nedenlerin aktif bir şekilde işlediğini ifade eder. Ona göre, ilahî muhafaza (*divine conservation*) anlayışı ile vesilecilik taraftarlarının iddia ettiği sürekli yaratma anlayışı arasında bir tutarsızlık söz konusu değildir.⁷⁶ Quinn'in burada ortaya koyduğu argümanın deney ve tecrübeye dayandığı açıktır ve bu bakımdan onun Thomasçı bir çizgide yer aldığını söyleyebiliriz. İleride de ele alacağımız gibi Thomas, ikincil nedenlerin inkarının *tecrübeye*, *akla* ve *ilahî hikmete* aykırı olduğuna dair bir argüman sunmaktadır.⁷⁷

Görüldüğü gibi, özcülük teorisyenleri, ikincil nedenlerin varlığının ve şeylerin bir öze sahip olmasının, Tanrı'nın faaliyet alanını kısıtlamaktan ziyade O'nun *hikmetinin* bir göstergesi olduğuna dikkat çekmekte ve özcü yaklaşımın sürekli yaratma anlayışına aykırı olmadığını vurgularken; vesileciler ise, şeylerin bir özünün olduğunu ve bu özden dolayı onların zorunlu olarak fiilde bulundukları şeklinde bir anlayışın Tanrı'nın faaliyet alanını daraltacağı ve O'nun özgürlüğüne

75 Freddoso, s. 103-104.

76 Philip L. Quinn, Quinn, P.L. "Divine Conservation, Secondary Causes, and Occasionalism", *Divine and Human Action: Essays in the Metaphysics of Theism*. (ed. Thomas V. Morris). Cornell University Press. New York, 1988. s. 67.

77 Thomas Aquinas, *The Power of God*. (çev. Rihard Regan). Oxford University Press. New York, 2012, s. 54.

zarar vereceği endişesiyle, şeylerde bulunan özleri inkâra kadar gitmişlerdir.

Çalışmamızın buraya kadar ki kısmında şeylerin bir özünün olup olmadığı ve onların bu özlere göre fiilde bulunup bulunmadığı meselesini ele aldık. Şimdi de Tanrı'nın bir özünün olup olmadığı ve bu öze göre fiilde bulunup bulunmadığı ve şeylerin sahip olduğu özlerin kaynağının ne olduğu sorularına cevap arayabiliriz.

2. PROBLEMİN MAHİYETİ

Tanrı özgür olabilir mi? Çalışmamızın temel sorusu olan bu sorunun cevaplanabilmesi için daha önce cevap aradığımız özgürlüğün ne olduğu sorusunun yanı sıra, kanaatimizce şu sorulara da cevap bulunması gerekmektedir: Tanrı nedir/ kimdir veya nasıl bir varlıktır? O'nun bir özü var mıdır? Eğer O'nun bir özü varsa, fiiller O'nun özünün gereği mi yoksa başka bir şey dolayısıyla mı O'ndan sadır olur? Tanrı fiillerini gerçekleştirme konusunda özgür müdür? Söz gelimi Tanrı, âlemi yaratıp yaratmamak hususunda özgür müydü ve âlemi olduğundan başka türlü yaratabilir miydi? Bunun yanı sıra 'Tanrı fiillerinde özgürdür, ne yaparsa özgür iradesi ile yapar' dediğimizde, insandan hareketle tanımladığımız *özgürlük* ve *irade* gibi kavramların Tanrı'ya atfedilebilirliği nasıl ve ne derecede mümkün olabilir?

Tanrı'nın *varlığına* ilişkin argümanlar kadar O'nun *kim/ ne olduğu* ya da *nasıl bir varlık olduğu* meselesi de tartışmalı bir konu olagelmıştır. Reçber'in de haklı olarak belirttiği gibi Tanrı'nın nasıl bir varlık olduğu sorusu, 'Tanrı var mıdır?' sorusunu mantıksal olarak önceler ve 'Tanrı var mıdır?' sorusunu cevaplayabilmek için 'Tanrı' teriminin nasıl bir kavramsal içeriğe sahip olduğunun ortaya konulması gerekir.⁷⁸ Öncelikle 'Tanrı' kavramıyla, Hinduizm ve Budizm gibi dinlerin aksine, birtakım zâti niteliklere sahip teistik bir Tanrı'ya referansta bulunduğumuzu belirtmeliyiz. Bu tasavvura göre

78 Sait Reçber, *Tanrı'yı Bilmenin İmkânı ve Mahiyeti*, Kitâbiyat Yay. Ankara, 2004, s. 43.

Tanrı, ilim, irade ve kudret gibi birtakım özsel sıfatlara sahip bir *zât/kişi (person)* ve kâmil bir varlıktır. Bu bakımdan Tanrı, var olmak için kendi haricinde herhangi bir nedene bağımlı olmayan yani bizâtihî var olan, ilim, irade ve kudret gibi sıfatlar bakımından mükemmel ve ezeli-ebedi olan bir varlık olarak tanımlanmaktadır. Reçber'e göre böyle bir tasavvurda tartışma, Tanrı'nın mükemmel bir varlık olup olmadığı meselesi üzerine değil, O'na atfedilen sıfatların referansının tam anlamıyla ne olduğu konusu üzerinde yoğunlaşmıştır.⁷⁹

Şayet Tanrı vâcibu'l-vücûd, ezeli-ebedi ve değişmez bir varlık ise, bu durumda O'nun fiilini nasıl anlamalıyız? Diğer yandan âlemde var olan şeylerin bir özü varsa, var olduğu iddia edilen bu özler zorunlu mudur ve bunlar, Tanrı'nın fiillerinde herhangi bir rol oynar mı? Her şeye kadir ve her şeyin yaratıcısı olan Tanrı'nın karşısında, zorunlu doğrular olarak kabul edilen mantıksal/ezeli-ebedi hakikatlerin durumu nedir? Söz konusu hakikatler Tanrı'nın yaratma fiiline konu olabilir mi yoksa Tanrı'dan bağımsız olarak var olan gerçeklikler midir?

Kanaatimizce Tanrı'nın özgürlüğü sorunu, Tanrı'nın nasıl bir varlık olduğu, şeylerin bir özünün olup olmadığı ve O'nun mantıksal zorunlu hakikatlerle ilişkisi bakımından *ontolojik*; 'Tanrı bütün fiillerinde özgürdür' ifadesinde olduğu gibi O'na atfettiğimiz ifadelerimizin nasıl anlaşılması gerektiği bakımından da *semantik* olmak üzere iki boyutludur. Çalışmamızın başlarında sorunun ontolojik boyutuna, şeylerin bir özünün olup olmadığı ve bunların zorunlu olup olmadığı meselesi bağlamında kısmen de olsa değinmiştik. Burada ise, *vâcibu'l-vücûd* olarak kabul edilen Tanrı'nın kendi fiilleri ile ilişkisi, en iyi mümkün dünyanın var olup olmadığı meselesi ve sonrasında da sorunun semantik boyutunu ele alıp değerlendirmeye çalışacağız.

Düşünce tarihinde Platon, Tanrı'yı saf iyilik olarak tanımlarken, Aristo O'nu saf düşünce olarak tanımlamaktadır. Plotinus da O'na tatbik edilebilecek tek kavramın 'Bir' olduğunda

79 Sait Reçber, *Tanrı'yı Bilmenin İmkânı ve Mahiyeti*, s. 44-45.

ısrarlıdır. Fârâbî⁸⁰ ve İbn Sînâ⁸¹ gibi düşünürler ise, Tanrı'da varlık ve mahiyetin aynı olduğunu, bu sebeple de tanımlanamayacağını, var olmak için başka bir nedene ihtiyaç duymayan zorunlu varlık olduğunu ve O'nu diğer varlıklardan tenzih etmek için O'na atfedilen bütün sıfatların sadece isimden ibaret olduğunu ve hepsinin O'nun zâtına indirgenebileceğini iddia etmekte ve Tanrı'nın basitliğine vurgu yapmaktadır. Davies'in de belirttiği gibi basitlik taraftarlarının 'Tanrı var mıdır?' sorusu ile 'Tanrı nedir?' sorusuna verdikleri cevap aynıdır. Çünkü onlara göre Tanrı'nın mahiyeti var olmaktır ve Tanrı'nın varlığı kanıtlanmışsa, Tanrı nedir? sorusunun da cevabı verilmiş olacaktır.⁸² Şunu da eklemeliyiz ki, Yeni-Platoncu çizgide kabul edilen Fârâbî ve İbn Sînâ'nın tenzihçi bir bakış açısıyla Tanrı'yı, varlığı ve mahiyeti özdeş olan ve varlığından başka mahiyeti olmadığı için de tanımlanmayan bir şey olarak sunma girişimi, o varlığa ilişkin bilginin nasıl elde edileceği sorununu da beraberinde getirmiştir.

Eğer Tanrı zorunlu ve değişmez bir varlık ise, bu durumda O'nun faaliyetini nasıl anlamalıyız? Bu soruna dikkat çeken Helm, Tanrı'nın değişmezliği ve zorunluluğunu temele alarak, zamansal içerim ve uzantıları olan bir özgürlük anlayışının ezeli ve değişmez olan bir Tanrı tasavvuruna uygun olmayacağını söyler ve bunu göstermek için de üç kanıt ileri sunar. Bunlardan birincisi, Tanrı'nın değişmezliği ve zaman üstü olmasını temele almaktadır. Buna göre, Leibniz'in iddia ettiği gibi sınırsız imkânlarla karşı karşıya olan ve bunların içerisinden en iyi olanını seçen ve buna göre yaratma fiilini icra eden bir varlığın Tanrı olması mümkün olmayacaktır. Çünkü böyle bir tasavvur, Helm'e göre, Tanrı'nın zaman üstü ve değişmez oluşuna zarar verecektir. Şayet Tanrı bu şekilde fiilde

80 Fârâbî, *Kitâbu Ârai Ehli'l-Medînetü'l-Fâdıla*. Dâru'l-Meşrik, Beyrut, 2002, s. 56. Ayrıca bk. Fârâbî, *Kitâbu's-Siyâseti'l-Medeniyye*. Dâru'l-Meşrik, Beyrut, 1993, s. 44.

81 İbn Sînâ, *en-Necât*, II. (Tah. Abdurrahman Umeyr). Dâru'l-Cil, Beyrut, 1992, s. 106-107. Ayrıca bk. Sait Reçber, *Tanrı'yı Bilmenin İmkânı ve Mahiyeti*, s. 48.

82 Brian Davies, *An Introduction to Philosophy of Religion*, Oxford Uni. Press. New York, 2004, s. 175.

bulunuyorsa, zamana dâhil olmaktadır ve bundan dolayı da zamansal içerimleri olan bir özgürlük anlayışı Tanrı'ya uygun değildir. Helm'e göre ilim ve irade Tanrı'da ayrı ayrı şeyler değil, aksine birbirine önceliği ve sonralığı olmayan aynı şeylerdir. Bunlardaki farklılık sadece kavramsal düzeydedir.⁸³ Benzer şekilde Garcia da Tanrı'nın ezeli bir varlık olmasından dolayı zamansal içerim ve uzantıları olan bir seçimle karşı karşıya kalmasının imkânsız olduğu hususunda Helm ile aynı fikirdedir.⁸⁴

Helm'in ikinci argümanı ise, Tanrı'nın zorunlu bir varlık olmasından dolayı O'nun seçiminin de zorunlu olması gerektiği varsayımına dayanır. Şayet bu âlem O'nun seçiminin sonucu ise, o halde âlem de zorunlu olmalıdır.⁸⁵ Garcia'ya göre, Helm'in bu argümanı "Tanrı neyi irade ederse, onu zorunlu olarak irade eder." öncülünü temele almaktadır. Helm'in bu iddiasına, her ne kadar Tanrı metafiziksel olarak zorunlu varlık olsa da O'nun irade ettiği şeylerin de metafiziksel olarak zorunlu olmadığı söyleyen Thomas'ın düşüncesi temele alınarak itiraz edilebilir.⁸⁶ Garcia'nın aktardığına göre ilerde de göreceğimiz gibi, Thomas açısından *imkân* iki anlama gelmektedir. Birinci manada imkân, bir şeyin bilkuvve açıdan mümkün olma durumudur. Söz gelimi, X'in ünlü bir boksörü yenme imkânı, potansiyel/bilkuvve bir imkândır. İkinci manada imkân ise, bir şeyin ne imkânsız ne de zorunlu olmasıdır. Buradan hareketle Garcia, Thomas'ın sisteminde Tanrı'nın farklı âlemler yaratmasının bu ikinci manadan mümkün olduğunu, Thomas'ın imkâna ilişkin düşüncesinin temele alınarak Helm'in argümanına itiraz edilebileceğini dile getirir. Buradan hareketle de Helm'in ikinci argümanının güçlü olmadığı sonucuna ulaşır.⁸⁷

Tanrı'nın özgürlüğü aleyhinde Helm'in üçüncü argümanı ise, kâmil derecede iyi ve ilim/akıl sahibi olan failin, kendisi-

83 Paul Helm, *Eternal God*, s. 178-79. Oxford Scholarship Online, 2010, s. 181.

84 Garcia, s. 194-195.

85 Helm, s. 180.

86 Garcia, s. 195.

87 Garcia, s. 196.

ne açık olan imkânlardan en iyisini yapmayı seçmesinin zorunlu olduğunu temele almaktadır. Buna göre, "(1) Şayet belirli bir âleme dair Tanrı'nın iradesinin seçimi, akla (*rational*) dayalı ise, o zaman bu âlem en uygun âlem olmalıdır. (2) Bu en uygun âlem de *en iyi mümkün* âlemdir."⁸⁸ Helm'e göre, şayet Tanrı kendisine açık olan seçenekler arasından bir tanesini yaratıp yaratmama hususunda eşit mesafede olursa ya da kayıtsız kalırsa, bunlardan birisini yaratmayı seçmesi *sebepsiz* (*reasonless*) bir yaratma olacaktır.⁸⁹ Garcia ise, Helm'in bu iddiasının kabul edilemez olduğunu, çünkü Tanrı'nın her şeyi bildiğini, eğer O fiilde bulunursa, ilmine göre fiilde bulunacağını ve dolayısıyla O'nun hikmetsiz/sebepsiz yere hiç bir şey yapmayacağı şeklinde karşı bir argüman ortaya koyar.⁹⁰

Bu bağlamda şöyle bir soru sorulabilir: Helm'in üçüncü argümanının dayanağı olan 'en iyi mümkün dünya'nın varlığı mümkün müdür? Batı düşüncesinde Leibniz, bu âlemin mümkün âlemlerin en iyisi olduğunu dile getirmektedir. 'Her şeyin belirlenmiş olması, onların farklı şekilde tanzim edilmesinin önünde bir engeldir ve bu durum Tanrı'nın fiillerinin belirlenmesi anlamına gelir. Dolayısıyla da söz konusu durum O'nun özgürlüğüne hâlel getirecektir' şeklindeki Bayle'in iddiasına Leibniz, bu belirlenimin ve zorunluluğun ahlâkî bir zorunluluk olduğunu, bu nedenle metafiziksel zorunluluk ile karıştırılmaması gerektiği şeklinde cevap verir.⁹¹ Bundan dolayı Leibniz, Tanrı'nın en iyi olanı seçmesinin zorunlu olmasına rağmen, O'nun en üst düzeyde özgür olduğunu, fakat bu özgürlüğün, Tanrı'nın sebepsiz yere fiilde bulunabileceği olasılığını tazammun eden kayıtsız özgürlük bağlamında anlaşılmaması gerektiğini dile getirir. Diroys isimli bir kardinalin "Şayet Tanrı her daim en iyi olanı yaratmak zorundaysa, o zaman kendisi gibi varlıklar/tanrılar yaratabilir." şeklinde bir eleştiriyi değerlendiren Leibniz, böyle bir iddianın yanlış oldu-

88 Garcia, s. 196.

89 Helm, s. 178.

90 Garcia, s. 200.

91 G.W. Leibniz, *Thoeidicy*, s. 242 ve 274. Ayrıca bk. *Din Felsefesi: El Kitabı*. (ed. Recep Kılıç ve Salt Reçber). Grafikler Yay. Ankara, 2014, s. 116.

ğunu, çünkü en iyi olan sistem ya da düzenin başka ilahların varlığını içermeyeceğini ifade eder. Çünkü şeylerin ilişkisi ve düzeni tek bir Tanrı'nın varlığını gerektirmektedir. Eğer birden fazla Tanrı olursa, o tanrıların kendilerine has mükemmel sistemleri olacaktır ki bu durumda en iyi olan sistemler çoğalacaktır.⁹²

Robert Adams "Must God Create the Best"⁹³ adlı makalesinde en iyi mümkün dünyanın var olup olmadığı sorusunun cevabını aramakta ve Tanrı en iyi olanı seç(e)mez ise de yine de bu durumun O'nun kâmil iyiliğine zarar vermeyeceği sonucuna ulaşmaktadır. Adams'ın argümanının temelinde *rahmet/lütuf (grace)* olgusu vardır. Yani Tanrı bir şeyi bu haliyle yarattı ise, bu durum O'nun rahmetinin bir sonucudur. Adams'a göre, Tanrı'nın rahmeti dolayısıyla daha az iyi olanı seçmesi ve yaratması, O'nun zâtında bir eksikliğe delalet etmez. Rahmeti gereği Tanrı, daha az iyi olan varlıkları sevebilir ve onları yaratmayı seçebilir. Bununla birlikte rahmet merkezli bir açıklama Tanrı'yı seçmeye zorlayan bir şeyin olmadığını da temellendirmemizi sağlayabilir.⁹⁴

Rowe ise olayı daha farklı bir boyuta taşıyarak, 'iyi olan dan daha iyisinin varlığının düşünülebileceğini, eğer en iyi mümkün dünya varsa ve bilfiil olan bu dünya mümkün dünyaların en iyisi değilse, o zaman her şeyi bilen, her şeye kadir ve mutlak iyi bir varlık olan Tanrı yoktur' sonucuna ulaşır.⁹⁵ Morris ise Rowe'un argümanına, en iyi mümkün dünyanın bir üst sınırı yoksa, bu durumda onun delaletinin de olmayacağını ve delaleti olmayan bir şeyin de Tanrı tarafından yaratılmamasının O'nun kudretine ve iyiliğine/kemâline zarar vermeyeceği şeklinde karşı bir argüman ileri sürer.⁹⁶ En iyi mümkün dünyanın olup olmadığı konusunda Rowe'un ve

92 Leibniz, *Theodicy*, s. 255.

93 Robert Merrihew Adams, "Must God Create the Best?" *The Concept of God*. (ed. Thomas Morris). Oxford University Press. New York, 1987, ss. 91-106.

94 Edward Wierenga, "The Freedom of God", s. 426-27.

95 William Rowe, *Can God be Free?* s. 89.

96 Sait Reçber, "Tanrı'nın Sıfatları" *Din Felsefesi El Kitabı*. (ed. Recep Kılıç ve Sait Reçber). s. 117.

Morris'in argümanlarını verdik ve bu tartışmada nerede durduklarını ortaya koyduk. Şimdi ise Tanrı'nın yaratma fiilini açıklama girişimi olarak değerlendirilen 'entelektüalizm' ve 'iradecilik' diye bilinen yaklaşımları ele alabiliriz.

Teistik geleneğin Tanrı tasavvuru ile uyumlu olan ve Tanrı'nın bir kişi/zât olmakla birlikte özsel olarak ilim, irade ve kudret gibi zâti birtakım sıfatlara sahip olduğunu savunan *mükemmel varlık teolojisi*,⁹⁷ kendi içerisinde ilahî zât merkezli ve ilahî irade merkezli teoloji olmak üzere iki kanada ayrılmaktadır.⁹⁸ İrade merkezli teolojik anlayışta Tanrı'nın faaliyetinin kaynağı O'nun özgür iradesiyken, doğa/zât merkezli anlayışta, Tanrı'nın faaliyetinin kaynağı O'nun doğasıdır. Yunan düşüncesinde, Tanrı'nın fiiline dair bu bağlamda öne çıkmış herhangi bir tartışmanın olduğunu bilmiyoruz. Ama teistik dinlerde, Tanrı'nın özgür şekilde fiilde bulunduğu ve âlemi *yok iken (lâ min şey'/ex nihilo)* yarattığı kabul edilen bir gerçektir. Orta Çağ teologları ve düşünürleri, özgürce yaratan ve kudret sahibi, yani Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam'ın Tanrı'sı ile Yunan düşüncesinden tevarüs edilen kozmik ilkelerin rasyonel prensibi olan ve kendi kendine yeter bir Tanrı anlayışını uzlaştırma sorunu ile karşı karşıya kalmışlardır.⁹⁹ Bunun neticesinde de Orta Çağ'da, ilahî kudretin taalluku meselesinde, *entelektüalizm (intellectualism)*¹⁰⁰ ve *iradecilik (voluntarism)* olmak üzere iki akımın ortaya çıktığını görmekteyiz. İradeci anlayışta yaratma, mutlak manada mümkündür ve Tanrı'nın iradesine dayanır. Entelektüalizmde ise, Tanrı'nın yaratma

97 Salt Reçber, *Tanrı'yı Bilmenin İmkânı ve Mahiyeti*, s. 45.

98 J. Martin Bac, *Perfect Will Theology: Divine Agency in Reformed Scholasticism as against Suarez, Episcopopus, Descartes and Spinoza*. Brill, Boston, 2010, s. 14.

99 Margaret J. Osler, *Divine Will and the Mechanical Philosophy: Gassendi and Descartes on Contingency and Necessity in the Created World*. Cambridge Uni. Press. New York, 2004, s. 15.

100 Osler'in bu akımı 'rationalist' kavramıyla da karşıladığını görmekteyiz. (Osler, s. 17). Fakat buradaki 'akılcılık', bilgi felsefesinde, bilginin kaynağının akıl olduğunu ve doğru bilgiye akıl yoluyla ulaşılacağını iddia eden rasyonalizm/akılcılık akımı ile karıştırılmamalıdır. Bu karışıklığa engel olmak için, söz konusu kavramı, 'akılcılık' şeklinde çevirmek yerine, 'entelektüalizm' olarak kullanmayı uygun bulduk.

faaliyetine müdahil birtakım zorunlu unsurlar vardır. Bu zorunlu unsurlar, ister Tanrı'nın yarattığı şeyler olsun, isterse Tanrı'dan bağımsız gerçeklikler olsun, yaratma esnasında Tanrı onları dikkate almak durumundadır. Bu teolojik duruşlardan Batı düşüncesinde iradeciliğin, Orta Çağ'da Ockham, Modern dönemde Gassendi; entelektüalizmin ise Orta Çağ'da Thomas, Modern dönemde Descartes tarafından savunulduğu dile getirilmektedir.¹⁰¹

İslam düşüncesinde ise söz konusu meselenin, *mûcibu'n biz-zât*¹⁰² (zâtının gereği olarak fiilde bulunan) ve *fâilu'n bi'l-ihitiyâr* (özgür iradesiyle fiilde bulunan) kavramları bağlamında tartışıldığını görmekteyiz. Fârâbi ve İbn Sinâ gibi düşünürlerin, Tanrı'nın yaratma faaliyetine ilişkin açıklamalarına göre, Evvel, 'fail-i tamdır' ve O'nun kemâlinden dolayı mevcudat, bu tarzıyla O'ndan sadır olmuştur.¹⁰³ Kemâlpaşazade ise, 'icab' kavramının, Tanrı'nın yaratmayı terk etmeye güç yetirememesi ve belirli bir fiili yapmaya ya da yapmamaya muktedir olmak şeklinde iki anlamının olabileceğini ve filozofların da bu kavramı ikinci anlamda kullanmış olabileceği hususunda görüş beyan eder. Zira fiilde bulunmak O'nun zâtından ayrı değildir. Burada gereklilik, Tanrı'nın hikmetinin gerektirdiği bir şey olarak düşünülmelidir. Buradan hareketle Kemâlpaşazade, filozofların kavramı ikinci anlamda kullanması durumunda, küfre düşmeyecekleri sonucuna ulaşır.¹⁰⁴

101 Osler, s. 11.

102 Engin Erdem, "Hocazade ve Mûcibu'n bi'z-Zât" adlı makalesinde, "Mûcibu'n bi'z-Zât" teriminin Hocazade tarafından kavramsallaştırıldığını ve bu yönüyle özgün olduğunu söylemektedir. (Engin Erdem, agm. *Türk Düşüncesinde Gezintiler*. (ed. Süleyman Hayri Bolay). Nobel Yay. Ankara, 2007, s. 148). Tespitlerimize göre, Fahreddin Razi (ö. 1209), *el-Muhassal* adlı eserinde, kadim kavramını ele alırken, "Kelamcılar, kadim kavramını, zâtının gereği fiilde bulunan (*mûcibu'n bi'z-zât*) müessire isnat etmekten kaçınmalıdırlar." der. Razi, *Kitâbu'l-Muhassal*. (Tah. Hüseyin Zenayl), Emir Matbaası, Kum, 1999, s. 210. Ayrıca bk. *Kelam'a Giriş*. (çev. Hüseyin Atay). Kültür Bakanlığı Yay. Ankara, 2002, s. 78.

103 Fârâbi, *Kitâbu Ârai Ehl'l-Medinetü'l-Fâdila*, s. 55. Ayrıca bk. *Kitâbu's-Siyâseti'l-Medeniyye*, s. 47. İbn Sinâ'nın, Evvel'in iradesinin zâtı gereği olduğuna dair açıklamaları için bk. İbn Sinâ, *Metafizik*, II, ss. 100-112 ve 147.

104 Hüsamettin Yıldırım, *Tehâfüt Geleneğinde İlahi Hürriyet Problemi*. Ankara Üniversitesi SBE, Ankara, 2008. (Yayımlanmamış Doktora Tezi), s. 57.

Fâilu'n bi'l-ihitiyâr ise, irade ve kast yoluyla kendisinden fiil sadır olan faildir. Yani Tanrı'nın fiilleri, bir gereklilikle değil, O'nun iradesi ve ihtiyarı sonucu meydana gelmektedir ve O'nu, belirli bir tarzda fiilde bulunmaya zorlayan herhangi bir şey de yoktur.¹⁰⁵ Bundan dolayı Hocazade de filozoflar tarafından ileri sürülen, zorunlu yaratma düşüncesinin kabul edilemeyeceğini ve Tanrı'nın irade sahibi olmasından dolayı, âlemi yaratmama ihtimalinin de Tanrı'nın kudretinde olduğu sonucuna ulaşır.¹⁰⁶

Görüldüğü gibi hem İslam düşüncesinde hem de Batı düşüncesinde, Tanrı'nın faaliyeti ile ilgili birisi, Tanrı'nın iradesine vurgu yapan iradeci, diğeri ise, O'nun zâtına vurgu yapan entelektüalist görüş ortaya çıkmıştır. Osler'e göre, burada dikkat edilmesi gereken şey, her iki tarafa mensup teologlar ve düşünürlerin de Tanrı'nın hem irade hem de ilim sahibi olduğunu kabul etmeleridir.¹⁰⁷ Kanaatimizce Osler'in bu genellemesi yoruma açıktır. Çünkü gerek Fârâbî, gerekse İbn Sînâ gibi düşünürler Tanrı'da bir iradenin varlığını kabul etmekte, fakat irade sıfatını açık bir şekilde reddetmek yerine, *indirgemeci* bir tutum sergilemektedirler. İbn Sînâ, daha önce ifade ettiğimiz gibi, "Tanrı irade edendir." denildiğinde, buradaki kavramın referansının O'nun ilmi olduğunu dile getirmektedir. Yani burada, iradenin doğrudan bir nefyi söz konusu değildir; ama indirgemeci bir yaklaşım benimsenerek bu sıfatın Tanrı'nın ilminde eritilmesi söz konusudur.

Tanrı'nın fiilleri ile ilgili olarak, O'nun zâtı gereği mi yoksa iradesiyle mi fiilde bulunduğu ya da bulunmadığı sorununun yanı sıra, Tanrı'nın, şeyleri olduğundan farklı kılıp kılamayacağı sorunu da gündeme gelmektedir. Tanrı, yarattığı şeyleri değiştirebilir mi? Tanrı'nın bu âlemi yarattığı ve onun işleyişi için de birtakım ilkeler koyduğu teistik gelenekte kabul edilen bir tutumdur. Söz gelimi Tanrı, birtakım şeylere yanma özelliği verirken, ateşe de o şeyleri yakabilme özelliği vermiştir.

105 Yıldırım, s. 59-60.

106 Yıldırım, s. 90.

107 Osler, s. 17.

Peki, ateşin ve diğer şeylerin sahip olduğu bu öz/özellikler zorunlu mudur? Eğer zorunlu ise, Tanrı'nın fiilleriyle ilişkisi nasıldır? Özcülük meselesini ele alırken, bu hususta farklı yaklaşımların olduğuna değinmiştik. Kanaatimizce tartışmanın bu veçhesi, *imkân*, *imkânsızlık* ve *zorunluluk* kavramlarından ne anlaşıldığı, bunların Tanrı'nın faaliyeti açısından ne anlam ifade ettiği ile alakalı olduğu için öncelikle bu kavramların irdelenmesi gerekmektedir.

Aristo'ya göre zorunlu, olmaması imkânsız olandır.¹⁰⁸ Başka bir deyişle zorunlu, hem böyle hem de başka tarzda olmayan-dır.¹⁰⁹ Mümkün ise, iki zıttan birisini kabul etme olasılığı olan şeydir. Söz gelimi Sokrates oturuyorsa, 'Sokrates oturmuyor' önermesi yanlış olacaktır. Fakat söz konusu önermenin yanlışlığı o an için geçerlidir. Çünkü başka bir zamanda Sokrates'in oturması mümkündür ve o zaman 'Sokrates oturmuyor' önermesi doğru olacaktır.¹¹⁰ Fârâbî ise mümkünü, iki zıttan birisini kabul etmeye istidatlı olan şey olarak tanımlar. Şayet bu zıtlardan sadece bir tanesi doğru olsaydı, bu şeyin karşıt durumları kabul etmesi söz konusu olamazdı. Ona göre şeylerin var olması, onların tabiatından kaynaklanan imkâna dayalıdır; eğer şeyler bu şekilde bir imkâna sahip olmasaydı, Tanrı'nın var etme ve yok etme fiiline konu olamazdı. Dolayısıyla mümkün, var olma ve yok olma tabiatını kabul eden bir durumdur. Şayet X, bu istidatlarından sadece bir tanesini zorunlu olarak kabul etseydi, bu durumda X zorunlu olacaktı. Dolayısıyla X, Tanrı'nın yaratma ve yok etme fiiline konu olamayacak ve tabiatları itibarıyla mümkün olan şeylerin, bu istidatlardan bir tanesini kabul etmesi söz konusu olmayacaktı.¹¹¹

Bununla birlikte Fârâbî açısından, zorunlu/zaruri ise, müşterek bir kavramdır ve üç anlama gelir: Birincisi varlığı ezeli ve ebedî olan varlık için kullanılan anlamdır ve olmaması mümkün olmayan anlamına gelir. Bu açıdan Tanrı

108 Aristo, *Metafizik*. (çev. Ahmet Arslan). Sosyal Yay. İstanbul. 2010, s. 207.

109 Aristo, *Metafizik*, s. 223.

110 Aristo, *Metafizik*, s. 264.

111 Fârâbî, *Peri Hermenias Muhtasarı*. (çev. Mübahat Türker-Küyel). AKM Yay. Ankara. 1990, s. 94.

vâcibu'l-vücûd'dur. İkincisi, gözün varlığı devam ettiği sürece, gözün mavi renginin de varlığının devam etmesi gibi konunun varlığı devam ettiği sürece o konuda var olan niteliğin de devam etmesidir. Üçüncü anlamda zorunlu ise, Zeyd'in ayakta durması anında, bu fiilin failde/öznede devam etmesi anlamında kullanılmaktadır. Fârâbî açısından zorunlu kavramının birinci anlamı asıl iken, diğer iki anlamı bağımlı/görelî bir zorunluluğa referansta bulunmaktadır.¹¹²

İbn Sînâ ise mümkünü var olan her şeyin, var olmadan önceki var olma imkânı olarak tanımlar. Şayet bir şey zât bakımından imkânsız olsaydı o şey var olamazdı. O şeyin varlığının imkânı, kudret sahibinin ona güç yetirmesi değil, zâtındaki imkândan dolaydır. Şayet o şey imkânsız olsaydı, ona kudretin taalluku söz konusu olmazdı. Kudret imkânsıza değil, mümkün olana taalluk eder.¹¹³ Varlık ve Şey kavramlarının evvelî kavramlar olması gibi, zorunlu, mümkün ve imkânsız kavramları da evvelî kavramlardır.¹¹⁴ *Dânişnâme*'de ise İbn Sînâ, buradakinden kısmen farklı bir zorunlu ve imkânsız tanımı sunar. Var olan her şey ya bizâtihi zorunludur ya da değildir. Bizâtihi zorunlu olmayan ya mümkündür ya da imkânsızdır. Bizâtihi mümkün olan, nedeninin bulunması koşuluyla zorunlu, nedeninin bulunmaması koşuluyla da imkânsız olur. Bir şey nedeni dikkate alınmaksızın ne zorunlu ne de imkânsızdır. Söz gelimi dört sayısı, imkânsız ise asla var olamaz. Ama iki tane ikinin toplamı ile var olduğunu dikkate alırsak, o zaman onun, şartı bakımından zorunlu olduğunu söyleyebiliriz.¹¹⁵

İbn Rüşd açısından da "bir şey hakkında hem olumlu hem olumsuz yargıda bulunmak", "genel olanı reddedip özel ola-

112 Fârâbî, *Peri Hermenias Muhtasarı*, s. 94. Fârâbî'nin 'zarurî' kavramının, ikinci ve üçüncü anlamı birbirine oldukça yakındır. Fakat Fârâbî'nin kullandığı örnekler birbirinden farklıdır. Birisinde cansız bir şey konu iken, diğerindeki konu/su'e irade sahibi faildir.

113 İbn Sînâ, *Metafizik*, I, s. 162. Ayrıca Bk. M. Cüneyt Kaya, *Aristoteles'ten İbn Sînâ'ya Varlık ve İmkân*. Klasik Yay. İstanbul, 2012, s. 186.

114 Cüneyt Kaya, *Aristoteles'ten İbn Sînâ'ya İmkân Kavramı*, s. 282.

115 İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâi: Alâi Hikmet Kitabı*. (çev. Murat Demirkol). TYEKB. İstanbul, 2013, s. 213-14.

nın varlığını kabul etmek” ve “bir sayısını reddedip iki sayısının varlığını kabul etmek” gibi durumlar imkânsız kategorisinde yer almaktadır.¹¹⁶ Bozkurt’un aktardığına göre İbn Rüşd, aklın makul görmediği hususları imkânsız, makul gördüğü hususları mümkün olarak görmektedir.¹¹⁷ Bu bakımdan İbn Rüşd, imkânsızlık konusunda çoğunlukla Gazâlî’yle hemfikiridir ama Tanrı’nın, bir cesedin elini hareket ettirmek suretiyle, onu düzgün yazı yazan bir canlı haline getirmeye muktedir olduğu, böyle bir durumun bu dünyada mümkün olduğu konusunda, Tanrı’nın hikmetini ortadan kaldıracak endişesiyle Gazâlî’den ayrılmaktadır.¹¹⁸

Bir şeyin aynı anda hem bir şey hem de onun zıttı olan başka bir şey olamaması gibi mantık ilkelerinin yanı sıra, $2+2=4$ önermesi gibi matematiksel önermelerin doğruluğunun zorunlu olduğu kabul edilmektedir. Ezeli ve ebedi olduğu düşünülen *zorunlu doğruların (eternal truths)* kaynağı nedir? Bunlar Tanrı’nın yaratıcı iradesinden bağımsız Platoncu anlamda realist gerçeklikler midir; yoksa O’nun iradesine konu olan ve dilediği zaman değiştirebileceği durumlar mıdır? Bunların zorunlu ve değişmez olması Tanrı’nın faaliyetini kısıtlar mı?

Zorunlu doğruların kaynağının ne olduğuna dair *gerçekçilik, adcılık ve kavramcılık (conceptualism)* olmak üzere üç yaklaşımın olduğunu görmekteyiz. Gerçekçi anlayışa göre zorunlu doğrular ve onlar arasındaki ilişki, ezeli olarak var olan şeylerin alanının varlığını varsayar. Adcılık ise, bunların sadece birer isimden ibaret olduğunu, o şeylerin metafiziksel bir gerçekliğinin olmadığını iddia eder. Bu iki uç görüş arasında orta bir görüş vardır ki o da kavramcılıktır. Kavramcılık taraftarları, zorunlu önermelerin varlığı ve bu önermeler arası ilişkileri kabul ederken, bunların Platoncu anlamda metafiziksel

116 İbn Rüşd, *Tehâfû’t-Tehâfût*, el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut, 2010, s. 344. / *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*. (çev. Kemal Işık ve Mehmet Dağ). Kırkambar Yay. İstanbul, 1998, s. 654.

117 Ömer Bozkurt, *Gazâlî ve İbn Rüşd’e Göre, İmkân, İmkânsızlık ve Zorunluluk*. Ankara Üniversitesi SBE. Ankara. (Yayımlanmamış Doktora Tezi), 2009. s. 118.

118 Bozkurt, s. 118-119.

bir realitesinin olduğunu reddederler.¹¹⁹ Reçber, zorunlu doğruları sadece insan zihnine referansla açıklama girişiminin yetersiz olacağını, çünkü insanın mümkün bir varlık olduğunu ve eğer insan yoksa ezeli hakikatlerin de yok olacağını kabul edilmesi gerektiğini, bu bağlamda ezeli hakikatlerin varlığını, zorunlu varlık olan Tanrı'nın bilgisine atfetmenin mümkün olduğunu, dolayısıyla da *ilahî kavramcılık* temelli bir açıklamanın daha makul olduğunu ifade eder.¹²⁰

Zorunlu doğrular/ezeli hakikatlerin kaynağına ilişkin diğer bir yaklaşım da Hristiyan teolojisinde, Anselm'e kadar geri götürülebileceğini ve nominalizm bağlamında değerlendirilebileceğini düşündüğümüz¹²¹ ve Descartes ile meşhur olan *ilahî iradeci* anlayıştır. Bac'ın belirttiğine göre, Tanrı için söz konusu olan *teolojik imkân* ile bizim kavrayışımıza konu olan *mantıksal imkân* şeklinde iki tür imkândan bahseden Descartes, teolojik imkân anlayışı bağlamında herhangi bir zorunluluk ve imkânsızlık kabul etmemekte ve böylece o, Tanrı'ya daha geniş bir faaliyet alanı açtığını düşünmektedir.¹²² Descartes'in aksine Bayle ise, değişmez hakikatlerin varlığının, Tanrı'nın keyfî seçimine bağlı olmadığını, bunların Tanrı'nın ilmindeki hakikatler olduğunu söyler. Leibniz de Descartes ve onun takipçilerinin, Tanrı'nın özgür bir fail olduğunu temellendirmek için, ezeli hakikatleri, Tanrı'nın iradesine dayandırdıklarını ifade etmektedir. Leibniz'e göre, Descartes'e kadar ezeli hakikatler, *ilahî ilmin (divine understanding)* objesi iken, Descartes ile birlikte ilahî iradenin objesi haline gelmiştir. Descartes ve takipçileri özgürlük mefhumunu korumak için ezeli/değişmez hakikatleri bile Tanrı'nın ira-

119 Sait Reçber, *Necessity, Logic, and God*. King's College. London. (Yayımlanmamış Doktora Tezi), 1998, s. 116.

120 Sait Reçber, *Necessity, Logic, and God*, s. 139-141.

121 Anselm bu durumu, *Why God Became Man* adlı eserinde, "Zorunluluk ve imkânsızlık denen her şey, O'nun iradesinin konusudur. O'nun iradesi, herhangi bir zorunluluk ve imkânsızlığa konu olamaz. Çünkü hiçbir şey, O'nun bu şekilde irade etmesinden başka bir nedenden dolayı zorunlu ya da imkânsız değildir." şeklinde ifade etmektedir. Anselm, "Why God Became Man", *Anselm of Centerbury: The Major Works*. (ed. ve çev. Brian Davies ve G.R. Evans). Oxford Uni. Press. New York, 1998, s. 343.

122 Bac, s. 364.

desine dayandırmışlardır.¹²³ Görüldüğü gibi Descartes, daha önce dile getirdiğimiz Osler'in iddiasının aksine entelektüalist değil, iradeci kanatta yer almaktadır.

Descartes Mersenne'ye yazdığı mektupta 'şayet Tanrı olmasaydı, zorunlu doğrular da var olmayacaktı' der ve matematiksel hakikatlerin, bir hükümdarın kanunlar *vaz'* etmesi gibi, Tanrı tarafından *vaz'* edildiğini, diğer bütün varlıklar gibi, bunların da Tanrı'ya bağımlı olduğunu ifade eder. Nasıl bir hükümdar, koyduğu ilkelerden/kanunlardan vazgeçer ve bunları değiştirirse, Tanrı da aynı şekilde koyduğu ilkeleri değiştirebilir. Buradan hareketle Descartes, şeylerin, ışığın güneşten çıkması gibi meydana gelmediğini, zorunlu hakikatler dâhil bütün her şeyin Tanrı'nın mutlak kudretine ve iradesine konu olabileceği sonucuna ulaşır.¹²⁴ Bundan dolayı Descartes Tanrı'nın iradesi açısından her şeyin mümkün olduğu anlamına gelen *evrensel mümküncü* (*universal possibilist*) olarak addedilmektedir.¹²⁵ Bac'a göre Descartes'in bu iddiası tutarsızdır. Şayet 'Tanrı her şeyi olduğundan farklı yapabilir' önermesi zorunlu bir doğru ise, bu durumda Tanrı, bu önermenin de doğruluğunu değiştirebilir. Böylece, söz konusu önermenin zorunlu bir doğru olma iddiası da mümkün olmaz.¹²⁶ Benzer şekilde Frankfurt da Descartes'in, mantıksal olarak imkânsız olan şeyleri mantıksal imkân dâhilinde kabul etmesinin tutarsız ve çelişkili olduğu düşüncesindedir.¹²⁷

Kanaatimizce Reçber'in de dikkat çektiği üzere Descartes, her ne kadar Tanrı'nın özgürlüğünü temellendirmek ve ilahî faaliyet alanını genişletmek için zorunlu doğrular hakkında iradeci bir yaklaşım benimsemiş olsa da onun bu iddiası, Tanrı irade ederse, O'nun hem Tanrı hem de başka bir şey olabilmesi, kendisi gibi bir varlık yaratabilmesi ve maddeye

123 Leibniz, *Theodicy*, s. 247.

124 Descartes, "Correspondence" *Philosophical Writings of Descartes*, Vol. 3, s. 23-25. Ayrıca bk. Reçber, *Necessity, Logic, and God*, s. 148.

125 Alvin Plantinga, *Does God Have A Nature*, Marquette Uni. Press, Milwaukee, 1980, s. 98 ve devamı.

126 Bac, *Perfect Will Theology*, s. 364.

127 Sait Reçber, *Necessity, Logic, and God*, s. 153.

hulûl edebilmesi vs. gibi mantıksal, ontolojik ve teolojik birtakım sorunlara yol açacaktır. Bu bağlamda Reçber, zorunlu doğruları ilahî kavramcılığı temele alarak açıklama girişiminin realist bir anlam teorisinin yanı sıra, Tanrı'nın varlığını kanıtlamak için de epistemolojik bir zemin teşkil edebileceği sonucuna ulaşmaktadır.¹²⁸

Zorunlu doğruların kaynağının ne olduğu konusunda diğer bir yaklaşım da Morris ve Menzel tarafından savunulan ilahî aktivizm (*theistic activism*) teorisidir. Bu teoriye göre ezeli hakikatler, ilahî kavramcılarda olduğu gibi, Tanrı'nın ilminde bulunan idelerdir; fakat bunlar sürekli olarak yaratılmaktadır. Aktivizmde, '2+2=4' önermesinde, 2'nin 2 olması ve iki tane ikinin toplamının 4 sayısına eşit olması gibi kavramlar, ilahî kavramlardır.¹²⁹ Peki, zorunlu doğruları, Tanrı'nın ilminde bulunan ve sürekli yaratılan ideler olduğu şeklinde ki bir iddia ne kadar makul olabilir? Reçber'in aktardığına göre Plantinga ilahî aktivizmin ezeli hakikatleri hem ezeli hem de yaratılmış kabul etmesini çelişkili görür; çünkü ona göre bunların yaratılmasından önce bir zamanın geçtiği varsayılabilir. Bir an yok olan bir şeyin ezeli olması düşünülemez.¹³⁰ Craig de başlangıcı olmayan bir yaratma anlayışının, bilfiil sonsuzluğu gerektireceği ve bu durumun birtakım sorunlar doğuracağı kanaatindedir. Feleklerin dönüşü meselesinde, ileride değineceğimiz gibi, feleklerin belli bir süre içerisinde devir yaptıklarını, bu sebeple devirlerinin ya tek ya da çift olması gerektiğini, sonsuz olması durumunda onların devirlerinin tek ya da çift olmasının mümkün olmadığını iddia eden Gazâlî'nin argümanını temele alan Craig, siyah ya da kırmızı renkli kitaplardan oluşan sonsuz sayıda kitabın bulunduğu bir kütüphane örneğini verir. Şayet kitaplar sonsuz ise, kırmızı olanların mı yoksa siyah olanların mı sonsuz olduğu sorunu ortaya çıkacaktır. Bundan dolayı Craig, bilkuvve/po-

128 Sait Reçber, *Necessity, Logic, and God*, s. 231.

129 Thomas V. Morris, *Anselmian Explorations: Essays in Philosophical Theology*, Notre Dame Uni Press, Notre Dame, 1987, s. 168-72. Ayrıca bk. Sait Reçber, *Necessity, Logic, and God*, s. 179-80.

130 Sait Reçber, *Necessity, Logic, and God*, s. 182.

tansiyel bir sonsuzluğun varlığının mümkün olduğunu kabul ederken, bilfiil/aktüel bir sonsuzluğun imkânını reddetmektedir.¹³¹

Peki, Tanrı kendi zâtını ve ezeli hakikatleri sürekli yaratabilir mi? Bu soruya Morris ve Menzel olumlu yanıt vermektedir. Onlara göre sürekli kendi parçasını yaratan/yenileyen bir makinenin varlığını düşünmek nasıl mümkün ise, aynı şekilde Tanrı'nın da ezeli hakikatleri ve kendi zâtını sürekli yarattığını düşünmek mümkündür.¹³² Morris ve Menzel'in bu iddiası, bize Thomas'ın irade anlayışını hatırlatmaktadır. İlerde göreceğimiz gibi Thomas, Tanrı'nın kendi varlığını zorunlu olarak, diğer şeyleri ise mümkün olarak irade ettiğini iddia eder. Dolayısıyla Tanrı irade etmekle kendisini zorunlu varlık kılarken, kendisi dışındaki diğer şeyleri de mümkün varlık kılmaktadır.

Tanrı'nın zâtı gereği mi yoksa seçim yoluyla mı fiilde bulunduğu meselesinin yanı sıra, Tanrı'nın zorunlu doğrularla ilişkisine dair tartışmalara, Tanrı'nın özgürlüğü sorununun ontolojik boyutu bağlamında değinmiş olduk. Şimdi de sorunun *ikinci* boyutuna, yani semantik boyutuna ilişkin tartışmalara geçebiliriz. Bu bağlamda 'Tanrı fiillerinde özgürdür' şeklinde bir ifade kullandığımızda bu ifade nasıl anlaşılmalıdır? Mümkün varlık olan insanın fiillerinden hareketle tanımlanan "özgürlük" kavramını, Tanrı'ya atfetmek mümkün müdür? Eğer mümkünse, bu kavram hangi anlamda atfedilebilir?

Hem Yahudi ve Hristiyan gelenekte, hem de İslam düşüncesinde, Tanrı hakkındaki ifadelerimizin statüsünün ne olduğuna dair geniş bir literatürün olduğu bilinmektedir. Kutusal metinlerde Tanrı'nın kendisine atfettiği kavramların tek anlamlı şekilde mi yoksa çok anlamlı şekilde mi anlaşılacağı tartışılan meselelerden birisidir. Ana hatlarıyla meseleyi ifade edecek olursak, bir yanda insana atfedilen kavramların aynı anlamda Tanrı'ya atfedilebileceğini iddia eden aşırı teşbihçi/ antropomorfik görüş yer alırken, diğer tarafta ise insana atfe-

131 Sait Reçber, *Necessity, Logic, and God*, s. 184-85.

132 Sait Reçber, *Necessity, Logic, and God*, s. 197.

dilen kavramların hiçbir surette Tanrı'ya atfedilmesini mümkün görmeyen aşırı tenzihçi anlayış yer almaktadır. Bu iki uç görüş arasında ise hem insana hem de Tanrı'ya atfedilen kavramların ne tamamen aynı anlamda ne de tümüyle farklı anlamda olduğunu iddia eden temsili dil anlayışı yer almaktadır. Bu bağlamda mücessime teşbihî dilin aşırı boyutunu temsil ederken, Tanrı'nın yaratılmış varlıklara benzemediğini (*mu-haleftün li'l-havâdis*) temele alan tenzihçi yaklaşım ise, günlük dilde kullandığımız ifadelerin O'na ilişkin hakikatleri kuşatamayacağını temele alarak, bu ifadelerin O'nun hakkında olumlu bir şekilde kullanılmasının mümkün olmadığını iddia etmektedir.¹³³ Tevhid ilkesine vurgu yapan Mutezili düşünürler de Tanrı'nın hiçbir şeye benzemeyeceğini merkeze alarak, O'nun sıfatlarının fonksiyonunu yok saymış ve *muattıla* olarak anılmışlardır.¹³⁴ Yahudi düşünür İbn Meymun da Tanrı ve O'nun yaratıkları arasında bir nispetin olmadığını, bu nedenle O'na atfettiğimiz yüklemelerin de bu nispetten yoksun olduğunu, eğer nispet yoksa bir benzerliğin de olmadığını, bu sebeple O'nun hakkında ancak olumsuzlama/selb yoluyla konuşabileceğimizi savunmaktadır.¹³⁵ Daha sonra, özellikler yirminci asrın başlarında, Tanrı'ya ilişkin ifadelerimizin statüsüne dair tartışmanın boyutu değişmiş ve Viyana Çevresi olarak bilinen Mantıkçı pozitivistler dinî iddiaların anlamdan yoksun olduğunu, çünkü bunların ne analitik yolla ne de tecrübe ile kanıtlanabildiğini, bu sebeple doğrulamadan yoksun olduğunu iddia ederken,¹³⁶ Wittgenstein, dilin bir oyun olduğunu ve her alanın kendine has gramatik kurallarının olduğunu, dolayısıyla her önermenin kendi gramatik kuralları çerçevesinde değerlendirilmesi gerektiğini söylemektedir.¹³⁷ Bu bağlamda kelimeler, bir satranç oyunundaki taşlar gibi telakki edilmekte, nasıl ki bir fil ya da at satranç oyunun kurallarına göre anlam kazan-

133 Turan Koç, *Din Dili*, İz Yay. İstanbul, 1998, s. 59.

134 Koç, s. 62. Ayrıca bk. Fadlou Shehadi, *Ghazali's Unique and Unknowable God*, Brill, Leiden, 1964, s. 8-9.

135 Koç, s. 63.

136 Koç, s. 13 ve 148.

137 Wittgenstein, *Felsefî Soruşturmalar*. (çev. Deniz Kanıt). Küyerel Yay. İstanbul, 1998, s. 15-17. Ayrıca bk. Koç, s. 90.

maktaysa, ifadelerin statüsü de kendi gramatik kuralları içerisinde bir anlama sahip olmaktadır.¹³⁸

‘İnsana has olan sınırlı kavramlarla, sonsuz Tanrı hakkında nasıl konuşabiliriz?’ sorusunun cevabını arayan Timpe, Tanrı hakkında konuşmanın imkânına dair üç yaklaşımın olduğunu dile getirir. Bir yanda kavramların, hem insana hem de Tanrı’ya aynı anlamda atfedilmesi gerektiğini savunan *tek anlamcı (univocal)* yaklaşım yer alırken, diğer yanda kavramların Tanrı ve insana farklı anlamda atfedilmesi gerektiğini iddia eden *çok anlamcı (equivocal)* yaklaşım bulunmaktadır. Bunlar arasında orta bir yol olan *analojik/temsili dil* anlayışı ise insan ve Tanrı’nın ontolojik açıdan farklılığını temele almakta ve kavramların ancak analojik/temsili yolla atfedilebileceğini, böylece Tanrı hakkında konuşmanın mümkün olduğunu ileri sürmektedir. Bu bağlamda Tanrı’ya atfedilen özgürlük kavramı, yaratılmışlardaki özgürlüğün delaletinden daha esnek bir mefhumla sahip olacaktır.¹³⁹ Timpe’ye göre kavramları insan ve Tanrı için ayrı anlamlarda kullanmak, yani çok anlamlı bir dil kullanmak bize Tanrı’nın mahiyeti hakkında bir şey söylemez. Benzer şekilde tek anlamlı bir dil kullanımı da söz gelimi ‘özgürlük’ kavramının hem Tanrı hem insan için aynı anlamda kullanılması gibi, birtakım sorunlara yol açacaktır. ‘Tanrı kullarını sever’ ile ‘Ahmet babasını sever’ cümlelerinde, ‘sevmek’ kavramı çok anlamlı olmadığı gibi tek anlamlı da değildir. Şayet tek anlamlı olursa, o zaman Tanrı’nın sevmesi ile insanın sevmesi aynı olacaktır ki bu da söz konusu iki varlık arasındaki ontolojik ayrımı ortadan kaldıracaktır.¹⁴⁰ Bu açıdan bakıldığında, temsili dil anlayışının en uygun konuşma şekli olduğu söylenebilir.

Çalışmamızın başlarında değindiğimiz gibi özgürlük, kayıtsız özgürlük bağlamında bir şeyi yapabilmek ya da onu yapmaktan kaçınabilmek gibi alternatif imkânlarla sahip

138 Cenân Kuvancı, *Din Dili Dil Oyunu mu?* İz Yay. İstanbul, 2012, s. 17.

139 Kevin Timpe, “An Analogical Approach to Divine Freedom”, *Yearbook of the Irish Philosophical Society*, 2011, s. 152.

140 Timpe, s. 153.

olup bunlar arasında tercihte bulunabilmek şeklinde tanımlanmaktaydı. Kendiliğindenlik özgürlüğünde ise fiilin, haricî bir belirlenim olmaksızın failin kendisinden sadır olması özgürlük için yeterli bir koşuldur. Bilgi temelli özgürlük anlayışında ise, ancak fiilin yapılma ve yapılmama gerekçelerinin bilinmesi durumunda fiil özgür olarak nitelendirilebilmekteydi. Özgürlüğün tanımına ilişkin farklı yaklaşımlar, hangi özgürlük tanımının Tanrı'ya atfedileceği sorununu da beraberinde getirmektedir. Söz gelimi 'Tanrı fiillerinde özgürdür' dediğimizde, 'özgürlük' kavramı, kayıtsız kalabilme özgürlüğü bağlamında mı, yoksa diğer iki yaklaşım bağlamında mı anlaşılmalıdır? Tanrı ezeli-ebedi ve kâmil bir ilme sahip ise, O'nun fiilde bulunurken iki şey arasında kayıtsız kalması söz konusu olabilir mi? O'connor'ın da haklı olarak belirttiği gibi, insan ve Tanrı'nın ontik statüsü, onlara atfedilen 'özgürlük' mefhumunun koşullarını değiştirecektir. Sınırlı bir kudret ve bilgiye sahip olan insan var olmak için başka bir nedene ihtiyaç duyarken, kâmil ilim ve kudret sahibi Tanrı için böyle bir şey mümkün değildir. Dolayısıyla bu ontolojik ayrılık, onların özgür olma koşullarını da değiştirecektir.¹⁴¹

Bir failin özgür addedilebilmesi için, onun kötü olanı da yapmasının zorunlu şart olmadığını düşünen Timpe, Tanrı ve insan arasındaki ontolojik ayrımı gözetmekte ve 'özgürlük' kavramının Tanrı'ya atfının *analojik/temsili* bir kullanım ile mümkün olabileceğini düşünmektedir.¹⁴² Koç ise *temsili* dilin, her ne kadar Tanrı hakkında konuşmayı mümkün kılarsa da yine de birtakım belirsizliklere yol açacağı kanaatinde. Hayat niteliğini ele aldığımızda, burada insanın mahiyetinin ne olduğuna dair epistemik erişimimiz söz konusudur ve 'Ahmet hayat sahibidir' dediğimizde bu kavramın ne anlama geldiğini bilmekteyiz. Fakat Tanrı söz konusu olduğunda, O'nun mahiyetini bilemediğimiz için, bu kavramın tam olarak neye referansta bulunduğunu da bilemiyoruz. Tanrı bakımından 'hayat, kudret' ve 'irade' kavramları çok anlamlı bir kavram

141 Timoty O'connor, "Freedom with a Human Face", *Midwest Studies in Philosophy*, Vol. 29. 2005, s. 213.

142 Timpe, s. 162.

haline gelmekte ve belirsizliğe neden olmaktadır. Yani burada iki varlık arasındaki nispet belirsiz kalmakta ve iki taraf arasında kapanmaz bir uçurumun oluşmasına neden olmaktadır.¹⁴³ Bundan dolayı Koç, Tanrı hakkında konuşmanın teşbihî şekilde olmasının uygun olacağını, ama burada doğru ve yanlış teşbihî dilin mahiyetinin belirlenmesi gerektiğine dikkat çekmektedir.¹⁴⁴

Buraya kadar ki incelememizde “Tanrı nedir/kimdir ve nasıl bir varlıktır?” sorusu ile “İnsandan hareketle tanımladığımız ‘özgürlük’ ve ‘irade’ gibi kavramların Tanrı’ya atfı, nasıl ve ne derecede mümkün olabilir?” sorusuna ilişkin cevaplara temas ettik. Tanrı’nın özgürlüğü meselesinin tarihsel süreçte, âlemin yaratılması ya da âlemin olduğundan başka türlü olup olamayacağı meselesi üzerine yoğunlaştığını görmekteyiz. Çalışmamızın bundan sonraki kısmında Tanrı’nın âlemi yaratıp yaratmama hususunda özgür olup olmadığı ve âlemi olduğundan başka türlü yaratıp yaratamayacağı gibi soruları ele alacak ve bu soruna çözüm önerisi olarak sunulan entelektüalizm ve iradecilik yaklaşımlarına değineceğiz. Konuyu kronolojik bir sıra bağlamında sunmak yerine kilit derecede önemli birtakım sorular *ekseninde* irdeleyeceğiz. Bununla birlikte tezimizin temel konusu olan Gazâlî ve Thomas’ın görüşlerini ikinci ve üçüncü bölümde detaylı şekilde ele alacağımız için, bu başlık altında onların görüşlerine yer veremeyeceğiz.

3. PROBLEMİN TARİHSEL SEYRİ

Çalışmamızın önceki kısımlarında Tanrı’nın yaratma fiilini açıklama girişiminin, ilahî iradecilik ve entelektüalizm olmak üzere iki yaklaşımın doğmasına neden olduğunu ifade etmiştik. Böyle bir yaklaşımın doğmasında ise, Yunan düşüncesinin ulûhiyet tasavvuru ile Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam’ı içine alan teistik Tanrı tasavvuru arasındaki farklılığın etkili olduğunu söylemek mümkündür. Platon *Timeaus*’ta, idelerin

143 Koç, s. 85.

144 Koç, s. 93.

idesi olan *En Yüce İyî'yi*, ezeli olan kaos halindeki maddeye bir şekil/form ve düzen veren ve bunu yaparken de ideleri örnek olarak kullanan bir varlık olarak tasvir eder. Burada Platon, *İyilik* idesinin, düzeni iyi gördüğünü ve bunu yapmak için de diğer ideleri bir kalıp/örnek olarak kullandığını söyler.¹⁴⁵ Aristo'nun ise, *İlk Hareket Ettirici'yi*, kendisini düşünmekten başka bir faaliyeti olmayan, diğer şeylerin, onun gibi olmak istemesi sonucu ona doğru hareket eden, tüm şeylerdeki aşkın kendisine yöneldiği cazibe merkezi olan, ama âlemdeki hareketin zâtına duyulan aşk nedeniyle gerçekleştiğini dahi bilmeyen pasif bir Tanrı olarak telakki ettiğini görmekteyiz. Plotinus ise, tenzihçi bir bakış açısıyla O'nun tek gerçek niteliğinin *Bir* olduğunu söylemekte ve O'nun basitliğine halel getirmemek için, şeylere ilişkin hakikatlerin bilgisini bile kendisinden sadır olan ezeli bir akla (*nous*) referansla açıklamaktadır. Var olan diğer şeyler de ışığın güneşten yayılması gibi, O'ndan sadır olmakta ve bu fiil zâtî bir gereklilikle meydana gelmektedir. Grek düşüncesinin Tanrı tasavvuru, teistik dinlerdeki âlemi özgür iradesiyle yaratan ve yarattığı bu âlemde tasarruflarda bulunan faal bir Tanrı tasavvuru ile pekâlâ işlemektedir. Teistik Tanrı tasavvurunda, Tanrı'nın, ilim, irade ve kudret gibi birtakım zâtî sıfatlara sahip olduğu, Yunan düşüncesinin aksine, âlemi yok iken (*ex nihilo*) yarattığı kabul edilen bir gerçektir. Bu bakımdan teistik Tanrı tasavvuru yaratıcı bir Tanrı tasavvuru sunarken, Grek düşüncesinin çoğunlukla ezeli olan şeye düzen ya da hareket verici bir ulûhiyet tasavvuru sunduğunu görmekteyiz.

Tanrı'nın yaratması zâtı gereği mi, yoksa özgür iradesiyle gerçekleşmiştir? İslam düşüncesinde Tanrı'nın kemâl niteliğine, mutlak iyiliğine ve cömertliğine ilişkin metafiziksel kabullerden yola çıkan İbn Sinâ ve Fârâbî gibi filozoflar,¹⁴⁶ O'nun bütün sıfatlarının kendi zâtı ile özdeş olduğunu, O'nun ilmi ile irade etmesinin aynı olduğunu varsayarak, 'illet tam ise, malul de var olur' ilkesine binaen, Tanrı'nın var olması du-

145 Platon, *Timeaus*. (çev. Erol Güney ve Lutfi Ay). MEB Yay. Ankara, 1997, s. 28-30.

146 Erdem, s. 147.

rumunda âlemin de var olması gerektiğini düşünmüşlerdir. Bundan dolayı İbn Sînâ ve Fârâbî, bu haliyle âlemin bir zorunlulukla, O'ndan zâtî bir gerekliklikle sudur ettiğini iddia etmişlerdir. Mutezile ise, kendi içerisinde farklılıklar bulunmakla birlikte, tevhid ilkesini temele alarak kadim varlıkları çoğalacağı endişesiyle diğer sıfatlar gibi yaratma sıfatını da O'nun zâtına irca etmiştir. Bu bakımdan Maturidî, Mutezile açısından yaratmanın zâtî bir şey olduğunu, 'Niçin yarattı?' sorusunun, 'Niçin Tanrı kadirdir?' sorusu ile aynı manaya geldiğini, dolayısıyla da onların, 'Niçin yarattı?' sorusuna cevap aramalarının saçma olduğuna dikkat çekmektedir.¹⁴⁷ Bununla birlikte Maturidî, âlemdaki çokluğun ve çeşitliliğin de Tanrı'nın muhtar bir fail olduğuna delalet ettiğini söyler. Zira özü gereği zorunlu olarak fiilde bulunan bir fail, hep aynı fiili icra edecektir.¹⁴⁸ Fârâbî, İbn Sînâ ve Mutezile'nin aksine, Cüveynî gibi Eş'ari kelimciler ile Maturidî, Tanrı'nın yaratma konusunda özgür olduğunu, yaratmak ya da yaratmamak hususunda O'nu zorlayan haricî ya da dâhili herhangi bir şeyin olmadığı ilkesini benimsemişlerdir. Çünkü onlara göre var olan her şey Tanrı'nın iradesinin sonucudur. İlerde detaylı şekilde ele alacağımız gibi Eş'ari gelenek içerisinde yer alan Gazâlî de Tanrı'nın faaliyetini irade sıfatına referansla açıklamakta ve O'nun fiillerini bu sıfatla icra ettiğini belirtmektedir.

İslam düşüncesinde vakî olan bu tartışmaların on üç ve on dördüncü yüzyıllarda Orta Çağ Batı düşüncesinde de vakî olduğunu görmekteyiz. Söz konusu tartışmalar Batı'da o kadar yaygınlaşmıştır ki, bunun neticesinde 1270 yılında Paris başpsikoposu Etienne Tempier tarafından, Paris Üniversitesi'nde çalışan teolog ve düşünürlerin benimsediği âlemin ezeliyeti, Tanrı'nın tikelleri tümel tarzda bildiği ve Tanrı'nın kendi zâtından başka bir şeyi bilmediği gibi meseleleri kapsayan ve 13 önermeden oluşan bir kınama metni yayımlanmıştır. Yasaklanan bu önermelerin yetersiz olduğunu düşünen Tempier, 1277 yılında Aristo felsefesinin İbn Rüşd-

147 Maturidî, *Kitâbu't-Tevhîd*. (çev. Bekir Topaloğlu). İSAM Yay. Ankara, 2003, s. 123-24.

148 Maturidî, s. 77.

cü yorumlarını hedef alan ve 219 önermeyi içeren bir kınama metni daha yayımlamıştır.¹⁴⁹ Söz konusu kınama metninin yayımlanmasının nedeni Paris Üniversitesindeki İbn Rüşd'ü düşünürlerin Tanrı'nın faaliyetini O'nun zâtı gereği gerçekleştiren bir şey olarak telakki etmeleri ve bu âlemin ilahî inayet dolayısıyla zorunlu olduğu düşüncesini benimsemeleridir. Bu kınama metninde yasaklanan önermelerin çoğu, hem zâtı gereği Tanrı'nın yaratma fiilini gerçekleştirdiğini iddia eden hem de yaratılan âlemin determinist bir yapıya sahip olduğunu ifade eden önermelerdi. Osler'e göre bu yasaklamadan sonra, ilahî kudret ve irade konusundaki tartışmaların seyri değişmiştir.¹⁵⁰

Bu bağlamda 1270 yılındaki yasaklamalardan haberdar olan ve Thomas Aquinas'tan sonra yaşamış olan Ockham (ö. 1349), bu yasaklamaların ışığında, Tanrı'nın faaliyetinin/kudretinin, O'nun haricinde birtakım şeyler tarafından belirlendiği düşüncesine karşı çıkmıştır. Ockham için Tanrı'nın kudretini sınırlayan tek şey, Tanrı'nın, âlemi hem mümkün hem de zorunlu kılması gibi çelişmezlik içeren durumlarıdır. Tanrı özgür iradesiyle yaratır ve bunun dışında her şey Tanrı'nın kudretine konu olabilir. Çünkü bu âlem mümkündür ve bu âlemde var olan her şey de mümkündür. Tanrı özgür olduğu için koymuş olduğu kanunları değiştirebilir ve bu âlemde dilediği şekilde tasarrufta bulunabilir. Bunun yanı sıra Tanrı, ikincil/aracı nedenler vasıtasıyla ne yaparsa yapsın, bunları söz konusu nedenler olmaksızın da doğrudan yapabilir. Söz gelimi Tanrı'nın bir fiili olan âlem mantıksal bir zorunluluğa sahip olmadığı için Tanrı, onu yaratmamayı da seçebilir.¹⁵¹ Dolayısıyla, Osler'in de belirttiği gibi, Ockham açısından Tanrı'nın fiilleri sınırlanacaksa ancak bu çelişmezlik ilkesi bağlamında olabilir; bunun dışında Tanrı'nın faaliyetini sınırlayan herhangi bir durum söz konusu değildir.¹⁵²

149 Osler, s. 27.

150 Osler, s. 28.

151 Osler, s. 29-30.

152 Osler, s. 29.

Görüldüğü gibi ‘Tanrı’nın yaratması, O’nun zâtı gereği mi, yoksa özgür iradesiyle mi gerçekleşmiştir?’ sorusunun cevabı verilirken, sudur nazariyesini benimseyen Fârâbî ve İbn Sînâ, Tanrı’nın kemâli, iyiliği ve cömertliğini merkeze alırken, Eş’ari ve Maturidi gibi Müslüman kelimciler ile Ockhamlı William ve Duns Scotus¹⁵³ gibi Hristiyan düşünürlerin savunduğu yaratma anlayışında, Tanrı’nın irade niteliği merkeze alınmakta ve dolayısıyla Tanrı’nın fiilleri bu sığata referansla açıklanmaya çalışılmaktadır. İradeyi merkeze alan düşünürlerin argümanının temelinde, Tanrı’yı yaratmaya zorlayan dâhili ve harici herhangi bir şeyin olmadığı, şayet böyle bir zorunluluk kabul edilirse Tanrı’nın başka şeylere bağımlı olacağı ve bu durumda da O’nun özgürlüğünün sınırlanacağı endişesi yatmaktadır. Tanrı’nın ilmi ve kemâlini temele alanların argümanı ise, yukarıda dile getirilen bir irade anlayışının O’nda bir eksikliği çağrıştıracığı ve Tanrı’nın değışmezliğine zarar vereceğı düşüncesine dayanmaktadır. Dolayısıyla insanbiçimci bir iradenin O’na atfedilmesi ‘kâmil Tanrı’ tasavvuruna zarar verecektir.

‘Tanrı’nın yaratması zâtı gereğı mi, yoksa özgür iradesiyle mi gerçekleşmiştir?’ sorusunun cevabına ilişkin biri *irade-siyle* diğeri *zâtı gereğı* fiilde bulunan şekilde iki yaklaşımın ortaya çıktığını gördük. Tanrı zâtı gereğı değil, iradesiyle yaratır desek bile yine de ‘Tanrı âlemi niçin yaratmıştır?’ sorusunun cevabı verilmemiş olacaktır. Bu bakımdan konunun daha iyi anlaşılması için ‘Tanrı niçin yarattı?’ sorusuna verilen cevaplara da temas edilmesi gerektiğini düşünüyoruz. Bu bağlamda Augustine, Tanrı’nın âlemi yaratmak için bir şey tarafından zorlanmadığını, ya da herhangi bir ihtiyaca binaen yaratmadığını, ama *zâtı iyiliğı* nedeniyle yarattığını ifade

153 Duns Scotus, bir şeyin hangi anda ve ne şekilde var olacağını belirleyen sıfatın irade olduğunu dile getirir. Antonie Vos, *The Philosophy of John Duns Scotus*. Edinburgh Uni. Press. Edinburgh, 2006, s. 501. Ayrıca bk. Jensen, Alexander S., “The Unintended Consequences of the Condemnation of 1277: Divine Power and the Established Order in Question”, *Colloquium: The Australian & New Zealand Theological Review*. Vol. 41. 2009, s. 66.

eder.¹⁵⁴ Bu durumda Tanrı'nın zâti iyiliği, O'nun yaratması için itici bir güç olabilir mi? Bu sorunun cevabının kutsal metinlerde bulunabileceğini söyleyen Kretzmann, Augustine'in bu iddiasının Tevrat'ta geçen 'Tanrı bu şeyleri iyi olarak gördü ve yarattı'¹⁵⁵ pasajına dayandığını dile getirir.¹⁵⁶

Görüldüğü gibi Augustine, yaratmanın sebebini Tanrı'nın zâti iyiliğine ve Tanrı'nın bu âlemin var olmasını iyi olarak bilmesine bağlamaktadır. Bunun gibi Thomas ve Thomasçı eğilimler taşıyan Leydecker (ö. 1721)¹⁵⁷ de Tanrı'nın âlemi yaratma sebebini zâti iyiliğini yaymak olduğu düşüncesindedir. Benzer şekilde Calvini teolog Jonathan Edwards (ö. 1758) da Tanrı'nın zâti iyiliğini yaymaya meyyal olduğu için yarattığını ve bu durumun O'nda bir eksikliğin olmasını gerektirmediğine dikkat çeker. Beilby'e göre, Edwards'ın bu iddiası bize, Yeni-Platoncu yaratma anlayışını hatırlatmaktadır.¹⁵⁸ Edwards'ın aksine Calvin ise yaratmayı Tanrı'nın cömertliğine ve *lütfun*a bağlar. Dolayısıyla o, Tanrı'yı yaratmaya zorlayan ya da iten herhangi bir şeyin olmadığını iddia eder.¹⁵⁹ Modern dönem düşünürlerinden Leibniz (ö. 1716) de nasıl ki bir mimar eserini yaparken bir gaye ve amaç gözetiyor ve buna göre *en iyi* olanı yapıyorsa, aynı şekilde Tanrı'nın da en iyi olanı gözeterek, kendi kemâlini ifşa etmek ve yaymak (*communication*) için yarattığını ifade etmektedir.¹⁶⁰ Tanrı'nın kemâl/iyilik (*goodness*) sıfatı, O'nun en iyi olanı yaratmasını teşvik ederken, hikmet sıfatı O'nun en iyi olanı seçmesine olanak sağlamaktadır. Kudret niteliği de en iyi olan bu fiili ifâ

154 Augustine, *İtiraf*lar. (çev. Çiğdem Dürüşken). Kabalcı Yay. İstanbul, 2010, s. 446. Norman Kretzmann, "A General Problem of Creation: Why Would God Create Anything at All?", *Being and Goodness: The Concept of the Good in Metaphysics and Philosophical Theology*, (ed. Scott MacDonald), Cornell Uni. Press. 1991, s. 211.

155 *Tekvin*, 31:1.

156 Norman Kretzmann, "A General Problem of Creation: Why Would God Create Anything at All?", s. 212.

157 Bac, s. 18.

158 James Beilby, "Divine Aseity, Divine Freedom: A Conceptual Problem for Edwardsian-Calvinism" *Journal of the Evangelical Theological Society*, Vol. 47, 2007, s. 655.

159 Beilby, s. 651.

160 Leibniz, *Theodicy*, s. 168.

etmesi için O'na vasıtaları/araçları sunmaktadır.¹⁶¹ Tanrı'nın en iyi olanı yapmasının nedeni O'nun hikmet ve iyilik sıfatıdır. Tanrı'nın kudreti şeylerin var olup olmamasına karşı kayıtsızdır. Bu sebeple söz konusu kudreti, o şeyin var olmasına ya da yok olmasına yönelten şey Tanrı'nın hikmeti ve iyiliğidir.¹⁶² Tanrı'nın iradesi de O'nun hikmetinin işleyiş ilkelerinden bağımsız değildir.¹⁶³

Yukarıdaki açıklamaları dikkate aldığımızda Tanrı'nın en iyi olanı yapması, O'nun için bir zorunluluk teşkil etmez mi? Leibniz, ahlâkî zorunluluk ve metafiziksel zorunluluk arasında bir ayrıma gider ve Tanrı'nın, ahlâkî olanı yapmasının O'nun özgürlüğüne zarar vermeyeceğini söyler. Şayet Tanrı'nın fiili metafiziksel bir zorunluluk çerçevesinde gerçekleşmiş olsaydı, böyle bir durum özgürlüğün karşıtı olurdu.¹⁶⁴ Ahlakın gerektirdiği şeyi yapıyor olmasına rağmen Tanrı, en üst düzeyde özgür bir varlıktır. Fakat bu özgürlük, bir şeye eşit mesafede olmak şeklinde tanımlanan kayıtsız kalabilme özgürlüğü ile karıştırılmamalıdır. Daha önce değindiğimiz gibi, "Şayet Tanrı her daim en iyi olanı yaratmak zorunda ise, o zaman kendisi gibi varlıklar/tanrılar yaratabilir." şeklinde bir eleştiriyi değerlendiren Leibniz, böyle bir iddianın metafiziksel temelden yoksun olduğunu söyleyerek en iyi sistem ve düzenin birden çok ilah içermeyeceğini ifade eder ve şeyler arasındaki ilişki ve düzenin, tek bir Tanrı'nın varlığını gerektirdiği sonucuna ulaşır. Eğer birden fazla Tanrı olacaksa, o tanrıların kendilerine has mükemmel sistemleri olacaktır ki bu da en iyi olan sistemleri çoğaltacaktır.¹⁶⁵

'Her kim en iyi olanı seçmekten kaçınamıyor ise o varlık özgür değildir. Tanrı da kendisini en iyi olanı seçmekten alıkoymaz. O halde Tanrı özgür değildir' şeklindeki argümana

161 Leibniz, *Theodicy*, s. 190.

162 Leibniz, *Theodicy*, s. 205. Gazâlî'de de kudret iki şey arasında kayıtsızdır. Leibniz'de, kudretin hangisine taalluk edeceğini belirleyen hikmet iken, Gazâlî'de iradedir.

163 Leibniz, *Theodicy*, s. 251.

164 Leibniz, *Theodicy*, s. 277.

165 Leibniz, *Theodicy*, s. 255.

cevabında Leibniz, *hakiki* özgürlüğün en iyi olanı yapmayı gerektirdiğini söyler. Tanrı'nın fiilinde harici bir zorlama söz konusu değildir. Tanrı özgür şekilde şeyleri yaratır ve onları bir gayeye yönelik olarak konumlandırır. Tanrı'nın yaratması O'nun iyilik/kemâl sıfatının bilfiil hale gelmesidir. Hikmet sıfatı ise bu gayeyi elde edeceği en iyi olan vasıtaları seçmesini gerektirir. Fakat buradaki 'gereklilik' kavramı *gündelik* anlamdaki manasıyla anlaşılmalıdır. Leibniz, Seneca'nın 'Tanrı bir defa emreder ve bu emre kendisi de uyar' sözündeki *emir* kavramını, Tanrı'nın kendi doğasına uygun hareket etmesi tarzında yorumlar ve bu şekilde anlaşılması gerektiğini de ekler.¹⁶⁶

İslam Kelam geleneğinde Eş'ari ve Maturidî anlayış, âlemin yaratılmasını Tanrı'nın *lütfun*a bağlarken, Bağdat Mutezile okulu, bu âlemin canlılar için en iyi (*aslah*) âlem olduğunu, bundan dolayı Tanrı'nın bu âlemi yaratmasının zorunlu (*vacip*) olduğunu iddia etmektedir. Maturidî, 'âlem niçin yaratılmıştır?' sorusuna, 'Tanrı'nın hikmetini göstermek istemesi veya lütfu/rahmeti' gibi birtakım cevapların verildiğini, Mutezile'nin cevabının ise *aslah* ilkesine dayandığını dile getirir. Maturidî, eğer Mutezile, *aslah* kavramını, fayda veren şey olarak anlıyorsa, bu durumun kabul edilemeyeceğini, çünkü Tanrı'nın, yaratırken bir faydayı gözeteyeceğini düşünmenin imkânsızlığına vurgu yapar. Şayet onlar, *hikmeti* kastediyorsa, bu mana kabul edilebilir. Zira hikmet her şeyi yerli yerine koymak anlamına gelir. Mutezile mezhebi içerisinde telakki edilen Kadı Abdulcebbar (ö.1025) ise, Tanrı'nın bu âlemi lütfu gereği yarattığını söylemekte¹⁶⁷ ve zorunlulukçu bir yaratma anlayışı benimseyen Bağdat Mutezile okulundan ayrılmaktadır.¹⁶⁸

Mutezile'nin Tanrı'nın zâtî iyiliği ve adaletine dayandırdıkları 'aslah olanı yaratma' ilkesi, Tanrı'ya *ahlâkî* bir zorunlu-

166 Leibniz, *Theodicy*, s. 388-89.

167 Kadı Abdulcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-Hamse: Mutezile'nin Beş İlkesi*. (çev. İlyas Çelebi). Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı. İstanbul, 2013, s. 214.

168 Kadı Abdulcebbar, s. 216.

luk yüklemekte ve bu yönüyle Tanrı'nın özgürlüğünü kısıtlıyor görünmektedir. Kanaatimizce Mutezile'nin bu düşüncesi, Tanrı'ya ilişkin birtakım metafiziksel kabullere ve O'nun faaliyetini insanbiçimci kavram ve terimlerle açıklama girişimine dayanmaktadır. Mutezile'nin 'aslah düşüncesi' ile Leibniz'in 'Tanrı'nın en iyi olanı seçmesi' düşüncesi arasındaki benzerlik de oldukça dikkat çekicidir. Leibniz, daha önce değindiğimiz gibi, Tanrı'nın en iyi olanı yapmasını metafiziksel bir zorunluluktan ziyade ahlâki bir zorunluluk olarak görmekte ve bu zorunluluğun O'nun özgürlüğüne zarar vermeyeceğini söylemekteydi. Ancak Mutezile'nin kabul ettiği faaliyet anlayışı metafiziksel bir zorunluluğu tazammun ediyor gibidir. Maturidi'nin de dikkat çektiği gibi onların sıfatları zât ile özdeş kabul etmeleri, Tanrı'nın yaratma fiilinin, O'nun zâtının gereği olduğu sonucuna götürmekte ve bu bakımdan onlar yaratma konusunda Tanrı'ya metafiziksel bir zorunluluk yüklemektedir.

Maturidî 'Tanrı âlemi niçin yaratmıştır?' sorusunun, 'Tanrı, başka türlü bir âlem yaratabilir miydi?' ve 'Tanrı, âlemi neden başka bir zamanda yaratmadı?' tarzında sorular doğuracağına dikkat çeker. 'Tanrı başka türlü âlem yaratabilir mi?' sorusuna 'Evet! Tanrı âlemi başka türlü yaratabilirdi' şeklinde verilecek cevabın, aynı soruyu sormamıza engel teşkil etmeyeceğini, çünkü aynı sorunun, yaratılan diğer âlemler için de sorulabileceğini, dolayısıyla bunun kısır bir döngüye yol açacağına dikkat çekmektedir. 'Tanrı neden başka zamanda yaratmadı?' sorusunun cevabında ise Maturidî, zaman denen şeyin âlemin yaratılması ile var olduğu ilkesini temele alarak bu sorunun bir teselsül gerektirmeyeceği şeklinde bir çözüm önerisi sunmaktadır.¹⁶⁹

İslam Tasavvuf geleneğinde ise 'Tanrı âlemi niçin yaratmıştır?' sorusuna verilen cevap, diğer ekollerin verdiği cevaplardan biraz farklıdır. Dolayısıyla onların bu soruya verdikleri cevabın da burada zikredilmeye değer olduğu kanaatindeyiz. Sufilere göre, Tanrı âlemi, kendisine ilişkin hikmetleri göster-

169 Maturidî, s. 124.

mek, yani bilinmek için yaratmıştır. Âlemde var olan ne varsa, O'nun sıfatlarının ve isimlerinin bir tecellisi olarak yorumlanmıştır. Onların bu argümanın temelinde de kutsî hadis olarak Sufî literatürde şöhret bulmuş olan 'Ben gizli bir hazine idim, bilinmeyi arzuladım ve mahlûkatı yarattım' ifadesi yer almaktadır.¹⁷⁰ Bu sözden de anlaşılacağı üzere bilinmek için, bilen bir varlığın var olması gerekir. Yani 'bilmek' göreceli/nisbî bir şeydir ve bilen ve bilinen olmak üzere iki tarafın varlığını gerektirir. Nitekim Davud el-Kayserî, *Fusûsu'l-Hikem*'e yazdığı şerhte, İbn Arabî'nin 'zât bu nispetlerden soyutlanacak olursa ilah olmaz' şeklindeki ifadesini yorumlarken, nasıl ki sultanın varlığı onun tebaasının varlığını gerekli kılıyorsa, 'ilah' kavramının bir nispetinin olduğunu, Hakk'ın 'ilah' isminin, isim ve nispetler mertebesinde, bizim aynı varlıklarımıza göre tezahür ettiğini dile getirmektedir. 'Bu nispetleri ortaya çıkaran bizim aynı varlıklarımızdır' ifadesini ise el-Kayserî, eğer aynı varlıklarımız olmasaydı *hâlık, râzık, kâdir, semî*, *basîr* ve benzeri izafî isim ve sıfatların tezahürünün olmayacağı şeklinde yorumlamaktadır.¹⁷¹ Bu bağlamda Modern Batı düşüncesinin önde gelen simalarından Leibniz'in 'Tanrı'nın yüceliğini göstermesi için akıl sahibi varlıkları yaratması gerekirdi' ifadesinin Sufî gelenekteki anlayış ile benzerliği de oldukça dikkate değerdir.¹⁷²

'Tanrı, âlemi niçin yarattı?' sorusuna verilen cevapları hem Hristiyan hem de İslam düşüncesindeki yaklaşımlar bağlamında ana hatlarıyla ele aldık. Tanrı'nın bir şeyleri yarattığını varsaydığımız zaman, yaratılmış şeylere ilişkin önemli bir soru daha gündeme gelmektedir: Tanrı yarattığı şeyleri değiştirebilir mi? Diğer bir ifadeyle Tanrı böyle yapmakta özgür müdür?

170 Ahmet Avni Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*. (Haz. Mustafa Tahralı ve Selçuk Eraydın). İFAV Yay. İstanbul. 1999, s. 43. Ayrıca bk. Mahmut Erol Kılıç, *Şeyh-i Ekber: İbn Arabî Düşüncesine Giriş*. Sufî Kitap. İstanbul, 2010, s. 207.

171 Davud el-Kayserî, *Şerhu Fusûsu'l-Hikem*. Şirketü İntişarât-ı İlmi ve Ferhenkî. Tahran. 1386, s. 579-80.

172 Leibniz, *Theodicy*, s. 186.

Kabaca ifade edecek olursak, gerek İslam düşüncesinde, gerekse Hristiyan ve Yahudi düşüncesinde birçok düşünür Tanrı'nın âlemi özgür iradesiyle yarattığını ve bu âlemde mucize gibi birtakım tasarruflarda bulunabileceği hususunda hemfikirdir. Wolfson'a göre Müslüman kelimcilerin çoğunun kozmoloji anlayışı cevher-i ferd teorisine dayanmaktadır. Buna göre âlemde işleyen sebep-sonuç ilişkisi kapalı bir ilişki olmayıp, Tanrı tarafından sürekli yaratılmaktadır. Dolayısıyla söz konusu kozmoloji anlayışı, böyle bir âlemde Tanrı'nın mucize gibi birtakım tasarruflarda bulunmasına imkân sağlamaktadır.¹⁷³ Söz gelimi Gazâlî'nin hocası olan Eş'ari mütekellim Cüveynî'ye göre âlemde işleyen sebep-sonuç ilişkisi bir âdettir ve Tanrı bu âdetin dışına çıkarak (*hâriku'l-âdet*) fiilde bulunabilir.¹⁷⁴ Böylece Tanrı yaratmış olduğu âlemde birtakım tasarruflarda bulunabilir.

Benzer şekilde Maturidî de Tanrı'nın faaliyetinin ikincil nedenler dediğimiz sebep-sonuç ilişkisi ile sınırlandırılmayacağını, dolayısıyla Tanrı'nın sebepler olmadan ve başka şeylerin yardımı olmaksızın birtakım sonuçları meydana getirebileceğini söyleyerek, Tanrı'nın âlemdeki tasarrufunun sebep-sonuç ilişkisine bağımlı olmadığını dile getirmektedir.¹⁷⁵ Bununla birlikte Maturidî açısından Tanrı'nın dilediği şekilde tasarrufta bulunması hikmete aykırı bir şey olarak da anlaşılmamalıdır. Kâbi'nin 'Tanrı'nın kendisine kötü söz söylenmesini irade etmesi O'nun hikmetine ters olur' şeklindeki itirazını ele alan Maturidî, Tanrı'nın fiilinin ve iradesinin hikmete uygun şekilde gerçekleştiğine vurgu yapar.¹⁷⁶ Benzer şekilde Mutezili düşünür Kadı Abdulcebbar da zorunlu şekilde gerçekleşen sebep-sonuç ilişkisini kabul etmiyor gibidir. Ona göre mucize, tecrübe ettiğimiz genel gidişata aykırı gerçekleşen bir olaydır ve Tanrı'nın âlemdeki tasarrufunun bir göstergesidir. Mucizeyle Tanrı, peygamberlik iddiasında

173 Wolfson, *Kelam Felsefeleri*, s. 415-16.

174 Cüveynî, *el-Akide'tü'n-Nizamiyye*, İfav Yay. İstanbul, Tarihsiz, s. 65.

175 Maturidî, *Te'vilât*, II (Tah. Ahmet Vanlıoğlu), Dâru'l-Mizan. İstanbul, 2005, 282. Ayrıca bk. Sinan Öge, s. 77.

176 Maturidî, *Kütâbu't-Tevhid*, s. 377.

bulunan kişinin iddiasını desteklemekte ve karşı tarafı aciz bırakmaktadır.¹⁷⁷ Bununla birlikte mucize güneşi batıdan doğurmak ve ölüyü diriltmek gibi âdete, başka bir ifadeyle genel gidişata aykırı olmalıdır.¹⁷⁸ Dolayısıyla bir fiilin başka bir fiili doğurduğunu (*tevlid*) iddia eden Mutezili âlimlerin çoğunun aksine Kadı Abdulcebbar açısından Tanrı, bir fiili gerçekleştirmek için sebeplere bağımlı değildir. O, bunlar olmaksızın da birtakım sonuçları vasıtasız şekilde meydana getirebilir.¹⁷⁹

Meşşai gelenek içerisinde telakki edilen Fârâbî ve İbn Sînâ gibi düşünürler ise âlemin bu haliyle Tanrı'dan sadır olduğunu iddia etmişlerdir. Dolayısıyla âlemdeki düzen ilahî inayetin bir sonucudur. Bundan dolayı şeylerin sahip olduğu öz ve bu özün gereği olan fiiller ilahî inayetin âlemdeki yansımasından başka bir şey değildir. Söz gelimi İbn Sînâ'ya göre ateşin özsel niteliği yakmaktır. Bu sebeple yakma niteliği olmaksızın onun yaratılması mümkün değildir.¹⁸⁰ İleride detaylı şekilde ele alacağımız gibi Gazâlî, İbn Sînâ gibi düşünürlerin savunduğu bu özcü yaklaşımın Tanrı'nın müdahalesine kapalı bir âlem tasavvuru sunduğunu, dolayısıyla da Tanrı'nın âlemdeki tasarrufunu sınırlandırdığını düşünerek karşı çıkmıştır. İbrahim peygamberin ateşe atılması olayını örnek veren Gazâlî, eğer filozofların iddiası kabul edilirse, ateşin Hz. İbrahim'i yakması gerektiğini, ateşin bu fiili yapmaktan geri duramayacağını söyler. Fakat durum böyle değildir. Zira ateş İbrahim'i yakmamıştır. Gazâlî'nin bu konudaki iddialarını ele alan İbn Rüşd ise, filozofların şer'i meseleleri cedeli şekilde yorumlamaktan uzak durmayı uygun bulduklarını dile getirir. Onlara göre bu tarz ilahî fiillerin sebepleri insanın kavrayışının ötesindedir. Dolayısıyla bu tarz fiiller araştırılmamalıdır ve şeriatın emrettiği şekliyle kabul edilmelidir.¹⁸¹ Görüldüğü gibi İbn Rüşd filozofların, Tanrı'nın âlemdeki tasarruflarından birisi olarak

177 Kadı Abdulcebbar, s. 430.

178 Kadı Abdulcebbar, s. 434.

179 Sinan Öge, *Allah'tan Âleme İlâhî Fiiller*. Araştırma Yay. Ankara. 2009, s. 77.

180 İbn Sînâ *Metafizik*, II, 166.

181 İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, s. 337/*Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, s. 637-39.

değerlendirebileceğimiz mucize konusunda Gazâlî'nin eleştirilerini haklı bulmamakta ve filozofların bu konuda cedeli bir mülâhazaya girmediklerini belirtmektedir. Bunun yanı sıra İbn Rüşd, âlemde cereyan eden sebep-sonuç ilişkisinin bir tertip ve düzen içerisinde işlediğini, bu düzenin ise *yaratıcının hikmetine* delalet ettiğini düşünerek, Eş'arilerin ilahî irade-yi keyfi şekilde işleyen bir şey olarak değerlendirmelerine de karşı çıkmaktadır.¹⁸²

Tanrı'nın yaratmış olduğu âlemde tasarrufta bulunmasına dair Batı düşüncesinde ise, bir yanda hükümdarın koyduğu kuralları değiştirmesi gibi Tanrı'nın da koyduğu ilke ve kuralları değiştirebileceğini ve bizim O'nun fiilinin hakikatini kavrayamayacağımızı iddia eden ve Tanrı'nın âlemdeki tasarrufunu aşırı iradeci bir şekilde yorumlayan Descartesçi iradeci görüş¹⁸³ yer alırken, diğer yanda da var olan her şeyin Tanrı'nın bilgi ve hikmetinin gereği olduğunu, bundan dolayı her şeyin Tanrı'dan gelmesi bakımından zorunlu olduğunu iddia eden Spinozacı katı teolojik determinist yaklaşımın olduğunu söyleyebiliriz. Bu ifrat ve tefrit noktalarında bulunan iki âlem tasavvuru arasında ise orta bir yol olabileceğini düşündüğümüz, âlemin mümkün olmakla beraber birtakım zorunlu şeyleri de içerdiğini, mümkün olan şeyler Tanrı'nın tasarrufuna açık iken, zorunlu kabul edilen hakikatler ise, Tanrı'nın âlemdeki iradî tasarrufuna konu olamayacağını ve bu bakımdan onların ilahî ilimdeki idelere tekabül eden zorunlu hakikatler olduğunu söyleyen kısmen daha ılımlı bir görüş yer almaktadır.

Daha önce değindiğimiz gibi Descartes açısından iki tür imkân vardır. Bu imkânlardan birisi bizim kavrayışımıza konu olmamakla birlikte Tanrı'yla ilişkili olan *teolojik imkândır*. Diğerisi ise, bizim zihinsel aktivitemizi belirleyen ve şeyleri mümkün ya da imkânsız olarak düşünmemizi sağlayan *mantıksal imkândır*. Descartesçi kanadın tam karşısında yer alan Spinoza açısından ise, var olan her şey Tanrı'nın zâtı

182 İbn Rüşd, *el-Keşf*, s. 223.

183 Descartes, "Correspondence", s. 23. Ayrıca bk. Reçber, *Necessity, Logic, and God*, s. 148.

gereği belirlenmiştir ve bundan dolayı da bu âlemde mümkün olan bir şey yoktur.¹⁸⁴ Bu bakımdan Spinoza'nın evren anlayışı, değişim kabul etmediği için her haliyle zorunludur. Spinoza'nın sisteminde, eş zamanlı imkân anlayışında olduğu gibi, bir şeyin aynı anda farklı imkânları içermesi gibi bir olasılık söz konusu değildir.¹⁸⁵ Spinoza'nın sisteminde Tanrı, bizâtihi zorunlu varlık olduğu için hakiki anlamda da özgür bir varlıktır.¹⁸⁶ Bununla birlikte Spinoza'ya göre Tanrı, ateşin yakma fiilini meydana getirmesinde olduğu gibi tabii bir fail de değildir; çünkü O'nun fiilinin kaynağı kendi ilmidir. Bundan dolayı Tanrı özgür bir faildir.¹⁸⁷ Dahası Spinoza'ya göre 'Tanrı şeyleri, oldukları tarzdan farklı yapabilir' demek, Tanrı'nın faaliyetinde bir eksikliğin olduğunu söylemektir.¹⁸⁸ Çünkü her şey Tanrı tarafından mükemmel şekilde bilinmiş ve bu kemâl üzere var edilmiştir. İlahî ilmin mükemmelliği, yaratmanın da modelidir.¹⁸⁹ Buradan hareketle Spinoza'nın, Tanrı'nın müdahalesine kapalı bir âlem tasavvuru sunduğunu söylemek mümkündür. Zira ona göre âlem, Tanrı'nın ezeli ilminin bir tezahürüdür ve birilerinin iddia ettiği gibi O'nun keyfî iradesiyle değiştirebileceği bir şey değildir.¹⁹⁰ Ezeli ilim de değişmeyeceğine göre, âlem bu haliyle zorunludur. Dolayısıyla âlem şuan sahip olduğu tarzı ve sistemiyle zorunludur. Bac'ın da belirttiği gibi Spinoza da Tanrı'nın özgür şekilde özlere yarattığını ve onlara varlık verdiğini iddia eden Descartes gibi düşünmektedir. Fakat tek olan ilahî özün her şeyi

184 Spinoza, *Etika*. (çev. Hilmi Ziya Ülken). Dost kitabevi. Ankara, 2009, s. 60. Ayrıca bk. Bac, s. 286.

185 Bac, *Perfect Will Theology*, s. 278.

186 Spinoza, *Correspondence*, s. 390. Ayrıca bk. Kazım Arıcan, *Panteizm, Ateizm ve Pan-enteizm Bağlamında Spinoza'nın Tanrı Anlayışı*. İz Yay. İstanbul, 2004, s. 58.

187 Bac, s. 272.

188 Bac, s. 281.

189 Bac, s. 276.

190 Spinoza, Tanrı'nın bir iradesinin olduğunu inkâr etmemekle birlikte, O'nun iradesinin ilahî ilim ile özdeş olduğunu, Tanrı'nın irade etmesiyle onu bilmesinin aynı şey olduğunu ileri sürmektedir. Bu sebeple Spinoza sıfatlar konusunda, ortadan kaldırmacı (*eliminative*) bir yaklaşımı değil, indirgemeci (*reductionist*) bir yaklaşımı benimsemektedir. Charles E. Jarret, *Spinoza: A Guide for the Perplexed*. Continuum. New York, 2007, s. 37-38.

ezelde en mükemmel şekliyle içerdiğini ve bunun keyfi bir irade ile değişmeyeceğini söylemekle Descartes'ten ayrılmaktadır.¹⁹¹ Böyle bir âlem tasavvurunun Tanrı'nın tasarrufuna açık olmadığı ortadadır. Kanaatimizce burada Spinoza'nın şu soruyu cevaplaması gerekir: Eğer bir varlık kendi fiili olan bu âlemde herhangi bir tasarrufta bulunamıyorsa, bu varlığın kâmil bir varlık olduğu söylenebilir mi?

Descartes ilahî özü iradeye indirgerken, Spinoza özcü bir yaklaşımı benimseyerek ilahî iradeyi, O'nun zâtına indirgemektedir. İlahî akıl/ilim var olan her şeyin meydana gelmesinde etkin bir role sahiptir. Ama Spinoza'nın bu düşüncesinin bizi, her bilfiil hadisenin metafiziksel ya da mantıksal anlamda zorunlu olduğu ve bu âlemin tek mümkün âlem olduğu şeklinde zorunlulukçu bir âlem tasavvuruna götürdüğü aşikârdır.¹⁹² Leibniz ise Spinoza'nın felsefi sisteminin zorunluluğa dayandığını, ama kendi sisteminin imkânların doğasını esas aldığını, bu sebeple mümkün âlemlerin birden fazla olabileceğini düşünmesine rağmen,¹⁹³ Tanrı'nın bu âlemi hikmetiyle yarattığını, şayet bu âlemdeki düzen ve sistem değişirse, bu durumun O'nun hikmetine ters olacağını söyleyerek âlemde mevcut olan düzenin koşullu bir zorunluluk hali olduğu sonucuna ulaşmaktadır.¹⁹⁴ Leibniz'in âlemdeki şeylerin olduğundan farklı olmasının, Tanrı'nın hikmetine ters olduğu düşüncesinin Thomas'a kadar, hatta onun öncesinde İbn Rüşd'e kadar geri götürebileceğini söylemek mümkündür. Nitekim İbn Rüşd'e göre, şeyler arasındaki ilişkinin zorunluluğu, Eş'arilerin iddia ettiği gibi keyfi bir irade ile kaldırılmış olsaydı, Sani'in (Yaratıcı) şeylerde tezahür eden hikmetinin de yok sayılması gerekirdi. Dolayısıyla İbn Rüşd açısından Eş'arilerin bu iddiası, aklı ve ilahî hikmeti inkâr etmekten başka bir şey değildir.¹⁹⁵ Çalışma-

191 Bac, s. 265-66.

192 Bac, s. 374.

193 Leibniz, *Theodicy*, s. 238.

194 Leibniz, *Theodicy*, s. 155.

195 İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, s. 94/*Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, s. 112. Ayrıca bk. Cabiri, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*. (çev. Burhan Koroğlu, Hasan Hacak, Ekrem Demirli). Kitabevi Yay. İstanbul, 2000, s. 663.

mızın ilerleyen bölümlerinde detaylı şekilde ele alacağımız gibi Thomas da Tanrı'nın şeylere bir düzen koyduğunu, bu düzenin ilahî iyilik ve hikmet gereği olduğunu,¹⁹⁶ zorunluluk olgusunun ise mutlak ve koşullu zorunluluk olarak iki kısma ayrıldığını, âlemin zorunluluğunun ise, sebebine bağlı olan koşullu zorunluluk bağlamında değerlendirilebileceğini söylemektedir.¹⁹⁷

Thomas'tan sonra yaşamış olan Ockhamlı William ve Duns Scotus da belirlenmiş bir âlem tasavvurunun Tanrı'nın tasarrufuna kapalı olacağı düşüncesindedir. Daha önce değindiğimiz gibi Ockhamlı William, Tanrı'nın âlemdeki birtakım şeyleri ikincil nedenler olmaksızın meydana getireceğine dikkat çekmekte ve âlemde cereyan eden sebep-sonuç ilişkisinin Tanrı'nın tasarrufuna bir engel teşkil etmeyeceğini düşünmektedir. Benzer şekilde Duns Scotus da 'Sokrates oturur ve onun koşması da mümkündür' önermesinde olduğu gibi eş zamanlı imkânı (*synchronic contingency*) kabul eder.¹⁹⁸ Batı dünyasında yayılan İbn Rüşdcü zorunlulukçu anlayışa karşı çıkan Scotus'a göre fiziksel yasalar bir zorunluluk ifade etmezler. Bu yasalar, şeylerin yaratılış düzenlerinin formudur.¹⁹⁹ Zorunlu varlık olan Tanrı'nın var olması ile mümkün varlıkların da zorunlu olarak var olacağı şeklinde bir düşünce kabul edilemez. Çünkü Tanrı, kendisini zorunlu olarak irade eder ve kendi dışındaki mümkün varlıkları ise, mümkün olarak irade eder ve özgür iradesiyle onları var eder.²⁰⁰ Bundan dolayı diğer birçok teist düşünür gibi Scotus da Tanrı'nın âlemi herhangi bir zorunlulukla değil, özgür iradesiyle yarattığı fikrini benimser.²⁰¹ Dolayısıyla o şeylerin mümkün oluşu-

196 Thomas Aquinas, *The Power of God*, s. 54.

197 Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, I. (çev. Fathers of the English Dominican Province). Encyclopedia Britannica. London, 1952, s. 110.

198 Bac, *Perfect Will Theology*, s. 23. Ayrıca bk. David Burrell, *Knowing The Unknowable God: İbn Sînâ, Maimonides, Aquinas*. Notre Dame Uni. Press. Notre Dame, 1986, s. 108.

199 Fatih Özkan, *Duns Scotus'da İradecilik*. Ankara Üniversitesi SBE. 2008. (Yayımlanmamış Doktora Tezi), s. 72-73.

200 Özkan, s. 76. Duns Scotus'un bu düşüncüyü, Thomas'tan tevarüs ettiğini söyleyebiliriz. Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, I, s. 111.

201 Özkan, s. 85.

nu, onların özüne değil, Tanrı'nın özgür iradesine bağlayarak²⁰² Tanrı'nın tasarrufuna açık olan bir âlem tasavvuru sunar.

'Tanrı fiillerinde özgür müdür?' sorusunu cevaplayabilmemiz için öncelikle, özgürlüğün ne olduğu, determinizmle ilişkisine dair birtakım tartışmalara değindik. Tanrı'nın ne olduğu ve neye göre fiilde bulunduğu meselesini de ele aldık. Bunun yanı sıra, 'özgürlük' kavramının Tanrı'ya atfı sorunu ve müşahede ettiğimiz şeylerin bir özünün olup olmadığı ve eğer varsa bu özün zorunlu olup olmadığı meselesine de temas ettik. Ayrıca Tanrı'nın âlemi niçin yarattığı ve yarattığı tarzdan başka bir şekilde yaratıp yaratamayacağı sorununa da tarihsel süreçteki tartışmalar ışığında temas ettik. Çalışmamızın bundan sonraki bölümlerinde, Tanrı özgür olabilir mi? sorusunu Gazâli ve Thomas ekseninde ele alacak ve onların Tanrı'nın özgürlüğü ve faaliyetini nasıl değerlendirdiklerini ortaya koymaya çalışacağız.

202 David Burrell, *Faith and Freedom: An Interfaith Perspective*. Blackwell. Malden, 2004, s. 178.

İKİNCİ BÖLÜM

TANRI'NIN ÖZGÜRLÜĞÜ AÇISINDAN GAZÂLÎ VE THOMAS'IN TANRI TASAVVURU

Çalışmamızın birinci bölümünde, özgürlüğün ne olduğu ve determinizm ile ilişkisi, şeylerin bir özünün olup olmadığı ve Tanrı'nın zâtı gereği fiilde bulunup bulunmadığı gibi, meselelerin ontolojik boyutuna ilişkin tartışmaların yanı sıra, 'Tanrı fiillerinde özgürdür' şeklindeki ifadelerin nasıl anlaşılması gerektiği gibi semantik boyuta dair tartışmalara da değindik. Akabinde de konunun tarihsel süreçte nasıl anlaşıldığına dair genel bir panorama çizmeye çalıştık. Bu bölümde de Gazâlî ve Thomas'ın Tanrı'nın özgürlüğünü nasıl anladıklarını ortaya koymaya çalışacağız. Ayrıca Tanrı'nın fiilleri konusunda, eserlerinde *algazel* ismiyle Gazâlî'ye atıf yapan Thomas'ın, Gazâlî'den etkilenip etkilenmediği, eğer etkilendiyse hangi konularda, ne ölçüde ve ne şekilde etkilenmiş olabileceği meselesini ele alacağız.

Müslümanların ilim serüveni İslam'ın doğuşu ile başlamış ve VIII. yy.da başlayan çeviri hareketleriyle büyük bir ivme kazanmıştır. Böylece Müslümanlar, astronomi, fizik, tıp, matematik gibi bilimlerin yanı sıra felsefe ve teolojide de muazzam bir ilerleme kaydetmiştir. Orta Çağ'da, İslam dünyası ve Latin Batı dünyası arasında, gerek Müslümanların Endülüs'ü kontrol altında bulundurmaları, gerekse Haçlı Seferleri sonucunda ve çeşitli ticari ilişkiler vasıtasıyla ilmi ve kültürel anlamda etkileşim gerçekleşmiştir. Bu bağlamda Arapça eserlerin Latinceye çevrilmesiyle İslam düşünce ve bilim anlayışının Batı'ya geçmesi sağlanmış, tıpkı VIII. yy.da çeviri hareketlerinin Müslümanların ilmi gelişimine hız verdiği gibi, bu çeviriler de kilisenin baskısı ile karanlığa gömülmüş olan Avrupa medeniyetinin önemli ölçüde ilmi ve kültürel anlamda canlanmasına sebep olmuştur. Hatta bu durum, Batı'nın me-

deniyet tarihindeki en önemli olay olan Rönesans ve Reform hareketlerinin doğmasına da neden olmuştur denilebilir.

XII. yy.da başlayan çeviri hareketleriyle, öncelikle tıp ve astronomi ile alakalı eserlerin, daha sonra da felsefî/teolojik eserlerin Latinceye çevirisi yapılmıştır. Söz gelimi İbn Sinâ'nın *eş-Şifâ'sı* 1150'li yıllarda Toledo'da, Dominicus Gandissalunus'un yardımıyla İbn Dâvûd tarafından Latinceye kazandırılmıştır.¹ Gazâlî'nin *Makâsıdu'l-Felâsife'si* ise, XII. yy.ın üçüncü çeyreğinde, Dominucus Gundissalinus tarafından *De philosophorum intentionibus (Filozofların Maksatları)* adıyla çevrilmiştir.² Gazâlî, *Makâsıd'ı* yazma amacının, filozofların fikirlerini açıklamak olduğunu ifade etmesine rağmen,³ yapılan bu Latince çeviride, eserin mukaddimesi ihmal edilmiştir. Mukaddimenin ihmal edilmesinden dolayı Gazâlî'nin bu eserde kendi fikirlerini beyan ettiği zannedilmiş, bu durum onun Batı'da İbn Sinâ'nın bir takipçisi ve onun felsefesini özetleyen bir düşünür olarak tanınmasına ve ona ait olan bu eserin, *Summa theorocia philosophiae (Teorik Felsefe Özeti)* ismi ile şöhret bulmasına neden olmuştur.⁴ Avrupa'nın

- 1 Bekir Karlığa, *İslam Düşüncesi'nin Batı Düşüncesi'ne Etkileri*, Litera Yay. İstanbul, 2004, s. 341.
- 2 Anthony Minnema, *The Latin Readers of Algazel: 1150-1600*. Tenesse Uni. Tenesse (Yayımlanmamış Doktora Tezi), 2013, s. 14-15. Ayrıca bk. Majid Fakhry, *Islamic Occasionalism and Its Critique by Averroes and Aquinas*, George Allen and Unwind Ltd. London, 1958, s. 57. Ayrıca bk. Bekir Karlığa, *İslam Düşüncesi'nin Batı Düşüncesi'ne Etkileri*, Litera Yay. İstanbul, 2004, s. 434.
- 3 Gazâlî, *Makâsıdu'l-Felâsife*. (Tah. Ahmed Ferid Mezidi). Dâru'l-Kütübîl-İlmîyye, Lübnan, 2008, s. 9. Frank Griffel gibi çağdaş düşünürler, *Makâsıd'ın* üslubundan hareketle, Gazâlî'nin bu eseri, *Tehâfü'ten* sonra yazdığını ve dolayısıyla da eserde serdedilen fikirlerin Gazâlî'ye ait olduğunu düşünmektedir. Frank Griffel, *Al-Ghazali's Philosophical Theology*, Oxford Uni. Press, New York, 2009, s. 98. Benzer tartışmanın Orta Çağ'da da vaki olduğunu söyleyebiliriz. Söz gelimi, Gazâlî'nin *Makâsıd'ını* İbraniceye çeviren Albalag, eserdeki fikirlerin Gazâlî'ye ait olmadığını ifade etse de esere İbranice şerh yazan Moses of Narbonne, eserdeki fikirlerin Gazâlî'ye ait olduğuna inanmaktadır. Gerson B. Chertof, "Introduction" *The Logical Part of Al-Ghazali's Makâsıdu'l-Felasife*, Colombia University, New York. (Yayımlanmamış Doktora Tezi), 1952, s. 86-87. Biz, söz konusu eserin, *Tehâfü'ten* önce yazıldığını varsayıyor ve bu tartışmaya girmiyoruz.
- 4 Minnema, s. 16-17. Ayrıca bk. İlhan Kutluer, "Gazzâlî ve Felsefe" *Gazzâlî Konuşmaları*, (Haz. M. Cüneyt Kaya). Küre Yay. İstanbul, 2012, s. 18.

birçok yerine yayılan bu eser, XIII. yy.da eğitimli kişiler tarafından okunan bir eser haline gelmiştir.⁵ Nitekim Orta Çağ Batı'sının önde gelen simalarından Thomas'ın otuz defa, Roger Bacon'un kırk üç defa⁶ ve Büyük Albert'in ise yüz elli⁷ defa eserlerinde *algazel* ismiyle Gazâli'ye atıf yapması ve Albert'in onun hakkında olumlu ifadeler kullanması,⁸ Gazâli'nin bu eserinin ne kadar meşhur ve yaygın olduğunun bir göstergesi olarak değerlendirilebilir. Diğer birçok Orta Çağ Batı düşünürü gibi, Thomas da *Makâsıd*'ın mukaddimesinden haberdar değildir. Bundan dolayı Thomas Gazâli'yi, Aristo ve İbn Sinâ felsefesinin bir takipçisi olarak görmektedir. Bunun yanı sıra, *Makâsıd*'ın mukaddimesini okuyan nadir kişilerden birisi olan Roger Bacon ise, *Makâsıd*'da yer alan fikirlerin Gazâli'ye ait olmadığını, burada onun sadece filozofların görüşlerini serdettiğini ifade etmektedir.⁹

Abu Shanab, 1974 yılında Roma'da gerçekleştirilen bir sempozyumda, "Points of Encounter between al-Ghazâli and St. Thomas Aquinas (Gazâli ve Aziz Thomas Aquinas Arasındaki Benzer Noktalar)" başlıklı sunumunda, akıl-iman ilişkisi, âlemin yoktan yaratılması ve Tanrı'nın cüzleri bilmesi konusunda Thomas'ın, Gazâli'den etkilendiğini iddia etmektedir. Bu iddiasını Shanab, Thomas'ın çağdaşı olan Dominiken rahip Ramon Marti'nin (ö.1285) *Pugio Fidei (İmanın Hançeri)* isimli eserinde, Gazâli'nin *Tehâfût* ve *Maksadu'l-Esnâ* gibi eserlerine atıf yapmasından hareketle temellendirmektedir.¹⁰ Benzer şekilde çağdaş müsteşriklerden Smith de Thomas'ın Gazâli'den etkilendiğini fikir benzerliğinden hareketle temellendirmekte fakat etkileşimin nasıl gerçekleştiğine dair herhangi bir bilgi vermemektedir.¹¹ Terry Hanley ise birta-

5 Minnema, s. 19.

6 Minnema, s. 137.

7 Minnema, s. 157.

8 Minnema, s. 29.

9 Minnema, s. 159.

10 R.E. Abu Shanab, "Points of Encounter between al-Ghazâli and St. Thomas Aquinas", *Thomaso d'Aquino nella storia del pensiero*, I, 1975, s. 261-62.

11 Margaret Smith, *Al-Ghazâli: The Mystic*. Hıjra Pub. Lahore, 1983, s. 220-21.

kım sebeplerden dolayı Shanab'ın iddiasının doğru olmadığını ve kabul edilemeyeceğini söyler. Ona göre bu dönemde Gazâlî'nin sadece *Makâsıd* adlı eseri Latinceye çevrilmiş, söz konusu eser dışında Gazâlî'nin başka bir eseri çevrilmemiştir. İkinci gerekçe ise her ne kadar âlemin yoktan yaratılması konusunda Gazâlî ve Thomas aynı düşünceyi paylaşıyorlar da Thomas'ın bu düşüncesinin Gazâlî'ye değil de Hristiyan akideye dayandırılması daha uygundur. Diğer bir sebep ise Ramon Martin'in *Pugio Fidei* adlı eserinin Thomas'ın ölümünden sonra yazıldığı için Thomas'ın bu eserde zikredilen fikirlerden haberdar olmasının mümkün olmadığıdır. Son olarak da Thomas'ın *algazel* ismiyle Gazâlî'ye ait olarak sunduğu fikirlerin hepsi *Makâsıdu'l-Felâsife*'de geçen fikirlerdir.¹² Thomas'ın, *algazel* ismini zikrettiği meseleleri on dört başlık altında toplayan Hanley, buradan hareketle Thomas'ın Gazâlî'yi İbn Sinâ'nın bir takipçisi olarak algıladığını güçlü delillerle ortaya koyar ve Shanab'ın ortaya koyduğu argümanı temele alarak Thomas'ın Gazâlî'den etkilenmiş olabileceğini düşünmenin oldukça şaşırtıcı olduğu sonucuna ulaşır.¹³

Hilmi Ziya Ülken de Thomas'ın Gazâlî'den etkilenmiş olabileceğini temellendirmek için Ramon Marti'nin *Pugio Fidei* adlı eserini temele alır.¹⁴ Kanaatimizce Ülken'in iddiası da Shanab'ın iddiası gibi zayıftır. Eğer Thomas, Shanab ve Ülken'in iddia ettiği gibi Gazâlî'nin *Tehâfüt* ve *Maksadu'l-Esnâ*'da savunduğu düşünceleri Ramon Marti'nin *Pugio Fidei* eseri vasıtasıyla öğrenmiş olsaydı, Gazâlî'nin, *Tehâfüt*'de ciddi şekilde İbn Sinâ gibi birtakım filozofları eleştirdiğini öğrenirdi. Dolayısıyla Thomas, Tanrı'nın ilmi ve âlemin kıdemi gibi konularda Gazâlî'yi İbn Sinâ'nın bir takipçisi olarak zikretmezdi. Nitekim Thomas âlemin hadis olmasını Tanrı'nın iradesiyle açıklarken, Gazâlî'nin de böyle düşündüğünü bil-

12 Terry Hanley "St. Thomas' use of al-Ghazâlî's Maqâsıd Al-Falâsifa" *Medieval Studies*, Vol. 44. 1982, s. 245-46.

13 Hanley, s. 269.

14 Hilmi Ziya Ülken, *İslam Felsefesi*. Ülken Yay. İstanbul, 2004, s. 115 ve s. 287. Ülken'i takip eden Orman'ın benzer iddiaları için bk. Sabri Orman, *Gazâlî*, İnsan Yay. İstanbul, 2013. s. 126-27.

seydi, onu *Summa Contra Gentiles*¹⁵ ve *Summa Theologica*'da¹⁶ âlemi ezeli kabul edenler arasında ve *The Power of God*'da da¹⁷ Tanrı'nın, âlemi doğrudan değil de aracı akıllar ve zâtının bir gereği olarak yarattığını iddia eden İbn Sînâ ile birlikte zikretmezdi. Aynı şekilde Thomas, Tanrı'nın tikelleri tümel tarzda bilmesi hususunda da Gazâlî'yi İbn Sînâ'nın bir takipçisi olarak değerlendirmektedir.¹⁸ Ölümünden sonraki mükâfatın, bedensel olup olmayacağı meselesinde de Thomas, Gazâlî'yi mükâfatın bedensel olmadığını iddia edenler arasında sayar.¹⁹ Thomas'ın bu algısına rağmen, yine de birtakım hususlarda onun Gazâlî'den etkilenmiş olabileceğini iddia ediyoruz ve etkileşimin, Ülken ve Shanab'ın iddia ettiği gibi Ramon Marti aracılığıyla değil de ilerde ele alacağımız gibi, farklı bir kanal vasıtasıyla gerçekleştiğini düşünüyoruz.

Tanrı'nın faaliyeti konusunda Thomas'ın Gazâlî'den etkilenme yollarından birisinin de İbn Rüşd'ün *Tehâfüt'üt-Tehâfüt* adlı eseri üzerinden gerçekleştiği söylenebilir. Nitekim İbn Rüşd bu eserini, Gazâlî'nin *Tehâfüt'ül-Felâsife* adlı eserindeki tutarsızlıkları göstermek için kaleme almıştır. Bu eserde İbn Rüşd problemleri ele alırken, Gazâlî'nin *Tehâfüt*'deki iddialarını ve delillerini verdikten sonra kendi düşüncesini ve argümanını sunar. İbn Rüşd'ün Aristo şerhlerini okuyan Thomas'ın, onun *Tehâfüt*'üne de aşına olduğu ve bu vesileyle Gazâlî'nin savunduğu birtakım fikirleri öğrenmiş olduğu iddia edilebilir. Kanaatimizce bu iddia iki sebepten dolayı kabul edilemez: Birincisi, İbn Rüşd'ün *Tehâfüt*'ünün ilk Latince çevirisi, bilinebildiği kadarıyla, 1328 yılında yapılmıştır²⁰ ki bu tarih Thomas'ın ölümünden yaklaşık yarım asır sonrasına

15 Thomas Aquinas, *Summa Contra Gentiles*, II (çev. James F. Anderson), Notre Dame Uni. Press. Notre Dame, 2012, s. 263.

16 Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, I. (çev. Fathers of the English Dominican Province). Encyclopedia Britannica. London, 1952, s. 255.

17 Thomas Aquinas, *The Power of God*. (çev. Richard Regan), Oxford Uni. Press. New York, 2012, s. 43-44.

18 Hanley, s. 258.

19 Thomas Aquinas, *On Truth*, <http://dhspriority.org/thomas/QDdeVer26.htm>. 18.06.2015. Ayrıca bk. Hanley, s. 259.

20 Minnema, s. 21. Ayrıca bk. Majid Fakhry, *Averroes: His Life, Works and Influence*. s. 133.

tekabül eder. İkincisi ise, şayet Thomas bu eseri bir şekilde okumuş olsaydı, buradan hareketle o, Gazâlî'nin düşüncele-rini öğrenmiş olurdu ve dolayısıyla onu İbn Sînâ'nın takipçisi olarak zikretmezdi.²¹

Gazâlî ve Thomas'ın düşünce benzerliğinin temelindeki diğer bir iddia ise, Thomas'ın 1240'larda Napoli Üniversite-sinde eğitim görürken Gazâlî'nin eserleri ile karşılaştığı ve bu vesileyle de onun fikirlerinden etkilendiğidir. Çağdaş bir ya-zar olan Starr'a göre Thomas, burada eğitim gördüğü yıllarda Gazâlî'nin eserlerine aşina olmuştur. Akıl-iman ilişkisi konu-sunda Gazâlî'nin, akıldan ziyade vahye vurgu yaptığını gören Thomas, bu düşüncenin Hristiyan inancına uygun olduğunu görmüştür. Bununla birlikte Thomas, Gazâlî'nin mistik tec-rübe vasıtasıyla Tanrı'yla *halvet (communion)* düşüncesini de benimseyerek devam ettirmiştir.²² Kanaatimizce Thomas'ın Gazâlî'nin eserlerinden *Makâsıdu'l-Felâsife*'yi Napoli'de eği-tim aldığı yıllarda tanıması kuvvetle muhtemeldir. Bu açıdan değerlendirildiğinde Starr'ın iddiası kabul edilebilir. Fakat akıl-iman ilişkisi ve mistik tecrübeye dair birtakım konuların *Makâsıd*'da işlenen konular olmadığı temele alındığında onun bu iddiasının kabul edilemez olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü Starr'ın bize sunduğu Gazâlî imajı, Thomas'ın bize sunduğu Gazâlî imajı ile örtüşmemektedir. Ayrıca, daha önce değindi-ğimiz gibi, o dönemde Gazâlî'nin sadece *Makâsıdu'l-Felâsife*'si Latinceye çevrilmiş, fakat onun kelamî ve mistik tecrübeye ilişkin görüşlerini içeren diğer eserleri henüz çevrilmemiştir.

Thomas'ın âlemin hudusu, Tanrı'nın tikelleri bilmesi gibi konularda Gazâlî ile büyük ölçüde benzerlik göstermesi, Thomas'ın Gazâlî'nin önemli bir eseri olan *Tehâfût*'ten ha-berdar olduğu şeklinde yorumlanabilir ve bu iddia da Büyük Albert'in (ö. 1280) 1250'lerde Aristo'nun *Fizik* adlı kitabına yazdığı şerhteki ifadelerine dayandırılabilir. Wolfson'un da

- 21 Burrel de Thomas'ın Gazâlî'yi sadece *Makâsıdu'l-Felâsife* üzerinden tanı-dığını ifade etmektedir. David Burrel, *Faith and Freedom*, s. 142.
- 22 S. Frederick Starr, *Lost Enlightenment: Central Asia's Golden Age from the Arab Conquest to Tamerlane*. Princeton Uni. Press. New Jersey. 2013, s. 421.

belirttiği gibi Albert, âlemin ezeli olmadığına dair argümanları verirken, Gazâlî'nin (*Algazelus*) âlemin hudusuna ilişkin problemi imkândan hareketle, yani imkânı failin kudretine bağlayarak çözdüğünü serdedir.²³ Wolfson'a göre söz konusu bu delil, 'geç dönem kelimacılar uzman birisi' şeklinde belirsiz bir kişiye atfedilerek Albert'in de kaynaklarından birisi olan İbn Meymun'un *Delâletü'l-Hâirîn* adlı eserinde de zikredilmektedir.²⁴ Her ne kadar İbn Meymun delilin sahibinin ismini zikretmese de imkân anlayışından hareketle ortaya konulan bu argüman Gazâlî'nin *Tehâfûr*'ünde²⁵ yer alan bir argümandır. Albert'in, Thomas'ın hocası olması ve dolayısıyla Thomas'ın da Gazâlî'nin *Tehâfûr*'ünden onun vasıtasıyla haberdar olduğu iddia edilebilir. Kanaatimizce böyle bir iddia mümkün gözükse de kabul edilemez. Her ne kadar Albert 1250'li yıllarda yazmış olduğu *Fizik Şerh*'inde Gazâlî'yi bu şekilde zikretse de tespitlerimize göre, 1270'lerde yazdığı *Liber Metaphysicorum*'da (*Metafizik Kitabı*) dört defa ve *Summa Theologica*'sında sekiz defa 'İbn Sînâ ve Gazâlî (*Avicenna et Algazel*)' ismini birlikte zikretmekte, hatta bazı yerlerde 'İbn Sînâ'nın takipçisi Gazâlî' (*Algazel insecuter Avicenna*)'²⁶ ifadesini kullanmaktadır. Kanaatimizce Albert'in ilk dönem eseri olan *Fizik* şerhinde Gazâlî'yi bu şekilde sunmasına rağmen son dönem eserlerinde İbn Sînâ'nın takipçisi olarak zikretmesi, o dönemde Gazâlî'nin *Makâsıd*'ının yaygın olması ve Gazâlî'nin bu eser üzerinden tanınmasıdır. Her ne kadar o dönemlerde Gazâlî'nin âlemin hadis olduğunu savunan birisi olduğuna dair birtakım bilgi kıyıları olsa da onun *Tehâfût* ve *el-İktisâd* gibi eserlerinin Latinceye çevrilmemiş olması dolayısıyla Gazâlî, Latin Batı dünyası tarafından Meşşai felsefenin bir müntesibi ve İbn Sînâ'nın takipçisi olarak görülmüştür.

23 Wolfson, *The Philosophy of The Kalam*. Harvard Uni. Press. Cambridge, 1976, s. 595-96/*Kelam Felsefeleri*, s. 456. B. Alberti Magni, *Liber Physicorum VII*, Trac. I. Caput. II. (ed. Augusti Borgnet). Paris, 1890, s. 546.

24 İbn Meymun, *Delâletü'l-Hâirîn*. (Tah. Hüseyin Atay). AÜİFY. Ankara, 1974, s. 314.

25 Gazâlî, *Tehâfûtü'l-Felâsife*, s. 78/*Filozofların Tutarsızlığı*, s. 45.

26 Albert Magni, *Liber Metaphysicorum V*, Tract I, Caput, IV. (ed. Augusti Borgnet). Paris, 1890, s. 273. Bu bilgiler Latince sözlük yardımı ile elde edilmiştir.

Thomas'ın da Albert'in bu ifadelerini görmesi kuvvetle muhtemeldir. Buna rağmen Thomas, Albert'in söz konusu ifadelemesine itibar etmemiştir. Bundan dolayı Thomas ne Aristo'nun *Fizik* kitabına yazdığı şerhte ne de diğer eserlerinde Albert'in *Fizik* şerhinde bize sunduğu Gazâlî imajını sunmuştur. Çünkü söz konusu imaj 'Makâsıd'ın yazarı Gazâlî' imajı ile örtüşmemektedir. Yukarıda dile getirdiğimiz gibi Thomas Gazâlî'yi İbn Sinâ'nın bir takipçisi olarak görmektedir. Albert'in *Fizik* şerhinde yer alan bu ifadeden hareketle, XIII. yy. Batı'sında az da olsa bazı kişilerin Gazâlî'nin *Tehâfûf*'ünden haberdar olduğu söylenebilir. Fakat bu kişilerin sayısı, mukaddimesi ihmal edilen *Makâsıd*'ın oluşturduğu 'İbn Sinâ'nın takipçisi Gazâlî' imajını değiştirecek güçte olmamıştır.

Her ne kadar Thomas Gazâlî'yi İbn Sinâ'nın bir takipçisi olarak görse de yine de Thomas'ın Tanrı'nın ilmi, iradesi, kudreti ve faaliyeti konusunda Gazâlî'nin fikirlerinden etkilenmiş olabileceğini ve bu etkileşimin de Karlığa'nın da *ışaret* ettiği gibi,²⁷ Yahudi düşünür İbn Meymun vasıtasıyla gerçekleştiğini düşünüyoruz. Pek çok konuda Fârâbî, İbn Sinâ ve İbn Rüşd'den etkilenen İbn Meymun, (ö. 1205) en önemli eseri olan *Delâletü'l-Hâirîn* (*Şaşkınlıkların Rehberi*) adlı eseri 1190'lar da kaleme almıştır. Arapça yazılmış olan bu eser, XIII. yy.ın başlarında, yani 1220'lerde *Dux neutrorum* adıyla Palermo-lu John tarafından Latinceye çevrilmiştir.²⁸ Bu eserde İbn Meymun, çeşitli felsefi ve teolojik konuları ele almanın yanı sıra, İslam Kelam düşünce ekollerinden Eş'ari ve Mutezile'nin âlemin hadis olduğuna ilişkin argümanlarını on iki önerme şeklinde özetler. O, eserinde Gazâlî'nin ismini zikretmemekte ama 'Eş'ariyyeden bazısı' ya da 'müteahhirin kelimacılarından birisi' şeklinde cümleye başlamakta ve Gazâlî'ye ait olduğunu düşündüğümüz fikirleri serdetmektedir. Bilindiği

27 Bekir Karlığa, *Batı'yı Aydınlatan İslam Düşünürü: İbn Rüşd*. Mahya Yay. İstanbul, 2014, s. 174. Karlığa, bu etkileşimin *muhtemel* olduğunu söylemesine rağmen, etkileşime dair somut veriler sunmamaktadır.

28 Minnema, s. 109. Ayrıca bk. Majid Fakhry, *Islamic Occasionalism and Its Critique by Averroes and Aquinas*. George Allen and Unwind Ltd. London, 1958, s. 25.

gibi Gazâli'nin eserleri, İslam coğrafyasında şöhret bulmuş ve her tarafa yayılmıştır. İbn Meymun'un da İslam coğrafyasında yaşayan bir Yahudi olması dolayısıyla, Griffel'in de dikkat çektiği gibi,²⁹ Gazâli'nin eserlerinden haberdar olması düşünülemezdi. Bundan dolayı İbn Meymun'un, ileride somut verilerle ortaya koyacağımız gibi, Gazâli'nin *Tehâfût*, *Maksadu'l-Esnâ* ve *el-İktisâd* gibi felsefi/teolojik eserlerinden haberdar olduğunu söyleyebiliriz.

Bununla birlikte İbn Meymun, Meşşai gelenekte olduğu iddia ediliyor olmasına rağmen, Tanrı'nın tikelleri bilmesi³⁰ ve âlemin yoktan yaratılması gibi konularda felâsifenin iddiasını reddeder ve Gazâli'nin benimsediği yaklaşımı büyük ölçüde paylaşır.³¹ Thomas, eserlerinde, İbn Meymun'a *Rabbi Moses*³² (Haham Musa) ismiyle sıkça atıfta bulunarak onun fikirlerini serdetmenin yanı sıra, Burrel'in de belirttiği gibi İbn Meymun'a ait birçok fikri de benimsemiştir (*adopted*).³³ Bunun yanı sıra Gilson, Eş'ari'nin (ö. 936) var olan her şeyin Tanrı'nın bir fiili

29 Frank Griffel, 2014 yılının Ocak ayında Chicago'da gerçekleştirilen "Pines' Maimonides: The History of the Translation and Interpretation" adlı konferanstaki "Maimonides as a Student of Islamic Thought: Revisiting Sholomo Pines' "Translator's Introduction" adlı yayımlanmamış metnini elde ettiğimiz sunumunda, her ne kadar Gazâli'nin ismini eserinde zikretme de İbn Meymun'un birtakım hususlarda etkilendiğini metin ve argüman benzerliğinden hareketle ortaya koymaktadır. Yayımlanmamış sempozyum bildirisi. Konferansın detayları için bk. <https://lucian.uchicago.edu/blogs/ccjs/events-and-performances/2582-2/>. 14.05.2015. Burrel de İbn Meymun ve Thomas'ın İbn Sinâ'ya çok şey borçlu olmalarına rağmen, onların, Yeni-Platoncu Tanrı-Âlem tasavvurunun doğurduğu sorunları çözmek için diğer Müslüman düşünür Gazâli'nin verdiği cevapları benimsediklerini ifade eder. Ona göre, İbn Meymun, her ne kadar Tanrı-âlem ilişkisi konusunda Gazâli'ye borçlu olduğunu açıkça ifade etmese de onun takip ettiği yolu takip etmiştir. Bk. David Burrel, *Freedom and Creation in Three Traditions*. Notre Dame Uni. Press. Notre Dame. 1993, s. 49.

30 Tanrı'nın cüzleri tümel tarzda değil de tek tek bildiğine dair bk. İbn Meymun, s. 539. Bu konuda Gazâli'den etkilenmiş olabileceğine ilişkin bk. Kevin Lim, "God's Knowledge of Particulars: Avicenna, Maimonides, and Gersonides", *Journal of Islamic Philosophy*, Vol. 5, 2009, s. 83.

31 Oliver Leaman, *Ortaçağ İslam Felsefesine Giriş*. (çev. Turan Koç). Rey Yay. Kayseri, 1992, s. 82.

32 Thomas'ın 'Rabbi Moses' ismi ile yaptığı atıflar için bk. Thomas Aquinas, *The Power of God*, s. 54 ve s. 210. *Summa Contra Gentiles*, II, s. 320. *Summa Theologica*, I, s. 64. Ayrıca bk. Burrel, *Faith and Freedom*, s. 232.

33 David Burrel, *Faith and Freedom*, s. 142.

ve iradesi ile var olduğu düşüncesinin, İbn Meymun'un ve Thomas'ın oldukça ilgisini çektiğini ve onların âlemin kadim olmadığını irade sıfatını temele almak suretiyle temellendirdiklerini dile getirir.³⁴ Çalışmamızın ilerleyen kısımlarında somut verilerle ortaya koyacağımız gibi, bu ve benzeri durumlardan dolayı Thomas'ın, İbn Meymun'un *Delâletü'l-Hâirîn* adlı eserinden hareketle, her ne kadar Gazâlî'ye ait olduğunu bilmese de onun fikirlerine aşına olduğunu, onlardan bazılarına eleştiri getirirken bazılarını da kabul ettiğini ve kendi sisteminde kullandığını söylemek mümkündür. Yukarıdaki açıklamalardan anlaşıldığı üzere Thomas'ın, Gazâlî'nin düşüncelerinden etkilenmesi konusunda İbn Meymun'un önemli bir rol oynadığını söyleyebiliriz. Dolayısıyla Gazâlî ve Thomas'ın Tanrı'nın faaliyeti konusundaki görüşlerini ele alırken İbn Meymun'a da zaman zaman müracaat edecek ve onların düşüncelerindeki benzerlik ve farklılığı ortaya koymaya çalışacağız.

1. TANRI'NIN ÖZGÜRLÜĞÜNÜ BİLMENİN İMKÂNI VE MAHİYETİ

Çalışmamızın birinci bölümünde, *kayıtsız kalabilme özgürlüğü* ve *kendiliğindenlik/faile dayalı özgürlük* anlayışının yanı sıra, *bilgi temelli özgürlük* anlayışına da değinmiştik. Saydığımız özgürlük anlayışlarından hangisinin Tanrı'ya atfedileceği meselesi Tanrı hakkındaki bilgimizin imkânı ve kaynağı ile yakından ilişkili olduğunu düşünüyoruz. Bu bakımdan öncelikle Gazâlî ve Thomas'ta Tanrı'ya dair bilgimizin kaynağının ne olduğu sorusunun cevaplanması ve sonrasında da Tanrı'nın özgürlüğünün bilinip bilinemeyeceği sorunun ele alınması uygun olacaktır.

Gerek Gazâlî gerekse Thomas Tanrı'nın bilinemeyeceğini iddia eden agnostiklerin aksine, Tanrı'nın bilinebileceği konusunda hemfikirdirler. Her iki düşünür de Tanrı'ya dair bilgimizin iki şekilde olabileceğini düşünmektedir: Akıl ve

34 Etienne Gilson, *Ortaçağ'da Felsefe*. (çev. Ayşe Meral). Kabcacı Yay. İstanbul. 2007, s. 344.

duyular gibi doğal yetelerimiz ve vahiy. Onlar aklın sınırlı olduğunu ve bundan dolayı da ilahî hakikatleri tam manasıyla bilme/idrak konusunda yetersiz olduğuna vurgu yapmaktadır. Söz gelimi Gazâli Tanrı'nın *Azîm* ismini açıklarken, sınırlı olmasından dolayı aklın Tanrı'yı kuşatamayacağını ifade eder.³⁵ İdrak etmekten aciz olduğumuzu idrak etmemiz gerekir. Akıl, O'nu kuşatamadığı için, O'nun zâtını da bilemez.³⁶ Thomas da ilahî olana dair birtakım hakikatlerin akli araştırmaya konu olurken, bazılarının ise akli aştığını söyler.³⁷ Dolayısıyla da Tanrı'nın zâtı, bizim kavrayışımızın ötesindedir. O'na dair gerçek bilgi de O'nun zâtının, insanın yetilerini aştığına dair bilgidir.³⁸ Her ne kadar onlar açısından, Tanrı'nın zâtına ilişkin bilgi kavrayışımızın ötesinde olsa da O'nun varlığı bilinebilir.

Gazâli, müşahede ettiğimiz şeylerin cevher ve arazlardan oluştuğunu ve bunların hadis olduğunu, hadis olanın ise, yok iken sonradan var olduğunu, söz konusu şeylerin hadis olduğu ortaya konulunca, 'Her hadisin hudus bulmasının bir sebebi vardır' önermesinin de aklın kabul edeceği zorunlu bir önerme olduğu kanaatindedir.³⁹ Görüldüğü gibi Gazâli burada *hadis* kavramına ilişkin bir çözümlemeye girişmekte ve buradan hareketle bir sonuca ulaşmaktadır. Bununla birlikte söz konusu hadis varlıklar bir tertip ve düzene sahiptir. Söz gelimi insan kendisine bakarak bu düzeni tecrübe edebilir. Bundan dolayı da akıl; 'Muhkem olan her fiil, kadir bir failden sadır olur' önermesini zorunlu olarak kabul eder.⁴⁰ Başka şekilde ifade edecek olursak:

35 Gazâli, *el-Maksadu'l-Esnâ fî Şerhi Esmâillâhî'l-Hüsnâ*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmîyye, Beyrut, Tarihsiz, s. 78/*İlahî Ahlak* (çev. Yaman Arıkan), Elif Ofset, İstanbul 1983, s. 213-14.

36 Gazâli, *el-Maksad* s. 34/*İlahî Ahlak*, s. 111.

37 Thomas Aquinas, *Summa Contra Gentiles*, I, s. 77.

38 Thomas Aquinas, *Summa Contra Gentiles*, I, s. 70. Benzer bir değerlendirme için bk. Thomas Aquinas, *The Power of God*, s. 209.

39 Gazâli, *el-İktisâd fî'l-İtikâd*. (Tah. İbrahim Ağâh Çubukçu-Hüseyin Atay). AÜF Yay. Ankara, 1962, s. 25-26/*İtikat'da Orta Yol*. (çev. Kemal Işık). AÜF Yay. 1971, s. 23.

40 Gazâli, *el-İktisâd*, s. 80-81/*İtikat'da Orta Yol*, s. 60-61.

Âlem muhkem ve müretteptir.

Muhkem ve mürettep olan her fiil, kadir bir failden sadır olur.

O halde âlem kadir bir failden sadır olmuştur.

Bu kadir fail de varlıkların en yücesi olmalıdır. Eğer bu varlık en yüce varlık değilse, o varlığın Tanrı olması muhaldir.⁴¹ En yüce olan varlık, cisim olmadığı gibi bir mekânda da değildir. Şayet bir kimse, herhangi bir mekânda ve yönde olmayan bir varlığın kavranılamaz (*gayra mefhumin*) olduğunu söylerse, bu kişiye *kavranılamaz* ifadesiyle ne kastettiği sorulur. Eğer kişi bu ifadeyle hayal ve tasavvur edilmeyen bir şeyi kastediyorsa, bu söz Tanrı için doğrudur. Fakat bu varlığın (Tanrı) mevcudiyetinin, akli delil ile bilinmeyeceğinin makul olmadığını kastediyorsa, böyle bir iddia Gazâlî açısından kabul edilebilir değildir. Zira O'nun varlığına dair akli deliller vardır. Söz gelimi utanma, kızarma ve sevgi gibi şeylerin bir rengi ve tasavvuru yoksa da bunlara ilişkin bilgi elde etmek mümkündür.⁴²

Hem Gazâlî hem de Thomas, Tanrı'yı bilme yolunun birtakım zorunlu önermelere ilişkin bilgi gibi evvelî (a priori) olmadığını düşünmektedir. Gazâlî, iki sayısının bir sayısından büyük olması gibi, kendisinden şüphe edilemeyecek derecede sağlam olan yakîn bilgiyi tarif ederken, kadim ve ezeli olan varlığa dair bilginin bu sınıflamaya girmediğini, yani bu bilginin evvelî bir bilgi olmadığını, dolayısıyla Tanrı'nın kadim olmasının ilave delillere ihtiyaç duyduğunu söyler.⁴³ Bunun gibi Thomas da Anselm'in ontolojik kanıtını eleştirmekte ve 'Tanrı' kavramından hareketle Tanrı'nın varlığına ulaşamayacağını,⁴⁴ eğer ruhumuzda Tanrı'nın kâmil imajı olsaydı, Oğul Tanrı İsa'yı, Baba Tanrı'nın kâmil sureti olarak

41 Gazâlî, *el-İktisad*, s. 75/*İtikat'da Orta Yol*, s. 56.

42 Gazâlî, *el-İktisad*, s. 49-50/*İtikat'da Orta Yol*, s. 37-38.

43 Gazâlî, *İhyâ-u Ulumî'd-dîn*. (Tah. Zeynüd-Dîn Ebî'l Fadl Irakî). Dâr-u İbn Hazın, Beyrut, 2005, s. 87/*İhyâ*, 1. (çev. Ahmed Serdaroglu). Bedir Yay. İstanbul, 1975, s. 187. Ayrıca bk. Gazâlî, *el-Munkızu Min-ad-Dalâl* (çev. Hilmi Güngör). MEB Yay. İstanbul, 1989, s. 16. Gazâlî'nin yakîn bilgi anlayışına dair ayrıca bk. A. Kâmil Cihan, *İbn Sinâ ve Gazâlî'de Bilgi Problemi*. İnsan Yay. İstanbul, 1998, s. 126.

44 Thomas Aquinas, *Summa Contra Gentiles*, I, s. 79.

bilmemiz gerektiğine dikkat çekmektedir.⁴⁵ Davies'in de belirttiği gibi, Thomas açısından 'Tanrı vardır' önermesi *kendinden açık (self evident)* bir önerme değildir. Bu sebeple 'Tanrı yoktur' önermesi bir çelişki oluşturmaz.⁴⁶

Tanrı'ya ilişkin bilgimiz evveli olmadığına göre, şu halde O'na dair bilginin kaynağı akıl olabilir mi? Gazâlî, daha önce de dile getirdiğimiz gibi, O'na dair bilginin iki sayısının bir sayısından büyük olması gibi bir bilgi olmadığı kanaatindedir. Ama Gazâlî, Tanrı'ya ilişkin malumat konusunda aklın sınırlılığına vurgu yapmasına rağmen, yine de akli bir nur olarak telakki etmektedir. Çünkü akıl, Tanrı tarafından gönderilen peygamberin getirdiklerini anlayan ve onu tasdik eden bir şeydir. Şayet akıl, vehim ve hayal gibi doğru şekilde işlemesine engel olan şeylerden kendisini sıyrabilirse, dinin getirdiği şey ile uyumlu olacak ve dolayısıyla da nur üstüne nur olacaktır.⁴⁷ Benzer şekilde Thomas da insanın akıl yetisine sahip olduğunu, bu yetinin de *ilahî bir nur (divine light)* olduğunu söylemekle birlikte⁴⁸ insan aklının sınırlı olduğuna, bundan dolayı aklın, birtakım yanlış hükümlere ulaşmasının mümkün olduğuna da dikkat çekmektedir. Söz gelimi tahayyül melekesi insanı yanıltır ve onun burhanî bilgiye ulaşmasına engel olur. Bu sebeple ilahî olana ilişkin sarsılmaz ve saf hakikatler ancak iman (vahiy) yoluyla elde edilebilir.⁴⁹ Her ne kadar Thomas ilahî olan birtakım hakikatlere ulaşmada aklın rolüne dikkat çekse de ona göre Tanrı hakkında sarsılmaz ve kesin bilginin kaynağı vahiydir. Çünkü akıl vasıtasıyla elde ettiğimiz bilgi vahyî bilgi gibi kesin ve sarsılmaz değildir.

Gazâlî Tanrı'nın zât ve sıfatlarının O'ndaki hakikat ve keyfiyetini aracısız şekilde düşünmeye güç yetiremeyeceğimizi, ancak O'nun eserleri vasıtasıyla bu durumu anlayabileceğimize

45 Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, I, s. 472-73.

46 Brian Davies, *The Thought of Thomas Aquinas*, s. 22-23.

47 Gazâlî, *el-İktisâd*, s. 1-2/*İtikat'da Ortada Yol*, s. 7-8. Ayrıca bk. *Miyâru'l-İlm fi'l-Mantık*. (Şerh ve Tah. Ahmed Şemseddin). Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1990, s. 31.

48 Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, II. (çev. Fathers of the English Dominican Province). Encyclopedia Britannica. London, 1952, s. 209.

49 Thomas Aquinas, *Summa Contra Gentiles*, I, s. 68.

vurgu yapar. Nasıl ki, güneşin kendisine değil de onun yüzündeki yansımaya nazarla, güneşin büyüklüğünü kavıyorsa, aynı şekilde eserlerine bakarak Tanrı'nın yüceliğini kavrayabiliriz. Her ne kadar eser, müessirin aynısı olmasa da belli yönleriyle müessirine delalet eder. Bunu temellendirmek için Gazâlî, 'Allah'ın zâtı hakkında düşünmeyin, yaratıkları hakkında düşünün' şeklindeki Hz. Peygamber'e atfedilen sözü örnek verir.⁵⁰ Başka bir eserinde Gazâlî, Hz. Musa ve Firavun arasındaki tartışmaya değinerek, Firavun'un 'Allah nedir?' sorusuna, Musa'nın 'O, âlemlerin rabbidir, yaratıcısıdır' şeklinde, O'nun fiillerini temele alarak cevap verdiğini, çünkü burada soru sorana en açık olanın (*ezhâr*) Tanrı'nın zâtı değil de fiilleri olduğunu dile getirir.⁵¹ Başka bir yerde 'o nedir?' sorusunun mahiyete ilişkin olduğuna dikkat çeken Gazâlî, Tanrı için 'O yaratıcıdır' şeklinde bir cevabın O'nun fiiline ilişkin olduğunu, dolayısıyla da O'nun mahiyetine ilişkin bilgi vermeyeceğini dile getirmektedir.⁵² Görüldüğü gibi Gazâlî açısından Tanrı hakkındaki bilgimizin kaynağı, O'nun bizim bilgimize açık olan fiilleridir. Her ne kadar O'nun fiilleri bizim bilgimize konu olsa ve buradan hareketle O'nun hakkında belli ölçüde bilgi elde edinsek de sınırlı akıl yetimizle doğrudan doğruya O'nun zâtına ilişkin bir bilgi elde etmemiz mümkün değildir. Benzer şekilde Thomas da şeyler ve onların mahiyetine ilişkin bilgimizin duyularla başladığını, ama tecrübenin ilahî inayetin şeylere koyduğu düzeni tümüyle kavrayamadığını düşünür. Buradan hareketle Thomas, "Sınırlı biliş yetisine sahip aklımız, duyular şeylerin mahiyetini tam olarak kavrayamazken, nasıl olur da bunların kaynağına ilişkin eksiksiz bir bilgi elde edebilir?" sorusunu sorarak, akıl yetisi ile Tanrı hakkında kâmil bir bilgi elde edemeyeceğimize dikkat çeker.⁵³ Dolayısıyla insanın duyuru

50 Gazâlî, *İhyâ*, s. 1810-11/*İhyâ*, IV, s. 778.

51 Gazâlî, "Mişkâtü'l-Envâr", *Mecmuatü Resâli el İmam el-Gazâlî*. (Tah. İbrahim Emin Muhammed), el-Mektebüt't-Tevfikiyye, Kahire, Tarihsiz. s. 300/*Miškâtü'l-Envâr (Nurlar Âlemi)*. (çev. Şadi Eren). Nesil Yay. İstanbul, 2010, s. 49.

52 Gazâlî, *el-Maksad*, s. 13/*İlahî Ahlak* s. 67.

53 Thomas Aquinas, *Summa Contra Gentiles*, IV, s. 36. Ayrıca bk. *Summa Theologica*, C. I, s. 61. Ayrıca, tecrübe yoluyla elde edilen Tanrı hakkındaki malumatın kâmil olmadığına dair bk. *Summa Contra Gentiles*, I, s. 97.

verileri ile başlayan bilgisi, Tanrı'nın fiillerinden hareketle O'na dair bilgi edinmesine olanak sağlamakla birlikte, elde edilen bu bilgi O'nun zâtını kuşatamaz.⁵⁴

Akıl yürütme yoluyla Tanrı'ya dair elde edilen bilgi, hem Gazâli hem de Thomas açısından kâmil bir bilgi değildir. Söz gelimi Gazâli, biz Tanrı'nın âlim ve kâdir olduğunu söylediğimizde O'nun bir ilminin ve kudretinin olduğunu bilebiliriz; ama o niteliklerin hakikatini tümüyle bilemeyeceğimizi dile getirir. Bu nedenle insanlar Tanrı'nın zâtını bilme hususunda kâmil ve künhüne vakıf manada bir bilgiye sahip değildir; bu sebeple insan daha ziyade O'nu teşbihî olarak bilir. Bir sihirbazın hünerinin inceliklerini eksiksiz manada ancak onunla aynı seviyede ya da ondan daha üst seviyede başka bir sihirbaz bilebilir.⁵⁵ Thomas da vahiy ile Tanrı hakkında elde ettiğimiz bilginin tabîi akıl ile elde ettiğimizden daha kâmil olduğunu, insanın akli sınırlı olduğu için aklın tabîi nurunun daha yüce olan vahiy nuru ile güçlendirildiğini dile getirir.⁵⁶ İncil'deki 'Biz O'nu, bir ayna vasıtasıyla en karanlık tarzda müşahade ederiz...' ⁵⁷ pasajına ilişkin açıklamasında Thomas, pasajda zikredilen *ayna* kavramının insanın zihnine referansta bulunduğunu söyler ve O'na ilişkin bilgimizin, duyu verilerinden türettiğimiz bilgiden öteye geçemediğine dikkat çeker. Bu hayatta Tanrı'ya ilişkin bilgi, sebep hakkında sonuç vasıtasıyla elde ettiğimiz bilgi gibidir.⁵⁸

Thomas, bir yerde teslis inancı gibi akli aşan durumların akıl vasıtasıyla bilinemeyeceğini söylerken⁵⁹ başka bir yerde ise Tanrı'nın varlığı, birliği ve O'nun mahza akıl olduğunun tabîi akıl ile bilinebileceğini iddia etmektedir.⁶⁰ Kanaatimizce Thomas'ın Tanrı'nın zâtının mahza akıl olduğunun akıl yoluyla bilinebileceği iddiası, kendisinin Tanrı'nın zâtına ilişkin bir bilginin akıl yoluyla elde edilemeyeceği şeklindeki iddiası ile ör-

54 Thomas Aquinas, *Summa Contra Gentiles*, I, s. 64.

55 Gazâli, *el-Maksad*, s. 36/İlahî Ahlak, s. 113-114.

56 Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, I, s. 61-62.

57 *Korintoslular*, I, 13:12.

58 Thomas Aquinas, *Summa Contra Gentiles*, III, 1. Kitap, s. 161.

59 Thomas Aquinas, *Summa Contra Gentiles*, I, s. 63.

60 Thomas Aquinas, *The Power of God*, s. 231.

tüşmemektedir. Zira Tanrı'nın mahza akıl olduğunu söylemek, O'nun zâtının neliğine ilişkin bir değerlendirmeyi tazammun ediyor gibidir. Bu açıdan bakıldığında Thomas'ın kendi iddiası ile örtüşmediği söylenebilir. Eğer Tanrı'nın zâtına ilişkin bilginin akıl yoluyla değil de vahiy yoluyla elde edilebileceğini⁶¹ dile getiren Gazâlî, Thomas'ın bu iddiasına muhatap olsaydı, onun bu açıklamasının 'Tanrı'nın zâtı bilinemez' tarzındaki kendi iddiasıyla uyuşmadığını söyleyerek karşı çıkabilirdi.

Her iki düşünür de Tanrı hakkında akıl yoluyla elde ettiğimiz bilginin, ana eksenini itibariyle O'nun fiillerinden kaynaklandığını söylemektedir. Âlemi, melekût ve şehâdet âlemi şeklinde ikiye ayıran Gazâlî, hissi (şehâdet) âlemi, metafizik (melekût) âlem için bir merdiven olarak görmektedir.⁶² Hissi âlem Tanrı'nın fiilidir ve bu fiilden hareketle Tanrı'nın sıfatlarına dair malumat elde edebiliriz. Söz gelimi bir kimseye, güzel bir yazı gösterip 'bunu yazanı tanır mısın?' diye sorsak, o kişi de 'evet tanırım, bunu yazan kişi, hayat ve kudret sahibi, işiten, eli sağlam ve yazma sanatına vakıf olan bir insandır' dese doğru söylemiş olur. Ya da hakikatte bu yazıyı yazanı bilmediği için, 'onu tanımam' derse, bu da doğru bir cevap olacaktır. Zira bu yazıyı yazan kişiyi bizzât tanımamaktadır. Gazâlî yazıdan hareketle kişinin, hayat ve kudret sahibi, âlim, işiten ve gören olmakla birlikte, yazı yazma sanatına vakıf bir kimse olduğu sonucuna ulaşabileceğimizi söyler. İnsan da âlemi temele alarak onun müdebbirinin birtakım niteliklere sahip olduğu sonucuna ulaşabilir. Tanrı'ya ilişkin bilgi, birisi kâinatla, diğeri Tanrı'nın kendi zâtı ile ilgili olmak üzere iki yönlüdür. Biz kâinattan hareketle müdebbirin varlığına ve O'nun birtakım niteliklere sahip olduğu sonucuna ulaşabiliriz. Fakat O'nun zâtına ilişkin eksiksiz bir bilgi, ancak O'nun bilebileceği bir şey olabilir.⁶³

61 Gazâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*. (Tah. Selahaddin el-Hevvari). el-Mektebetü'l-Asriyye. Beyrut. 2010, s. 140/*Filozofların Tutarsızlığı*. (çev. Bekir Karlığa). Çağrı Yay. İstanbul, 1981, s. 117.

62 Gazâlî, *Mışkâtü'l-Envâr* s. 299/*Mışkâtü'l-Envâr (Nurlar Âlemi)*, s. 46-47. Ayrıca bk. "Mi'râcu's-Sâlikin", *Mecmuatü Resâil el-İmam el-Gazâlî*, s. 54.

63 Gazâlî, *el-Maksad*, s. 30-31/*İlahî Ahlak* s. 104-105. Ayrıca bk. "Kimya-ı Saadet", *Mecmuatü Resâil el-İmam el-Gazâlî*, s. 456.

Thomas, her ne kadar felsefî çizgisi itibariyle Aristocu bir gelenekte yer alsada sonuçta bir Hristiyan'dır. Dolayısıyla onun Tanrı tasavvurunun Hristiyan öğeler içermesi de kaçınılmazdır. Thomas Tanrı'yı, kendisinde bilkuvvelîğin mümkün olmadığı bilfiil bir varlık olarak tanımlasa da Tanrı'nın, özsel niteliği bilkuvvelik olan maddede, yani İsa'nın bedeninde nasıl ve niçin *tecessüm/hulûl* (*incarnation*) ettiğine ilişkin bir sorunla yüzleşmek zorunda kalmıştır. Dolayısıyla Thomas açısından Tanrı, ete-kemiğe bürünerek *tecessüm* etse de kendi zâtî yüceliğinden bir şey kaybetmemiş, aksine O'nun hakkındaki bilginin artmasına neden olması hasebiyle daha da yücelmiştir. Bu konuda Abelard'ı (ö. 1142) takip eden⁶⁴ Thomas, Tanrı'nın, *tecessüm* etmek suretiyle bize daha çok yaklaştığı ve dolayısıyla da O'na dair daha fazla bilgi edinmemizi sağladığı inancındadır.⁶⁵ Gazâli açısından ise, yaratılmış iki şey arasında bile *tecessüm/hulûl* düşünülmesi mümkün değildir ve ontolojik açıdan farklı olan Tanrı'nın, insana *hulûl* etmesi imkânsız bir durumdur.⁶⁶

Thomas *tecessüm* neticesinde Tanrı'ya dair bilginin çoğaldığını ve bu şekilde O'nun yüceliğinin arttığını iddia etmektedir. Kanaatimizce Thomas'ın bu iddiası birtakım güçlükler doğurmakta ve kendi felsefî tutumuyla da örtüşmemektedir. Birincisi Thomas, Tanrı'yı mahza bilfiil bir varlık kabul etmekte, ama mahza bilfiil olan bu varlığın bilkuvvelik içeren maddeye⁶⁷ *tecessüm* etmesini mümkün görerek, mahza bilfiil olan Tanrı ile bilkuvve olan maddeyi bir araya getirmektedir. İkinci olarak, Tanrı mahza bilfiil olmakla birlikte mutlak iyidir de. Ama Tanrı, her ne kadar Thomas'ın sisteminde bizâtihi kötülük olmasa da kötülüğün nedeni olarak görülen ve alt derecede iyi olan bilkuvve olan maddeye *hulûl* ederek zâtî iyiliğini kaybetmek gibi bir durumla karşı karşıya kalmaktadır. Bununla birlikte 'tecessüm ederek Tanrı'nın yücelmesi' ifade-

64 Brian Davies, *The Thought of Thomas Aquinas*, s. 59.

65 Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, II, s.704.

66 Gazâli, *el-Maksad*, s. 124/İlahî Ahlak s. 337.

67 Thomas Aquinas, *Summa Contra Gentiles*, I, s. 103. Ayrıca bk. *Summa Contra Gentiles*, II, s. 73 ve 88.

si kendi içerisinde tutarsız görünmektedir. Başka bir ifadeyle Thomas, 'en yüce olan varlık, daha alt derecede bir varlıkta tecessüm ederek daha da yücelmiştir' demektedir. Kanaatimizce onun bu iddiası kendisinin mahza bilfiil Tanrı tasavvuru ile örtüşmemektedir. Diğer bir sorun ise Thomas'ın, salt iman meselesi kabul edilen teslisin bir ayağı olan tecessümü akli aşığı için iman meselesi olarak görmesine rağmen, bu olaya rasyonel bir açıklama getirme girişimidir.⁶⁸ Kanaatimizce Thomas, tecessümü rasyonel şekilde temellendirmeyip, bunun iman meselesi olduğunu söylemekle yetinseydi, kendi sistemiyle daha tutarlı bir açıklama sunmuş olurdu.

Her ne kadar Thomas tecessüm konusunda birtakım tutarsızlıklar sergilese de hem Gazâlî hem de Thomas açısından Tanrı'ya ilişkin bilgimiz, 'onun fiillerinden hareketle oluşmaktadır. Onlar Tanrı'nın zâtının ise kâmil manada ancak kendisi tarafından bilinebileceğine vurgu yaparak, büyük oranda benzerlik göstermektedir. Bu benzerliği temele alarak Thomas'ın Gazâlî'nin düşüncesinden İbn Meymun'un *Delâletü'l-Hâirîn* eseri vasıtasıyla etkilenmiş olabileceğini söylemek mümkündür. İbn Meymun bu eserde, Tanrı hakkındaki bilgimizin kaynağı ve sınırını ele alır ve Tanrı'nın bilinmesi konusunda, O'nun zâtının ve mahiyetinin idrak edilemeyeceğini, O'na dair bilgimizin O'nun sıfatlarına ilişkin bir bilgi olabileceğini söyler. Nitekim Eski Ahitte'ki 'Eğer benden hoşnutsan yollarını göster'⁶⁹ ifadesinden hareketle İbn Meymun, Tanrı'yı bilmenin ancak O'nun fiillerini bilmekle mümkün olabileceğini dile getirir.⁷⁰ Başka bir yerde İbn Meymun, Tanrı'nın ilminin keyfiyetini tartışırken, Tanrı'nın zâtını kavrayamayacağımızı, ancak O'nun varlığını ve kemâlini bilebileceğimizi söyler. Tanrı'nın zâtını bilemediğimiz için O'nun ilminin keyfiyetini tam manasıyla idrak edemeyiz.⁷¹ Görüldüğü gibi İbn Meymun, pek çok konuda Fârâbî ve İbn Sînâ gibi meşşai gelenek içerisinde görülen filozofları takip ettiği kabul edilse de Tanrı'ya dair

68 Thomas Aquinas, *Summa Contra Gentiles*. IV, s. 39.

69 Çıkış, 33:13.

70 İbn Meymun, s. 130-131.

71 İbn Meymun, s. 546.

bilgimizin kaynağına ilişkin hususta, O'nun eseri olan âlemi temele almakta ve Gazâli'nin bu konudaki argümanı ile büyük ölçüde benzerlik arz etmektedir. Thomas'ın bu hususta sunduğu delil de İbn Meymun ve Gazâli ile büyük ölçüde benzerlik göstermektedir. Her ne kadar Thomas bu argümanı İbn Meymun'dan tevarüs ettiğini ifade etmese de Gazâli'ye ait olan bu argümanı İbn Meymun vasıtasıyla tevarüs etmiş ve kendi sisteminde kullanmış olması kuvvetle muhtemeldir.

Tanrı hakkındaki bilginin kaynağının, âlemden hareketle olduğu konusunda her iki düşünürün de benzerlik arz ettiğini gördük. Peki, Tanrı'nın faaliyeti açısından O'nun özgürlüğünün mahiyetini ve sınırını bilebilir miyiz? Gerek Gazâli, gerekse Thomas, kemâl ifade eden bir niteliğin, en kâmil tarzda, Tanrı'ya atfedilmesi gerektiği düşüncesindedir.⁷² Bu halde *özgürlük* de kemâldir ve dolayısıyla da en kemâl şekliyle Tanrı'ya atfedilmelidir.

Varlığı ezeli, sonsuz ve zorunlu olan Tanrı'ya atfettiğimiz özgürlüğün mahiyetini ve keyfiyetini bilebilir miyiz? Tecrübemize ve araştırmamıza konu olduğu halde insanın özgürlüğünün nasıl anlaşılması gerektiği bile tartışmalı bir meseledir. Daha önce değindiğimiz gibi, insana atfettiğimiz *özgürlük* kavramına farklı anlamlar yüklenmekte, dolayısıyla da bu durum, özgürlüğe ilişkin farklı anlayışların doğmasına neden olmaktadır. Söz gelimi bilgi temelli özgürlük anlayışında insan, fiiline ilişkin ne kadar bilgi sahibi ise o kadar özgürdür. Başka bir deyişle, insanın söz konusu fiile ilişkin bilgisinin sınırı, onun özgürlüğünün de sınırınıdır. Tanrı ise hem ilim hem de diğer sıfatlar bakımından kâmil bir varlıktır. İlmi tam olduğu için, böyle bir özgürlüğün de en üst düzeyde O'na atfedilmesi gerekir. Fakat O'nun ilminin, varlığı gibi zorunlu ve değişmez olduğu ve bu ilmin de Tanrı'nın seçimini ortadan kaldırdığı şeklindeki varsayım temele alınırsa, fiilde bulunurken Tanrı, herhangi bir seçeneğe sahip olmayacaktır. Bu şekilde fiilde bulunan bir Tanrı'nın özgürlüğü, alternatif imkânları zorunlu bir koşul gören kayıt-

72 Gazâli, *İhyâ*, s. 1806/*İhyâ*, IV, s. 771. Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, I, s. 164-65.

sız kalabilme özgürlüğü ile bağdaşmayacaktır. Fakat Tanrı'nın ilminin gerçekleşecek olanın dışındaki olasılıkları içerdiği ve Tanrı'nın iradesinin, fiilde bulunurken bunlar arasından birisini tercih ettiği kabul edilirse, bu durumda Tanrı'nın faaliyeti kayıtsız kalabilme özgürlüğü bağlamında değerlendirilecektir. Tanrı'nın âlemi yaratmak ve yaratmamak seçeneğine sahip olması ve iradenin bunlar arasından yaratmayı tercih etmesi bu duruma örnek verilebilir. Tanrı'nın fiillerini, harici bir belirlenim olmaksızın, fiilin, failin kendisinden kaynaklanması durumunda özgür olabileceğini iddia eden kendiliğindenlik özgürlüğü bakımından değerlendirecek olursak, bu bağlamda da Tanrı'nın özgür bir fail olduğunu söylemek mümkündür. Söz gelimi Spinoza, *zâti belirlenimi*, Tanrı'yı fiilde bulunmaya iten harici bir nedenin olmaması şeklinde anlamakta ve O'nun fiilinin bu tarzda ortaya çıktığını iddia etmektedir. Bunu temele aldığımızda kendiliğinden özgürlüğünün Tanrı'ya atfedilebileceği sonucuna ulaşabiliriz.

Bu bağlamda Gazâli ve Thomas'ın Tanrı'nın özgürlüğüne ilişkin yaklaşımları, hangi özgürlük kategorisinde değerlendirilebilir? Gazâli, fiili, iradi -bir şeyi yapmak ya da onu yapmaktan kaçınmak şeklinde gerçekleşen fiil- ve tabii -ateşin yakması ve suyun soğutması gibi doğal şekilde gerçekleşen fiil- olmak üzere ikiye ayırır. İradi fiilin bilgiye dayandığını düşünen Gazâli, bu koşulun tabii şekilde gerçekleşen fiillerde olmadığına vurgu yapar. Gazâli'ye göre, filozofların düşüncesinde Tanrı, âlemi, irade ve ihtiyar yoluyla değil, ışığın güneşin lazımı olması gibi tabii bir zorunlulukla yaratmıştır. Güneşin, ışığını yayma veya ateşin ısıtma fiilinden geri duramaması/kaçınamaması gibi, tabiatı gereği fiilde bulunan Tanrı'nın da söz konusu fiili yapmaktan geri duramaması mümkün değildir. Gazâli açısından Tanrı'ya mecburiyet atfeden böyle bir faaliyet kabul edilemez ve Tanrı bu tarz bir faaliyetten münezzehtir.⁷³ Görüldüğü gibi Gazâli, burada Tanrı'nın özgürlüğünü, bir şeyi yapabilmek ya da onu yapmaktan kaçınabilmek şeklinde değerlendirmektedir. Çünkü

73 Gazâli, *Tehâfût*, s. 144/*Filozofların Tutarsızlığı*, s. 121.

bir şeyin, tabiatının gereği olarak zorunlu şekilde fiilde bulunması, onun söz konusu fiili yapmaktan geri duramaması anlamına gelmektedir. Ateşin ihtiyarî şekilde değil de tabiatı gereği fail olduğunu söyleyen Gazâli, onun bazı şeyleri yakıp, tabiatının aksine bazı şeyleri yakmaktan geri durmasının mümkün olmadığı kanaatindedir.⁷⁴ Ateşin fiili onun tabiatı gereği (*cebr*) iken, Tanrı'nın fiili seçim yoluyla gerçekleşen bir şeydir. İnsanın fiili ise, bu ikisi arasında bir yerdedir. O da ihtiyar üzere cebirdir. Buradan hareketle Gazâli, daha çok insan için kullandığımız ve muhtevasını buradan aldığımız irade ve ihtiyar gibi bütün lafızların, Tanrı'ya atfedilirken, ancak mecaz ve istiare yoluyla atfedilebileceği sonucuna ulaşır. Çünkü Tanrı'nın seçiminde bir tereddüt söz konusu değildir.⁷⁵ Başka bir yerde Gazâli, 'ihtiyar/seçim' kavramının, müşterek bir kavram olduğunu, bu lafzı Şafiilerin, fiili yapmaya muktedir olma anlamında kullanırken, Hanefilerin, bir fiili yapabilme ya da onu yapmaktan kendini alıkoyabilme kudreti olarak tanımladığını söyler.⁷⁶ Dikkat edilirse Gazâli, *Tehâfüt*'te, Tanrı'nın faaliyetini, fiili yapmaktan kendisini alıkoyabilen bir fail olarak sunarken, daha sonra yazdığı eser olan *İhyâ*'da, irade ve ihtiyar kavramlarının, insanda olduğu şekliyle anlaşılabilmesi gerektiğini ve Tanrı'ya atfının ancak mecazî şekilde atfedilmesi gerektiğini dile getirerek iki varlık arasındaki ontolojik ayrımı dikkate almaktadır. Peki, bu farklılığın sebebi ne olabilir? Kanaatimizce söz konusu farklılık onun hareket noktasından kaynaklanmaktadır. *Tehâfüt*'ün, filozofların düşüncelerinin incelendiği ve entelektüel bir kesim için yazıldığı düşünülürse, Tanrı'nın iradesini ilmine irca eden ve O'na bir zorunluluk yükleyen bu gruba karşı en iyi savunmanın Tanrı'nın mutlak manada özgür olduğunu temellendirme girişi olduğu söylenebilir. *İhyâ*'nın da halka hitaben yazıldığı

74 Gazâli, *Tehâfüt*, s. 176-77/*Filozofların Tutarsızlığı*, s. 159-160. Her ne kadar Gazâli burada ateş 'fail' olarak adlandırsa da ileride göreceğimiz gibi, bu faaliyeti 'mecazî' fail kategorisinde değerlendirmektedir.

75 Gazâli, *İhyâ*, s. 1614/*İhyâ*, IV, s. 467-68.

76 Gazâli, *Mustasfâ: Min İlmi'l-Usûl*. (Tah. Hamza b. Zühayr Hafız). Medine, 1413, s.100/*Mustasfâ: İslam Hukuk Metodolojisi*. (çev. Yunus Apaydın). Klasik Yay. İstanbul, 2006, s. 52.

düşünülürse, burada Gazâlî'nin, Tanrı'nın iradesi ve faaliyeti hususunda daha tenzihçi bir yaklaşım benimsediğini söyleyebiliriz.

Thomas da Tanrı'nın özgür bir seçime sahip olup olmadığı meselesini tartışırken, diğer canlılardan farklı olarak insanın akıl sahibi olmasından ve bu yetiyle kendi başına hüküm vermesinden hareketle Tanrı'nın da akıl (*intellect*) sahibi olduğunu, dolayısıyla O'nun da bu akıl ile hüküm verdiğini dile getirir. Nasıl ki insan sahip olduğu bu yeti ile harici bir belirlenim olmaksızın hüküm veriyorsa, Tanrı da bizâtihi var olan en yüce varlık olması hasebiyle özgür şekilde hüküm verir. Bu bağlamda Thomas'a göre özgür seçim, bir şeyi herhangi bir zorunlulukla değil de kendisi dolayısıyla irade etmektir.⁷⁷ Tanrı kendisini bir gaye olarak irade ederken, diğer şeyleri de bu gayenin aşkına irade eder. Salt Tanrı ekseninden bakıldığında, Tanrı irade sahibidir; fakat diğer şeylerin var oluşu açısından bakıldığında O, özgür seçime sahiptir.⁷⁸ Özgür seçim nedeniyle insan, fiillerinin efendisi olarak telakki edilir. Tanrı'nın da fiilleri, kendisinden başka bir nedene dayanmamaktadır ve bu sebeple 'fiillerinin efendisi' kavramı yaratılmışlardan ziyade, O'na daha layıktır. Aristo, *Metafizik*'te 'kendinden dolayı olan/kendi aşkına olan fiil özgürdür' der.⁷⁹ Bunu temele alan Garcia, Thomas'ın özgürlüğü bir kemâl olarak telakki ettiği kanaatindedir. Bir failin özgür olarak nitelenmesi için gerekli şart, failin, harici bir neden olmaksızın, söz konusu fiilin kendisinden kaynaklanmasıdır.⁸⁰ Thomas, Tanrı'nın kendi zâtı dışındaki şeyleri irade etmesinin tabii ve zorunlu olmadığı, aksine *ihtiyari* (*voluntary*) olduğu kanaatindedir. İhtiyari olarak yapılan şey, ne tabii şekilde gerçekleşmiştir ne de zorlanmıştır.⁸¹ Thomas, tabii şekilde bir şeyi irade etse de insanın özgür seçime sahip olduğunu düşünür. Her ne kadar insan tabiatı gereği mutlu-

77 Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, I, s. 438.

78 Thomas Aquinas, *Summa Contra Gentiles*, I, s. 270-71.

79 Aristo, *Metafizik*, 84. Ayrıca bk. Thomas Aquinas, *Summa Contra Gentiles*, I, s. 271.

80 Garcia, "Divine Freedom and Creation", s. 191.

81 Thomas Aquinas, *Summa Contra Gentiles*, I, s. 263.

luğu irade etse de bu durum onun özgürlüğü önünde bir engel değildir. Benzer şekilde Tanrı da kendi zâtî iyiliğini zorunlu olarak irade etse de diğer şeyleri var etmeyi mümkün olarak irade eder. Dolayısıyla Tanrı, zorunlu olarak irade etmediği şeylere ilişkin özgür seçime sahiptir.⁸² Hatta Thomas'a göre Tanrı'nın kendi varlığını irade etmemek gibi bir seçeneği yoktur.⁸³ Şayet özgürlüğü, irade etmek ya da etmemek gibi seçeneklere sahip bir durum olarak tanımlarsak, Thomas'ın Tanrı'sının, 'kendi varlığını irade edememek' gibi bir seçeneğe sahip olmaması ve sadece kendi dışındaki varlıkları var etmeme iradesine sahip olması dolayısıyla, özgürlüğünün kısıtlı olduğu iddia edilebilir. Thomas açısından bu iddia geçerli bir iddia değildir. Yukarıda dile getirdiğimiz gibi Tanrı'nın kendi varlığını zorunlu olarak irade etmesi O'nun özgürlüğünün önünde bir engel değildir.

Her ne kadar Tanrı özgür seçime sahip olsa da Thomas'a göre bu özgür seçim meleklerin ve insanın özgür seçimiyle aynı değildir. Özgür seçim bilişsel bir kudreti ve tabiatı varsayar. Tanrı'nın mahiyeti ve ilmi insaninkinden farklıdır. O'nun ilmi ötsel olarak kâmindir ve dolayısıyla da O'nun özgür seçimi, insanın ve meleklerin özgür seçimi gibi kötü olanı içermez. Bilgisi kesin olmadığı için insan, seçimde bulunurken zorlanır. Ama Tanrı için böyle bir şey söz konusu değildir.⁸⁴ *On Evil* adlı eserde özgür seçimin iyi ve kötü arasında bir seçim olması gerektiği iddiasının yetersizliğine vurgu yapan Thomas, iyi ve kötü olgusunun özgür seçime ötsel olarak değil de arızî olarak iliştiğini ifade eder. Tanrı ve azizlerin doğası gereği kötü olanı yapmaktan ziyade, sadece iyi olanı yapma temayülünde olmaları, onların özgür seçime sahip olmalarının önünde bir engel teşkil etmez.⁸⁵ Benzer şekilde *Summa*

82 Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, I, s. 118. "...Since God necessarily wills His own goodness, but other things not necessarily... He has free choice with respect to what He does not necessarily will."

83 Thomas Aquinas, *Summa Contra Gentiles*, I, s. 256. "Therefore He necessarily wills Himself to be, nor can He wills Himself not to be."

84 Thomas Aquinas, *Disputed Questions on Truth*, III. (çev. Robert M. Schmidt). Henry Regnery Company, Chicago, 1954, s. 149-150.

85 Thomas Aquinas, *On Evil*. (çev. Richard Regan). Oxford Uni. Press. New York, 2003. s. 475. Ayrıca bk. Timpe, s. 162.

Theologica adlı eserde de her ne kadar özgür irade, ödül ve ceza için gerekli olsa da alternatif imkânlarla sahip olmanın, özgürlük için zorunlu bir koşul olmadığını dile getirir.⁸⁶

Thomas, bazılarının zannettiği gibi kötü olanı yapmanın özgürlük için gerekli bir koşul olmadığını söylemekte ve bu durumun Tanrı'nın fiilde bulunurken seçeneklere sahip olmadığı anlamına gelmeyeceğini dile getirmektedir. Özgür seçim, akıl ve iradenin bir yetisidir ve bununla iyi ve kötü olandan birisi seçilir. Fakat 'Tanrı, kötülüğü irade etmediği için özgür seçime sahip değildir' şeklindeki itiraza cevabında Thomas, kötülüğün Tanrı'nın irade ettiği iyilikten yüz çevirmek olduğunu, bundan dolayı Tanrı olması hasebiyle Tanrı'nın günah işlemesinin ya da kötülük yapmasının beklenemeyeceğinin altını çizer. Tanrı'nın kötü olanı yapması imkânsız olmasına rağmen, yine de O'nun, nispeten karşıt iki şey arasında seçim yapması mümkündür. Nasıl bizler, günah olmayan, oturmak ya da ayağa kalkmak gibi fiiller arasında seçim yapıyorsak, O da bir şeyi yaratmak ya da yaratmamak arasında seçim yapabilir.⁸⁷ Thomas'ın Tanrı'nın faaliyetine ilişkin bu açıklamasının, bir failin özgür olabilmesi için, onun, kötü olanı da yapabilir (günah işleyebilir) olma olasılığını gerekli koşul kabul eden Plantinga ve Wes Morrisson'un iddialarına da cevap niteliğinde olduğunu söyleyebiliriz. Daha önce de belirttiğimiz gibi çağdaş iki düşünür de özgürlüğü seçeneklere sahip olma manasında ele almayıp, günah (kötü) olanı yapma seçeneğine sahip olma ilişkisi bakımından değerlendirmek suretiyle Tanrı'nın özgür olmadığı sonucuna ulaşmışlar ve kanaatimizce yanılmışlardır.

Görüldüğü gibi Thomas'ın anlayışında da Tanrı'nın özgür olması, O'nun kötü olanı yapabilmesini gerektirmemektedir. Bununla birlikte o, Tanrı'nın kötü olanı yapmasının imkânsız olduğunu da belirtmektedir. Buna rağmen O'nun, yaratmak ya da yaratmamak arasında bir seçeneğe sahip olabileceğini ve bunlardan birisini seçmekte de özgür olduğunu da ekle-

86 Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, I, s. 437.

87 Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, I, s. 118.

mektedir. Buradan hareketle Thomas'a, şayet Tanrı'nın iyiliği mutlaksa, O'nun yaratmadaki amacı kendi zâtî iyiliğini yaymaksa⁸⁸ ve en büyük kötülük de yokluksa,⁸⁹ 'Tanrı, âlemi yaratmamakla en büyük kötülüğü yapmış olmaz mı?' sorusunun yöneltilmesi gerektiği kanaatindeyiz. Çünkü Tanrı, kendi zâtî iyiliğini zorunlu olarak irade eder ve bunu da yaymak ister. Thomas'ın bu iddialarının hem teistik Tanrı tasavvuru hem de kendi Tanrı tasavvuru ile çelişecek içerim ve uzantılara sahip olduğunu söyleyebiliriz. Zira Tanrı, yaratmama seçeneğini tercih ederse, bu durumda, en büyük kötülüğü yapmış olacaktır. Tanrı'nın kötülük yapması imkânsız olduğuna göre, o halde Tanrı yaratmak zorunda kalacaktır.

Gerek Gazâli gerekse Thomas Tanrı'nın fiillerinde özgür olduğunu iddia etmektedir. Nasıl ki Tanrı hakkındaki bilgimiz, O'nun fiillerinden hareketle meydana geliyorsa, Tanrı'nın özgürlüğüne ilişkin bilgimiz de yine O'nun fiillerinden hareketle oluşacaktır. Her ne kadar Thomas Tanrı'nın kendi zâtını, O'nun iradenin kapsamına dâhil etse de hem Gazâli hem de Thomas ateş vs. gibi tecrübemize konu olan ve tabii şekilde fiilde bulunan şeylerin faaliyetinden hareketle, bu tarz bir faaliyetin Tanrı'ya atfedilmesinin sakıncalı olduğu sonucuna ulaşmakta ve Tanrı'nın faaliyetini, irade sıfatına referansla açıklamaktadır. Zira irade ile fiilde bulunmak, kemâl bir niteliktir ve en kâmil şekliyle Tanrı'ya atfedilmesi gerekir. Hurma örneğinde olduğu gibi⁹⁰ Gazâli iradenin iki eşit şey arasında seçim yapan bir sıfat olduğunu temele almakta ve Tanrı'nın fiilde bulunurken, en azından yaratmak ve yaratmamak gibi seçeneklere sahip olduğunu düşünmektedir. Benzer şekilde Thomas da her ne kadar seçim olgusunun özgürlüğün özsel niteliği olmadığını, bu yönüyle özgürlüğe ilişen arızî bir durum olduğunu, bununla birlikte Tanrı'nın günah işleme-

88 Thomas Aquinas, *Summa Contra Gentiles*, II, s. 81.

89 Thomas Aquinas, *Summa Contra Gentiles*, III, 1. Kitap, s. 68.

90 Gazâli, *Tehâfût*, s. 62/*Filozofların Tutarsızlığı*, s. 27. Gazâli bu örneği iradenin tahsisdeki rolüne vurgu yapmak için kullanmaktadır. Ona göre, her bakımdan eşit iki hurmadan birisini tercih etmek için bir sebep yoktur. Bunlardan birisini tahsis eden ve seçen bir nitelik gereklidir ki o da iradedir.

sinin (kötü olanı yapmasının) imkânsız olduğunu belirtse de söz konusu durumun O'nun fiilde bulunurken seçeneklerden yoksun olmasını gerektirmediği, dolayısıyla da O'nun özgür olduğu sonucuna ulaşır. Bu bakımdan hem Gazâli hem de Thomas'ın anlayışının, özgürlük için alternatif imkânların gerekli olduğunu savunan kayıtsız kalabilme özgürlüğü bağlamında değerlendirilmesinin uygun olacağı kanaatindeyiz.⁹¹ Bununla birlikte, onlara göre Tanrı, hiçbir şeye muhtaç olmadığı için, herhangi bir fayda gözetmeksizin ve haricî bir etki olmaksızın fiilde bulunur. Bu açıdan bakıldığında, her iki düşünürün iddiaları, kendiliğindenlik özgürlüğü kapsamında da değerlendirilebilir. Buna ilaveten, her ikisi de iradenin bilgi koşuluyla var olacağını ve tercihte bulunacağını söylemektedir. Dolayısıyla onların, bilgi temelli özgürlük bağlamında değerlendirilmesi de mümkün gözükmektedir. Çünkü Tanrı, bilgisiz şekilde, tabîi olarak fiilde bulunan şeylerden farklıdır ve yaptığı fiilin bilincindedir. O'connor'ın da haklı olarak belirttiği gibi, insan ve Tanrı'nın ontolojik statüsü, onlara atfedilen 'özgürlük' mefhumunun koşullarını da değiştirmektedir. Sınırlı bir kudret ve bilgiye sahip insan, var olmak için başka bir nedene ihtiyaç duyarken, kâmil bilgi ve kudret sahibi Tanrı, var olmak için başka bir nedene ihtiyaç duymamaktadır. Bu ayrılık, onların özgür olma koşullarını da değiştirecektir.⁹² Yani söz konusu iki varlık arasındaki bu ayrılık Tanrı'nın sınırsız, insanın ise sınırlı anlamda özgür olduğu şeklinde yorumlanmaktadır.

Fakat burada dikkat edilmesi gereken şey, Thomas'ın Tanrı'nın özgürlüğü meselesinde, O'nun günah işleyip işlememe seçeneğinin olup olmadığı sorununu bizzât ele alıp tartışmasıdır. Her ne kadar Thomas, özgürlüğün günah işleyebilme seçeneğini içermediğini, daha önce belirttiğimiz gibi,

91 Terkan da Gazâli'nin, Tanrı'nın özgürlüğü, Tanrı'nın yaratırken birtakım seçeneklere sahip olması gerektiğini iddia eden liberteryan/mutlak özgürlük bağlamında değerlendirdiğini dile getirir. Fehrullah Terkan, "el-Ğhazâli'nin İlahi İradeye Dair Argümanları ve Müslüman Filozofların İtirazlarına Verdiği Cevaplar" 900. Vefat Yılında Uluslararası Gazzâli Sempozyumu, s. 620.

92 O'Connor, s. 213.

günah (kötü) olan şeyin Tanrı'nın irade ettiğinden yüz çevirmek olduğunu söylese de 'Tanrı günah işler mi'⁹³ sorusunu ele almakta ve Tanrı'nın günah işlemesinin imkânsız olduğu sonucuna ulaşmaktadır. Eğer Gazâli böyle bir soruya muhatap olsaydı, 'günah ya da sevap denilen şeyler, akıl sahibi insana Tanrı tarafından gönderilen emir ve yasaklardır' tanımını temele alarak ve *günah* ve *sevap* kavramlarının Tanrı'ya atfedilmesinin makul bir yaklaşım olmayacağını söyleyerek karşı çıkabilirdi. Bununla birlikte İslam düşüncesinde, peygamberlerin dahi günah işlemediği ve masum olduğu kabul edilmektedir. Dolayısıyla Tanrı'nın günah işleyip işlemeyeceği sorusu Müslüman bir düşünür için anlamsız bir soru olacaktır. Kanaatimizce Thomas'ın bir Hristiyan olması ve Tanrı'nın ete-kemiğe bürünerek tecessüm etmesi inancını benimsemesi, onun bu soruya değer vererek tartışmasına neden olmuştur. Bu nedenle Tanrı'nın özgürlüğü sorunu, Batı'da tartışıldığı şekliyle aynen almak ve onu İslam'ın Tanrı tasavvuruna uygulamak yanlış olacaktır.

2. "TANRI'NIN ÖZGÜRLÜĞÜ" İFADESİNİN ANLAMI VE MAHİYETİ

Bir önceki başlık altında Tanrı'ya ve O'nun özgürlüğüne dair bilginin kaynağının ne olduğuna ilişkin, hem Gazâli hem de Thomas'ın fikirlerini ele aldık. Mahlûkattan edindiğimiz bu kavramların O'na nasıl atfedileceğine kısmen de olsa değindik ve her iki düşünürün birtakım hususlarda benzer iddialarda bulunduklarını tespit ettik. Bu benzerliğin de İbn Meymun kanalıyla gerçekleştiğini ifade ettik. Bu bağlamda Tanrı'nın özgürlüğüne ilişkin bilginin de O'nun eserlerinden hareketle olabileceği sonucuna ulaştık. Şimdi de 'Tanrı irade sahibidir ve özgür bir şekilde fiilde bulunur' ifadesinde yer alan, Tanrı'ya atfettiğimiz *irade* ve *özgürlük* gibi yüklemelerin Gazâli ve Thomas cephesinde nasıl anlaşıldıkları meselesine geç-

93 Buradaki 'Tanrı (God)' kavramının Thomas'ın sisteminde Baba Tanrı'nın bu dünyadaki bir tezahürü olan 'İsa'ya referansta bulunduğunu söyleyebiliriz. Dolayısıyla Thomas'ın bu soruyu sorarken 'İsa'da bedenlenmiş bir Tanrı' tasavvurundan yola çıktığı düşünülebilir.

bilir ve 'Tanrı'nın özgürlüğü' kavramının onlar açısından ne ifade ettiği konusunu ele alabiliriz.

Gazâlî, ilahî sıfatlara ilişkin bir araştırmada beşeri yetilerin yetersiz olduğuna dikkat çeker ve insanın ilahî sıfatları bilme yetilerinin durumunu güneş ışığında göremeyen yarasanın durumuna benzetir.⁹⁴ Yine de insan, kendine baktığı zaman ilim, irade ve kudret gibi kemâl sıfatların yanı sıra, cehalet, acizlik gibi noksan sıfatlara da sahip olduğunu görür. Söz konusu kemâl sıfatlar en kâmil şekilde Tanrı'ya atfedilirken, noksan sıfatlar ise O'ndan tenzih edilmelidir. Hatta Gazâlî, zihnimizin, Tanrı'dan tenzih ettiğimiz ve en kâmil şekliyle O'na atfettiğimiz sıfatların da O'nda tam manasıyla nasıl temsil edildiğini anlatmakta yetersiz olduğunu belirtir.⁹⁵ Benzer şekilde Thomas da kemâl ifade eden niteliklerin en kâmil şekliyle Tanrı'ya atfedilebileceği görüşündedir. Söz gelimi ilim ve hayat gibi sıfatlar Tanrı'ya en kemâl şekliyle atfedilebilir. Bir şey ne kadar kâmil ise, onun sahip olduğu nitelikler de o kadar kâmindir. Tanrı en kâmil varlıktır ve O'nun sahip olduğu ilim ve hayat gibi sıfatlar en kâmil şekliyle O'nda temsil edilir; dolayısıyla kemâl ifade eden sıfatlar en kâmil şekliyle O'na atfedilebilir.⁹⁶

Gazâlî'nin belirttiği gibi Tanrı'nın sıfatlarına ilişkin epistemik çabamız, bir yarasanın güneş ışığına bakması gibiyse, bu durumda hangi isim ve sıfatların O'na atfedileceğini nereden öğreniyoruz ve neye göre belirliyoruz? Gazâlî açısından Tanrı'ya atfettiğimiz *var* ve *zât* gibi bazı isimler O'nun zâtına delalet ederken, örneğin *yaratıcı* gibi bazı isimler ise O'nun fiiline referansta bulunur. *Âlim* ve *Kâdir* gibi isimler ise ne birinci şekildeki isimler gibi O'nun zâtına ne de ikinci şekildeki isimler gibi O'nun fiillerine delalet eder. Dolayısıyla *âlim* ve *kâdir* gibi isimler, Tanrı'nın ne zatına ne de zâtından ayrı ontolojik birer gerçekliğe değil, O'ndaki birtakım veçhelere delalet etmektedir. Bunu temele alan Gazâlî, ismin, tesmiye ve

94 Gazâlî, *el-Maksad*, s. 4/İlahî Ahlak, s. 48.

95 Gazâlî, *el-Maksad*, s. 46/İlahî Ahlak, s. 138.

96 Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, I, s. 106.

müsemma ile özdeş olmadığı sonucuna ulaşır.⁹⁷ Şayet isim ve müsemma aynı olsaydı, özû yakmak olan ateşe delalet eden 'ateş' lafzının bulunduğu her yeri yakması gerekirdi.⁹⁸

Gazâlî'ye göre *Allah* ismi özel bir isimdir ve Tanrı'dan başka varlıklara ne mecazî ne de hakiki manada bir isim olarak verilebilir. İnsan, ilim ve merhamet sahibi olabilir. Ama insanın ilim ve merhamet sahibi olması, Tanrı'nın ilim ve merhamet sahibi olmasından farklıdır.⁹⁹ Benzer şekilde İbn Meymun da Tanrı'nın bütün isimlerinin O'nun fiillerinden türetildiğini; ancak *Yehova* (*bizâtihi kaim olan*) isminin O'nun zâtına delalet ettiği için müşterek bir isim olmadığını ve sadece Tanrı'ya has olduğunu ifade eder.¹⁰⁰ Dolayısıyla Tanrı'nın Yehova ismi, O'nun zâtına delalet ederken, diğer isimler ise Tanrı'nın fiillerinden türetilmiştir ve O'nun fiillerin referansta bulunur.¹⁰¹

Thomas da Tanrı'ya atfedilen isimlerin ne çok anlamlı ne de tek anlamlı olduğunu, bu isimlerin, Tanrı'nın fiili olan yaratılmış şeylerdeki kemâl niteliklerden türetildiğini dile getirir. Fakat şeyler, O'nun kemâlini tam anlamıyla yansıtamadığı için, söz konusu isimler O'nun zâtı hakkında kısmi bir bilgi verse de mutlak manada nasıl olduğuna ilişkin bilgi verme hususunda yetersizdir. Thomas'a göre isim, işaret edilen şeyin akıldaki suretidir. Biz, Tanrı'yı yaratıklardan hareketle biliriz. Yaratılmışlarda müşahede ettiğimiz kemâl, en saf ve en basit haliyle önceden Tanrı'da vardır. Hâlbuki yaratıklardaki bu mükemmellikler Tanrı'daki şekliyle eksiksiz değil, mahlûkatın aksettirdiği kadarıyla kısmi bir kemâldir.¹⁰² Dolayısıyla yaratıklardan edindiğimiz söz konusu kemâl nitelikler bu haliyle değil, en kâmil şekliyle Tanrı'ya atfedilmelidir.

97 Gazâlî, *el-Maksad*, s. 6-7/İlahî Ahlak s. 53-54.

98 Gazâlî, *el-İktisâd*, s. 124-25/İtikat'da Orta Yol, s. 91-92.

99 Gazâlî, *el-Maksad*, s. 40/İlahî Ahlak, s. 123-124.

100 İbn Meymun, s. 153.

101 İbn Meymun, s. 155.

102 Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, I, s. 66-67. Ayrıca Bk. Ramazan Ertürk, "Thomas Aquinas on Knowledge of Other Minds", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, Vol. 3, 2010, s. 276.

'Bir şeyi, mahiyetini bildiğimiz için isimlendiriyorsak ve Tanrı'nın mahiyetini bilmiyorsa, şu halde O'nu nasıl isimlendiririz?' itirazına Thomas, "İlahî mahiyetin kendisinde nasıl olduğunu bilemesek de Tanrı'nın fiilleri vasıtasıyla ve bunlardaki noksanlıkları tenzih etmek suretiyle O'nun ne olduğu hakkında belli ölçüde bilgi elde edebiliriz." şeklinde cevap verir. Dolayısıyla da *Tanrı* (God) terimi, varlık hiyerarşisinde en üst noktada ve her şeyin prensibi olan bir varlığa delalet etmekle birlikte Tanrı'nın zâtına da delalet eder.¹⁰³ Söz gelimi, benzer birtakım nitelikler nedeniyle bir kimseye, *Achilles* ismi verilebilir; fakat bu durum o kişinin gerçekte *Achilles* olduğu anlamına gelmez. Zira *Achilles*, gerçekte önceden Yunanistan'da yaşamış, hızlı bir koşucu olarak tanınan kişinin ismidir. Bu tarz özel isimler gibi, *Tanrı* isminin referansta bulunduğu şey de ilahî mahiyettir. İlahî mahiyet tek olduğu için, *Tanrı* ismi realitede başka şeyler için kullanılamaz; fakat düşüncede/zihinde, başka şeyler için kullanılabilir. Thomas'a göre söz gelimi *güneş*, realitede tek olmasına rağmen, yansımalarından dolayı birden fazla olduğu düşünülebilir. Bu sebeple Thomas, *Tanrı* teriminin referansta bulunduğu mahiyet bakımından değil de faaliyet gibi birtakım nitelikler açısından benzerlik dolayısıyla başka şeylere atfedebileceği sonucuna ulaşır.¹⁰⁴ Thomas'ın güneş temsili, bize, Gazâlî'nin *Nûr* ismi hakkındaki açıklamalarını hatırlatmaktadır. Nurlar bir terip ve düzen üzeredir. Bunların sonsuza gitmesi imkânsızdır. Zâtı bakımından nur olan ve diğer nurların nuru olan varlıkta durmak gerekir. O da *Nûrul'l-Envâr*'dır. Nurların nuru olan bu varlık haricindeki diğer şeylere *nur* isminin verilmesi, gerçek manada değil, salt *mecaz* yoluyla. Zira diğer tüm şeyler nurunu kendilerinin dışında bir şeyden almışlardır. Nurların nuru olan varlık ise, bizâtihi nurdur, nurunu başka bir şeye borçlu değildir.¹⁰⁵ Görüldüğü gibi, her ne kadar Thomas'ın bu

103 Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, I, s. 71

104 Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, I, s. 72.

105 Gazâlî, *Mışkâtul'l-Envâr*, s. 293/*Mışkâtul'l-Envâr* (Nurlar Âlemi), s. 30-31. Ayrıca bk. Gazâlî, "Mi'râcu's-Salîkîn", s. 84. Ayrıca bk. Zeynep Gemuhluoğlu, "Gazzâlî'de Temsîlin Kaynağı Üzerine Bir İnceleme", 900. *Vefat Yılında Uluslararası Gazzâlî Sempozyumu*. İfay Yay. İstanbul, 2012, s. 612.

temsili Gazâli'den aldığını iddia etmiyor olsak da benzerlik oldukça dikkat çekicidir.

Thomas da kutsal metinleri temele alarak, Tanrı'nın zâtına delalet eden diğer bir ismin de *Bizâtihi Kaim Olan* (*He who is*)¹⁰⁶ olduğunu söyler ve bu ismin Tanrı'ya atfedilen en uygun isim olduğu konusunda da üç neden ileri sürer. Birincisi, bu ismin belirli bir delaleti vardır ve bu delalet bir suret değil, varlıktır. Tanrı'nın varlığı onun bizâtihi özü olduğu için diğer isimler arasında bu isim Tanrı'ya en uygun olan isimdir. Çünkü her şey sahip olduğu öze göre isimlendirilir. İkincisi, tümellik/kapsam (*universality*) bakımındandır. Bu hayatta, Tanrı'nın mahiyetini tam olarak bilemeyeceğimiz ve Tanrı'ya verilen diğer isimler birtakım sınırlılıklar içereceği için O'na atfedilen bu isimler yetersiz kalacaktır. Bu sebeple *Bizâtihi Kaim Olan* ismi bu tür kısıtlamaların dışındadır; çünkü Tanrı'yı var kılan O'nun bizâtihi mahiyetidir. Üçüncüsü, zamansal kuşatıcılığı bakımındandır. Bu halde *Bizâtihi Kaim Olan* ismi, Augustine'nin de dediği gibi, geçmiş, şimdiyi ve geleceği kuşatan yani her an her yerde ve zamanda hâzır ve nâzır olan (*present*) anlamına gelir.¹⁰⁷ Görüldüğü gibi Thomas'ın *Bizâtihi Kaim Olan* ismine ilişkin açıklamaları, Gazâli'nin *Allah* ismine ilişkin açıklamaları ile oldukça benzerdir.

Tanrı hakkında kullandığımız isimler ve sıfatlar, çok olmalarına rağmen tüm bunlar tek olan ve mürekkep olmayan bir varlığa referansta bulunur. Gazâli, isim değişse de müsemma değişmez diyerek bu konuya temas etmektedir.¹⁰⁸ Benzer şekilde Thomas da Tanrı'nın sıfatları bağlamında varlık ve iyilik kavramlarının aynı varlığa referansta bulunan farklı kavramlar olduğunu ifade etmektedir.¹⁰⁹ Çünkü varlık ve iyilik Tanrı'da özdeştir. Bu durum Frege'nin örneğinde yer alan 'sabah yıldızı' ve 'akşam yıldızı' kavramlarının Venüs'e delalet etmesi gibidir. Her ne kadar bu kavramların anlamları farklı

106 Çıkış, 3:14.

107 Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, I, s. 73-74.

108 Gazâli, *el-Maksad*, s. 11/İlahî Ahlak s. 62.

109 Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, I, s. 23.

olsa da referansları aynıdır.¹¹⁰ Buradan hareketle Kretzmann, Frege'nin örneğini temele alarak Tanrı'yla ilgili *temkinli bir basitlik anlayışının* kabul edilmesinin makul olduğu kanaatine ulaşır. Zira Tanrı, bizim tarafımızdan bazen hikmet, bazen kudret bazen de iyilik olarak algılanabilir.¹¹¹

Hem Gazâli hem de Thomas Tanrı'ya atfettiğimiz bazı isimlerin O'nun fiillerine referansta bulunduğunu, fakat bazılarının ise O'nun zâtına referansta bulunduğunu düşünmektedir. Bununla birlikte, her ikisi de vahyi temele almakta ve buradan hareketle Gazâli, *nur* kavramının¹¹² Tanrı'ya gerçek manada, fakat diğer şeylere istiare/mecaz yoluyla atfedilebileceğini söylerken, Thomas da Tanrı'nın Tevrat'ta kendisini *Bizâtihi Kaim Olan* olarak isimlendirmesinden hareketle, bu ismin gerçek manada Tanrı'ya atfedilebileceğini, ama diğer isimlerinse temsili şekilde atfedilebileceğini düşünmektedir. Görüldüğü gibi, hem Gazâli hem de Thomas, Tanrı'ya atfettiğimiz bazı isimlerin gerçek manasıyla anlaşılmasında gerektiğine vurgu yapmaktadır. Gazâli *Allah* lafzının diğer şeylere ne hakiki ne de mecazî anlamda atfedilmeyeceğini, bu ismin sadece Tanrı için kullanılan özel bir isim olduğunu ifade etmektedir. Bununla birlikte o, *Nur* isminin Tanrı için hakiki manada, diğer şeyler için mecazî anlamda kullanılabileceğini düşünmektedir. Thomas ise *Tanrı* teriminin realitede tek bir varlığa atfedilebileceğini söylemesine rağmen, bu terimin düşüncece başka şeyler için kullanılmasını mümkün görmektedir. *Bizâtihi Kaim Olan* ismi konusunda ise Thomas, gerçek manada Tanrı için kullanılan bu ismin diğer varlıklar için kullanılmayacağını düşünüyor gibidir. Zira bu isim, her an her yerde hazır ve nazır olan anlamına gelmektedir ve bu sıfat ancak Tanrı'ya has olabilir. Bu bağlamda Thomas'ın söz konusu ismin diğer şeylere atfedilmemesi gerektiği düşüncesini benimsediğini söyleyebiliriz.

110 N. Kretzmann ve E. Stump, "Being and Goodness", s. 284.

111 Norman Kretzmann, "Abraham, Isaac, and Euthyphro: God and the Basis of Morality", s. 44.

112 *Nur*: 24/35.

Gazâli lafızları, canlı teriminin insan, hayvan ve bitkiye atfedilmesinde olduğu gibi kuvvet ve zayıflık bakımından *mütavâtî*’, ak ve beyaz gibi *müterâdîf*, Ahmet ve Ali gibi *mütebâyin* ve Arapça bir kelime olan *ayn* lafzının, göz, su kaynağı vb. şeyler için kullanılmasında olduğu gibi *müşterek* şeklinde ayırmaktadır. Bununla birlikte o, *varlık* kavramının *mütevâtî*’ mi yoksa *müşterek* mi olduğu hususunun tartışmalı olduğunu, dolayısıyla *müttefik* lafız kategorisinde değerlendirildiğini belirtir. Söz gelimi hem cevher hem de araz için kullanılan *varlık* lafzının referansta bulunduğu anlam, tümüyle olmasa da her biri için farklı bir anlam ifade edecektir. Zira cevher var olmak bakımından arazdan öncedir. Arazın varlığı cevhere bağlı olduğu için burada var olmak bakımından öncelik ve sonralık durumu söz konusudur. Bu tarz öncelik ve sonralık ilişkisi olan şeyler için de kullanılan *varlık* lafzı tümüyle aynı anlama gelmeyecektir; dolayısıyla bu lafız *müttefik* bir kavramdır.¹¹³ Bunun gibi hem Tanrı hem de diğer varlıklar için kullanılan *varlık/vücûd* ismi tümüyle aynı anlamda kullanılamaz. Her şeyin varlığı Tanrı’dan geldiği için var olmak için başkasına muhtaç olan bir varlık ile var olmak için başkasına muhtaç olmayan varlığı aynı kategoride değerlendirmek yanlış olacaktır. Her ne kadar hem Tanrı hem de diğer varlıklar için *varlık* sözcüğü kullanılsa da bu kullanım sadece mecaz ve istiare yoluyla olacaktır. Bunun gibi ilim, irade, kudret ve hayat gibi isimlerdeki ortaklık da manada değil, isimdedir.¹¹⁴ Tanrı’nın ilmi tam olduğu için O’nun ihtiyarında da tereddüt söz konusu değildir.¹¹⁵ Dolayısıyla Tanrı’ya atfedilen isimler varlıklara atfedilenden daha başka manalara referansta bulunacaktır.¹¹⁶ Daha da öteye

113 Gazâli, *Makâsıdu'l-Felâsife*, s. 18.

114 Gazâli, *İhyâ*, s. 1692/*İhyâ*, IV, 588. Ayrıca bk. *el-Maksad*, s. 46/*İlahî Ahlak* s. 138-39.

115 Gazâli, *İhyâ*, s. 1614/*İhyâ*, IV, s. 467-68.

116 Söz gelimi ‘nur’ ve ‘hay/canlı’ kavramı mahlûkat ve Tanrı için kullanıldığında farklı manalara delalet edecektir. Canlılık, bitkilerde büyümeyi ifade ederken, hayvanlarda büyümeye ilaveten his ve irade ile hareket etmeye referansta bulunur. Dolayısıyla Tanrı söz konusu olduğunda, önceki ikisiyle tümüyle aynı olmayan farklı bir mana ortaya çıkacaktır. Gazâli, *Mustasfâ*, s. 98/*Mustasfâ: İslam Hukuk Metodolojisi*, s. 51. Benzer

giden Gazâlî ilim, kudret ve irade sıfatlarının zahir manalarıyla Tanrı'ya uygun olduğunu düşünmenin muhal olduğunu ekler. Zira bu niteliklerin Tanrı'daki hakikati insandakinden farklıdır.¹¹⁷ Tanrı'ya atfettiğimiz bazı sıfatlar insana atfedilse de Tanrı'nın sıfatları O'na atfedildiği şekliyle O'na hasır. Buradaki ortaklık isimdedir; dolayısıyla da tam anlamıyla bir benzerlik (*mümasel-i tamme*) yoktur ve Gazâlî açısından sıfatlar konusunda uygun olan yaklaşım da budur.¹¹⁸

Her ne kadar İbn Meymun, Tanrı hakkında konuşmanın ancak selbi niteleme yoluyla olabileceğini söylese de¹¹⁹ Gazâlî'de olduğu gibi, ilim, kudret, irade ve hayat gibi sıfatların Tanrı'ya atfının ancak isimde ortaklık bakımından benzer olabileceğine; çünkü bu isimlerin aynı anlamda Tanrı'ya atfedilmesinin mümkün olmadığına dikkat çeker. Bunlardaki ortaklık mana da değil, sadece lafızdadır. Bütün isim ve sıfatlar Tanrı'nın zâtına referansta bulunduğu için, O'nun zâtında bir çokluğun meydana gelmesi söz konusu değildir.¹²⁰

Thomas da yaratılmışlarda bulunan her iyilik ve kemâlin, özsel ve en kâmil manada Tanrı'ya uygun olduğunu,¹²¹ hakikat, adalet,¹²² özgürlük, sanatkârlık vs. gibi durumların akıl sahibi olan şeylerin mükemmellikleri olduğunu, Tanrı da akıl ve irade sahibi olduğu için, yukarıda sayılan kemâl niteliklerin Tanrı'ya en kâmil şekliyle atfedilebileceğini düşünür.¹²³ Tanrı basit bir varlık olduğu için söz konusu yüklemeler diğer varlıklara atfedildiği mana ve şekilde (*univocal/teşbihî*) O'na

bir değerlendirme için bk. *Mihâkku'n-Nazar*. (Tah. Muhammed Bedreddin Na'sani). Dâru'n-Nahdati'l-Hadise, Beyrut, 1966, s. 20/*Düşünmede Doğru Yöntem*. (çev. Ahmet Kayacık). Ahsen Yay. İstanbul, 2002, s. 68.

117 Gazâlî, *Kitâbu'l-Erbâin fî Usûli'd-Dîn*. Dâru'l-Kalem, Şam, 2002, s. 73/*Kırk Esas*. (çev. Yaman Arkan). Keskin Matbaası. İstanbul 1970, s. 87.

118 Gazâlî, *el-Maksad*, s. 121/*İlahî Ahlak* s. 329.

119 Brian Davies, *The Thought of Thomas Aquinas*, s. 60.

120 İbn Meymun, s. 138-39.

121 Thomas Aquinas, *Summa Contra Gentiles*, I, s. 256.

122 Thomas, adaletin toplumsal ve dağıtıcı olarak ikiye ayrıldığını, birinci tarz adaletin Tanrı'ya tatbik edilemeyeceğini düşünür. Zira var olan her şey, Tanrı'nın iradesinin sonucudur. Dolayısıyla da Tanrı'nın her şeyi olması gerektiği gibi yarattığını söyler. *Summa Theologica*, I s. 124.

123 Thomas Aquinas, *Summa Contra Gentiles*, I, s. 285.

atfedilemez.¹²⁴ Bunun gibi, Tanrı ve yaratılmışlar arasında tam bir benzerlik olmaması ve pek çok manaya gelen bir kavramın O'na atfedildiğinde hangi manada kullanıldığının açık olmamasından dolayı *çok anlamlı (equivocal)* bir atıf da mümkün değildir.¹²⁵ Thomas'a göre mecazi bir kullanımda, bir şeye ait olan nitelik, başka bir şeye transfer edilebilir. Söz gelimi bir insana taş (*stone*) denildiğinde, buradan insanın gerçek manada taş olduğu değil, onun zekâsının kuvvetli olması kastedilir. Dolayısıyla Tanrı'ya atfedilen bazı isimler, mecaz yoluylaadır. Fakat *en yüce iyi, varlık, hayat* gibi isimler, mecaz yoluyla değil, hakiki manasıyla O'na atfedilir.¹²⁶ Tanrı hem hikmetin kendisi hem de diğer bütün hikmetlerin sebebi olduğu için 'Tanrı hikmet sahibidir' denilebilir. Fakat her ne kadar Tanrı taşın var olma sebebi olsa da 'Tanrı taştır' şeklinde bir ifade kullanılamaz.¹²⁷

Tek anlamlı ve çok anlamlı dil kullanımının doğurduğu sorunlardan dolayı Thomas, Tanrı ve insan arasındaki ontolojik ayrımı gözeterek, O'na ilişkin ifadelerimizin analogik/temsili şekilde anlaşılması gerektiğini söyler *bir şeye referansla* ve *bir sisteme referansla* olmak üzere iki tür analogik dil olduğunu belirtir. Söz gelimi *sağlıklı (healthy)* kavramı, canlı, ilaç, üre ve yemeğe referansla kullanılabilir. Söz konusu kavram, birincisi için canlının niteliği olması, ikincisi için sağlığa neden olması, üçüncüsü için sağlığın göstergesi olması, dördüncüsü için de sağlığı koruması açısından kullanılabilir. Zira burada, sağlıklı olma durumu, kendisi dışında başka şeylere muhtaçtır.¹²⁸ Benzer şekilde nitelik ve niceliğe, *varlık* yüklemine atfedilmesi de cevher denilen şeye referanslıdır. Böyle bir analogik dil

124 Thomas Aquinas, *Summa Contra Gentiles*, I, s. 144.

125 Thomas Aquinas, *Summa Contra Gentiles*, I, s. 145-46.

126 Thomas Aquinas, *Summa Contra Gentiles*, I, s. 140. Thomas, Aristo'nun *Metafizik*'ine yazdığı şerhte, 'Tanrı, hayy olarak adlandırılır; çünkü o hayatın kendisidir. Tanrı kendi ezeli hayatı ile özdeştir. Yani Tanrı ve O'nun hayatı sıfatı birbirinden ayrı şeyler değildir' der. *A Commentary on Aristotle's Metaphysics*. (çev. John P. Rowan). Dumb Ox Books, Notre Dame, 1995, s. 808-809.

127 Thomas Aquinas, *Summa Contra Gentiles*, I, s. 142.

128 Thomas Aquinas, *Summa Contra Gentiles*, I, s. 147.

Tanrı hakkındaki ifadelerimiz için uygun değildir.¹²⁹ Bundan dolayı Tanrı hakkındaki ifadelerimiz açısından bir şeye referansla değil de bir sisteme referansla oluşturulan analogik dil daha uygundur. Söz gelimi *varlık* kavramı hem cevher hem de araz için kullanılır. Cevher, tabiat ve bilinme bakımından arazdan öncedir. *Varlık* kavramı da hem tabiat hem de bilinme bakımından cevherden öncedir. Bunun gibi Tanrı da var olan her şeyden öncedir.¹³⁰ Nasıl ki, *balık* kavramı hem burca hem de hayvana atfedilirken isim bakımından ortaksa, Tanrı'ya ve diğer varlıklara atfedilen *varlık* kavramı da hem isimde ortaktır hem de analogik yolla Tanrı'ya atfedilebilir.¹³¹ Benzer şekilde *ilim* kavramı da Tanrı'ya yaratılmışlara kullanıldığı şekliyle (tek anlamlı) değil, analogik/temsili şekilde atfedilmelidir.¹³² Dolayısıyla Thomas açısından Tanrı hakkında konuşma hususunda, bir şeye referansla olan analogik dil değil, bir sisteme referansla kullanılan analogik dil benimsenmelidir.¹³³ Özetleyecek olursak, kemâl nitelikler özsel olarak öncelikle Tanrı'dadır. Âlemede müşahade ettiğimiz varlık, iyilik, hikmet vb. kemâl niteliklerin kaynağı Tanrı olduğu için analogik şekilde Tanrı'ya atfedilmesi uygundur. Var olan şeyler Tanrı'nın fiilidir/eseridir. O'nun sahip olduğu birtakım kemâl nitelikler, O'nun eseri olan şeylerde tezahür etmiştir. Dolayısıyla kavrayışımıza konu olan kemâl nitelikler, özsel manada O'nda bulunan sıfatlardan iz/eser taşıması nedeniyle temsili şekilde O'na atfedilebilir.

Tanrı hakkındaki ifadelerimize ilişkin hususun daha iyi anlaşılması için Gazâlî, *misl* ve *mîsâl* kavramlarını açıklamaya girişir. Gazâlî, 'Allah, Adem'i Rahman'ın suretinde yarat-

129 Thomas Aquinas, *The Power of God*, s. 214.

130 Thomas Aquinas, *Summa Contra Gentiles*, I, s. 147-48.

131 Thomas Aquinas, *Summa Contra Gentiles*, II, s. 47. Ayrıca bk. *Commentary on Aristotle's Metaphysics*, s. 198. Thomas *Metafizik* şerhinde varlık kavramının analogik şekilde atfını ele alırken 'köpek' (*dog*) kavramını kullanmaktadır. Bizim kültürümüzde bu isimde bir burç olmadığı için, bunun yerine 'balık' kavramını kullanmayı uygun bulduk. Tanrı hakkında konuşmanın imkânına ilişkin Thomas'ın kullandığı bu örneğin aynısının Spinoza tarafından da kullanıldığını görmekteyiz. Bk. Spinoza, *Etika*, s. 53.

132 Thomas Aquinas, *Disputed Questions On Truth*, I s. 112-113. (çev. Robert M. Mulligan). Henry Regnery Company, Chicago, 1952.

133 Thomas Aquinas, *The Power of God*, s.214.

tı¹³⁴ sözünde geçen *rahman suretinde* ifadesinin, Tanrı'nın Adem'i yaratırken, bizzât kendisi gibi değil de birtakım nitelikler bakımından benzer olarak yarattığı şeklinde anlaşılması gerektiğine vurgu yapar. İki şey birçok nitelik bakımından birbirine benzeyebilir; ama yine de onlar bir birinin *misli* (*neredeys e aynı*) olmayabilir. Siyah, renk olmak ve araz olmak bakımından beyaz renge benzer. Bu bakımdan siyah ile beyaz renk tümeline bir *misâldir* (ikisi de renk olmak bakımından birbirine benzerdir); ama onlar *misl* değildirler. Bir şeye benzemek, onunla aynı olmak değil, tür ve mahiyette benzer olmak demektir. Tanrı zâtı bakımından zorunlu varlıktır (*vâcibu'l-vücûd bizâtihi*). O'nun haricinde, var olma imkânı olan her şey, var olmak için O'na muhtaçtır. İnsan söz konusu nitelikler bakımından hiçbir zaman Tanrı'yla aynı/misl olamaz. İnsanın *âlim*, *kâdir* ve *rahîm* gibi niteliklere sahip olması, onun Tanrı'nın misli olmasını gerektirmez.¹³⁵ Ama bu sıfatlar, Tanrı'nın sahip olduğu ilim, irade, kudret ve kelam gibi sıfatların keyfiyetini anlamada insana yardımcı olabilir. Eğer insan kendisindeki bu sıfatları anlamasaydı, Tanrı'nın sıfatları konusunda hiçbir kavrayışa sahip olamazdı. Dolayısıyla Gazâli açısından Tanrı'ya ilişkin ifadelerimizde misâl uygun iken, misl batıldır/mümtenidir.¹³⁶ İnsanın sahip olduğu bu sıfatların Tanrı'ya dair bilgimiz için de bir temel teşkil ettiğini ifade eden Gazâli, burada, sufi literatürde şöhret bulmuş olan 'Kim kendini bilirse, rabbini bilir' ifadesini de zikreder. Nasıl ki biz, 'siyah, arazdır, renktir ve vardır' tanımını ile 'beyaz arazdır, renktir ve vardır' tanımından yola çıkarak, siyah ve beyazın özdeş olduğu sonucuna ulaşamıyorsak, 'Tanrı ilim, irade ve kudret sahibidir' ile 'insan, ilim, irade ve kudret sahibidir' tanımlarından hareketle de Tanrı ve insanın misl/aynı olduğu sonucuna ulaşmamız da mümkün değildir.¹³⁷

134 Gazâli, *Mışkâtü'l-Envâr* s. 301 / *Mışkâtü'l-Envâr (Nurlar Âlemi)*, s. 53.

135 Gazâli, *el-Maksad*, s. 29 / *İlahî Ahlak* s. 101. Ayrıca bk. *el-Madnûnu Bihi ala Gayri Ehlihi, Mecmuatü Resâili el-İmam el-Gazâli*. (Tah. İbrahim Emin Muhammed). El-Mektebtü't-Tevfikîyye, Kahire, Tarihsiz, s. 360 / *İki Madûn*. (çev. D. Sâbit Ünal). İ.İ.F.V.Y. İzmir, 1988, s. 16.

136 Gazâli, *el-Madnûn*, s. 359 / *İki Madnûn*, s. 14.

137 Gazâli, *el-Madnûn*, s. 361-62 / *İki Madnûn*, s. 22-23.

'Haydi kendi imaj ve suretimizde bir insan yaratalım'¹³⁸ şeklinde benzer bir ifadeyi temele alan Thomas da Tanrı ile yaratılmışlar arasında bir benzerlik olduğunu,¹³⁹ ama her ne kadar insan, Tanrı suretinde yaratılmış olsa da insanın sahip olduğu bütün niteliklerin Tanrı'da da olmasının zorunlu olmadığını söyler. Söz gelimi insan günah işlemeye meyyaldir ve bazıları günah işlemenin özgürlük için gerekli bir koşul olduğunu kabul eder. Fakat Tanrı'nın günah işlememesi, ya da böyle bir seçeneğe sahip olmaması, O'nun seçeneklerden yoksun olduğu anlamına gelmez. Zira Tanrı, bir şeyi yaratmak ya da yaratmamak gibi seçeneklere sahiptir; dolayısıyla da Tanrı'nın iradesinin alternatif imkânlarla açık olması, O'nun günah işlemesini gerektirmez.¹⁴⁰

Görüldüğü gibi hem İbn Meymun hem de Thomas, Gazâlî'de olduğu gibi, gerek *varlık* kavramı gerekse *ilim*, *irade* ve *özgürlük* gibi kavramların Tanrı'ya atfının mahlûkata atfedildiği gibi değil, temsili şekilde anlaşılması gerektiğine vurgu yapmaktadır. Buna karşın Ockham, Thomas'ın ileri sürdüğü temsili dilin, bilinmezciğe götüreceği endişesiyle, tek anlamlı/teşbihî bir dil kullanılması gerektiğini ifade etmektedir. Zira temsili dil, Tanrı'yı insanın bilgisinden sürgün etmekte ve uzaklaştırmaktadır. Klocker'in aktardığına göre Ockham açısından Tanrı hakkındaki ifadelerimizin tümü, varlıklardan soyutlama yoluyla Tanrı'ya atfedilebilir ve Tanrı hakkında konuşmak için en uygun yol da budur.¹⁴¹ Ockham'ın bu iddiası temele alınır-sa, 'Tanrı özgürdür' önermesi ile 'Ahmet özgürdür' önermesi aynı anlama gelecektir. Fakat Tanrı'nın ilim, irade ve kudret bakımından kâmil olması, O'nun özgür olma koşullarını da değiştirecektir. Diğer yandan Ockham'a göre temsili bir dil kullanmak, Tanrı'yı insanın bilgisinden uzaklaştırmaktadır. Kanaatimizce Ockham'ın bu iddiasının arkasında, Tanrı'nın insan olarak İsa'da tecessüm etmesi ve bundan dolayı insan

138 Tekvin, 1:26.

139 Thomas Aquinas, *Summa Contra Gentiles*, I, s. 138.

140 Thomas Aquinas, *The Power of God*, s. 19.

141 S.J. Harry Klocker, *William of Ockham and Divine Freedom*. Marquette Uni. Press. Milwaukee, 1996. s. 72.

için kullanılabilecek bütün yüklemelerin, Tanrı için de aynı anlamda kullanılabileceği düşüncesi olabilir.

Gerek Abelard'ın gerekse Thomas'ın, Tanrı'nın daha çok bilinir olmak için ete kemiğe bürünerek tecessüm ettiğine dair görüşlerini daha önce ifade etmiştik. Eğer Abelard ve Thomas'ın iddiası merkeze alınırsa, Tanrı hakkında konuşmanın imkânı konusunda, Ockhamcı bir yaklaşım daha makul gözükmektedir. Her ne kadar Thomas, Tanrı'nın tecessüm etmesini daha çok bilinir olmak bağlamında yorumlasa da O'na dair ifadeler konusunda tek anlamlı bir dil kullanımından kaçınmaktadır. Eğer Tanrı, tecessüm ederek daha çok bilinir hale geldiyse, şu halde tek anlamlı bir dil kullanmak problemlili olmasa gerek. Buna rağmen Thomas, Tanrı hakkında konuşulurken temsili dil kullanılması gerektiğine vurgu yapmıştır. Kanaatimizce o, çeviri hareketleri ile aktarılan Müslüman düşünürlerin ve İbn Meymun'un fikirlerinden etkilenererek böyle bir dil kullanımını tercih etmiş olabilir.

Hem Gazâli hem de Thomas açısından yaratılmışlardaki kemâl nitelikler Tanrı'ya en üst düzeyde atfedilebilir. Bunlar arasındaki ortaklık isimde olsa da diğer açılardaki benzerlik (temsili) kısmi düzeydedir. Özgürlük de bir faili gerçek manada fail yapan kemâl bir nitelik olduğu için Tanrı'ya en kemâl şekilde atfedilmesinde de bir sakınca yoktur. Zira Tanrı, ateşin yakması ya da güneşin ışığını yayması gibi bir faaliyet içerisinde değildir. Bu bakımdan 'Tanrı fiillerinde özgürdür' ile 'Ahmet fiillerinde özgürdür' önermelerinde yer alan 'özgürdür' yüklemi, her ne kadar isim bakımından müşterek olsa da diğer bakımlardan temsili bir benzerlik taşır. Yüklem atfedildiği süjelerin ontolojik bakımdan farklı olması, onlara atfedilen yüklemelerin de tek anlamlı şekilde anlaşılmasının önünde bir engeldir. Tanrı'nın kâmil ilim, irade ve kudret sıfatlarına sahip olması, O'na atfedilecek yüklemelerin de anlam ve atıf tarzını belli ölçüde değiştirmektedir. Her iki düşünür de Tanrı hakkındaki ifadelerimizin temsili şekilde atfedildiğini söylese de kanaatimizce onlar, özgürlük kavramının, seçenekleri de içerdığını var saymaktadır. Gazâli'nin 'irade sahibi fail, yap-

maya karar verdiği fiilden kendini alıkoymalıdır' şeklindeki vurgusu ve Thomas'ın Tanrı'nın günah işleme kudreti olmasına rağmen, yine de seçeneklere sahip olduğu iddiası, her iki düşünürün de özgürlüğü, bir şeyi yapabilmenin yanı sıra onu yapmaktan da kendini alıkoyabilmek olarak anladıkları iddiamızı güçlendirmektedir.

Gazâli ve Thomas'ın Tanrı hakkındaki ifadelerimizin statüsü ve bunların nasıl anlaşılması gerektiğine dair düşüncelerini benzer ve farklı yönleriyle ortaya koymaya çalıştık. Şimdi Tanrı'nın özgürlüğü ile ilişkisi bakımından gerekli olduğunu düşündüğümüz ilim, irade ve kudret sıfatını ele alabilir ve onların söz konusu sıfatlar arası ilişkiyi ve bunların Tanrı'nın faaliyetindeki rolünü nasıl değerlendirdikleri konusuna geçebiliriz.

3. TANRI'NIN ÖZGÜRLÜĞÜ AÇISINDAN İLAHİ SIFATLAR

Teistik dinlerde Tanrı, Budizm ve Hinduizm'in aksine, bir *zât/kişi* olmasının gereği olarak ilim, irade ve kudret gibi birtakım *zâtî* sıfatlara sahiptir. Tanrı *kâmil* bir varlık olduğu için O'nun sahip olduğu *zâtî* sıfatlar da *kâmil*dir. Teistik Tanrı tasavvurunda tartışma noktası, Tanrı'nın birtakım sıfatlara sahip olup olmadığı değil, daha ziyade bu sıfatların O'nun *zâtî* ile aynı olup olmadığı ve bunların neye taalluk ettiği meselesi üzerine yoğunlaşmıştır. Tanrı bir *zât/kişi*dir ama sahip olduğu sıfatlar, O'nun *zâtî* mıdır yoksa onlar, *zâttan* ayrı birer gerçeklik olarak var mıdır? Ya da söz konusu sıfatlar, Tanrı'nın *zâtına* referansta bulunan ve aynı manaya gelen birer isim midir, yoksa O'nun *zâtının* farklı *veçhelerine* delalet eden ve ayrı manalara gelen isimler midir? Çalışmamızın bu aşamasında, Gazâli ve Thomas'ın Tanrı'nın sıfatlarına ilişkin yaklaşımlarını ele alacak ve onların benzeştikleri ve ayrıştıkları noktaları tespit etmeye çalışacağız.

Daha önce belirttiğimiz gibi gerek Gazâli ve gerekse Thomas, Tanrı'ya dair ifadelerimizin O'na dair bilginin kaynağı olan

âlemden yani O'nun fiillerinden ve vahiyden¹⁴² hareketle oluştuğunu düşünmektedir. Gazâlî, isim ve sıfatların aynı şeye referansta bulunmalarına rağmen bunların Tanrı'nın zâtında bir veçhaye delalet ettiğini ifade ederek, bütün isim ve sıfatları zâta irca eden Mutezili kelimciler ve İbn Sinâ gibi filozoflardan ayrılır. Sıfatların semantik yönüne vurgu yapan Gazâlî, filozoflara ve Mutezile'ye, "âlim sözünüz, varlık sözü ile aynı anlama mı gelir yoksa zâta zait bir şeye mi işaret eder?" sorusunu sorar. Sorunun ilk kısmına 'evet' cevabı verilmesi durumunda 'var olan âlimdir' ifadesi, 'var olan var olandır' anlamına gelir; böyle bir şey ise muhaldir. Zira *var olmak* ve *âlim olmak* farklı anlamlara delalet eder. Sorunun ikinci kısmına ilişkin açıklamasında Gazâlî, âlim olmak manasının, zâta zait bir şey olması halinde, söz konusu sıfatın, zâta mahsus olup olmadığı sorusunun sorulması gerektiğine dikkat çeker. Gazâlî'ye göre, bu soruya 'zâta mahsus değildir' şeklinde cevap verilemez. Zira âlimlik, zâttan ayrı bir şey değildir. Dolayısıyla da bu soruya, 'zâta mahsustur' tarzında cevap verilmesi gerekir. Bundan dolayı 'âlim' kavramının manası ile 'kadir' kavramının manası birbirinden farklıdır. Eğer aynı olduğu kabul edilirse, 'Tanrı âlimdir' dediğimizde, 'Tanrı kâdirdir' demiş oluruz ki bu da saçmadır.¹⁴³ Zira biz, ilmi tarif ederken, kudreti hariçte bırakırız. Bunun nedeni ise ilim ve kudretin birbirinden farklı olmasıdır.¹⁴⁴

Thomas da İbn Sinâ gibi,¹⁴⁵ Tanrı'nın varlığı ve mahiyetinin ayrı olmadığını, dolayısıyla da O'nun bir tür ve cinsinin olmadığını söyler.¹⁴⁶ Tanrı, mürekkep bir varlık olmadığı için

142 'Vahiy' kavramının İslam'da ve Hristiyanlıkta farklı anlaşıldığına dikkat çekmemiz gerekir. Vahiy, İslam düşüncesinde, Tanrı'nın birtakım ilke ve kuralları önermesel formda, peygamberleri vasıtasıyla bildirmesi olarak anlaşılırken, Hristiyanlıkta, Tanrı'nın ezeli kelamının İsa'da tecessüm etmesi olarak algılanmaktadır. (Detaylı bilgi için bk. Recep Kılıç, *Modern Batı Düşüncesinde Vahiy*, AÜİFY. Ankara, 2002, s. 21.) Dolayısıyla Gazâlî ve Thomas'ın 'vahiy' kavramıyla aynı şeye referansta bulunmadıklarını dikkate almalıyız.

143 Gazâlî, *el-İktisâd*, s. 132/*İtikat'da Orta Yol*, s. 90.

144 Gazâlî, *el-Maksad*, s. 16/*İlahî Ahlak*, s. 72.

145 İbn Sinâ, *Metafizik*, II, s. 92.

146 Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, I, s. 18. Ayrıca bk. *Summa Contra Gentiles*, I, s. 103-104.

de O'nun sıfatları zâtı ile özdeştir.¹⁴⁷ Fakat Thomas, son dönem eseri olan *Compendium of Theology*'de, Tanrı'ya atfettiğimiz isimlerin, aklımızın O'na ilişkin kavrayışının farklılığından kaynaklandığını, aklımızın kavrayışı her ne kadar farklı olsa da bunun neticesinde ortaya çıkan ifadelerimizin aynı şeye referansta bulunmasına rağmen, yine de eş anlamlı olmadığını dile getirir.¹⁴⁸ Görüldüğü gibi burada Thomas, sıfatlar her ne kadar aynı zâta delalet etse de anlamlarının farklılığına vurgu yaparak, İbn Sînâ'nın Evvel'in sıfatlarını ilme, ilmi de zâta irca etmesi düşüncesinden ayrılmakta ve bu hususta Gazâlî'ye yaklaşmaktadır. Gazâlî ve Thomas'ın ilahî sıfatları nasıl yorumladıklarına genel olarak değindik. Şimdi de onların ilim, irade ve kudret gibi belli birtakım sıfatları nasıl değerlendirdiklerini yakından incelemeye geçebiliriz.

3.1. İlim Sıfatı

Teistik dinlerin kutsal metinlerinde hiçbir şeyin Tanrı'nın ilminden hâli olmadığı sık sık vurgulanmaktadır. Dolayısıyla bu metinlerde *ilim* sıfatı Tanrı'ya atfedilen sıfatlardan biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Bununla birlikte bir varlık Tanrı ise, en kâmil varlık olmalıdır. Buna ilaveten kâmil olan varlığın sıfatları da kâmil olmalıdır. Dolayısıyla ilim de bir kemâl nitelik olduğu için O'na atfedilmelidir. Bu bakımdan Gazâlî Tanrı'nın bütün mevcudatı bildiğini, bu ilmin kendi zât ve sıfatlarını kapsamasının yanı sıra, âlemde olup biten en küçük şeyi de kapsadığını düşünür. Tanrı zorunlu olarak bizâtihi âlimdir ve bu sıfatı ile her şeyi bilir. Tanrı'nın haricinde olan şeyleri bilmesinden maksadın âlem olduğuna vurgu yapan Gazâlî, âlemin Tanrı'nın düzenli fiili olduğunu ve bu düzenli/tertipli fiilin de O'nun kudretine ve ilmine delalet ettiğini dile getirir. Nasıl ki güzel bir yazı gören kimse, bunun bir kâtip tarafından yazıldığı ve o kâtibin de yazıya ilişkin bir ilminin olduğu sonucuna ulaşırsa, biz de âlemdeki düzenden hareketle, burada var olan düzeni tertip eden failin ilim sahibi olduğu

147 Brian Davies, *The Thought of Thomas Aquinas*, s. 66.

148 Thomas Aquinas, *Compendium of Theology*, (çev. Richard J. Regan), s. 30.

sonucuna ulaşabiliriz.¹⁴⁹ İcî'nin de belirttiği gibi kelamcılar, Tanrı'nın âlim olduğunu delillendirirken fiilin sağlam/muhkem ve düzenli olmasından hareket eder. Zira gafil ve cahil olan bir kimseden amaçlı ve düzenli bir fiil sadır olmaz. Dolayısıyla eğer amaçlı ve düzenli bir fiil varsa, bu fiilin ortaya çıkması için ilim gereklidir.¹⁵⁰ Benzer şekilde Thomas da âlemde cereyan eden fiillerin bir gayeye matuf olarak gerçekleştiğini ve bu gayeye göre söz konusu fiillerin gerçekleşmesini sağlayan varlığın ise Tanrı olduğunu dile getirir. Dolayısıyla Tanrı, âlemde olup biten şeylere ilişkin bir ilme sahiptir ve bu ilim muvacehesinde şeyleri bir gayeye yöneltir.¹⁵¹

İlmin bir kemâl sıfat olduğunu ve cehaletin ise eksiklik olduğunu söyleyen Gazâlî, filozofların Tanrı'nın sadece kendi zâtını bildiği iddiasının O'nun kemâline hâlel getireceği gerekçesiyle onları eleştirmekte, zâtının gerektirdiği tarzda fiilde bulunan ve kendisinden sadır olan şeyleri bilmeyen bir varlığın kâmil olmayacağını düşünmektedir.¹⁵² Thomas da bir şeyi bilme kapasitesinin o şeyin madde ile olan ilişkisine göre değişeceğine dikkat çekmektedir. Söz gelimi bitkiler (nebatî nefis), madde ile ilişkisi çok olduğu için ilim sahibi değildir. Duyular (hayvanî nefis) ise şeylerin maddi olmayan suretini alabilir ve şeylere ilişkin birtakım imajlar elde edebilir. Akıl (insanî nefis) ise, diğerlerine göre maddeye daha az karışmış olduğu için bilgi elde etmeye daha yetkindir. Varlıkların en yücesi olan Tanrı akıldır ve tamamıyla maddeden hâli olduğu için de O'nun ilmi de en üst düzeydedir.¹⁵³

149 Gazâlî, *el-İktisâd*, s. 99- 100/*İtikat'da Orta Yol*, s. 74. Ayrıca bk. *Kıstâsu'l-Müstakim*. (çev. Yaman Arkan). Eskin Matbaası, İstanbul, 1971, s. 43.

150 Abdurrahman b. Ahmed el-İcî, *el-Mevâkıf fî ilmi'l-Kelâm*. Âlemu'l-Kütüb, Beyrut Tarihîsiz, s. 285-86.

151 Thomas Aquinas, *Disputed Questions on Truth*, I, s. 79.

152 Gazâlî, *Tehâfût*, s. 127/*Filozofların Tutarsızlığı*, s. 100. Filozoflara göre Tanrı kendi zâtını doğrudan bilmektedir. Nitekim Tanrı 'akıl, makul ve âkil'dir. Mümkünatı ise külli tarzda bilmektedir. Dolayısıyla Tanrı'nın tikelleri bilmediğini söyleyerek filozofları itham etmek yanlış olacaktır. Zira Tanrı tikelleri bilmektedir. Fakat onları tikel tarzda değil, tümel tarzda bilmektedir.

153 Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, I, s. 76.

Tanrı'nın kâmil olması ve insandan önemli ölçüde farklı ontolojik bir statüye sahip olmasından dolayı, O'nun ilmi bizim ilmimizden farklıdır. Buradan hareketle Gazâlî, Tanrı'nın ilminin, O'nun sonsuz olması, kâmil olması ve ilminin maluma tâbi olmaması gibi üç yönden bizim ilmimizden farklı olduğunu söyler.¹⁵⁴ Tanrı'nın ilminin mahlûkatla ilişkisi vardır ama bu ilişki, bizim bilgimizin şeylerle olan ilişkisi gibi değildir.¹⁵⁵ Bir şeye ilişkin geçmiş, şimdi ve gelecek olarak üç halin olması da O'nun ilminin tekliğini değiştirmez. Söz gelimi Tanrı'nın, âlemin yok iken var olacağını, var olduktan sonra var olduğunu bilmesi O'nun ilminin tekliğini değiştirmez. Bu bağlamda konuyu daha anlaşılır kılmak için Gazâlî güneş tutulması olayını örnek verir. Bu olayda, güneş tutulmasının geçmişte, şimdi ya da gelecekte olmasına dair üç hal, bilginin tekliğine zarar vermez. Eğer Tanrı, bizde Zeyd'in güneş doğarken geleceğine dair bir bilgi yaratmışsa, Zeyd geldiği zaman biz, hem Zeyd'in geleceğini, hem geliyor olduğunu hem de gelmiş olduğunu tek bir bilgi ile biliriz. Bu durumda değişen zât değil, hallerdir. Burada izafetler değişebilir ama bu değişim zâta ilişkin bir değişimi gerektirmez. Bundan dolayı Tanrı her şeyi tek bir ilim ile bilir.¹⁵⁶ Görüldüğü gibi buradaki tek olan bilgi 'Zeyd'in gelmesi' olgusudur. Bu olgunun geçmiş, şimdi ve gelecek şeklinde hallerinin değişmesi bilginin tekliğine zarar vermemektedir. Buna karşın İbn Rüşd, Tanrı'nın bir şeyin yok olmasına ilişkin ilmi ile var olmasına ilişkin ilminin aynı olmayacağına dikkat çekmekte ve kelamcılarının iddialarının bu soruna bir çözüm getiremediğine vurgu yapmaktadır.¹⁵⁷

İbn Meymun ise Tanrı'nın ilminin de zâtının da bizimki gibi olmadığını, buradaki hatanın kaynağının *ilim* kavramının müşterek bir manada kullanılmasından kaynaklandığı-

154 Gazâlî, *el-Maksad*, s. 62/İlahî Ahlak s. 178-179.

155 Gazâlî, *Tehâfût*, s. 170/Filozofların Tutarsızlığı, s. 150.

156 Gazâlî, *el-İktisâd*, s. 149-150/İtikat'da Orta Yol, s. 109-110. Ayrıca bk. *Tehâfût*, s. 153/Filozofların Tutarsızlığı, s. 131.

157 İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl: Felsefe-Din İlişkisi*, (çev. Bekir Karlığa). İşarat Yay. İstanbul, 1999, s. 121-22.

nı düşünür. Zira buradaki ortaklık isimdedir.¹⁵⁸ Benzer şekilde Thomas da 'Tanrı âlimdir' önermesindeki yüklemine ne mahlûkata atfedildiği şekliyle (tek anlamlı) ne de çok anlamlı şekilde Tanrı'ya atfedilebileceğini, çünkü O'nun ilminin bizimkinden farklı olduğuna dikkat çekmekte ve bu yüklemine analogik/temsili şekilde anlaşılması gerektiğini ifade etmektedir.¹⁵⁹ Bu bakımdan Tanrı'nın ilmi, akıl yürütmeye dayalı (diskürsif) bir bilgi değildir. Ardılık ve nedensel bir ilişki içeren bizim bilgimiz, Tanrı'nın ilmine tatbik edilemez; çünkü Tanrı her şeyi tek bir ilimle bilir.¹⁶⁰ Bundan dolayı Tanrı şeyleri, bir ardılık içerisinde değil eş zamanlı olarak bilir.¹⁶¹

Orta Çağ'da gerek İslam düşüncesinde ve gerekse Hristiyan Batı düşüncesinde, Tanrı'nın ilmine ilişkin tartışmaların O'nun şeyleri tümel tarzda mı yoksa tikel tarzda mı bildiği meselesi¹⁶² üzerine yoğunlaştığını görmekteyiz. Nitekim Gazâli, tenzihçi bir tutum içerisinde olan, genelde filozofların, özelde ise İbn Sinâ'nın Tanrı'nın şeyleri tikel tarzda değil de tümel tarzda bildiği şeklindeki iddiasını hedef alır ve bu şekilde bir ilim anlayışının Tanrı'ya atfedilmesinin, O'nun kemâline zarar vereceğini dile getirir. Şayet Tanrı Amr ve Zeyd'i ayrı ayrı bilmez ise, onların bu dünyadaki fiillerinin şeriata muhalif mi yoksa uygun mu olduğunu da bilemez. Ayrıca Gazâli filozofların bu iddialarının şeriatın temeli olan peygamberlik müessesini de ortadan kaldıracığını düşünür. Zira küllî tarzda ilim sahibi bir Tanrı, kimin peygamber olacağını ve kime vahiy göndereceğini de bilmez.¹⁶³ Bunun yanı sıra Gazâli filozofların bu iddiasının, onların mahza akıl ve maddeden hali olan ve

158 İbn Meymun, s. 544. Ayrıca bk. David Burrell, *Knowing The Unknowable God: İbn Sinâ, Maimonides, Aquinas*. Notre Dame Uni. Press. Notre Dame, 1986, s. 86.

159 Thomas Aquinas, *Disputed Questions on Truth*, I, s. 112.

160 Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, I, s. 82. Ayrıca bk. *Summa Contra Gentiles*, I, s. 196.

161 Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, I, s. 87.

162 Tümel tarzda bilmek, Tanrı'nın "insan" tümelini bilmekle, bu kavramın kaplamasına giren bütün bireyleri bilmesidir. Tikel tarzda bilmek ise bir tümel içerisinde yer alan bütün fertleri ayrı ayrı bilmek olarak yorumlanabilir.

163 Gazâli, *Tehâfût*, s. 151/*Filozofların Tutarsızlığı*, s. 129-130.

herhangi bir bilgiden cahil olması düşünölemeyen kendi Tanrı tasavvurları ile ters düştöğünö de dile getirir.¹⁶⁴ Tanrı'nın cüzleri bilmesi konusunda İbn Meymun da Gazâlî ile benzer düşünceyi paylaşır. Ona göre, nazar ehlinden bazılarının iddia ettiğı gibi,¹⁶⁵ Tanrı'nın cüzleri bilmediğı şeklindeki bir iddia kabul edilemez. Zira hiçbir şey Tanrı'nın ilminden hali değıldir ve Tanrı her şeyi ayrı ayrı bilir.¹⁶⁶ Göröldöğü gibi İbn Meymun, Tanrı'nın ilmi meselesinde, pek çok konuda takip ettiğı Meşşai gelenekten ayrılmakta ve Gazâlî'nin düşünce çizgisine yaklaşmaktadır.¹⁶⁷

Thomas ilk dönem eserlerinden birinde Tanrı'nın şeyleri külli tarzda değıl de tikel tarzda bildiğini söylemektedir.¹⁶⁸ Fakat daha sonra yazmış olduğı bir eserinde bir sonucun, onun nedeni bilindiğı zaman bilenebileceğini, Tanrı da her şeyin nedeni olduğuna göre, kendi zâtını bildiğı zaman diğér şeyleri, yani sonuçları da bildiğini dile getirmektedir.¹⁶⁹ Son dönem eserlerinden birisi olan *Summa Theologica*'da ise yukarıda zikredilen düşüncesini detaylandıran Thomas, Tanrı'nın kendi zâtını bilmesinin, O'nun, diğér şeylerin mahiyetini külli tarzda bildiğı şeklinde yorumlanmaması gerektiğini; çünkü Tanrı'nın şeyleri tek tek değıl de külli tarzda bilmesi düşünce-sinin Tanrı'nın kâmil ilmine zarar vereceğini söylemektedir.¹⁷⁰ Bu bakımdan Tanrı, sebebinden dolayı mümkün her şeyi bilmekle kalmaz, aynı zamanda her bir şeyin kendinde bilfiil halini de bilir.¹⁷¹ Göröldöğü gibi bu noktada Thomas, neredeyse Gazâlî ile aynı düşünmektedir. Gazâlî'ye göre filozofların sisteminde *Evvel*, sadece kendisini bilirken, O'ndan sadır olan *İlk Akıl* ise, kendisinden sadır olan *İkinci Akıl*, feleğın neşsini

164 Gazâlî, "Mi'racu's-Salikin", s. 73.

165 'nazar ehli' ifadesiyle İbn Meymun, Tanrı'nın tikelleri tümel tarzda bildiğini iddia eden İbn Sinâ'yı kastediyor olabilir.

166 İbn Meymun, s. 539.

167 Kevin Lim, "God's Knowledge of Particulars: Avicenna, Maimonides, and Gersonides" *Journal of Islamic Philosophy*, Vol. 5, 2009, s. 83.

168 Thomas Aquinas, *Disputed Questions on Truth*, I, s. 87.

169 Thomas Aquinas, *Summa Contra Gentiles*, I, s. 180.

170 Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, I, s. 80.

171 Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, I, s. 87.

ve küresini kapsayan üç bilgiye sahiptir. Bu yönüyle İlk Akıl, kendisinin varlık sebebi Evvel'den daha fazla şey bilmektedir. Dolayısıyla Gazâli açısından Tanrı'nın ilmini bu şekilde teltak etmek O'nu diğer varlıklardan daha aşağı bir dereceye indirmekten başka bir şey değildir. Çünkü Tanrı dışındaki varlıklar hem kendi neflerini hem de kendileri dışında olan şeyleri tikel tarzda bilir. Fakat Evvel kendi zâtı haricinde bir şeyi tikel tarzda bilmez/akletmez. Tanrı'nın şeyleri tikel tarzda değil de tümel tarzda bildiği iddiası, Tanrı'yı âlemde olup biten hiçbir şeyden haberi olmayan ölü bir şey (*meyyit*) haline getirecektir.¹⁷²

Yukarıda verdiğimiz açıklamalardan da anlaşılacağı üzere gerek Gazâli, gerekse İbn Meymun ve Thomas Tanrı'nın ilminin filozofların iddia ettiği gibi külli/tümel tarzda anlaşılmasının O'nu kâmil ilmine zarar vereceğine vurgu yapmakta ve hatta Gazâli, daha da ileri giderek, bu tasavvurun Tanrı'yı *ölü bir şey* haline getireceğini düşünmektedir. Thomas pek çok konuda her ne kadar İbn Sînâ gibi düşünse de Tanrı'nın tikel-leri tümel tarzda bildiğini iddia eden İbn Sînâcî gelenekten ayrılmakta ve neredeyse Gazâli ile aynı düşünmektedir. Bilebildiğimiz kadarıyla Thomas'ın öncesinde ne Augustine'de ne de Anselm gibi önde gelen Hristiyan düşünürlerinde, Tanrı'nın cüzleri tümel tarzda mı; yoksa tikel tarzda mı bildiğine dair bir tartışma yoktur. Kanaatimizce Latin Batı dünyasındaki bu tartışmalar Arapçadan yapılan çeviri eserler vasıtasıyla başlamıştır. Dolayısıyla Thomas'ın İbn Meymun'u doğrudan okuduğu dikkate alınır, onun bu hususta İbn Meymun'un yorumunu benimsediği söylenebilir. Bunun gibi İbn Meymun da Tanrı'nın ilmini ele aldığı yerde, her ne kadar doğrudan Gazâli'ye atıfta bulunmasa da bu hususta onun Gazâli'den beslenmiş olması kuvvetle muhtemeldir.

Peki, 'Tanrı her şeyi bilir' dediğimizde *her şey* (*kül/all/omnî*) kavramı neleri kapsamaktadır? Burada zikredilen *her şey* kavramı, örneğin mefhumu olmayan daire-kare ya da Tanrı'nın, kendisi gibi başka bir varlığa dair bilgiyi içerir mi?

172 Gazâli, *Tehâfût*, s. 98 ve s. 128/*Filozofların Tutarsızlığı*, s. 67 ve 101.

Gazâlî'ye göre, yukarıda zikredilen önerme meşhurattandır¹⁷³ ve Tanrı'nın ilmi, kendisi haricinde kendisi gibi olan bir varlığa ilişkin bilgi içermez. İlim sıfatı da kudret gibi bizâtihi mümkün olan şeylere taalluk eder.¹⁷⁴ Dolayısıyla Tanrı'dan başka bir varlığın Tanrı olması mümkün olmadığı için O'nun ilmi böyle bir varlığa ilişkin bilgiye taalluk etmez. Fakat Gazâlî *Ravzatu't-Tâlibîn ve Umdetü's-Sâlikin* adlı eserde Tanrı'nın vacip, mümkün ve müstahil her şeyi bildiğini söyler. Vacip kendi varlığıdır. Mümkün ise mevcudattır.¹⁷⁵ Gazâlî bu eserde, vacip ve mümkün kavramına ilişkin bir açıklama sunarken, *imkânsız (müstahil)* kavramının ne olduğuna ilişkin bir değerlendirmede bulunmamaktadır. Kanaatimizce burada kullanılan *imkânsız* kavramı, daire-kare, bir şeyin aynı anda hem var hem de yok olması veya Tanrı'nın kendi misli olan başka bir varlığa ilişkin bilgi gibi, delaleti olmayan şeylere referansta bulunmaktadır. Yani Tanrı'nın imkânsız olana dair bilgisi, o şeyin imkânsızlığına dair bir bilgidir. Müstahil olanı bilmek o şeyin imkânsızlığını bilmektir. Benzer şekilde Gazâlî gibi Eş'ari gelenek içerisinde olan İcî de Tanrı'nın ilminin mümkün, vacip ve imkânsız olan her şeyi kuşattığını dile getirir.¹⁷⁶ Thomas da Tanrı'nın ilminin kesinliğinin ve doğruluğunun şeylerin imkânını ortadan kaldırmayacağını düşünür ve Tanrı'nın her şeyi zaman içerisinde nasıl gerçekleşecekse öyle bildiğini, dolayısıyla da Tanrı'nın mümkünü mümkün olarak bildiğini söyler.¹⁷⁷ Kanaatimizce Thomas'ın, *her şey* kavramına ilişkin düşüncesi de daire-kare gibi bizâtihi imkânsız olan şeylerin, imkânsız olması hasebiyle Tanrı'nın ilmine konu olduğu yönündedir.

173 Gazâlî kıyas meselesini ele aldığı yerde önermeleri, evveliyat, mahsusat, tecrübiyyat, meşhurat vb. kısımlara ayırmaktadır. Meşhurattan önermeler ne evveliyattan ne de mahsusattan önermeler gibi kendisiyle açık değildir. *Makâsıd*, s. 49-52. Ayrıca bk. Gazâlî, *Mustasfâ*, s. 150/*Mustasfâ İslam Hukuk Metodolojisi*, s. 74-75.

174 Gazâlî, *Makâsıdu'l-Felâsife*, s. 51.

175 Gazâlî, "Ravzatu't-Tâlibîn ve Umdetü's-Sâlikin" *Mecmuatü Resâili el-İmam el-Gazâlî*, s. 141.

176 el-İcî, *el-Mevâkıf*, s. 287.

177 Thomas Aquinas, *Summa Contra Gentiles*, I, s. 221-23.

Tanrı'nın ilminin vacip, mümkün ve imkânsız olması hasebiyle imkânsız olan her şeye taalluk ettiği hususunda Gazâli ve Thomas'ın benzer düşünceye sahip olduğunu gördük. Peki, onlar imkânsızın muhtevası konusunda aynı mı düşünmektedir? Söz gelimi Tanrı'nın ilmi kendisinin bir bedene hulûl/tecessüm etmesini içerir mi? Bilindiği üzere Hristiyan inancında Tanrı, insanlığı kurtarmak ve insanoğluna daha çok bilinir olmak için İsa'da tecessüm etmiştir. Bununla birlikte eğer Tanrı yaptığı her şeyi biliyorsa ve İsa'da da tecessüm etmişse, şu halde O'nun bu duruma ilişkin bilgisinin olması da kaçınılmazdır. Dolayısıyla dile getirdiğimiz sorunun cevabı Thomas açısından olumlu olacaktır. Gazâli açısından ise hulûl/tecessüm denilen şey muhaldir. Zira sıradan iki nesne arasında dahi bir hulûlün düşünülmesinin mümkün olmadığına dikkat çeken Gazâli, sonsuz olan Tanrı'nın sonlu olan bir şeye tecessümünü imkânsız bir fiil olarak telakki etmektedir.¹⁷⁸ Hatta veli kabul edilen bir kişi '*Tanrı, yarın kendisi gibi bir varlık yaratacak*' şeklinde bir bilgi keşfettim tarzında bir iddia da bulunsa, bu durum aklen imkânsızdır. Bundan daha imkânsız olan şey ise, kişinin '*Tanrı yarın beni kendisi gibi kılacak, yani ben Tanrı olacağım*' demesidir. Bu ifade hâdis olanın kadim olması ve hadis olan bu varlığın yerlerin ve göklerin yaratıcısı olması anlamına gelir ki, Gazâli açısından bu durum muhaldir.¹⁷⁹ Yukarıdaki açıklamalardan anlaşıldığı üzere Gazâli için hulûl/tecessüm imkânsız bir durumdur; dolayısıyla Tanrı'nın tecessüme ilişkin ilmi, onun imkânsız olmasına ilişkindir. Fakat Thomas açısından bu durum, Hristiyanlığın temel akidesi olması bakımından inanç unsuru olarak kabul edilmektedir ve muhal de değildir. Dolayısıyla Gazâli cephesinden bakıldığında tecessüme ilişkin bilgi onun imkânsızlığına dair bir bilgi iken, Thomas açısından ise mümkün, hatta bilfiil gerçekleşmiş bir bilgidir.

Bilindiği gibi teistik Tanrı anlayışında, O'nun zorunlu varlık olmasının yanı sıra, sahip olduğu ilim, irade ve kudret gibi

178 Gazâli, *el-Maksad*, s. 124/İlahi Ahlak s. 337.

179 Gazâli, *el-Maksad*, s. 125/İlahi Ahlak s. 339.

sıfatlar da zorunlu kabul edilmektedir. Peki, Tanrı'nın ilminin zorunlu olmasından dolayı, O'nun yaratmasının da zorunlu olduğu söylenebilir mi? La Croix bir makalesinde Tanrı'nın ezeli olması ve her şeyi bilmesinden dolayı O, zamanın belli bir anında yapacağı fiili ezelde bildiği için, O'nun bu fiili yapmaktan vazgeçemeyeceğine dair bir argüman sunar.¹⁸⁰ Ona göre Tanrı, ezelde bildiği fiili yapmaktan kaçınmaz. Quinn ise, La Croix'in indirgemeci bir yaklaşımı benimsediğini, bilfiil olandan imkânâ geçişin, '2+2=4' önermesi kadar kesin olduğunu, ama imkândan hareketle bilfiil olana geçişin bu tarz bir zorunluluğa delalet etmediğini düşünür. Zira bilfiil olan bir şey kesin olarak vardır. Ama mümkün olan bir şeyin zorunlu olarak bilfiil var olması gerektiği bir yanılgıdır. Buradan hareketle Quinn, gelecek durumların imkân içerdiğini ve bilfiil olmadığını, bu sebeple geleceğe dair hükümlerin de bu imkân çerçevesinde değerlendirilmesi gerektiğini ifade eder.¹⁸¹ Görüldüğü gibi Quinn geleceği, imkân olarak telakki etmektedir. Fakat kanaatimizce bu anlayış sorunludur. Zira gelecek bizim açımızdan mümkündür ve bilfiil hale gelmemiştir. Fakat Tanrı söz konusu olduğunda ve O'nun ilminin bütün zamanları kuşatan bir ilim olduğu ilkesi benimsendiğinde, bu durumda *gelecek*, Tanrı için bir imkân hali olmayacaktır. Bu nedenle Quinn'in, La Croix'in argümanına yapmış olduğu bu itiraz kanaatimizce güçlü değildir. Thomas'ın da dile getirdiği gibi, şeyler kendi mümkün nedenleri bakımından mümkün gelecekler içerirken Tanrı'nın ilminde kendi ezeli şimdilik yani geçmiş, şimdi ve geleceği kapsayan zaman üstü bir an içerisindedirler.¹⁸² Dolayısıyla şeyler kendi mümkün sebepleri bakımından mümkün gelecek olurken, Tanrı açısından böyle bir durum söz konusu değildir.

Gazâli, *İlcâmu'l-Âvam*'da, Tanrı'nın sünnetinde bir değişme olmayacağını temellendirirken, O'nun ezeli ilminde olan şeylerin gerçekleşeceğini, bunların aksinin gerçekleşmesi-

180 Philp L. Quinn, "Divine Foreknowledge and Divine Freedom", *International Journal for Philosophy of Religion*, Vol. 9, 1978, s. 221-22.

181 Philp L. Quinn, "Divine Foreknowledge and Divine Freedom", s. 224-25.

182 Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, I, s. 87.

nin imkânsız olduğunu söyler. Buradaki imtina/imkânsızlık kudretteki kusurdan dolayı değil, ezeli ilimde olanın aksinin gerçekleşemeyeceğinden dolayıdır. Ezeli irade ile sadır olan her şey de zorunlu olmaktadır. Zorunlu olanın sonucu zorunludur ve onun aksi de muhaldır. Bir şey zâtından dolayı muhal değilse, o şey haricinden (*ligayrihü*) dolayı muhal olur.¹⁸³ Thomas ise, Tanrı'nın ilminin ezeli olmasının şeylerin ezeli ve zorunlu olmasını gerektirmeyeceğini,¹⁸⁴ O'nun ilminin kesinliğinin ve doğruluğunun, şeylerin imkânını ortadan kaldırmayacağını düşünür. Tanrı her şeyi zaman içerisinde nasıl gerçekleşecekse ezelde o şekilde bilir. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi Tanrı mümkünü mümkün olarak bilir.¹⁸⁵ Buradan hareketle Thomas açısından Tanrı'nın mümkünü mümkün, zorunluyu zorunlu olarak bildiği sonucuna ulaşabiliriz.

Her ne kadar Gazâli Tanrı'nın ilminin zorunlu olduğunu ve âlemde cereyan edecek şeylerin de ilimden dolayı zorunlu olduğunu söylese de Tanrı'nın ilminin, mukadderattan (yaratılmışlardan) ibaret olmadığı kanaatindedir. Zira Tanrı'nın takdir etmiş olduğu müşahade ettiğimiz bu şeyler, O'nun sonsuz ilminin bütünü değildir.¹⁸⁶ Mümkün olan şeyler sonsuzdur ve gelecekte gerçekleşecek olan ihtimalleri de içerir.¹⁸⁷ Benzer şekilde Thomas da olmayacak ve olmamış olan her şeyin Tanrı'nın ilminde olduğunu, bu âlemin, O'nun hikmetini göstermesi bakımından tek olmadığını, Tanrı'nın hikmetini başka tarzlarda da gösterebileceğinden hareketle, O'nun ilmini, tek bir fiil ortaya çıkaracak şekilde tasavvur etmenin yanlışlığına dikkat çeker. Tanrı'nın ilmi tek bir fiil ile sınırlanamıyorsa, o zaman O'nun iradesi de tek bir fiil ortaya çıkaracak şekilde sınırlandırılmaz. Çünkü O'nun iradesi ilmine tabidir.¹⁸⁸

Yukarıda ele aldığımız hususları özetleyecek olursak, hem Gazâli'nin hem de Thomas'ın düşünce sisteminde, hiçbir şey

183 Gazâli, "İlcâmu'l-Avâm an-İlmi'l-Kelâm", s. 236.

184 Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, I, s. 83.

185 Thomas Aquinas, *Summa Contra Gentiles*, I, s. 221-23.

186 Gazâli, *el-İktisâd*, s. 34/*İtikat'da Orta Yol*, s. 28.

187 Gazâli, *el-İktisâd*, s. 100/*İtikat'da Orta Yol*, s. 74.

188 Thomas Aquinas, *Summa Contra Gentiles*, II, s. 78-79.

Tanrı'nın ilminden halî değildir. Bundan dolayı Tanrı'nın cüzleri bilmemesi düşünülemez. Bununla birlikte ilim sıfatı mümkün, zorunlu ve imkânsız her şeyi kapsar. Tanrı'nın imkânsız olana dair ilmi Gazâlî açısından bakıldığında o şeyin imkânsız olmasına dair bir bilgidir. Yoksa imkânsızın bir referansının olduğu ve dolayısıyla da Tanrı'nın onu bildiği tarzında anlaşılmamalıdır. Söz gelimi hulûle ilişkin bilgi Gazâlî açısından böyle bir bilgidir. Thomas açısından ise hulûl/tecessüm, her ne kadar aklen izah edilmesi güç bir olay olsa da Tanrı'nın bilfiil tecessüm etmesi dolayısıyla mümkündür ve Tanrı'nın bu fiile ilişkin bilgisi de mevcuttur. Ayrıca müşahade ettiğimiz bilfiil âlem, her iki düşünür açısından da Tanrı'nın ilminin sınırı değildir. Çünkü Tanrı'nın ilminde ne varsa bilfiil hale gelecektir ya da gelmiştir şeklinde bir iddia, her iki düşünür için de kabul edilebilir bir iddia değildir. Dolayısıyla Gazâlî ve Thomas'ın, Tanrı'nın ilminin bizim açımızdan henüz gerçekleşmemiş birtakım imkânları içerdiğini kabul ettiklerini söylemek mümkündür. Bununla birlikte onlara göre ilim, Tanrı'nın fiilde bulunmasının gerek şartı olmakla beraber yeter şartı değildir. Bu bakımdan bilinen şeylerin hangilerinin ve hangi tarzlarda var olacağını belirleyen/tahsis eden başka bir sığata daha ihtiyaç vardır ki o da irade sıfatıdır.

3.2. İrade Sıfatı

İlim sıfatını ele alırken değindiğimiz gibi Tanrı'nın ilmi, O'nun fiilde bulunması ve bir şeyleri var etmesinin gerek şartı olarak görölmekte ama yeter şartı olarak düşünölmemektedir. Dolayısıyla iradenin ilme ilişmesi halinde, bilgide olan şey bilfiil hale gelmektedir. Daha önce de dile getirdiğimiz gibi Gazâlî'ye göre *irade*, bir şeyi benzerinden ayıran bir sıfattır ve bu durum iradenin zorunlu bir niteliğidir. Âlem hadistir; dolayısıyla onun var olma ve yok olma halî birbirine eşittir. Âlemin kendi başına var olması mümkün olmadığına göre, eşit iki taraftan birisini, yani var olma ve yok olma hallerinden birisinin gerçekleşmesini sağlayan bir tahsis edici gereklidir.¹⁸⁹ 'İrade, niçin bir şeyi benzerinden ayırır?' şeklinde bir soru, 'ilim ni-

189 Gazâlî, *Tehâfüt*, s. 61-62/ *Filozofların Tutarsızlığı*, s. 25-27.

çin maluma ilişkindir' sorusuna benzediği için anlamsızdır.¹⁹⁰ Görüldüğü gibi, bir şeyi benzerinden ayırmak iradenin özsel niteliğidir. Eğer bir fail özel bir sebep dolayısıyla fiilde bulunuyorsa, işte o zaman fail olarak adlandırılabilir. Bu özel sebep de fiilin sebebi olan irade ve ihtiyardır. Duvar ve taş gibi cansız nesneler fail değildir. Bu açıdan Gazâli fail olma vasfının sadece canlı varlıklara nispet edilmesi gerektiği hususunda ısrarlıdır.¹⁹¹ Bundan dolayı ihtiyarı denilen bir fiilin gerçekleşmesi için bir şeyi benzerinden ayırt eden irade sıfatı gereklidir.¹⁹² Âlem bir fiildir ve fiil de hadistir. Hadis olan bu âlem, Tanrı'nın iradesine, iradesi de O'nun ilim sahibi olduğuna delalet eder.¹⁹³ Hem ilim sıfatı hem de kudret sıfatı şeylere, diğer bir ifadeyle bir şeyin var olması ya da olmaması gibi seçeneklere eşit mesafededir. Bu şeylerden hangisinin var olacağını tahsis eden irade sıfatıdır.¹⁹⁴

Thomas da Tanrı'nın *akıl (intellect)* olduğunu söyler ve şayet bir varlık akla sahipse, onun ilim sahibi olması gerektiğini düşünür. Eğer bir varlık bilgi sahibiyse, o varlık zorunlu olarak irade sahibidir. Zira irade akla tabidir. Her şey kendi doğal suretine doğru eğilim içindedir. Bu eğilim akıl sahibi olmayan varlıklarda *doğal arzu (natural appetite)* olarak isimlendirilirken, akıl sahibi varlıklarda *irade* olarak adlandırılır. Tanrı akıl sahibi bir varlıktır ve dolayısıyla O'nun irade sıfatına sahip olması gerekir.¹⁹⁵

Tanrı'nın irade sahibi olmasına ilişkin Thomas'ın diğer kanıtı ise âlemdeki düzene dayanmaktadır. Âlemde bir düzen vardır ve bu düzen, belirli bir gayeye yöneltilmiştir. Söz konusu düzenin, belirli bir gayeye yöneltilmesi de tesadüf eseri de-

190 Gazâli, *el-İktisâd*, s. 107/*İtikat'da Orta Yol*, s. 79.

191 Gazâli, *Tehâfût*, s. 88/*Filozofların Tutarsızlığı*, s. 56.

192 Gazâli, *Tehâfût*, s. 63/*Filozofların Tutarsızlığı*, s. 27.

193 Gazâli, *Tehâfût*, s. 148/*Filozofların Tutarsızlığı*, s. 126.

194 Gazâli, "Ravzatu't-Talibin", s. 142. Benzer ır değerlendirme için bk. İcî, s. 291.

195 Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, I, s. 109. Ayrıca bk. *Summa Contra Gentiles*, I, s. 239-40 ve s. 294. Ayrıca bk. W. T. Jones, *Batı Felsefesi Tarihi: Ortaçağ Düşüncesi*, II. (çev. Hakkı Hünler). Paradigma Yay. İstanbul, 2006, s. 359.

ğildir. Nasıl ki bir ok, okçunun onu bir hedefe yönlendirmesi sonucu hedefine doğru hareket ediyorsa, âlem de irade sahibi bir fail tarafından kendi gayesine doğru yönlendirilmiştir. Bu gayeye yönlendiren de Tanrı'dan başkası değildir.¹⁹⁶ Dolayısıyla şeylerin bu şekilde var olması, ilim ve *iradenin taallukundan sonra (after the mode of will)*'dir.¹⁹⁷

Hem Gazâli hem de Thomas Tanrı'nın bir iradesinin olması gerektiğini, âlemdede müşahade edilen düzenden hareketle temellendirmektedirler. Peki, irade söz konusu olan bu düzeni ya da durumu *keyfî bir şekilde* mi tahsis etmektedir? Gazâli, taşın merkezi aradığı ve istediği/irade ettiği söylenirse bu radaki isteme ve arama olgusunun mecazî olduğuna dikkat çeker ve gerçek manada bir şeyi irade etmek ve arzulamanın ancak bilgi ile mümkün olabileceğini dile getirir.¹⁹⁸ Var olan her şey de Tanrı'nın iradesiyle hadis olmuştur. Eğer Tanrı'nın iradesi varsa, O'nun ilminin de olması zorunludur. Çünkü murad edilenin, malum olması gerekir. Tanrı irade eden bir varlıktır ve irade ettiği her şeyi bilir.¹⁹⁹ Tanrı ilim ve kudret sahibidir. İlim ve kudret sahibi olan zorunlu olarak hayat sahibidir.²⁰⁰ Hayat ilmin şartı, ilim de iradenin şartıdır. Hayat olmadan ilim, ilim olmadan da irade olamaz.²⁰¹ İlimin iradenin şartı olması ve mevcudatın ezeli ilme tabi olması sebebiyle Gazâli'nin ilahî ilim anlayışının Fârâbî ve İbn Sinâ gibi filozofların ilim anlayışı ile aynı olduğu iddia edilse de²⁰² kanaatimizce bu iddia kabul edilemez. Her ne kadar Gazâli iradenin ilme tabi olduğunu söylese de İbn Sinâ gibi irade sıfatını ilim sıfatına irca etmemektedir. Bilindiği gibi İbn Sinâ, irade sıfatını ilim sıfatına irca etmekte ve Gazâli'nin bu sığata yüklediği

196 Thomas Aquinas, *Summa Contra Gentiles*, II, s. 69-70. Ayrıca bk. *Summa Theologica*, I, s. 610-11.

197 Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, I, s. 112. Ayrıca bk. *Summa Theologica*, I, s. 82.

198 Gazâli, *Tehâfüt*, s. 88/*Filozofların Tutarlılığı*, s. 57.

199 Gazâli, *Tehâfüt*, s. 142/*Filozofların Tutarlılığı*, s. 119. Ayrıca bk. *Mirâcu's-Salîkîn*, s. 74.

200 Gazâli, *İhyâ*, s. 128/*İhyâ*, I, s. 277.

201 Gazâli, *el-İktisad*, s. 97/*İtikat'da Orta Yol*, s. 72.

202 Rabiye Çetin, *Gazâli'de İlahî İlim-İlahî İrade İlişkisi*. Ankara Üniversitesi SBE. Ankara. (Yayımlanmamış Doktora Tezi), 2010, s. 248-49.

gibi bir fonksiyonu yüklememektedir. Dolayısıyla Gazâli ilim ve kudret sıfatının Tanrı'nın faaliyetinin yeter şartı olmadığını ve ilimde mündemiç olan bir şeyin bilfiil hale gelmesi için irade sıfatının gerekli olduğuna vurgu yapmaktadır. Bu sebeple Gazâli'nin ilahî ilim anlayışının filozoflarınkiyle aynı olduğu düşüncesi kabul edilir bir iddia değildir.

Benzer şekilde Thomas da Tanrı'nın iradesinin keyfî şekilde işlediği fikrinin bir yanılğı olduğuna dikkat çeker.²⁰³ Çünkü irade akıl ile yönetilir²⁰⁴ ve bilgi iradenin var olmasının zorunlu koşuludur. Cehalet ise, iradesizliğe neden olur.²⁰⁵ Tanrı kâmilidir ve O'nun kemâlini tamamlayacak bir şey yoktur. Bu nedenle irade, O'nun zâtı haricinde bir şey değil, O'nun zâtıdır.²⁰⁶ Tanrı'nın gayesi kendi zâtıdır; zâtı da iyiliktir. Tanrı'nın iradesinin nesnesi kendi iyiliğidir, bu da O'nun özüdür. Bu sebeple Tanrı'nın iradesi kendi zâtındandır ve kendi zâtı haricinde bir şey tarafından da harekete geçirilemez.²⁰⁷ Dolayısıyla Tanrı tabii bir zorunlulukla değil, ilim ve iradesiyle fiilde bulunur ve bir şeye ilişkin inayet, o şeye ilişkin bilgi ve iradeyi tazammun eder. Bir şeyi inayete yönetmek demek, o şeyi bir gayeye sevk etmek demektir. Tabiatları farklı olan şeyleri bir sistem içerisinde uyumlu bir tarzda tertip eden inayettir.²⁰⁸ Görüldüğü gibi Thomas'ın iradeye ilişkin iddiaları Gazâli'nin iddiaları ile benzerlik arz etmektedir. Kanaatimizce Thomas var olan her şeyin bir gaye ve amaç ile Tanrı'nın iradesinin sonucu olarak var olduğunu söyleyen²⁰⁹ İbn Meymun'u takip etmektedir. Söz konusu benzerlikten dolayı Thomas'ın irade konusunda, İbn Sînâ çizgisinden ayrılarak Gazâli'nin çizgisine yaklaştığı açıkça görülebilir.

Yukarıdaki ifadelerimizden de anlaşılacağı gibi irade sıfatı, bilgiyi temele almakta ve buna göre bir şeyin var olma ya da

203 Thomas Aquinas, *Summa Contra Gentiles*, II, s. 72.

204 Thomas Aquinas, *Disputed Questions on Truth*, III, s. 119.

205 Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, I, s. 651.

206 Thomas Aquinas, *Summa Contra Gentiles*, I, s. 243.

207 Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, I, s. 109.

208 Thomas Aquinas, *Summa Contra Gentiles*, III, 1. Kitap, s. 211.

209 İbn Meymun, s. 512.

olmamasına ilişkin tahsis edici bir işlev görmektedir. Peki, iradenin taallukunun bir sınırı var mıdır? Söz gelimi irade daire-kare gibi imkânsız şeylere taalluk edebilir mi? Gazâlî'nin sisteminde irade, hadis olan şeylere taalluk etmektedir. Bu bakımdan hadis olan her şey, hem makdurdur (yaratılmıştır) hem de irade edilendir.²¹⁰ 'Tanrı her şeye kadirdir' önermesinin, isterse yapar istemezse yapmaz anlamına geldiğini söyleyen Gazâlî, 'insan kendi boynunu kesmeye muktedirdir' ifadesinin, 'kişi dilerse bunu yapar' manasında anlaşıldığı zaman doğru olduğunu düşünür. Her ne kadar kişi bunu yapmaya muktedir olsa da bu fiili yapmayı istemeyebilir. Burada muktedir, dilemesi gerekir anlamında değil, dilerse yapar anlamındadır. Dolayısıyla bir şeyi istememek ve bu sebeple de yapmamak kudreti ortadan kaldırmaz.²¹¹

İyinin iradenin nesnesi olduğunu temele alan Thomas da Tanrı'nın hikmetine uygun olmayan bir şeyi O'nun irade etmesinin imkânsız olduğunu ifade eder. Çünkü hikmet, O'nun adalet ilkesidir. Bizim yasaya uygun olarak ifâ ettiğimiz fiillerimiz nasıl adil ise, O'nun iradesine göre yaptığı şey de adildir.²¹² Söz gelimi 'insan eşektir' önermesi mutlak imkânsız kategorisindedir. Zira eşek olmak, insanın özsel niteliği olan rasyonellik vasfını ortadan kaldırmaktadır. İmkânsız ve olmayacak olan şey, iyi olmayandır ve iyi olmayan şey de Tanrı tarafından irade edilemez.²¹³ Şeylerin var olmamasını düşünmek çelişmezlik durumundaki gibi bir imkânsızlık değildir. Eğer öyle olsaydı, onlar her zaman var olacaktı. Söz gelimi insanı, akıl sahibi olmayan bir varlık olarak tanımlamak, haddi zâtında bir imkânsızlıktır. Ama şeylerin yokluğunu düşünmek bir çelişki olmadığı için Tanrı yarattığı şeyleri yok edebilir. Bununla birlikte 'yalan söylemek' gibi bir fiil, Tanrı için imkânsızdır. Dolayısıyla Tanrı yalan söyleyemez ve söylemeyi de irade edemez.²¹⁴

210 Gazâlî, *el-İktisâd*, s. 107-108/*İtikat'da Orta Yol*, s. 80.

211 Gazâlî, *el-Maksad*, s. 104/*İlahi Ahlak* s. 284.

212 Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, I, s. 124.

213 Thomas Aquinas, *Summa Contra Gentiles*, I, s. 265.

214 Thomas Aquinas, *The Power of God*, s. 139.

İradenin nedeni Tanrı'nın iyiliğidir²¹⁵ ve Tanrı da zâti olarak ezelden beri iyidir. Bu durumda iyilik ezeli ise, O'nun fiili olan âlem de ezeli midir? Thomas, ilahî iradenin başka bir şey tarafından hareket ettirilmediğini, 'iradenin nesnesi, iradeyi hareket ettirir' dediğimiz zaman buradaki hareket ettirme olgusunun metaforik/mecazî anlamda anlaşılması gerektiğini söyler. Buradan hareketle 'Tanrı'nın iyilik niteliği var olduğu anda O'nun fiili olan âlem de var olmuştur' şeklinde bir sonuç çıkarılamaz. Çünkü Tanrı'nın yaratma nedeni, O'nun iyiliğinin gerektirdiği bir görev ya da sorumluluk değil, *iradedir*. Çünkü Tanrı bizâtihi iyidir; bunun için yaratmış olduğu varlıklara muhtaç değildir.²¹⁶ Tanrı kendi varlığını zorunlu olarak irade ederken diğer şeyleri ise, kendi zâti iyiliğini irade ettiği sürece irade eder²¹⁷ ve Tanrı'nın iradesi tekil tarzda var olan bütün iyiliklere de taalluk eder.²¹⁸

Görüldüğü gibi Thomas için irade sıfatının nesnesi iyiliktir. Var olmak iyi olduğu için ister tümel isterse tikel tarzda olsun her şeye taalluk etmektedir. Peki, 'Oğul/Kelam'ın varlığa gelmesi hususunda iradenin rolü nedir? Thomas, Oğul ve Kutsal Ruh'un nasıl var olduğu meselesini ele alırken, iradenin haddi zâtında özgür olduğunu ve alternatif imkânlarla sahip olduğunu, bu bakımdan ilahî varlık olan Oğul'un varlık sahnesine çıkışının, iradenin taalluku ile olduğunu düşünmenin, onun yaratılmış olduğu sonucunu doğuracağına dikkat çeker. Oğul'un Tanrı'nın iradesi ile var olduğunu söyleyen Arianusçular onun yaratıldığını iddia etmişlerdir. Fakat Katolikler ilahî iradenin değil de *ilahî doğanın (divine nature)* Oğul'u yarattığına inanmaktadır. Yani Baba Tanrı, Oğul'u, *doğasının bir gereği olarak* yaratmıştır. Oğul bunun dışında başka türlü var olamazdı. İddiasını güçlendirmek için Thomas, Hilary'nin²¹⁹ 'Tanrı iyiliğini yaymak için iradesini kul-

215 Thomas Aquinas, *Summa Contra Gentiles*, I, s. 268-69. Ayrıca bk. *Summa Theologica*, I, s. 643.

216 Thomas Aquinas, *The Power of God*, s. 93.

217 Thomas Aquinas, *Summa Contra Gentiles*, I, s. 255-56. "Therefore He necessarily wills Himself to be, nor can He wills Himself not to be."

218 Thomas Aquinas, *Summa Contra Gentiles*, I, s. 252.

219 Hilary of Poitiers, 4. yy'da yaşamış Katolik rahiplerden birisidir.

lanmıştır. Oğul'un varlığı ise O'nun doğasından kaynaklanan mükemmel bir var oluşturma sözünü de burada zikreder. Dolayısıyla Oğul, Tanrı'nın kendi zâtını akletmesiyle O'nun zâtından sadır olmuş ve Tanrı'nın Oğul'u sevmesiyle de Kutsal Ruh meydana gelmiştir.²²⁰ Başka bir yerde Thomas bu konuyu ele alırken Tanrı'da, birisi *akıl/bilgi* ile diğeri *irade* ile ilişkili olan iki tarz sürecin olduğuna dikkat çeker ve Kelam'ın varlık sahnesine çıkışını akıl/bilgi süreci ile ilişkilendirerek bu konuda iradenin bir rolü olmadığını ifade eder.²²¹ Acar'ın da belirttiği gibi Oğul'un varlığını açıklamak için Thomas, Tanrı'ya iradeden bağımsız *tabii bir fiil* atfetmektedir.²²²

Thomas'ın Tanrı'nın iradesine ilişkin yaklaşımı, kanaatimizce birtakım güçlükler içermektedir. Thomas bir yandan iradenin yaratılmışlara taalluk edeceğini ifade ederken, diğer yandan da yaratılmamış olan Tanrı'nın kendi varlığını zorunlu olarak irade ettiğini söyleyerek irade konusunda tutarsız bir açıklamada bulunmaktadır. Bunun yanı sıra o, Tanrı'nın kendi varlığını dahi iradenin konusu olarak görürken, Oğul'un varlığını iradeden bağımsız olarak görmekte ve onu Tanrı'nın ilmine referansla açıklamaktadır. Yazır'ın da haklı olarak belirttiği gibi Tanrı zorunlu varlıktır ve var olmak için başka bir nedene muhtaç değildir. Dolayısıyla irade edilen şey, vacip (zorunlu) olamaz. İslam düşüncesinde, *irade* zorunlu olandan ziyade hadis olan şeylerle ilişkili olduğu için Tanrı'nın kendi varlığını irade etmesi gibi bir yaklaşım söz konusu değildir.²²³

İradeye ilişkin tutarsız açıklamalarının yanı sıra Thomas, İbn Sinâ gibi sudur nazariyesini benimseyen ve Tanrı'ya tabii fiil atfedenleri eleştirmesine rağmen, Oğul'un meydana gelişini İbn Sinâci sudur teorisinden ilham alarak açıklamaya çalışmaktadır. Bilindiği gibi İbn Sinâ'nın sisteminde, Evvel'in

220 Thomas Aquinas, *The Power of God*, s. 27-28.

221 Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, I, s. 155.

222 Rahim Acar, *Creation: A Comparative Study Between Avicenna's and Aquinas' Position*. Harvard Üniversitesi. Harvard. (Yayımlanmamış Doktora Tezi.), 2002, s. 204.

223 Paul Janet ve Gabriel Seailles, *Metâlib ve Mezâhip: Metafizik ve İlahiyat*. (çev. Elmalılı Hamdi Yazır). Eser Neşriyat, İstanbul, 1978, s. 296'da yer alan beşinci dipnottaki açıklama.

kendini bilmesi/akletmesi ile İlk Akıl var olmuştur. Benzer şekilde Thomas'ın sisteminde de Oğul, Baba Tanrı'nın kendini bilmesiyle o anda var olmuştur ve bu oluş iradeye tabi değildir.

Kanaatimizce Gazâli'nin iradeye ilişkin açıklamaları Thomas'ın açıklamalarından daha basit bir açıklama gibi durmaktadır. Biraz önce değindiğimiz gibi, Thomas'ın irade konusundaki değerlendirmeleri tutarsızlık arz etmektedir. Söz gelimi, 'Tanrı kendisini zorunlu varlık olarak irade ederken, varlığı mümkün olan bir insanda tecessüm etmeyi irade etmesi nasıl mümkün olabilir?' sorusu Thomas açısından cevaplanması güç bir soru gibi durmaktadır. Zira tecessüm olayında Tanrı, zorunlu olmasına rağmen, mümkün olarak irade ettiği bir varlık haline gelmektedir. Bundan dolayı Thomas açısından tecessüm uzlaştırılması ve açıklanması mümkün gözükmeyen sorunlara yol açmaktadır. Aynı sorunun Gazâli'ye yöneltmesi mümkün değildir. Zira onun sisteminde irade zorunlu olana değil, mümkün olana taalluk eder; kudret ile irade edilen şey hadis olur/meydana gelir.

Burada temas edilmesi gerektiğini düşündüğümüz iradeyle yakından ilişkili olan diğer bir mesele de âlemin ezeli olup olmadığı/kıdemi konusunda iradenin rolünün ne olduğudur. Gerek İbn Meymun ve gerekse Thomas âlemin ezeli/kadim olup olmadığı konusunda ileri sürülen argümanların sorununa bir çözüm üretmediğini ve bundan dolayı 'âlem ezelidir' ve 'âlem ezeli değildir' önermelerinin akli bir burhan yoluyla kanıtlanamayacağını, dolayısıyla da âlemin kadim olup olmadığına ilişkin bilginin, akıl ile değil şeriat ile mümkün olduğu sonucuna ulaşmışlardır. Thomas, âlemden hareketle insanın, semanın ve taşın önceden var olup olmadığının akıl yoluyla kanıtlanamayacağını ifade eder. Aynı şekilde fail nedenin iradesiyle fiilde bulunduğu da akıl yoluyla kanıtlanamaz. Âlemdaki zorunlu şeyler incelendiğinde yaratılmış olan her şeyin bunlar arasında olmadığı görülür. Dolayısıyla ilahî irade insana, imanın da temel dayanağı olan vahiy ile ifşa edi-

lebilir.²²⁴ Bu hususta Thomas, İbn Meymun ve Albert'i takip eder ve *Tekvin* kitabında yer alan pasajdan hareketle âlemin bir başlangıcının olduğuna iman edilmesi gerektiğini söyler.²²⁵ Dolayısıyla Ertürk'ün de haklı olarak belirttiği gibi, Thomas açısından âlemin ezeliliği mantıksal imkândan öte bir şey değildir ve Tanrı bu âlemin ezelde değil de belli bir zamanda yaratılmasını irade etmiştir.²²⁶

Gilson'un iddiasına göre Eş'ari'nin, âlemin Tanrı'nın tek bir iradesi ile var olduğu düşüncesi İbn Meymun ve Thomas'ın dikkatini çekmiştir.²²⁷ Kanaatimizce gerek İbn Meymun'un ve gerekse Thomas'ın âlemin hudusunu Tanrı'nın iradesine referansla açıklamak için kullandıkları argümanın temelinde Eş'ari'nin düşüncesi değil, kısa zamanda şöhret bulan ve İslam coğrafyasının her yerine eserleri yayılmış olan Gazâlî'nin bu sıfatın işlevini vurgulamak için kullandığı deliller vardır. İbn Meymun'a göre âlem Tanrı'nın zâtından kaynaklanan bir lüzum/gereklilik dolayısıyla değil, O'nun iradesinin taalluku sonucunda var olmuştur ve bu da şer'i bir kaidedir.²²⁸ Daha önce de belirttiğimiz gibi Müslüman kelimciler âlemin hadis yani zamansal bir başlangıcının olmasının nedenini irade sıfatına referansla temellendirmektedir. Nitekim bu durum, Gazâlî'nin düşünce sisteminin de temel dayanaklarından. Zira Gazâlî açısından hadis olan şeyler iradenin taalluk ettiği şeylerdir. Tanrı'nın iradesi kadimdir ve hadis olan şeylere taalluk edebilir; ama bu irade kadim olana taalluk etmez. Dolayısıyla kadim olan iradenin, hadis olan bir şeye taalluk etmesi imkânsız değildir. Âlemin kadim değil de hadis olmasının nedeni iradenin ona bu yönde ta-

224 Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, I, s. 252-53. Ayrıca bk. Etienne Gilson, *Ortaçağda Felsefe*, s. 498.

225 Brian Davies, *The Thought of Thomas Aquinas*, s. 36. Ayrıca bk. Rahim Acar, "Yaratma: İbn Sinâ ve St. Thomas'ın Görüşlerinin Karşılaştırılması", *Divân: İlmî Araştırmalar*, sayı: 15, 2003, s. 212. Ayrıca bk. Muammer İskenderoğlu, "İslam ve Hristiyan Düşüncesinde Âlemin Ezeliliği Tartışmaları Üzerine", *Marife: Bilimsel Birikim*, Sayı, 2, 2005, s. 47.

226 Ramazan Ertürk, "Aquinos'lu Thomas'ın Din Felsefesinde Zamanın Başlangıcı ve Yaratma Sorunu" *Felsefe Dünyası*, Sayı, 35, 2002, s. 86.

227 Etienne Gilson, *Ortaçağda Felsefe*, s. 344.

228 İbn Meymun, s. 359. Ayrıca bk. İbn Meymun, s. 342-43.

alluk etmesinden dolayıdır. Eğer âlem kadim olsaydı, irade sıfatı ona taalluk etmezdi.²²⁹

Şunu da belirtmeliyiz ki Gazâli ve Thomas'ın irade anlayışı, her ne kadar birçok bakımdan benzerlik arz etse de onların düşünceleri arasında belirgin bir fark da vardır. Thomas'ın sisteminde irade diğer şeylerin yanı sıra Tanrı'nın kendi zâtına taalluk ederken, Gazâli'nin sisteminde böyle bir şey söz konusu değildir. Gazâli'nin *el-iktisâd*'daki ifadelerinden de anlaşılacağı üzere iradenin zorunlu olana taalluk etmesi mümkün değildir. Kanaatimizce İsmail Hakkı'nın, 'irade caiz-i akliyye taalluk eder, vacip ve müstahile taalluk etmez'²³⁰ tarzında formüle ettiği ilke, Gazâli'nin düşüncesinin bir özeti niteliğindedir. Fakat bu ilkenin Thomas'ın sistemine uymayacağı açıktır. Çünkü Thomas'ın sisteminde Tanrı'nın iradesi Oğul'un varlığına taalluk etmezken, kendi varlığına taalluk etmekte ve ne olduğu tam olarak belli olmayan muğlak bir sıfat olarak karşımıza çıkmaktadır.

3.3. Kudret Sıfatı

Bilindiği üzere Teistik gelenekte Tanrı, her şeye kadirdir ve dilediği her şeyi yapabilir. Dolayısıyla O'nun kudretini sınırlayan hiçbir şey yoktur. Bir teist olan Gazâli de Tanrı'nın diğer sıfatları gibi kudret sıfatı bakımından da kâmil olduğunu düşünür. Dolayısıyla O'na denk başka bir varlığın olması da mümkün değildir. Eğer kâmil kudrete sahip iki varlık olsaydı ve bunlar da kudret bakımından denk olsaydı, bu durumda yeri yaratanın göğü de yaratması mümkün olurdu. Eğer bu varlıklardan birisi göğü yaratmaya muktedirken diğeri değilse, şu halde onlardan birisi aciz olacaktır. Eğer bunların arasında bir yardımlaşma söz konusu ise, bu da mutlak kudret niteliğini ortadan kaldıracaktır. Sonuç olarak bu varlıklardan birisi mutlak kudret sahibi ise, diğerrinin mutlak kudret sahibi olması mümkün değildir; bu da *temanu'* kanıtı olarak bili-

229 Gazâli, *el-İktisâd*, s. 151-52/*İtikat'da Orta Yol*, s. 111.

230 İsmail Hakkı İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*. (Haz. Sabri Hizmetli). Umran Yay. Ankara, 1981, s. 270-71.

nen delildir.²³¹ Her ne kadar Gazâlî bu delil ile mutlak kudret sahibi tek bir Tanrı'nın var olduğunu gösterse de O'nun muktedir bir varlık olduğunu da temellendirmeyi amaçlamaktadır. Bu delilin yanı sıra Gazâlî, Tanrı'nın muktedir bir varlık olduğunu göstermek için âlemin *düzenli* ve *tertipli* bir fiil oluşunu da temele alır. Âlem muhkem ve müretteptir. Muhkem ve mürettep olan her fiil kadir bir failden sadır olur. O halde âlem kadir bir failden sadır olmuştur. Dolayısıyla akıl, 'Muhkem olan her fiil, kadir bir failden sadır olur' önermesini zorunlu olarak kabul eder.²³²

Benzer şekilde Thomas da Tanrı'nın kudret sahibi olduğunu göstermek için tecrübeden hareket eder. Ona göre, âlemde tecrübe ettiğimiz ikincil nedenler fiilde bulunurken, İlk İlke'in kudreti ile fiilde bulunur. İlahî faaliyet kesilirse, ikincil nedenlerin bütün faaliyeti de ortadan kalkacaktır. Bundan dolayı her fiil, nihai anlamda Tanrı'ya irca edilebilir.²³³ Şunu da belirtmek gerekir ki Thomas açısından her ne kadar tecrübe ettiğimiz ve tabii şekilde fiilde bulunan şeylerin kudreti, tek tip fiil gerçekleştirmek üzere belirlenmiş olsa da Tanrı'nın kudreti böyle değildir. Zira Tanrı tabii bir zorunlulukla değil, özgür iradesi ile fiilde bulunur.²³⁴

Gördüğümüz gibi, her iki düşünür de Tanrı'nın mutlak kudret sahibi olduğunu âlemden (tecrübeden) hareketle temellendirmektedir. 'Tanrı her şeye kadirdir' dediğimizde bu önerme nasıl anlaşılmalıdır? Önermede zikredilen *her şey* kavramıyla kastedilen nedir? Şu halde Tanrı, bir daire-kare yaratabilir mi veya $2+1=17$ önermesini doğru kılabilir mi? Peterson ve Hasker gibi yazarların iddiasına göre, Thomas Aquinas'tan beri Tanrı'nın kudretinin, en azından *mantıksal olarak mümkün olanla* sınırlanması gerektiği kabul edilmiştir. Tanrı'nın bu şekilde eylemde bulunması onun kudretine de halel getirmez. Bununla birlikte Tanrı, Everest dağına

231 Gazâlî, *el-İktisâd*, s. 77-78/*İtikat'da Orta Yol*, s. 57-58.

232 Gazâlî, *el-İktisâd*, s. 80-81/*İtikat'da Orta Yol*, s. 60-61.

233 Thomas Aquinas, *Summa Contra Gentiles*, III, 1. Kitap, ss. 219-222.

234 Thomas Aquinas, *Summa Contra Gentiles*, II, s. 68.

tırmanmak gibi bir eylemi gerçekleştiremez; çünkü Tanrı tırmanma eylemini gerçekleştirmek için bir bedene sahip değildir. Bundan dolayı Tanrı, mantıksal olarak mümkün olan ve kendi mahiyeti ile tutarlı olan birtakım fiilleri yapabilir.²³⁵

Tanrı'nın, kendi zâtında mümkün olan şeyi yapabilmesi kabul edilebilir bir iddiadır. Kanaatimizce bu düşünce Thomas ile değil, ondan önce İslam düşünce geleneğinde ortaya çıkmıştır. Thomas da kısmen İbn Sînâ, kısmen de Gazâlî'den beslenerek, Tanrı'nın kudretinin zâtında mümkün olan şeylere taalluk ettiği düşüncesini benimsemiş ve Orta Çağ Batı dünyasına kazandırmıştır. Bu bağlamda iddiamızı temellendirmek için öncelikle Gazâlî ve Thomas'ın, *mümkün* ve onun karşıtı olan *imkânsız* kavramından ne anladıklarını ortaya koymak yerinde olacaktır.

Daha önce değindiğimiz gibi İbn Sînâ mümkünü, var olan her şeyin var olmadan önceki var olma imkânı olarak tanımlamaktaydı. Şayet bir şey zât bakımından imkânsız ise, o şey var olamaz. O şeyin varlığının imkânı kudret sahibinin ona güç yetirmesi değil, zâtındaki imkândan dolayıdır. Şayet o şey imkânsız olsaydı, ona kudretin taalluku söz konusu olmazdı.²³⁶ Görüldüğü gibi İbn Sînâ'ya göre imkân, takdir edilmiş olan şey ya da kadim varlığın kudretinin taalluk ettiği bir şey değildir; çünkü biz bir şeyin takdir edilip edilmediğini değil, mümkün olup olmadığını bilebiliriz. Dolayısıyla bir şeyin 'takdir edilmiş' olması, o şeyin imkânı sebebiyledir. Gazâlî ise imkânı, *aklî* bir durum olarak görmekte ve aklın takdir ettiği hükümlere mümkün; takdir etmediği, mümteni gördüğü hükümlere ise imkânsız adını vermektedir. Eğer akıl bir hükmün (şeyin) yokluğunu takdir edemiyorsa o şey de zorunludur.²³⁷ Thomas da İbn Sînâ ile benzer şekilde bir şeyin imkânının kudretle değil, aksine o şeyin zorunlu ya da imkânsız olmasıyla ilişkili olduğunu ifade eder. Söz gelimi bir üçgenin iç açıları topla-

235 Micheal Peterson, William Hasker vd., *Aklî ve İnanç: Din Felsefesine Giriş*. (çev. Rahim Acar). Küre Yay. İstanbul, 2009, s. 88.

236 İbn Sînâ, *Metafizik*, I, s. 162. Ayrıca bk. M. Cüneyt Kaya, *Aristoteles'ten İbn Sînâ'ya Varlık ve İmkân*. Klasik Yay. İstanbul, 2012, s. 186.

237 Gazâlî, *Tehâfüt*, s. 74-75/*Filozofların Tutarsızlığı*, s. 41-42.

mının iki dik açıya eşit olmasının zorunluluğu, kudrete konu olamaz. Böyle bir zorunluluk da mutlak kudret anlayışına halel getirmez.²³⁸

Her ne kadar Gazâli *Tehâfû'te* mümkünün akli bir mefhum olduğunu söylese de *el-İktisâd*'da mümkünün, makdur olduğunu ve kudretin imkândan başkasına taalluk etmediğini temele alarak,²³⁹ her mümkünün makdur olduğu neticesine ulaşır.²⁴⁰ Akıl her ne kadar idrak niteliğine sahipse de idrak edilen şeyler aynı düzeyde değildir. Bir şeyin hem hadis hem kadim olmasının imkânsızlığı, hem var hem yok olamaması, özel (*hass*) olanın var olması durumunda genel (*amm*) olanın var olmasının gerekliliği, iki sayısının bir sayısından büyük olması, iki tane üç sayısının toplamının altı etmesi gibi şeyler evveli bilgilerdir. Bunlar vacip (zorunlu), caiz (mümkün) ve müstahile (imkânsız) ilişkin aklın sahip olduğu zaruri önermelerdir. Araştırma-inceleme ile elde edilen bilgiler ise, aklın hemen kabul etmediği, belirli bir araştırma sonrasında elde ettiği bilgilerdir.²⁴¹ Başka bir eserinde Gazâli, aklın imkânsız olarak hükmettiği bir şeyin meydana gelmesinin mümkün olmadığına dikkat çeker. Daha önce dikkat çektiğimiz gibi, veli olduğu düşünülen bir kimse, 'X kişi, yarın ölecektir' derse,

238 Thomas Aquinas, *Summa Contra Gentiles*, I, s. 262. Aristo, *Metafizik*'te sadece 'mümkün'ün tanımını vermekte ve onun kudretle olan ilişkisine değinmemektedir. (Bk. Aristo, *Metafizik*, s. 264) Mümkünün kudretle ilişkisi ise, bilindiği üzere İslam düşüncesinde tartışılabilen bir mesele olmuştur. Bu bağlamda Thomas'ın, imkânın kudrete konu olup olamayacağı hususunda İslam düşüncesinden beslendiğini söylemek mümkündür.

239 Hemadani (ö. 1131) de kudretin imkânsıza taalluk etmeyeceği konusunda Gazâli ile hemfikiridir. Bk. Toshihiko Izutsu, *İslam Mistik Düşüncesi Üzerine Makaleler*. (çev. Ramazan Ertürk). Ağaç Kitabevi Yay. İstanbul, 2010, s. 146.

240 Gazâli, *el-İktisâd*, s. 82/*İtikat*'da Orta Yol, s. 62.

241 Gazâli. *Mışkâtü'l-Envâr* s. 290-91/*Mışkâtü'l-Envâr* (Nurlar Âlemi), s. 23-24. Benzer örnekler için bk. *el-İktisâd*, s. 84/*İtikat*'da Orta Yol, s. 63. Ayrıca bk. *Mihâk*, s. 35/*Düşünmede Doğru Yöntem*, 79 ve *Mi'yâru'l-İlm*, s. 178/*Mi'yâru'l-İlm: İlm'in Ölçütü*, s. 252-54. Bakıllanî'ye göre, akıl, mümkün olanın imkânına, imkânsız olanın imkânsızlığına ilişkin birtakım zaruri bilgilere sahiptir. Söz gelimi bir şeyin hem hadis hem de kadim olamayacağı, bir şeyin aynı zanda iki mekânda olmayacağına ilişkin bilgi gibi. *Mi'yâru'l-İlm*, s. 277/*Mi'yâru'l-İlm: İlm'in Ölçütü*, s. 422. Ayrıca bk. *Mustasfâ*, s. 71/*Mustasfâ: İslam Hukuk Metodolojisi*, s. 36.

bu duruma ilişkin bilgi konusunda akıl sınırlıdır. Zira bu durum ancak Tanrı tarafından bilinebilir. Veli olduğunu iddia eden bu kişi, 'Tanrı, yarın kendisi gibi bir varlık yaratacak' tarzında bir bilginin kendisine ifşa edildiğini söylerse, akıl bunu hemen reddeder. Bunun nedeni aklın onu anlamaktaki kusurundan dolayı değil, *o şeyin zâtındaki imkânsızlık* dolaşımıyla. Bundan daha imkânsız olan bir durum ise kişinin 'Tanrı, yarın beni kendisi gibi kılacak ve ben Tanrı olacağım' demesidir. Böyle bir durumda hadis olan varlık kadim varlık haline gelecektir ki bu da muhaldir.²⁴² Önermelerin cihetlerini ele aldığı yerde Gazâli, *canlı* kavramının insana nispetinin zorunlu olduğuna, ama *taş* kavramının insanın zâti niteliklerine aykırı olmasından dolayı 'insan taştır' önermesinin bizâtihi imkânsız olduğuna dikkat çeker.²⁴³

Her ne kadar Gazâli imkân, zorunluluk ve imkânsızlık kavramlarını ele aldığı *Mî'yâr*'da amacının filozofların kavramlarını açıklamak olduğunu söylese de²⁴⁴ "*buna bir şey daha ekliyoruz ve diyoruz ki ...*" diye devam ederek *zât bakımından (bizâtihi)* ve *başka bir şey nedeniyle (ligayrihi mümtenî)* şeklinde iki tür imkânsızlık olabileceğini söyler. Söz gelimi beyazlık ve siyahlığın aynı anda aynı konuya atfedilmesi zâti bakımından mümtenidir. Kıyametin şu anda kopması mümkün iken, Tanrı'nın ilminde onun için belirli bir zaman tayin edilmiş olması ve bu ilmin cehle dönüşmesinin imkânsız olmasından dolayı bu fiil başka bir şey nedeniyle mümtenidir.²⁴⁵ Buradan hareketle Gazâli'nin burada sadece filozofların terimlerini açıklamakla kalmayıp, bizâtihi ve ligayrihi imkânsız şeklinde bir ayrımı kabul ettiğini söyleyebiliriz.

el-İktisâd'da da benzer bir değerlendirmeye yer veren Gazâli âlemin zorunlu, mümkün ve muhal olmasını kadim

242 Gazâli, *el-Maksad*, s. 125/İlahî Ahlak s. 339.

243 Gazâli, *Makâsıdu'l-Felâsife*, s. 30.

244 Gazâli, *Mî'yârü'l-İlm*, 283-84/*Mî'yârü'l-İlm: İlmin Ölçütü*, 416-18.

245 Gazâli, *Mî'yârü'l-İlm*, 332-33/*Mî'yârü'l-İlm: İlmin Ölçütü*, 524. Benzer bir değerlendirme için bk. "İlcâmu'l-Avam an İlmi'l-Kelâm", s. 236. Tanrı'nın ilminin cehle dönüşmesinin imkânsızlığı ve bunun zorunlu bir şey oluşuna dair bk. *el-İktisâd*, s. 161-62/*İtkat'da Orta Yol*, s. 118-19.

iradeye bağlar. Kadim iradenin varlığı farz edildiğinde, iradenin taalluk ettiği şeyin yok olması imkânsızdır. Eğer irade âlemin zorunlu olmasına taalluk etseydi, âlem zorunlu olurdu. Eğer kadim irade taalluk etmeseydi, o zaman âlem muhal olurdu. Çünkü hadis olanın var olması için bir sebep gereklidir. Sebep yoksa hadis olan bir şeyin meydana gelmesi muhaldir. Mümkün olması ise, irade/sebep dikkate alınmaksızın, âlemin zâtına bakılması durumunda ortaya çıkar. *Dolayısıyla zât bakımından mümkün olan bir durumun haricî bir nedenden dolayı muhal/imkânsız olması mümkündür.* Bunun gibi, Zeyd'in cumartesi sabah öleceğine dair bilginin Tanrı'nın ezeli ilminde olması halinde, onun için bir hayatın yaratılıp yaratılmayacağı meselesinde Gazâlî, söz konusu halde hayat niteliğinin yaratılması zâtı itibariyle mümkün, ama Tanrı'nın ilminin değişmezliği ve cehle dönmesinin imkânsızlığı sebebiyle de ligayrihi imkânsız olduğunu ifade eder.²⁴⁶ Ebu Cehil'in iman etmesi konusunda da Gazâlî, onun iman etmesinin bizâtihi muhal olmadığını, aksine hariçteki bir sebepten (*muhalün ligayrihi*), yani Tanrı'nın ilminden dolayı muhal olduğunu belirtir.²⁴⁷ Zira bir şey ezeli ilimde varsa ve ezeli irade de onun öyle olacağına taalluk etmişse, o şey buna göre o şekilde var olacaktır.²⁴⁸

Thomas da Aristo'yu takip ederek²⁴⁹ imkân ve imkânsızlığın üç türlü olduğunu kabul eder. Birincisi bilfiil ve bilkuve kudret bakımından imkân-imkânsızlıktır. Söz gelimi insan yürüme kudretine sahiptir ve bu kudret dolayısıyla yürümesi mümkün iken uçması imkânsızdır. İkincisi ise, bir şeyin imkânı ve imkânsızlığı herhangi bir kudrete bağlı değildir. O şey, zâtından dolayı mümkün ya da imkânsızdır. Söz gelimi karşıt iki yüklem aynı anda aynı konuya atfedilmesi imkânsızdır. Bundan dolayı aynı yüklem eş zamanlı olarak

246 Gazâlî, *el-İktisâd*, s. 84-85/*İtikat'da Orta Yol*, s. 63-64. Ayrıca bk. M. Cüneyt Kaya, "Gazâlî ve Âlemin Mükemmelliği: Leyse Fi'l İmkân'ın İbn Sinâcî Kökleri Üzerine" 900. Yılında Uluslararası Gazzâlî Sempozyumu, MÜİFVY, İstanbul, 2012, s. 599.

247 Gazâlî, *el-İktisâd*, s. 181/*İtikat'da Orta Yol*, s. 132.

248 Gazâlî, *el-İktisâd*, s. 175/*İtikat'da Orta Yol*, s. 128.

249 Aristo, *Metafizik*, s. 264-65.

tekzip ve tasdik edilmesi imkânsızdır ve bu durum Tanrı'nın kudretine de konu olamaz. Bunun sebebi bir kudret eksikliği değil, o şeyin bizâtihi imkândan yoksun olmasıdır. Üçüncüsü ise, geometrik hesaplamalardaki matematiksel imkândır. Eğer bir karenin alanının ölçüsünün ne olduğunu biliyorsak, buradan hareketle o karenin bir kenarının ölçüsünü hesaplayabiliriz.²⁵⁰ Bu ayrımı temele alan Thomas, Tanrı'nın bir şeyi yapamamasının, birisi irade diğeri kudret bakımından olmak üzere iki nedenden ötürü olduğu neticesine ulaşır. Tanrı irade etmediği şeyi yapamaz. İnsan tabiatı gereği mutluluğu irade eder. Bunun gibi ilahî irade de *ilahî iyiliğe/kemâle* karşıt bir şeyi irade edemez. Tanrı mutlak kudrete sahip olmasına rağmen, birtakım organlarla yapılan fiilleri ifâ edemez. Bu durum kudretin kendisiyle değil, bizâtihi imkânla ilişkilidir. Söz gelimi Tanrı'nın kendisine denk olan başka bir varlık yaratması imkânsızdır. Zira yaratılmış olan şey bilkuvvelik içerecektir ve bu da Tanrı'nın mahza bilfiil bir varlık olduğu gerçeğine aykırıdır. Mahza bilfiil olmak sadece Tanrı'ya has bir sıfattır ve bu sıfat diğer başka varlıklara atfedilemez.²⁵¹ Dolayısıyla Thomas açısından imkân bir şeyin kendi zâtındaki imkândır ve Tanrı şeylerin zâtında olan imkân ve imkânsızlığı ortadan kaldıramaz.²⁵²

Konuyu *Summa Contra Gentiles*'te daha detaylı ele alan Thomas, Tanrı'nın varlık olarak varlığın doğasına aykırı bir şey yapmayacağını söyler ve bunları on bir madde halinde sıralar. Birincisi Tanrı'nın bir şeyin özünü ortadan kaldıracak bir fiili ifâ edememesidir. Söz gelimi var olmak, yokluğun karşıtıdır. Tanrı, bir şeyi eş zamanlı olarak hem var hem de yok kılamaz. Dolayısıyla Tanrı çelişki ifade eden durumları yapamaz. İkincisi ise Tanrı, aynı anda ve aynı açıdan, iki zıt yüklemi aynı konuda cem edemez. Üçüncüsü, bir şeyin özsel niteliğini ortadan kaldırmak o şeyi ortadan kaldırmaktır. Söz gelimi insan, ruh ve bedenden müteşekkil bir varlıktır. Bu özsel cüzler olmaksızın Tanrı bir insan yaratamaz. Dör-

250 Thomas Aquinas, *The Power of God*, s. 9-10.

251 Thomas Aquinas, *The Power of God*, s. 17-18.

252 Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, I, s. 146-147.

düncüsü Tanrı, cinsin, altındaki türlere yüklem olması, bir dairede merkezden çizilen her çizginin eşit olması ve üçgenin iç açıları toplamının iki dik açıya eşit olması gibi bilimlerin birtakım ilk ilkelerine aykırı şeyleri yapamaz. Beşincisi Tanrı, çelişik bir duruma neden olacağı için geçmiş, olmamış kılamaz. Altıncısı Tanrı, her şeyi olduğu tarzda yarattığı için yaratılmış bir şeyin tabiatıyla bağdaşmayan bir şeyi yapamaz. Yedincisi, yaratılmış olan varlık nedenlenmiş olan bir varlıktır. Nedenlenmiş olan bir varlık da sebepsiz olarak var olan İlk Neden olamaz. Dolayısıyla İlk Neden olan Tanrı, kendisi gibi bir varlık yaratamaz. Sekizincisi, her şey var olmak ve varlığını idame ettirmek için Tanrı'ya muhtaçtır. Bu sebeple Tanrı kendi başına (bizâtihi) kaim olan başka varlıklar yaratamaz. Dokuzuncusu, Tanrı'nın yapamayacağı şeyleri irade etmesi söz konusu değildir. Bu sebeple Tanrı yapabileceği şeyleri irade edebilir. Onuncusu Tanrı kendi varlığını zorunlu olarak irade eder, bu nedenle de kendi yokluğunu irade edemez. Son olarak Tanrı, kötülük yapmayı irade edemez ve dolayısıyla da günah işleyemez.²⁵³

Görüldüğü gibi Thomas, bizâtihi imkân ve imkânsızlığın Tanrı'nın kudretinin taalluk alanını belirlediğini düşünmektedir. Metafiziksel olarak mümkün olmayan ve mantıksal çelişki oluşturan şeylerin yanı sıra, geçmişte olan bir durum dahi Tanrı'nın kudretine konu olamaz. Her ne kadar Thomas, *The Power of God*'da, Tanrı açısından geçmiş ve gelecek diye bir şeyin olmadığı ve bütün zamanların O'nun için ezeli şimdi olduğunu, dolayısıyla da O'nun fiilleri açısından geçmiş ve geleceğin herhangi bir zorunluluk ortaya çıkarmadığı şeklinde bir argüman sunsa da²⁵⁴ *Summa Contra Gentiles*'te ve *Summa Theologica*'da olmuş olanı, olmamış kılma durumunun mantıksal bir çelişki oluşturduğuna dikkat çekmektedir. Zira Sokrates oturma eylemini gerçekleştirdiyse, 'Sokrates oturdu' önermesi o an için zorunlu olarak doğrudur ve 'Sokrates oturmadı' önermesi de o an için zorunlu olarak yanlıştır.

253 Thomas Aquinas, *Summa Contra Gentiles*, II, s. 74-76. Ayrıca bk. *Summa Theologica*, I, s. 146.

254 Thomas Aquinas, *The Power of God*, s. 17.

Bu iki önermenin aynı anda doğru olması mümkün olmadığı için geçmişte meydana gelmiş olan bir durumun olmamış kılınması, Tanrı'nın kudretine konu olamaz. Fakat burada söz konusu olan imkânsızlık, bir ölünün diriltilmesi hadisesindeki imkânsızlık gibi değildir. Ölüyü diriltmek bir çelişki içermez ve bizâtihi imkânsız bir durum da değildir. Bu fiilin imkânsız olarak telakki edilmesi kudrete referansladır. Dolayısıyla Tanrı mutlak kudret sahibi olduğu ve söz konusu fiil de bizâtihi imkânsız olmadığı için ölüyü diriltmek Tanrı'nın kudretine konu olabilir.²⁵⁵

Tanrı'nın mutlak kudret sahibi olduğu birçok teist tarafından kabul edilmesine rağmen, kudrete ilişkin tartışmanın, onun kapsamı üzerinde yoğunlaştığını söyleyebiliriz. Söz gelimi Gazâli açısından 'Tanrı her şeye kadirdir' önermesi meşhurâtandır. 'Yalan çirkindir', 'Suçsuz kimseye eziyet etmek çirkindir', 'Nimet verene şükretmek, ölüm anında bir kimseye yardım etmek güzeldir', 'Peygambere azap edilmemesi gerekir', 'Hamama, avret yerleri açık şekilde, peştamalsız girilememelidir' önermeleri, herkesin ya da çoğunluğun kabul ettiği şeylerdir. Meşhur olan bu önermeler yakın ifade eden zorunlu doğrular gibi değildir. Bunlar çocukluktan itibaren işitilen sözler olmasının yanı sıra toplumsal hayatın düzene sokulması için kullanılan kurallardır da. Bu önermeler hiçbir toplumda yaşamamış ve eğitim almamış kimseye arz edilirse, o kimsenin bunları reddetmesi mümkündür. Fakat 'iki sayısı, birden büyüktür' önermesi arz edilirse, o kimsenin bu ve bunun gibi önermeleri reddetmesi düşünülemez; zira bunlar zaruri önermelerdir. Dolayısıyla meşhur önermelerin bazıları doğru bazıları da yanlış olabilir. 'Tanrı her şeye kadirdir' önermesi de meşhur önermelerden birisidir. Bu önerme, Tanrı'nın kendi zât ve sıfatlarını yaratmaya muktedir olmamasına rağmen, yine de doğru kabul edilir.²⁵⁶

255 Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, I, s. 32 ve s. 147. Ayrıca bk. *Commentary on Aristotle's Nichomachean Ethics*, Dumb Ox Books, Notre Dame, 1993, s. 362.

256 Gazâli, *Mustasfâ*, s. 150-52/ *Mustasfâ: İslam Hukuk Metodolojisi*, s. 74-75. Ayrıca bk. Gazâli, *Makâsıdu'l-Felâsife*, s. 51.

Meşhur önermeler doğru ya da yanlışlık bakımından çelişik olarak değil, uygunluk ya da uygunsuzluk bakımından değerlendirilir. Yanlışın çelişigi doğru olandır ama meşhurun karşıtı, uygun olmayandır (şeni'). Dolayısıyla Gazâli açısından nice doğru şeyler vardır ki şeni'dir, nice yanlış şeyler de vardır ki meşhurdur.²⁵⁷ 'Tanrı her şeye kadirdir' önermesinin bir çelişki içerdiği ilk bakışta ortaya çıkmayabilir. Fakat söz konusu önerme incelendiğinde, Tanrı'nın, kendisi gibi bir varlık yaratması imkânsız olduğu için, 'Tanrı her şeye kadirdir' önermesinin çelişki ifade eden bir durumu tazammun ettiği ortaya çıkacaktır. Çünkü *yaratılmış olan* bir varlığın Tanrı olması imkânsızdır. Buradan hareketle Tanrı'nın kudretinin *kendinde mümkün* (*mümkünün fî nefsihî*) olan şeylere taalluk ettiği sonucuna ulaşabiliriz. Dolayısıyla 'Tanrı, kendinde mümkün olan her şeye kadirdir' önermesi, 'Tanrı her şeye kadirdir' önermesi gibi bir çelişki de içermez.²⁵⁸ Tespitlerimize göre İbn Sinâ da 'Tanrı her şeye kadirdir' önermesini meşhur önermeler içerisinde zikreder ve detaylı bir açıklama sunmaksızın 'Tanrı imkânsıza kâdirdir ve yardımcısı olması nedeniyle âlim ve kâdirdir' demenin muhal olduğunu dile getirir.²⁵⁹ Kanaatimizce Gazâli, 'Tanrı, kendinde mümkün olan her şeye kadirdir' derken İbn Sinâ'nın *eş-Şîfâ*²⁶⁰ ve *Dânişnâme*'deki açıklamalarından beslenmiş ve onu geliştirerek daha net bir şekilde ortaya koymuştur.²⁶¹

257 Gazâli, *Makâsıdu'l-Felâsife*, s. 51.

258 Gazâli, *Makâsıdu'l-Felâsife*, s. 55.

إنك قد تصدق بمقدمة القياس ويكون سبب التصديق أنك طلبت له نقيضاً بذهنك فما وجدته، وهذا لا يوجب التصديق، بل صدق إذا علمت أنه ليس له نقيض في نفسه، لا أنك لم تجده، فإنه ربما يكون وأنت لا تجده في الحال كتصديق بقول القائل: إن الله قادر على كل أمر. إذ لا يخطر ببالك شيء إلا وتصديق أن الله قادر عليه، إلى أن يخطر ببالك أنه لا يقدر على خلق مثله فتبه لخطئك في التصديق، فالصادق أنه قادر على كل أمر ممكن في نفسه. وهذا ليس له نقيض في نفسه ألبته.

259 İbn Sinâ, *Dânişnâme-i Alâi: Alâi Hikmet Kitabı*, s. 102-104.

260 İbn Sinâ, *Metafizik*, I, s. 62.

261 Hamdi Yazır da Bakara Suresinin 20. Ayetinde geçen 'Muhakkakkı Allah her şeye kadirdir' ayetini tefsir ederken, burada geçen 'her şey' kavramının 'Tanrı kendisi gibi bir varlık da yaratmaya muktedirdir' tarzında yorumlanmaması gerektiğine dikkat çeker. Çünkü yaratılmış olan bir şey Tanrı olamaz. Buradan hareketle Tanrı'nın kendisi gibi bir varlık yaratmasının mümteni/imkânsız olduğu sonucuna ulaşır. Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, I. (Haz. İsmail Karaçam, Emin ışık vd.). Azim Dağıtım. İstanbul, 1992, s. 230.

Makâsıd'dan sonra yazmış olduğu *Mihâkk*'da kıyasın şartlarını ele alırken Gazâlî, kıyasın gerçekleşmesi için öncelikle tek tek tasavvurlar ve bu tasavvurlardan oluşturulmuş kaziyelerin/önermelerin olması gerektiğine dikkat çeker; nasıl ki bir kimse, bir ev yapmak için ahşap ve kerpiç gibi malzemelere ihtiyaç duyuyorsa, kıyas oluşturmak için de önermelere ihtiyaç duyar. Âlem tek tek cüzlerden oluşan bir bütündür. Parçanın bütüne önceliği de zorunludur. Kelime ve harfleri bilmeyen bir kimse, *hüsn-ü hat* sanatını icra etme kudreti ile vasıflanamaz. Benzer şekilde Tanrı da cüzlerden mürekkep olan bu âlemi, onlar olmaksızın mürekkep şekilde yaratmak gibi bir kudretle vasıflanamaz.²⁶²

Son dönem eserlerinden birisi olan *Mustasfâ*'da da aynı meseleyi ele alan Gazâlî, burhanî bilginin oluşması için en az iki mukaddimenin olması gerektiğini belirtir ve mukaddimelerin de müfret tasavvurlardan oluştuğunu söyler. Dolayısıyla Gazâlî açısından bu süreçler olmadan burhan talep etmek, muhal olanı talep etmektir. Söz konusu durum harfleri bile yazamayan kimsenin kelime yazmayı istemesi, ya da bir kelime dahi yazamayan birisinin, düzenli ve hoş bir yazı yazan kâtip olmayı istemesi gibidir. Gazâlî'ye göre bu hal, bileşik olan her şey için geçerlidir. Yani bütünün parçaları, bütünden her zaman öncedir; bu da zaruri bir durumdur. Nasıl ki bir kimse, kelimeleri hiç bilmeden güzel ve düzenli bir yazı yazma kudreti ile vasıflanamazsa, en yüce kudret sahibi *Varlık* da müfret tasavvurlar olmaksızın mürekkep ilmi yaratmakla vasıflanamaz.²⁶³

Görüldüğü gibi Gazâlî ilahî kudretin kendinde mümkün olana taalluk edebileceğini dile getirmektedir. Her ne ka-

²⁶² Gazâlî, *Mihâkk*, s. 12-13/*Düşünmede Doğru Yöntem*, 63-64.

²⁶³ Gazâlî, *Mustasfâ*, s. 91/*Mustasfâ: İslam Hukuk Metodolojisi*, s. 48. Gazâlî, *Mihâkk*'da 'âlem' kelimesini kullanırken, *Mustasfâ*'da 'ilim' kelimesini kullanmaktadır. Bunun nedeni ya tahkik ya da müstensihin hatalı okuma yapması olabilir. Kanaatimizce her ikisinin de 'ilim' olarak okunması daha uygundur. Zira Gazâlî, her iki eserde de bilgi elde etme metodlarından birisi olan kıyası tartışmaktadır. Tartışmanın epistemolojik bir boyuta sahip olmasından dolayı, *Mihâkk*'da geçen 'âlem' kavramının 'ilim' kavramı olarak okunması daha uygun gözükmektedir.

dar *Makâsıd'ul-Felâsife*, filozofların görüşlerini serdettiği bir eser olsa da Gazâlî bu düşüncesini, gerek *Mî'yâr'da*²⁶⁴ gerekse *Mustasfâ'da*, kısmî farklılıklara rağmen devam ettirmektedir. Bundan dolayı Gazâlî Tanrı'nın kudreti konusunda *Makâsıd'da* serdettiği fikirleri İbn Sinâ'dan tevarüs etmiş olsa da onun bu düşüneyi benimsediğini hatta geliştirdiğini söylemek mümkündür.

Thomas da Tanrı'nın kudretinin mutlak olmasına rağmen, çelişki içermeyen her şeye taalluk edebileceğini düşünmektedir. Söz gelimi bedensel hareketler Tanrı'nın kudreti açısından çelişki ifade eder. Dolayısıyla 'Tanrı her şeye kadirdir' dediğimizde, O'nun kudretinin haddi zâtında mümkün olan ve çelişik olmayan şeylere taalluk ettiğini kastederiz.²⁶⁵ *Summa Theologica'da* Thomas, herkesin, Tanrı'nın mutlak kudret sahibi olduğunu kabul etmesine rağmen, kudretin kapsamı/neyi kapsadığı konusunda ihtilaf ettiğine dikkat çekmekte ve 'Tanrı her şeye kadirdir' önermesinde geçen, *her şey* lafzının yalnızca, imkân dâhilinde olan şeyleri kapsadığını dile getirmektedir. Tanrı gibi insan da bir kudrete sahiptir. Burada insanın yaptığı şeyleri imkân kapsamında değerlendirirsek, Tanrı'nın insanın kudretine konu olan her şeyi yapabileceği söz konusu olacaktır. Bu da Tanrı açısından birtakım sorunlara yol açacaktır. Bundan dolayı Thomas, 'Tanrı her şeye kadirdir' önermesinin 'Tanrı, *zâtında mümkün olan her şey* kadirdir' şeklinde anlaşılması gerektiğini açıkça ifade eder.²⁶⁶

Görüldüğü gibi Thomas'ın kudrete ilişkin açıklamaları, Gazâlî'nin yaklaşımı ile paralellik arz etmektedir. Thomas bir Hristiyan olmasına rağmen, selefi olan Anselm'in Tanrı'nın

264 Gazâlî. *Mî'yâr'ul-İlm*, s. 187-88/*Mî'yâr'ul-İlm: İlmin Ölçütü*, s. 270.

265 Thomas Aquinas, *The Power of God*, s. 19-20.

266 Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, I, s. 145-46. "All confess that God is omnipotent; but it seems difficult to explain in what His omnipotence precisely consists: for there may be doubt as to the precise meaning of the word 'all' when we say that God can do all things. If, however, we consider the matter aright, since power is said in reference to possible things, this phrase, "God can do all things" is rightly understood to mean that God can do all things that are possible; and for this reason He is said to be omnipotent."

kudretine ilişkin görüşlerini takip etmek yerine İbn Sînâ ve Gazâlî'nin -ki Thomas her iki düşünürün de eserine aşınadır- bu konudaki görüşlerini benimsemekte ve kendi sisteminde kullanmaktadır. Söz gelimi Anselm *Proslogion*'da, yalan söylememesine ve doğru olanı yanlışla çevirememesine rağmen Tanrı'nın mutlak kudret sahibi olduğunu dile getirirse de²⁶⁷ son dönemde yazmış olduğu *Why God Became Man* adlı eserde,

Bütün zorunluluk ve imkânsızlık O'nun iradesinin konusudur. Dahası O'nun iradesi, herhangi bir zorunluluk ve imkânsızlığa konu olamaz, zorunlu olan ve imkânsız olan her şey O'nun, o şekilde irade etmesinden dolayıdır.²⁶⁸

diyerek irade temelli bir imkân ve imkânsızlık anlayışını kabul etmektedir. Kanaatimizce Thomas, Gazâlî'nin 'Tanrı her şeye kadirdir' önermesine ilişkin açıklamalarını, daha önce değindiğimiz gibi, XII. yy.da Latinceye çevrilen *Makâsıdu'l-Felâsife* adlı eserden tevarüs etmiş olabilir. Onun bu fikri tevarüs etme yollarından bir diğeri de İbn Meymun'un 1220'lerde Latinceye çevrilen *Delâletü'l-Hâirîn* adlı eseri olabilir. Nitekim İbn Meymun söz konusu eserde, geç dönem bazı Müslüman kelimcilerinin (*ba'zu'l-müteahhürîn*) Tanrı'nın, zâtında mümkün olmayan şeyleri yaratmak gibi bir kudretle vasıflanamayacağını, dolayısıyla bu durumun O'nun kudretine halel getirmeyeceğini iddia ettiklerini aktarır. Söz gelimi Tanrı kendisi gibi bir varlık yaratmaya, tecessüm etmeye ya da karenin bir kenarını, kendi çapına eşit kılmaya- bilindiği gibi çap, daireye has bir niteliktir- muktedir olmasa da bu durum O'nun aciz bir varlık olmasını gerektirmez. Aynı şekilde kelimcılara göre, Tanrı'nın cevher ve arazın birlikteliği olmaksızın bir cisim yaratması imkânsızdır ve bu durum Tanrı'nın kudretine halel getirmez.²⁶⁹ Bunun yanı sıra Gazâlî'ye ait olduğunu düşündüğümüz bu fikirlerin İbn Meymun tarafından da benimsediğini söyleyebiliriz. Nitekim o, eserinin başka bir yerinde bizâtihi

267 Anselm, "Proslogion", *Anselm of Canterbury: The Major Works*. (ed. Brian Davies ve G.R. Evans). Oxford Uni. Press. New York, 1998, s. 90.

268 Anselm, "Why God Became Man", s. 342.

269 İbn Meymun, s. 228. Kelamcıların imkânsızlığa ilişkin görüşlerine dair benzer bir değerlendirme için bk. İbn Meymun, s. 211.

mümteni olanın Tanrı'nın kudretine konu olmayacağını açıkça ifade etmektedir.²⁷⁰

Her ne kadar Gazâli ve İbn Meymun, Tanrı'nın tecessüm etmesinin mantıksal olarak imkânsız olduğunu söylese de Hristiyan teolojisine aykırı olan bu fikrin Thomas tarafından zikredilmediğini görüyoruz. Zira Gazâli açısından tecessüm/hulûl Tanrı açısından imkânsız olan bir fiildir. Yer yer Thomas Tanrı'nın birtakım bedensel organlar gerektiren fiilleri yapmasının mantıksal olarak imkânsız olduğunu beyan etse de yine de bir Hristiyan olarak tecessümü kabul etmekte ve ona rasyonel bir açıklama getirme teşebbüsünde bulunmaktadır. Kanaatimizce onun hem tecessümü kabul etmesi hem de Tanrı'nın kudretinin birtakım bedensel organlar gerektiren fiillerde bulunmasının imkânsız olduğunu söylemesi, kendi sistemi ile tutarsızlık arz etmektedir.

270 İbn Meymun, s. 520.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

GAZÂLÎ VE THOMAS'TA ÖZGÜRLÜĞÜN TEZAHÜRÜ OLARAK TANRI'NİN FAALİYETİ

1. TANRI'NİN ÖZGÜRLÜĞÜ BAĞLAMINDA ENTELEKTÜALİZM VE İRADECİLİK

Çalışmamızın birinci bölümünde, Tanrı'nın faaliyetinin, Orta Çağ'da ilahî iradecilik ve entelektüalizm bağlamında değerlendirildiğini ifade etmiştik. Kanaatimizce bu açıklama tarzlarının nedeni, Yunan düşüncesinin ulühiyet tasavvuru ile Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam'ı da kapsayan teistik Tanrı tasavvuru arasındaki farklılıktır. Söz gelimi Platon, *İyilik* idesinin, düzeni iyi gördüğünü ve kaos halinde bulunan şeye düzen vermek için de diğer ideleri birer örnek olarak kullandığını söylemektedir.¹ Aristo ise *İlk Muharrik*'i, kendisini düşünmekten başka bir faaliyeti olmayan, âlemdeki hareketin kendi zâtı aşkına olduğunu dahi bilmeyen pasif bir Tanrı olarak tasvir etmektedir. Plotinus ise, O'nun basitliğine hâlel getirmemek için, şeylere ilişkin hakikatlerin bilgisini dahi ezeli bir akla referansla açıklamakta ve mevcudatın O'ndan zâtî bir gereklilikle sadır olduğunu iddia etmektedir. Böyle bir Tanrı tasavvurunun, iradesiyle âlemi yoktan yaratan teistik geleneğin *faal* Tanrı tasavvuruyla bağdaşmayacağı açıktır. Bu durum, Osler'in de ifade ettiği gibi, Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam'ın Tanrı tasavvuru ile Yunan düşüncesinden tevarüs edilen kozmik ilkelerin rasyonel prensibi olan ve kendi kendine yeter bir Tanrı tasavvurunu uzlaştırma çabasına neden olmuştur.² Bunun neticesinde Tanrı'nın faaliyeti açısından Orta Çağ'da, *entelektüalizm* (*intellectualism*) ve *iradecilik* (*voluntarism*) olmak üzere iki yaklaşım ortaya çıkmış; birincisi birtakım zorunlu unsurların var olduğunu ve Tanrı'nın faaliyette bulunurken bunları gözetmek zorunda olduğunu id-

1 Platon, *Timeaus*, s. 28-30.

2 Osler, s. 15.

dia ederken, ikincisi ise, Tanrı'nın faaliyetini sınırlayan herhangi bir zorunlu unsurun olmadığını ve her şeyin O'nun mutlak iradesine bağlı olduğu düşüncesini benimsemiştir.³ Daha önce de belirttiğimiz gibi İslam Düşüncesinde bu mesele *mûcibu'n biz-zât* (zâtının gereği olarak fiilde bulunan) ve *fâilu'n bi'l-ihitiyâr* (özgür iradesiyle fiilde bulunan) kavramları bağlamında tartışılmalıdır. Bu bağlamda Tanrı'nın faaliyetini zâtının bir gereği olarak açıklayan Fârâbî ve İbn Sinâ'yı entelektüalist olarak değerlendirmek, bunun yanı sıra Eş'ari ve Maturidî gibi *mûtekellimler*i de iradeye vurgu yapmaları bakımından iradeci kanatta zikretmek mümkündür.

Görüldüğü gibi Tanrı'nın faaliyetine ilişkin birisi O'nun ilmine, diğeri ise O'nun iradesine vurgu yapan iki akım öne çıkmaktadır. Bu bağlamda Gazâlî ve Thomas'ı hangi kategoride değerlendirebiliriz? Gazâlî'nin ve Thomas'ın iradeye vurgu yapmasından dolayı iradeci olduğu teslim edilebilir. Fakat Osler, Thomas'ı entelektüalist kanatta yer alan bir düşünür olarak zikretmektedir.⁴ Eğer entelektüalizm, Tanrı'nın yaratırken birtakım zorunlu ilkeleri dikkate aldığını ve bu bağlamda faaliyette bulunduğu şeklinde anlaşılırsa, hem Gazâlî'nin hem de Thomas'ın entelektüalist olduklarını söylemek mümkündür. Fakat entelektüalizm, Yeni-Platonculukta olduğu gibi, Tanrı'nın faaliyetini ilmine ve dolayısıyla da zâtına indirgeme tutumu ve âlemin O'ndan zâti bir gereklilikle sadır olduğu tarzında anlaşılırsa, hem Gazâlî hem de Thomas entelektüalist kanatta zikredilemez.

Görüldüğü üzere entelektüalizm, farklı tarzda yorumlanmaya müsaittir. Dolayısıyla bu kavram gibi iradecilik kavramı da farklı şekilde yorumlanmaya müsaittir. Daha önce değindiğimiz gibi Modern dönemde Descartes, Tanrı'nın mutlak kudret sahibi olmasından hareketle, matematiksel ve mantıki doğrular gibi zorunlu hakikatlerin bile Tanrı'nın iradesine konu olabileceğini söylemekte ve Tanrı'nın, bir hükümdarın koyduğu kuralları istediği zaman değiştirmesi gibi, dilerse

3 Osler, s. 11.

4 Osler, aynı yer.

onları değiştirebileceğini söylemekteydi.⁵ Bunun aksine Spinoza ise, Tanrı'nın iradesini O'nun ilminde eritmekte ve Descartesçi bir irade anlayışını reddetmekteydi. Orta Çağ'da ise Duns Scotus ve Ockhamlı William Tanrı'nın iradesini kısıtlayan herhangi bir şeyin olmadığını söylemelerine rağmen yine de Tanrı'nın mantıksal olarak çelişki ifade eden şeyleri yani bizâtihi imkânsız olan fiilleri ifâ edemeyeceğini söylemekteydi. Her ne kadar bu düşünürler Tanrı'nın faaliyeti konusunda iradeye vurgu yapsalar da Descartes'in anladığının aksine, Tanrı'nın fiilde bulunurken birtakım zorunlu ilkeleri gözettiğini kabul etmektedir. Kanaatimizce ne Gazâli ne de Thomas, Anselm'in ve Descartes'in savunduğu ve aşırı iradecilik olarak nitelendirilebilecek bu kanatta telakki edilebilir. Konunun daha anlaşılır kılınması için şimdi Gazâli ve Thomas'ın bu husustaki yaklaşımlarını ele alıp değerlendirmek yerinde olacaktır. Bu bağlamda öncelikle Gazâli ve Thomas'ın, Tanrı'nın faaliyeti açısından ilim sıfatını mı yoksa irade sıfatını mı ön plana aldığı, sonrasında da onların birtakım zorunlu ilkeler kabul edip etmediği tespit edilmelidir.

Bilindiği gibi Gazâli'nin *Tehâfût*'te filozofları eleştirdiği noktalardan birisi, onların Tanrı'nın iradesini ilmine, ilmini de zâtına indirgemeleri ve bunun neticesinde de dinin Tanrı'ya atfetmiş olduğu *irade* sıfatını işlevsiz bir şey haline getirmeleridir. Nitekim onlara göre biz, bildiğimiz şeyi o anda meydana getirmeye muktedir değildirizdir. Bilgisine sahip olduğumuz bir şeyi ifâ etmek için yenilenen bir iradeye, sonrasında da bu fiili ifâ edecek kudrete, daha sonra da bu kudretin harekete geçirdiği kaslara, akabinde de kasların harekete geçirdiği uzuvlara ve bu uzuvların hareket ettirdiği kalem gibi aletlere ihtiyacımız vardır. Zihnimizde tasarladığımız bir şeyin sureti bu süreç sonucunda ortaya çıkar. Bizim fiillerimiz bu şekilde meydana gelirken, Evvel açısından böyle bir durum söz konusu değildir. Bu bakımdan Evvel, faildir, âlimdir ve yaptığı şeyi zorla değil (*gayri kerh*), razı olarak yapar. Her şeyin kendisinden

5 Descartes'in söz konusu anlayışına ilişkin bk. Mehmet Ata Az, "Descartes'ta Tanrı, Kudret ve Ezeli Doğrular", *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. II, 2011/2. ss. 69-90.

sadır olduğuna dair ilmi, küllün O'ndan sudur etmesinin illetidir. O'nun fail olmasının anlamı budur. O'nun *kâdir* olması da külli nizam içerisinde bulunan bütün mahlûkatın O'ndan sadır olması anlamına gelir. Dolayısıyla O'na *razı olan* demek daha uygundur ve *razı olana*, *murîd* de denebilir.⁶ Bu şekilde sıfatların ilme ve zâta indirgenmesine karşı çıkan Gazâlî, ilim ve kudret niteliğinin şeylerin var olması ve olmamasına eşit mesafede olduğunu ifade eder.⁷ Bu sıfatlar şeylerden hangisinin var olacağının yeter şartı değildir. Bundan dolayı O'nun iradesi seçeneklerden hangisinin var olacağını belirleyen bir sıfattır.⁸ Görüldüğü gibi Gazâlî burada irade sıfatına vurgu yapmaktadır. Dolayısıyla Gazâlî'nin bu ifadelerini dikkate aldığımızda onun iradeci bir çizgide yer aldığını söyleyebiliriz.

İrade sıfatını ele aldığımız ikinci bölümde değindiğimiz gibi Thomas da Tanrı'nın akıl/bilgi sahibi olması ve âlemdeki düzenden dolayı O'nun irade sıfatına sahip olduğunu temellendirmekte ve O'nun faaliyetini bu sığata referansla açıklamaktadır. Thomas'a göre irade ile fiilde bulunmak kemâl bir niteliktir ve en kâmil şekilde Tanrı'ya atfedilmelidir. Bu bakımdan irade ile yapılan fiil, tabiat gereğı yapılan fiilden daha mükemmeldir. Mükemmel olması nedeniyle irade ile yapılan fiil, mükemmel fail olan Tanrı'ya daha çok yakışacaktır.⁹ Bununla birlikte Tanrı, kendi zâtını zorunlu olarak irade etmesine rağmen, diğer şeylerin varlığını mümkün olarak irade eder.¹⁰

Thomas, şeylerin Tanrı'nın iradesi ile mi yoksa zâtından kaynaklanan bir zorunlulukla mı yaratıldığı meselesinde, Tanrı'nın herhangi bir zâtî zorunlulukla değil, iradesiyle âlemi yarattığına dair dört delil sunulabileceğini dile getirir. Birinci delil, âlemde var olan her şeyin gayesini temele almakta ve şeylere bu gayeyi veren varlığın ilim ve irade sahibi Tanrı olduğu sonucuna ulaşmaktadır. Nasıl bir ok, okçu tarafından

6 Gazâlî, *Tehâfût*, s. 116/*Filozofların Tutarsızlığı*, 87-88. Ayrıca bk. İbn Sinâ, *en-Necât*, II, s. 106-107.

7 Gazâlî, *el-İktisâd*, s. 78-79/*İtikat'da Orta Yol*, s. 58.

8 Gazâlî, *el-İktisâd*, s. 101-102/*İtikat'da Orta Yol*, s. 75-76.

9 Thomas Aquinas, *Summa Contra Gentiles*, II, s. 70.

10 Thomas Aquinas, *Summa Contra Gentiles*, I, s. 257.

belirli bir hedefe yönlendiriyorsa, âlemdeki şeyler de bu şekilde Tanrı'nın iradesi ile gayelerine yönlendirilmektedir. Dolayısıyla Tanrı şeyleri, *zâtı gereği* değil, *iradesi* ile yaratmaktadır. Her ne kadar Thomas, daha önce de ifade ettiğimiz gibi, her şeyin Tanrı'nın iradesi ile var olduğunu ve bir gayeye yönelildiği ilkesini benimsese de Oğul'un meydana gelişini bu ilkenin dışında tutmaktadır. Zira Oğul'un bir gayesi yoktur; aksine her şeyin gayesi odur.¹¹ Dolayısıyla Kelam'ın ortaya çıkışı irade ile ilişkili değil, akıl/bilgi ile ilişkilidir.¹²

İkinci argümanında Thomas tabiatın kendisi gibi bir şey ortaya çıkarmak için belirlendiğini temele almakta ve şeyleri bu gayeye yönlendiren ilkenin Tanrı'nın iradesi ve kudreti olduğu neticesine ulaşmaktadır. Üçüncü argüman ise Tanrı'nın ilmine dayanır. Tanrı, *bizâtihi* olarak akleder ve her şeyin akledilir sureti O'ndadır. Akılda/ilimde (*intellect*) olan bir şey de ancak *iradenin taallukuyla* varlık sahnesine çıkabilir. İrade akla etki ederken, akledilir şey de iradeyi fiile geçirir. Bu nedenle yaratılmış şeyler Tanrı'nın iradesinden kaynaklanır. Dördüncü argümanda ise Thomas, Aristo'nun bilme ve irade etme gibi faili kemâle erdiren durumlar ile ısıtmak ve hareket ettirmek gibi, münfail (etkilenen) şeyde gerçekleşen fiil ayrımını temele alır ve Tanrı'nın faaliyetinin ikinci anlamda düşünülmesinin mümkün olmadığını, çünkü Tanrı'nın yaptığı her şeyi bilerek ve irade ederek yaptığını, dolayısıyla da var olan şeylerin Tanrı'dan tabii bir zorunlulukla değil, O'nun iradesiyle meydana geldiğini dile getirir.¹³ İbn Sînâ ve Gazâlî'yi Tanrı'nın zâtından kaynaklanan bir zorunluluk ile yarattığını düşünenler arasında zikreden Thomas, onların basit olan bir varlığın, yalnızca bir şey meydana getireceğini temele alarak çokluğu açıklamaya çalıştıklarını, ama basit ve bir olan varlıktan çokluğun aracısız şekilde yaratılmasını engelleyen herhangi bir durumun söz konusu olmadığını, bu nedenle de Katolik inancının, Tanrı'nın manevi cevherleri ve maddeyi, herhangi bir aracı olmaksızın doğrudan yaratabileceği anlayı-

11 Thomas Aquinas, *The Power of God*, s. 27-28 ve s. 82.

12 Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, I, s. 155.

13 Thomas Aquinas, *The Power of God*, s. 81-83.

şını kabul ettiğini söyler.¹⁴ Bununla birlikte Tanrı'nın iradesi sebepsiz ve keyfî şekilde de bir şey yapmayı da seçmez. Zira her şey Tanrı'nın hikmeti gereği bir sistem ve düzen içerisinde var olur. Dolayısıyla Tanrı'nın iradesinin şeyleri, sebepsiz yere yarattığı şeklindeki yaklaşım hatalı bir tutumdur.¹⁵

Görüldüğü gibi Thomas, Tanrı'nın faaliyetinin O'nun iradesine dayandığını ileri sürmekte ve yaratma konusunda İbn Sînâcı sudur teorisinden ayrılmaktadır. Bununla birlikte Thomas, Tanrı'nın kâmil olduğunu ve O'nu kemâle erdirecek hiçbir şey olmadığını temele alarak, irade sıfatının O'nun zâtına zait bir şey olmadığını, aksine O'nun zâtı olduğunu iddia etmekle,¹⁶ İbn Sînâ'nın sıfatlar konusundaki irca edici (indirgemeci) Tanrı tasavvuruna yaklaşmaktadır. Bilindiği gibi Thomas, Tanrı'nın varlığı ve mahiyeti konusunda İbn Sînâcı bir çizgide yer almakta ve Tanrı'nın basit olduğunu vurgulamak için O'nun sıfatlarının zâtı ile özdeş olduğunu düşünmektedir. Gazâlî ise sıfatlar konusunda İbn Sînâ gibi filozofların iddialarını hedef almakta ve onları, sıfatların fonksiyonunu ortadan kaldıran ve bu sıfatların semantik yönünü ihmal eden bir Tanrı tasavvuru sunmakla itham etmektedir. Dolayısıyla da Gazâlî sıfatların, Tanrı'nın zâtı ile ne özdeş ne de O'ndan ayrı olduğunu düşünmekte ve ilahî sıfatların semantik yönüne ısrarla vurgu yapmaktadır. Daha önce de belirttiğimiz gibi Gazâlî, filozoflara ve Mutezile'ye, *âlim* ve *kâdir* kavramlarının aynı şeye referansta bulunup bulunmadığını sorar. Eğer bunlar aynı ise, 'Tanrı âlimdir' ifadesi ile 'Tanrı kâdirdir' ifadesi aynı anlama gelecektir ki bu kabul edilemez.¹⁷ Bilindiği gibi ilim sıfatı, kudretten, kudret sıfatı da ilimden farklı bir niteliktir.¹⁸

Gazâlî'nin sıfatlar konusunda filozoflara ve Mutezile'ye yönelttiği eleştirinin bir benzerinin, ilginçtir ki, çağdaş düşünür Plantinga tarafından Thomas'a yöneltildiğini görmekte-

14 Thomas Aquinas, *The Power of God*, s. 43-44.

15 Thomas Aquinas, *Summa Contra Gentiles*, II, s. 72.

16 Thomas Aquinas, *Summa Contra Gentiles*, I, s. 243.

17 Gazâlî, *el-İktisâd*, s. 132/İtikat'da Orta Yol, s. 90.

18 Gazâlî, *el-Makşad*, s. 16/İlahî Ahlak s. 72.

yiz. Plantinga'ya göre sıfatların Tanrı'nın zâtı ile özdeş olduğu iddiası anlaşılması güç bir meseledir. Zira Thomas şeylerin idesinin ve özlerinin Tanrı'nın ilmindeki misalleri olduğunu kabul eder. Eğer bütün ideler Tanrı'nın zâtı ile özdeş ise, şu halde 'at olma idesi' ile 'hindi olma idesi' birbirinden farklı olmayacaktır. Bununla birlikte iyilik niteliğinin, Tanrı'nın ilmi, iradesi ve adaletinden ayrı bir manası olmayacak ve hepsi birbiri ile özdeş olacaktır.¹⁹ Dolayısıyla 'Tanrı kâdirdir' dediğimizde 'Tanrı, Tanrı'dır' demiş oluruz ki, bu durumda mahmul, konuya yeni bir anlam yüklemeyecektir. Bundan dolayı Gazâlî, sıfatların semantik yönüne vurgu yapmakta ve onların zâtla özdeş olmadığını; ama ona ilişkin birtakım manalara referansta bulunduğu, dolayısıyla da sıfatların ne zâtın aynısı ne de zâtla ödeş olduğu²⁰ neticesine ulaşmaktadır.

Sıfatlardan mücerret bir zât anlayışının nihai noktada bizi götüreceği yerin aslında o şeyin yokluğu olabileceğini düşünen Gazâlî, İbn Sinâcı bir zât ve sıfat anlayışının güçlükler doğurabileceğini dile getirerek, bu anlayışın Tanrı'yı *ölü bir varlık* seviyesine indirgeyeceğini de belirtir.²¹ Şunu da belirtmek gerekir ki İbn Sinâ, ilim sıfatını Evvel'in zâtı niteliklerinden birisi olarak görmekte ve O'nun *akl-âkil-makul* olarak isimlendirmektedir. Dolayısıyla ölü bir varlığın ilim sahibi olması mümkün değildir. Bu açıdan değerlendirildiğinde bu hususta Gazâlî'nin biraz ileri gittiğini söyleyebiliriz. Bununla birlikte Gazâlî, Thomas'ın irade sıfatını Tanrı'nın zâtı ile özdeş kabul ettiğine ilişkin iddialarına muhatap olsaydı, filozoflara yani İbn Sinâ'ya yaptığı eleştirileri aynen tekrarlardı. Bunun yanı sıra Gazâlî, Thomas'ın irade sıfatına vurgu yapmasına rağmen, basitlik ilkesine vurgu yaparak bu sıfatı Tanrı'nın

19 Alvin Plantinga, *Does God Have A Nature*. Marquette Uni. Press. Milwaukee, 1980, s. 37-38.

20 Sıfatların Tanrı'nın ne zâtının aynı ne de gayrı şeklinde açıklama girişi mi, teolojik dilin paradoksal yönünü göstermektedir. Fakat bu paradoks, bir mutlak bir çelişki içermekten ziyade, gerçekliğin iki farklı açıdan yorumlanması olarak değerlendirilmektedir. Detaylı bilgi için bk. Temel Yeşilyurt, *Söz'ün Anlamı: Teolojik Dilin Paradoksal Görünümü Üzerine Bir Çözümleme*. İlahiyât, Ankara, 2007, s. 161.

21 Gazâlî, *Tehâfüt*, s. 98/*Filozofların Tutarsızlığı*, 67.

zâtında erittiğinden dolayı onun kendi felsefî sistemi ile örtüşmeyen bir açıklama tarzını benimsediğini de eklerdi.

Buna ilaveten Gazâlî, Thomas'ın, Oğul'un (Kelam) meydana gelişine ilişkin açıklamalarına da itiraz edebilirdi. Zira Thomas, her ne kadar Tanrı'nın zorunlu varlık olduğunu iddia etse de ve diğer şeylerin O'nun iradesi ile var olduğunu ısrarla vurgulasa da Oğul'un meydana gelmesi konusunda irade sıfatının fonksiyonunu dışarda bırakmaktadır. Nitekim Thomas Oğul'un, Tanrı'nın iradesine konu olmayacağını, eğer iradenin konusu olursa onun yaratılmış bir şey olacağını, böyle bir kabulün ise Kelam'ın ezeli oluşuna hâlel getireceğini düşünür. Bu nedenle Thomas, Oğul'un meydana gelişini Tanrı'nın ilmine irca etmekte ve onun Tanrı'nın akletmesi sonucu meydana geldiği sonucuna ulaşmaktadır. Kanaatimizce Thomas'ın Oğul'un varlığına ilişkin bu açıklaması, onun İbn Sînâcı sudur teorisinden ilham aldığıının göstergesidir. Zira Oğul, Tanrı'nın kendi zâtını bildiği anda meydana gelmektedir. Böylece Oğul, Tanrı'nın iradesine konu olmamakta ve İbn Sînâ'nın sudur nazariyesindeki İlk Akıl gibi, Evvel'in kendisini aklettiği anda var olmaktadır. Bu açıdan Thomas, daha önce de ifade ettiğimiz gibi, Oğul'un varlığını açıklamak için Tanrı'ya tabîi bir fiil atfetmektedir.²² Bilindiği gibi Tanrı'nın faaliyetine ilişkin bu tarz bir açıklama Gazâlî'nin *Tehâfüt'l-Felâsife*'de filozofları eleştirdiği önemli noktalardan birisidir.

Sonuç olarak Gazâlî, Tanrı'nın faaliyeti açısından ilim sıfatının yeterli olmadığını temele alarak filozofları eleştirmekte ve bir fiilin ortaya çıkması için ilim ve kudret sıfatına ilaveten *irade* sıfatının gerekli olduğuna vurgu yapmaktadır. Her ne kadar ilim, iradenin seçim fonksiyonunu icra etmesi için gerekli olsa da bir şeyin olup olmayacağına ilişkin bilgi, o şeyin var olması için gerekli ama yeterli bir şart değildir. Hem ilim hem de kudret, seçeneklerin her ikisine de aynı mesafede olduğu için, seçeneklerden hangisinin gerçekleşeceğini tahsis eden irade sıfatıdır. Bu açıdan bakıldığında Gazâlî'nin iradeci kanat-

22 Rahim Acar, *Creation: A Comparative Study Between Avicenna's and Aquinas' Position*, s. 204.

ta yer aldığını söylemek mümkündür. Thomas da ise, Oğul'un meydana gelmesi olayında ilim sıfatı aktif iken, diğer şeylerin varlığa gelmesi hususunda ise irade sıfatı etkindir. Eğer entelektüalizmi Tanrı'nın faaliyetini O'nun ilmine irca etmek olarak anlarsak, bu durumda Oğul'un var oluşu konusunda Thomas, entelektüalist tarafta, diğer şeylerin yaratılması hususunda ise iradeci kanatta zikredilebilir. Zira ona göre diğer şeylerin varlık nedeni, Tanrı'nın kendisini bilmesi değil, iradenin onları var kılma yönünde taalluk etmesidir. Görüldüğü gibi Gazâlî Tanrı'nın faaliyetinde, her ne kadar ilmi iradenin bir şartı olarak görse de Tanrı'nın faaliyeti açısından irade sıfatını ön plana almaktadır. Thomas da her ne kadar Oğul'un meydana gelişi hususunda ilim sıfatını ön plana alsa da âlemin yaratılması hususunda irade sıfatını ön plana almaktadır.

Gazâlî ve Thomas'ın, Tanrı'nın faaliyeti açısından hangi sıfatı ön plana aldıklarına değindik. Şimdi Tanrı'nın faaliyeti açısından onların birtakım *zorunlu ilkeler* kabul edip etmediği meselesine geçebiliriz. Çalışmamızın birinci bölümünde, zorunlu doğruların kaynağına ilişkin *gerçekçilik*, *adcılık* ve *kavramcılık* olmak üzere üç yaklaşımın olduğuna değinmiştik. Gerçekçi anlayış, ezeli olarak var olan nesneler alanının varlığını varsayarken; adcılık ise, bunların sadece birer isim olduğunu iddia etmektedir. İlahî kavramcılık ise zorunlu doğruların varlığını ezeli ilahî ilme referansla açıklayarak diğer ikisinden ayrılmaktadır. Bununla birlikte zorunlu doğrular daha önce ilahî ilmin nesnesi iken, Tanrı'nın özgürlüğünü korumak isteyen Descartes ve takipçileriyle birlikte ilahî iradenin konusu haline geldiğini ifade etmekle birlikte, zorunlu doğruların sürekli olarak Tanrı tarafından yaratıldığını iddia eden Morris ve Menzel'in ilahî aktivizm görüşlerine de yer vermiştik. Peki, bu tartışmalar ışığında Gazâlî ve Thomas, zorunlu doğruların kaynağına ilişkin nerede durmaktadır? Onlar, Platoncu anlamda realist mi, Descartesçi anlamda ilahî iradeci mi yoksa ilahî kavramcılık çizgisinde mi yer almaktadır?

Aklın dört manada kullanıldığını ifade eden Gazâlî, bunlardan birisinin caiz olanı caiz ve muhal olanı muhal ola-

rak bilmek olduğunu söyler. Söz gelimi 2'nin 1'den küçük olması, bir kişinin aynı anda iki mekânda bulunması birer imkânsızlıktır ve akıl bunları imkânsız olarak bilir.²³ Bunlar salt akli doğrulardır ve doğruluğu ile yanlışlığı araştırmaya ihtiyaç duymaksızın doğrudan bilinen şeylerdir.²⁴ Görüldüğü gibi Gazâlî, birtakım zorunlu doğruların varlığını kabul etmektedir ve Tanrı'nın vacip, mümkün ve müstahil her şeyi bildiğini de eklemektedir. Bunun yanı sıra Gazâlî, bizâtihi ve ligayrihi imkânsızlık şeklinde bir ayrım da kabul etmektedir. Söz gelimi Tanrı'nın ilmine aykırı bir şeyin gerçekleşmesi imkânsızdır. Bu imkânsızlık zâtî bir imkânsızlık (*muhâlûn lizâtihi*) değil, aksine hariçten kaynaklanan (*muhâlûn ligayrihi*) bir imkânsızlıktır ve ligayrihi imkânsızlık da bizâtihi imkânsızlıkla aynı kategoride değildir.²⁵

Çalışmamızın önceki bölümünde kudret sıfatını ele alırken gördüğümüz gibi Gazâlî açısından bizâtihi imkânsız, Tanrı'nın kudretinin konusu olamamaktadır. Burhanî bilginin koşullarını ele aldığı yerde Gazâlî parçanın bütünden her zaman önce olduğunu ve bunun zaruri bir durum olduğuna dikkat çekmektedir. Dolayısıyla nasıl ki bir kimse, kelimeleri hiç bilmeden güzel ve düzenli bir yazı yazma kudreti ile vasıflanamazsa, en yüce kudret sahibi Varlık da müfret tasavvurlar olmaksızın mürekkep ilmi yaratmakla vasıflanamaz.²⁶

Gazâlî zorunlu (yakîn) doğruların varlığını kabul etmekle birlikte, bunların Tanrı'nın kudretine konu olmasının mümkün olmadığını da belirtmektedir. Fakat Gazâlî açısından zorunlu doğruların Platoncu anlamda Tanrı'dan ayrı ontolojik bir gerçekliğe sahip olduğu düşünülemez. Zira bu durum onun, kadim olan tek Tanrı tasavvuru ile örtüşmeyecektir. Kanaatimizce bunların ilahî ilimde mündemiç ilke-

23 Gazâlî, *İhyâ*, s. 101 ve s. 103/*İhyâ*, I, 215 ve s. 221. Ayrıca bk. *Mışkâtü'l-Envâr*, s. 290-91/*Mışkâtü'l-Envâr* (Nurlar Âlemi), s. 23-24.

24 Gazâlî, *Mi'yâru'l-İlm*, s. 178/*Mi'yâru'l-İlm: İlmün Ölçütü*, s. 252-54. Ayrıca bk. Gazâlî, *el-Munkızu Min-ad-Dalâl*, s. 65.

25 Gazâlî, *el-İktisâd*, s. 181/*İtikat'da Orta Yol*, s. 132.

26 Gazâlî, *Mustasfâ*, s. 91/*Mustasfa: İslam Hukuk Metodolojisi*, s. 48. Benzer bir değerlendirme için bk. *Mihâkk*, s. 12-13/*Düşünmede Doğru Yöntem*, s. 63-64.

ler olduğu iddia edilebilir. Bu bakımdan çelişmezlik ilkesi ve imkânsızlık gibi zorunlu doğruların varlığı, Zorunlu Varlık'ın ilmindeki idelerdir ve bunlar kudretin taalluk alanına girmediği için Tanrı'nın iradesine de konu olmazlar. Bunun yanı sıra Gazâlî, bazı şeylerin olduğundan farklı olabileceğini ve Tanrı'nın şeyleri olduğundan farklı kılabilmesine vurgu yapmasına rağmen, birtakım zorunlu ilkelerin ve hulûl gibi şeylerin Tanrı'nın kudretine konu olmayacağını belirtmekle, ilahî kavramcı modele yaklaşmaktadır. Zira Gazâlî açısından irade hadis olan şeylere taalluk eder ve hadis şeyler de kudrete konu olan şeylerdir.²⁷ Eğer Gazâlî açısından birtakım zorunlu ve imkânsız olan şeyler Tanrı'nın kudreti ve iradesine konu olamıyorsa, şu halde Tanrı'nın kudret ve iradesinin taalluk alanına girmeyen birtakım zorunlu ilkelerin olduğu sonucuna ulaşabiliriz. Dolayısıyla Gazâlî'nin aşırı iradeci bir tutum içerisinde olduğunu düşünmek ve onu, evrensel mümküncü olarak kabul edilen Descartes'in iradeciliği bağlamında değerlendirmek hatalı bir yaklaşım olacaktır.

Bununla birlikte Gazâlî, filozofların tümelin varlığını zihni bir şey olarak telakki ettiklerini serdeder. Eğer insanlık bir fert olsaydı, Zeyd'in insan olması durumunda, Amr'ın insan olmaması gerekirdi. Aynı şekilde cahil ve âlim olmak tek bir ferde has olsaydı, Zeyd'in âlim olması durumunda, Amr'ın âlim olması mümkün olmazdı.²⁸ *Tehâfût*'de de filozofların imkân, imkânsızlık ve zorunlu kavramlarının hariçte bir gerçekliğinin olmadığını kabul etmeleri gerektiğini, çünkü onların tümellerin ayanda bir varlığı olmadığını ve bunların zihni birer kavram olduğunu iddia ettiklerini belirtir.²⁹ Her ne kadar Gazâlî burada, filozofların tümeli insan zihnine referansla açıkladıklarını ortaya koysa da kendisinin bu görüşü benimseyip benimsemediği net değildir. Fakat son dönem eserlerinden birinde Gazâlî özel (hâs) olanın var olması durumunda, genel (anım) olanın var olmasının zorunlu olduğuna dikkat

27 Gazâlî, *el-İktisâd*, s. 107-108/*İtikat'da Orta Yol*, s. 80.

28 Gazâlî, *Makâsıdu'l-Felâsife*, s. 86-87. Ayrıca bk. İbn Sinâ, *Dânişnâme*, s. 178-180.

29 Gazâlî, *Tehâfût*, s. 77/*Filozofların Tutarsızlığı*, 44.

çeker. İnsan var olduğunda canlılık vardır. Siyah tikeli varsa, renk tümeli de vardır. Fakat bunun tersi doğru değildir. Renk tümelinin var olması, siyah tikelinin var olmasını gerektirmez. Başka şekilde ifade edecek olursak canlı tümelinin var olması, onun kaplamında yer alan insan tikelinin var olmasını gerektirmez. Bunlar zorunlu, mümkün ve imkânsıza dair aklın zaruri ilkeleridir. Bunun aksine araştırma-inceleme (nazar) ile elde edilen bilgiler ise, aklın hemen kabul etmediği, belirli bir araştırma sonucunda elde ettiği bilgilerdir.³⁰ Görüldüğü gibi Gazâlî, tümel ve tikel ilişkisine dair bazı bilgileri zorunlu kategorisinde zikretmekte, dolayısıyla da onları insan aklının birtakım zorunlu ilkeleri olarak görmektedir.

Thomas'ın selefi Augustine, idelerin Tanrı'da olduğunu, zira Tanrı'nın âlemi yaratırken, kendisine göre yaratmış olduğu ideleri, O'nun haricinde bir şey olarak telakki etmenin dinsizlik olduğunu düşünür ve idelerin Tanrı'nın ilminde olduğu sonucuna ulaşır.³¹ Augustine açısından gökyüzü ve diğer maddi şeylerin varlığı zorunlu değildir. Fakat sayılar gibi matematiksel hakikatler ezeli ve değişmezdir. Bu bağlamda '3+7=10' önermesi her zaman doğrudur.³² Görüldüğü gibi Augustine, mantikî ve matematiksel hakikatlerin bize göre değişen ve oluşan bir şey olmadığını düşünmekte ve bunların bir uzlaşım neticesinde oluştuğu düşüncesine karşı çıkmaktadır.

Thomas'a göre aklın nesnesi hakikat, iradenin nesnesi ise iyiliktir.³³ Bir şeyin hakikat olması akla referanslıdır. Eğer akıl ezeli ise onlar da ezelidir. Sadece ilahî akıl/ilim ezelidir; dolayısıyla da ilahî ilimdeki hakikatler ezelidir. Dairenin mahiyetinin daire olması ve 2 sayısı ile 3 sayısının toplamının 5 etmesi gibi şeyler, Tanrı'nın zihnindedir/ilmindedir ve ezelidir.³⁴ Augustine'i takip eden Thomas, zorunlu olan ezelî-

30 Gazâlî, *Mişkâtü'l-Envâr*, s. 290-91 / *Mişkâtü'l-Envâr (Nurlar Âlemi)*, s. 23-24.

31 N. Malebranche, *Metafizik ve Din Üzerinde Görüşmeler*. (çev. Bedia Akarsu). MEB Yay. Ankara 1997, s.13-15.

32 Augustine, *Free Choice of the Will*. (çev. Thomas Williams). Hackett Company. Indianapolis, 1993, s. 44.

33 Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, I, s. 435.

34 Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, I, s. 99.

ebedi hakikatlerin Tanrı'nın ilmindeki fikirler/ideler olduğunu düşünmektedir. Bundan dolayı Thomas, Tanrı'nın birtakım idelere (*exampler*) sahip olduğunu, nasıl ki bir sanatkâr sahip olduğu misale/ideye göre eserini biçimlendirirse, Tanrı da hikmetiyle yarattığı şeylere, bu idelerle suret verdiğini dile getirir.³⁵ İfadelerden de anlaşılacağı üzere Thomas, Tanrı'nın yaratırken gözetmesi gereken birtakım zorunlu ilkelerin varlığını kabul etmektedir. Bunu temele alan Osler de Thomas'ı entelektüalist kanatta zikretmektedir.³⁶

Görüldüğü gibi gerek Gazâlî ve gerekse Thomas birtakım zorunlu ilkelerin varlığını kabul etmekte ve bunların Tanrı'nın faaliyetini de belirlediğini düşünmektedir. Söz gelimi Gazâlî, hulûl meselesine dikkat çekmekte ve bu fiilin Tanrı açısından muhal/imkânsız bir durum olduğunu dile getirmektedir. Her ne kadar Thomas, Gazâlî'nin hulûl konusundaki düşüncelerine katılmasa da yine de mantıksal ve matematiksel önermelerin zorunluluğunu ilahî ilme referansla açıklamakta ve böylece birtakım zorunlu doğruların varlığını kabul etmekte, dolayısıyla da selefî olan ve aşırı iradeci kanatta yer aldığını düşündüğümüz Anselm'den ayrılmaktadır.³⁷ Entelektüalizmi Tanrı'nın faaliyette bulunurken gözettiği birtakım zorunlu ilkelerin varlığı şeklinde yorumlarsak, hem Gazâlî'nin hem de Thomas'ın entelektüalist olduklarını söyleyebiliriz. Fakat bu kavram, Tanrı'nın bütün sıfatlarının ilim sıfatına irca edildiği bir şey ve O'nun faaliyetinin, kendi zâtının bir gereği olarak gerçekleşen bir durum olduğu şeklinde yorumlanırsa, bu anlamda Gazâlî'nin entelektüalist *olmadığını* söylememiz gerekir. Her ne kadar Thomas âlemin varlığını iradeye referansla açıklasa da Oğul'un varlığını zâtî bir gereklilik olarak O'ndan sadır olan bir şey olarak görmekte ve bu yönüyle sudur teorisine yaklaşmaktadır. Dolayısıyla Thomas'ın, Oğul'un var-

35 Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, I, s. 240.

36 Osler, s. 11.

37 Anselm, *Why God Became Man* adlı eserinde, 'Zorunluluk ve imkânsızlık denen her şey, Tanrı'nın iradesinin konusudur. O'nun iradesi, herhangi bir zorunluluk ve imkânsızlığa konu olamaz. Çünkü hiçbir şey, O'nun bu şekilde irade etmesinden başka bir nedenden dolayı zorunlu ya da imkânsız değildir' der. Bk. Anselm, "Why God Became Man", s. 343.

lığı konusunda ilim sıfatına vurgu yapmakla entelektüalist, âlemin yaratılması hususunda irade sıfatına vurgu yapmakla da iradeci kanatta yer aldığı söylenebilir.

2. TANRI-ÂLEM İLİŞKİSİ

Bir önceki başlık altında Gazâlî ve Thomas'ın entelektüalist mi yoksa iradeci mi olduğu meselesini ele aldık ve bu konudaki değerlendirmenin, entelektüalizm ve iradecilik kavramlarının nasıl tanımlandığına bağlı olduğu sonucuna ulaştık. Şimdi de Tanrı'nın faaliyeti açısından her iki düşünürün Tanrı-âlem ilişkisine dair görüşlerine yer vermeye çalışacağız. Bu bağlamda Tanrı'nın niçin yarattığı, yarattığı şeylerin bir özünün olup olmadığı, bu özlerin O'nun faaliyet alanını kısıtlayıp kısıtlamayacağı ve Tanrı'nın şeyleri olduğundan başka türlü yaratıp yaratamayacağı meselesinin yanı sıra mucizenin imkânı ve bu âlemin mümkün âlemlerin en iyisi olup olmadığı sorularına Gazâlî ve Thomas ekseninde cevap bulmaya çalışacağız. Bu bağlamda onların Tanrı-âlem ilişkisi ve Tanrı'nın faaliyetine dair nerede durduklarını daha iyi anlamak için öncelikle Gazâlî ve Thomas'ın *fail* tasavvurunu ortaya koymak yerinde olacaktır.

Teistik gelenekte aşkın olan Tanrı ilim, irade ve kudret gibi birtakım sıfatlar vasıtasıyla fiilde bulunan bir faildir. Şu halde O'nun faaliyetini nasıl anlamalıyız? Diğer bir ifadeyle 'Tanrı faildir' dediğimizde Gazâlî ve Thomas, Tanrı'ya atfedilen *fail* kavramından ne anlamaktadır? *Fail*, Arapça bir kelime olup, fiili yapan özne anlamına gelmektedir. X'in masanın üstündeki bir nesneyi alıp başka bir yere koyması durumunda, bu fiilin öznesinin X olduğu aşikârdır. Ama bir şeyin başka bir şeye sebep olması durumuna ne diyebiliriz? Bu bağlamda fiilin meydana gelmesine neden olan her sebebi fail olarak niteleyebilir miyiz? Söz gelimi bir elbisenin renginin solmasının nedeni güneş ışınlarıdır. Bu durumda güneşin *fail* olduğu ve söz konusu eylemden dolayı sorumlu olduğu söylenebilir mi?

Gazâlî, İbn Sînâ gibi filozofların Tanrı-âlem ilişkisini *illet-malul* bağlamında açıklama girişimini³⁸ hedef almakta ve onları, dinin (şeriat) bize sunmuş olduğu faal Tanrı tasavvuruna aykırı olmakla itham etmektedir. *Tehâfûtü'l-Felâsife*'nin sekizinci meselesinde *hakiki* ve *mecazî* fail ayrımı yapan Gazâlî, filozofların Tanrı'ya atfettikleri faaliyetin içerim ve uzantılarını ele almakta ve onların Tanrı'nın faaliyeti ile ilgili görüşlerinin fail yönünden, fiil yönünden ve fail-fiil arasındaki nispet bakımından üç açıdan kendi ilkeleri ile çeliştiğini ifade etmektedir. Gazâlî'ye göre 'fail, ilim, irade ve kudret sahibidir'. Cansız nesnelerin fail olması düşünülemez. Bir sebebin fail olarak nitelendirilebilmesi için o şeyin irade ve ihtiyar gibi sıfatlara sahip olması gerekir. İrade ve ihtiyar sahibi olmayan duvar ve taş gibi cansız nesneler fail olarak kabul edilemez. Dolayısıyla ilim ve iradesi olmaksızın bir fiile sebep olan şeye *fail* lafzının kullanılması gerçek anlamda değil, mecazî anlamdadır.³⁹

İbn Rüşd ise Gazâlî'nin, 'fail, ilim, irade ve kudret sahibi olmalıdır' şeklinde bize sunmuş olduğu tanımın âlemin yaratıcısına tatbik edilemeyeceğini, çünkü Tanrı'nın nasıl bir fail olduğunun bilinemeyeceğini düşünür. Ona göre, Gazâlî'nin bu tanımda yaptığı şey gaibin şahide kıyas edilmesi, başka şekilde ifade edecek olursak görünenden elde edilen hükmün görünmeyen duruma uygulanmasıdır. Bu metot ise, burhan seviyesinde bir metot değildir. İbn Rüşd filozofların tecrübemize konu olan âlemde faili iki kısma ayırdıklarını, birincisinin ısıtmak ve üşütmek gibi tek tip fiilde bulunan şeyler olan *tabîi fail*, diğerinin ise şu anda yaptığı fiilin aksini de yapabilen *murîd fail* olduğunu söyler. Filozoflara göre Evvel, her iki fiil türünden de münezzehtir. Zira irade bir fiildir ve değişimi gerektirir. Seçen ve irade eden fail, seçtiği şeyi kendisinde olan bir eksikliği tamamlamak için seçmiştir. Fakat Tanrı bunlardan münezzehtir.⁴⁰ İbn Rüşd gibi Hocazade de faaliyetin iradî ve gayri iradî olabileceğine dikkat çeker. Söz gelimi su içme durumunda, suyu getiren ve suyun kendisi

38 İbn Sînâ, *Metafizik*, I. s. 169.

39 Gazâlî, *Tehâfût*, s. 88-89/*Tutarsızlığın Tutarsızlığı* s. 56-57.

40 İbn Rüşd, *Tehâfût*, s. 125-26/*Tutarsızlığın Tutarsızlığı* s. 174-75.

susuzluğun giderilmesi hususunda bir etkiye sahiptir ve dolayısıyla her ikisi de fail olarak adlandırılabilir.⁴¹

Thomas'ın da Gazâlî ile benzer şekilde, 'bilgi ve irade ile fiilde bulunan' ve 'tabiî şekilde fiilde bulunan' fail ayrımını benimsediğini görmekteyiz.⁴² Bu bağlamda Tanrı, ilim ve iradesine dayalı olarak fiilde bulunan bir varlıktır ve O, zâtından kaynaklanan tabiî bir zorunlulukla değil, iradesi ile bu âlemi yaratmıştır.⁴³ Her şeyin iyi olana yönelik tabiî bir arzusu vardır ve bilgiye dayanmayan söz konusu tabiî arzu, doğal arzu/iştihâ (*appetite*) olarak isimlendirilir. Aynı şekilde akıl sahibi varlıkların da iyi olana dair bir arzuları vardır. Fakat bu arzu, tabiî arzu sahibi varlıklarda olduğu gibi kendi tabiatlarından değil, akdedilir formlardan kaynaklanır.⁴⁴

Her fail bir amaç ve gaye için fiilde bulunur. İlk Sebep olan Tanrı'nın haricindeki nakıs failler kendilerindeki eksikliği tamamlamak için fiilde bulunur. Kâmil bir fail olan Tanrı ise, kendisinde olan bir eksikliği tamamlamak için değil, sadece zâti iyiliğini yaymak için fiilde bulunur.⁴⁵ Bütün tabiî failler, tek bir tarzda fiilde bulunur ve *genellikle* aynı sonucu meydana getirir. Dolayısıyla her tabiî failin fiili belirlenmiştir; ama ilahî olan varlık için böyle bir şey söz konusu değildir. Şu halde Tanrı tabiî bir zorunlulukla değil, iradesi ve ilmi ile fiilde bulunur.⁴⁶

Görüldüğü gibi Gazâlî hakiki ve mecazî fail ayrımı yapmakta, ilim ve irade gibi sıfatlara sahip olmayan şeylerin fail olarak isimlendirilmesini mecazî bir isimlendirme olarak değerlendirmektedir. Benzer şekilde Thomas da irade ile fiilde bulunan ve tabiî şekilde fiilde bulunan tarzında bir ayrıma gitmektedir. Tanrı'nın faaliyetini irade ve ilme dayandırmakta ve O'nun faaliyetinin tabiatları gereği fiilde bulunan şeyler-

41 Gürbüz Deniz, *Kelâm-Felsefe Tartışmaları (Tehafütler Örneği)*, Fecr Yay. Ankara, 2009, s. 117.

42 Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, I, s. 111-112.

43 Thomas Aquinas, *The Power of God*, s. 81.

44 Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, I, s. 109.

45 Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, I, s. 241.

46 Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, I, s. 112.

den farklı olduğunu ısrarla vurgulamaktadır. Şu halde Tanrı, tabii şekilde fiilde bulunan şeylerden farklı olduğuna ve başka bir şeye muhtaç olmayan kâmil bir varlık olduğuna göre, o halde âlemi niçin yaratmıştır?

Yaratma hususunda teistik gelenekte sudur nazariyesini benimseyen Fârâbî ve İbn Sînâ, Tanrı'nın kemâlini, iyiliğini ve cömertliğini merkeze alırken, Eş'ari ve Maturidî gibi Müslüman kelimcilerin yanı sıra Hristiyan düşünür Duns Scotus ve Ockhamlı William'ın, Tanrı'nın irade sıfatını merkeze aldıklarını ve Tanrı'nın fiillerini bu sığata referansla açıkladıklarına değinmiştik. Tanrı'nın ilmi ve kemâlini merkeze alanların, O'nun kemâline zarar vereceğı gerekçesiyle, insanbiçimci bir iradenin O'na atfedilmesine karşı çıktıklarını belirtmiştik. İradeyi merkeze alan düşünürlerin iddiasının temelinde Tanrı'yı yaratmaya zorlayan herhangi bir şeyin olmadığı, şayet böyle bir zorunluluk kabul edilirse, bizâtihi kaim olan Tanrı'nın fiilde bulunurken başka şeylere bağımlı olacağı ve bu durumda da O'nun özgürlüğünün sınırlanacağı endişesinin yattığını da ifade etmiştik. Bundan önceki başlıkta da gerek Gazâlî'nin ve gerekse Thomas'ın yaratmayı zorunlulukçu bir tarzda değil de Tanrı'nın özgür iradesine referansla açıkladıkları sonucuna ulaşmıştık. Nitekim Burrel'in da belirttiğı gibi, ezeli bir yaratma/sudur anlayışı, *özgür yaratıcı (free creator)* anlayışına yer bırakmadığı gerekçesiyle Gazâlî tarafından reddedilmiş ve bu düşünce İbn Meymun tarafından da benimsenmiştir. Benzer şekilde Thomas da İbn Meymun'u takip ederek, ezeli yaratma anlayışının *özgür yaratıcı* mefhumuna hâlel getireceğı düşüncesiyle karşı çıkmıştır.⁴⁷ İki düşünür de 'Tanrı irade etti ve yarattı' deseler de kanaatimizce bu söylem, 'Tanrı niçin yarattı?' sorusuna bir cevap teşkil etmemektedir. Bu durumun farkında olan Gazâlî, 'Ben gizli bir hazine idim, bilinmeyi istedim' şeklindeki Hz. Peygambere atfedilen ifadeyi temele alır ve yaratmanın bir zorunlulukla değil, bir *lütuf* olarak gerçekleştiğı neticesine ulaşır.⁴⁸ Dolayısıyla Tanrı kâmilidir/ganıdir ve

47 David Burrel, *Faith and Freedom*, s. 152.

48 Gazâlî, *Kitâbu'l-Erbâin*, s. 33/*Kırk Esas*, s. 29.

kâmil olan bir varlığın başkasına muhtaç olması da mümkün olmadığı için O'nun bir ihtiyaca binaen fiilde bulunması ya da yaratması söz konusu olamaz.⁴⁹

Thomas ise, 'iyilik kendisini yayar' ilkesini benimsemekte⁵⁰ ve Tanrı'nın mutlak iyi olmasından dolayı kendi zâtî iyiliğini yaymak için fiilde bulunduğu neticesine ulaşmaktadır.⁵¹ Bununla birlikte İlk İlke, zâtî iyiliğini belirsiz (*indefinitely*) bir şekilde yaymaz. Bu nedenle Thomas, O'nun iyiliğinin her şeye ölçülü ve oranlı bir şekilde tecelli ettiğini belirtir.⁵² Her ne kadar iyilik zorunlu olarak Tanrı'ya ait olsa da bu durum, O'nu fiilde bulunmaya zorlamaz. Aksine iyilik için fiilde bulunmak, ancak irade yoluyla gerçekleşebilir.⁵³ Bu sebeple Tanrı bir ihtiyaca binaen ve zorunlulukla yaratmaz, aksine zâtî iyiliğini yaymak aşkına yaratır.⁵⁴

Şeylerin var oluşunu Tanrı'nın iyiliğine bağlamakla birlikte Thomas, Tanrı'nın İsa'da tecessüm etmesini de O'nun iyiliğini yayma düşüncesi bağlamında yorumlar. Nasıl ki insan özsel olarak akıllıysa, Tanrı da özsel olarak iyidir. İyilik de kendini yaymayı ister. Buradan hareketle Thomas, Tanrı'nın zâtî iyiliğini yaymak için tecessüm ettiği sonucuna ulaşır. İlahî iyilik yayılmayı gerektirdiği için O'nun maddi, değişken ve zamansal bir tabiata bürünmesi de mümkündür. Hatta Thomas, insanın bozulmuş tabiatını yeniden inşa etmenin ancak Tanrı'nın tecessüm etmesiyle mümkün olduğunu düşünerek, O'nun tecessüm etmesinin zorunlu olduğunu da ifade eder.⁵⁵

Sonuç olarak Gazâlî kelamî gelenek içerisinde görülmesine rağmen yaratmayı, tasavvuf literatüründe şöhret bulmuş olan ve Hz. Peygamber'e atfedilen bir söze referansla açıklamakta; bu yönüyle sufî ekole yaklaşmaktadır. Thomas da yaratma-

49 Gazâlî, *Tehafüt*, s. 122/*Filozofların Tutarsızlığı*, s. 94.

50 Thomas Aquinas, *Summa Contra Gentiles*, I, s. 152.

51 Thomas Aquinas, *Disputed Questions on Truth*, III, s. 8. Ayrıca bk. *Summa Theologica*, I, s. 241.

52 Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, I, s. 613. *Hikmetler Kitabı*, 11:21.

53 Thomas Aquinas, *The Power of God*, s. 83.

54 Thomas Aquinas, *Disputed Questions on Truth*, III, s. 110-11.

55 Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, II, s. 702-703.

yı, Tanrı'nın iradesine referansla açıkladığını düşünmekte; ama Tanrı'nın iyiliğini yayması gerektiğinden dolayı zorunlu olarak tecessüm ettiğini iddia ederek Oğul'un var oluşunu, Tanrı'nın ilmine referansla açıklamaktadır. Bu yönüyle Thomas, Eski Ahit'te geçen 'Tanrı bu şeyleri iyi olarak gördü ve yarattı'⁵⁶ pasajını esas alan ve yaratmayı bu şekilde açıklayan Augustine'den ayrılmakta, Tanrı'nın iyiliğini Oğul'da tecessüm ederek yayması gerektiğini düşünerek ve O'na tabii bir fiil atfederek Yeni-Platoncu sudur teorisine yaklaşmaktadır.

Bilindiği üzere sudurcu bir yaratma anlayışı Gazâlî'nin *Tehâfût* adlı eserde filozofları eleştirdiği önemli hususlardan biridir. Nitekim Gazâlî, sudur temelli yaratma anlayışının Tanrı'nın iradesini yok saydığını ve O'nun zâtı gereği fiilde bulunduğunu iddia ettiğini; dolayısıyla da bu anlayışın Tanrı'yı tabii fail düzeyine indirgediğini sık sık vurgulamaktadır. Eğer Gazâlî Thomas'ın bu iddialarına muhatap olsaydı, kanaatimizce onu da Yeni-Platoncu sudur teorisyenleri içerisinde değerlendirir ve sudur temelli yaratma anlayışına yönelttiği eleştirilerin aynısını ona da yöneltirdi. Bununla birlikte Gazâlî, Thomas'ın iradeye bu kadar vurgu yapmasına rağmen, onun 'Tanrı iyiliğini yaymak için yaratır' düşüncesinin, irade sıfatını işlevsiz hale getirdiğini temele alarak karşı çıkabilirdi.

Anlaşıldığı üzere Tanrı'nın yaratma nedeni Gazâlî açısından 'bilinmeyi istemek' bağlamında yorumlanırken, Thomas açısından Tanrı'nın 'zâtı iyiliğini yayması' bağlamında değerlendirilmektedir. Şu ya da bu sebeple, Tanrı'nın bir şeyler yarattığı ortaya konulsa da önemli bir soru daha gündeme gelmektedir: Tanrı'nın yarattığı bu şeylerin bir özü var mıdır, eğer varsa bu özün sebep olduğu fiiller/etkiler zorunlu mudur? Çalışmamızın birinci bölümünde, bu konuya kısmen de olsa değinmiştik. Bu bağlamda özcülük teorisyenlerinin ikincil nedenlerin varlığını ve şeylerin bir öze sahip olduğunu, bu özün Tanrı'nın faaliyet alanını kısıtlamaktan ziyade, O'nun *hikmetinin* bir göstergesi olduğuna vurgu yaptıklarını ifade

56 *Tekvin*, 31:1. İbn Meymun, söz konusu pasajı, eşyanın hakikatinin sabit olması ve âlemin tertibi olarak yorumlamaktadır. İbn Meymun, s. 130-31.

etmiştik. Vesilecilerin ise, şeylerin bir özünün olduğu ve bu özden dolayı zorunlu olarak fiilde bulundukları düşüncesinin Tanrı'nın faaliyet alanını sınırlandıracağı ve O'nun özgürlüğüne zarar vereceği gerekçesiyle, şeylerin bir özünün olduğu düşüncesini yadsıdıklarını belirtmiştik. Burada ise konuyu Gazâli ve Thomas ekseninde ele alacak ve onların bu meselede hangi tarafta yer aldıklarını ortaya koymaya çalışacağız.

Gazâli havaya atılan taşın yere düşmesi, su içmenin su-suzluğu gidermesi ve ateşin yakması gibi sebep-sonuç ilişkisi içerisinde cereyan eden şeyleri *tecrübiyyat* başlığı altında zikreder ve bunları düzenli olarak tekrar eden bir *âdet* (*ittirâdu'l-âdet*) olarak değerlendirir.⁵⁷ Söz gelimi bir kimse, ağrısı olan uzvuna bir ilaç sürse ya da ağrının geçmesi temennisiyle ihlas suresini okusa, akabinde de kişinin ağrısı geçse ve bu kişi bunu birkaç defa tecrübe etse, o zaman kişi bunlar arasında zorunlu bir ilişkinin olduğu kanaatine ulaşır.⁵⁸ Benzer şekilde boynu kesme sonucunda ölümün gerçekleşeceğinden kimse-nin şüphe duymayacağını da söyleyen Gazâli,⁵⁹ buradaki sorunun, sebep ve sonuç arasındaki iktirânın keyfiyetine ilişkin olduğuna dikkat çeker. Zira boynun vurulması ile ölümün gerçekleşmesi arasındaki ilişki zorunlu değildir. Eğer buradaki ilişki zorunlu olsaydı, ölümün tek nedeni boynu kesmek olurdu ve onun haricinde hiçbir şey ölüme neden olmazdı. Bilindiği gibi ölümün hastalık, kaza vs. gibi daha başka birçok nedeni vardır. Boynun vurulması fiilini ortadan kaldırdığınız zaman ölüme sebep olan hastalık ve kaza gibi diğer sebepleri de ortadan kaldırmamız mümkün değildir. Dolayısıyla o anda ölümü yaratan Tanrı'dır.⁶⁰ Gazâli'nin burada dikkat çektiği şey, sebep-sonuç arasındaki ilişkinin mutlak manada zorunlu kabul edilmesi düşüncesidir.⁶¹ Zira bir şey mutlak manada zorunlu ise o şeyin olmaması düşünülemez ve aksi de müm-

57 Gazâli, *Mustasfâ*, s. 141-43/*Mustasfâ: İslam Hukuk Metodolojisi*, s. 70-71.

58 Gazâli, *Mihâkk*, s. 59-61/*Düşünmede Doğru Yöntem*, s. 99-101. Ayrıca bk. Gazâli, *Mi'yâru'l-İlm*, s. 179/*Mi'yâru'l-İlm: İlm'in Ölçütü*, s. 256.

59 Gazâli, *Mi'yâru'l-İlm*, s. 180-81/*Mi'yâru'l-İlm: İlm'in Ölçütü*, s. 256-58.

60 Gazâli, *el-İktisâd*, s. 223-25/*İtikat'da Orta Yol*, s. 166-67.

61 Necip Taylan, *Gazzâli'nin Düşünce Sisteminin Temelleri*. İlav Yay. İstanbul, 2013, s. 131.

kün değildir. Şayet boynun vurulması ile ölümün gerçekleşmesi arasındaki ilişki mutlak manada zorunlu olsaydı, başka bir durumun ölüme neden olması mümkün olmayacaktı. Kanaatimizce ilk bakışta gayri makul addedilebilecek bu düşünce, Gazâlî'nin imkân ve imkânsızlık konusundaki görüşleri dikkate alındığında makul bir yaklaşım gibi durmaktadır. Nitekim o, boynun kesilmesi ile ölümün gerçekleşmesi arasındaki iktiranı reddetmemekte, aksine bu ilişkinin '2 sayısı 1 sayısından büyüktür' şeklindeki mutlak zorunluluk kategorisinde olmadığına dikkat çekmektedir.

Görüldüğü gibi Gazâlî'ye göre sebep ve sonuç ayrı şeylerdir ve aralarında zorunlu bir ilişki yoktur. Söz konusu ilişki düzenli olarak tekrar eden bir âdettir. Birinin yokluğunda diğerrinin yokluğu, varlığında ise diğerrinin varlığının zorunlu olması söz konusu değildir. Bunlar Tanrı'nın her an irade ve takdir etmesiyle gerçekleşen şeylerdir. Ateşin temas etmesi ile pamuğun yanması örneğinde de durum aynıdır. Şartlar uygunsa, ateşin kendi tabiatına aykırı hareket etmesi mümkün değildir, dolayısıyla ateşin yakması zorunludur şeklindeki filozofların bu iddiası, İbrahim peygamberin yanmamasıyla sonuçlanan mucizeyi inkâr etmek demektir.⁶² Her ne kadar Gazâlî, ateşin yaktığı düşüncesinin inkâr edilemeyeceğini teslim etse de pamukta yanmayı meydana getiren şeyin ateşin kendisi değil, ya doğrudan ya da melekleri vasıtasıyla Tanrı'nın gerçekleştirdiği bir fiil olduğunu düşünür. Ateşin fail olmasına ilişkin filozofların delili, sadece müşahedeye (gözlem) dayanmaktadır. Dolayısıyla gözlem o anda yanmanın meydana geldiğine dair bir veri sağlamış olsa da pamuğun yanma nedeninin zorunlu olarak ateş olduğunu kanıtlayamaz.⁶³

Her ne kadar Gazâlî ilk dönem eserlerinde ateşe yaklaşıldığında pamuğun yanması, dokunulduğu zaman buzun soğukluk hissi vermesinin zorunlu olmadığını, bunların Tanrı'nın koymuş olduğu kanunlar (sünnetullah) olduğunu, dolayısıyla ateşe dokunulduğu zaman Tanrı'nın sıcaklık yerine soğukluk, buza dokunulduğu zaman da soğukluk yerine

62 Gazâlî, *Tehâfût*, s. 178/*Filozofların Tutarsızlığı*, s. 161.

63 Gazâlî, *Tehâfût*, s. 176-77/*Filozofların Tutarsızlığı*, s. 159-60.

sıcaklık yaratmasının mümkün olduğunu söylese de⁶⁴ daha sonra yazmış olduğu eserlerinde Tanrı'nın sebep ve sonuçlar arasında koymuş olduğu bir âdetin olduğunu, dolayısıyla yemek yemeden tokluğun meydana gelmesi, birleşme olmaksızın Hz. Meryem gibi çocuk sahibi olmayı beklemenin *delilik* (*cünûn*) olduğunu da ifade eder.⁶⁵ Her ne kadar tevekkülün en üst derecesi gassalin elindeki meyyit gibi olmayı tazammun etse de tevekkül, hasta olduğu zaman tedaviyi terk etmek, çalışmadan kazanmayı beklemek, felaketten korunmak için tedbir almamak ve çaba göstermemek şeklinde anlaşılmamalıdır. Şeriat tevekkülü övmüş olsa da bunu aç olan bir kimse- nin yemek yemeden açlığını gidermesi veya bir çiftçinin ekim yapmadan ürün almayı beklemesi şeklinde yorumlamak cehalettir. Çünkü Tanrı'nın bir sünneti vardır; o da değişmez.⁶⁶ Bu sünnet ile Tanrı, her şeye bir tabiat vermiş ve bu tabiata göre davranmasına hükmetmiştir. Pamuk ateşe yaklaştırıldığında onu yakacaktır. Ama şu da unutulmamalıdır ki, Tanrı fiillerinde muhtardır ve sebepleri var edendir.⁶⁷

Yukarıdaki ifadelerden de anlaşılacağı üzere Gazâli, her ne kadar ilk dönem eserlerinde şeylerin bir tabiatının olmadığını söylese de son dönem eserlerinden *Mî'râcu's-Sâlikîn*'de, şeylerin bir tabiatının olduğunu ve bu tabiatın onlara Tanrı tarafından bahşedildiğini, şeylerin sahip olduğu bu tabiat ile gerçekleştirdikleri fiillerin Tanrı'nın yaratmasıyla meydana geldiğini ifade etmekte ve dolayısıyla ikincil nedenler konusundaki tutumunu ortaya koymaktadır.⁶⁸ Şeylerin etkileri tecrübemize konu olsa da bunların her zaman o şekilde fiilde

64 Gazâli, *el-İktisâd*, s. 97-98/*İtikat'da Orta Yol*, s. 72-73.

65 Gazâli, *İhyâ*, s. 1625/*İhyâ*, IV, s. 484. Ayrıca bk. *Kitâbu'l-Erbâin*, s. 242-43/*Kırk Esas*, s. 349-51.

66 Gazâli, *Kitâbu'l-Erbâin*, s. 242-43/*Kırk Esas*, s. 349-51.

67 Gazâli, "Mî'râcu's-Sâlikîn", *Mecmuatü Resâil el-İmam el-Gazâli*, s. 81-82. Gazâli, 'sebeb' lafzı ile bir şeyin öyle olmasını tercih eden müreccihli kastettiğini ifade eder. Bk. Gazâli, *el-İktisâd*, s. 25-26/*İtikat'da Orta Yol*, s. 23.

68 Bu açıdan bakıldığında onun ikincil nedenler konusundaki tutumunun belirsiz olduğu iddiası da geçerliliğini yitirmektedir. Gazâli'nin ikincil nedenler konusundaki tutumunun belirsiz olduğuna dair bk. Fehrullah Terkan, "Gazzâli: Hakikat Arayışı ve Tecdid Arasında Bir Hayat", *İslam Felsefesi: Tarih ve Problemler*, (ed. M. Cüneyt Kaya), İSAM Yay. İstanbul, 2013, s. 301.

bulunmaları, ontolojik/metafiziksel bir zorunluluğa delâlet etmemektedir. Freddoso'nun belirttiği gibi Gazâlî'nin dikkat çektiği nokta, şeylerin başka türlü olabilmesinin metafiziksel imkân dâhilinde olmasıdır.⁶⁹ Bununla birlikte Gazâlî açısından şeylerin sahip olduğu bu tabiat (öz), ilahî ilim ve sünnetullah dikkate alındığında zorunludur da. Dolayısıyla var edilmesine hükmedilen her şeyin var olması zorunludur. Bu şeyler zâtları gereği zorunlu olmasa da ezeli kaza ile zorunludurlar.⁷⁰ Ama buradaki zorunluluk, Aristo'nun kozmolojisi olduğu gibi bir zorunluluk değildir. Bilindiği gibi Gazâlî açısından böyle bir tabiat anlayışı Tanrı'nın özgürlüğünü ve faaliyet alanını kısıtlamakta ve şeriatın tasvir ettiği faal Tanrı tasavvuruyla örtüşmemektedir.

Gazâlî, neden-sonuç ilişkisinin ontolojik boyutuna dikkat çekmenin yanı sıra, bu sorunun epistemolojik boyutuna da vurgu yapmaktadır. Her ne kadar bilgi kaynaklarımızdan biri olan tecrübe bize, bir şeyin başka bir şeyin nedeni olduğuna ilişkin bir veri sağlasa da ve âdete göre bu şeylerin sürekli art arda gelmesi bizde, onların hep öyle kalacağına dair bir kanaat oluştursa da⁷¹ bu durum aklın, tecrübi verileri temele alarak ulaştığı bir genellemeden başka bir şey değildir. Gazâlî açısından genelleme yani tümevarım yoluyla elde edilen bilgi, yakın bir bilgi türü değildir. Zira biz tek tek şeyleri ne kadar gözlemlese de onunla ilişkili olan ve müşahede etme imkânı bulamadığımız bir istisnanın olması muhtemeldir.⁷² Dolayısıyla Gazâlî, sebep-sonuç ilişkisini kabul etmekte, ama bizim tecrübe ettiğimiz nedenler haricinde, tecrübemize konu olmayan başka nedenlerin bu süreçte işleyebileceği ihtimalini göz önünde bulundurarak, bu ilişkinin keyfiyetinin tam manasıyla bilinmesinin mümkün olmadığına dikkat çekmektedir.

Peki, şu halde Gazâlî'yi özcü kanatta mı yoksa vesilecilik taraftarları arasında mı zikredeceğiz? Açıkça ifade edelim ki

69 Freddoso, s. 102.

70 Gazâlî, *el-Maksad*, s. 70/*İlahî Ahlak*, s. 196.

71 Gazâlî, *Tehâfüt*, s. 179-80/*Filozofların Tutarsızlığı*, s. 163.

72 Gazâlî, *Makâsıdu'l-Felâsife*, s. 42-43.

Gazâlî, Tanrı'nın özgürlüğünü/faaliyetini kısıtlayan deistik bir Tanrı tasavvuruna götüreceği endişesiyle Aristocu manada özcü yaklaşımı kabul etmemektedir. Zira Aristo'nun sisteminde, Bolay'ın da belirttiği gibi, âlemde cereyan eden hadiseler eşyanın kendi içinde yer alan bir prensip dolayısıyladır. Fakat Gazâlî'nin sisteminde ise, bu kudret eşyanın kendi zâtında değil, ona Tanrı tarafından verilen bir şeydir.⁷³ Vesilecilik açısından da eğer vesileciği her şeyin bir özünün olduğunu inkâr eden Berkeley ve Malebranche'in iddiaları bağlamında değerlendirirsek, Gazâlî'nin bu şekilde bir tutum içinde olmadığını rahatlıkla söyleyebiliriz. Zira Gazâlî, şeylerin bir tabiatının olduğunu ve bu tabiatın Tanrı tarafından onlara bahşedildiğini ifade etmektedir. Ertürk'ün de haklı olarak belirttiği gibi Gazâlî, neden-sonuç ilişkisinin zorunlu olmadığına vurgu yapmaktadır. Bu bakımdan Goodman ve Marmura'nın yaptığı gibi, Gazâlî'nin, nedenselliği inkâr eden Humecu kanat içerisinde telakki edilmesi uygun değildir.⁷⁴ Bunun yanı sıra vesileciliği Tanrı'nın birtakım şeyleri, bazı şeyleri yaratmak için bir vesile olarak kullandığı, ama benzer sonuçları başka vesilelerle ortaya çıkarabileceği şeklinde yorumlamak da mümkündür. Nitekim Gazâlî açısından ateş, yakma fiilini gerçekleştirmek için bir vesiledir. Tanrı yakma fiilini ateş olmaksızın başka bir vesilesiyle de gerçekleştirebilir. Dolayısıyla Gazâlî'nin anlayışının bu bağlamda değerlendirilmesi de mümkündür.

Kanaatimizce Gazâlî'nin, neden-sonuç arasındaki ilişkinin zorunlu olmadığı düşüncesini benimsemesinin nedenlerinden birisi Tanrı'nın kudreti iken, diğer nedeni de onun kozmolojik anlayışdır. Gazâlî'nin âlem anlayışı, cevher-i ferd teorisine dayanır ve bu teoriye göre arazlar sürekli olarak Tanrı tarafından yaratılır ve böylece cevherler de varlığını idame ettirir.

73 Süleyman Hayri Bolay, *Aristo Metafiziği ile Gazzalî Metafiziğinin Karşılaştırılması*, MEB Yay. İstanbul, 1993, s. 256.

74 Ramazan Ertürk, "What Ghazâlî Denies and Why Does Not Deny about Causality", *Tasavvuf*, sayı: 7, Ankara, 2001, s. 240. Gazâlî'nin nedensellik anlayışının Yeniçağ Batı düşünürlerinin nedensellik anlayışı ile karşılaştırılması gerektiğine dair ayrıca bk. Necip Taylan, s. 131.

Tanrı arazları yaratmayı bıraktığı anda o arazların mahalli olan cevherler de yok olur. Buna göre böyle bir âlem tasavvurunda hâkim olan iki prensip vardır: *süreksizlik* (*infisâl*) ve *imkân* (*tecûîz*). Birbirini tamamlar nitelikteki bu iki prensip *cevher-i ferd* teorisine dayanmakta ve gözlemlenen şeyler âdetten ibaret olduğu için bu âdetin dışına çıkılabilmesi de mümkün hale gelmektedir. Bununla birlikte söz konusu teori mucizelere yer açmanın yanı sıra keramet, tılsım, sihir, nazar vb. şeylere inanmaya zemin hazırlamaktadır.⁷⁵ Kelamcılarının benimsediği bu âlem tasavvuru, her ne kadar sihir, tılsım vb. gibi olumsuz görülen birtakım şeylere inanmaya olanak sağlasa da kanaatimizce onların vurgu yaptığı nokta Aristocu bir evren tasavvurunun Tanrı'nın faaliyet alanını kısıtladığı ve O'nu âlemde olup biten şeylerden haberdar olmayan bir varlık seviyesine indirgediğidir.

Thomas, şeylerin bir tabiatının olduğunu, bu tabiat ile hem fiilde bulunma hem de itaat etme kudretlerinin olduğunu, şeylerin bu kudretle Tanrı'nın emirlerine itaat ettiğini düşünür. Söz gelimi su, ateşi söndürmek gibi aktif bir kudrete sahip olmasının yanı sıra, ayın etkisi ile gelgite konu olması bakımından da pasif bir kudrete sahiptir.⁷⁶ İlahî inayetin tanzim ettiği sistem, İlk Neden'e dayanması ve tekil nedenlere dayanması bakımından iki yönlüdür. Söz gelimi aile bireyleri aile reisine karşı sorumludur. Her bir aile bireyi ve aile reisi de toplumun yöneticisine karşı sorumludur.⁷⁷ Bunun gibi ikincil nedenler de dâhil âlemde var olan her şey ilk neden olan ilahî inayetin kapsamındadır.⁷⁸ Yabani zeytin ağacının soylu ve verimli zeytin ağacına aşılmasının olumlu sonuçlar doğurmayacağını ifade eden İncilde'ki pasajı⁷⁹ temele alan Thomas, söz konusu tabiatları yaratanın Tanrı olduğunu ve

75 Cabiri, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*. (çev. Burhan Köroğlu, Hasan Hacak ve Ekrem Demirli). Kitabevi Yay. İstanbul, 2000, s. 313-314.

76 Thomas Aquinas, *The Power of God*, s. 11.

77 Thomas Aquinas, *Summa Contra Gentiles*, III, 2. Kitap, s. 73.

78 Thomas Aquinas, *Summa Contra Gentiles*, III, 1. Kitap, s. 259. Aracı nedenlerin inayet kapsamında olduğuna dair bk. *Summa Theologica*, I, s. 594.

79 *Romalılar*, 11:24.

dolayısıyla da O'nun bu tabiata aykırı fiilde bulunmayacağı için de ateşten yükselme eğilimini çekip almayacağı neticesine ulaşır.⁸⁰ Şeylerin sahip olduğu kudret, nihai anlamda faal olan Tanrı'ya atfedilse de yaratılmış şeylerin gerçekleştirdiği özel fiiller onlardan kaldırılamaz.⁸¹ Tanrı ilk neden olması sebebiyle tabii olarak gerçekleşen bütün fiillerin kaynağıdır ve O'nun kudretinin her fiilde işlemesi zorunludur.⁸²

Bununla birlikte Thomas, Tanrı'nın şeylere bir düzen verdiğini ve bu düzenin de tabiat olduğunu ve zorunlu olduğunu temele alarak Tanrı'nın bu tabiat haricinde fiilde bulunmasının mümkün olmadığı şeklinde bir iddianın yanlış olduğunu da dile getirir. Thomas'a göre şeyler, *bazen* tabiatlarının haricinde fiilde bulunabilir. Çoğu tabii neden sonuçlarını, *genellikle* aynı tarzda meydana getirir. Fakat bazen durum bu *genel kanaate* aykırı gerçekleşebilir. Bunun nedeni failin kudretindeki eksiklik, maddedeki uygunsuz durumlar ve başka bir failin, diğerinden daha baskın kudrete sahip olmasıdır. Birtakım şeyler istisnai şekilde cereyan etse de bu durum, inayetin neticesi olan düzenin başarısızlığa uğradığı anlamına gelmemelidir. Bazen ilahî kudret, ilahî inayetin önüne geçmeksizin Tanrı tarafından şeylere konulmuş (*implanted*) düzenin gerektirdiğinden farklı sonuçlar meydana getirmesine neden olabilir. Buradan anlaşılmaktadır ki şeylerin düzeni tabii bir zorunluluktan dolayı değil, Tanrı tarafından, yani O'nun özgür iradesinden kaynaklanmaktadır ve şeylerin Tanrı'nın yarattığı tabiat haricinde fiilde bulunmaları onların kendi tabiatına aykırı bir durum da değildir.⁸³

Başka bir yerde Thomas, her şeyin Tanrı tarafından bir sistem içerisinde yaratıldığını, bu nedenle bu sistemin İlk Neden'le ilişkisi dikkate alındığında, Tanrı'nın tabiata aykırı bir fiilde bulunmasının O'nun ilmi, iyiliği ve iradesine karşıt olduğunu söyler. Eğer bu sistemi, sadece ikincil nedenler

80 Thomas Aquinas, *The Power of God*, s. 142.

81 Thomas Aquinas, *Summa Contra Gentiles*, III, 1. Kitap, s. 235.

82 Thomas Aquinas, *The Power of God*, s. 54-55.

83 Thomas Aquinas, *Summa Contra Gentiles*, III, 2. Kitap, ss. 77-79.

bağlamında dikkate alırsak o zaman Tanrı, bu nedenler dışında fiilde bulunabilir. Zira O'nun fiili, ikincil nedenler sistemi ile sınırlandırılmaz; çünkü söz konusu ikincil nedenler sistemi O'ndan tabii bir zorunlulukla değil, O'nun özgür iradesinin bir sonucu olarak meydana gelmiştir. Dolayısıyla Tanrı, bu sistemin dışına çıkarak başka şeyler yapabilir ve bunun dışında başka bir sistem de yaratabilir. Söz gelimi herhangi bir ikincil neden olmaksızın, doğrudan o nedenin sonucunu yaratabilir. Augustine'nin de dediği gibi Tanrı, kurulmuş *tabii düzene* aykırı fiilde bulunabilir; fakat kendi yüce kanununa aykırı fiilde bulunamaz.⁸⁴

Her ne kadar Thomas, şeylerin sahip oldukları tabiatın dışında fiilde bulunmalarını, onların tabiatına aykırı bir şey olmadığını söylese de bir olayın nedenini açıklarken 'Niçin' sorusuna yakın nedenlerle cevap verebileceğimizi ama bütün bu yakın nedenlerin ilahî iradeye kadar götürülebileceğini düşünür. 'Niçin ateşe yaklaştırıldığında odun yanar?' sorusuna 'Çünkü yakmak, ateşin tabii fiilidir' ve 'Yakmak ateşin gerçek arazıdır' denmesinin yanı sıra, 'Bu durum ateşin gerçek (*proper*) formudur' şeklinde de cevap verilebilir. Dolayısıyla biz bu cevapları ilahî iradeye kadar geri götürebiliriz. 'Niçin odun yanmıştı' sorusuna 'Çünkü Tanrı öyle irade etmişti' şeklinde verilen cevap, İlk Neden'e nispetle verilmesinden dolayı doğrudur. Ama bu nispet diğer yakın nedenleri yok sayıyorsa yanlış olacaktır.⁸⁵ Her ne kadar Thomas burada aracı nedenleri yok saymanın yanlış olduğunu ifade etse de son dönem eserlerinden birisi olan *Summa Theologica*'da, mümkün nedenlerin mümkün sonuçlar meydana getirmesinin *yakın nedenlerden dolayı değil*, Tanrı'nın, bunları mümkün olarak irade etmesinden dolayı olduğunu belirtmektedir.⁸⁶

Görüldüğü gibi Thomas her şeyin ilahî inayet kapmasında gerçekleştiğini, ateş gibi şeylerin bir özünün olduğunu ve bu bağlamda söz konusu özün Tanrı tarafından ortadan kal-

84 Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, I, s. 543.

85 Thomas Aquinas, *Summa Contra Gentiles*, III, 2. Kitap, s. 72.

86 Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, I, s. 116.

dırlamayacağını iddia etmenin yanı sıra, bu özlerin zorunlu olmadığını ve Tanrı'nın kudretinin onların haricinde birtakım fiiller meydana getirebileceğini de ifade etmektedir. Şeylerin sahip olduğu özün zorunlu olduğunu iddia etmekle, İbn Sinâci⁸⁷ ve İbn Rüşdcü⁸⁸ özcü bir tasavvuru benimsemekteyken, bu özün zorunlu olmadığını ve Tanrı'nın faaliyetini kısıtlamayacağı açısından da Gazâli çizgisine yaklaşmaktadır.

Thomas, ikincil nedenlerin ilahî inayetin âlemdeki işleyiş tarzı olduğunu temellendirirken Müslüman kelimcilerin nedensellik anlayışına da birtakım eleştiriler getirir. Nitekim Thomas'ın *The Power of God* ve *Summa Contra Gentiles*'ta *law of the Moors*⁸⁹ şeklinde atıfta bulunduğu grup Müslüman kelimcilerdir. Müslüman kelimcilerin görüşlerinin Latin Batı dünyasına geçişi, Fakhry'nin de belirttiği gibi, İbn Meymun'un *Delâletül-Hâirîn* eseri vasıtasıyla gerçekleşmiştir.⁹⁰ Nitekim İbn Meymun bu eserde Müslüman kelimcilerin, ateşin yakmasının, ateşin zâtından dolayı değil de o anda Tanrı'nın yaratmasıyla gerçekleştiği, yakmanın araz olduğu, arazların ise bir cevherden diğerine intikalinin mümkün olmadığı şeklindeki düşüncelerini zikreder.⁹¹ Benzer şekilde ateşin yakmak yerine soğukluk vermesi de mümkündür;⁹² çünkü bunlar *âdet*tir. Bu bakımdan bunların aksinin düşünülmesi, yani suyun yakması ve ateşin soğutması aklen mümkündür.⁹³

87 Yakma niteliği olmadan ateşin yaratılmasının mümkün olmadığına dair bk. İbn Sinâ *Metafizik*, II, s. 166.

88 İbn Rüşd, *Tefsîru Ma Ba'de't-Tabia*, s. 1136.

89 'Moors', Orta Çağ Avrupa'sında, Latin Batı dünyasının İspanya'da yaşayan Müslümanlar için kullandığı bir isimdir. Bundan dolayı 'Law of the Moors' kavramını 'Müslüman Kelamcılar' olarak çevirmeyi uygun bulduk.

90 Fakhry, Latin Batı dünyasında, Müslüman Kelamcılarının görüşlerinin '*Loquentes in lege Maurorum*' adı altında zikredildiğini ifade eder. Bk. Majid Fakhry, *Islamic Occasionalism and Its Critique by Averroes and Aquinas*, s. 25. Latin Batı dünyasının Müslüman kelimcilerin görüşlerinden İbn Meymun vasıtasıyla haberdar olduğuna dair bk. David Burrell, *Freedom and Creation in Three Traditions*, s. 51.

91 İbn Meymun, s. 201.

92 İbn Meymun, s. 211.

كذلك قالوا: كون الأرض تحرك للمركز والنار للعلو أو كون النار تحرق والماء يبرد جري عادة، ولا يمتنع في العقل أن تتغير هذه العادة ببرد النار وتحرك إلى أسفل وهي نار.

93 İbn Meymun, s. 212-13.

İbn Meymun'un bu ifadeleri bize, Gazâli'nin konuya ilişkin açıklamalarını hatırlatmaktadır. Nitekim Gazâli elin hareket etmesiyle suyun hareketi hadisesinde, hareketin her bir parçasının (cüz') yokluktan sonra meydana geldiğini, dolayısıyla suyun hareketinin parmağın fiili değil, Tanrı'nın o anda yarattığı bir fiil olduğunu söyler.⁹⁴ Benzer şekilde pamukta yanma meydana getiren şeyin de ateşin kendisi değil, ya doğrudan ya da melekleri vasıtasıyla bizzât Tanrı'nın meydana getirdiği bir fiil olduğunu dile getirir.⁹⁵ Bunun yanı sıra Gazâli, Tanrı'nın, ateşe dokunulduğu zaman sıcaklık yerine soğukluk hissi, buza dokunulduğu zaman soğukluk yerine sıcaklık hissi vermesini de mümkün görmektedir.⁹⁶

Thomas'a göre Müslüman kelimcilerin bir arazın başka bir cevhere intikalinin mümkün olmadığı, yanma esnasında, ateşin bir kudretinin olmadığı ve yanma olgusunu Tanrı'nın yarattığı, dolayısıyla da şeylerin tabii kudretleriyle fiilde bulunmadıkları şeklindeki iddiaları hatalıdır.⁹⁷ Bununla birlikte onlar, Tanrı'nın irade etmedikçe ateşin soğutması ve ısıtması arasında bir fark olmadığını da ileri sürerek ilahî inayeti, ilim olmaksızın gerçekleşen salt iradeye dayandırmışlardır.⁹⁸

Thomas açısından yakmak, ateşin özsel fiilidir ve bunu inkâr etmek tecrübeye aykırı bir şeydir. Zira müşahede ettiğimiz sebep sonuç ilişkisi, Tanrı tarafından kurulmuştur ve buna göre işlemektedir. Elimizi ateşe yaklaştırdığımızda yan-

94 Gazâli, *Tehâfût*, s. 93/*Filozofların Tutarsızlığı*, s. 61-62.

95 Gazâli, *Tehâfût*, s. 176-77/*Filozofların Tutarsızlığı*, s. 159-60.

96 Gazâli, *el-İktisâd*, s. 97-98/*İtikat'da Orta Yol*, s. 72-73.

...أحدهما متولد من الآخر وهو خطأ فأما اللازمات التي ليست شرطاً فعندنا يجوز أن تنفك عن الاقتران بما هو لازم لها، بل لزومه بحكم طرد العادة كاختراق القطن عند مجاورة النار وحصول البرودة في اليد عند مماسة الثلج، فإن كل ذلك مستمر بجريان سنة الله تعالى، وإلا فالقدرة من حيث ذاتها غير قاصرة عن خلق البرودة في الثلج والمماسة في اليد مع خلق الحرارة في اليد بدلاً عن البرودة."

97 Thomas Aquinas, *The Power of God*, s. 54.

98 Thomas Aquinas, *Summa Contra Gentiles*, III, 2. Kitap, s. 71. "Thus, a double error is set aside by the foregoing points. There is the mistake of those who believe that all things follow, without any rational plan, from God's pure will. This is the error of the exponents of the Law of the Moors, as Rabbi Moses says: according to them, it makes no difference whether fire heats or cools, unless God wills it so."

ma gerçekleşmektedir ve bu tecrübeyle sabittir. Müslüman kelimcilerin iddiasının diğer çıkmazı ise, bu iddianın akla aykırı olmasıdır. Akıl, var olan her şeyin bir işlev ve gayesinin olduğuna, şayet bu gaye ve işlev ortadan kaldırılırsa, şeylerin bir anlamının olmayacağına hükmetmektedir. Söz gelimi bir bıçak kesme işlevini yerine getiremiyorsa ve ateş oduna yaklaştırıldığında yakmıyorsa, bu durumda hem bıçağın hem de ateşin varlığı anlamsız olacaktır. Bunun yanı sıra Müslüman kelimcilerin iddiası, yaratmak vasıtasıyla kendisini ifşa eden (yayan) ilahî iyiliğe de aykırıdır. İlahî iyilik kendisi gibi, hem var olan hem de birtakım fiillere neden olan sebepler yaratmaktadır. Şeylerdeki aktif kudreti inkâr etmek, ilahî iyiliğin bu yönünü inkâr etmektir.⁹⁹ Aynı meseleyi *Summa Contra Gentiles* adlı eserde de ele alan Thomas, Müslüman kelimcilerin bu iddiasının, hikmet ve kudret sıfatı ile bilimsel bilgiyi de ortadan kaldırdığını ve bu düşüncenin, âlemin bütününe kemâline zarar verdiğini belirtir.¹⁰⁰

Summa Theologica'da ise Thomas, yanma hadisesini açıklarken ve nedenselliği temellendirirken iki kanıt sunmakla yetinir ve burada 'Müslüman kelimciler' yerine *bazıları* kavramını kullanır. Ona göre sebep-sonuç ilişkisini reddetmek, âlemdeki şeyleri, anlamsız ve amaçsız kabul etmenin yanı sıra Tanrı'nın kudretini de sınırlandırmak anlamına gelmektedir. Eğer şeylerdeki sebep-sonuç ilişkisi yok sayılırsa, bu durum yaratıcının kudretinin eksikliğine delâlet edecektir.¹⁰¹ Kanaatimizce Thomas'ın ilahî kudreti temele alan bu delili yeteri kadar güçlü değildir. Zira şeyler arasındaki sebep-sonuç ilişkisini ortadan kaldırmak Tanrı'nın kudretine hâlel getiremeyebilir. Söz gelimi sebep-sonuç ilişkisine bağlı kalmaksızın Tanrı'nın farklı sonuçlar meydana getirmesi, O'nun daha kudretli olduğunun göstergesi sayılabilir. Hatırlanacağı gibi Gazâlî'nin filozoflara karşı çıktığı önemli noktalardan birisi, onların, Tanrı'nın fiillerini birtakım sebep-sonuç ilişkisiyle sınırlandırmalarıdır. Şayet Gazâlî, Thomas'ın bu iddiasına

99 Thomas Aquinas, *The Power of God*, s. 54-55.

100 Thomas Aquinas, *Summa Contra Gentiles*, III, 1. Kitap, s. 229-231.

101 Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, I, s. 542-43.

muhatap olsaydı, onun kudrete ilişkin açıklamasının yetersiz olduğunu ve birtakım sonuçları, sebeplere bağımlı kalmadan yaratmanın mutlak kudret sıfatı ile çelişmeyeceğini ve böyle bir Tanrı tasavvurunun kutsal metinlerde sunulan tasavvura daha uygun olduğunu temele alarak cevap verebilirdi.

Thomas'ın Müslüman kelimcilerin nedensellik anlayışına yönelttiği eleştirileri, İbn Rüşd ve İbn Meymun'a borçlu olduğunu belirtmeliyiz. Nitekim İbn Rüşd, şeylerin belirli bir tabiatının olduğunu, eğer onların bir tabiatı olmasaydı, onların belirli bir fiilinin olmayacağını, dolayısıyla da onlara ilişkin bir tanımın yapılamayacağına dikkat çeker ve Eş'arilerin nedenselliğe ilişkin iddialarının, *şeriatı* ve *ilahî hikmeti* yok sayan bir görüş olduğu sonucuna ulaşır.¹⁰² Benzer şekilde İbn Meymun da âlemdeki nedensellik ve düzenin ilahî hikmetin bir yansıması olduğunu dile getirerek İbn Rüşd'ü takip eder.¹⁰³

Görüldüğü gibi Thomas, ilahî hikmeti ve kudreti iptal edeceği gerekçesiyle Müslüman kelimcileri eleştirmekte ve bu hususta da İbn Rüşd ve İbn Meymun'dan beslenmektedir. Fakat Thomas nedensellik konusunda 'Müslüman Kelamcılar' adıyla eleştirdiği düşüncenin Gazâlî tarafından da savunulduğunu bilmemektedir. Daha önce de belirttiğimiz gibi Thomas, Gazâlî'yi *Makâsıdu'l-Felâsife* adlı eser vasıtasıyla tanımakta ve onu İbn Sinâ'nın bir takipçisi olarak görmektedir.

Her ne kadar Thomas, ikincil nedenlerin ilahî inayetin bir yansıması olduğunu söylese de ekmeğin İsa'nın etine, şarabın da onun kanına dönüşmesi hadisesini yani *ekmek-şarap ayinini* (*evharistiya*) deyim yerindeyse kendi sistemiyle tutarsızlık arz eden bir tarzda açıklamaya çalışmaktadır. Thomas, İncil'de geçen 'Bu benim etimdir'¹⁰⁴ pasajını lafzî şekilde anlar ve evharistiya ayini esnasında sunakta yer alan ekmeğin zât (öz) bakımından İsa'nın eti, fakat araz bakımından ekmeğin

102 İbn Rüşd, *Tehâfüt*, s. 306/*Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, s. 569-70. Ayrıca bk. "el-Keşf an-Minhâci'l-Edille" *Felsefe-Din İlişkileri*. (çev. Süleyman Ulu-dağ). Dergâh Yay. İstanbul, 2004, s. 156-58.

103 İbn Meymun, s. 572-73.

104 *Markos*, 14:22-24.

olduğunu söyler. Cevher değişmektedir ama ekmeğin arazları var olmaya devam etmektedir.¹⁰⁵ Zira bir arazın, cevheri olmadan varlığını devam ettirmesi, ilahî kudret açısından imkânsız değildir. İlahî kudret, ikincil nedenler olmaksızın onların meydana getirdiği sonuçları yaratabilir. Söz gelimi Tanrı, meni olmaksızın bir insan yaratabilir veya tıbbi tedavi yöntemleri olmaksızın da ateşli bir hastayı iyileştirebilir; çünkü Tanrı aklın kavradığından daha fazla faaliyet alanına sahiptir.¹⁰⁶ Görüldüğü gibi Thomas, bir arazın, cevheri değişmesine rağmen varlığını devam ettirdiğini kabul etmekte ve bunu da Tanrı'nın kudretine referansla temellendirmektedir. Kanaatimizce Thomas'ın bu açıklamaları, kendi sistemi ile tutarsızlık arz etmektedir. Thomas'ın evharistiyaya ilişkin açıklaması, eleştirdiği Müslüman kelimcilerin cevher-araz teorisine oldukça yakındır. Daha önce belirttiğimiz gibi Thomas, Müslüman kelimcilerin bu teorisini ilahî hikmete aykırı bir açıklama olarak değerlendirmekte, her ne kadar Gazâlî'nin de bu düşünceyi kabul ettiğini bilmeseydi de dolaylı yoldan onu eleştirmektedir.

Thomas'ın evharistiyaya dair açıklaması, onun madde-form teorisıyla de örtüşmemektedir. Bilindiği gibi Thomas, Aristocu madde-form düşüncesini kabul etmekte ve şeylerin madde ve formdan oluştuğunu ileri sürmektedir. Burada ekmeği eklemek yapan, eklemek olma formu ve onun maddesidir. Eklemek olma formu ekmeği, masa ve sandalye gibi diğer şeylerden ayıran bir ilkedir. Zira ekmeğin İsa'nın eti olması için onu diğer şeylerden ayıran bir formunun olması gerekir ve bu da birtakım arazları barındıran *et olma* formudur. Buna rağmen Thomas, 'ekmek olma' arazlarının korunduğu halde, ekmeğin cevherinin ete dönüştüğünü iddia ederek kendi madde-form anlayışı ile tutarsız bir açıklama sunmaktadır. Eğer Gazâlî Thomas'ın evharistiyaya ilişkin açıklamalarını duysaydı, bir şeyin cevherinin değişmesi durumunda,

105 Thomas Aquinas, *Summa Contra Gentiles*, IV, s. 260.

106 Thomas Aquinas, *Summa Contra Gentiles*, IV, s. 263. Ayrıca bk. Davies, *The Thought of Thomas Aquinas*, s. 369.

o şeyin sahip olduğu arazların da değişeceğini söylerdi. Zira Gazâlî'nin kozmolojisinde, arazların varlığı cevhere bağlıdır. Eğer cevher değişirse, ona ilişen arazlar da değişecektir. Dolayısıyla Gazâlî cephesinden bakıldığında, Thomas'ın evharisti-yaya ilişkin açıklaması Thomas'ın kendi sistemiyle tutarsızlık arz eden bir açıklamadır.

Daha önce ifade ettiğimiz gibi Gazâlî'nin kozmolojisi cevher-araz teorisine dayanmakta ve bir şeyin sahip olduğu öz ve onun fiili arasında zorunlu bir ilişki söz konusu olmamaktadır. Gazâlî, âlemde cereyan eden hadiselerin hepsinin, ikincil nedenler çerçevesinde gerçekleştiğini kabul etse de bunların Tanrı'nın kudretiyle meydana geldiğini, şeylerin sahip olduğu öz ve bu özün gerektirdiği fiilin (etki) zorunlu olmadığını teslim etmektedir. Dolayısıyla bu durum Tanrı'nın faaliyet alanını kısıtlamamaktadır. Thomas ise, ikincil nedenlerin varlığını kabul etmekle birlikte şeylere bir kudret atfetmekte, mevcut sistemi ilahî hikmete referansla açıklamakta, şeylerin sahip olduğu öz ve bu özün gerektirdiği fiili yadsımanın ilahî hikmeti yok saymak gibi bir netice ile sonuçlanacağına vurgu yapmaktadır. Şu halde şeylerin özünün olup olmadığı ve ilahî hikmet meselesini dikkate aldığımız da 'âlem, olduğundan başka türlü olabilir mi?' sorusu gündeme gelmektedir. Başka bir şekilde ifade edecek olursak, 'Tanrı, yarattığı şeyleri olduğundan farklı kılabilir mi/miydi?'

Filozofların, âlemin şu haliyle, *küllî nizâma* hizmet ettiği, eğer bundan daha büyük ya da daha küçük olsaydı, âlemdeki nizamın bozulacağı düşüncesini hedef alan Gazâlî, böyle bir âlem tasavvurunun zorunlu bir âlem tasavvuruna yol açacağına dikkat çekmektedir. Gazâlî'ye göre onların bu iddiasına, kutup noktalarının konumu temele alınarak itiraz edilebilir. Filozoflar açısından gökyüzü küre biçimindedir ve kürenin çevresindeki bütün noktaların merkeze uzaklığı eşit mesafededir. Bu noktaların uzaklığı eşit mesafedeyse, o zaman bunların her birinin kutup noktası olması mümkündür. Biliyoruz ki, bu noktalardan sadece iki tanesi kutup noktası olarak tayin edilmiştir. Söz konusu iki noktanın kutup noktası ola-

rak tayin edilmesi bir tesadüf değil, aksine benzer olan şeyleri birbirinden ayıran bir muhassis dolayısıyladır.¹⁰⁷ Bu sebeple,

... akıl, âlemi olduğu halden bir kulaç daha büyük ya da daha küçük [tarzda] tasavvur edebilir. Aklın âlemi bu şekilde tasavvur etmesi, varlık ile yokluğu, siyah ile beyazı veya olumlu ile olumsuz aynı anda, aynı konuda cem etmek gibi bir imkânsızlık değildir.¹⁰⁸

İbn Meymun ise, Müslüman kelimcilerin görüşlerini serrettiği onuncu mukaddimede, kelimcilerin mümkünü aklı tasavvur olarak anladıklarını ve buradan hareketle müşahade ettiğimiz bilfiil âlemin olduğundan daha büyük ya da küçük veya başka türlü olmasının mümkün olduğunu temellendirdiklerini ifade eder. Dolayısıyla insan bir dağ kadar büyük ya da çok başlı olabilir; bu durum aklen mümkündür. Şu haliyle mümkün olanın, başka şekilde olması da mümkündür. İbn Meymun, Müslüman kelimcilerle atfettiği ve Gazâlî'ye ait olduğunu düşündüğümüz bu görüşü, *tahsis delili* kapsamında şöyle aktarır:

Der ki: Âlemin bulunduğu şekil ve miktardan farklı olması mümkündür. [Yani] mevcut arazlara ve içinde bulunduğu zaman ve mekâna sahip olarak bu âlemin, şimdiki halinden daha büyük veya daha küçük olması mümkün olduğu gibi, olduğu şekilden farklı olması, sahip olduğu arazlardan farklı arazlara sahip olması veya var edildiği andan daha önce veya daha sonra var edilmesi veya farklı bir mekânda yaratılması da mümkündür. Aksi mümkün olduğu halde âlemin [şimdiki durumu olan] belli bir şekil, miktar, mekân, zaman ve araz ile tahsis edilmiş olması gibi tüm hususlar, iki mümkününden birini irade eden muhtâr bir tahsis edicinin (muhassis) varlığını gösterir.¹⁰⁹

107 Gazâlî, *Tehâfût*, s. 27-29/*Filozofların Tutarsızlığı*, s. 63-64. Benzer şekilde Şehristânî de hadis varlıkların başka bir zamanda değil de bu zamanda olmalarını ve başka türlü değil de bu türlü olmalarını Tanrı'nın tahsisine bağlamaktadır. Ona göre, eğer hadis olan şeyler nihai bir tahsis ediciye bağlanırsa bu durumda teselsül de kesilecektir. Şehristânî, *Kitâbu Nihayetü'l-İkdâm fi İlmi'l-Kelâm*. (Tah. Alfred Guillaumme) London. 1934, s. 243-45.

108 Gazâlî, *Tehâfût*, s. 73/*Filozofların Tutarsızlığı*, s. 39.

"...فإن العقل في تقدير العالم أكبر أو أصغر مما عليه بذراع ليس هو كتقديره الجمع بين السواد والبياض والوجود والعدم والممتنع هو الجمع بين النفي والإثبات وإليه ترجع المحالات كلها فهو تحكم بارد فاسد"

109 İbn Meymun, s. 221.

Thomas da *The Power of God* adlı eserinde zamanın, her fiilin içinde gerçekleştiği bir şey olarak düşünüldüğünü, böylece Tanrı'nın da fiilinin bu şekilde telakki edildiğine dikkat çeker. Fakat Thomas diğer bütün her şey gibi zamanın da Tanrı'nın yaratma fiiline konu olduğunu söyler ve bu durumu şöyle aktarır:

yaratma konusunda, zamanın anlarından birisinin tahsisi de semavî kürelerin daha büyük ya da daha küçük olmasının tahsis edilmesinde olduğu gibi, âlemin var olacağını ya da hiç var olmayacağını tahsis eden Tanrı'nın mutlak iradesine bağlıdır.¹¹⁰

Görüldüğü gibi, Thomas, âlemin olduğundan daha büyük ya da daha küçük olabileceğini Tanrı'nın iradesine referansla açıklamakta ve bu konuda Gazâlî ve İbn Meymun ile benzer ifadeler kullanmaktadır. Kanaatimizce, her ne kadar bu düşüncenin Gazâlî'ye ait olduğunu bilmese de kuvvetle muhtemeldir ki o bu düşüncüyü İbn Meymun kanalıyla elde etmiş ve kendi sisteminde kullanmıştır.

Yeni-Platoncuların Tanrı'nın en iyi varlık olmasından hareketle, O'nun en iyi olanı yaratması gerektiği iddiasına karşı çıkan Thomas, Tanrı'nın yüce iyiliğinin, onun en iyi âlemi yaratmakla sınırlandırılmayacağını, aksine O'nun iyiliğinin bu âlemden daha iyisini ya da daha kötüsünü yaratabileceğini iddia eder.¹¹¹ Tanrı'nın iyiliği sonsuzdur ve bunu göstermek için de O, sonsuz yollara sahiptir.¹¹² Fakat şeyler sınırlı olduğu için ilahî iyiliği tam manasıyla yansıtamazlar. Bu nedenle ilahî irade bilfiil olanla sınırlandırılmaz. Tanrı

"ويقول هذا جائز أن يكون على ما هو عليه من الشكل والمقدار. وبهذه الأعراض الموجودة فيه وفي هذا الزمان والمكان الذي وجد فيه جائز أن يكون أكبر أو أصغر أو بخلاف هذا الشكل أو بأعراض كذا أو يوجد قبل زمان وجوده أو بعده أو في غير هذا المكان، فتخصيصه بشكل ما أو بمقدار أو بمكان أو بعرض من الأعراض وبزمان مخصص مع جواز خلاف ذلك كله دليل على مخصص مختار أراد أحد هذين الجائزين"

110 "...And the allotment of the duration of time depends on the absolute will of God, who willed that World would begin to exist and not always exist, just as he willed that heavens would be greater or lesser." Thomas Aquinas, *The Power of God*, s. 91.

111 Thomas Aquinas, *The Power of God*, s. 86. Tanrı'nın yarattığından daha iyisini yaratabileceğine ilişkin bk. *Summa Theologica*, I, s. 149.

112 Thomas Aquinas, *Summa Contra Gentiles*, II, s. 96-97.

başka sistemler yaratarak kendi iyiliğini farklı tarzlarda gösterebilir.¹¹³ Nasıl ki bir sanatkâr eseri üzerinde farklı tarzda fiilde bulunabiliyorsa, Tanrı da yaratmış olduğu şeyler üzerinde farklı tarzlarda fiilde bulunabilir ve dolayısıyla farklı bir sistem de yaratabilir.¹¹⁴ Çünkü Tanrı iyiliğini farklı tarz ve şekillerde ifşa edebilir.¹¹⁵ Dolayısıyla Thomas açısından Tanrı'nın kudreti sınırlı değildir ve bundan daha iyisini de yapabilir.¹¹⁶ Kanaatimizce Thomas'ın bu iddiası, kendisinin mutlak zorunlu ve koşullu zorunlu anlayışı ile örtüşmemektedir. Ona göre, bir sayının tek ya da çift olması mutlak (*absolute*) manada zorunluyken, bir insanın oturması koşullu (*suppositional*) bir zorunluluktur. Söz gelimi Sokrates'in oturduğu kanıtlanırsa, oturma eylemi devam ettiği sürece, 'Sokrates oturmaktadır' önermesi zorunlu olarak doğru olur. Görüldüğü gibi buradaki zorunluluk, Sokrates'in oturma şartına bağlı olduğu için koşullu bir zorunluluk halidir.¹¹⁷ Âlem de Tanrı'nın yaratmasıyla var olmuştur ve bu açıdan âlem, İlk Neden'e referansla koşullu zorunlu bir şey olmaktadır. Tanrı'nın basit bir varlık olması ve değişmezliği, O'nun başka âlemler yaratmasının önünde bir engel gibi durmaktadır. Bu nedenle Thomas'ın bu düşüncesinin, kendisinin 'Tanrı bu âlemden daha iyisini yaratmaya muktedirdir' düşüncesiyle örtüşmediği söylenebilir.

Tanrı'nın tabii bir zorunlulukla değil de iradesiyle fiilde bulunduğunu ve başka bir düzen yaratabileceğini¹¹⁸ kanıtlamaya çalışan Thomas, feleklerin dönüşünü temele almakta ve kanaatimizce bu yönüyle de Gazâli ile benzerlik arz etmektedir. Nitekim Gazâli Tanrı'nın zâtı gereği değil de iradesiyle fiilde bulunduğunu, dolayısıyla da âlemin kadim olmadığını

113 Aquşnolu Thomas, *Summa Contra Gentiles*, III, 2. Kitap, s. 77.

114 Thomas Aquinas, *Summa Contra Gentiles*, III, 2. Kitap, s. 81.

115 Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, I, s. 137.

116 Thomas Aquinas, *Summa Contra Gentiles*, III, 1. Kitap, s. 198.

117 Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, I, s. 110 ve s. 432. Ayrıca bk. Zikri Yavuz, *İnsan Hürriyeti Açısından Tanrı'nın Önbilgisi*. Ankara Üniversitesi SBE. Ankara. (Yayımlanmamış Doktora Tezi), 2006, s. 78.

118 Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, I, s. 148. Ayrıca bk. *Summa Theologica*, I, s. 543.

göstermek için feleklerin devirlerini temele alır. Devir, belli bir sayı ile ölçülebilir. Bu sonsuz devirler ya çifttir ya da tektir, ya da hem çift hem de tektir. Hem çift hem de tek olması imkânsızdır. Devir ya çift ya da tek olacaktır. Sonsuz devir tek ise, buna bir devir eklenmesi halinde sayı çift olacaktır. 'Sonsuz devir tektir' denilirse, aynı şekilde buna da bir devir ilave edilmesiyle çift olacaktır.¹¹⁹ Her ne kadar Gazâli feleklerin devirlerinden hareketle bilfiil sonsuzluğun olmadığını, dolayısıyla da âlemin ezeli olmadığını ortaya koymak için bu misali kullansa da tartışmanın sonunda o, âlemin bu halde ve bu mekânda olmasının ancak iradenin tahsisi ile olabileceğini belirtmektedir.¹²⁰ Her şeyin Tanrı'nın iradesine konu olması gibi, feleklerin devirleri de O'nun iradesiyle bu şekilde hareket etmektedir ve bunlar sonsuz da değildir. İbn Meymun da feleklerin doğudan batıya ya da tam tersi şekilde hareket etmesi ve şeylerin çeşitli suretleri kabul etmelerinin ancak Tanrı'nın tahsisi ile gerçekleştiğini ifade eder¹²¹ ve Davidson'a göre İbn Meymun'un bu argümanı, Gazâli'nin *Tehâfût*'de ortaya koyduğu argümanın revize edilerek yeniden sunulmuş halidir.¹²² Davidson'un belirttiği gibi bu argüman hem *Tehâfût*'te¹²³ hem de *el-İktisâd*'da¹²⁴ serdedilmektedir.

119 Gazâli, *Tehâfût*, s. 59/*Filozofların Tutarsızlığı*, s. 23.

120 Gazâli, *Tehâfût*, s. 61/*Filozofların Tutarsızlığı*, s. 25.

قلنا: إنما وجد العالم حيث وجد وعلى الوصف الذي وجد وفي المكان الذي وجد بالإرادة
121 İbn Meymun, s. 331-32.

...إذ كلها تحرك دورا، وصورة كل فلك مخالفة لصورة الفلك الآخر، إذ هذا يتحرك من الشرق للغرب وآخر من الغرب للشرق. وأيضا فإن حركاتها مختلفة في السرعة والباطء... فن هو مخضص هذه الموضوعات ومهتئها لقبول صور مختلفة؛ وهل ثم بعد الفلك شيء آخر ينب له هذا التخصيص إلا الله عز وجل

122 Herbert Davidson, "Maimonides' Secret Position on Creation", *Studies in Medieval Jewish History and Literature*. ed. Isadore Twersky. Harvard Uni. Press, Cambridge, 1979, s. 28

123 Gazâli, *Tehâfût*, s. 64/*Filozofların Tutarsızlığı*, s. 29.

الإلزام الثاني تعين جهة حركة الأفلاك بعضها من المشرق إلى المغرب وبعضها بالعكس مع تساوي الجهات ما سببها وتساوي الجهات كتساوي الأوقات من غير فرق.

124 Gazâli, *el-İktisâd*, s. 105/*İtikat*'da Orta Yol, s. 78.

... أحدهما، أن حركات الأفلاك بعضها مشرقية أي من المشرق إلى المغرب، وبعضها مغربية أي من مغرب الشمس إلى المشرق، وكان عكس ذلك في الإمكان مساويا له، إذ الجهات في الحركات متساوية، فكيف لزم من الذات القديمة أو من دورات الأفلاك وهي قديمة عندهم أن تعين جهة عن جهة تقابلها وتساويها من كل وجه؟ وهذا لا جواب عنه ...

Thomas da Tanrı'nın tabii bir zorunlulukla fiilde bulunmadığını ve her şeyin, O'nun inayetiyle yönetildiğini göstermek için semavî kürelerin hareketini temele almakta ve bunların bir kısmının diğerlerine göre daha fazla sayıda devir yaptıklarını, şayet bunlar tabii bir zorunluluk sonucu olsaydı, onların devirlerinin hep eşit ve tek tip olacağını, dolayısıyla onların bu hareketinin tabii bir zorunlulukla değil, Tanrı'nın iradesiyle gerçekleştiği sonucuna ulaşır.¹²⁵ Açıkça görüldüğü gibi Thomas'ın açıklaması, Gazâlî'de olduğu gibi, semavî kürelerin dönüşünü temele almaktadır. Daha önce belirttiğimiz gibi Gazâlî'ye ait olan bu düşünceden Thomas'ın, İbn Meymun vasıtasıyla haberdar olması kuvvetle muhtemeldir. Bu bağlamda Thomas söz konusu argümanı, Tanrı'nın tabii bir zorunlulukla değil iradesiyle fiilde bulunduğu ve her şeyin O'nun inayeti ile idare edildiği düşüncesini temellendirmek için kullanmıştır.

Dile getirdiğimiz görüşlerden de anlaşılacağı üzere, hem Gazâlî hem de Thomas açısından şeyler olduğundan farklı bir tarzda olabilir ve Tanrı, tek bir âlem ve tek bir yaratma tarzı ile sınırlandırılmaz. Bu bakımdan Tanrı iyiliğini farklı tarzlarda ifşa edebilir ve dilediği tarzda ifşa etmekte de özgürdür. Bundan dolayı âlem olduğundan başka türlü olabilir. Gazâlî bu iddiayı Tanrı'nın iradesine referansla açıklarken, Thomas ise, hem Tanrı'nın iradesine hem de iyiliğini ifşa etme tarzına referansla açıklamaktadır. İradeyi temele almakla Thomas Gazâlî çizgisine yaklaşmakta, Tanrı'nın iyiliğini yaymayı bir gerekçe olarak görmesi açısından ise Augustineci ve İbn Sînâcî Yeni-Platoncu kanada yaklaşmaktadır. Bununla birlikte Thomas, âlem başka türlü olsaydı, orada yaşamın var olması mümkün olmazdı diyen İbn Rüşd'den¹²⁶ de ayrılmaktadır.

Sonuç olarak Gazâlî ve Thomas, Tanrı'nın özgürlüğünü kısıtlayacağı gerekçesiyle hem Aristocu anlamda katı bir

125 "Moreover, it is not possible to give an explanation, based on natural necessity, for the apparent motions of celestial bodies, since some of them have more motions than others, and altogether incompatible ones. So, there must be an ordering of their motions by some providence..." Thomas Aquinas, *Summa Contra Gentiles*, III, 1. Kitap, s. 211.

126 İbn Rüşd, *el-Kesf*, s. 216.

belirlenime sahip âlem tasavvuruna karşı çıkmakta hem de âlemin olduğundan başka türlü olabilme imkânına vurgu yapmakta ve bize, Tanrı'nın faal olduğu bir kozmoloji anlayışı sunmaktadır. Peki, bu kozmolojide Tanrı'nın özgürlüğünün bir tezahürü olarak kabul edilen ve dinî açıdan büyük önem arz eden mucizenin yeri nedir?

Bilindiği üzere mucize, bazen *olağanüstü* hadiseler,¹²⁷ bazen de *müdahale* ve *tabiat kanunlarının ihlali* olarak tanımlanmaktadır. Fakat müdahale (*intervention*), Tanrı'nın, daha önceden kurulmuş ve süregiden sisteme müdahil olması gibi deistik bir âlem tasavvurunu çağrıştırmaktadır. Tabiat kanunlarının ihlali ise, temelde bir yasa ya da ilkeyi varsaymakta ve Tanrı'nın bu yasaları ihlal ettiğini ima etmektedir. Sistem içerisinde yer alan bir yasanın ihlali söz konusu ise, bu yasaya ilişkin ifade zorunlu değil, mümkün bir önerme haline gelmektedir.¹²⁸ Dolayısıyla tabiat kanunları denilen şeyler, *evrensel* ve *istatistikî* olmak üzere ikiye ayrılmıştır. Kuantum fiziğindeki gelişmeler muvacehesinde, modern fiziğin zorunlu kabul ettiği evrensel tabiat kanunları anlayışından vazgeçilmiştir. Dolayısıyla tabiat kanunları, 'şu ve şu gibi şeyler her zaman böyle böyle yapar' formunda tanımlanmış ve olayın istatistikî yönüne ağırlık veren bir açıklama tarzı kabul edilmeye başlanmıştır.¹²⁹

Mucize konusunda Gazâlî, hocası Cüveynî'yi takip eder¹³⁰ ve mucizeyi Tanrı'nın *âdeti ihlal etmesi* (*hâriku'l-âdet*) olarak tanımlar. Müşahede ettiğimiz bu bitişiklik (iktiran) bir gereklilik olmadığı için âdetin yarılması mümkündür. Tanrı, sebepler olmadan da o sebeplerin neden olduğu sonuçları meydana

127 Aydın Işık, *Bir Felsefî Problem Olarak Vahiy ve Mucize*. Elis Yay. Ankara, 2006, s. 178.

128 Peter Van Inwagen, "Chance in a World Sustained by God", *Divine and Human Action: Essays in the Metaphysics of Theism*. (ed. Thomas V. Morris). Cornell Uni. Press. 1988, s. 215-17.

129 Richard Swinburne, "Miracles and Laws of Nature", *Philosophy of Religion: A Guide to an Anthology*. (ed. Brian Davies). Oxford Uni. Press. New York, 2000, s. 424-25. Ayrıca bk. Aydın Işık, *Vahiy ve Mucize*, s. 180.

130 Cüveynî, *el-Akîdetü'n-Nizamiyye*, İfav Yay. İstanbul, Tarihsiz, s. 65.

getirmeye muktedirdir.¹³¹ Mucizeleri hissi, akli ve hayali olmak üzere üç kısma ayıran Gazâli, nutfeden insan yaratmayı, duyulara hitap eden hissi bir mucize olarak değerlendirmekte ve Tanrı'nın bunları yapmaya muktedir olduğunu ve koymuş olduğu bu âdeti yarmasının da mümkün olduğunu dile getirmektedir. Akli mucize ise, hadis olan âlemin yaratıcısına delâlet etmesidir. Nasıl ki bir binanın varlığı, onun yapıcısına delâlet ediyorsa âlem de bu haliyle yaratıcısına delâlet eder. İnsanların rüya yoluyla tecrübe ettiği şeyleri ise Gazâli, hayali mucize kapsamında değerlendirmektedir.¹³² Bununla birlikte mucize, yakın bilgiye aykırı olamaz. Yakın denilen şey, 3 sayısının 6 sayısından küçük olması, bir şeyin aynı anda hem kadim hem hadis, hem mevcut hem yok ya da hem sakın hem de hareketli *olamaması* gibi evvelî bilgilerdir. Dolayısıyla bir kimse, nebilik iddiasında bulunan birisinin yakın olan bilgiye aykırı bir mucize gösterdiğine dair bir haber getirirse, bu haberi getiren kişiye gülünüp geçilir.¹³³

Thomas ise, şeylerden sadır olan fiillerin *her zaman (always)* böyle değil, *genellikle (usually)* böyle olduğunu düşünür. Şeyler, tabii olarak genellikle aynı tarzda fiilde bulunur. Fakat genel durumların istisnaları olabilir ve bu istisnalar ilahî inayet kapsamındadır. Söz konusu istisnalar Tanrı'nın kudretini ifşa etmesi bakımından da dikkate değerdir. Bu da göstermektedir ki, şeylerin tabiatının işleyişi bir zorunluluğun eseri değil, aksine Tanrı'nın ilim ve iradesinin eseridir.¹³⁴ Dolayısıyla tabii bir zorunlulukla değil iradesi ile fiilde bulunduğu için Tanrı, aracı nedenler olmaksızın onların etkilerini meydana getirebilir.¹³⁵ Bununla birlikte Thomas, şeylerin tabiatının zorunlu olduğunu ve dolayısıyla da tabiatüstü nedenlerin, şeylerin tabiatına aykırı fiilde bulunmalarına neden olamayacağını iddia eden Anaxagoras gibi düşünürlere

131 Gazâli, *Tehafût*, s. 221-22/*Filozofların Tutarsızlığı*, s. 208.

132 Gazâli, *el-Madnûn*, s. 370/*İki Madnûn*, s. 48-50.

133 Gazâli, *Mustasfâ*, s. 135-36/*Mustasfa: İslam Hukuk Metodolojisi* s. 68. Benzer değerlendirme için bk. *Mi'yârü'l-İlm*, s. 416-18/*Mi'yârü'l-İlm: İlmin Ölçütü*, s. 356.

134 Thomas Aquinas, *Summa Contra Gentiles*, III, 2. Kitap, s. 78-79.

135 Thomas Aquinas, *Summa Contra Gentiles*, III, 2. Kitap, s. 76.

de karşı çıkar ve bu iddianın Tanrı'nın faaliyetini kısıtladığı gerekçesiyle kabul edilemez olduğunu dile getirir. Thomas'ın karşı çıktığı diğer bir görüş ise, Tanrı'nın ilminin tümel tarzda olmasından dolayı tek tek şeylerin tabiatına ilişkin bilgi sahibi olmaması ve dolayısıyla da onların kendi tabiatları haricinde fiilde bulunmalarına etki edemeyeceği iddiasıdır. Thomas açısından bu iddia da yanlıştır; çünkü her sonucun sureti Tanrı'da vardır; dolayısıyla O'nun her şeye has olan (*proper*) bir bilgisi vardır. Thomas'ın burada ele aldığı diğer bir iddia da Tanrı'nın zâtından kaynaklanan bir zorunlulukla fiilde bulunmasından dolayı O'nun, tabiatın süregiden bu haline müdahil olamayacağıdır. Thomas'a göre eğer Tanrı, zâtı gereği fiilde bulunsaydı, şeyleri, sahip oldukları gayeye yönlendiremezdi. Buradan hareketle Thomas, Tanrı'nın şeylere, söz gelimi kör bir adama görme yetisini bahşetmesi gibi, onların tabiatının tekrar ettiği formdan başka bir form verebileceğini ve bunun da O'nun rahmeti/lütfu olduğunu söyler. Bununla birlikte Tanrı'nın, tabii olarak fiilde bulunan şeylerin, söz gelimi Eski Ahit'te¹³⁶ hikâye edildiği gibi ateşin yakma fiilini sınırlandırabileceğini de ekler.¹³⁷ Tanrı, iki karşıt yüklem aynı anda tasdik ve tekzip edilmesi gibi bizâtihi imkânsız olan şeyleri yapamaz; fakat ölüyü diriltebilir. Ölmüş birisinin kendi zâtından kaynaklanan bir kudretle dirilmesi imkânsız olmakla birlikte, bu imkânsızlık ölen kişinin tabiatı dolayısıyladır. Fakat Tanrı'nın kudreti açısından söz konusu kişinin dirilmesi imkânsız değildir. Zira bu durum herhangi bir çelişki de oluşturmaz.¹³⁸ Benzer açıklamaları *Summa Theologica*'da da tekrarlayan Thomas, mucizde işleyen gizli bir nedenin var olduğuna, mevcut sistemin haricinde bir şey olmadığına dikkat çekmekte ve bizden gizli olan bu nedenin de Tanrı olduğunu ifade etmektedir.¹³⁹

136 *Daniel*, 3:24

137 Thomas Aquinas, *The Power of God*, s.161-62.

138 Thomas Aquinas, *The Power of God*, s. 164. Benzer bir değerlendirme için bk. *Summa Theologica*, C. I. s. 147. Ayrıca bk. *Commentary on Aristotle's Nichomachean Ethics*, s. 362.

139 Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, I, s. 544-45. Ayrıca bk. *Compendium of Theology*. (çev. Richard J. Regan). Oxford Uni. Press, New York, 2009, s. 107.

Mucize konusunda Augustine'den¹⁴⁰ etkilenen Thomas mucizeyi Tanrı'nın belirlemiş olduğu ezeli düzeninin bir parçası olarak görmektedir.

Thomas açısından bir fiil, bir şeyin doğasına ne kadar aykırı ise o fiil, o kadar büyük mucizedir. Söz gelimi insanların geçebileceği şekilde suyun ikiye ayrılması, güneşin durması ya da tersine devir yapması hadiseleri içerisinde güneşin tersi yönde devir yapması diğerlerinden daha büyük bir mucizedir. Zira güneşin ters yönde devir yapması onun tabiatına aykırıdır. Mucizenin diğer bir derecesi ise Tanrı'nın, tabii şekilde gerçekleşen bir durumun aksine fiilde bulunmasıdır. Söz gelimi hayatı idame ettirmek, yürümek ve görmek gibi şeyler tabii fiillerdir. Ama ölümden sonra diriliş ve kör iken görür hale gelmek tabiatın kudretiyle olacak fiiller değildir. Mucizenin diğer bir derecesi de tabiatı bakımından mümkün olan ama Tanrı'nın müdahalesi ile gerçekleşen şeylerdir. Söz gelimi ateşli bir hastanın ilaç vasıtasıyla iyileşmesi mümkün iken, ilaç olmaksızın ilahî kudret vasıtasıyla iyileşmesi bu türdendir.¹⁴¹

Her ne kadar Thomas'a göre, mucizelerin sadece Tanrı tarafından gerçekleştirildiği iddia edilse de¹⁴² kanaatimizce bu iddia kabul edilemez. Tanrı'nın mucize denilen şeylerde uzak neden olması bakımından aktif fail olduğu söylenebilir; ama buradan hareketle, Thomas açısından mucizeleri sadece Tanrı'nın gerçekleştirdiği sonucuna ulaşmak hatalı olacaktır. Zira Thomas meleklerin¹⁴³ ve azizlerin de¹⁴⁴ -her ne kadar bunlar mucize gerçekleştirmek için ihtiyaç duyulan kudreti uzak neden olan Tanrı'dan almış olsalar da- mucize gerçekleştirmesini mümkün görmektedir.

Gerek Gazâli ve gerekse Thomas, Tanrı'nın bir zorunlulukla değil, iradesi ile özgür bir şekilde fiilde bulunduğuna vurgu yapmakta, dolayısıyla da onlar âlemde cereyan eden şeylerin

140 Etienne Gilson, *Ortaçağ Felsefesinin Ruhu*, s. 332-333.

141 Thomas Aquinas, *Summa Contra Gentiles*, III, 2. Kitap, s. 81-83.

142 Işık, s. 179.

143 Thomas Aquinas, *The Power of God*, s. 172.

144 Thomas Aquinas, *The Power of God*, s. 187. Ayrıca bk. *Summa Contra Gentiles*, I, s. 73.

zorunlu olmadığını ve genellikle aynı tarzda davranan şeylerin Tanrı'nın kudreti ve iradesiyle başka tarzlarda da fiilde bulunabileceği sonucuna ulaşmaktadır. Gazâlî, âlemde işleyen kanunları *âdet* ya da *sünnetullah* olarak değerlendirirken, Thomas bu kanunları *nedensellik* bağlamında açıklamaktadır. Gazâlî mucizeyi Tanrı'nın, koymuş olduğu âdetin dışına çıkması olarak değerlendirirken, Thomas ise mucize esnasında işleyen gizli nedenin Tanrı olduğunu düşünmektedir.

Gazâlî'nin İbn Sinâ gibi filozofları hedef aldığı noktalardan birisi de onların Aristocu bir evren tasavvuru kabul etmeleri ve bu bağlamda mucize gibi Tanrı'nın birtakım fiillerini sınırlandırmalarıdır. Benzer şekilde Thomas da mucizeye yer açmak için Aristocu anlamda zorunlu şekilde gerçekleşen bir sebep sonuç ilişkisini reddetmektedir. Gilson'un da belirttiği gibi her ne kadar Thomas, sebep-sonuç bağlamında cereyan eden Aristocu bir âlem tasavvurunu benimsese de bu tabiat anlayışının kendi içerisinde kapalı ve Tanrı'nın müdahalesine açık bir sistem olmadığını farkındadır. Dolayısıyla da o, bu sistem ve tabiatın Tanrı tarafından yaratıldığını ve O'nun emrine itaat ettiğine vurgu yapar.¹⁴⁵ Her ne kadar Thomas, şeylerin tabiatına aykırı fiilde bulunmaları konusunda Tanrı'nın hikmetini iptal ettiği gerekçesiyle Müslüman kelimacıları eleştirse de mucize konusunda şeylerin tabiatının zorunlu olmadığı ve Tanrı'nın, ikincil nedenler olmaksızın şeylerin fiillerini yaratabileceği hususunda bir kelimacı olan Gazâlî ile benzer bir düşünceyi paylaşmaktadır. Nitekim Gazâlî de Aristocu anlamda mekanik şekilde işleyen ve Tanrı'nın faaliyetini kısıtlayan bir âlem tasavvuruna karşı çıkmaktadır.¹⁴⁶ Kanaatimizce şeylerin

145 Etienne Gilson, *Ortaçağ Felsefesinin Ruhu*, s. 336-37. İbn Meymun da Aristocu evren anlayışının mucizeyi ortadan kaldıracağını düşünmektedir. Bk. Oliver Leaman, *Ortaçağ İslam Felsefesine Giriş*, s. 83.

146 Bolay, *Aristo Metafiziği ile Gazzalî Metafiziğinin Karşılaştırılması*, s. 268. Aristo'dan tevarüs edilen ve mekanik şekilde işleyen âlem tasavvurunun Tanrı'nın özgür faaliyetini kısıtladığı gerekçesiyle, "İlk Neden (Tanrı), başka âlemler yaratamaz." şeklinde bir maddenin '1277 Paris Yasaklamaları'nda yer aldığını görmekteyiz. Bk. Alexander S. Jensen, "The Unintended Consequences of the Condemnation of 1277: Divine Power and the Established Order in Question", s. 60.

olduğundan farklı olabileceği açıklamasıyla Thomas, kendisinin ilahî hikmet merkezli açıklamasına da ters düşmektedir.

Peki, âlem olduğu haliyle zorunlu değilse ve dolayısıyla Tanrı'nın mucize gibi birtakım faaliyetlerine açıksa, Gazâlî ve Thomas açısından bu âlemin mümkün âlemlerin en iyisi olduğu söylenebilir mi? Hem Gazâlî hem de Thomas açısından var olan her şey Tanrı'nın ilim ve iradesine göre gerçekleşmektedir.¹⁴⁷ Gazâlî, Tanrı'nın *Musavvir* ismini açıklarken âlemde bir tertip ve düzenin olduğunu, bu düzenin, *en güzel* (*ehsan*) tarzda var olduğunu dile getirir. Âlemde var olan her parçanın bir işlevi vardır ve âlem, gökyüzü, arz ve yıldızlar gibi birtakım uzuvlardan oluşan tek bir şahıs gibidir. Âlemin bütün cüzleri hikmetli bir şekilde tertip edilmiştir. Şayet bu tertibin dışında başka şekilde tertip edilmiş olsaydı, söz konusu düzen bozulurdu. Üstte olması gereken üstte, aşağıda olması gereken aşağıdadır.¹⁴⁸ Bu yönüyle var olan her şey, O'nun adaleti gereği, en ölçülü, en tam, en kâmil ve en güzel tarzda var olmuştur.¹⁴⁹ Bundan daha iyi ve daha kâmil olması mümkün değildir (*leyse fi'l-îmkân*). Daha güzeli olsaydı ve Tanrı bunu yapmasaydı, O'nun fiili cömertliğin karşıtı olan cimrilik, adlin karşıtı olan zulüm ve ilahî kudrete zıt olan acizlik olurdu.¹⁵⁰ Bundan dolayı Tanrı'nın fiilleri bir tertip ve düzen üzeredir. Meşrutun şarttan önce gelmesi imkânsızdır. Söz gelimi irade için ilim, ilim için de hayat niteliği, hayat için de nutfe gereklidir. Bu durum Hakk'ın tertibidir ve Zorunlu Varlık'ın *yoludur/yöntemidir* (*minhâc*). Dolayısıyla var olan her şey ne oyun ne de geliş güzel bir tesadüfün eseridir. Hepsi bir hikmet ve tertibin sonucudur.¹⁵¹

147 Gazâlî, "İlcâmu'l-Avâm an İlmi'l-Kelâm", s. 236. Thomas'ın bu konudaki düşünceleri için bk. Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, I, s. 240.

148 Gazâlî, *el-Maksad*, s. 54/İlahî Ahlak s. 156. Ayrıca bk. Aynı eser, s. 111/s. 297. İbn Meymun da âlemi tek bir şahıs olarak telakki etmektedir. Bk. İbn Meymun, *Delâletü'l-Hâirîn*, s. 190 ve devamı.

149 Gazâlî, *Kitâbu'l-Erbâin*, s. 33/Kırk Esas, s. 28. Ayrıca bk. *İhyâ*, s. 108/İhyâ, I, 232. Ayrıca bk. "Kavâidu'l-Akâid fi't-Tevhid", *Mecmuatü'l Resâil el-İmam el-Gazâlî*, s. 176.

150 Gazâlî, *İhyâ*, s. 1618/İhyâ, IV, s. 474-475. Benzer bir değerlendirme için bk. *Kitâbu'l-Erbâin*, s. 261-62/Kırk Esas, s. 384.

151 Gazâlî, *İhyâ*, s. 1614-15/İhyâ, IV, s. 468-69.

Thomas açısından da âlemdaki *birlik ve bütünlük (unity)*, onun müdebbirinin tek olmasını gerektirir. Âlemdaki şeylerin düzeni mümkün olanın en iyisidir. Bu düzeni açıklamak için birden fazla ilkeye de gerek yoktur. Eğer birden fazla Tanrı olsaydı, birden fazla kâmil varlık olurdu ki bu da imkânsızdır.¹⁵² Dolayısıyla eski filozofların iddia ettiği gibi âlem şans eseri oluşmamış; aksine, Tanrı'nın iradesi ile var olmuştur. Bunu kanıtlamak için Thomas, birisi gözlem diğeri ise ilahî iyilik merkezli olmak üzere iki argüman ortaya koyar. Birinci kanıtta göre nasıl ki insan, bir eve girince oradaki eşyaların belirli bir düzen ve sisteme göre yerleştirildiğinden hareketle bu evi tanzim ve idare eden bir failin olduğuna hükmederse, âlemdaki düzenden hareketle de onun bir müdebbirinin olduğu sonucuna ulaşır. Thomas'ın ikinci kanıtı ise, âlemdaki şeylerin iyiliğe yönelmiş gayesini esas alır. Bir okun kendi başına bir hedefe yönelmesi düşünülemez, dolayısıyla onu bu gayeye yönlendiren bir okçuya ihtiyaç vardır. Âlemdaki şeylerin de sahip olduğu gaye, onlara ilahî iyiliğin bahşettiği bir şeydir. Okçunun söz konusu oku hedefe yönlendirmesi, onun bilgi sahibi olmasını gerektirdiği gibi, şeylerin sahip olduğu bu gayeye yönlendirilmesi de ilim sahibi bir varlığın olmasını gerektirmektedir.¹⁵³ Bu açıdan âlemde var olan her bir parça kemâle hizmet eden bir unsurdur ve âlemdaki bu sistem ilahî iyiliğin bir göstergesidir.¹⁵⁴

Buradan hareketle Thomas, âlemin iyiliğinin, parçalar dikkate alınarak değil, bütün dikkate alındığı zaman ortaya konulabileceğini düşünür. Bir evin ya da insan bedeninin mükemmel olması için birbirinden farklı uzuvlar gereklidir. Şayet insanın bütün azaları göz olsaydı, diğer parçalar ve onların işlevleri yok olurdu. Bunun gibi bir ev sadece çatıdan müteşekkil olsaydı söz konusu ev, insanı fırtınadan koruma gayesini yerine getiremezdi. Yaratılmışların çeşitliliği ve çokluğu, âlemi mükemmel kılmak için ilahî hikmet tarafından bu

152 Thomas Aquinas, *Summa Contra Gentiles*, I, s. 158.

153 Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, I, s. 528.

154 Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, I, 341-42.

şekilde yaratılmıştır.¹⁵⁵ Bundan dolayı Tanrı âlemdeki şeyleri tek tek iyi olarak değil de bir *bütün* (*whole*) olarak mükemmel tarzda yaratmıştır.¹⁵⁶

Eğer Tanrı bu âlemi daha iyi bir âlem olarak tanzim etmek isterse, bunu âlemin parçalarını tek tek iyileştirmek suretiyle yapabilir.¹⁵⁷ *‘Âlem bir bütün olarak dikkate alındığında her şey iyidir ve bu âlem en güzel ve en iyi olan sistemdir’* diyen Augustine’i takip eden Thomas, bu âlemin olduğu şekliyle iyi ve güzel olduğunu, şayet bu âlemdeki parçalardan birisinin iyiliğinin artırılması durumunda, var olan sistemin bütünüyle bozulacağını düşünür. Buna rağmen yine de Tanrı’nın, yarattığı bu âlemden daha iyisini yaratabileceğini de iddia eder.¹⁵⁸ Zira var olan her şey Tanrı tarafından, O’nun belirlediği gayeye yönlendirilmiştir. Havarinin dediği gibi *‘Tanrı tarafından yaratılan her şey en kâmil şekilde tertip edilmiştir.’* Tanrı’nın inayeti de bu sistemin gayesinden başka bir şey değildir. Tanrı tikel olsun tümel olsun her şeyi bilir. Bu bilgi, bir sanatçının sanatına dair bilgisi gibidir.¹⁵⁹

Her ne kadar Thomas âlemin olduğundan başka türlü olabileceğini ve ilahî kudretin bilfiil olan âlemle sınırlandırılmayacağını söylese de bu âlemin en güzel surette tertip edildiğini, onun parçaları arasında muazzam bir uyum olduğuna da vurgu yapar. Bunun yanı sıra Thomas âlemdeki tek bir parçanın kemâlinin artırılması durumunda, bütünün oluşturduğu kemâlin bozulacağına da dikkat çekmektedir. Tanrı ve yaratılmışlar arasında iyilik bakımından sonsuz bir uçurum vardır ve bu uçurumun kapanması mümkün de değildir. Buradan hareketle Thomas, Tanrı’nın kendisi gibi sonsuz iyilik sahibi varlıklar yaratmasının mantıksal olarak mümkün olmadığı sonucunu ulaşıır. Fakat Tanrı’nın, bütün bakımından

155 Thomas Aquinas, *The Power of God*, s. 87.

156 Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, I, s. 258.

157 E. Fales, "Divine Freedom and the Choice of the World". *International Journal For Philosophy of Religion*, Vol. 34, 1994, s. 70.

158 Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, I, s. 149.

159 Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, I, s. 129.

iyi olan sayısız şekilde âlem yaratması imkân dâhilindedir.¹⁶⁰ Dolayısıyla Thomas açısından sonsuz sayıda en iyi mümkün âlemlerin var olma imkânı vardır; fakat bir âlemi daha iyi kılmak için onun parçalarını iyileştirmek gerekir ki bu da sonsuza gideceği için, bilfiil anlamda en iyi mümkün âlem yoktur.¹⁶¹

Kanaatimizce Thomas en iyi mümkün âlemin bilfiil var olamayacağı düşüncesini Augustine'den tevarüs etmiştir. Nitekim Augustine her şeyin bir sistem üzere yaratıldığını, sistem içerisinde düşük ve onlardan daha üstte olan şeklinde bir tertip olduğunu, bu tertibin bozulmasının âlemin kemâlini ortadan kaldıracağını ifade eder. Söz gelimi bir kimse, iki tane güneşin olması durumunda âlemin daha kâmil olabileceğini düşünse de kâmil şekilde yaratılmış bu sisteme ikinci bir güneş ilave etmek, yaratılıştaki mükemmelliği bozacaktır.¹⁶² Görüldüğü gibi Augustine de âlemin bu haliyle mükemmel olduğu ve Tanrı'nın bundan daha iyi olan âlemler yaratmasının mümkün olmadığı sonucuna ulaşmaktadır. Buradan beslenen Thomas da bu âlemin tertip bakımından kâmil olduğunu ve Tanrı'nın sonsuzluğuna ve iyiliğine hâlel getireceği düşüncesiyle, sonsuz sayıda mümkün âlemin var olmasının da mümkün olmadığı sonucuna ulaşmaktadır. Dolayısıyla o, Tanrı'nın faaliyetini tek bir âlemle sınırlandırıyor gibidir.

Benzer şekilde Gazâlî de daha önce dile getirdiğimiz gibi her ne kadar bu âlemden daha iyisinin yaratılmasının mümkün olduğunu söylese de âlemin bir tertip ve düzen üzere olduğunu ve onun parçaları arasında bir uyumun olduğuna dikkat çekmekte, buradan hareketle de bu âlemden daha iyisinin imkân dâhilinde olmadığı (*leyse fi'l-İmkân*) neticesine ulaşmaktadır. Gazâlî'nin 'mümkün âlemlerin en iyisi' şeklindeki bu iddiasının, ölümünden sonra birtakım tartışmalara da neden olduğunu görmekteyiz. İbnu'l-Müneyyir ve Bikâî gibi düşünürler Gazâlî'nin bu iddiasına, Tanrı'nın kudretine hâlel

160 E. Fales, "Divine Freedom and the Choice of the World", s. 70-72.

161 Rowe, *Can God be Free?*, s. 38-39.

162 Augustine, *Free Choice of the Will*, s. 87-88.

getireceği endişesiyle karşı çıkmışlardır.¹⁶³ Söz gelimi İbnu'l-Müneyyir, 'bu âlem, mümkün âlemlerin en iyisidir' şeklindeki ifadenin, Tanrı'nın sahip olduğu imkânları sınırlandırması hasebiyle kabul edilemeyeceğini dile getirir.¹⁶⁴ Bununla birlikte kanaatimizce Gazâlî'nin 'bu âlem mümkün âlemlerin en iyisidir' iddiası kendi açıklamalarıyla da örtüşmemektedir. Nitekim Gazâlî, Tanrı'nın fiillerini ayrıntılı bir şekilde kuşatamayacağımızı ifade etmesine rağmen,¹⁶⁵ bu âlemin mümkün âlemlerin en iyisi olduğunu iddia etmektedir. Hatta o, Tanrı'nın fiillerini tam manasıyla kuşatma imkânımızın olmadığı düşüncesini, bir sihirbazın hünerini ancak onunla aynı seviyede ya da ondan daha üst seviyede başka bir sihirbazın anlayabileceği¹⁶⁶ şeklinde bir örnekle de temsil eder. Eğer Tanrı'nın fiillerini kuşatamıyorsak ve âlem de Tanrı'nın bir fiili ise, nasıl olur da bu âlemin mümkün olanların en iyisi olduğunu söyleyebiliriz? İmkân dâhilinde bundan daha iyisinin olmadığını söylemek, ya Tanrı ile eşit düzeyde ya da O'nun ilminden daha üstün bir ilme sahip olmayı ve O'nun ilmindeki bütün seçenekleri bilmeyi tazammun etmektedir. Sınırlı varlıklar olmamız hasebiyle böyle bir şey mümkün olmadığına göre Gazâlî'nin bu iddiası, metafiziğe ilişkin bilginin salt akıl yoluyla elde edilebileceğini düşünen ve Gazâlî'nin de eleştiri oklarının hedefi olan filozofların iddiasıyla benzerlik arz etmektedir. Nitekim Gazâlî, metafiziğe ilişkin birtakım bilgilere salt akıl yoluyla değil, vahiy yoluyla ulaşılabilceğini söylemekte ve filozofların salt akli temele alarak yaptıkları açıklamaları bir tahakküm olarak nitelemektedir. Bu bağlamda Gazâlî'nin eleştirileri, aynı şekliyle kendisine de yöneltilebilir. Dolayısıyla Gazâlî, aklın sınırlı bir yeti olduğunu ihmal etmekte ve âlemin mümkün olanların en iyisi olduğunu iddia etmek suretiyle kendi sistemiyle tutarsız bir açıklama sunmaktadır. Kanaatimizce Gazâlî burada Tanrı'nın ilim, irade, kudret, adalet ve iyilik niteliklerini temele almakta ve bura-

163 Eric Lee Ormsby, *İslam Düşüncesinde İlahî Adalet Sorunu*. (çev. Metin Özdemir). Kıtabyat Yay. Ankara, 2000, s. 109.

164 Ormsby, s. 166.

165 Gazâlî, *el-Maksad*, s. 73/İlahî Ahlak, s. 203.

166 Gazâlî, *el-Maksad*, s. 36/İlahî Ahlak, s. 113-114.

dan hareketle, 'Kâmil ve adil olan bir failden sadır olan bir fiil en iyisi olmalıdır. Bu âlem de Tanrı'nın fiili olduğuna göre, âlem de mümkün olanların en iyisidir' şeklinde bir akıl yürütmeyi temele almaktadır.

Gazâli açısından bu âlemden daha iyisinin olması mümkün değildir. Her ne kadar Thomas en iyi mümkün âlemin var olmasının mümkün olmadığını düşünse de bu âlemin bir bütün olarak en iyi âlem olduğunu söylemektedir. Kanaatimizce iki düşünür de âlemin mümkün olduğunu ve bu yönüyle Tanrı'nın bundan başka âlemler yaratabileceği imkânına vurgu yapsalar da ilahî hikmet ve iradeyi temele almakla bilfiil âlemin en iyi mümkün âlem olduğu sonucuna ulaşmakta ve Tanrı'nın yaratma fiilini tek bir âlemle, yani bu âlemle sınırlandırıyor gözükmektedir. Şu halde bu âlem mümkün âlemlerin en iyisi ise, bu âlemde iyi-kötü ve güzel-çirkin gibi değer ifade eden şeyleri nasıl anlamalıyız? Söz konusu değer ifadelerinin Gazâli ve Thomas'ın âlem tasavvurundaki yeri nedir?

3. DEĞERLER BOYUTU AÇISINDAN TANRI'NIN ÖZGÜRLÜĞÜ

Bir kalem ya da ağaç, etrafında olup biten şeyleri iyi/kötü, güzel/çirkin veya doğru/yanlış tarzında bir değerlendirmeye tabi tutmazken, bilinçli bir varlık olan insanoğlu çevresindeki şeylere bir değer yüklemektedir. Söz gelimi insan, 'X vardır/yoktur' şeklinde bir önermeyi, doğruluk/yanlışlık bakımından değerlendirirken, aynı zamanda bir şeyin estetik boyutunu da düşünerek o şeyi, güzel/çirkin olarak değerlendirilmektedir. Bununla birlikte, 'A fiili, iyidir/kötüdür' önermesinde ifadesini bulduğu gibi, birtakım fiilleri de ahlâkî açıdan değerlendirilmektedir. Çalışmamızın bu kısmında Gazâli ve Thomas'ın iyi ve kötünden ne anladığını ele alacak ve söz konusu değer ifadelerinin Tanrı'nın emirleri ile ilişkisini ele alıp irdelemeye çalışacağız.

Bu âlemin, Gazâli açısından, mümkün âlemlerin en iyisi olduğuna ve Thomas açısından da parça bakımından olmasa da bir bütün olarak iyi olduğuna değinmiştik. Peki, on-

lar iyi/kötü ve güzel/çirkin gibi değer ifade eden şeyleri nasıl anlamakta ve bunların kaynağına ilişkin nasıl bir yaklaşım benimsemektedir? Hırsızlık, yalan söylemek gibi ahlâkî anlamda kötü olarak değerlendirilen fiillere bu değeri yükleyen nedir? Bu bağlamda biz, bir şeyi niçin iyi/kötü olarak değerlendiririz? Onlar bizâtihî iyi ya da kötü olduğu için mi böyle bir değerlendirmeye tabi tutulur? Bu sorular bizi düşünce tarihinin önemli sorunlarından birisi olan ahlakın kaynağı ve ahlâkî değerlerin ontolojik statüsünün ne olduğu sorunuyla karşı karşıya getirmektedir.

Düşünce tarihinde Kant gibi bazı düşünürler, ahlakın/ahlâkî ilkelerin otonomluğunu korumak için ahlakı temele almış ve buradan hareketle Tanrı'nın varlığını temellendirmeye çalışmıştır. Bunun karşısında yer alan bazı teist düşünürler ise, ahlakın söz konusu otonomluğunun, Tanrı'nın hükümlerine zarar vereceği gerekçesiyle, onların Tanrı'nın emirlerine/buyruklarına bağlı olduğunu iddia etmişlerdir.¹⁶⁷ Görüldüğü gibi bazı teist düşünürler ahlakı dine bağlayarak buradan teolojik ahlaka geçerken, insanın ahlâkî tecrübesinden hareket eden düşünürlerse dine geçiş yapmaktadır.¹⁶⁸ Her ne kadar ahlâkî ilkeler ilahî emirlere dayandırılrsa da bunların niçin bu şekilde emredildiği sorunu yine de çözümsüz kalmaktadır. Zira bir şey iyi olduğu için mi Tanrı tarafından emredilmiştir yoksa o şey, Tanrı emrettiği için mi iyidir? *Euthyphro* ikilemi olarak bilinen bu soruya verilen cevaplar, Reçber'in de belirttiği gibi, birtakım güçlükler doğurmaktadır. Söz gelimi ahlâkî bir eylem, 'Tanrı emrettiği için iyidir' denilirse, yalan söylemek ve hırsızlık gibi ahlâkî anlamda kötü olan fiiller, Tanrı'nın emriyle iyi olacaktır. Eğer 'İyi olduğu için Tanrı tarafından emredilmiştir' denilirse, Tanrı'nın da fiilde bulunurken gözetmek zorunda olduğu ve O'ndan bağımsız birtakım gerçekliklerin var olduğu teslim edilecektir.¹⁶⁹

167 Mehmet Aydın, *Tanrı-Ahlak İlişkisi*, TDVY, Ankara, 1991, s. 173.

168 Mehmet Aydın, *Din Felsefesi*, İ.İ.F.V.Y, İzmir, 2002, s. 306. Ayrıca bk. Recep Kılıç, "Din ve Ahlak İlişkisi" *Din Felsefesi El Kitabı*, (ed. Recep Kılıç ve Sait Reçber), s. 353-54.

169 Sait Reçber, "Tanrı ve Ahlâkî Doğruların Zorunluluğu" AÜİFD. C. XLIV, 2013, s. 137-38.

Her ne kadar ahlâkî doğrular Tanrı'nın iradesine referansla açıklansa da Aydın'ın da belirttiği gibi ilahî buyruk keyfî ve gelişigüzel değildir. Tanrı zinayı teşvik eder veya yalanı emreder tarzında bir tutum, hatalı bir yaklaşım olacaktır. Böyle bir düşüncenin kaynağı, ilahî kemâli tam manasıyla anlayamamaktır.¹⁷⁰ Tanrı terimi ilim, irade ve kudret gibi niteliklerin yanı sıra adalet, rahmet ve bağışlama gibi birtakım değer ifade eden niteliklere de referansta bulunur.¹⁷¹ Her ne kadar mutlak kudreti ile Tanrı'nın birtakım fiilleri gerçekleştirmesi mümkün olsa da O'nun fiilleri adalet ve iyilik sıfatlarıyla çelişmemelidir.¹⁷² Dolayısıyla ilahî emirler, Tanrı'nın mutlak iyiliğinin bir ifşasıdır. Bu bağlamda en yüce varlığın insanın imkân ve yeteneğine göre onları buyurduğunu düşünmek makul bir yaklaşım olacaktır.¹⁷³ Bu nedenle Wierenga'nın da belirttiği gibi iyi şeyler Tanrı'nın haricinde bir şey değil, O'nun zâtî adalet ve iyiliğinin bir sonucudur.¹⁷⁴ İyilik ve adalet, iradenin; irade de ilahî emirlerin kaynağıdır. Her ne kadar ahlâkî ilkeler ilahî emirlere bağlı olsa da keyfî değildir.¹⁷⁵

Görüldüğü gibi ahlâkî ilkelerin kaynağı konusunda birisi, teolojik iradecilik (teolojik öznelcilik), diğeri ise ahlâkî öz-cülük (teolojik nesnelcilik) şeklinde iki teolojik yaklaşım söz konusudur. Peki, çalışmamızın üzerine yoğunlaştığı Gazâlî ve Thomas ahlâkî ilkelerin Tanrı'nın faaliyetini sınırlandırıp sınırlandırmadığı bağlamında, bu tartışmanın neresinde yer almakta ve bu ilkelerin kaynağı konusunda ne tür bir tavır sergilemektedir? Onların, ahlâkî ilkelerin kaynağına ilişkin görüşlerine geçmeden önce, her iki düşünürün bizâtihi iyi ve kötünün varlığını kabul edip etmedikleri ve bunların Tanrı'nın emirleriyle ilişkisini ortaya koymak yerinde olacaktır. Zira onların bu konuda yaklaşımları tespit edilirse, iyi ve kötünün Tanrı'nın emirleri ve özgürlüğü ile ilişkisi de netleşecektir.

170 Mehmet Aydın, *Din Felsefesi*, s. 309.

171 Mehmet Aydın, *Din Felsefesi*, s. 311.

172 Sait Reçber, "Tanrı ve Ahlâkî Doğruların Zorunluluğu" s. 145.

173 Sait Reçber, "Tanrı ve Ahlâkî Doğruların Zorunluluğu" s. 156.

174 Sait Reçber, "Tanrı ve Ahlâkî Doğruların Zorunluluğu", s. 155.

175 Sait Reçber, "Tanrı ve Ahlâkî Doğruların Zorunluluğu", s. 159.

Gazâlî'nin felsefî/teolojik sisteminde, daha önce de değinildiği gibi, âlemdede var olan her şey yerli yerindedir ve bu da Tanrı'nın *Adl* isminin tecellisinden başka bir şey değildir. Peki, Tanrı'nın en iyi olanı yapmaması ve mülkünde istediği gibi tasarrufta bulunması durumunda, O'nun, *zalim* olarak nitelendirilmesi mümkün olabilir mi? İbn Sînâ zulmü, fiilin sonucundaki eksiklik olarak açıklarken,¹⁷⁶ Gazâlî ve İcî gibi Eş'ari mütekellimler, başkasının mülkünde tasarruf olarak tanımlamakta ve bir malikin istediği şekilde mülkünde tasarrufta bulunmanın ise zulüm olmadığı sonucuna ulaşmaktadır.¹⁷⁷ Mutezile'nin, Tanrı'nın fiilinde bir faydayı gözettiği tarzındaki iddiasının yanlışlığına dikkat çeken Gazâlî, her şeyin O'nun mülkü olduğunu, dolayısıyla kendi mülkünde tasarrufta bulunmanın zulüm/kötülük olmayacağını açıkça ifade etmektedir.¹⁷⁸ Bundan dolayı Gazâlî, yalan söylemenin, suçsuz kimseye eziyet etmenin ve hayvan kesmenin çirkin; adaleti gözetmenin, nimet verene şükretmenin ve zorda kalmış bir kimseye yardım etmenin ise güzel olduğu şeklindeki değerlendirmeleri *meşhurât* denilen önermeler arasında sayar ve bunların evveli önermeler gibi zorunlu olmadığını ısrarla vurgular.¹⁷⁹ Söz gelimi 'Bir kimse yardıma muhtaç olan birisine yardım eder' önermesi zorunlu bir durumu ifade etmez ve herkesçe de kabul edilmeyebilir. Kötü mizaca sahip bir kimse yardıma muhtaç birisini görse de ona yardım etmeyebilir.¹⁸⁰ Akıl iyilik yapanın övülmesi, kötülük yapanın da yerilmesi gerektiğini zorunlu bir şeymiş gibi kavrar ve her şeye uygular.¹⁸¹ Fakat bunlar çocukluktan itibaren kazanılan alışkanlıklardır

176 İbn Sînâ, *Metafizik*, II, s. 165.

177 Gazâlî, *el-İktisâd*, s. 183./*İtikat'da Orta Yol*, s. 134. Ayrıca bk. *İhyâ*, s. 132/*İhyâ*, I, s. 286. Ayrıca bk. İcî, *el-Mevâkıf*, s. 284.

178 Gazâlî, *İhyâ*, s. 132/*İhyâ*, I, s. 288.

179 Gazâlî, *Makâsıd-ı Felâsife*, s. 51. Ayrıca bk. *Mî'yâr-ı İlm*, s. 185/*Mî'yâr-ı İlm: İlm'in Ölçütü*, s. 264. *Mustasfâ*, s. 150/*Mustasfâ: İslam Hukuk Metodolojisi*, s. 74-75. Gazâlî'nin meşhur önermelere ilişkin bu görüşleri İbn Sînâ'dan tevarüs ettiğini söylemek mümkündür. Bk. İbn Sînâ, *Dânişnâme*, s. 102.

180 Gazâlî, *el-İktisâd*, s. 170-71/*İtikat'da Orta Yol*, s. 124-25. Söz gelimi psikolojik sorunları olan sadist bir kimse, başkasının acı çekmesinden hoşlanabilir ve ona yardım etmeyebilir.

181 Gazâlî, *el-İktisâd*, s. 187/*İtikat'da Orta Yol*, s. 137.

ve aklın bu tarz önermelere ilişkin hükümleri, '2 sayısı, 1 sayısından büyüktür' önermesine ilişkin hükümler gibi değildir. Dolayısıyla kişi, yaşadığı toplumdaki geleneği ve ahlakı merkeze alarak yalan vs. gibi şeylerin kötü olduğuna hükmeder.¹⁸²

Daha önce ifade ettiğimiz gibi âlemde müşahade ettiğimiz şeylerin bir düzen içerisinde, her şeyin yerli yerinde olduğuna ve bu tertibin aksi olsaydı, nizamın bozulacağına dikkat çeken Gazâli, var olan her şeyin, olması gerektiği şekilde tertip edildiğini düşünür.¹⁸³ Bundan daha iyisi, daha mükemmeli ve güzeli olsaydı ve Tanrı bunu yapmasaydı, bu fiil adaletin karşılığı olan zulüm olurdu.¹⁸⁴ Âlem de var olan her şey en güzel şekliyle yaratılmış olsa da yine de çirkin/kötü olarak nitelenen şeylerin varlığını tecrübe etmekteyiz. Bunların var oluş amacı ise, güzelliğin ve iyiliğin bilinmesidir. Söz gelimi fakirlik kötü olarak değerlendirilmektedir. Fakat bir insanın fakir olarak yaratılması zenginliğin bilinmesine katkı sağlar. Bunun yanı sıra kişinin fakir olarak yaratılması onun için hayırdır. Eğer söz konusu fakir kişi zengin olarak yaratılsaydı, mevcut düzen bozulurdu.¹⁸⁵ Dolayısıyla Gazâli açısından kötü olarak adlandırılan her şey Tanrı'nın Rahman ve Rahim sıfatlarıyla da tutarsızlık arz etmez. Söz gelimi hasta olan bir çocuktan babanın kan aldığını gören cahil bir kimse, babanın merhamet sahibi olmadığını ve çocuğuna zulmettiğini düşünebilir. Kan alınmaması durumunda, çocuğun daha büyük acılar çekeceğini bilen akıl sahibi kimse ise, kan almanın, babanın çocuğuna olan şefkatinden dolayı olduğunu bilir ve bu fiilin şer değil de hayır olduğu neticesine ulaşır. Bundan dolayı şer gibi görülen her şeyde bir hayrın gizli olduğu bilinmelidir. Eğer bu şer ortadan kalkarsa, onda tazammun edilen hayır da ortadan kalkmış olacaktır. İlk bakışta, kangren olmuş bir elin kesilmesi kötü olarak değerlendirilebilir ama bütün beden

182 Gazâli, *Mihâkk*, s. 67/*Düşünmede Doğru Yöntem*, s. 105-107. Ayrıca bk. *Mustasfâ*, s. 153/*Mustasfâ: İslam Hukuk Metodolojisi*, s. 75.

183 Gazâli, *el-Maksad*, s. 72/*İlahî Ahlak*, s. 200-201.

184 Gazâli, *İhyâ*, s. 1618/*İhyâ*, IV, s. 474-475.

185 Gazâli, *Kimya-yı Saâdet*. (çev. A Faruk Meyan). Bedir Yay. İstanbul. 1970, s.730-31.

selameti dikkate alındığında, söz konusu eylemin iyi olduğu açıkça görülecektir.¹⁸⁶ Bunun gibi bir ilacın hastaya zorla içirilmesi ve suçluların öldürülmesi gibi fiiller kötü görülebilir; fakat bunların neticesinde bir hayır söz konusudur.¹⁸⁷

'Rahmetim gazabımı geçmiştir' şeklindeki ifadeyi temele alan Gazâlî, Tanrı'nın hayrı da şerri de irade ettiği sonucuna ulaşır. *Hayır*, kendisindeki iyilik dolayısıyla irade edilirken, *şer* ise kendi *zâtından dolayı* değil, aksine onda gizli olan iyilik sebebiyle irade edilir. Kısas dolayısıyla kişinin öldürülmesi, öldürülen kişi açısından şerdir. Ama toplumun düzeni açısından hayırdır (*hayr-ı âmm*).¹⁸⁸ Dolayısıyla bizâtihi şer olmadığı için,¹⁸⁹ Tanrı'nın fiilleri mutlak şerden de münezzehtir ve şer denilen şeyler, kendisinde daha büyük bir iyiliğe vesile olduğu için irade edilmiştir.¹⁹⁰ Benzer şekilde İbn Rüşd de şerrin yaratılmasını, hayır için gerekli görmektedir. Söz gelimi ateş birçok varlığın hayatını idame ettirmesi için gereklidir. Ama ateş bazen zarar da verebilir. Bu tarz fiiller ateşe özsel değil, arizi şekilde ilişkin fiillerdir.¹⁹¹

Akıl sahibi birisinin bütün gayeleri kavrayamadığı için bazı şeyleri çirkin görmesi mümkündür. Bir kul tarafından çirkin görülen bir şey, Tanrı katında çirkin olmayabilir.¹⁹² Bu bakımdan, şeylerdeki hikmeti anlamayan ve kavramayan kimseler bazı şeyleri çirkin/kötü olarak değerlendirebilir. Gazâlî'ye göre, insanların bu tarz bir değerlendirmede bulunmasının üç nedeni vardır: Birincisi, insan kendi gayesine uygun olmayan şeyin özsel olarak kötü olduğuna hükmedebilir. Söz gelimi bir hükümdarın ölümü, tebaası açısından kötü bir

186 Gazâlî, *el-Maksad*, s. 43-44/*İlahî Ahlak*, s. 131-33.

187 Gazâlî, *el-Maksad*, s. 74/*İlahî Ahlak*, s. 205.

188 Gazâlî, *el-Maksad*, s. 43-44/*İlahî Ahlak*, s. 131-33. Benzer bir değerlendirme için bk. aynı eser, s. 74/s. 204-205.

189 Gazâlî, *el-İktisâd*, s. 78/*İtikat'da Orta Yol*, s. 58. Ayrıca bk. İbn Sinâ, *en-Necât*, II, s. 144-45. *Metafizik*, II, s. 162.

190 Gazâlî, *el-Maksad*, s. 47-48/*İlahî Ahlak*, s. 141. Gazâlî'nin kötülüğü bu şekilde açıklama girişimi bir *teodise* denemesi olarak değerlendirilebilir. Özcan Akdağ, "Kötülük Sorunu ve Teodise", *The Journal of Academic Social Science Studies*, 38, 2015, s. 476-77.

191 İbn Rüşd, *el-Keşf*, s. 261.

192 Gazâlî, *el-İktisâd*, s. 179/*İtikat'da Orta Yol*, s. 131.

olay iken, düşmanları açısından iyi bir şeydir. İkincisi insan, yetiştirme tarzına bağlı olarak, çocukluğundan itibaren yalan gibi bazı şeylerin çirkin olduğunu öğrenir, dolayısıyla da yalanın özsel olarak kötü olduğu sonucuna ulaşabilir. Üçüncüsü ise, daha önce yılan tarafından sokulan birisinin, renkli bir ipe yılan sanması olayında olduğu gibi, vehmin de etkisiyle, birtakım genellemelere gitmesidir.¹⁹³

Sonuç olarak Gazâlî açısından bizâtihi bir kötülük yoktur ve kötü olarak addedilen şeyler de hayır olan şeye vesile olması bakımından bir değere sahiptir. Bundan dolayı Gazâlî, bir şeye ilişkin iyi ya da kötü şeklindeki *değer* ifade eden önermeleri, kişinin gayesine uygun olup olmama, yaşadığı toplumdan edindiği gelenek ve vehmin ulaştığı genellemelere bağlamaktadır. İyi-kötü değer ifadelerinin, kişiden kişiye göre değiştiğini göstermek için de siyah rengin herkese göre aynı olmasına rağmen, kişilerin ona verdiği değerın değişebileceğini temele alan Gazâlî, X'in siyah ya da beyaz olması bir şeyken, o şeye ilişkin değer boyutunun ise başka bir şey olduğuna dikkat çeker.¹⁹⁴ 'Bu kalem siyahtır' ifadesi, işaret edilen şeyle uygunluk arz etmesi ve etmemesi bakımından doğruluk ve yanlışlık değerine sahiptir. Gazâlî açısından, doğruluk ve yanlışlık sadece hüküm bildiren şeylerle ilişkiliyken,¹⁹⁵ bir şeyin iyilik-kötülük değeri, renk örneğinde olduğu gibi olgudan bağımsız bir durum olmakta, kişinin gayesine uygun olup olmama, yetiştirme tarzı ve vehmin hükümleri bağlamında telakki edilmektedir.

Thomas'ın düşünce sisteminde ise iyi, *arzunun (appetite)* yöneldiği şeyken, hakikat ise *aklın* yöneldiği şeydir.¹⁹⁶ Güzel ise kavrayışı (*apprehend*) memnun eden bir şeydir. Fakat bu durum güzel ve iyinin farklı şeyler olduğu şeklinde yorumlanmamalıdır. Zira güzellik ve iyilik aynıdır. Onlar sadece cihet (*aspect*) bakımından farklıdır.¹⁹⁷ Her şeyin gayesi kemâle

193 Gazâlî, *el-İktisâd*, s. 166-68/*İtikat'da Orta Yol*, s. 121-23.

194 Gazâlî, *el-İktisâd*, s. 164/*İtikat'da Orta Yol*, s. 119-20.

195 Gazâlî, *Mustasfâ*, s. 31-32/*Mustasfa: İslam Hukuk Metodolojisi*, s. 19.

196 Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, I, s. 96.

197 Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, I, s. 737.

ermektir. Kemâl ise iyiliktir ve Tanrı da mutlak iyi olması bakımından her şeyin gayesidir.¹⁹⁸ Bu nedenle 'Tanrı iyidir' önermesi, 'Tanrı iyiliğin nedenidir' ya da 'Tanrı kötü değildir' manasında değil, yaratılmışlara atfettiğimiz iyi olan ne varsa hepsinin evvel emirde Tanrı'da olduğu şeklinde anlaşılmalıdır. Dolayısıyla şeyler iyi olduğu için Tanrı iyi değildir; aksine Tanrı iyi olduğu için iyilik ve iyi şeyler vardır.¹⁹⁹

Yeni Platoncu çizgide yer alan Augustine'i takip eden Thomas açısından âlemde müşahade ettiğimiz ve kötü olarak değerlendirdiğimiz şeyler, bızâtihi bir varlığa sahip değildir; bunlar sadece iyiliğin eksikliği olmakla birlikte, onun bilinmesi için de bir vesiledir.²⁰⁰ Her ne kadar kötülük bir suret (form) ya da tabiata sahip olmasa da aydınlığın karanlık vasıtasıyla bilinmesi gibi, iyilik de kötülük vasıtasıyla bilinir. Tevrat'ta zikredilen 'karanlık vardı'²⁰¹ pasajına yorumlayan Thomas, bu ifadeden hareketle, karanlığının bir zâtının olduğu sonucuna varılmaması gerektiğini, burada yalnızca nurdan yoksun olma halinin kastedildiğini dile getirir.²⁰² Kötülük sadece iyiliğin eksikliği olduğu için²⁰³ onun bir misali ve idesi de yoktur; dolayısıyla da kötülük, Tanrı tarafından iyiliğin eksikliği olarak bilinir.²⁰⁴

Kötülüğü, ahlâki ve fiziksel olarak ikiye ayıran²⁰⁵ Thomas, bir şeyin tabiatında sahip olması gerektiği şeye sahip olmasının iyi, ondan yoksun olmasının ise kötü olduğunu teslim eder. Bu açıdan bakıldığında kötülük, tabii olandaki eksiklik olarak karşımıza çıkmaktadır.²⁰⁶ Bir şey, özünde olan şeye ne kadar sahipse o kadar iyi, ondan ne kadar yoksunsa o kadar

198 Thomas Aquinas, *Summa Contra Gentiles*, III, 1. Kitap, s. 70-71.

199 Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, I, s. 64.

200 Brian Davies, *The Thought of Thomas Aquinas*, s. 90. Yeni Platoncu çizgide yer alan İbn Sînâ da kötülüğü iyiliğin eksikliği olarak yorumlar. İbn Sînâ, *Metafizik*, II, s. 51 ve 162. *en-Necât*, II, s. 144-45.

201 Tekvîn 1:2.

202 Thomas Aquinas, *The Power of God*, s. 53-54.

203 Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, I, s. 259. Ayrıca bk. *On Evil*, s. 58-59.

204 Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, I, s. 93.

205 Brian Davies, *The Thought of Thomas Aquinas*, s. 96.

206 Thomas Aquinas, *Summa Contra Gentiles*, III, 1. Kitap, s. 49.

kötüdür. Söz gelimi insan ruh ve bedenden oluşan bir varlıktır. Şayet onu oluşturan şeylerden birinden yoksun olursa, bu durum kötülük olacaktır.²⁰⁷ İnsan ruhtan yoksun olursa, varlığını devam ettiremeyecektir; yani yok olacaktır. Yokluk ise, en büyük kötülüktür.²⁰⁸ Bunun gibi imkânsız bir şey de var olamayacağı için kötüdür, dolayısıyla Tanrı tarafından irade edilemez.²⁰⁹ Davies'in de belirttiği gibi Thomas'a göre kötülük, Tanrı'nın yarattığı ya da yaratıyor olduğu şeylerde değil, yaratmadığı şeylerdedir.²¹⁰

Görüldüğü üzere Thomas açısından yokluk, kötülüktür ve varlık/var olmak ise iyiliktir. Ama yine de Thomas, birtakım şeylerin kötü olarak değerlendirildiğini inkâr etmemekte ve bunları, Yeni-Platoncu çizgide olan Augustine ve İbn Sinâ ile benzer şekilde *iyiliğin eksikliği* olarak yorumlamaktadır. Peki, âlemde var olan kötülüklerin amacı nedir? Tanrı kötülüğün olmadığı başka bir âlem yaratamaz mıydı? Gazâlî'nin bu soruyu kötülüğün iyi olana sebep olması nedeniyle irade edildiği şeklinde cevapladığına değinmiştik. Benzer şekilde Thomas da Tanrı'nın kötülüğe müsaade etmeyi irade ettiğini ve bunun da iyilik olduğuna dikkat çeker²¹¹ ve âlemdeki kötülüğün daha büyük iyiliklere neden olduğunu ifade eder. Şayet kötülüğe müsaade edilmeseydi, daha büyük iyilikler de engellenmiş olurdu. Dolayısıyla iyi ya da kötü kabul edilen her şey Tanrı'nın inayeti kapsamındadır.²¹²

Bununla birlikte kötülüğün âlemin kemâline hizmet ettiği hususunda Augustine'i²¹³ takip eden Thomas, bir şeyin iyi olduğu sürece Tanrı tarafından irade edildiğini söyler. Bir şey zâtında değerlendirildiği zaman iyi ya da kötü görülebilir.

207 Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, I, s. 695. Benzer bir değerlendirme için bk. İbn Sinâ *Metafizik*, II, s. 51. Davies, *The Thought of Thomas Aquinas*, s. 96.

208 Thomas Aquinas, *Summa Contra Gentiles*, III, 1. Kitap, s. 68.

209 Thomas Aquinas, *Summa Contra Gentiles*, I, s. 265.

210 Brian Davies, *The Thought of Thomas Aquinas*, s. 89.

211 Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, I, s. 117.

212 Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, I, s. 130.

213 Augustine, *On Free Choice of the Will*, s. 88-89.

Ama sonuç bakımından değerlendirildiğinde ilave koşulların etkisiyle, durum tersine dönebilir. Bir kimsenin hayatta kalması iyi bir hal iken, onun ölmesi kendi zâtında değerlendirildiği zaman kötüdür. Şayet kişinin yaşaması toplum için bir tehlike oluştuyorsa, bu durumda onun öldürülmesi iyi olacaktır. Şu halde iyi ve kötü olarak değerlendirdiğimiz şeylerin statüsü, birtakım ilave koşullarla değişebilir ve kötü addedilen şeyler iyi hale gelebilir.²¹⁴

İyilik ve kötülüğün bizâtihi var olduğunu iddia eden düalist tasavvurun aksine hem Gazâlî hem de Thomas açısından kötülüğün bizâtihi varlığı söz konusu değildir. Bu bakımdan Gazâlî için zulüm gibi görülen fiillerin Tanrı tarafından gerçekleştirilmesi bizâtihi kötü değildir ve dolayısıyla da Tanrı zalim olarak nitelendirilemez. Gazâlî bunu temellendirmek için *zulüm* kavramının tanımından hareket eder ve var olan her şey Tanrı'nın mülkü olduğu için Tanrı'nın dilediği şekilde tasarrufta bulunmasının zulüm olarak değerlendirilemeyeceği sonucuna ulaşır. Tanrı'nın dilediği gibi fiilde bulunması, O'nun fiillerinde hür olduğunun da göstergesidir.²¹⁵ Thomas ise, Tanrı'nın kâmil bir fail olduğunu, dolayısıyla da O'ndan kötülüğün sadır olamayacağı kanaatindedir.²¹⁶ Bununla birlikte Tanrı mahza bilfiildir ve bilkuvve bir hal de içermez. Dolayısıyla O'nda kötülük namına bir şeyin olması, hatta O'nun kötü addedilen fiilleri ifâ etmesi imkânsızdır; buna rağmen yine de Tanrı, daha önce değindiğimiz gibi, fiilde bulunurken seçeneklere de sahiptir. Dolayısıyla Tanrı en azından bir şeyi yaratmak ya da yaratmamak arasında bir seçim yapabilir.²¹⁷ Bu nedenle 'Tanrı özgür ise, kötü olanı da yapmalıdır' şeklin-

214 Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, I, s. 114.

215 Ayrıca bk. Bolay, s. 234-35. Bolay burada, Gazâlî açısından Tanrı'nın özgürlüğünün göstergelerini yedi madde altında toplar. Özetle: 1- Tanrı'nın her şeyi yaratması caizdir. 2- Tanrı, kullarının gücü dışında insanlara tekliflerde bulunabilir. 3- Tanrı mülkünde her türlü tasarrufa sahiptir. 4- Tanrı'nın en iyi olanı yapması zorunlu değildir. 5- Tanrı'nın, kendisine itaat eden kullarına mükâfat yerine ceza vermesi mümkündür. 6- Tanrı'nın peygamber göndermesi caizdir. 7- Tanrı'yı bilmenin ve O'na şükretmenin kullar üzerine zaruri olması şeriatın varlığı ile mümkündür.

216 Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, I, s. 266.

217 Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, I, s. 118.

de bir iddia, hem Gazâli hem de Thomas açısından anlamsız bir iddia olacaktır.

Yukarıdaki açıklamalarımızdan da anlaşılacağı üzere, hem Gazâli, hem de Thomas, kötülüğe zâtî bir gerçeklik atfetmemektedir. Eğer kötü olarak değerlendirilen şeylerin zâtî anlamda bir gerçekliği yoksa onları, ilahî emirlerin bir neticesi olarak görmek mümkün müdür? Başka bir ifadeyle Tanrı'nın emrettiği şey iyi, nehiy ettiği şey de kötü müdür? İslam düşüncesinde Eş'ariler, varlıkta bizâtihi iyi ve kötü bir şeyin olmadığını, başka bir deyişle varlığın nötr bir konumda olduğunu temele alırken, bunun aksine Mutezile bir şeyin iyi olduğu için emredildiğini, kötü olduğu için de yasaklandığını düşünmüştür.²¹⁸ Orta bir yol benimseyen Maturidi ise, insanın çirkin olandan kaçınmaya, güzel ve övgüye layık olanı da tercih etmeye meyyal yaratıldığını, bu hasletin insana Tanrı tarafından verildiğini ifade eder.²¹⁹ Buradan hareketle o, aklın güzel ve çirkin bulduğu şeyleri, *kendinde* iyi ve çirkin; *sonuçları* açısından iyi ve çirkin olmak üzere ikiye ayırır. Dolayısıyla Maturidi, nimet verene teşekkür etmenin kendinde iyi ve yalan söylemenin çirkin olduğunu ise kendinde çirkin bağlamından değerlendirirken, hayvanların kurban edilmesi hadisesini de ikinci kısımda yani sonuçları açısından değerlendirir.²²⁰

Her ne kadar Eş'ariler iyi-kötü gibi değerleri ilahî iradeye referansla açıklasa da daha önce değindiğimiz gibi, söz konusu açıklamanın birtakım sorunlara da yol açacağı kabul edilmektedir. Bu duruma dikkat çeken İbn Rüşd, eğer Eş'arilerin iddiaları kabul edilirse, 'Tanrı'ya şirk koşmak' fiili bizâtihi ne hayır ne de şerdir. Eğer şariat Tanrı'nın bir ortağının olduğunu emrederse, Eş'ariler nezdinde bu durum adalet olacaktır. Fakat söz konusu durum Tanrı'nın, ayetlerde kendisine attettiği *adl* (*kıst*) sıfatına aykırıdır.²²¹ Buradan hareketle İbn

218 Recep Kılıç, "Din ve Ahlak İlişkisi" s. 348.

219 Maturidi, s. 282.

220 Maturidi, s. 251. Ayrıca bk. Recep Kılıç, "Din ve Ahlak İlişkisi", s. 349.

221 İbn Rüşd, *el-Keşf*, s. 257-58.

Rüşd, Tanrı'nın adalet niteliğinin bizâtihi hayır ve şerrin de temeli olduğu neticesine ulaşır.²²²

İbn Rüşd'ün de dikkat çektiği gibi Eş'ari ahlak teorisinin birtakım çıkmazları vardır. Eğer bizler iyi/kötünün ve güzel/çirkinin ne olduğuna ilişkin kısmi de olsa bir idrake sahip değilssek, 'Allah güzeldir ve güzel olanı sever' şeklindeki Hz. Peygambere atfedilen bu ifade anlamsız olacaktır. Bunun gibi her şey Tanrı'nın keyfî iradesine bağlı olursa, 'Tanrı'nın emrettiği şey iyi, nehy ettiği şey kötüdür' önermesi de bir doğruluğa sahip olmayacaktır. Zira Tanrı daha sonra yeni bir emirle, daha önce emrettiği şeyden sakınılmasını emredebilir. Bu durumda da daha önce iyi olan bu şey kötü bir şey haline gelebilir. Dolayısıyla Kant'ın da belirttiği gibi iyiliğin ne olduğunu bilemeseydik, 'Tanrı iyidir' önermesinin manasını kavrayamazdık.²²³ Bu sebeple söz konusu önermeyi anlayabilmemiz için en azından iyiliğin ne olduğuna dair bir mefhumumuzun olması gerekir.

Bu bağlamda Eş'ari ekol içerisinde yer alan Gazâlî'yi ilahî iradeci kanatta zikretmek mümkündür. Gazâlî *ed-Dâr* ve *en-Nağî* isimlerini açıklarken hayır-şer, fayda-zarar vs. her şeyin O'nun *emri* ile var olduğunu, bunların nihai anlamda Tanrı'nın ezeli kudretine bağlı olduğunu dile getirmektedir.²²⁴ *el-İktisâd*'da ise Gazâlî, Mutezile'nin 'Tanrı'nın itaat eden kullarına sevap, etmeyen kullarına da ceza vermesi zorunludur' iddiasına karşı çıkar ve böyle bir yükümlülüğün Tanrı için mümkün olmadığını, dilerse inkar edenleri bağışlayabileceğini, ya da müminleri cehenneme koyabileceğini ifade eder. Zira bunlar bizâtihi imkânsız (*la yestehulu fî nefsihî*) değildir ve O'nun adalet sıfatıyla da tenakuz etmez. O'nun vaadinin yalana/kizbe dönüşmesi imkânsızdır. Dolayısıyla Tanrı'nın mükâfat ve caza vermesi haricî bir zorunluluk dolayısıyla değil, kendisinin o şekilde vaatte bulunması hasebiyledir.²²⁵

222 İbn Rüşd, *el-Keşf*, s. 261.

223 Mehmet Aydın, *Tanrı-Ahlak İlişkisi*, s. 128.

224 Gazâlî, *el-Maksad*, s. 115/*İlahî Ahlak*, s. 314-315.

225 Gazâlî, *el-İktisâd*, s. 185-86/*İtikat*'da Orta Yol, s. 136.

Sonuç olarak Gazâli, Tanrı'nın dilediği kimseyi cennete ya da cehenneme sokmasını mümkün görmektedir. Gazâli açısından her ne kadar Tanrı bunları yapmaya muktedir olsa da Gazâli'nin, Tanrı'nın fiilleri hususunda birtakım sınırlamalar da kabul ettiğini söylemek mümkündür. Reçber'in de dikkat çektiği gibi Gazâli'nin sisteminde 'Tanrı'nın vaadinden dönmesinin imkânsızlığı' gibi işleyen birtakım ahlâkî ilkeler vardır.²²⁶ Bununla birlikte, kanaatimizce Gazâli, Tanrı'nın istediği zaman inanan kulunu cehenneme sokabileceğini söylemekle, Tanrı'nın bilfiil olarak böyle yaptığını ya da yapacağını değil, aksine bu durumun bir şeyin hem hadis hem de kadim olmasının imkânsızlığı gibi bizâtihi imkânsız kategorisinde olmadığına dikkat çekmektedir. Daha önce de belirttiğimiz gibi Gazâli açısından imkânsız, zâtından dolayı ve haricinden dolayı olmak üzere iki kısma ayrılmakta, Tanrı'nın inanan bir kulu, dilerse cezalandırması gibi bir fiil ise bizâtihi imkânsız kategorisinde yer almamaktadır. Her ne kadar Gazâli iyi ya da kötü olarak değerlendirdiğimiz şeyler hususunda Tanrı'nın iradesine vurgu yapsa da Tanrı'nın faaliyetinde birtakım ahlâkî ilkelerin işlediğini söylemekte ve bu yönüyle ahlâkî özcü tarafa yaklaşmaktadır.

Ahlâkî ilkelerin kaynağı konusunda Thomas ise, hem ilahî emir teorisyenleri içerisinde hem de ahlâkî özcülük kanadında zikredilmektedir. Reçber, Thomas'ın Tanrı'nın iyi olmasından dolayı kötü olanı emretmesinin imkânsızlığını temelle alarak, onun ahlâkî özcülüğe meylettiğini ifade ederken,²²⁷ Aydın,²²⁸ Quinn²²⁹ ve Idziak²³⁰ ise Thomas'ın, İbrahim'in oğlunu kurban etmesine ve İsrail oğullarının Mısırlıların mallarını izinsiz şekilde almalarının hırsızlık olmadığına dair görüşlerinden hareketle onu ilahî buyrukçu olarak değerlendirmektedir. Görüldüğü gibi Thomas'ın pozisyonu konusunda birbi-

226 Sait Reçber, "Tanrı ve Ahlâkî Doğruların Zorunluluğu" s. 143.

227 Sait Reçber, "Tanrı ve Ahlâkî Doğruların Zorunluluğu" s. 140.

228 Aydın, *Tanrı-Ahlak İlişkisi*, s. 169-70.

229 Philp L. Quinn, "The Recent Revival of Divine Command Ethics", *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 50, 1990, s. 358-59.

230 Craig Boyd, "Is Thomas Aquinas a Divine Command Theorist?", *Modern Schoolman*, Vol. 75, 1998, s. 209.

rine karşıt iki iddia vardır. Peki, bunlardan hangisini kabul edeceğiz?

Thomas açısından yasa, fiillerimizi belirleyen bir kural ve ona ilişkin ölçüttür.²³¹ İlahî ve fitrî yasa (*natural law*) ayırımına giden Thomas, ilahî ve fitrî yasaların Tanrı'nın makul iradesinden kaynaklandığını, ilahî yasanın insanî yasa gibi, âdet ve gelenek dolayısıyla değil, ilahî otorite tarafından değiştirilebileceğini dile getirir.²³² Bizler akıl yetisine sahip varlıklarız ve sahip olduğumuz akıl da *ilahî bir nurdur* (*divine light*); bu fitrî akıl yetisi ile iyi ve kötüyü birbirinden ayırmaktayız. Bu bakımdan fitrî yasa akıl sahibi varlıkların ezeli yasadaki pay almalarından başka bir şey değildir.²³³ Yasanın muhatabı akıldır,²³⁴ dolayısıyla da ilahî yasa akla aykırı olan fiilleri yasaklarken, uygun olanları da emredebilir.²³⁵ Her ne kadar fitrî yasa ilahî bir nur olsa da Thomas açısından ezeli yasadaki mündemiç ilkeleri bilmek için yeterli de değildir. Dolayısıyla Tanrı, insanın nihai iyiliğe ulaşması için onun fiillerini düzenleyen birtakım kurallar koyar ve bu kurallara uygun fiilleri ödüllendirirken aykırı olanları da günah olmasından dolayı cezalandırır.²³⁶ İnsanın ezeli mutluluk gayesine yönlendirilmesi ancak ilahî yasa ile mümkündür. İnsanın bazı durumlarda tabii yasanın *yap* ya da *yapma* şeklindeki emirleri konusunda şüpheyi düşmesi ve bu şüphenin izale edilmesi için ilahî yasa gereklidir.²³⁷ İlahî yasa da tabii ilahî kanunlar ve *vaz'i* (*positive*) ilahî kanunlar olarak iki kısma ayrılır; ahlâki ilkeler tabii ilahî yasa içerisinde yer alırken, dinî merasim ve ibadetler ise ikinci yasa kapsamındadır.²³⁸ Benzer şekilde Bayle de Thomas'ın düşüncesini 'Eğer bir Tanrı olmasaydı, tabii bir yasanın varlığını onaylamak için zorlanmazdık' şeklinde formüle eder ve buradan hareketle yükümlülük getiren

231 Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, II, s. 205.

232 Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, II, s. 237.

233 Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, II, s. 209.

234 Thomas Aquinas, *Summa Contra Gentiles*, III, 2. Kitap, s. 142.

235 Thomas Aquinas, *Summa Contra Gentiles*, III, 2. Kitap, s. 155.

236 Thomas Aquinas, *Summa Contra Gentiles*, III, 2. Kitap, s. 204.

237 Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, II, s. 210-11.

238 Leibniz, *Theodicy*, s. 243-44.

ahlâkî ilkelerin Tanrı'nın ilmindeki ideler olduğu sonucuna ulaşır.²³⁹

Kanaatimizce Bayle'in bu formülasyonu doğrudur. Nitekim Thomas, teorik ve pratik aklın birincil ve ikincil ilkeleri şeklinde bir ayrıma gitmekte ve zâtında imkânsız ve kendi kendisiyle açık (*self-evident*) olan iki karşıt yüklem aynı anda aynı konuya atfedilmesi gibi yasaları teorik aklın ilk ilkeleri olarak zikrederken, akıl sahibi varlıkların iyiliğe yönelmesi ve kötü olandan kaçınmasını da pratik aklın ilk ilkesi olarak zikretmektedir. Dolayısıyla pratik aklın ilk ilkesi iyiliğe yönelmektir ve fitrîdir.²⁴⁰ Fakat bazı ilkeler vardır ki bunlar kendi kendisiyle açık değildir. Söz gelimi zina ve hırsızlık gibi fiiller birincil ilkeler gibi değildir. Bundan dolayı Thomas zî-nayı, *ilahî olandan gelen şeriatın (the law emanating from God)* emri ile evlenmiş kişi ile birlikte olmak şeklinde tanımlar ve Yahudilerin Mısırlıların mallarını çalmasını ve Hz. İbrahim'in oğlunu kurban etmesini de şeriatle gelen yasaklamalar kategorisinde değerlendirir.²⁴¹ Dolayısıyla kötü olarak kabul edilen zina, hırsızlık ve adam öldürme gibi fiiller, Tanrı'nın emri ile iyi bir fiil haline gelebilir.

Sonuç olarak İsrailoğulları'nın Tanrı'nın emri ile Mısırlıların mallarını izinsiz şekilde almaları, Tanrı'nın hükmü ile olduğu için hırsızlık değildi. Ölümün ve hayatın efendisi olan Tanrı'nın İbrahim'e oğlunu kurban etme emrini vermesi de böyledir...²⁴²

Alıntıdan da anlaşılacağı üzere Thomas, fiilin zâtında bir kötülüğe sahip olmadığını düşünüyor gibidir. Daha önce de belirttiğimiz gibi kötü kabul edilen bir fiil, birtakım ilave şeylerle iyi bir şey haline gelebilir. Söz gelimi adam öldürmek kötüdür ve gûnahtır; ama adalet için yargıcın verdiği idam kararı günah değil, aksine erdemli bir davranıştır. Tanrı da en büyük hâkim olduğuna göre, öldürme eylemi Tanrı'nın emri ile gerçekleşirse, her ne kadar bu emir hususunda kav-

239 Leibniz, *Theodicy*, s. 246.

240 Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, II, s. 222.

241 Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, II, s. 225.

242 Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, II, s. 260.

rayamadığımız şeyler söz konusu olsa da o fiil iyidir.²⁴³ Sonuç olarak insanlar arası ilişkiyi düzenleyen öldürmek ve hırsızlık gibi değer ifade eden fiiller Thomas'ın sisteminde, ikincil yasalardır ve bunlar Tanrı'nın emri/müdahalesi ile farklı bir *değer* kazanabilir. Bunu temele aldığımızda Thomas'ı ilahî emir teorisyenleri içerisinde yerleştirmek mümkündür.

Her ne kadar Thomas, yukarıdaki örnekler temele alınarak Quinn ve Idziak gibi düşünürler tarafından ilahî emir teorisyenleri arasında zikredilse de Boyd'a göre bu iddia kabul edilemez. Zira Thomas'ın sisteminde Tanrı'nın ilmi, iradesi ile özdeştir ve iradenin hükümleri de ilim tarafından belirlenir. Bundan dolayı irade, ilimden bağımsız ve keyfi tarzda birtakım şeyleri emredemez.²⁴⁴ Thomas'ın Tanrı'nın basitliğine ilişkin düşüncesini temele alan Boyd, onun ahlâkî özcülüğü benimsediğini, dolayısıyla da emredilen şeylerin zâtında iyi, nehyedilen şeylerin ise zâtında kötü olduğu sonucuna ulaşır. Ona göre her ne kadar Thomas, bazı fiillerin birtakım ilave şeylerle iyi hale getirilebileceğini söylese de İsrailoğullarının, Mısırlıların mallarını çalması hadisesini bir *tazminat* olarak yorumlamaktadır. Çünkü İsrail oğulları yıllarca Mısırlıların kölesi olarak çalışmış ve bundan dolayı da haklarını alamamışlardır. Dolayısıyla onların mallarını, onların izni olmadan Tanrı'nın emri ile almak, bir anlamda bu haksızlığın giderilmesidir/tazminidir. Thomas'a göre bir kimsenin malını izinsiz şekilde almak hırsızlıktır. Fakat söz konusu mal bir hâkimin kararı ile alınırsa, hırsızlık olmaz. Tanrı da en yüce hâkimdir ve O'nun hükmü ile söz konusu malların izinsiz şekilde alınması hırsızlık değildir.²⁴⁵

Daha önce değindiğimiz gibi Thomas açısından, ezeli hakikatler, Tanrı'nın ilmindeki idelerdir. Ahlâkî ilkelerde ezeli yasanın ifşası ise ve ezeli yasa da Tanrı'nın zâtından ayrı bir şey değilse, o zaman birincil ilkeler dediği şeylerin tabii ilahî

243 Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, I, s. 114. Ayrıca bk. *The Power of God*, s. 18.

244 Boyd, s. 225-26.

245 Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, <http://www.newadvent.org/summa/3066.htm#article5>, 12.07.2015. Ayrıca bk. Boyd, s. 222.

kanunlara bağlı olan ve değişmesi mümkün olmayan şeyler olduğu sonucuna ulaşabiliriz. Fakat ibadetler vs. gibi ritüeller ise, vaz'i ilahî kanunlar kapsamındadır ve değişebilir. Yasa ilk planda Tanrı ve insan arasındaki ilişkiyi, ikinci planda ise insanlar arasındaki ilişkiyi düzenleyen bir şeydir. Bu bakımdan yasanın gayesi insanı Tanrı'ya yöneltmek ve onun sonsuz mutluluğu elde etmesini sağlamaktır. Kanaatimizce Thomas açısından, Tanrı'nın bu gayeyi gerçekleştirmek için farklı yasalar vaz' etmesi mümkündür ve Tanrı, daha önce koymuş olduğu emirleri değiştirebilir; böylece günah sayılan fiilleri, mükâfata layık bir fiil haline getirebilir.

Bununla birlikte Thomas açısından ezeli yasa denen bir şey vardır ve bu yasa Tanrı'nın ilminden ve zâtından bağımsız bir şey değildir. Fitrî yasa ise, insan aklının ezeli olan bu yasadan pay almasıdır. Thomas'ın bu düşünceleri temele alırsa, onun ahlâkî özcülüğü benimsediği söylenebilir. Fakat yine de Thomas açısından gayeyi gerçekleştirmek için yasanın değişme imkânı vardır; kanaatimizce bu imkân, bilfiil hale gelmesi mümkün olmayan mantıksal imkândan öte bir şey değildir. Zira onun ilahî hikmet ve ezeli yasa anlayışı temele alındığında, bu durumun bilfiil hale gelmesi mümkün gözükmemektedir. Benzer şekilde Gazâlî'nin sisteminde de her ne kadar Tanrı'nın vaadinden dönerek inananları cehenneme, inkâr edenleri de cennete koyması mantıksal olarak mümkün olsa da O'nun vaadinden dönmesi muhaldir. Zira Tanrı'nın kendisine inananlara mükâfat vermesi ve inanmayanları cezalandırması, O'nun bu şekilde vaatle bulunmasına dayanır. Tanrı'nın vaadinden dönmesi ve emirlerinin değiştirmesi, çelişik iki durumun aynı anda doğru ya da yanlış olması gibi bizâtihi imkânsız bir durum değildir. Bu durum, haricinden kaynaklanan bir şey sebebiyle (*ligayrihi*) imkânsızdır. Dolayısıyla Gazâlî'nin burada dikkat çektiği nokta, bu tür durumların bizâtihi imkânsız kategorisinde olmamasıdır. Söz konusu emirlerin değişmesi mantıksal olarak mümkün olsa da onların bilfiil hale gelmesi mümkün gözükmemektedir.

SONUÇ

Özgürlüğün tanımına ilişkin farklı yaklaşımlar, hangi özgürlük tanımının Tanrı'ya atfedileceği sorununu da beraberinde getirmiştir. 'Tanrı fiillerinde özgürdür' ifadesinde yer alan *özgürlük* kavramı, *kayıtsız kalabilme özgürlüğü* mü, yoksa diğer iki yaklaşım, yani *kendiliğindenlik özgürlüğü* ve *bilgi temelli özgürlük* bağlamında mı anlaşılmalıdır? Tanrı, en azından bir şeyleri yaratma ve yaratmama gibi seçeneklere sahiptir ve bunlar arasında tercihte bulunabilir. Bunu temele aldığımızda, Tanrı'nın özgürlüğünün, seçeneklerin varlığını özgürlük için gerekli koşul gören kayıtsız kalabilme özgürlüğü bağlamında değerlendirilebileceğini söyleyebiliriz. Benzer şekilde Tanrı'nın mutlak ilim sahibi ve yaptığı fiilin bilincinde olduğu düşüncesini temele aldığımızda, bilgi temelli özgürlük anlayışının da O'na atfedilebileceğini söylemek mümkündür. Tanrı'nın fiillerinin, harici bir belirlenim olmaksızın, kendisinden kaynaklandığı varsayılırsa, şu halde kendiliğindenlik özgürlüğünün de Tanrı'ya atfedilmesinde bir sakınca gözüküyor gibidir. Dolayısıyla özgürlüğü, ister kayıtsız kalabilme ve kendiliğindenlik özgürlüğü, isterse bilgi temelli özgürlük bağlamında ele alalım, her ne kadar bu kavramlar insandan hareketle tanımlanmış olsa da her üç tanım açısından da Tanrı fiillerinde özgürdür. Fakat O'nun özgürlüğü ve bir şeye ilişkin tercihte bulunması, *insanbiçimci* bir tarzda yorumlanmamalıdır. Zira Tanrı'nın ve insanın ontolojik statüsü, onlara attığımız kavramların *aynı anlamda* kullanılmasının önünde bir engel gibi durmaktadır.

Orta Çağ'da İslam dünyası ve Latin Batı dünyası arasındaki ilmi ve kültürel etkileşim, gerek Müslümanların Endülüs'ü kontrol altında bulundurmaları, gerekse Haçlı Seferleri ve çeşitli ticari ilişkiler vasıtasıyla gerçekleşmiştir. Dolayısıyla ilmi ve kültürel anlamda geride olan Batı dünyası, Arapça

eserleri Latinceye tercüme etmeye başlamış, bu şekilde İslam düşünce ve bilim anlayışı Batı'ya geçmiştir. Kilisenin baskısı ile karanlığa gömülmüş olan Avrupa medeniyeti, çeviriler vasıtasıyla ilmi ve kültürel anlamda canlanmaya başlamıştır. Bu bağlamda Gazâlî'nin *Makâsıdu'l-Felâsife*'si de 1150'li yıllarda Latinceye çevrilmiştir. Eserin mukaddimesinin ihmal edilmesi, bu eserin Meşşai felsefenin bir özeti olarak şöhret bulmasına ve Gazâlî'nin de Meşşai gelenek içerisinde telakki edilmesine neden olmuştur. Nitekim Thomas da Gazâlî'yi bu eser üzerinden tanımakta ve dolayısıyla onu, eserde serdedilen fikirleri kabul eden bir düşünür olarak görmektedir. Bu sebeple Thomas, kaleme aldığı eserlerinde, pek çok kez İbn Sinâ'nın ve Gazâlî'nin ismini birlikte zikretmekle beraber, Gazâlî'yi, âlemi ezeli kabul edenler ve Tanrı'nın tikelleri tümel tarzda bildiğini düşünenler arasında saymaktadır.

Buna rağmen yine de Thomas'ın pek çok konuda Gazâlî ile benzeştığını, hatta hemen hemen aynı fikirde olduğunu söylemek mümkündür. Söz gelimi, her iki düşünür de Tanrı'nın ilim, irade ve kudretine dair açıklamalarında neredeyse aynı düşünceyi paylaşmaktadır. Buna ilaveten her iki düşünür de Tanrı hakkındaki ifadelerimizin nasıl anlaşılması gerektiği konusunda da önemli ölçüde benzeşmektedir. Kanaatimizce söz konusu etkileşimin nedeni, 1220'lerde Latinceye çevrilen ve Thomas'ın da sık sık atıfta bulunduğu İbn Meymun'un *Delâletü'l-Hâirîn* adlı eseridir. İbn Meymun bu eserde Müslüman kelimcilerin âlemin hudusu, tahsis delili gibi konulardaki delillerini zikretmektedir. Onun Müslüman kelimciler adına serdettiği bu düşüncelerin çoğunun, Gazâlî'nin *el-İktisâd*, *Tehâfût* ve *el-Maksad*'da serdettiği fikirlerle örtüşmektedir. Dolayısıyla Thomas'ın, her ne kadar Gazâlî'ye ait olduğunu bilmese de onun düşüncelerinden bu şekilde haberdar olduğu kanaatindeyiz. Bu bağlamda Batı'daki Din Felsefesi çalışmalarında sürekli ismi zikredilen Thomas'ın, âlemin hudusu ve Tanrı'nın faaliyetinin kapsamı gibi hususlarda serdettiği argümanları dikkate aldığımızda, dolaylı da olsa Gazâlî'den etkilendiğini söyleyebiliriz.

Hem Gazâli hem de Thomas, Tanrı'nın faaliyetini, ateş gibi tabii şekilde fiilde bulunan şeyler gibi değerlendirmemekte ve O'nun faaliyetini iradesine referansla açıklamaktadır. Her iki düşünür açısından iradeyle fiilde bulunmak, kemâl bir niteliktir. Dolayısıyla da Tanrı'ya en kâmil şekliyle atfedilmesi gerekir. 'Tanrı fiillerinde özgürdür' ile 'Ahmet fiillerinde özgürdür' önermelerinde yer alan *özgürdür* yüklemi, süjelerin ontolojik açıdan farklı olması dolayısıyla aynı anlamda kullanılamaz; çünkü Tanrı'nın, kâmil ilim, irade ve kudret sıfatına sahip olması O'na atfedilecek yüklemelerin statüsünü değiştirmektedir.

Her iki düşünürün de *özgürlük* kavramını, seçenekler arasında tercihte bulunmak şeklinde yorumladıklarını temele aldığımız da hem Gazâli'nin hem de Thomas'ın Tanrı'nın fiillerini kayıtsız kalabilme özgürlüğü bağlamında değerlendirdiklerini söyleyebiliriz. Gazâli'nin, "İrade sahibi olan fail, yapmaya karar verdiği fiilden kendini alıkoyabilmesi, yani tercihte bulunması gerekir." şeklindeki vurgusu ve Thomas'ın "Tanrı, günah işleme kudretine sahip olmasa da fiilde bulunurken seçeneklere sahiptir." şeklindeki iddiası, her iki düşünürümüzün de özgürlüğü, *seçenekler arasında bir tercihte bulunmak* şeklinde yorumladıklarının göstergesidir. Bununla birlikte onların, Tanrı'nın faaliyetini herhangi bir faydaya ve harici bir nedene dayandırmamakla kendiliğindenlik özgürlüğüne yaklaştıklarını da belirtmeliyiz. Dahası her iki düşünür, ilmin var olması halinde iradenin var olacağını, bu nedenle de Tanrı'nın yaptığı fiilin bilincinde olduğunu iddia etmektedir. Söz konusu iddiadan hareketle onların, bilgi temelli özgürlük bağlamında da Tanrı'ya bir özgürlük atfettiklerini söylemek mümkündür.

Her iki düşünür de Tanrı'nın fiilde bulunması için ilim ve kudret sıfatının gerek şart olmakla birlikte, yeter şart olmadığı kanaatindedir. Dolayısıyla Tanrı'nın fiilde bulunması için irade sıfatı gereklidir. Her ne kadar Gazâli ve Thomas'ın irade sıfatı konusundaki düşünceleri paralellik arz etse de ayrıştığı noktalar da yok değildir. Söz gelimi Thomas, "Tanrı'nın ken-

di varlığını zorunlu, diğer şeyleri ise mümkün olarak irade eder.” demekle Tanrı’nın varlığını dahi iradenin taalluk alanına dâhil etmektedir. Fakat o, Oğul’un/İsa’nın varlığa gelişinin, diğer şeylerin meydana gelişinden farklı olduğunu söylemekte ve onun varlığını, Baba Tanrı’nın kendisini bilmesine referansla açıklamaktadır. Bu açıdan Thomas’ın sisteminde zorunlu varlık olan Tanrı’nın varlığı dahi iradenin konusu olurken, Oğul’un varlığı bu sıfatın dışında bırakılmaktadır. Buradan hareketle Gazâlî’nin iradeye ilişkin yaklaşımının, Thomas’ın yaklaşımından daha basit bir açıklama şekli olduğunu söyleyebiliriz.

Kudret sıfatı bağlamında ise, Tanrı’nın her şeye kadir olup olmadığı meselesini ele aldık. Her iki düşünür açısından da ‘Tanrı her şeye kadirdir’ önermesindeki *her şey* lafzının, “1 sayısının 2 sayısından büyük olması, Tanrı’nın kendisi gibi bir varlık yaratması ya da karşıt iki yüklemın aynı anda aynı konuya atfedilmesi” gibi bizâtihi imkânsız olan şeyleri kapsamadığını, bilakis bizâtihi mümkün olan şeyleri içerdiğini tespit ettik. Peterson ve Hasker gibi yazarların “Tanrı’nın kudretinin *mantıksal olarak mümkün olanla* sınırlanması gerektiği düşüncesi Thomas Aquinas’la başlamıştır.” şeklindeki iddialarının yanlış olduğunu tespit ettik. Zira Tanrı’nın, zâtında mümkün şeyleri yapabileceği anlayışı, İslam düşünce geleneğinde yaygın olan bir anlayıştır. Gazâlî tarafından da benimsenen bu düşüncenin, ya XII. yy.da Latinceye çevrilen İbn Sînâ’nın *eş-Şifâ’sı* ve Gazâlî’nin *Makâsıdu’l-Felâsife’si* ya da 1220’lerde Latinceye aktarılan İbn Meymun’un *Delâletü’l-Hâirîn* adlı eseri vasıtasıyla Batı dünyasına geçmiş olması kuvvetle muhtemeldir. Thomas’ın da söz konusu kaynakları okuduğu ve referansta bulunduğu düşünülürse, onun bu hususta, selefi Anselm’in imkânsızlığa ilişkin mutlak iradeci görüşünü takip etmek yerine, İbn Sînâ ve Gazâlî’yi takip ettiğini söyleyebiliriz.

Şeylerin sahip olduğu özün zorunlu olup olmadığı meselesini ele aldık ve tecrübemize konu olan sebep-sonuç ilişkisinin Gazâlî açısından ontolojik bir zorunluluğa delalet etmediğini, aksine Tanrı tarafından konulmuş olan bir *âdet* olduğunu

gördük. Thomas açısından ise, âlemde cereyan eden şeyler ilahî inayet kapsamında gerçekleşmiş olsa da ateş vb. şeylerin sahip olduğu öz zorunlu değildir. Dolayısıyla Tanrı, bu öz haricinde birtakım fiiller meydana getirebilir. Bununla birlikte Thomas, şeylerin özünün zorunlu olduğunu ve Tanrı'nın dahi bu özü ortadan kaldıramayacağını iddia etmektedir. Şeylerin sahip olduğu özün zorunlu olduğunu iddia etmekle Thomas, İbn Sînâcî ve İbn Rüşdcü özcü bir tasavvura yaklaşırken, bu özün zorunlu olmadığını ve Tanrı'nın faaliyetini kısıtlamadığını düşünmekle de Gazâlî çizgisine yaklaşmaktadır.

Buna ilaveten Thomas, *The Power of God* ve *Summa Contra Gentiles*'ta *law of the Moors* kavramıyla *Müslüman* kelimelerine atıfta bulunmaktadır. Burada Thomas, ateşin, zâtındaki bir kudret dolayısıyla değil de Tanrı'nın o anda müdahil olmasıyla yaktığı ve dokunulduğu zaman ateşin sıcaklık yerine soğukluk verebileceği düşüncesini Müslüman kelimelere atfetmektedir. Thomas, bu düşünceden İbn Meymun'un *Delâletü'l-Hâirîn* adlı eseri vasıtasıyla haberdar olmuştur. Ne var ki Thomas, benzer bir düşüncenin Gazâlî tarafından da savunulduğunu bilmemekte ve bu düşüncüyü ilahî hikmete ve kudrete aykırı olduğu gerekçesiyle eleştirmektedir. Bu eleştiride kullandığı argümanını ise Thomas, tespitlerimize göre, İbn Rüşd ve İbn Meymun'dan tevarüs etmektedir. Her ne kadar Thomas, şeylerin tabiatına aykırı fiilde bulunmaları konusunda Tanrı'nın hikmetini iptal ettiği gerekçesiyle Müslüman kelimeleri eleştirse de mucize konusunda şeylerin tabiatlarının zorunlu olmadığını ve Tanrı'nın aracı nedenler olmaksızın, birtakım fiilleri yaratarak mucize gerçekleştirebileceğini iddia etmekle Gazâlî ile benzer bir çizgide yer almaktadır.

Bununla birlikte Thomas, evharistiya ayininde, sunakta yer alan ekmeğin arazlarının aynı kalmasına rağmen, cevherinin İsa'nın etine dönüştüğünü ve bunun Tanrı'nın kudreti açısından mümkün olduğunu iddia etmektedir. Kanaatimizce Thomas'ın bu düşüncesi, kendisinin ilahî hikmet merkezli açıklamasına ters düşmektedir. Bu bağlamda Müslüman kelimelerin cevher-araz teorisine yaptığı eleştirilerin aynısının

kendisine de yöneltilmesi mümkündür. Buna ilaveten onun, evharistiyaya ilişkin bu açıklaması, kendi madde-form teorisyle de örtüşmemektedir. Zira Thomas, bir şeyi o şey yapan şeyin form olduğunu iddia etmesine rağmen, ekmek formu korunduğu halde cevher açısından ekmeğin İsa'nın eti olduğunu iddia etmektedir.

Âlemin olduğundan farklı boyut ve tarzda olup olamayacağı hususunda ise Thomas'ın, âlemin olduğundan daha büyük ya da daha küçük olabileceğini Tanrı'nın iradesine referansla açıklamakta ve bu konuda Gazâlî ile benzer ifadeler kullanmaktadır. Bunun yanı sıra Thomas, semavî kürelerin dönüşünü temele alarak, Tanrı'nın iradesini temellendirmeye girişmekte ve Gazâlî'nin *Tehâfût*'te ortaya koyduğu argümana benzer bir argüman kullanmaktadır. Buradan hareketle, her ne kadar Thomas bu fikirlerin Gazâlî'ye ait olduğunu bilmese de onun bu fikirleri İbn Meymun vasıtasıyla tevarüs ettiğini ve kendi felsefî/teolojik sisteminde kullandığını söyleyebiliriz.

Hem Gazâlî hem de Thomas açısından bu âlem, mümkün âlemlerin en iyisi olarak değerlendirilmektedir. Gazâlî'ye göre bu âlemde bizâtihi bir kötülük yoktur ve kötü görülen şeyler, hayra vesile olması bakımından bir değere sahiptir. Gazâlî açısından bir şeye ilişkin iyi ya da kötü şeklindeki bir değerlendirme, kişinin gayesine uygun olup olmama, yaşadığı toplumda edildiği gelenek ve vehmin ulaştığı genellemelere dayanmaktadır. Thomas ise, Augustine'i takip ederek, kötülüğü, *iyiliğin eksikliği* olarak yorumlamakta, kötü addedilen şeylerin daha büyük iyiliklere neden olması bakımından Tanrı tarafından irade edildiğini ve her şeyin Tanrı'nın inayeti kapsamında gerçekleştiğini düşünmektedir. Bu bağlamda her iki düşünür açısından da düalist tasavvurda olduğu gibi, kötülüğün, bizâtihi anlamda varlığı söz konusu değildir. Dolayısıyla 'Tanrı özgür ise, kötü olanı da yapmalıdır/yapar' şeklinde bir iddia, hem Gazâlî hem de Thomas açısından anlamsız bir iddia olacaktır.

Ahlâkî iyi ya da kötü şeklindeki ilkelerin kaynağının Tanrı'nın faaliyetini sınırlandırıp sınırlandırmayacağı mese-

lesinde ise, Gazâlî'nin, bizâtihi ve ligayrihi imkânsız şeklinde bir ayrıma gittiğini; Tanrı'nın vaadinden dönmesi ve dilediği kulunu cennete ya da cehenneme koyma imkânını ise, bizâtihi imkânsız kategorisinde değerlendirmedeğini söyleyebiliriz. Buna rağmen Gazâlî, Tanrı'nın faaliyetinde 'vaadinden dönmeme' gibi birtakım ahlâkî ilkelerin işlediğini de kabul etmektedir. Bu yönüyle Gazâlî'nin ahlâkî özcü tarafa yaklaştığını söylemek mümkündür. Thomas ise, adam öldürmek ve başkasının malını izinsiz almak gibi kötü kabul edilen bir fiilin, birtakım ilave koşullarla iyi bir şey haline gelebileceğini düşünmektedir. Dolayısıyla Tanrı da en büyük hâkim olduğuna göre, Thomas, öldürme ve hırsızlık gibi fiillerin Tanrı'nın emri ile gerçekleştirilmesi durumunda iyi olabileceği kanaatinde. Bu düşünce temele alındığında Thomas'ın, *ilahî emir teorisyenleri* kategorisinde zikredilebileceğini söyleyebiliriz. Fakat Thomas'a göre ezeli bir yasa vardır ve bu yasa Tanrı'nın ilminden ve zâtından bağımsız bir şey değildir. Fıtrî yasa da insan aklının ezeli olan yasadaki payıdır. Bu düşünceleri temele aldığımızda, Thomas'ın *ahlâkî özcü* kanatta değerlendirilmesinin mümkün olduğunu söyleyebiliriz.

Sonuç olarak her iki düşünür açısından da ister ahlâkî isterse mantıksal olsun, Tanrı'nın faaliyeti birtakım zorunluluklar nedeniyle kısıtlanmaktadır. Bu zorunlu şeylerin bir kısmı, "Tanrı'nın kendisi gibi bir varlık yaratması." gibi bizâtihi imkânsız kategorisinde değerlendirilirken, bir kısmı da Tanrı'nın ezeli ilmi ve vaatte bulunması dolayısıyla imkânsız olan şeylerdir. Kanaatimizce imkânsızın her iki kategorisi de her ne kadar Tanrı'nın faaliyetini sınırlandırıyor görünse de Tanrı'nın özgürlüğünü kısıtlayan şeyler değildir; çünkü bizâtihi imkânsız şeylerin bir delaleti yoktur. Delaleti olmayan bir şeyin de Tanrı'nın ilmine, iradesine ve kudretine konu olması düşünülemez. Tanrı'nın vaadi ve ilmi gibi nedenler dolayısıyla imkânsız olan şeyler ise, bizâtihi imkânsız kategorisinde yer alan şeyler gibi değildir. Vaatte bulunmakla Tanrı, deyim yerindeyse, kendi özgürlüğünü kısıtlıyor gibidir. Fakat Tanrı'nın vaatte bulunması O'nun iradesi ve ilminden

bağımsız bir şey değildir. Dolayısıyla Tanrı vaatte *bulunmayı* irade edebilirdi. Yani Tanrı vaatte bulunmadan önce, en azından, *vaatte bulunmak* ve *vaatte bulunmamak* gibi seçeneklere sahiptir ve bunlar arasında bir tercihte bulunmaktadır. Fakat Tanrı'nın, 'kendisi gibi bir varlık yaratmak' ya da 'yaratmamak' gibi bir seçeneği yoktur. Dolayısıyla da bunlar arasında tercihte bulunması söz konusu değildir, hatta imkânsızdır. Bu bağlamda 'Tanrı kendisi gibi bir varlık yaratmıyorsa, ne özgürdür ne de kâmil kudrete sahiptir' şeklinde bir iddia anlamsız olacaktır.

KAYNAKÇA

- Abu Shanab, R.E., "Points of Encounter between al-Ghazâlî and St. Thomas Aquinas", *Thomaso d' Aquino nella storia del pensiero*, C.I, 1975.
- Acar, Rahim, "Yaratma: İbn Sinâ ve St. Thomas'ın Görüşlerinin Karşılaştırılması", *Divân: İlmî Araştırmalar*, sayı: 15, 2003.
- Creation: A Comparative Study Between Avicenna's and Aquinas' Position*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi) Harvard Uni. 2002.
- Adams, R. M., "Must God Create the Best?" *The Concept of God*. (ed. Thomas Morris). Oxford Uni. Press. New York, 1987.
- Akdağ, Özcan, *Kötülük Problemi ve Özgür İrade Savunması*. Ankara Üniversitesi SBE. Ankara. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi,) 2006.
- "Kötülük Sorunu ve Teodise", *The Journal of Academic Social Science Studies*. Sayı: 38. 2015.
- Alston, William P., "Divine and Human Action", *Divine and Human Action: Essays in the Metaphysics of Theism*.
- Anselm, "Proslogion", *Anselm of Canterbury: The Major Works*. (ed. Brian Davies ve G.R. Evans). Oxford Uni. Press. New York, 1998.
- "Why God Became Man", *Anselm of Centerbury: The Major Works*. (ed. Brian Davies ve G.R. Evans). Oxford Uni. Press. New York, 1998.
- Arıcan, Kazım, *Panteizm, Ateizm ve Pan-enteizm Bağlamında Spinoza'nın Tanrı Anlayışı*. İz Yay. İstanbul, 2004.
- Aristo, *Fizik*. (çev. Saffet Babür). YKY Yay. İstanbul, 2012.
- Gökyüzü Üzerine*. (çev. Saffet Babür). Dost Kitabevi. Ankara, 1997.
- Metafizik*. (çev. Ahmet Arsalan). Sosyal Yay. İstanbul, 2010.
- Organon I*, (çev. Hamdi Ragıp Atademirer). MEB Yay. Ankara, 1995.
- Augustine, *Free Choice of the Will*. (çev. Thomas Williams). Hackett Company. Indianapolis, 1993.
- İtirafatlar*. (çev. Çiğdem Dürüşken). Kabalcı Yay. İstanbul, 2010.
- Aydın, Mehmet, *Din Felsefesi*, İ.İ.F.V.Y, İzmir, 2002.
- Tanrı-Ahlak İlişkisi*, TDVY, Ankara, 1991.
- Az, Mehmet Ata, "Descartes'ta Tanrı, Kudret ve Ezeli Doğrular", *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. II, 2011.
- Bac, J. Martin, *Perfect Will Theology: Divine Agency in Reformed Scholasticism as against Suarez, Episcopius, Descartes and Spinoza*. Brill, Boston, 2010.
- Beilby, James, "Divine Aseity, Divine Freedom: A Conceptual Problem for Edwardsian-Calvinism" *Journal of the Evangelical Theological Society* Vol. 47, 2007.
- Bergman ve Cover, "Divine Responsibility without Divine Freedom", *Faith and Philosophy*, vol. 23 2006.

- Bolay, Süleyman H., *Aristo Metafiziği ile Gazzalî Metafiziğinin Karşılaştırılması*. MEB Yay. İstanbul, 1993.
- Boyd, Craig, "Is Thomas Aquinas a Divine Command Theorist?", *Modern Schoolman*, Vol. 75, 1998.
- Bozkurt, Ömer, *Gazâlî ve İbn Rüşd'e Göre, İmkân, İmkânsızlık ve Zorunluluk*, Ankara Üniversitesi SBE. Ankara. (Yayımlanmamış Doktora Tezi), 2009.
- Burrell, David, *Faith and Freedom: An Interfaith Perspective*. Blackwell. Malden, 2004.
- _____, *Freedom and Creation in Three Traditions*. Notre Dame Uni. Press. Notre Dame, 1993.
- _____, *Knowing The Unknowable God: İbn Sinâ, Maimonides, Aquinas*. Notre Dame Uni. Press. Notre Dame, 1986.
- Cabirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*. (çev. Burhan Köroğlu, Hasan Hacak ve Ekrem Demirli). Kitabevi Yay. İstanbul, 2000.
- Chertof, Gerson B., *The Logical Part of Al-Ghazali's Makâsıdu'l-Felasife*, Colombia Uni. New York. (Yayımlanmamış Doktora Tezi), 1952.
- Cihan, A. Kamil, *İbn Sinâ ve Gazâlî'de Bilgi Problemi*. İnsan Yay. İstanbul, 1998.
- Cüveynî, *el-Akîdetü'n-Nizamiyye*, İfav Yay. İstanbul, Tarihsiz.
- Çetin, Rabiye, *Gazâlî'de İlahî İlim-İlahî İrade İlişkisi*. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ankara, 2010.
- Davidson, Herbert, "Maimonides' Secret Position on Creation", *Studies in Medieval Jewish History and Literature*. ed. Isadore Twersky. Harvard Uni. Press, Cambridge, 1979.
- Davies, Brian, *An Introduction to Philosophy of Religion*, Oxford Uni. Press. New York, 2004.
- _____, *The Thought of Thomas Aquinas*, Clarendon Press. Oxford, 1993.
- Davud el-Kayserî, *Şerhu Fusûsu'l-Hikem*. Şirketü İntişarât-ı İlmî ve Ferhenkî. Tahran, 1386.
- Deniz, Gürbüz, *Kelâm-Felsefe Tartışmaları (Tehafütler Örneği)*, Fecr Yay. Ankara, 2009.
- Descartes, "Correspondence" *Philosophical Writings of Descartes*. Vol. 3. *Metafizik Düşünceler*. (çev. Mehmet Karasan). MEB Yay. Ankara, 1962.
- Din Felsefesi: El Kitabı*. (ed. Recep Kılıç ve Sait Reçber). Grafiker Yay. Ankara, 2014.
- Dönmez, Süleyman, *Aziz Thomas'ta Felsefe-Teoloji İlişkisi: Bilgi ve İnanç*. Karahan Kitabevi. Ankara, 2004.
- el-İcî, Abdurrahman b. Ahmed, *el-Mevâkıf fi İlmî'l-Kelâm*. Âlemu'l-Kütüb, Beyrut Tarihsiz.
- Erdem, Engin, "Hocazâde ve Mücibu'n bi'z-Zât" *Türk Düşüncesinde Gezintiler*. (ed. Süleyman Hayri Bolay). Nobel Yay. Ankara, 2007.

- Ertürk, Ramazan, "Aquinoslu Thomas'ın Din Felsefesinde Zamanın Başlangıcı ve Yaratma Sorunu" *Felsefe Dünyası*, Sayı: 35. 2002.
- "What Ghazâli Denies and Why Does Not Deny about Causality" *Tasavvuf*, Sayı: 7. 2001.
- "Thomas Aquinas on Knowledge of Other Minds", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, Vol. 3, 2010.
- Fakhry, Majid, *Islamic Occasionalism and Its Critique by Averroes and Aquinas*. George Allen and Unwind Ltd. London, 1958.
- Fales, Evan M., "Divine Freedom and the Choice of the World". *International Journal For Philosophy of Religion*, Vol. 34, 1994
- Fârâbî, *Kitâbu Ârai Ehli'l-Medinetü'l-Fâdila*, Dâru'l-Meşrik, Beyrut, 2002.
- Kitâbu's-Siyâseti'l-Medeniyye*, Dâru'l-Meşrik, Beyrut, 1993.
- Peri Hermenias Muhtasarı*. (çev. Mübahat Türker-Küyel). AKM Yay. Ankara, 1990.
- Freddoso, Alfred, "Medieval Aristotelianism and the Case against Secondary Causation in Nature", *Divine and Human Action: Essays in the Metaphysics of Theism*. (ed. Thomas V. Morris). Cornell Uni. Press New York. 1988.
- Gazâli, *el-Maksadu'l-Esnâ fî Şerhi Esmâillahi'l-Hüsnâ*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, Tarihsiz.
- İlahî Ahlak*. (çev. Yaman Arıkan). Elif Ofset, İstanbul 1983.
- "İlcâmu'l-Avâm an-İlmi'l-Kelâm", *Makâsıdu'l-Felâsife*. (Tah. Ahmed Ferid Mezidi). Dâru'l Kütübi'l-İlmiyye, Lübnan, 2008.
- "Kavâidu'l-Akâid fi't-Tevhîd", *Mecmuatü Resâili el-İmam el-Gazâli*. Tah. İbrahim Emin Muhammed). el-Mektebüt't-Tevfikiyye, Kahire, Tarihsiz.
- "Kimya-i Saadet", *Mecmuatü Resâili el-İmam el-Gazâli*. (Tah. İbrahim Emin Muhammed). el-Mektebüt't-Tevfikiyye, Kahire, Tarihsiz.
- "Mi'râcu's-Sâlikin", *Mecmuatü Resâili el-İmam el-Gazâli*. (Tah. İbrahim Emin Muhammed). el-Mektebüt't-Tevfikiyye, Kahire, Tarihsiz.
- "Ravzatu't-Talibin ve Umdetü's-Salikin" *Mecmuatü Resâili el-İmam el-Gazâli*. Tah. İbrahim Emin Muhammed). el-Mektebetü't-Tevfikiyye, Kahire, Tarihsiz.
- Mihâkku'n-Nazar*. (Tah. Muhammed Bedreddin Na'sani). D'aru'n-Nahdati'l Hadise, Beyrut, 1966.
- Düşünmede Doğru Yöntem*. (çev. Ahmet Kayacık). Ahsen Yay. İstanbul, 2002.
- el-İktisâd fî'l-İtikâd*. (Tah. İbrahim Ağâh Çubukçu ve Hüseyin Atay). AÜF Yay. Ankara, 1962.
- İtikat'da Orta Yol*. (çev. Kemal Işık). AÜF Yay. 1971.
- el-Madnûnu Bihi ala Gayri Ehlihi*. *Mecmuatü Resâili el-İmam el-Gazâli*. (Tah. İbrahim Emin Muhammed). El-Mektebtü't-Tevfikiyye, Kahire, Tarihsiz.
- İki Madûn*. (çev. D. Sâbit Ünal). İ.İ.F.V.Y. İzmir, 1988.

- el-Munkızu Min-ad-Dalâl* (çev. Hilmi Güngör). MEB Yay. İstanbul, 1989.
- Tehâfütü'l-Felâsife*. (Tah. Selahaddin el-Hevvari). el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut, 2010.
- Filozofların Tutarsızlığı*. (çev. Bekir Karlığa). Çağrı Yay. İstanbul, 1981.
- İhyâ-u Ulümü'd-din*. (Tah. Zeynüd-Din Ebi'l Fadl Irakî). Dâr-u İbn Hazm, Beyrut, 2005.
- İhyâ-u Ulümü'd-din*, I, II, III ve IV. (çev. Ahmed Serdaroğlu). Bedir Yay. İstanbul, 1975,
- Kitâbu'l-Erbain fi Usulî'd-Din*. Dâru'l-Kalem, Şam, 2002.
- Kırk Esas*. (çev. Yaman Arıkan). Keskin Matbaası, İstanbul 1970.
- Kıstâsu'l-Müstakim*. (çev. Yaman Arıkan). Eskin Matbaası, İstanbul, 1971.
- Makâsıdu'l-Felâsife*. (Tah. Ahmed Ferid Mezidi). Daru'l-Kütübi'l İlmiyye, Lübnan, 2008.
- "Mişkâtü'l-Envâr", *Mecmuatü Resâili el-İmam el-Gazâlî*. (Tah. İbrahim Emin Muhammed). el-Mektebüt't-Tevfikiyye, Kahire, Tarihsiz.
- Miškâtü'l-Envâr (Nurlar Âlemi)*. (çev. Şadi Eren). Nesil Yay. İstanbul, 2010.
- Miyâru'l-İlm fi'l-Mantık*. (Şerh ve Tah. Ahmed Şemseddin). Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye 1990.
- Mi'yâru'l-İlm: İlmî'n Ölçütü*. (çev. Ali Durusoy ve Hasan Hacak). TYEKB. İstanbul, 2013.
- Mustasfâ: Min İlmi'l-Usûl*. (Tah. Hamza b. Züheyr Hafız). Medine, 1413.
- Mustasfâ: İslam Hukuk Metodolojisi*. (çev. Yunus Apaydın). Klasik Yay. İstanbul, 2006.
- Gemuhluoğlu, Zeynep, "Gazzâlî'de Temsilin Kaynağı Üzerine Bir İnceleme", 900. Vefat Yılında Uluslararası Gazzâlî Sempozyumu. İlav Yay. İstanbul, 2012.
- Gilson, Etienne, *Ortaçağ Felsefesinin Ruhu*. (çev. Şamil Öçal). Açılım Kitap, İstanbul, 2005.
- Ortaçağda Felsefe*. (çev. Ayşe Meral). Kabalcı Yay. İstanbul. 2007.
- Goetz, Stewart, *Freedom, Teleology, and Evil*. Continuum Press. New York. 2008.
- Griffel, Frank, "Maimonides as a Student of Islamic Thought: Revisiting Sholomo Pines' "Translator's Introduction", *Pines' Maimonides: The History of the Translation and Interpretation*. Ocak, 2014. Yayımlanmamış Sempozyum Bildirisi.
- Al-Ghazali's Philosophical Theology*. Oxford Uni. Press, New York, 2009.
- Hanley, Terry, "St. Thomas' use of al-Ghazâlî's Maqâsıd Al-Falâsifa" *Medieval Studies*, Vol. 44. 1982.

- Helm, Paul, *Eternal God*, Oxford Scholarship Online, 2010.
- Işık, Aydın, *Bir Felsefi Problem Olarak Vahiy ve Mucize*. Elis Yay. Ankara, 2006.
- Izutsu, Toshihiko, *İslam Mistik Düş Üzerine Makaleler*. (çev. Ramazan Ertürk). Ağaç Kitabevi Yay. İstanbul, 2010.
- İbn Meymun, *Delaletü'l-Hâirîn*. (Tah. Hüseyin Atay). AÜİFY. Ankara, 1974.
- İbn Rüşd, "el-Keşf an-Minhâci'l-Edille" *Felsefe-Din İlişkileri*. (çev. Süleyman Uludağ). Dergâh Yay. İstanbul, 2004.
- Tefsîr Ma Ba'd At-Tabiat*. (ed. Maurice Bouyges). Beyrut, 1938.
- Tehâfütü't-Tehâfüt*, el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut, 2010.
- Tutarsızlığın Tutarsızlığı*. (çev. Kemal Işık ve Mehmet Dağ). Kırkambar Yay. İstanbul, 1998.
- Faslu'l-Makâl:Felsefe-Din İlişkisi*. (çev. Bekir Karlığa). İşarat Yay. İstanbul, 1999.
- İbn Sinâ, *Dânişnâme-i Alâi: Alâi Hikmet Kitabı*. (çev. Murat Demirkol). TYEKB. İstanbul, 2013.
- en-Necât*. (Tah. Abdurrahman Umeyr). Dârul-Cil, Beyrut, 1992.
- Metafizik*, 1-II. (çev. Ekrem Demirli ve Ömer Türker). Litera Yay. İstanbul, 2004.
- İskenderoğlu, Muammer, "İslam ve Hristiyan Düşüncesinde Âlemin Ezeliliği Tarışmaları Üzerine", *Marife: Bilimsel Birikim*. Sayı. 2. 2005.
- İzmirli, İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm*. (Haz. Sabri Hizmetli). Umran Yay. Ankara, 1981.
- Janet, P. ve Seailles, G., *Metâlib ve Mezâhip: Metafizik ve İlahiyat*. (çev. Elmalılı Hamdi Yazır). Eser Neşriyat, İstanbul, 1978.
- Jarret, Charles E., *Spinoza: A Guide for the Perplexed*. Continuum. New York, 2007.
- Jensen, Alexander S., "The Unintended Consequences of the Condemnation of 1277: Divine Power and the Established Order in Question", *Colloquium: The Australian & New Zealand Theological Review*. Vol. 41. 2009.
- Jones, W. T., *Batı Felsefesi Tarihi: Ortaçağ Düşüncesi*. (çev. Hakkı Hünler), Paradigma Yay. İstanbul, 2006.
- Kadi Abdulcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-Hamse: Mutezile'nin Beş İlkesi*. (çev. İlyas Çelebi). Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı. İstanbul, 2013.
- Kane, Robert, *A Contemporary Introduction to Free Will*. Oxford Üniversite Press. New York, 2005.
- "Liberterianism". *Four Views on Free Will*. (J. M Fischer, R. Kane R. D. Pereboom ve M. Vargas). Blackwell Publishing. Madlen, 2007.
- Karlığa, Bekir, *Batı'yı Aydınlatan İslam Düşünürü: İbn Rüşd*. Mahya Yay. İstanbul, 2014.

- İslam Düşüncesi'nin Batı Düşüncesi'ne Etkileri*, Litera Yay. İstanbul, 2004.
- Kaya, M. Cüneyt, "Gazâli ve Âlemin Mükemmelliği: Leyse Fi'l İmkân'ın İbn Sînâcî Kökleri Üzerine" 900. Yılında Uluslararası Gazzâli Sempozyumu, MÜİFVY. İstanbul, 2012.
- Aristoteles'ten İbn Sînî'ye Varlık ve İmkân*. Klasik Yay. İstanbul, 2012.
- Kılıç, Mahmut Erol, *Şeyh-i Ekber: İbn Arabî Düşüncesine Giriş*. Sufî Kitap, İstanbul, 2010.
- Kılıç, Recep, *Modern Batı Düşüncesinde Vahiy*. AÜİFY. Ankara, 2002.
- Klocker, S.J. Harry, *William of Ockham and Divine Freedom*, Marquette Uni. Press. Milwaukee, 1996.
- Koç, Turan, *Din Dili*. İz Yay. İstanbul, 1998.
- Konuk, Ahmet Avni, *Fususul-Hikem Tercüme ve Şerhi*. (Haz. Mustafa Tahralı ve Selçuk Eraydın). İFAV Yay. İstanbul, 1999.
- Kretzmann ve Stump "Being and Goodness", *Divine and Human Action: Essays in the Metaphysics of Theism*. (ed. Thomas V. Morris). Cornell Uni. Press. New York, 1988.
- Kretzmann, Norman, "A General Problem of Creation: Why Would God Create Anything at All?", *Being and Goodness: The Concept of the Good in Metaphysics and Philosophical Theology*. (ed. Scott MacDonald). Cornell Uni. Press. 1991.
- "Abraham, Isaac, and Euthyphro: God and the Basis of Morality" *Harmatia: The concept of Error in the Western Thought: essays in honor of John M. Crossett* (ed. Donald Stump). Edwin Mellen Press, 1983.
- Kutluer, İlhan, "Gazzâli ve Felsefe" *Gazzâli Konuşmaları*. (Haz. M. Cüneyt Kaya). Küre Yay. İstanbul, 2012.
- Kuvancı, Cenân, *Din Dili Dil Oyunu mu?* İz Yayıncılık. İstanbul, 2012.
- Laura Garcia, "Divine Freedom and Creation", *The Philosophical Quarterly*. Vol. 42. 1992.
- Leaman, Oliver, *Ortaçağ İslam Felsefesine Giriş*. (çev. Turan Koç). Rey Yay. Kayseri, 1992.
- Leibniz, *Theodicy*, (İngilizce çev. E.M. Huggard). Biblobazaar, 2007.
- Lim, Kevin, "God's Knowledge of Particulars: Avicenna, Maimonides, and Gersonides", *Journal of Islamic Philosophy*. Vol. 5, 2009.
- Lowe, E.J., *A Survey of Metaphysics*. Oxford University Press, New York, 2002.
- Magni, Albert, "Liber Metaphysicorum", *Opera Omnia*. (ed. Augusti Borgnet). Paris, 1890.
- "Liber Physicorum", *Opera Omnia*. (ed. Augusti Borgnet). Paris, 1890.
- Malebranche, N., *Metafizik ve Din Üzerinde Görüşmeler*. (çev. Bedia Akarsu). MEB Yay. Ankara, 1997.

- Mann, William E., "God's Responsibility for Sin", *Divine and Human Action: Essays in the Metaphysics of Theism*. (ed. Thomas V. Morris). Cornell Uni. Press. New York, 1988.
- Maturidî, *Kitâbu't-Tevhîd Tercümesi*. (çev. Bekir Topaloğlu). İSAM Yay. Ankara, 2003.
- Minnema, Anthony, *The Latin Readers of Algazel: 1150-1600*. Tenesse Uni. Basılmamış Doktora Tezi, 2013.
- Morris, Thomas V., *Anselmian Explorations: Essays in Philosophical Theology*. Notre Dame Uni Press. Notre Dame, 1987.
- O'Connor, Timoty, "Freedom with a Human Face" *Midwest Studies in Philosophy*, Vol. XXIX, 2005.
- Oderberg, David S., *Real Essentialism*, Routledge, New York, 2007.
- Orman, Sabri, *Gazâlî*, İnsan Yay. İstanbul, 2013.
- Ormsby, Eric Lee, *İslam Düşüncesinde İlahî Adalet Sorunu*. (çev. Metin Özdemir). Kitabiyat Yay. Ankara, 2000.
- Osler, Margaret J., *Divine Will and the Mechanical Philosophy: Gassendi and Descartes on Contingency and Necessity in the Created World*. Cambridge Uni. Press. New York, 2004.
- Öge, Sinan, *Allah'tan Âleme İlâhî Füller*. Araştırma Ya. Ankara. 2009.
- Öner, Necati, *İnsan Hürriyeti*, Selçuk Yay. İstanbul, 1982.
- Özkan, Fatih, *Duns Scotus'da İradecilik*. Ankara Üniversitesi SBE. (Yayınlanmamış Doktora Tezi), 2008.
- Peterson, Micheal, Hasker, William vd., *Akıl ve İnanç: Din Felsefesine Giriş*. (çev. Rahim Acar). Küre Yay. İstanbul, 2009.
- Plantinga Alvin, *Does God Have A Nature*, Marquette Uni. Press. Milwaukee, 1980.
- "God, Evil, and the Metaphysics of Freedom". *The Problem of Evil* (ed. M.M. Adams ve R. M. Adams). Oxford Uni. Press. New York, 1990.
- The Nature of Necessity*, Clarendon Press, New York, 1989.
- Platon, *Timeaus*. (çev. Erol Güney ve Lütfi Ay). MEB Yay. Ankara, 1997.
- Quinn, P. L., "Divine Conservation, Secondary Causes, and Occasionalism", *Divine and Human Action: Essays in the Metaphysics of Theism*. (ed. Thomas V. Morris). Cornell Uni. Press. New York, 1988.
- "Divine Foreknowledge and Divine Freedom", *International Journal for Philosophy of Religion*. Vol. 9. 1978.
- "The Recent Revival of Divine Command Ethics", *Philosophy and Phenomenological Research*. Vol. 50, 1990.
- Razî, *Kitâbu'l-Muhassal*. (Tah. Hüseyin Zenayî). Emir Matbaası, Kum, 1999.
- Razî, *Kelam'a Giriş*. (çev. Hüseyin Atay). Kültür Bakanlığı Yay. Ankara, 2002.
- Reçber, Sait, "Tanrı ve Ahlakî Doğruların Zorunluluğu" AÜİFD. C. XLIV, 2013.

- Necessity, Logic, and God*. King's College. London. (Yayımlanmamış Doktora Tezi), 1998.
- Tanrı'yı Bilmenin İmkânı ve Mahiyeti*, Kitâbiyat Yay. Ankara, 2004.
- Rowe, William, "Response to: Divine Responsibility without Divine Freedom", *International Journal for Philosophy of Religion* vol. 67. 2010.
- Can God Be Free?*. Oxford University Press. New York, 2004.
- Shafer-Landau, Russ, *Moral Realism: A Defense*. Oxford Uni. Press, New York, 2003.
- Shehadi, Fadlou, *Ghazali's Unique and Unknowable God*, Brill, Leiden, 1964.
- Smith, Margaret, *Al-Ghazâlî: The Mystic*. Hıjra Pub. Lahore, 1983.
- Spinoza, *Correspondence*. (çev. R.H. M. Elwes). Dover Publications. New York, 1955.
- Etika*. (çev. Hilmi Ziya Ülken). Dost Kitabevi. Ankara, 2009.
- Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <http://plato.stanford.edu/entries/moral-responsibility/>
- Starr, S. Frederick, *Lost Enlightenment: Central Asia's Golden Age from the Arab Conquest to Tamerlane*. Princeton Uni. Press. New Jersey. 2013.
- Swinburne, Richard, "Miracles and Laws of Nature", *Philosophy of Religion: A Guide and Anthology*. (ed. Brian Davies). Oxford Uni. Press. New York, 2000.
- Providence and the Problem of Evil*, Clarendon Press, New York. 1998.
- Şehristânî, *Kitâbu Nihayetü'l-İkdâm fî İlmi'l-Kelâm*. (Tah. Alfred Guillaumme) London. 1934.
- Talbott, Thomas B., "On the Divine Nature and the Nature of Divine Freedom" *Faith and Philosophy*, vol 5, 1988.
- Tarakçı, Muhammet, *Bir Hristiyan Apolojist Olarak Saint Thomas Aquinas*. Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi. Bursa, 2005.
- Taylan, Necip, *Gazzâlî'nin Düşünce Sisteminin Temelleri*. İfav Yay. İstanbul, 2013.
- Terkan, Fehrullah. "el-Ğhazâlî'nin İlahi İradeye Dair Argümanları ve Müslüman Filozofların İtirazlarına Verdiği Cevaplar" *900. Vefat Yılında Uluslararası Gazzâlî Sempozyumu*. İfav Yay. İstanbul, 2012.
- "Gazzâlî: Hakikat Arayışı ve Tecdid Arasında Bir Hayat", *İslam Felsefesi: Tarih ve Problemler*. (ed. M. Cüneyt Kaya). İSAM Yay. İstanbul, 2013.
- Thomas Aquinas, *A Commentary on Aristotle's Metaphysic.*, (çev. John P. Rowan). Dumb Ox Books, Notre Dame, 1995.
- Commentary on Aristotle's Nichomachean Ethics*. (çev. C. I. Litzinger) Dumb Ox Books, Notre Dame, 1993.

- Compendium of Theology*. (çev. Richard J. Regan). Oxford Uni. Press, New Yor, 2009.
- Disputed Questions On Truth*, I. (çev. Robert M. Mulliga). Henry Regnery Company, Chicago, 1952..
- Disputed Questions on Truth*, III. (çev. Robert M. Schmidt). Henry Regnery Company, Chicago, 1954
- On Evil*. (çev. Richard Regan). Oxford Uni. Press. New York, 2003.
- Summa Contra Gentiles*, I. (çev. Anton C. Pegis). Notre Dame Uni. Press. Notre Dame, 2009.
- Summa Contra Gentiles*, II. (çev. James F. Anderson). Notre Dame Uni. Press. Notre Dame, 2012.
- Summa Contra Gentiles*, III. (çev. Vernon J. Bourke). Notre Dame Uni. Press. Notre Dame, 2001.
- Summa Contra Gentiles*, IV. (çev. Charles J. O'Neil). Notre Dame Uni. Press. Notre Dame, 2012.
- Summa Theologica*, I. (çev. Fathers of the English Dominican Province). Encyclopedia Britannica. London, 1952.
- Summa Theologica*, II. (çev. Fathers of the English Dominican Province). Encyclopedia Britannica. London, 1952.
- Summa Theologica*. <http://www.newadvent.org/summa/3066.htm#article5>
- The Power of God*. (çev. Richard Regan), Oxford Uni. Press. New York, 2012.
- Timpe, Kevin, "An Analogical Approach to Divine Freedom", *Yearbook of the Irish Philosophical Society*. 2011.
- Ülken, Hilmi Ziya, *İslam Felsefesi*, Ülken Yay. İstanbul, 2004.
- van Inwagen, Peter, "Chance in a World Sustained by God", *Divine and Human Action: Essays in the Metaphysics of Theism*. (ed. Thomas V. Morris). Cornell Uni. Press. 1988.
- "The Incompatibility of Free Will and Determinism", *Agency and Responsibility*, ed. Laura Waddel Ekstrom, Westview Press, Colorado, 2001.
- Vos, Antonie, *The Philosohy of John Duns Scotus*. Edinburgh Uni. Press. Edinburgh, 2006.
- Wes Morriston, "Is God Free: Reply to Wierenga", *Faith and Philosophy*, vol. 23. 2006.
- Widerker, David, "Libertarianism and Frankfurt's Attack on the Principle of Alternative Possibilities", *Agency and Responsibility*, ed. Laura Waddel Ekstrom, Colorado: Westview Press, 2001.
- Wierenga, Edward, "Book Review", *Faith and Philosophy*, Vol. 5, 1988.
- "Perfect Goodness and Divine Freedom", *Philosophical Books*, Vol. 48, 2007. S
- The Freedom of God" *Faith and Philosphy*. Vol. 19, 2002.

- Wittgenstein, *Felsefi Soruşturmalar*. (çev. Deniz Kanıt). Küyerel Yay. İstanbul, 1998.
- Wolfson, H. Austryn, *Kelam Felsefeleri*. (çev. Kasım Turhan). Kitabevi Yay. İstanbul, 2001.
- The Philosophy of The Kalam*. Harvard Uni. Press. Cambridge, 1976.
- Woodward, P.A., "Frankfurt-Type Cases and the Necessary Conditions for Moral Responsibility", *The Journal of Value Inquiry*. Vol. 41, 2007.
- Yandell, Keith, "Divine Necessity and Divine Goodness", *Divine and Human Action: Essays in the Metaphysics of Theism*. (ed. Thomas V. Morris). Cornell Uni. Press. New York, 1988.
- Yavuz, Zikri, *İnsan Hürriyeti Açısından Tanrı'nın Önbilgisi*. Ankara Üniversitesi SBE. (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ankara, 2006.
- Yazır, Elmalılı Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, I. (Haz. İsmail Karaçam, Emin ışıık vd.). Azim Dağıtım. İstanbul, 1992.
- Yeşilyurt, Temel, *Söz'ün Anlamı: Teolojik Dilin Paradoksal Görünümü Üzerine Bir Çözümleme*. İlahiyât, Ankara, 2007.
- Yıldırım, Hüsamettin, *Tehâfût Geleneğinde İlahî Hürriyet Problemi*. Ankara Üniversitesi SBE. Ankara. (Yayımlanmamış Doktora Tezi), 2008.
- Yıldız, Ahmet, *Meta-Etik Bir Teori Olarak Ahlakî Sezgiciliğin Savunulabilirliği*. Ankara Üniversitesi SBE. Ankara. (Yayımlanmamış Doktora Tezi), 2012.

DİZİN

A

- Abelard 93, 115
adıcılık 52, 159
âdet 170, 171, 172, 173, 175,
179, 193, 220
ahlâkî ~ doğrular 26 ~ ilkeler
201, 215, 223 ~ özcü 223
~ sorumluluk 23, 27
algazel 77, 79, 80, 83
Alston 32, 33
alternatif imkânlar 24, 25
analojik dil 111
Anaxagoras 190
Anselm 88, 148, 149, 153
araz 175, 179, 221
Aristo 11, 12, 22, 28, 34, 37, 42,
50, 62, 82, 98, 151, 155,
174
aslah ilkesi 67
Augustine 64, 65, 107, 162, 177,
188, 192, 197, 206
Avicenna 83
Aydın 212

B

- bağdaşırcılık 28
bağdaşırlık 22
bağdaşmazcılık 28, 31
Bağdat Mutezile okulu 67
basitlik 108
Berkeley 39, 174
Bikâi 198
bilgi temelli özgürlük 19, 86, 95,
102, 217, 219
bizâtihi ~ imkânsız 211, 220,
223 ~ kaim olan 105, 107,
108 ~ mümkün 220 ~ ve
ligayrihi imkânsız 141
Budizm 41
Büyük Albert 12, 79, 82

C-Ç

- Calvin 65
Craig 55
cebr 97
cevher 179, 221
cevher-i ferd 70, 174, 175
cünûn 172
Cüveynî 62, 70
çatallaşan yollar 23, 24, 30
çok ~ anlamcı 58 ~ anlamlı 111

D

- Dânişnâme 51, 146
Davud el-Kayserî 69
Delâletü'l-Hâirin 83, 84, 86, 94,
218, 220, 221
De philosophorum intentionibus
78
Descartes 20, 48, 53, 54, 72,
153, 161
determinizm 21, 27
dışsalcılık 21
doğasının gereği 133
Dominicus Gandissalunus 78
Duns Scotus 64, 75, 153
Dux neutrorum 84

E

- Endülüs 77, 217
en iyi ~ mümkün âlem 45 ~ olanı
seçme 45
entelektüalizm 47, 60, 151, 163,
164
En Yüce İyî 61
Eş'ari 62, 67, 70, 84, 85, 124,
136, 167, 202
eş-Şifâ 78, 146, 220
eş zamanlı imkân 75
Etienne Tempier 12, 62
Euthyphyro ikilemi 200
evharistiya 181, 182, 183, 221

evrensel mümküncü 54
Evvel 48, 118, 122, 123, 134,
158, 165

ex nihilo 47, 61
eylemsizlik teorisi 37

F

fail-neden 24, 25
fâilu'n bi'l-ihtiyâr 9, 48, 49, 152
Fakhry 178
Fârâbî 15, 43, 48, 50, 61, 62, 71,
84, 94, 130, 152, 167
fizik yasaları 30
Frege 107
Fusûsu'l-Hikem 69

G

Gabriel Biel 39
Gassendi 48
gerçekçilik 52, 159
Gilson 85, 136, 193
Griffel 85

H

hakiki ve mecazi fail 165
hâriku'l-âdet 70, 189
hayr-ı âmm 204
H. Garry Frankfurt 23
hikmet 169
Hinduizm 41
Hobbes 28
Hocazade 49, 165
hulûl 93, 125, 163
Hume 28, 174

I-İ

İcî 119, 124, 202
İbn Arabî 69
İbn Dâvûd 78
İbn Meymun 57, 83, 84, 85, 86,
94, 103, 105, 110, 114,
115, 120, 122, 131, 136,
167, 178, 181, 184, 187,
218, 222

İbn Rüşd 15, 37, 52, 62, 71, 72,
74, 81, 84, 165, 178, 181,
188, 210, 221

İbn Sinâ 11, 15, 43, 48, 49, 51,
61, 62, 71, 78, 80, 81, 83,
84, 94, 117, 118, 123,
130, 131, 139, 146, 152,
155, 156, 165, 167, 178,
181, 188, 193, 202, 218,
220

İbnu'l-Müneyyir 198

içselcilik 21

ihtiyari 98

ikincil nedenler 38

ilahî ~ aktivizm 55, 159 ~ doğa
133 ~ emir teorisyenleri
223 ~ hikmet 40, 181, 182,
215, 221 ~ inayet 176, 179
~ irade 72, 143 ~ iradeci 53
~ kavramcılık 53 ~ kudret
182, 192 ~ muhafaza 40 ~
ve fitri yasa 212

İlk ~ Hareket Ettirici 61 ~ Mu-
harrik 151 ~ Sebep 166

illet-malul 165

imkân 44, 50, 175 ~ -sız 51, 124,
139 ~ -sızlık 50

İncil 91

insanbiçimci 217

iradecilik 47, 60, 151, 164

iradenin taalluku 155

iradi 96

İsmail Hakkı 137

İsrailoğulları 214

işlevselci 32

ittirâdu'l-âdet 170

iyiliğin eksikliği 206, 207, 222

J

Jonathan Edwards 65

K

Kadı Abdulcebbâr 67, 70

Kane 23, 24, 28, 30

Kant 200
 kavramcılık 52, 159
 kayıtsız kalabilme özgürlüğü 19,
 86, 96, 102, 217, 219
 Kemâlpâşazade 48
 kendiliğindenlik özgürlüğü 19,
 86, 96, 102, 217, 219
 kendinde iyi ve çirkin 209
 kendinden açık 89
 koşullu 186
 kozmoloji 70
 kötülük 101, 205, 207
 Kretzmann 27
 kumûn 34
 külli nizâm 183

L

law of the Moors 178, 221
 Leibniz 19, 38, 43, 45, 53, 65,
 66, 67, 68, 69, 74
 Leydecker 65
 leyse fi'l-imkân 194, 197
 Locke 28
 Louis de Molina 39
 Louis Loeb 40
 lütuf 46, 167

M

Mackie 23
 Malebranche 39, 174
 Mantıkçı pozitivistler 57
 mantıksal ~ imkân 53, 54, 72 ~
 olarak mümkün 138
 Maturidi 62, 67, 68, 70, 152,
 167
 McCloskey 23
 meşhurât 145
 Meşşai 71, 85, 218 ~ felsefe 83
 Metafizik 37
 Mill 28
 misâl 112, 113
 misl 112, 113
 Morriston 23, 25, 26, 28, 32
 muattıla 57

mücibu'n biz-zât 9, 48, 152
 mucize 70, 175, 189, 190, 192
 muhaleftün li'l-havâdis 57
 muhâlün ligayrihi 142, 160
 muhâlün lizâtihi 160
 murid fail 165
 Mutezile 11, 62, 68, 84, 117,
 156, 209, 210
 Mutezili 57
 mutlak 186 ~ kudret 140 ~
 manada özgürlük 28
 müdahale 189
 mükemmel varlık teolojisi 27, 47
 mümasel-i tamme 110
 mümkün 51, 124, 139 ~ dünya-
 lar 35 ~ gelecek 30
 mümkünün fi nefsihi 146
 müşterek 50, 109
 mütavâtî' 109
 mütebâyin 109
 mütekellim 152
 müterâdif 109
 müttelik 109

N

Napoli Üniversitesi 82
 Nazzam 34
 nedensellik 193
 Nûrul'l-Envâr 106

O-Ö

Ockham 48, 63, 114, 115
 Ockhamlı William 64, 75, 153,
 167
 ontolojik kanıt 88
 özcülük 34, 37
 özgürlük 9
 özgür yaratıcı 167
 özsüzlük 38 ~ teorisi 37

P

Palermolu John 84
 Plantinga 22, 25, 28, 100, 157
 Platon 42, 53, 160

Plotinus 12, 151
 Proslogion 149
 Pugio Fidei 16, 79, 80

Q

Quinn 40, 212

R

Rabbi Moses 85
 Ramon Marti 16, 79, 80, 81
 Reçber 211
 Reform 78
 Roger Bacon 79
 Rowe 25, 27, 32
 Rönesans 78

S

semavi küreler 188
 Seneca 67
 Sokrates 50, 144
 sonuç argümanı 30
 sonuçları açısından iyi ve çirkin
 209
 sorumluluk 26
 Spinoza 31, 32, 72, 73, 74, 96,
 153
 Suarez 37
 sudur teorisi 158, 163, 169

T

tabiat kanunlarının ihlali 189
 tabiatsızlık teorisi 37
 tabii 96 ~ fiil 134 ~ fail 165 ~
 düzen 177
 tahsis 128, 130, 184, 185 ~ delili
 184
 Talbott 31, 32
 Tanrı'nın ~ emirleri 202 ~ fiilleri
 91 ~ hikmeti 66 ~ inayeti
 208 ~ kudreti 148
 tecessüm 93, 94, 114, 125, 128,
 149, 150, 168
 tecrübiyyat 170
 tecvîz 175

tek anlamcı 58
 temanu' 137
 temsili 111
 temsili dil 58
 teolojik ~ imkân 53 ~ nesnelci
 28 ~ nesnelcilik 26, 201 ~
 öznelcilik 27, 201

teşbihî 110
 tevlid 71
 Tevrat 65
 Thomas 48, 63
 Timeaus 60
 Toledo 78

U

uzlaşımçılık 21

V

vâcibu'l-vücûd 42, 51, 113
 vacip 124
 vesileci 39 ~ -lik 37, 40
 Viyana Çevresi 57
 vücûd 109

W

Wes Morriston 22, 100
 Wierenga 23, 29, 31
 Wittgenstein 57

Y

yakın nedenler 177
 yakîn 160
 yaratıcının hikmeti 72
 Yehova 105

Z

zât 42 ~ -ı gereği 64, 72, 155,
 186 ~ -ındaki imkânsızlık
 14 ~ -ında mümkün olan
 148 ~ -i belirlenim 96 ~ -i
 iyiliğini yayması 169
 zorunlu ~ doğrular 42, 52, 53
 ~ ilkeler 159 ~ -luk 50 ~
 Varlık 161, 194
 zuhur 34

Özcan AKDAĞ

Tanrı ve Özgürlük

Tanrı'nın özgürlüğüne ilişkin bir çalışmanın güçlükler içerdiği aşikârdır. Bunlardan birisi, özgürlüğün tam olarak ne olduğuna ilişkin efradını cami' eğyarını mani' bir tanımın olmamasıdır. Her ne kadar özgürlük iki seçenek arasında bir tercihte bulunmak olarak anlaşılrsa da, insanın karakteri, fiile ilişkin bilgisi, sosyal, ahlakî ve fiziki etkenler, insanın neyi tercih edeceğini etkilemekte ve bir anlamda insanın fiillerinin ortaya çıkışında doğrudan ya da dolaylı şekilde bir rol oynamaktadır. Söz konusu durumların etkisiyle oluşan fiilin de özgür mü; yoksa belirlenmiş mi olduğu meselesi, çözümü pek de kolay olmayan güçlükler barındırmaktadır. İnsandan hareketle tanımladığımız özgürlüğün, Aşkın olan varlığa nasıl atfedileceği de meselenin bir diğer önemli güçlüğüdür. Zira birtakım sınırlılıkları olan insan ile ilim, irade ve kudret gibi nitelikler bakımından sınırsız ve kâmil olan bir varlığın faaliyeti arasında ilişki kurulsa da, kurulan bu ilişkinin Aşkın varlığın faaliyetini açıklamakta yeterli olup olmadığı sorusu gündeme gelmektedir. Tüm bu güçlüklerle rağmen bu durum, yine de 'Tanrı özgür müdür?' sorusunun hiçbir şekilde cevaplanamayacağı ve O'nun faaliyetine ve özgürlüğüne ilişkin birtakım sonuçlara asla varılamayacağı anlamına gelmemektedir. Bunu temele alarak, Tanrı'nın fiillerinde özgür olup olmadığı konusunu çalışmayı uygun bulduk.

