

**T.C.
ERCIYES ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
DİN FELSEFESİ BİLİM DALI**

**GAZÂLÎ ve AQUİNO'LU THOMAS'A GÖRE
TANRI'NIN ÖZGÜRLÜĞÜ**

**Hazırlayan
Özcan AKDAĞ**

**Danışman
Prof. Dr. Ramazan ERTÜRK**

Doktora Tezi

**Ekim 2015
KAYSERİ**

**T.C.
ERCIYES ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
DİN FELSEFESİ BİLİM DALI**

**GAZÂLÎ ve AQUİNO'LU THOMAS'A GÖRE
TANRI'NIN ÖZGÜRLÜĞÜ**

(Doktora Tezi)

**Hazırlayan
Özcan AKDAĞ**

**Danışman
Prof. Dr. Ramazan ERTÜRK**

**Bu çalışma Erciyes Üniversitesi Bilimsel Araştırma Projeleri Birimi
Tarafından SDK-2012-4197 proje kodu ile desteklenmiştir.**

**Ekim 2015
KAYSERİ**

BİLİMSEL ETİĞE UYGUNLUK

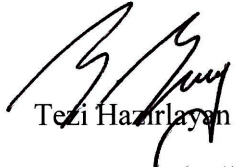
Bu çalışmadaki bütün bilgilerin, akademik ve etik kurallarına uygun bir şekilde elde edildiğini beyan ederim. Aynı zamanda bu kural ve davranışlarının gerektiği gibi, bu çalışmanın özünde olmayan tüm materyal ve sonuçları tam olarak aktardığımı ve referans gösterdiğimi belirtirim.

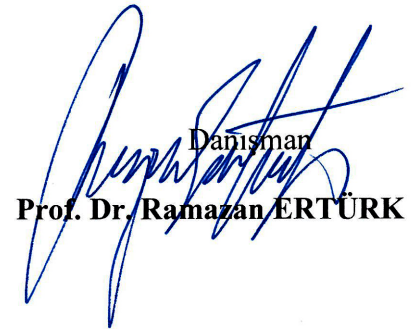


Özcan AKDAĞ

YÖNERGEYE UYGUNLUK ONAYI

“Dağıstan’da Ziyaret Fenomeni Üzerine Bir Dinler Tarihi Araştırması” adlı Doktora Tezi, Erciyes Üniversitesi Lisansüstü Tez Önerisi ve Tez Yazma Yönergesi ’ne uygun olarak hazırlanmıştır.


Tezi Hazırlayan
Özcan AKDAĞ


Danışman
Prof. Dr. Ramazan ERTÜRK


Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı Başkanı
Prof. Dr. Abdulvahap TAŞTAN

Prof. Dr. Ramazan ERTÜRK danışmanlığında **Özcan AKDAĞ** tarafından hazırlanan “**Gazâlî ve Aquino’lu Thomas’a Göre Tanrı’nın Özgürlüğü**” adlı çalışma jürimiz tarafından Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü tarafından **Felsefe ve Din Bilimleri** Anabilim Dalı’nda **Doktora tezi** olarak kabul edilmiştir.

20/10/2015

JÜRİ:

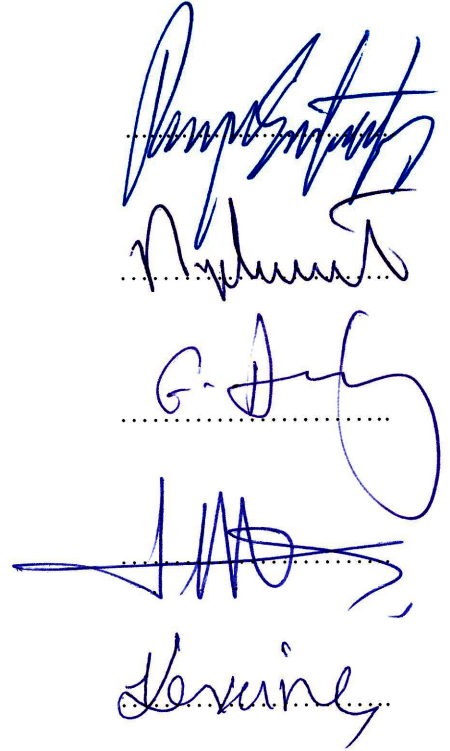
Danışman : Prof. Dr. Ramazan ERTÜRK

Üye : Prof. Dr. Temel YEŞİLYURT

Üye : Doç. Dr. Gürbüz DENİZ

Üye : Yrd. Doç. Dr. Zikri YAVUZ

Üye : Yrd. Doç. Dr. Cenan KUVANCI



ONAY:

Bu tezin kabulü Enstitü Yönetim Kurulunun..22../10...../2015...tarih ve.....24..... sayılı kararı ile onaylanmıştır.

22 10 2015

Prof. Dr. Ertuğrul ÇEBECİ

Enstitü Müdürü



ÖNSÖZ

Tanrı'nın özgürlüğüne ilişkin bir çalışmanın güçlükler içerdiği aşîkârdır. 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, ahlaki ve fiziki etkenler, insanın neyi tercih edeceğini etkilemekte ve bir anlamda insanın fiillerinin ortaya çıkışında doğrudan ya da dolaylı şekilde rol oynamaktadır. Söz konusu durumların etkisiyle oluşan fiilin de özgür mü; yoksa belirlenmiş mi olduğu meselesi, öyle pek kolay çözülmeyen güçlükler barındırmaktadır. İnsandan hareketle tanımladığımız özgürlüğün, Aşkın olan varlığa nasıl atfedileceği de meselenin bir diğer önemli güçlüğüdür. Zira bir takım 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 bir takım sonuçlara asla varılamayacağı anlamına gelmememektedir. 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.

GAZÂLÎ VE AQUINO'LU THOMAS'A GÖRE TANRI'NİN ÖZGÜRLÜĞÜ

Özcan AKDAĞ

Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü
Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı
Doktora Tezi, Ekim 2015
Danışman: Prof. Dr. Ramazan ERTÜRK

ÖZET

Bu çalışmanın temel amacı, Tanrı'nın fiillerinde özgür olup olmadığı meselesini Gazâlî ve Thomas ekseninde ele almak ve onların iddialarını, haklılık ve iç tutarlılık açısından incelemektir. Bu amaç doğrultusunda *Giriş* bölümünde soruna dair genel bir bilgi verilmiş ve bu konuda yapılmış çalışmalardan bir kısmı ele alınarak değerlendirilmiştir.

Tezin birinci bölümünde, özgürlük kavramından ne anlaşıldığı, determinizmle ilişkisi, Tanrı'nın özgürlüğü sorununun ontolojik ve semantik boyutu ele alınmış ve meselenin tarihsel süreçte nasıl algılandığı tasvir edilmiştir.

Çalışmanın ikinci bölümünde, Thomas'ın Gazâlî'nin fikirlerinden nasıl ve ne şekilde etkilendiği ortaya konulduktan sonra her iki düşünürün uluhiyet anlayışı ele alınmış, bu bağlamda onların benzeştikleri ve ayrıştıkları noktalar tespit edilmiştir.

Üçüncü bölümde ise, Gazâlî ve Thomas'ın Tanrı-Âlem ilişkisine dair görüşlerine yer verilmiş ve Tanrı'nın özgürlüğünün tezahürü olarak değerlendirilebileceğini düşündüğümüz yaratma, mucize, ahlaki değerlerin ilahî emirlerle ilişkisi gibi konular ele alınmıştır.

Anahtar Kavramlar: “Özgürlük”, “Tanrı”, “Faaliyet”, “Gazâlî”, “Thomas Aquinas”.

DIVINE FREEDOM IN AL-GHAZÂLÎ and THOMAS AQUINAS

Ozcan AKDAG

Erciyes University, Institute of Social Sciences
Department of Philosophy and Religious Studies
PhD. Dissertation, October 2015
Advisor: Prof. Dr. Ramazan ERTURK

ABSTRACT

The main purpose of this study is to examine whether God can be free in His actions according to al-Ghazâlî and Thomas Aquinas, whether their assessment on divine actions has legitimacy and internal consistency. For this purpose, in the *Introduction*, it was given some general explanations on the problem and some works were done about this matter are taken into consideration and evaluated.

In the first part of the dissertation, I tried to analyze the concept of ‘freedom’ and its relation to determinism. I also tried to give some explanations in terms of ontological and semantical aspects of the divine freedom. After these explanations, I pictured historical panorama of the problem of divine freedom and how to be understood divine actions in the historical period.

In the second part of the dissertation, I tried to demonstrate how interaction took place between al-Ghazâlî and Thomas Aquinas. After this step, I took into consideration the concept of God in al-Ghazâlî and Thomas Aquinas, and I tried to give their resemblances and differences on this matter.

In the third part of the dissertation, I considered their ideas about God-World relationship. In this context, I addressed the issue of indicators of God’s freedom, like creation, miracles, relation between moral truths and God’s commands.

Key Terms: “Freedom”, “God”, “Agency”, “al-Ghazâlî”, “Thomas Aquinas”.

İÇİNDEKİLER

GAZÂLÎ ve AQUİNO'LU THOMAS'A GÖRE TANRI'NIN ÖZGÜRLÜĞÜ

BİLİMSEL ETİĞE UYGUNLUK	i
YÖNERGEYE UYGUNLUK ONAYI.....	ii
KABUL ONAYI	iii
ÖNSÖZ	iv
ÖZET.....	v
ABSTRACT	vi
 GİRİŞ	 1
Tezin Konusu ve Önemi.....	1
Literatür Taraması ve Değerlendirmesi.....	4
Yöntem	7

BİRİNCİ BÖLÜM

ANA HATLARIYLA TANRI'NIN ÖZGÜRLÜĞÜ SORUNU

1- ÖZGÜRLÜK VE DETERMİNİZM İLİŞKİSİ	9
1.1. Kavramsal Boyut: Bağdaşırcılık ve Bağdaşmazcılık	16
1.2. Ontolojik Boyut: Özcülük ve Vesilecilik:	21
2- PROBLEMİN MAHİYETİ.....	27
3- TARİHSEL ARKA PLAN	43

İKİNCİ BÖLÜM

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

1- TANRI'NIN ÖZGÜRLÜĞÜNÜ BİLMENİN İMKÂNI VE MAHİYETİ.....	64
---	----

2- “TANRI’NİN ÖZGÜRLÜĞÜ” KAVRAMININ ANLAMI VE MAHİYETİ.....	79
3- TANRI’NİN ÖZGÜRLÜĞÜ AÇISINDAN İLAHÎ SIFATLAR.....	90
3.1. İlim Sıfatı.....	91
3.2. İrade Sıfatı.....	100
3.3. Kudret Sıfatı	107

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

GAZALİ VE THOMAS’DA ÖZGÜRLÜĞÜN TEZAHÜRÜ OLARAK TANRI’NİN FAALİYETİ

1- TANRI’NİN ÖZGÜRLÜĞÜ BAĞLAMINDA ENTELLEKTÜALİZM VE İRADECİLİK.....	119
2- TANRI-ÂLEM İLİŞKİSİ.....	130
3- DEĞERLER BOYUTU AÇISINDAN TANRI’NİN ÖZGÜRLÜĞÜ	160
DEĞERLENDİRME ve SONUÇ.....	174
KAYNAKÇA	180
ÖZGEÇMİŞ.....	198

GİRİŞ

1. Tezin Konusu ve Önemi

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 bir takım zâtî niteliklere sahip bir Tanrı için de kullanabilir miyiz? Tanrı bir eylemi irade ettiğinde onu yapmaktan vazgeçebilir mi? Ya da O, mantıksal imkân dahilinde 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 *failu'n bi'l-ihityâr* mı yoksa *mûcibu'n biz-zât* mıdır? Sözelimi, Tanrı âlemi yaratırken, hiçbir zorlama olmaksızın, özgür iradesi ile mi yaratmıştır? Yoksa Tanrı'nın ilmi ve iradesinin 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 bir takım 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 yarattıktan sonra, O'nun bu âlemde olağan üstü olarak nitelenen bir takım fiillerde bulunması, özgürlüğün bir tezahürü olarak telakki edilebilir mi? Mucize olarak nitelediğimiz bu 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 Gazalî (ö. 1111) ve Hristiyan düşünür Aquino'lu Thomas'ın (ö. 1274) bu konudaki görüşleri yukarıda dile getirdiğimiz sorular bağlamında ele alınıp irdelenecektir.

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 kemaldır 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 kemal 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 ibadete layıktır.

Gerek İslam düşüncesinde gerekse Hristiyan düşüncesinde Tanrı'nın faaliyeti ve nasıl fiilde bulunduğu son derece önemli teolojik bir konu olmuştur. Bu bağlamda Müslüman kelam ekolü olan Mutezile, Tanrı'nın adalet niteliğine 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 Sînâ gibi filozoflar ise, kısmen Mutezile'nin tevhid ilkesinden etkilenerek, 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 tamamlamak nedeniyle değil de,

cömertliğin bir göstergesi olarak her şeyin bu haliyle O'ndan sadır olduğunu kabul etmişlerdir. Tanrı'nın bütün faaliyetini irade merkezli açıklayan Eş'ari ve Maturidî kelamcılarının aksine İbn Sînâ gibi bir kısım filozoflar, Tanrı'nın iradesini ilminde eritmek suretiyle iradenin rolünü/fonksiyonunu ortadan kaldırarak, bu sıfatı işlevsiz bir nitelik haline getirmişlerdir. 1058'de Horasan'ın Tus şehrinde doğan, bu tür tartışmaların yaşandığı bir ortamda yetişen ve dönemin önde gelen entellektüllerinden birisi olan Gazâlî'nin söz konusu meseleye ilgisiz kalması düşünülemezdi. Dolayısıyla Gazâlî, filozofların düşünce sisteminin temeli olan sudur nazariyesinin Tanrı'nın özgürlüğünü kısıtladığını düşünerek onlara karşı çıkmıştır. Zira ona göre, filozofların ve Mutezile'nin bize sunduğu Tanrı tasavvuru, bir takım fiilleri iradesiyle değil, zâtı gereği zorunlu olarak îfâ eden bir Tanrı'dır.

Ortaçağ Hıristiyan dünyasında da Farabî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd gibi İslam düşüncesinin önde gelen simalarının eserlerinin 12. yy.'da Latinceye çevrilmesinin etkisiyle ilmî ve fikrî anlamda geri kalmış olan Ortaçağ Avrupa'sı hem Aristo ve Platon gibi önemli düşünürleri daha iyi tanımaya başlamış hem de İslam dininin teşviki ile gelişmiş ilim ve teknolojiden haberdar olmuş; dolayısıyla Avrupa'da ilmî ve fikrî 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 Sînâ'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 kelamcılar arasında tartışma konusu olan Tanrı'nın tikelleri bilip bilmediği, âlemin kıdemi/ezeliliği, zorunlu yaratma düşüncesi ve faal aklın birliği gibi bir takım meseleler, Paris başpiskoposu Etienne Tempier'in 1270 ve 1277 Kınamalarında kendisine yer edinmiştir. Arapça'dan çevrilen eserlerin yoğun bir şekilde dolaşımda olduğu ve tartışmaların yapıldığı böyle bir ortamda yetişen ve dönemin önde gelen düşünürlerinden kabul edilen Büyük Albert (ö. 1280) ve onun tilmizi Aquino'lu Thomas'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 Magnus'tan 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 dinî akideye aykırı olduğu gerekçesiyle sudur temelli zorunlu yaratma anlayışına karşı çıkmış ve Tanrı'nın faaliyetini O'nun iradesine referansla açıklamaya çalışmıştır.

Bu bağlamda çalışmamızın bir takım amaçlarının olduğunu belirtmemiz gerekir. Bunlardan birisi, Tanrı'nın faaliyetine ilişkin yukarıda dile getirdiğimiz soruları, biri İslam düşüncesinde diğeri de Hıristiyan düşüncesinde derin etkiler bırakmış Gazâlî ve Aquino'lu Thomas ekseninde ele alarak, onların Tanrı'nın faaliyetini nasıl anladıklarını ve yorumladıklarını tespit etmektir. Çalışmamızın ikinci amacı ise, Gazâlî ve Aquino'lu Thomas'ın Tanrı tasavvurlarının benzer ve farklı yönlerini ortaya koymak ve Gazâlî'den sonra yaşamış olan Thomas'ın Tanrı'nın faaliyeti konusundan Gazâlî'nin düşüncesinden beslenmiş olabileceğini göstermektir. Çalışmamızın hedeflerinden bir diğeri ise, yapacağımız tespitlerle bundan sonraki tartışmalara da zemin hazırlamaktır. Bununla birlikte yapacağımız çalışmanın özelde Türk-İslam düşüncesine, genelde ise dünya düşünce ve bilim kamuoyuna katkı sağlayacağını da düşünüyoruz.

2. Literatür Taraması ve Değerlendirmesi

Çalışmamızda faydalanacağımız birincil kaynaklar Gazâlî ve Thomas'ın kendi eserleri olacaktır. Bunun yanı sıra onlar üzerine yapılmış ikincil kaynaklardan da yararlanmanın da gerekli olduğunu düşünüyoruz. Bu bağlamda Gazâlî'nin eserlerine atıflar yapılırken Arapça metnin sayfa numaralılarının yanı sıra Türkçe çevirilerinin de sayfa numaralarını vereceğiz. Latince yazan Thomas'a atıflarımız ise eserlerinin İngilizce çevirilerine olacaktır.

Türkiye'de Tanrı'nın özgürlüğüne ilişkin bir takım çalışmaların olduğu inkâr edilemez. Bununla birlikte İslam düşüncesinin Batı düşüncesine etkisine dair yapılan karşılaştırma tazrındaki çalışmaların çoğunlukla Farabi-Thomas, İbn Sînâ-Thomas ve İbn Rüşd-Thomas arasında yapılan karşılaştırmalar olduğu, ama Gazâlî ve Thomas arasında her

hangi bir karşılaştırmanın yapılmadığı bir gerçektir. Her ne kadar Gazâlî ve Thomas arasında karşılaştırma yapan bir çalışma olmasa da onların düşüncelerini ayrı ayrı ele alan müstakil çalışmalar bulunmaktadır. Bu çalışmalar Gazâlî ve Thomas'ın düşünce sisteminin bir takım yönlerini ortaya koysa da, onların Tanrı'nın faaliyetine ve özgürlüğüne ilişkin görüşlerine karşılaştırmalı şekilde yer vermemektedir. Tanrı'nın özgürlüğüne ve Gazâlî ile Thomas'ın görüşlerine yer veren eserlerden bazılarını zikredecek olursak;

Tanrı'nın özgürlüğü sorunuyla ilgili Hüsamettin Yıldırım tarafından yapılmış *Tehâfüt Geleneğinde İlahi Hürriyet Sorunu* (Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri/Din Felsefesi Anabilim Dalı. Basılmamış Doktora Tezi. Ankara. 2008) adlı çalışma, Tanrı'nın fiillerinde özgür olup olmadığı meselesini *Tehâfüt* geleneği bağlamında ele almaktadır. Söz konusu çalışma Tanrı'nın özgürlüğü meselesini müstakil olarak ele alan Türkçe çalışma olması hasebiyle dikkat 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, *Tehâfütü'l-Felâsife* adlı eserinde Tanrı'nın fiilleri hususunda filozofları tenkit etmiş olsa da, yine de genel manada filozofların etkisi altında kaldığı sonucuna ulaşmıştır. Biz ise bu çalışmamızda ilahî faaliyet konusunda Gazâlî ve Thomas'ın bu konudaki düşüncelerinin mukayesesini yaparak, Gazâlî'nin Thomas'a etkisini ortaya koymaya çalışacağız.

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, Aquino’lu Thomas, 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 vermekte ve konuyu 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 uluhiyet 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 etikilenmediği konusuna dair bir değerlendirmeye 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, Farabi, İbn Sînâ, Gazâlî ve İbn Rüşd’ten 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. Söz konusu iddia, çalışmamızda ele alınacak ve bu iddianın doğru olup olmadığı irdelenecektir. Dolayısıyla çalışmamız, Thomas'ın Gazâlî'nin düşüncesinde ne şekilde haberdar olduğunu ortaya koymak bakımından özgün bir değere haiz olacağı kanaatindeyiz.

3. Yöntem

Çalışmamızda takip edeceğimiz yöntem, analitik bir yöntem olacaktır. İddialar ve karşı iddialar verildikten sonra bunlar analiz edilecek, akabinde bu fikirlerin içerim ve uzantıları ortaya konulacaktır. Sonrasında da tahlil edilen bu fikirler terkip edilmek suretiyle bir sonuca ulaşılabilecektir. Çalışmamızın tarihsel bir yönü olmasından dolayı, tarih araştırmalarında bir metot olan kronolojik yöntem de kullanılacaktır. Bu bağlamda hem Gazâlî'nin, hem de Thomas'ın eserleri kronolojik bir sıra ile okunacak, onların düşüncelerinin süreç içerisinde değişip değişmediği de tespit edilecektir. Bilindiği üzere düşünce tarihinde bir düşüncenin kendisinden önce söylenmiş düşüncelerden hâlî olması da söz konusu olmadığı için, gerek Gazâlî'nin, gerekse Thomas'ın Tanrı'nın faaliyeti konusunda kendilerinden önceki düşünürlerden etkilenip etkilenmedikleri ortaya konularak, onların nereden beslendikleri ve konuya ilişkin iddialarının ne kadar orijinal olduğu tespit edilmeye çalışılacaktır.

Bununla birlikte çalışmamızda, tümten gelim yöntemini takip ederek genelden özele doğru giderek konuları ele alacak, ulaşılan bu özel durumlar başka fikirlerle desteklenerek bir takım genel hükümlere varılacaktır. Bu bağlamda birinci bölümde, Tanrı'nın özgürlüğüne ilişkin tartışmalara genel olarak değinilecek, özgürlüğün ne olduğu, onun türleri ve determinizmle ilişkisi ele alınacak, sorunun mahiyeti ortaya konulduktan sonra problemin tarihsel seyrine ilişkin genel bir panorama çizilecektir. İkinci bölümde ise Gazâlî ve Thomas'ın ulûhiyet anlayışı ortaya konulacak ve hangi açılardan benzerlik ve farklılık gösterdikleri tespit edilecektir. Üçüncü bölümde ise,

Gazâlî ve Thomas'ın Tanrı-Âlem ilişkisine dair görüşlerine yer verilecek ve Tanrı'nın özgürlüğünün tezahürü olan yaratma, mucize, ahlakî değerlerin ilahî emirlerle ilişkisi gibi konular ele alınarak onların düşüncelerinin örtüştüğü ve ayrıştığı noktalar ortaya konulacaktır. 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 istenmedik her hangi bir etkiye maruz kalmaksızın bir fiili yapıp yapmama seçeneğine sahip olmasıdır. Açıkçası özgürlüğün olabilmesi için fiili, gerçekleştirmek ya da gerçekleştirmekten kaçınabilmek failin kudreti dahilinde olmalıdır.¹ *Kayıtsız kalabilme özgürlüğü (liberty of indifference)*² olarak bilinen bu anlayışta, şayet bir fiilin meydana gelmesinde harici fiziksel ve psikolojik vb. bir takım 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 ahlâkî 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 rationality)*’tür.⁴ Bu anlayışta failin fiil, ne kadar bilgiye

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.

⁴ Bu kavram, *aklî 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.

dayalı ise 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. One 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 olmazdı.⁶ Burada Descartes'in dikkat çektiği nokta, bilginin, özgürlük için temel şart olduğudur. Yani, îfâ 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 harici 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 harici etkenler tarafından belirlenmiştir ve fail, eylemin meydana gelip gelmemesinde etkin bir kudrete sahip 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 cerayan eden zorunlu bir durumdur. Eğer A önermesi, dünyanın belirli bir anını ifade eden bir önerme ise, fizik kanunları kapsamında olan A'nın var olması,

⁵William E. 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. Reyhan 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.

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.

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 bir takım harici koşullar tarafından belirlenmesi olarak tanımlanmaktadır. Bir A koşulunun var olması, B sonucunun meydana gelmesine neden olmaktadır. Sözelimi 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 *içselciler*dir. Bu teoriyi savunanlara göre fiil, failin kendi amaçları doğrultusunda ürettiği bir şeydir ve içsel faktörlerin etkisi ile meydana gelir. İkinci görüş olan *dışsalcılar* ise, failin bütün fiillerinin harici 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 harici sebepler dolayısıyla oluştuğunu iddia eden *uzlaşımcılıktır*.¹⁰

Fiilin ortaya çıkışı konusunda dışsalcılık ve uzlaşımcılığın 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

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

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.

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. Şöyleki, 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 dahilinde olduğunu iddia eden¹³ McCloskey ve Mackie’ye cevabında, Tanrı’nın her daim sadece iyi olanı yapan varlıklar yaratmasının *özgürlük* mefhumunu ortadan kaldıracağını, 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 ya da belirleyemez. Çünkü Tanrı, böyle yaparsa, o zaman iyi olanı özgür şekilde seçemedikleri için onlar, hiçbir zaman gerçek manada özgür olmayacaktır. Ahlâkî anlamda iyi olanı yapma gücüne sahip varlıklar yaratmak, ahlâkî 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

Morriston ise, Wieranga’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 Morriston, Bonnie’nin kendisinden sâdır olan fiillerden

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

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 Morriston, “Is God Free: Reply to Wierenga”, *Faith and Philosophy*, vol. 23. 2006, s. 96.

dolayı *ahlâkî* bir sorumluluğa sahip olmadığını iddia eder; çünkü Bonnie, fiillerinde farklı imkân ya da seçeneklere sahip değildir. H. Garry Frankfurt ise, ‘ahlâkî sorumluluk’ olgusunun fiilin neticesinde ortaya çıktığını, fail, alternatif imkânlarla sahip olmasa da, bu durumun ahlâkî sorumluluğu ortadan kaldırmayacağını iddia etmektedir.¹⁶ Bunun aksine Kane, ‘*çatallaşan yollar*’ (*forking paths*) düşüncesinin, failin seçimi için alternatif imkânlar sunduğu, bundan dolayı seçeneklere sahip olmanın özgürlük için *özel* bir durum olduğunu ifade eder. Görüldüğü gibi Kane, ‘çatallaşan yollar’ anlayışının bir belirlenim olmaksızın, faile açık bir gelecek sunduğu ve açık gelecek olgusunun da failin söz konusu fiile ilişkin övgü ve yergiye hak etmesine olanak sağladığı kanaatinde.¹⁷ Kanaatimizce failin seçeneklere sahip olması, bu seçeneklerin kötü olanı da kapsamsını 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 gerekmez. 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 imkânlarla 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

¹⁶ Stewart Goetz, *Freedom, Teleology, and Evil*. Continuum Press. New York. 2008, s. 76. Ayrıca bk. Timoty O’connor, “Freedom with a Human Face” *Midwest Studies in Philosophy*, XXIX, 2005, s. 209.

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.

Yani ahlâkî sorumluluk için, harici bir belirlenim olmaksızın, X'in bir fiili yapmak için kudretini kullanması ve fiile 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, 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 kemal 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 Morrison, 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 Morrison, 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 Morrison'un alternatif imkânların kötü olan seçeneği de kapsamı 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 ve Morrison'un anladığı şekilde bir *özgürlük-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

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.

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 vermesini tazammun 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, bunları 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

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

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

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. Crossett*. (Ed. Donald V. Stump, John M. Crossett). Edwin Mellen Press, New York, 1983, s. 46. Kretzmann'ın dile getirdiği bu düşünce, İslam düşüncesindeki Eşâ'rî ve Mutezilî kelmacıların, iyi/kötünün Tanrı'nın emrilerine bağlı olup olmadığı tartışmasını hatırlatmaktadır.

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

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 gayri-ahlâkî olarak değerlendirmek hatalı bir yaklaşımdır.

Buraya kadar ki incelememizde, özgürlük ve determinizmin ne olduğuna dair belli tartışmaları ve tanımları ele aldık. Özetle, ahlâkî sorumluluk için Rowe'un, seçenekleri ve bunlar 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 onlar bir arada bulunabilir mi? Şimdi bu meseleyi ele alıp, bu konudaki yaklaşımları ele almaya geçebiliriz.

1.1. Kavramsal Boyut: Bağdaşırcılık ve Bağdaşmazcılık

Bir fiil bir takım 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

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.

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 bağdaşıcılık 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 olmadığı sorudur. 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 harici nedenlerle oluşmakta ve bunlar da fiillerimize neden olmaktadır. Bu bakımdan inanç ve arzularımızın oluşmasının nedeni harici durumlar ve koşullardır denilebilir. Bu bağlamda arzu ve inançlarımız bir yanda neden olurken, başka bir açıdan da sonuç olmaktadır.³¹

Wieranga gibi bağdaşıcılık savunucuları ise, bir fiilin ortaya çıkışında önceki durumların etkili olmasına rağmen, o fiilin özgür bir fiil olarak nitelendirilebileceğini düşünür. Bağdaşıcılık, 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 harici 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 bilgisinden kaynaklanır. Buradan hareketle Wieranga, Tanrı'nın en iyi olanı yapması durumunda bile, O'nun özgür bir fail olarak değerlendirilebileceğini düşünür.³² Başka

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 bir takım seçeneklere sahip olması gerektiğine vurgu yapmaktadır.

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

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

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

bir çalışmada Wierenaga, bir P şahsının bir takım 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 bağdaşırıcı 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, 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 etmekteydi.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 her hangi 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 var/geçerli olması durumunda, çatallaşan yollar mefhumunun ortadan kalkacağı endişesi yatmaktadır.

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

³⁴ David Widerker, "Libertarianism and Frankfurt's Attack on the Principle of Alternative Possibilities", *Agency and Responsibility*. (Ed. Laura Waddel 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.

Şayet fiillerimiz bütünüyle önceden belirlenmişse, *mümkün gelecek* olgusu da olmayacaktır. Şayet her şey bir zorunluluk ve belirlenim dahilinde olup bitiyorsa, o zaman fail, fiilin neticesinden dolayı sorumlu olmayacaktır. Diğer bir deyişle eğer eylemlerimiz tümüyle geçmişin ya da doğa yasalarının zorunlu sonucu ise, bu durumda biz, eylemin aksini yapabilme kudretine sahip olamayız. 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 kaldırılırsa 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 olması ve kâmil bir varlık olması hasebiyle Tanrı'nın fiilinin kendi zâtından kaynaklandığını ve O'nun o tarzda fiilde bulunmasını belirleyen harici bir sebebin olmadığına vurgu yapmakta, dolayısıyla da *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 bilgisinin ve zâtının gereği fiilde bulunsa da, O'nun özgür olarak nitelenebileceğini ifade eder.⁴⁰ Talbott ise, Spinozacı özgürlük anlayışının bağdaşırcı anlayış bağlamında değerlendirilebileceğini, kendisinin de Spinozacı bir çizgiyi takip ederek, Tanrı'nın kâmil bir varlık olduğunu ve bu kemalinden dolayı, O'nun fiilinin harici bir takım nedenler tarafından belirlenemeyeceğini, fiilinin kaynağının Tanrı'nın kendi zâtı olduğunu ifade eder. Talbott'a göre Tanrı'nın fiilinin kaynağı, O'nun değişmez bilgisidir ve Tanrı fiilde

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.

bulunurken alternatif imkânlara sahip olmasa da, özgür bir faildir.⁴¹ Daha önce dile getirildiği gibi, buna karşı olan Morriston ve Rowe gibi düşünenler 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 etmişti.

Nedensel belirlenim ve özgürlük arasındaki ilişki bakımından dikkate değer olduğunu düşündüğümüz 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. Garci'nin 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 oluşturmaları ve buna uygun olan bir davranışın gerçekleşmesi ise çıktıdır.⁴² Garcia'ya göre, işlevselci bir fiil açıklaması, nedensel belirlenim ile bağdaşır 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) Eğer S, A'yı yapmak için bir temayüle sahipse, o zaman bu eğilimle, irade tarafından daha güçlü olan zıt bir eğilim olmadıkça ve harici şartlar doğru şekilde işledikçe, S, A'yı yapacaktır.”⁴⁴

şeklinde sunan Alston'a itirazında Garcia, onun bu anlayışının sorunlu olduğunu, çünkü Tanrı'nın bilgisinin, 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

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.

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.

söz konusu olamaz. Çünkü Tanrı sınırsız, eksiksiz ve kâmil bilgi 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 bir takım 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 mutlak manada özgürlüğün var olduğunu iddia edem görüşün yanı sıra, 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', doğası gereği zorunlu mudur, yoksa mümkün müdür?

1.2. Ontolojik Boyut: Özcülük ve Vesilecilik:

Çevremize baktığımız zaman bir takım şeylerin var olduğunu açık ve seçik bir şekilde görürüz. Ama bu şeylerin varlık sebebinin ne olduğu ve şeylerin niçin başka tarzda değil de bu şekilde var olmakta ve onların mutlak/değişmez bir özünün 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 ile 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/hareket eder. Ateş, canlılar, bitkiler gibi şeyler bir öze sahiptir ve onların özü ne ise onu gerçekleştirir. Söz gelimi

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

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

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 özü/tabiatı vardır ve şeyler bu tabiatı gerçekleştirmek, diğer bir ifadeyle, bilfiil hale getirmek için hareket etmektedir. Aristo'nun bilkuvve ve bilfiil ayrımından 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.

Arsito'da tabiat, görüldüğü gibi şeylerin özlerinde bulunan imkânı gerçekleştirme eğilimi ya da hareket ilkesidir.⁵² Peki, tabiî olan şeyin bir gayesi var mıdır? Aristo'ya göre, tabiî olan şeyin gayesi, sahip olduğu imkânı gerçekleştirmektir.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 tabiî 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 bulunacağına dair birer hakikattir ve bu kanunlar, şeylerin özlerinin hareketlerinden soyutlanan ilkeler olduğu için de metafiziksel bir

⁴⁸ Aristo, *Fizik*, 51

⁴⁹ Aristo, *Organon I*. (Çev. Hamdi Ragıp Atademirer). 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, *Gökyüzü Üzerine*. (Çev. Saffet Babür). Dost Kitabevi. Ankara, 1997, s.193.

⁵³ Aristo, *Fizik*, s. 55.

⁵⁴ Aristo, *Fizik*, s. 83.

⁵⁵ Aristo, *Fizik*, s. 137.

⁵⁶ Aristo, *Fizik*, s. 343.

⁵⁷ Oderberg, s. 72.

zorunluluğa sahiptir. Buradan hareketle tabiatla bir zorunluluğun olduğunu düşünenler, “tabiat kanunları, tabiatların/doğaların 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/ideleri, 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 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 tartışmalı konulardan biridir. Lowe, zamansal ve olguya karşıt/fiilî 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 her daim sahip olduğu ve yok olmadığı sürece de bu niteliğe sahip olacağı iddiasıdır. İkinci düşüncede ise, özsel nitelik, o şeyin sahip olmaması düşünülemeyen şey olarak anlaşılmaktadır. Dolayısıyla o şey, bu özsel niteliğe her mümkün dünyada sahip olmalıdır.⁶¹ Görüldüğü gibi bu 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 yaklaşım bağlamında değerlendirilebilir.

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/zamanda sahip oluyorsa, bu durum, gerçekçi özcü yaklaşım açısından insanın özünü tarif etme konusunda yeterli olmayacaktır. İnsanı diğer türlerden ayıran en önemli niteliklerden birisi düşünme kabiliyetine sahip

⁵⁸ Oderberg, s. 144.

⁵⁹ Oderberg, s. 18.

⁶⁰ Oderberg, s. 12.

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

olmasıdır. Lowe'un da işaret ettiği gibi özsel nitelik, bir şeyin, tüm mümkün dünyalarda/durumlarda sahip olması gereken niteliktir. O nitelik olmaz ise, o şey, o şey olamaz.⁶² Bu sebeple, her bireysel varlığın, özsel niteliklerini içeren/kapsayan zâtî bir varlığın bulunduğunu varsaymak mümkündür. Bu bireysel öz de, 'o şey olma hali' (*thisness-haecceity*) olarak adlandırılmaktadır.⁶³

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 özler (*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 ne tür 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 bir takım özsel nitelikler vardır ve bunlar, tüm mümkün dünyalarda, meşe ağacını meşe ağacı yapan özsel niteliklerdir. Şayet bu niteliklerin yokluğu söz konusu olursa, o şey artık meşe ağacı olamaz.⁶⁶

Vesilecilik olarak adlandırılan özcülük karşıtı yaklaşım ise, özcü yaklaşımın Tanrı'nın fiillerinden bağımsız bir özün O'nun faaliyet alanını kısıtladığını düşünerek şeylerde bir özün var olduğuna karşı çıkmaktadır. Freddoso, vesileci olarak adlandırılan bu yaklaşımların, *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 Hristiyan Aristotelesçiler

⁶² Lowe, s. 98.

⁶³ Lowe, s. 102.

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

⁶⁵ İbn Rüşd, *Tefsîr 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.

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 failin Tanrı olduğu anlayışını savunmanın, yine de diğer varlıkların da bir takım fiillerinin olduğunu inkâr etmemizi gerektirmeyeceğini ifade ederek⁶⁸ şeylerin bir fiilin olduğu 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 *Tehâfüt*'ün onyedinci 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 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

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.

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 kaynaması için 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 yadsıyacaktırlar. 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 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 argümana dayanmanın yetersizliğine vurgu yaparken, Louis Loeb (ö. 1909) gibi düşünürler, vesilecilik anlayışının Tanrı'nın sürekli yaratması düşüncesinin doğal bir sonucu olduğuna dikkat çekmektedir. Quinn ise, Loeb'in aksine, ikincil nedenlerin varlığının inkar edilemeyeceğini, ateş yakıldığında ve bir su kabı, ateşe

⁷² Freddoso, s. 97.

⁷³ Freddoso, s. 85.

⁷⁴ Freddoso, s. 87-88.

⁷⁵ Freddoso, s. 103-104.

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 zorunlu olarak fiilde bulundukları şeklinde bir anlayışın Tanrı'nın faaliyet alanını daraltacağı ve O'nun özgürlüğüne 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 ve ya 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

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 Aquino'lu Thomas, *The Power of God*. (Çev. Rihard Regan). Oxford University Press. New York, 2012, s. 54.

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/tatbiki 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, bir takım zâtî niteliklere sahip teistik bir Tanrı’ya referansta bulunduğumuzu belirtmeliyiz. Bu tasavvura göre Tanrı, ilim, irade ve kudret gibi bir takım 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 *bizâtihi* 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 vacibu’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

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

⁷⁹ Sait Reçber, *Tanrı’yu Bilmenin İmkânı ve Mahiyeti*, s. 44-45.

boyutludur. Çalışmamızın başlarında sorunun ontolojik boyutuna, şeylerin bir özünün olup olmadığı ve bunların zorunlu olup olmadığı meselesi bağlamında kısmen de olsa değinmiştik. Burada ise, vacibu'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 ısrarlıdır. Farabî⁸⁰ 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 Farabî 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 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 içerisinde en iyi olanını seçen ve buna göre yaratma fiilini icra eden bir varlığın Tanrı olması mümkün olmayacaktır. Çünkü böyle bir tasavvur, Helm'e

⁸⁰ Farabî, *Kitâbu Ârai Ehli'l-Medînetü'l-Fâdila*. Dâru'l-Meşrik, Beyrut, 2002, s. 56. Ayrıca bk. Farabî, *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.

göre, Tanrı'nın zaman üstü ve değişmez oluşuna zarar verecektir. Şayet Tanrı bu şekilde fiilde 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 olmadığını söyleyen Thomas'ın düşüncesi temele alınarak itiraz edilebilir.⁸⁶ Garcia'nın aktardığına göre 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 olmamasıdır. 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, kendisine 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

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.

⁸⁸ Garcia, s. 196.

Tanrı kendisine açık olan seçenekler arasından bir tanesini yaratıp yaratmama hususunda eşit mesafede olursa/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 zorundaydı, o zaman kendisi gibi varlıklar/tanrılar yaratabilir" şeklinde bir eleştiriyi değerlendiren Leibniz, böyle bir iddianın yanlış olduğunu, 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 seçemez/seçmez ise de yine de bu durumun O'nun kâmil iyiliğine zarar vermeyeceği sonucuna ulaşmaktadır. Adams'ın argümanının temelinde *rahmet/lütuf* (*grace*) olgusu vardır. Yani

⁸⁹ Helm, s. 178.

⁹⁰ Garcia, s. 200.

⁹¹ G.W. Leibniz, *Theodicy*, s. 242 ve 274. Ayrıca bk. *Din Felsefesi: El Kitabı*. (Ed. Recep Kılıç ve Sait Reçber). Grafiker Yay. Ankara, 2014, s. 116.

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.

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 sağlar.⁹⁴

Rowe ise olayı daha farklı bir boyuta taşıyarak, 'iyi olandan 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/kemaline zarar vermeyeceği şeklinde karşı bir argüman ileri sürer.⁹⁶ En iyi mümkün dünyanın olup olmadığı konusunda Rowe'un ve Morris'in argümanlarını verdik ve bu tartışmada nerede durduklarını ortaya koyduk. Şimdi de 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 zâtî bir takım 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 mahiyetidir. Yunan düşüncesinde, Tanrı'nın fiiline dair bu bağlamda öne çıkmış her hangi 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. Ortaçağ teologları, 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

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.

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

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

kendine yeter bir Tanrı anlayışını uzlaştırma sorunu ile karşı karşıya kalmışlardır.⁹⁹ Bunun neticesinde de Ortaçağda, 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 faaliyetine müdahil bir takım *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. Batı düşüncesinde, bu teolojik duruşlardan iradecilik Ortaçağda Ockham, Modern dönemde Gassendi; entelektüalizm ise Ortaçağda Thomas, Modern dönemde ise Descartes tarafından savunulduğu dile getirilmektedir.¹⁰¹

İslam düşüncesinde ise söz konusu meselenin, *mûcibu'n biz-zât*¹⁰² (zâtının gereği olarak fiilde bulunan) ve *failu'n bil-ihdiyâr* (özgür iradesiyle fiilde bulunan) kavramları bağlamında tartışıldığını görmekteyiz. Farabî ve İbn Sînâ gibi düşünürlerin, Tanrı'nın yaratma faaliyetine ilişkin açıklamalarına göre, Evvel, 'fail-i tamdır' ve O'nun kemalinden dolayı mevcudat, bu tarzıyla O'ndan sadır olmuştur.¹⁰³ Kemalpaşazade 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 Kemalpaşazade, filozofların kavramı ikinci anlamda kullanması durumunda, küfre

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.

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 Razî (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 Zenayi). Emir Matbaası, Kum, 1999, s. 210. Ayrıca bk. *Kelam'a Giriş*. (Çev. Hüseyin Atay). Kültür Bakanlığı Yay. Ankara, 2002, s. 78.

¹⁰³ Farabî, *Kitâbu Ârai Ehli'l-Medînetü'l-Fâdıla*, s. 55. Ayrıca bk. *Kitâbu's-Siyâseti'l-Medeniyye*, s. 47. İbn Sînâ'nın, Evvel'in iradesinin zâtı gereği olduğuna dair açıklamaları için bk. İbn Sînâ, *Metafizik*, II, ss. 100-112 ve 147.

düşmeyecekleri sonucuna ulaşır.¹⁰⁴ *Failu'n bil-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, herhangi bir tarzda fiilde bulunmaya zorlayan her hangi 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 ilm sahibi olduğunu kabul etmeleridir.¹⁰⁷ Kanaatimizce Osler'in bu genellemesi yoruma açıktır. Çünkü gerek Farabî, 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 bir takım ilkeler koyduğu teistik gelenekte kabul edilen bir tutumdur. Söz gelimi Tanrı, bir takım şeylere yanma özelliği verirken, ateşe de, o şeyleri yakabilme özelliği vermiştir. 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*,

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

¹⁰⁵ Yıldırım, s. 59-60.

¹⁰⁶ Yıldırım, s. 90.

¹⁰⁷ Osler, s. 17.

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 olmayandır.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. Başka bir zamanda Sokrates oturmamamsı mümkündür ve bu anda da 'Sokrates oturmuyor' önermesi doğru olacaktır.¹¹⁰ Farabî 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 böyle olmasaydı onlar, 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, Tanrı'nın yaratma ve yok etme fiiline konu olamazdı. Çünkü X, zorunlu olurdu. Bu sebeple tabiatları itibarıyla mümkün olan şeylerin, bu istidatlardan sadece bir tanesini kabul etmesi söz konusu değildir.¹¹¹

Farabî açısından, zorunlu/zaruri ise, müşterek bir kavramdır ve üç anlama gelir: Birincisi varlığı ezeli ve ebedi olan varlık için kullanılan anlamdır ve ortadan kalkmaz. Bu açıdan Tanrı *vâcibu'l-vücûd*'tur. 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. Farabî açısından zorunlu kavramının birinci anlamı asıl iken, diğer iki anlamı bağımlı/görelidir.¹¹²

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

¹⁰⁹ Aristo, *Metafizik*, s. 223.

¹¹⁰ Aristo, *Metafizik*, s. 264.

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

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

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 dolayısıdır. Şayet o şey imkânsız olsaydı, ona kudretin taalluku söz konusu olmazdı. Kudret imkânsıza değil, mümkün olana taalluk eder.¹¹³ Varlık ve Şey kavramlarının a priori/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 o şey, şartı bakımından zorunlu olur.¹¹⁵

İbn Rüşd açısından da “bir şey hakkında hem olumlu hem olumsuz yargıda bulunmak”, “genel olanı reddedip özel olanın 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 hemfikirdir 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 kaldıracağı endişesiyle Gazâlî'den ayrılmaktadır.¹¹⁸

Bir şeyin aynı anda hem bir şey hem de onun zıddı 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

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 Alâî: Alâî Hikmet Kitabı*. (Çev. Murat Demirkol). TYEKB. İstanbul, 2013, s. 213-14.

¹¹⁶ İbn Rüşd, *Tehâfü't-Tehâfüt*, 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.

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*, *adçılık* 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. Adçılık 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 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,

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.

Tanrı'nın keyfî seçimine bağlı olmadığını, bunların Tanrı'nın bilgisindeki 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 iradesine 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 dahil bütün her şeyin Tanrı'nın mutlak kudretine ve iradesine konu olduğu 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, söz konusu önermenin doğruluğunun zorunluluğunu dahi ortadan kaldırabilir. Böylece, söz konusu önermenin zorunluluk iddiasının doğru olması mümkün olmaz.¹²⁶ Benzer şekilde Frankfurt da Descartes'in, mantıksal olarak imkânsız olan şeyleri mantıksal imkân dahilinde 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

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.

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 hulûl edebilmesi vs. gibi mantıksal, ontolojik ve teolojik bir takım sorunlara yol açmaktadır. 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 şeklindeki 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 Carig de, başlangıcı olmayan bir yaratma anlayışının, bilfiil sonsuzluğu gerektireceği ve bu durumun bir takım 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/potansiyel bir sonsuzluğun varlığının mümkün olduğunu kabul ederken, bilfiil/aktüel bir sonsuzluğun imkânını reddeder.¹³¹

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.

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

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 yaratması 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. Kutsal 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 atfedilen 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 teşbihi dilin aşırı boyutunu temsil ederken, Tanrı'nın yaratılmış varlıklara benzemediğini (*muhaleftün li'l-havâdis*) temele alan tenzihçi yaklaşım ise, günlük dilde kullandığımız ifadelerin O'na ilişkin hakikatleri kuşatamayacağını temele alarak O'nun hakkında olumlu bir şekilde kullanılmasının mümkün olmadığını iddia

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

eder.¹³³ Tevhîd ilkesine vurgu yapan Mutezilî 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 dini 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 kazanmaktaysa, 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/temsîlî dil* anlayışı ise insan ve Tanrı'nın ontolojik açıdan farklılığını temele almakta ve kavramların ancak analojik/temsîlî yolla atfedilebileceğini, böylece Tanrı hakkında konuşmanın mümkün olduğunu ileri sürmektedir. Bu bağlamda Tanrı'ya atfedilen özgürlük kavramı, yaratılmışlardaki özgürlüğün delaletinden daha

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.

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

esnek bir mefhumu 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, sözgelimi 'özgürlük' kavramının hem Tanrı hem insan için aynı anlamda kullanılması gibi, bir takım 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

Çalışmamızın başlarında değindiğimiz gibi özgürlük, kayıtsız özgürlük bağlamında bir şeyi yapabilmek ya da onu yapmaktan kaçınabilmek gibi alternatif imkânlarla sahip olup bunlar arasında tercihte bulunabilmek şeklinde tanımlanmaktaydı. Kendiliğindenlik özgürlüğünde ise fiilin, harici bir belirlenim olmaksızın failin kendisinden sadır olması özgürlük için yeterli bir koşuldu. 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 *analogik/temsili* bir kullanım ile mümkün

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

¹⁴⁰ Timpe, s. 153.

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

olabileceğini düşünmektedir.¹⁴² Koç ise *temsili* dilin, her ne kadar Tanrı hakkında konuşmayı mümkün kılarsa da, yine de bir takım belirsizliklere yol açacağı kanaatindedir. 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 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 teşbihi şekilde olmasının uygun olacağını, ama burada doğru ve yanlış teşbihi dilin mahiyetinin belirlenmesi gerektiğine dikkat çeker.¹⁴⁴

Buraya kadar ki incelememizde Tanrı nedir/kimdir ve nasıl bir varlıktır? sorusu ile insandan hareketle tanımladığımız ‘özgürlük’ ve ‘irade’ gibi kavramların Tanrı’ya atfının 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 bağlamından sunmak yerine kilit derecede önemli bir takım sorular *ekseninde* irdelleyeceğiz. Bununla birlikte tezimizin temel konusu olan Gazâlî ve Thomas’ın görüşlerini ikinci ve üçüncü bölümde detaylı şekilde ele alacağımız için onların görüşlerine yer vermeyeceğiz.

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

¹⁴² Timpe, s. 162.

¹⁴³ Koç, s. 85.

¹⁴⁴ Koç, s. 93.

tasavvuru ile Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam'ı içine alan teistik Tanrı tasavvuru arasındaki farklılığın etkili olduğunu söylemek mümkündür. Platon *Timeaus*'da, idelerin idesi olan en yüce iyiyi, 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 ettiriciyi, 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 hâlel getirmemek için, şeylere ilişkin hakikatlerin bilgisini bile kendisinden sair 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 pekala çelişmekteydi. Teistik Tanrı tasavvurunda, Tanrı'nın, ilim, irade ve kudret gibi bir takım 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 zâtî gereği mi, yoksa özgür iradesiyle gerçekleşmiştir? İslam düşüncesinde Tanrı'nın kemal niteliğine, mutlak iyiliğine ve cömertliğine ilişkin metafiziksel kabullerden yola çıkan İbn Sînâ ve Farabî gibi filozoflar,¹⁴⁶ O'nun bütün niteliklerinin zâtî ile özdeş olduğunu, O'nun ilmi ile irade etmesinin aynı olduğunu varsayarak, illet tam ise, malul de var olur ilkesine binaen, Tanrı'nın var olmasıyla âlemin var olması arasında zorunlu bir ilişkinin olduğunu düşünmüşlerdir. Bundan dolayı İbn Sînâ ve Farabî, bu haliyle âlemin bir zorunlulukla O'ndan zâtının bir gereği olarak sudur ettiğini iddia etmişlerdir. Mutezile ise, kendi içerisinde farklılıklar

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

¹⁴⁶ Erdem, s. 147.

bulunmakla birlikte, tevhid ilkesini temele alarak kadîm 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 Bunula 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 Farabî, İbn Sînâ ve Mutezile'nin aksine, Cüveynî gibi Eş'ari kelamcılar ile Maturidî, Tanrı'nın yaratma konusunda özgür olduğunu, yaratmak ya da yaratmamak hususunda O'nu zorlayan harici ya da dahili 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 açıklama girişimindedir.

İslam düşüncesinde vakî olan bu tartışmaların onüç ve ondördüncü yüzyıllarda Ortaçağ 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 bilmediği ve Tanrı'nın kendi zâtından başka bir şeyi bilmediği gibi meseleri kapsayan ve 13 önermeden oluşan bir kınama metni yayımlanmıştır. Yasaklanan bu önermelerin yetersiz olduğunu düşünen Tempier, 1277 yılında Aristo felsefesinin İbn Rüşdçü yorumlarını hedef alan ve 219 önermeyi içeren bir kınama metni daha yayımlamıştır.¹⁴⁹ Söz konusu kınama metninin yayımlanmasının nedeni Paris Okulu'ndaki İbn Rüşdçü düşünürlerin Tanrı'nın faaliyetini zâtı gereği gerçekleşen bir şey olarak telakki etmeleri ve bu âlemin ilahî inayetle zorunlu olduğu düşüncesini benimsemeleridir. Bu kınama metninde yasaklanan önermelerin çoğu, hem Tanrı'nın zâtı gereği 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

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

¹⁴⁸ Maturidî, s. 77.

¹⁴⁹ Osler, s. 27.

¹⁵⁰ Osler, s. 28.

Bu bağlamda onüçüncü yüzyılın önemli düşünürlerinden kabul edilen ve 1274 yılında ölen Thomas'ın da 1270 yasaklamalarından haberdar olduğunu söyleyebiliriz.

Thomas'dan sonra yaşamış Ockham (ö. 1349), bu yasaklamaların ışığında Tanrı'nın faaliyetinin/kudretinin, O'nun haricinde bir takım şeyler tarafından belirlendiği düşüncesine karşı çıkmaktadır. Ockham için Tanrı'nın kudretini sınırlayan şey, Tanrı'nın âlemi hem mümkün hem de zorunlu kılması gibi çelişmezlik içeren durumlardır. 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 nedenlerle ne yaratırsa yaratsın, bunları söz konusu nedenler olmaksızın doğrudan/vasitasız şekilde yapabilir. Âlem mantıksal bir zorunluluğa sahip olmadığı için Tanrı, onu yaratmamayı da seçebilir.¹⁵¹ Osler'e göre Ockham açısından Tanrı'nın fiilleri sınırlanacaksa ancak bunun çelişmezlik ilkesi ile mümkün olabileceğini, bunun dışında Tanrı'nın faaliyetini sınırlayan her hangi bir durumun olmadığını iddia eder.¹⁵²

Görüldüğü gibi 'Tanrı'nın yaratması, zâtı gereği mi, yoksa özgür iradesiyle gerçekleşmiştir?' sorusunun cevabı verilirken, sudur nazariyesini benimseyen Farabî ve İbn Sînâ, Tanrı'nın kemali, iyiliği ve cömertliğini merkeze alırken, Eş'ari ve Maturidî gibi Müslüman kelimciler ile Ockham'lı 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 dahili ve harici herhangi bir şeyin/zorunluluğun 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 kemalini temele alanların argümanı ise, yukarıda dile getirilen bir irade anlayışının eksikliği çağrıştıracığı ve Tanrı'nın

¹⁵¹ Osler, s. 29-30.

¹⁵² Osler, s. 29.

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.

değişmezliğine zarar vereceği anlayışına dayanmakta ve insanbiçimci bir iradenin O'na atfedilmesinin 'kâmil Tanrı' tasavvuruna zarar vereceği endişesi yer almaktadır.

'Tanrı'nın yaratması zâtı gereği mi, yoksa özgür iradesiyle mi gerçekleşmiştir?' sorusunun cevabına ilişkin biri *iradesiyle* diğeri *zâtı/doğası gereği* fiilde bulunan şeklinde iki yaklaşımın ortaya çıktığını gördük. Tanrı zâtı gereği değil, iradesiyle yaratır desek bile yine de 'Tanrı âlemi niçin yarattı?' 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 *zâtî iyiliği* nedeniyle yarattığını ifade eder.¹⁵⁴ Bu durumda Tanrı'nın zâtî iyiliği, O'nun yaratması için itici bir güç olabilir mi? Bu sorunun cevabının kutsal metinlerde bulunabileceğini söyleyen Kretzmann, Augustine'in bu iddiasının 'Tanrı bu şeyleri iyi olarak gördü ve yarattı'¹⁵⁵ pasajına dayandığını dile getirir.¹⁵⁶

Görüldüğü gibi Augustine, yaratmanın sebebini Tanrı'nın zâtî iyiliğine ve Tanrı'nın bu âlemin var olmasını iyi olarak bilmesine bağlamaktadır. Bunun gibi Thomas ve Leydecker (ö. 1721)¹⁵⁷ de Tanrı'nın âlemi yaratma sebebini zâtî iyiliğini yaymak olduğu düşüncesindedir. Benzer şekilde Calvini mütekellim Jonathan Edwards (ö. 1758) da, Tanrı'nın zâtî 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

¹⁵⁴ Augustine, *İtiraflar*. (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.

gaye ve amaç gözetiyor ve buna göre *en iyi* olanı yapıyorsa, aynı şekilde Tanrı'nın da en iyi olanı gözeterek, kendi kemalini ifşa etmek ve yaymak (*communication*) için yarattığını ifade etmektedir.¹⁶⁰ Tanrı'nın kemal/iyilik (*goodness*) sıfatı, O'nun en iyi olanı yaratmasını teşvik ederken, hikmet sıfatı O'nun en iyi olanı seçmesine yol açmaktadır. Kudret niteliği de en iyi olan bu fiili îfâ 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 Peki, bu durumda Tanrı'nın en iyi olanı yapması, Tanrı 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 gereğini 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 içermeyeceği 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 kendisini en iyi olanı seçmekten alıkoyamaz ise o varlık özgür değildir. Tanrı da kendisini en iyi olanı seçmekten alıkoyamaz. O halde Tanrı özgür değildir’ şeklindeki argümana cevabında Leibniz, *hakiki* özgürlüğün en iyi olanı yapmayı gerektirdiğini söyler. Tanrı'nın fiilinde harici bir zorlama söz konusu değildir. Tanrı

¹⁶⁰ Leibniz, *Theodicy*, s. 168.

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.

özgür şekilde şeyleri yaratır ve onları bir gayeye yönelik olarak konumlandırır. Tanrı'nın yaratması O'nun iyilik sıfatının bilfiil hale gelmesidir. Hikmet sıfatı ise bu gayeyi elde edeceği en iyi olan vasıtaları seçmesini gerektirir. Bu bir gerekliliktir. Fakat buradaki 'gereklilik' kavramı *gündelik* anlamdaki manasıyla anlaşılmamalıdır. 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 olan/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 bir takım 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, 'hikmet'i 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 zorunluluk yüklemekte ve Tanrı'nın özgürlüğünü kısıtlıyor görünmektedir. Kanaatimizce Mutezile'nin bu düşüncesi, Tanrı'ya ilişkin bir takım 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 dikkat çekicidir. Leibniz, daha önce değindiğimiz gibi, Tanrı'nın en iyi/aslah olanı yapmasını metafiziksel bir zorunluluktan ziyade ahlâkî bir zorunluluk olarak görmekte ve bu zorunluluğun O'nun özgürlüğüne

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.

zarar vermeyeceğini söylemekteydi. Kanaatimizce Mutezile'nin kabul ettiği faaliyet anlayışı metafiziksel bir zorunluluğu tazammun etmektedir. Maturidî'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 olmayacağını, çünkü aynı sorunun, başka türlü yaratılan âlemler için de sorulabileceğini, dolayısıyla bunun kısır bir döngüye yol açacağına dikkat çekmektedir. Tanrı neden başka zamanda yaratmadı? sorusunun cevabında ise Maturidî, haklı olarak zaman denen şeyin âlemin yaratılması ile var olduğu ilkesini temele alarak bu sorunun bir teselsül gerektirmeyeceği şeklinde bir çözüm önerisi sunar.¹⁶⁹

İslam Tasavvuf geleneğinde ise 'Tanrı âlemi niçin yaratmıştır?' sorusuna verilen cevap, diğer ekollerin verdiği cevaplardan farklı olduğu için, onların cevabının burada zikredilmeye değer olduğu kanaatindeyiz. Süfilere göre, Tanrı âlemi, kendisine ilişkin hikmetleri göstermek, yani bilinmek için yaratmıştır. Âlemde var olan ne varsa, O'nun sıfatlarının ve isimlerinin bir tecellisi olarak yorumlanmıştır. Onların bu argümanın temelinde de Sufî literatürde kutsi hadis olarak 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/nisbi 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

¹⁶⁹ Maturidî, s. 124.

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*. Sufi Kitap, İstanbul, 2010, s. 207.

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

Benzer şekilde Maturidî de Tanrı'nın faaliyetinin ikincil nedenler dediğimiz sebep-sonuç ilişkisi ile sınırlandırılmayacağını, dolayısıyla Tanrı'nın sebepler olmadan ve başka bir şeyin yardımı olmaksızın bir takım sonuçları meydana getirebileceğini söyleyerek Tanrı'nın âlemdeki tasarrufunun sebep-sonuç ilişkisine bağımlı olmadığını dile getirir.¹⁷⁵ Bununla birlikte Maturidî açısından Tanrı'nın dilediği şekilde tasarrufta bulunması hikmete aykırı bir şey olarak da anlaşılmamalıdır. Kâbi'nin 'Tanrı'nın

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

¹⁷² Leibniz, *Theodicy*, s. 186.

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

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

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

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 Mutezilî 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 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 Mutezilî alimlerin çoğunun aksine Kadı Abdulcebbar açısından Tanrı, bir fiili gerçekleştirmek için sebeplere bağımlı değildir. Bunlar olmaksızın da vasıtasız şekilde bir takım sonuçları meydana getirebilir.¹⁷⁹

Meşşai gelenek içerisinde telakki edilen Farabî ve İbn Sînâ gibi düşünürler ise âlemin bu haliyle Tanrı'dan sadır olduğunu iddia etmiştir. 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. Hz. İbrahim'in ateşe atılması olayını örnek veren Gazâlî, eğer filozofların iddiası kabul edilirse, ateşin Hz. İbrahim'i yakması gerektiğini, bu fiilden 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 cedelî şekilde yorumlamaktan uzak durmayı uygun bulduklarını dile getirir. Onlara göre bu tarz ilahî fiillerin sebepleri insanın kavrayışının ötesindedir. Dolayısıyla bu tarz fiiller araştırılmamalı ve ve şeriatın emrettiği şekliyle kabul edilmelidir.¹⁸¹ Görüldüğü gibi İbn Rüşd filozofların, Tanrı'nın âlemdeki

¹⁷⁶ Maturidî, *Kitâbu 't-Tevhîd*, s. 377.

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.

tasarruflarından birisi olarak değerlendirebileceğimiz mucize konusunda Gazali'nin eleştirilerini haklı bulmamakta ve filozofların bu konuda cedelî bir mülahazaya 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 iradeyi keyfî şekilde işleyen bir şey olarak değerlendirmelerine de karşı çıkmaktadır.¹⁸²

Tanrı'nın yaratmış olduğu âlemde tasarrufata 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 yaklaşım olduğunu söyleyebiliriz. Bu ifrat ve tefrit noktalarında bulunan iki âlem tasavvuru arasında ise orta bir yol olabileceğini düşündüğümüz, âlemin mümkün olmakla beraber bir takım 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. Diğer 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 zâtının/özünün gereği ile 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

¹⁸² İbn Rüşd, *el-Keşf*, s. 223.

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

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.

sisteinde 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 tabî bir fail de değildir; çünkü O'nun fiilinin kaynağı kendi ilmidir. Bundan dolayı Tanrı özgür bir faildir.¹⁸⁷ Bununla birlikte 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 kemal üzere var olmuştur. İlahi bilginin 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 keyfi iradesiyle değiştirebileceği bir şey değildir.¹⁹⁰ Ezeli ilim de değişmeyeceğine göre, âlem bu haliyle zorunludur. Dolayısıyla âlem şuan sahip olduğu tarz ve sistemiyle zorunludur. Bac'ın da belirttiği gibi Spinoza da, Tanrı'nın özgür şekilde özleri yarattığını ve onlara varlık verdiğini iddia eden Descartes gibi düşünmektedir. Fakat tek olan ilahî özün her şeyi ezelde en mükemmel şekliyle içerdiğini ve bunun keyfi bir irade ile değişmeyeceğini söylemekle Descartes'den 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 kamil bir varlık olduğu söylenebilir mi?

Descartes ilahî özü iradeye indirgerken, Spinoza özcü bir yaklaşımı benimseyerek ilahî iradeyi, O'nun zâtına indirgemektedir. İlahi akıl/ilim var olan her şeyin meydana gelmesinde etkin bir role sahiptir. Ama Spinoza'nın bu düşüncesi bizi, her bilfiil hadisenin metafiziksel ya da mantıksal anlamda zorunlu olduğu ve bu âlemin tek mümkün âlem olduğu şeklinde zorunlulukçu bir âlem tasavvuruna götürdüğü

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, Tanrının irade etmesiyle onu bilmesinin aynı şey olduğunu ileri sürmektedir. Bu sebeple Spinoza sıfatlar konusunda, ortadan kaldırıcı (*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.

¹⁹¹ Bac, s. 265-66.

aşıkardır.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'ariler'in iddia ettiği gibi keyfî bir irade ile kaldırılmış olsaydı, Sani'in/Yaratıcı'nın şeylerde tezahür eden hikmetinin de yok sayılması gerekirdi. Dolayısıyla İbn Rüşd açısından Eş'ariler'in bu iddiası, akklı ve ilahî hikmeti inkâr etmekten başka bir şey değildir.¹⁹⁵ Çalışmamızın ilerleyen bölümlerinde detaylı şekilde ele alacağımız 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 ayrılacağını, âlemin zorunluluğunun ise, sebebine bağlı olan koşullu zorunluluk bağlamında değerlendirilebileceğini söyler.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 bir takım şeyleri ikincil nedenler olmaksızın/vasıtasız şekilde 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 Rüşdçü zorunlulukçu anlayışa karşı çıkan Scotus'a göre fiziksel yasalar bir zorunluluk ifade etmezler. Bu yasalar, şeylerin yaratılış

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. Cabirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*. (Çev. Burhan Köroğlu, Hasan Hacak, Ekrem Demirli). Kitabevi Yay. İstanbul, 2000, s. 663.

¹⁹⁶ Aquino'lu Thomas, *The Power of God*, s. 54.

¹⁹⁷ Aquino'lu Thomas, *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 Burrel, *Knowing The Unknowable God: İbn Sînâ, Maimonides, Aquinas*. Notre Dame Uni. Press. Notre Dame, 1986, s. 108.

düzenlerinin formudur.¹⁹⁹ Zorunlu varlık olan Tanrı'nın var olması ile mümkün varlıkların da zorunlu olarak var olacağı şeklinde bir düşünce tutarsızdır. 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 bir çok teist düşünür gibi Scotus da, Tanrı'nın âlemi herhangi bir zorunlulukla değil, özgür iradesiyle yarattığı fikrini benimser.²⁰¹ Dolayısıyla o şeylerin mümkün oluşunu, 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 bir takım 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 müşahade 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 Gazâlî ve Thomas ekseninde ele alacak ve onların Tanrı'nın özgürlüğü ve faaliyetini nasıl değerlendirdiklerini ortaya koymaya çalışacağız.

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 düşüncesi, Thomas'tan tevarüs ettiğini söyleyebiliriz. Aquino'lu Thomas, *Summa Theologica*, I, s. 111.

²⁰¹ Özkan, s. 85.

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 meselenin ontolojik boyutuna ilişkin tartışmaların yanı sıra, 'Tanrı fiillerinde özgürdür' şeklindeki ifadelerin nasıl anlaşılması gerektiği gibi semantik boyuta dair tartışmalara 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 alacağız.

İslam'ın doğuşu ile başlayan Müslümanların ilim serüveni, 8. yy'da çeviri hareketleriyle büyük bir ilerleme kaydetmiş ve Müslümanlar astronomi, fizik, tıp, matematik gibi bilimlerin yanı sıra felsefe ve teolojide de muazzam bir ilerleme kaydetmiştir. Ortaçağda, İslam dünyası ve Latin Batı dünyası arasında, gerek Müslümanların İspanya/Endülüs'ü kontrol altında bulundurmaları, gerekse haclı seferleri sonucunda ve çeşitli ticari ilişkiler vasıtasıyla Müslümanlarla Latin Batı dünyası arasında ilmî ve kültürel anlamda etkileşim gerçekleşmiştir. Bu bağlamda Arapça eserlerin Latinceye çevrilmesiyle İslam düşünce ve bilim anlayışının Batı'ya geçmesi sağlanmış, tıpkı 8. yy'da çeviri hareketlerinin Müslümanların ilmî gelişimine hız verdiği gibi bu çeviriler de, kilisenin baskısı ile karanlığa gömülmüş olan Avrupa medeniyetinin önemli ölçüde ilmî ve kültürel anlamda canlanmasına hatta Rönesans ve Reform hareketlerinin doğmasına neden olmuştur.

12. yy'da başlayan çeviri hareketleriyle, öncelikle, tıp ve astronomi ile alakalı eserlerin, daha sonra da felsefî/teolojik eserlerin Latinceye çevirisi yapılmıştır. Söz gelimi İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ'sı* 1150'li yıllarda Toledo'da, Dominicus Gandissalunus'un yardımıyla İbn Dâvûd tarafından Latinceye kazandırılmıştır.²⁰³ Gazâlî'nin *Makâsıdu'l-Felâsife'si* ise, 12. yy'nin üçüncü çeyreğinde, Dominicus Gundissalinus tarafından *De philosophorum intentionibus (Filozofların Maksatları)* adıyla çevrilmiştir.²⁰⁴ Gazâlî, *Makâsıd*'ı yazmaktaki amacının, filozofların fikirlerini açıklamak olduğunu ifade etmesine rağmen,²⁰⁵ yapılan bu Latince çeviride, eserin mukaddimesi ihmal edilmiştir. Mukaddimenin ihmal edilmesi, Gazâlî'nin bu eserde kendi fikirlerini beyan ettiği zannedilmiş, bu durum onun Batı'da İbn Sînâ'nın bir takipçisi ve onun felsefesini özetleyen bir düşünür olarak tanınmasına ve ona ait olan bu eserinin, *Summa theologiae philosophiae (Teorik Felsefe Özeti)* ismi ile şöhret bulmasına neden olmuştur.²⁰⁶ Avrupa'nın birçok yerine yayılan bu eser, 13. yy'da eğitimli kişiler tarafından okunan bir eser haline gelmiştir.²⁰⁷ Nitekim Ortaçağ Batı'sının önde gelen simalarından Thomas'ın otuz defa, Roger Bacon'un kırk üç defa²⁰⁸ ve Büyük Albert'in ise yüz elli²⁰⁹ defa eserlerinde '*algazel*' ismiyle Gazâlî'ye atıf yapması ve Albert'in onun hakkında olumlu ifadeler kullanması,²¹⁰ Gazâlî'nin eserinin ne kadar çok şöhret bulduğunun bir göstergesi olarak değerlendirilebilir. Diğer birçok Ortaçağ Batı düşünürü gibi, Thomas da *Makâsıd*'ın mukaddimesinden haberdar değildir. Bundan dolayı Thomas, Gazâlî'yi, Aristo ve İbn Sînâ'nın takipçisi olarak görmektedir. Bunun yanı sıra, *Makâsıd*'ın

²⁰³ Bekir Karlığa, *İslam Düşüncesi'nin Batı Düşüncesi'ne Etkileri*, Litera Yay. İstanbul, 2004, s. 341.

²⁰⁴ 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.

²⁰⁵ Gazâlî, *Makâsıdu'l-Felâsife*. (Tah. Ahmed Ferid Mezidî). Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Lübnan, 2008, s. 9. Frank Griffel gibi çağdaş düşünürler, *Makâsıd*'ın üslubundan hareketle, Gazâlî'nin bu eseri, *Tehâfüt*'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 Ortaçağ'da da vaki olduğunu söyleyebiliriz. Söz gelimi, Gazâlî'nin *Makâsıd*'ını İbranice'ye 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, *Tehâfüt*'ten önce yazıldığını varsayıyor ve bu tartışmaya girmiyoruz.

²⁰⁶ Minnema, s. 16-17. Ayrıca bk. İlhan Kutluer, "Gazzâlî ve Felsefe" *Gazzâlî Konuşmaları*. (Haz. M. Cüneyt Kaya). Küre Yay. İstanbul, 2012, s. 18.

²⁰⁷ Minnema, s. 19.

²⁰⁸ Minnema, s. 137.

²⁰⁹ Minnema, s. 157.

²¹⁰ Minnema, s. 29.

mukaddimesini okuyan nadir kişilerden birisi olan Roger Bacon ise, *Makâsıd*'ta yer alan fikirlerin Gazâlî'ye ait olmadığını, burada onun sadece filozofların görüşlerini serdettiğini düşünmektedir.²¹¹

Abu Shanab, 1974 yılında Roma'da gerçekleştirilen bir sempozyumda, "Points of Encounter between al-Ghazâlî and St. Thomas Aquinas (Gazâlî ve Aziz Thomas Aquinas Arasındaki Benzer Noktalar)" başlıklı sunumunda, akıl-iman ilişkisi, âlemin yoktan yaratılması ve Tanrı'nın cüzleri bilmesi konusunda Thomas'ın, Gazâlî'den etkilendiğini iddia etmektedir. Bu iddiasını Shanab, Thomas'ın çağdaşı olan Dominiken rahip Ramon Marti'nin (ö.1285) *Pugio Fidei (İmanın Hançeri)* isimli eserinde, Gazâlî'nin *Tehâfüt ve Maksadu'l-Esnâ* gibi eserlerine atıf yapmasından hareketle temellendirir.²¹² Benzer şekilde çağdaş müsteşriklerden Smith de Thomas'ın Gazâlî'den etkilendiğini fikir benzerliğinden hareketle temellendirmekte fakat etkileşimin nasıl gerçekleştiğine dair herhangi bir bilgi vermemektedir.²¹³ Terry Hanley ise bir takım 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, bu düşüncenin 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.²¹⁴ Thomas'ın, 'algazel' ismini zikrettiği meseleleri ondört başlık altında toplayan Hanley, buradan hareketle Thomas'ın Gazâlî'yi İbn Sînâ'nın bir takipçisi olarak algıladığını güçlü delillerle ortaya koyar ve Shanab'ın ortaya koyduğu argümanı temele alarak

²¹¹ Minnema, s. 159

²¹² R.E. Abu Shanab, "Points of Encounter between al-Ghazâlî and St. Thomas Aquinas", *Thomaso d'Aquino nella storia del pensiero*, I, 1975, s. 261-62.

²¹³ Margaret Smith, *Al-Ghazâlî: The Mystic*. Hijra Pub. Lahore, 1983, s. 220-21.

²¹⁴ Terry Hanley "St. Thomas' use of al- Ghazâlî's Maqâsıd Al-Falâsifa" *Medieval Studies*, Vol. 44. 1982, s. 245-46.

Thomas'ın Gazâlî'den etkilenmiş olabileceğini düşünmenin oldukça şaşırtıcı olduğu sonucuna ulaşır.²¹⁵

Hilmi Ziya Ülken de Thomas'ın Gazâlî'den etkilenmiş olabileceğini temellendirmek için Ramon Marti'nin *Pugio Fidei* adlı eserini temele alır.²¹⁶ 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, *Tehâfüt*'de ciddi şekilde İbn Sînâ'yı eleştirdiğini öğrenirdi. Dolayısıyla Thomas Tanrı'nın ilmi ve âlemin hadis olması gibi mesellerde Gazâlî'yi İbn Sînâ'nın bir takipçisi olarak zikretmezdi. Nitekim Thomas âlemin hadis olmasını Tanrı'nın iradesiyle açıklarken, Gazâlî'nin de böyle düşündüğünü bilseydi, onu *Summa Contra Gentiles*²¹⁷ ve *Summa Theologica*'da²¹⁸ âlemi ezeli kabul edenler arasında ve *The Power of God*'ta da²¹⁹ 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.²²⁰ Ölümünden sonraki mükafatın, bedensel olup olmayacağı meslesinde de Thomas, Gazâlî'yi mükafatın bedensel olmadığını iddia edenler arasında sayar.²²¹ Thomas'ın bu algısına rağmen, yine de bir takım 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 *Tehâfütü'l-Felâsife* adlı eserindeki tutarsızlıkları göstermek için kaleme almıştır. Bu eserde İbn Rüşd problemleri ele alırken, Gazâlî'nin

²¹⁵ Hanley, s. 269.

²¹⁶ 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.

²¹⁷ Aquino'lu Thomas, *Summa Contra Gentiles*, II, (Çev. James F. Anderson). Notre Dame Uni. Press. Notre Dame, 2012, s. 263.

²¹⁸ Aquino'lu Thomas, *Summa Theologica*, I. (Çev. Fathers of the English Dominican Province). Encyclopedia Britannica. London, 1952, s. 255.

²¹⁹ Aquino'lu Thomas, *The Power of God*. (Çev. Richard Regan), Oxford Uni. Press. New York, 2012, s. 43-44.

²²⁰ Hanley, s. 258.

²²¹ Thomas Aquinas, *On Truth*, <http://dhsprory.org/thomas/QDdeVer26.htm>. 18.06.2015. Ayrıca bk. Hanley, s. 259.

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 fikirlerini 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 yapılmıştır²²² ki bu tarih Thomas'ın ölümünden yaklaşık yarım asır sonrasına tekabül eder. İkincisi ise, şayet Thomas bu eseri bir şekilde okumuş olsaydı, buradan hareketle o, Gazâlî'nin düşüncelerini öğrenmiş olurdu ve dolayısıyla onu İbn Sînâ'nın takipçisi olarak zikretmezdi.²²³

Gazâlâ ve Thomas'ın düşünce benzerliğinin temelindeki diğer bir iddia ise, Thomas'ın Napoli Üniversitesinde eğitim görürken Gazâlî'nin eserleri ile karşılaştığı ve bu vesileyle de onun fikirlerinden etkilendiğidir. Çağdaş bir yazar olan Starr'a göre Thomas, burada eğitim gördüğü yıllarda Gazâlî'nin eserlerine aşinalık kazanmıştır. Akıl-iman ilişkisi konusunda Gazâlî'nin akıldan ziyade vahye vurgu yaptığını gören Thomas, bu düşüncenin Hristiyan inancına uygun olduğunu görmüştür. Bununla birlikte Thomas, Gazâlî'nin mistik tecrübe vasıtasıyla Tanrı'yla *halvet* (*communion*) düşüncesini de benimseyerek devam ettirmiştir.²²⁴ Kanaatimizce Thomas'ın Gazâlî'nin eserlerinden *Makâsıdu'l-Felâsife*'yi Napoli'de eğitim aldığı yıllarda (1240'lar) tanıması kuvvetle muhtemeldir. Bu açıdan değerlendirildiğinde Starr'ın iddiası kabul edilebilir. Fakat akıl-iman ilişkisi ve mistik tecrübeye dair bir takım konuların *Makâsıd*'ta yer almadığını temele alındığında onun bu iddiasının kabul edilemez olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü Starr'ın bie sunduğu Gazâlî imajı, Thomas'ın bize sunduğu Gazâlî imajı ile örtüşmemektedir. Ayrıca, daha önce değindiğimiz gibi, o dönemde Gazâlî'nin sadece *Makâsıdu'l-Felâsife*'si Latinceye çevrilmiş, fakat onun kalamî 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 *Tehâfüt*'ten haberdar olduğu şeklinde yorumlanabilir ve bu iddia da Albert Magnus'un (ö. 1280)

²²² Minnema, s. 21. Ayrıca bk. Majid Fakhry, *Averroes: His Life, Works and Influence*, s. 133.

²²³ Burrel de Thomas'ın Gazâlî'yi sadece *Makâsıdu'l-Felâsife* üzerinden tanıdığını ifade etmektedir. David Burrel, *Faith and Freedom*, s. 142.

²²⁴ S. Frederick Starr, *Lost Enlightenment: Central Asia's Golden Age from the Arab Conquest to Tamerlane*. Princeton Uni. Press. New Jersey. 2013, s. 421.

1250'lerde Aristo'nun *Fizik* adlı kitabına yazdığı şerhteki ifadelerine dayandırılabilir. Wolfson'un da belirttiği gibi Albert, âlemin ezeli olmadığına dair argümanları verirken, Gazâlî'nin (*Algazelus*) âlemin hudusuna ilişkin problemi imkândan hareketle, yani imkânı failin kudretine bağlayarak çözdüğünü serdeder.²²⁵ Wolfson'a göre söz konusu bu delil, 'geç dönem kelamcılardan uzman birisi' şeklinde belirsiz bir kişiye atfedilerek Albert'in de kaynaklarından birisi olan İbn Meymun'un *Delâletü'l-Hâirîn* adlı eserinde de zikredilmektedir.²²⁶ Her ne kadar İbn Meymun delilin sahibinin ismini zikretmese de, bu imkândan hareketle ortaya konulan bu argüman Gazâlî'nin *Tehâfüt*'ünde²²⁷ yer alan bir argümandır. Albert'in, Thomas'ın hocası olması ve dolayısıyla Thomas'ın da Gazâlî'nin *Tehâfüt*'ünden onun vasıtasıyla haberdar olduğu iddia edilebilir. Kanaatimizce böyle bir iddia mümkün gözüktüğü de kabul edilemez. Her ne kadar Albert 1250'li yıllarda yazmış olduğu *Fizik* şerhinde 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*)'²²⁸ 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 bir takım bilgi kırıntıları olsa da, onun *Tehâfüt* ve *İktisâd* gibi eserlerinin Latinceye çevrilmemiş olması dolayısıyla Gazâlî, Latin Batı dünyası tarafından Meşşai felsefenin bir müntesibi ve İbn Sînâ'nın takipçisi olarak görülmüştür. Thomas'ın da bu ifadeleri görmesi kuvvetle muhtemeldir. Buna rağmen Thomas, Albert'in bu ifadelerine 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 Sînâ'nın bir takipçisi olarak görmektedir. Albert'in *Fizik* şerhinde

²²⁵ 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.

²²⁶ İbn Meymun, *Delâletü'l-Hâirîn*. (Tah. Hüseyin Atay). AÜİFY. Ankara, 1974, s. 314.

²²⁷ Gazâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, s. 78/ *Filozofların Tutarsızlığı*, s. 45.

²²⁸ Albert Magni, *Liber Metaphysicorum V*, Tract I, Caput, IV. (Ed. Augusti Borgnet). Paris, 1890, s. 273. Bu bilgiler Latince sözlük yardımı ile elde edilmiştir.

yer alan bu ifadeden hareketle, 13. Yy. Batı'sında az da olsa bazı kişilerin Gazâlî'nin *Tehâfüt*'ünden haberdar olduğu söylenebilir. Fakat bu kişilerin sayısı, mukaddimesi ihmal edilen *Makasid*'in oluşturduğu 'İbn Sînâ'nın takipçisi Gazâlî' imajını değiştirecek güçte olmamıştır.

Her ne kadar Thomas Gazâlî'yi İbn Sînâ'nın 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 *işaret* ettiği gibi,²²⁹ Yahudi düşünür İbn Meymun vasıtasıyla gerçekleştiğini düşünüyoruz. İbn Meymun (ö. 1205), birçok konuda Farabî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd'ten etkilenmiştir. 1190'larda yazmış olduğu *Delâletü'l-Hairîn* (*Kafası Karışıklara Bir Rehber*) adlı eser ise, onun en önemli eserlerinden birisidir. Arapça yazılmış olan bu eser, 13. yy'nin başlarında, yani 1220'lerde *Dux neutrorum* adıyla Palermo'lu John tarafından Latinceye çevrilmiştir.²³⁰ Bu eserde İbn Meymun, çeşitli felsefî 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 kelamcılardan birisi' şeklinde cümleye başlamakta ve Gazâlî'ye ait olduğunu düşündüğümüz fikirleri serdetmektedir. Bilindiği gibi Gazâlî'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,²³¹ Gazâlî'nin eserlerinden haberdar olmaması düşünülemezdi. Bundan dolayı İbn Meymun'un, ileride somut verilerle ortaya

²²⁹ 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.

²³⁰ 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.

²³¹ 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 Gazâlî'nin ismini eserinde zikretmese de İbn Meymun'un bir takım 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 Sînâ'ya çok şey borçlu olmalarına rağmen, onların, Yeni-Platoncu Tanrı-Âlem tasavvurunun doğurduğu sorunları çözmek için diğer Müslüman düşünür Gazâlî'nin verdiği cevapları benimsediklerini ifade eder. Ona göre, İbn Meymun, her ne kadar Tanrı-âlem ilişkisi konusunda Gazâlî'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.

koyacağımız gibi, Gazâlî'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 bilmesi²³² ve âlemin yoktan yaratılması gibi konularda Felâsifenin iddiasını reddeder ve Gazâlî'nin benimsediği yaklaşımı büyük ölçüde paylaşır.²³³ Thomas, eserlerinde, İbn Meymun'a 'Rabbi Moses'²³⁴ (Haham Musa) ismiyle sıkça atıfta bulunarak onun fikirlerini serdetmenin yanı sıra, Burrel'in de belirttiği gibi İbn Meymun'a en ait birçok fikri benimsemiştir (*adopted*).²³⁵ Bunun yanı sıra Gilson, Eş'a'ri'nin (ö.936) var olan her şeyin Tanrı'nın bir fiili 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.²³⁶ 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 bilmesede de, onun fikirlerine aşina olduğunu, onlardan bazılarını eleştirirken 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 BILMENİN İMKÂNI VE MAHİYETİ

Çalışmamızın birinci bölümünde, *kayıtsız kalabilme özgürlüğü* ve *kendiliğindenlik/faile dayalı özgürlük* anlayışının yanı sıra, *bilgi temelli özgürlük* anlayışına değinmiştik. Saydığımız özgürlük anlayışlarından hangisinin Tanrı'ya atfedileceği meselesi Tanrı

²³² Tanrı'nın cüzleri tümel tarzda değil de tek tek bildiğine dair bk. İbn Meymun, s. 539. Bu konuda Gazâlî'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.

²³³ Oliver Leaman, *Ortaçağ İslam Felsefesine Giriş*. (Çev. Turan Koç). Rey Yay. Kayseri, 1992, s. 82.

²³⁴ Thomas'ın 'Rabbi Moses' ismi ile yaptığı atıflar için bk. Aquino'lu Thomas, *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.

²³⁵ David Burrel, *Faith and Freedom*, s. 142.

²³⁶ Etienne Gilson, *Ortaçağ'da Felsefe*. (Çev. Ayşe Meral). Kalcı Yay. İstanbul. 2007, s. 344.

hakkındaki bilginin imkânı ve kaynağı ile yakından ilişkili olduğunu düşünüyoruz. Bu bakımdan öncelikle Gazâlî ve Thomas'ta Tanrı'ya dair bilginin 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 bilginin iki şekilde olabileceğini düşünmektedir: Akıl ve duyular gibi doğal yetilerimiz ve Vahiy. Onlar aklın sınırlı olduğunu ve bundan dolayı da ilahî hakikatleri tam manasıyla bilme/idrak konusunda yetersiz olduğuna vurgu yapmaktadır. Söz gelimi Gazâlî *Azîm* ismini açıklarken, aklın sınırlı olmasından dolayı Tanrı'yı kuşatamayacağını ifade eder.²³⁷ İdrak etmekten aciz olduğumuzu idrak etmemiz gerekir. Akıl, O'nu kuşatamadığı için, O'nun zâtını da bilemez.²³⁸ Thomas da, ilahî olana dair bir takım hakikatlerin akli araştırmaya konu olurken, bazılarının onu aştığını söyler.²³⁹ Dolayısıyla da Tanrı'nın zâtı, bizim kavrayışımızın ötesindedir. O'na dair gerçek bilgi de, O'nun zâtının, insanın yetilerini aştığına dair bilgidir.²⁴⁰ Her ne kadar onlar açısından, Tanrı'nın zâtına ilişkin bilgi kavrayışımızın ötesinde olsa da, O'nun varlığı bilinebilir.

Gazâlî, müşahade 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.²⁴¹ Görüldüğü gibi Gazâlî 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.

²³⁷ Gazâlî, *el-Maksadu'l-Esnâ fî Şerhi Esmâillahi'l-Hüsna*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, Tarihsiz, s. 78./ *İlahî Ahlak*, (Çev. Yaman Arıkan). Elif Ofset, İstanbul 1983, s. 213-14.

²³⁸ Gazâlî, *el-Maksad* s. 34 / *İlahî Ahlak*, s. 111.

²³⁹ Aquino'lu Thomas, *Summa Contra Gentiles*, I, s. 77.

²⁴⁰ Aquino'lu Thomas, *Summa Contra Gentiles*, I, s. 70. Benzer bir değerlendirme için bk. Aquinolu Thomas, *The Power of God*, s. 209.

²⁴¹ Gazâlî, *el-İktisâd fî'l-İtikâd*. (Tah. İbrahim Agah Çubukçu-Hüseyin Atay). AÜİF Yay. Ankara, 1962, s. 25-26. / *İtikat'da Orta Yol*. (Çev. Kemâl Işık). AÜİF Yay. 1971, s. 23.

Bundan dolayı da akıl; ‘Muhkem olan her fiil, kadir bir failden sadır olur’ önermesini zorunlu olarak kabul eder.²⁴² Başka şekilde ifade edecek olursak;

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.²⁴³ En yüce olan varlık, cisim olmadığı gibi bir mekânda da değildir. Şayet bir kimse, herhangi bir mekânda ve yönde olmayan bir varlığın *kavranılamaz* (*gayra mefhum*) olduğunu söylerse, bu kişiye ‘kavranılamaz’ sözüyle ne kastettiği sorulur. Eğer kişi bu ifadeyle hayal ve tasavvur edilmeyen bir şeyi kastediyorsa, bu söz *Tanrı* için doğrudur. Fakat bu varlığın (Tanrı’nın) 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 yoktur ve hayal edilemez ama bunlar açıkça bilinen hakikatlerdir.²⁴⁴

Hem Gazâlî hem de Thomas, Tanrı’yı bilme yolunun bir takım 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 kadîm olmasının ilave delillere ihtiyaç duyduğunu söyler.²⁴⁵ Bunun gibi Thomas da, Anselm’in ontolojik kanıtını eleştirmekte ve ‘Tanrı’ kavramından hareketle Tanrı’nın varlığına ulaşılamayacağını,²⁴⁶ eğer ruhumuzda Tanrı’nın kâmil imajı olsaydı, Oğul Tanrı İsa’yı, Baba Tanrı’nın kâmil sureti olarak bilmemiz gerektiğine dikkat

²⁴² Gazâlî, *el-İktisâd*, s. 80-81. / *İtikat’da Orta Yol*, s. 60-61.

²⁴³ Gazâlî, *el-İktisâd*, s. 75. / *İtikat’da Orta Yol*, s. 56.

²⁴⁴ Gazâlî, *el-İktisâd*, s. 49-50. / *İtikat’da Orta Yol*, s. 37-38.

²⁴⁵ Gazâlî, *İhyâ-u Ulumi’d-dîn*. (Tah. Zeynüd-Dîn Ebi’l Fadl Irakî). Dâr-u İbn Hazm, Beyrut, 2005, s. 87. / *İhyâ*, I. (Çev. Ahmed Serdaroğlu) 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 Sînâ ve Gazâlî’de Bilgi Problemi*. İnsan Yay. İstanbul, 1998, s. 126.

²⁴⁶ Aquino’lu Thomas, *Summa Contra Gentiles*, I, s. 79.

çekmektedir.²⁴⁷ 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.²⁴⁸

Tanrı'ya ilişkin bilğimiz evvelî/a priori olmadığına göre, şu halde O'na dair bilgimizin 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 sınırlılığine vurgu yapmasına rağmen, yine de akıllı bir nur olarak telakki etmektedir. Çünkü akıl, 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 ile birlikte/uyumlu olacak ve dolayısıyla da nur üstüne nur olacaktır.²⁴⁹ Benzer şekilde Thomas da, insanın akıl yetisine sahip olduğunu, bu yetinin de *ilahî bir nur (divine light)* olduğunu söylemekle birlikte²⁵⁰ insan aklının sınırlı olduğuna, bundan dolayı aklın, bir takım yanlış hükümlere ulaşmasının mümkün olduğuna da dikkat çeker. Söz gelimi tahayyül melekesi insanı yanıltır ve onun burhanî bilgiye ulaşmasına engel olur. Bu sebeple ilahî olana ilişkin sarsılmaz ve saf hakikatler ancak iman yoluyla elde edilebilir.²⁵¹ Her ne kadar Thomas bir ilahî olan bir takım 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'nda nasıl olduğunu doğrudan düşünmeye güç yetirmeyeceğimizi, ancak O'nun eserlerini anlayabileceğimize vurgu yapar. Nasıl ki, güneşin kendisine değil de onun yeryüzündeki yansımaya nazarla, onun büyüklüğünü kavırıyorsa, aynı şekilde eserlerine bakarak Tanrı'nın yüceliğini kavrayabiliriz. Her ne kadar eser, müessirin aynısı olmasa da, eser belli yönleriyle müessirine delalet eder. Bunu temellendirmek için Gazâlî, 'Allah'ın zâtı hakkında düşünmeyin, yaratıkları

²⁴⁷ Aquino'lu Thomas, *Summa Theologica*, I, s. 472-73.

²⁴⁸ Brian Davies, *The Thought of Thomas Aquinas*, s. 22-23.

²⁴⁹ Gazâlî, *el-İktisâd*, s. 1-2. *İltikat'da Orta Yol*, s. 7-8. Ayrıca bk. *Miyâru'l-İlm fi'l-Mantık*. (Şerh ve Tah. Ahmed Şemseddin). Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1990, s.31.

²⁵⁰ Aquino'lu Thomas, *Summa Theologica*, II. (Çev. Fathers of the English Dominican Province). Encyclopedia Britannica. London, 1952, s. 209.

²⁵¹ Aquino'lu Thomas, *Summa Contra Gentiles*, I, s. 68.

hakkında düşünün' şeklindeki Hz. Peygamber'e atfedilen sözü örnek verir.²⁵² Başka bir eserinde Gazâlî, Hz Musa ve Firavun arasındaki tartışmaya değinerek, Firavun'un 'Allah nedir?' sorusuna, Musa'nın 'O, âlemlerin rabbidir, yaratıcısıdır' şeklinde, onun fiillerini temele alarak cevap verdiğini, çünkü burada soru sorana en açık olanın (*ezhâr*) Tanrı'nın zâtı değil de fiilleri olduğunu dile getirir.²⁵³ 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.²⁵⁴ 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 belli ölçüde bilgi elde edinsek de, sınırlı akıl yetimizle O'nun doğrudan doğruya 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.²⁵⁵ Dolayısıyla insanın duyu verileri ile başlayan bilgisi, Tanrı'nın fiillerinden hareketle O'na dair bilgi edinmesine olanak sağlamakla birlikte, elde edilen bu bilgi O'nun zâtını kapsamamaktadır.²⁵⁶

Akıl yürütme yoluyla Tanrı'ya dair elde edilen bilgi, hem Gazâlî hem de Thomas açısından kâmil bir bilgi değildir. Söz gelimi Gazâlî, 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 teşbihi olarak bilir. Bir sihirbazın hünerinin

²⁵² Gazâlî, *İhyâ*, s. 1810-11/ *İhyâ*, IV, s. 778.

²⁵³ Gazâlî, *Mişkâtü'l-Envâr, Mecmuatü Resâili'l-İmami'l-Gazâlî*. (Tah. İbrahim Emin Muhammed). el-Mektebüt't-Tevfikiyye, Kahire, Tarihsiz. s. 300./ *Mişkâtü'l-Envâr (Nurlar Âlemi)*. (Çev. Şadi Eren). Nesil Yay. İstanbul, 2010, s. 49.

²⁵⁴ Gazâlî, *el-Maksad*, s. 13. / *İlahî Ahlak* s. 67.

²⁵⁵ Aquino'lu Thomas, *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.

²⁵⁶ Aquino'lu Thomas, *Summa Contra Gentiles*, I, s. 64.

inceliklerini eksiksiz manada ancak onunla aynı seviyede ya da ondan daha üst seviyede başka bir sihirbaz bilebilir.²⁵⁷ Thomas da, vahiy ile Tanrı hakkında elde ettiğimiz bilginin tabîî akıl ile elde ettiğimizden daha kâmil olduğunu, insanın aklı sınırlı olduğu için aklın tabîî nurunun daha yüce olan vahiy nuru ile güçlendirildiğini dile getirir.²⁵⁸ İncil'deki 'Biz O'nu, bir ayna vasıtasıyla en karanlık tarzda müşahade ederiz...' ²⁵⁹ pasajına ilişkin açıklamasında Thomas, pasajda zikredilen 'ayna' kavramının insanın zihnine referansta bulunduğunu söyler ve O'na ilişkin bilgimizin, duyu verilerinden türettiğimiz bilgidен öteye geçemediğine dikkat çeker. Bu hayatta Tanrı'ya ilişkin bilgi, sebep hakkında *sonuç* vasıtasıyla elde ettiğimiz bilgi gibidir.²⁶⁰

Thomas, bir yerde teslis inancı gibi aklı aşan durumların akıl vasıtasıyla bilinemeyeceğini söylerken²⁶¹ başka bir yerde Tanrı'nın varlığı, birliği ve O'nun mahza akıl olduğunun tabîî akıl ile bilinebileceğini iddia etmektedir.²⁶² 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 örtüşmemektedir. 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 edilebileceğini²⁶³ dile getiren Gazâlî Thomas'ın bu iddiasına muhatap olsaydı, onun bu açıklamasının 'Tanrı'nın zâtı bilinemez' tarzındaki kendi iddiasıyla uyuşmadığını söyleyerek karşı çıkardı.

Her iki düşünür de Tanrı hakkında akıl yoluyla elde ettiğimiz bilginin, ana eksenititbariyle O'nun fiillerinden kaynaklandığını söylemektedir. Âlemi, melekût ve şehâdet âlemi şeklinde ikiye ayıran Gazâlî, şehâdet/hissi âlemi, melekût/metafizik âlem için bir merdiven olarak görmektedir.²⁶⁴ Hissi âlem Tanrı'nın fiilidir ve bu fiilden hareketle Tanrı'nın sıfatlarına dair malumat elde edebiliriz. Söz gelimi bir kimseye, güzel bir yazı

²⁵⁷ Gazâlî, *el-Maksad*, s. 36. / *İlahî Ahlak*, s. 113-114.

²⁵⁸ Aquino'lu Thomas, *Summa Theologica*, I, s. 61-62.

²⁵⁹ *Korintoslular*, I. 13:12.

²⁶⁰ Aquino'lu Thomas, *Summa Contra Gentiles*, III, 1. Kitap, s. 161.

²⁶¹ Aquino'lu Thomas, *Summa Contra Gentiles*, I, s. 63.

²⁶² Aquino'lu Thomas, *The Power of God*, s. 231.

²⁶³ 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.

²⁶⁴ Gazâlî, *Mışkâtü'l-Envâr* s. 299 / *Mışkâtü'l-Envâr (Nurlar Âlemi)*, s. 46-47. Ayrıca bk. "Mîrâcu's-Sâlikin", *Mecmuatü Resâili'l-İmami'l-Gazâlî*, s. 54.

gösterip ‘bunu yazanı bilir misin?’ diye sorsak, o kişi de ‘evet bilirim, 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, alim, işiten ve gören olmakla birlikte, yazı yazma sanatına vakıf bir kimse olduğu sonucuna ulaşabileceğimizi söyler. İnsan da âlemi temele alarak onun müdebbirinin bir takım niteliklere sahip olduğu sonucuna ulaşabilir. Tanrı’ya ilişkin bilgi birisi kainatla, diğeri Tanrı’nın kendi zâtı ile ilgili olmak üzere iki yönlüdür. Biz kainattan hareketle müdebbirin varlığına ve O’nun bir takım niteliklere sahip olduğu sonucuna ulaşabiliriz. Fakat O’nun zâtına ilişkin eksiksiz bir bilgi, ancak O’nun bilebileceği bir şey olabilir.²⁶⁵

Thomas, her ne kadar felsefî çizgisi itibariyle Aristocu bir gelenekte yer alsa da, sonuçta bir Hıristiyan’dır. Dolayısıyla onun Tanrı tasavvurunun Hıristiyan 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 zâtîyüceliğinden bir şey kaybetmemiş, aksine O’nun hakkındaki bilgimizin artmasına neden olması hasebiyle daha da yücelmiştir. Bu konuda Abelard’ı (ö. 1142) takip eden²⁶⁶ Thomas, Tanrı’nın, *tecessüm* etmek suretiyle bize daha çok yaklaştığı ve dolayısıyla da O’na dair daha fazla bilgi edinmemizi sağladığı inancındadır.²⁶⁷ Gazâlî açısından ise, yaratılmış iki şey arasında bile *tecessüm/hulûl* düşünülmesi mümkün değildir ve ontolojik açıdan farklı olan Tanrı’nın, insana hulul etmesi imkânsız bir durumdur.²⁶⁸

Thomas *tecessüm* neticesinde Tanrı’ya dair bilgimizin çoğaldığını ve bu şekilde O’nun yüceliğinin arttığını iddia etmektedir. Kanaatimizce Thomas’ın bu iddiası bir takım güçlükler doğurmakta ve kendi felsefî tutumuyla da örtüşmemektedir. Birincisi Thomas, Tanrı’yı mahza bilfiil bir varlık kabul etmekte, ama mahza bilfiil olan bu varlığın

²⁶⁵ Gazâlî, *el-Maksad*, s. 30-31./ *İlahî Ahlak* s. 104-105. Ayrıca bk. “Kimya-i Saadet”, *Mecmuatü Resâilî'l-İmami'l-Gazâlî*, s. 456.

²⁶⁶ Brian Davies, *The Thought of Thomas Aquinas*, s. 59.

²⁶⁷ Aquino’lu Thomas, *Summa Theologica*, II, s.704.

²⁶⁸ Gazâlî, *el-Maksad*, s. 124 / *İlahî Ahlak* s. 337.

bilkuvvelik içeren maddeye²⁶⁹ tecessüm etmesini mümkün görerek, mahza bilfiil olan Tanrı ile bilkuvve olan maddeyi bir araya getirmektedir. İkinci olarak, Tanrı mahza bilfiil olmasının yanı sıra mutlak iyidir de. Ama Tanrı, Thomas'ın sisteminde bizâtihi kötülük olmasa da, kötülüğün nedeni olan ve alt derecede iyi olan bilkuvve olan maddeye hulul ederek zâtî iyiliğini kaybetmek gibi bir durumla karşı karşıya kalmaktadır. Bununla birlikte 'tecessüm ederek Tanrı'nın yücelmesi' ifadesi 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 örtüşmektedir. Diğer bir sorun ise Thomas'ın, salt iman meselesi kabul edilen teslisin bir ayağı olan tecessümü aklı aştığı için iman meselesi olarak görmesine rağmen, bu olaya rasyonel bir açıklama getirme girişimidir.²⁷⁰ 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 bir takım 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'²⁷¹ ifadesinden hareketle İbn Meymun, Tanrı'yı bilmenin ancak O'nun fiillerini bilmekle mümkün olabileceğini dile getirir.²⁷² 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

²⁶⁹ Aquino'lu Thomas, *Summa Contra Gentiles*, I, s. 103. Ayrıca bk. *Summa Contra Gentiles*, II, s. 73 ve 88.

²⁷⁰ Aquino'lu Thomas, *Summa Contra Gentiles*, IV, s. 39.

²⁷¹ *Çıkış*, 33:13.

²⁷² İbn Meymun, s. 130-131.

edemeyiz.²⁷³ Görüldüğü gibi İbn Meymun, pek çok konuda Farabî ve İbn Sînâ gibi meşşai gelenek içerisinde görülen filozofları takip etmekle birlikte, Tanrı'ya dair bilginin kaynağına ilişkin hususta, O'nun eseri olan âlemi temele almakta ve Gazâlî'nin bu konudaki argümanı ile büyük ölçüde benzerlik arz etmektedir. Thomas'ın bu hususta sunduğu delil de İbn Meymun ve Gazâlî ile büyük ölçüde benzerlik göstermektedir. Her ne kadar Thomas bu argümanı İbn Meymun'dan tevarüs ettiğini ifade etmese de, Gazâlî'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 Gazâlî, gerekse Thomas, kemâl ifade eden bir niteliğin, en kâmil tarzda, Tanrı'ya atfedilmesi gerektiği düşüncesindedir.²⁷⁴ Bu halde 'özgürlük' de kemâldir ve dolayısıyla da en kemal 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, özgürlüğünün de sınırındır. 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'nın herhangi bir seçeneğe sahip olmayacaktır. Bu şekilde fiilde bulunan bir Tanrı'nın özgürlüğü, alternatif imkânları zorunlu bir koşul gören kayıtsız kalabilme özgürlüğü ile bağdaşmayacaktır. Fakat Tanrı'nın ilminin gerçekleşecek olanın dışındaki olasılıkları içerdiği ve Tanrı'nın

²⁷³ İbn Meymun, s. 546.

²⁷⁴ Gazâlî, *İhyâ*, s. 1806/ *İhyâ*, IV, s. 771. Aquino'lu Thomas, *Summa Theologica*, I, s. 164-65.

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 Gazâlî ve Thomas'ın Tanrı'nın özgürlüğüne ilişkin yaklaşımları, hangi özgürlük kategorisinde değerlendirilebilir? Gazâlî, fiili, iradî -bir şeyi yapmak ya da onu yapmaktan kaçınmak şeklinde gerçekleşen fiil- ve tabiî -ateşin yakması ve suyun soğutması gibi tabiî şekilde gerçekleşen fiil- olmak üzere ikiye ayırır. İradî fiilin bilgiye dayandığını düşünen Gazâlî, bu koşulun tabiî şekilde gerçekleşen fiillerde olmadığına vurgu yapar. Gazâlî'ye göre, filozofların düşüncesinde Tanrı, âlemi, irade ve ihtiyar yoluyla değil, ışığın güneşin lazımı olması gibi tabiî 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. Gazâlî açısından Tanrı'ya mecburiyet atfeden böyle bir faaliyet kabul edilemez ve Tanrı bu tarz bir faaliyetten münezzehtir.²⁷⁵ Görüldüğü gibi Gazâlî, burada Tanrı'nın özgürlüğünü, bir şeyi yapabilmek ya da onu yapmaktan kaçınabilmek şeklinde değerlendirmektedir. Çünkü bir şeyin tabiatı gereği olarak zorunlu şekilde fiilde bulunması, onun söz konusu fiili yapmaktan geri duramaması anlamına gelmektedir. Ateşin ihtiyari şekilde değil de, tabiatı gereği fail olduğunu söyleyen Gazâlî, onun bazı şeyleri yakıp, tabiatının aksine bazı şeyleri yakmaktan geri durmasının mümkün olmadığı kanaatindedir.²⁷⁶ Ateşin fiili onun tabiatı gereği (*cebr*) iken, Tanrı'nın fiili seçim yoluyla gerçekleşen bir şeydir. İnsanın fiili ise, bu ikisi

²⁷⁵ Gazâlî, *Tehâfût*, s. 144/ *Filozofların Tutarsızlığı*, s. 121.

²⁷⁶ Gazâlî, *Tehâfût*, s. 176-77/ *Filozofların Tutarsızlığı*, s. 159-160. Her ne kadar Gazâlî burada ateşi 'fail' olarak adlandırsa da, ileride göreceğimiz gibi, bu faaliyeti 'mecazî' fail kategorisinde değerlendirmektedir.

arasında bir yerdedir. O da ihtiyar üzere cebirdir. Buradan hareketle Gazâlî, 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.²⁷⁷ Başka bir yerde Gazâlî, 'ihtiyar/seçim' kavramının, müşterek bir kavram olduğunu, bu lafzı Şafiîlerin, fiili yapmaya muktedir olan anlamında kullanırken, Hanefîlerin, bir fiili yapabilmek ya da onu yapmaktan kendini alıkoyabilme kudreti olarak tanımladığını söyler.²⁷⁸ Dikkat edilirse Gazâlî, *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 anlaşılmasa gerektiğine ve Tanrı'ya atfının ancak mecazi şekilde olması gerektiğini dile getirerek iki varlık arasındaki ontolojik ayrımı göz önüne almaktadır. Kanaatimizce söz konusu farklılık onun hareket noktasından kaynaklanmaktadır. *Tehâfüt*'ün filozofların düşüncelerini inceleyen 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 girişimi olduğu söylenebilir. İhyâ'nın da halka hitaben yazıldığı düşünülürse, halkın Tanrı'nın iradesi ve faaliyetini insanınki gibi anlamalarının önüne geçebilmek için daha tenzihçi bir yaklaşım yöntem 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 olduğu, 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.²⁷⁹ Tanrı kendisini bir gaye olarak irade ederken, diğer şeyleri de bu gayenin aşkına/hatırına irade eder. Salt Tanrı açısından bakıldığında Tanrı irade sahibidir. Fakat

²⁷⁷ Gazâlî, *İhyâ*, s. 1614/ *İhyâ*, IV, s. 467-68.

²⁷⁸ Gazâlî, *Mustasfâ: Min İlmi'l-Usûl*. (Tah. Hamza b. Züheyr Hafız). Medine, 1413, s.100/*Mustasfâ: İslam Hukuk Metodolojisi*. (Çev. Yunus Apaydın). Klasik Yay. İstanbul, 2006, s. 52.

²⁷⁹ Aquino'lu Thomas, *Summa Theologica*, I, s. 438.

diğer şeylerin var oluşu açısından bakıldığında özgür seçime sahiptir.²⁸⁰ 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.²⁸¹ 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.²⁸² Thomas, Tanrı'nın kendi zâtı dışındaki şeyleri irade etmesinin tabî ve zorunlu olmadığını, aksine *ihitiyarî* (*voluntary*) şekilde olduğu kanaatindedir. İhtiyarî olarak yapılan şey, ne tabîi şekilde gerçekleşmiştir ne de zorlanmıştır.²⁸³ Thomas, tabîi şekilde bir şeyi irade etse de insanın özgür seçime sahip olduğunu düşünür. Her ne kadar insan tabiatı gereği mutluluğu irade etse de, bu durum onun özgürlüğü önünde bir engel değildir. Benzer şekilde Tanrı da kendi zâtı 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.²⁸⁴ Hatta Thomas'a göre Tanrı'nın kendi varlığını irade etmemek gibi bir seçeneği yoktur.²⁸⁵ Şayet özgürlüğü, irade etmek ya da etmemek gibi seçeneklere sahip bir durum olarak tanımlarsak, Thomas'ın Tanrı'sı kendi varlığını irade edememek gibi bir seçeneğe sahip olmadığı ve sadece kendi dışındaki varlıkları var etmeme iradesine sahip olduğu için, O'nun 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 özgürlüğü önünde 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 bilgisi insanınkinden farklıdır. O'nun ilmi özsel 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

²⁸⁰ Aquino'lu Thomas, *Summa Contra Gentiles*, I, s. 270-71.

²⁸¹ Aristo, *Metafizik*, 84. Ayrıca bk. Aquino'lu Thomas, *Summa Contra Gentiles*, I, s. 271.

²⁸² Garcia, "Divine Freedom and Creation", s. 191.

²⁸³ Aquino'lu Thomas, *Summa Contra Gentiles*, I, s. 263.

²⁸⁴ Aquino'lu Thomas, *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."

²⁸⁵ Aquino'lu Thomas, *Summa Contra Gentiles*, I, s. 256. "Therefore He necessarily wills Himself to be, nor can He wills Himself not to be."

zorlanır. Ama Tanrı için böyle bir şey söz konusu değildir.²⁸⁶ *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 özsel 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.²⁸⁷ Benzer şekilde *Summa 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.²⁸⁸

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.²⁸⁹ 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.

²⁸⁶ Aquino'lu Thomas, *Disputed Questions on Truth*, III. (Çev. Robert M. Schmidt). Henry Regnery Company, Chicago, 1954, s. 149-150

²⁸⁷ Aquino'lu Thomas, *On Evil*. (Çev. Richard Regan). Oxford Uni. Press. New York, 2003. s. 475. Ayrıca bk. Timpe, s. 162.

²⁸⁸ Aquino'lu Thomas, *Summa Theologica*, I, s. 437.

²⁸⁹ Aquino'lu Thomas, *Summa Theologica*, I. s. 118.

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 eklemektedir. Buradan hareketle Thomas'a, şayet Tanrı'nın iyiliği mutlaksa, O'nun yaratmadaki amacı kendi zâtî iyiliğini yaymaksa²⁹⁰ ve en büyük kötülük de yokluksa,²⁹¹ 'Tanrı, alemi *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 Gazâlî gerekse Thomas Tanrı'nın fiillerinde özgür olduğunu iddia etmektedir. Nasıl ki Tanrı hakkındaki bilgimizin, O'nun fiillerinden hareketle meydana geliyorsa, Tanrı'nın özgürlüğüne ilişkin bilğimiz de yine O'nun fiillerinden hareketle oluşacaktır. Her ne kadar Thomas Tanrı'nın kendi zâtını da iradenin kapsamına dahil etse de, hem Gazâlî hem de Thomas ateş vs. gibi tecrübemize konu olan ve tabîî 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 de gerekir. Hurma örneğinde olduğu gibi²⁹² Gazâlî iradenin iki eşit şey arasında seçim yapan bir şey 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 ilişkin arızî bir durum olduğunu, bununla birlikte Tanrı'nın günah işlemesinin/kötü olanı yapmasının imkânsız olduğunu belirtse de, söz konusu durumun O'nun fiilde bulunurken seçeneklerden yoksun olmasını

²⁹⁰ Aquino'lu Thomas, *Summa Contra Gentiles*, II, s. 81.

²⁹¹ Aquino'lu Thomas, *Summa Contra Gentiles*, III, 1. Kitap, s. 68.

²⁹² Gazâlî, *Tehâfüt*, s. 62./ *Filozofların Tutarsızlığı*, s. 27. Gazâlî 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.

gerektirmediğini, dolayısıyla da O'nun özgür olduğu sonucuna ulaşır. Bu bakımdan hem Gazâlî hem de Thomas'ın anlayışının, özgürlük için alternatif imkânların gerekli olduğunu savunan kayıtsız kalabilme özgürlüğü bağlamında değerlendirilmesinin uygun olacağı kanaatindeyiz.²⁹³ Bununla birlikte, onlara göre Tanrı, hiçbir şeye muhtaç olmadığı için, herhangi bir fayda gözetmeksizin ve harici bir etki olmaksızın fiilde bulunur. Bu açıdan bakıldığında, her iki düşünür de, kendiliğindenlik özgürlüğü kapsamında 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, tabîî 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.²⁹⁴ Yani söz konusu iki varlık arasındaki bu ayrılık Tanrı'nın sınırsız manada özgür olmasını, insanın ise sınırlı bir özgürlüğe sahip olmasını gerektirir.

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, günah/kötü denilen şeyin Tanrı'nın irade ettiğinden yüz çevirmek olduğunu söylese de, yine de 'Tanrı günah işler mi'²⁹⁵ sorusunu ele almakta ve Tanrı'nın günah işlemesinin imkânsız olduğu sonucuna ulaşmaktadır. Eğer Gazâlî 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-sevap' kavramlarının Tanrı'ya atfedilmesinin makul bir yaklaşım olmayacağını söyleyerek karşı çıkardı. Bununla birlikte İslam düşüncesinde,

²⁹³ Terkan da Gazâlî'nin, Tanrı'nın özgürlüğü, Tanrı'nın yaratırken bir takım seçeneklere sahip olması gerektiğini iddia eden liberteryen/mutlak özgürlük bağlamında değerlendirdiğini dile getirir. Fehrullah Terkan, "el-Ğhazâlî'nin İlâhî İradeye Dair Argümanları ve Müslüman Filozofların İtirazlarına Verdiği Cevaplar" 900. *Vefat Yılında Uluslararası Gazzâlî Sempozyumu*, s. 620.

²⁹⁴ O'Connor, s. 213.

²⁹⁵ 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.

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 sorunun Batı'da tartışıldığı şekliyle aynen almak ve onu İslam'ın Tanrı tasavvuruna uygulamak yanlış olacaktır.

2- “TANRI’NIN ÖZGÜRLÜĞÜ” KAVRAMININ ANLAMI VE MAHİYETİ

Bir önceki başlık altında Tanrı'ya ve O'nun özgürlüğüne dair bilginin kaynağının ne olduğuna ilişkin, hem Gazâlî hem de Thomas'ın fikirlerini ele aldık. Mahlukattan edindiğimiz bu kavramların O'na nasıl atfedileceğine kısmen de olsa değindik ve onların aralarında bir takım benzerlikler olduğunu 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’ ifadesindeki gibi, Tanrı'ya atfettiğimiz ‘irade ve özgürlük’ gibi yüklemelerin Gazâlî ve Thomas cephesinde nasıl anlaşıldıkları meselesine geçebilir 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.²⁹⁶ Ama 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, Tanrı'dan tenzih ettiğimiz ve en kâmil şekliyle O'na atfettiğimiz sıfatların da tam manasıyla O'nda nasıl temsil edildiğini anlatmakta yetersiz olduğunu belirtir.²⁹⁷ Benzer şekilde Thomas da kemal 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 kâmdir. Tanrı en kâmil

²⁹⁶ Gazâlî, *el-Maksad*, s. 4. / *İlahî Ahlak*, s. 48.

²⁹⁷ Gazâlî, *el-Maksad*, s. 46. / *İlahî Ahlak*, s. 138.

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.²⁹⁸

Gazâlî'nin belirttiği gibi Tanrı'nın sıfatlarına ilişkin epistemik çabamız, bir yarasanın güneş ışığına bakması gibiyse, bu durumda hangi isim ve sıfatları O'na atfedeceğimizi nerden öğreniyoruz ve neye göre belirliyoruz? Gazâlî açısından Tanrı'ya atfettiğimiz 'varlık' 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, kâdir' gibi isimler Tanrı'nın ne zâtı ile aynı ne de zâtından ayrı ontolojik birer gerçekliğe değil, O'ndaki bir takım veçhelere delalet etmektedir. Bunu temele alan Gazâlî, ismin, tesmiye ve müsemma ile özdeş olmadığı soncuna ulaşır.²⁹⁹ Şayet isim ve müsemma aynı olsaydı, özü yakmak olan ateşe delalet eden 'ateş' lafzının bulunduğu her yeri yakması gerekirdi.³⁰⁰

Gazâlî'ye göre '*Allah*' ismi özel bir isimdir ve Tanrı'dan başka varlıklara ne mecazi 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.³⁰¹ Benzer şekilde İbn Meymun da Tanrı'nın bütün isimlerinin O'nun fiillerinden türetildiğini; ancak *Yehova* isminin O'nun zâtına delalet ettiği için müşterek bir isim olmadığını ve sadece Tanrı'ya has olduğunu ifade eder.³⁰² Dolayısıyla Tanrı'nın *Yehova* ismi, O'nun zâtına delalet ederken, diğer isimler ise O'nun fiillerinden türetilmiştir ve O'nun fiillerin referansta bulunur.³⁰³

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, ama şeylerin O'nun kemâlini tam anlamıyla yansıtamadığı için söz konusu isimlerin O'nun zâtı hakkında kısmi bir bilgi verse de, mutlak manada nasıl olduğuna ilişkin bilgi vermede yetersiz olduğunu söyler. Thomas'a göre isim, işaret edilen şeyin akıldaki

²⁹⁸ Aquino'lu Thomas, *Summa Theologica*, I, s. 106.

²⁹⁹ Gazâlî, *el-Maksad*, s. 6-7. / *İlahî Ahlak* s. 53-54.

³⁰⁰ Gazâlî, *el-İktisâd*, s. 124-25 / *İtikat'da Orta Yol*, s. 91-92.

³⁰¹ Gazâlî, *el-Maksad*, s. 40. / *İlahî Ahlak*, s. 123-124.

³⁰² İbn Meymun, s. 153.

³⁰³ İbn Meymun, s. 155.

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, mahlukatın aksettirdiği kadarıyla kısmi ir kemaldır.³⁰⁴ Dolayısıyla yaratıklardan edindiğimiz bu kemâl nitelikler bu haliyle değil, en kâmil şekliyle Tanrı'ya atfedilir.

'Bir şeyi, mahiyetini bildiğimiz için isimlendiriyorsak ve Tanrı'nın mahiyetini bilmiyorsak, şu halde O'nu nasıl isimlendiririz?' itirazına Thomas, ilahî mahiyetin kendisinde nasıl olduğunu bilmesek de, fiilleri vasıtasıyla ve bunlardaki noksanlıkları tenzih etmek suretiyle O'nun ne olduğu hakkında belli ölçüde bilgi elde edebileceğimiz şeklinde cevap verir. Dolayısıyla da '*Tanrı (God)*' terimi, varlık hiyerarşisinde en üst noktada ve her şeyin prensibi olan bir varlığa delalet etmenin yanı sıra, Tanrı'nın zâtına da delalet eder.³⁰⁵ Söz gelimi, benzer bir takım nitelikler nedeniyle bir kimseye, '*Achiles*' ismi verilebilir; fakat bu durum o kişinin gerçekte Achilles olduğu anlamına gelmez. Zira Achilles, gerçekte önceden Yunanistan'da yaşamış, hızlı bir koşucu olarak tanınan bir kişinin ismidir. Bu tarz özel isimler gibi, '*Tanrı*' isminin referansta bulunduğu şey de ilahî mahiyettir. İlahi mahiyet tek olduğu için, '*Tanrı*' ismi realite de başka şeyler için kullanılamaz. Fakat bu isim düşüncede, 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 bir takım nitelikler açısından benzerlik dolayısıyla başka şeylere atfedilebileceği sonucuna ulaşır.³⁰⁶ Thomas'ın güneş temsili, bize, Gazâlî'nin 'Nûr' ismi hakkındaki açıklamalarını hatırlatmaktadır. Nurlar bir tertip 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* yoluylaadır. Zira diğer tüm şeyler nurunu kendilerinin dışında bir şeyden almışlardır. Nurların Nuru olan varlık ise,

³⁰⁴ Aquino'lu Thomas, *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.

³⁰⁵ Aquino'lu Thomas, *Summa Theologica*, I, s. 71

³⁰⁶ Aquino'lu Thomas, *Summa Theologica*, I, s. 72.

bizâtihi nurdur, nurunu başka bir şeye borçlu değildir.³⁰⁷ Görüldüğü gibi, her ne kadar Thomas'ın bu temsili Gazâlî'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 'Var Olan' (*he who is*)³⁰⁸ 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/kapsamı (*universality*) bakımındandır. Bu hayatta, Tanrı'nın mahiyetini tam olarak bilemeyeceğimiz ve Tanrı'ya verilen diğer isimler bir takım sınırlılıklar içereceği için O'na atfedilen bu isimler yetersiz kalacaktır. Bu sebeple 'Var Olan' ismi bu tür kısıtlamaların dışındadır; çünkü Tanrı'nın mahiyeti varlıktır. Üçüncüsü, zamansal kuşatıcılığı bakımındandır. Bu halde 'Var Olan' ismi, Augustine'nin de dediği gibi, geçmiş, şimdi ve geleceği kuşatan yani her an her yerde ve zamanda hâzır ve nâzır olan (*present*) anlamına gelir.³⁰⁹ Görüldüğü gibi Thomas'ın 'Var Olan' ismine ilişkin açıklamaları, Gazâlî'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. Gazâlî, isim değişse de müsemma değişmez diyerek bu konuya temas etmektedir.³¹⁰ Benzer şekilde Thomas da Tanrı'nın sıfatları bağlamında varlık ve iyilik kavramlarının aynı varlığa referansta bulunan farklı kavramlar olduğunu ifade etmektedir.³¹¹ 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 olsa da referansları aynıdır.³¹² Buradan hareketle Kretzmann, Frege'nin örneğini temele alarak Tanrı'yla ilgili '*temkinli bir basitlik anlayışı*'nın kabul edilmesinin makul

³⁰⁷ Gazâlî, *Mişkâtü'l-Envâr*, s. 293 / *Mişkâtü'l-Envâr (Nurlar Âlemi)*, s. 30-31. Ayrıca bk. Gazâlî, "Mîracu's-Salîkîn", s. 84. Ayrıca bk. Zeynep Gemuhluoğlu, "Gazzâlî'de Temsilin Kaynağı Üzerine Bir İnceleme", 900. Vefat Yılında Uluslararası Gazzâlî Sempozyumu. İfav Yay. İstanbul, 2012, s. 612.

³⁰⁸ *Çıkış*, 3:14.

³⁰⁹ Aquino'lu Thomas, *Summa Theologica*, I, s. 73-74.

³¹⁰ Gazâlî, *el-Maksad*, s. 11. / *İlahî Ahlak* s. 62.

³¹¹ Aquino'lu Thomas, *Summa Theologica*, I, s. 23.

³¹² N. Kretzmann ve E. Stump, "Being and Goodness", s. 284.

olduğu kanaatindedir. Zira Tanrı, bizim tarafımızdan bazen hikmet, bazen kudret bazen de iyilik olarak algılabılır.³¹³

Hem Gazâlî 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 Gazâlî, 'nûr' kavramının³¹⁴ Tanrı'ya gerçek manada fakat diğer şeylere istiare/mecaz yoluyla atfedilebileceğini söylerken, Thomas da, Tanrı'nın Tevrat'ta kendisini 'Var Olan' olarak isimlendirmesinden hareketle, bu ismin gerçek manada Tanrı'ya atfedilebileceğini, ama diğer isimlerinse temsilî şekilde atfedilebileceğini düşünmektedir. Görüldüğü gibi, hem Gazâlî hem de Thomas, Tanrı'ya atfettiğimiz bazı isimlerin gerçek manasıyla anlaşılmaması gerektiğine vurgu yapmaktadır. Gazâlî 'Allah' lafzının diğer şeylere ne hakiki ne de mecazi 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 mecazi anlamda kullanılabileceğini düşünmektedir. Thomas ise 'Tanrı' teriminin realitede tek bir varlığa atfedilebileceğini söylemesine rağmen, bu terimin düşüncede başka şeyler için kullanılmasını mümkün görmektedir. 'Var 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.

Gazâlî lafızları, 'canlı' isminin 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 mütevatî' mı yoksa müşterek mi olduğu hususunun tatrışmalı 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 anlam ifade edecektir. Zira cevher var olmak bakımından

³¹³ Norman Kretzmann, "Abraham, Isaac, and Euthyphro: God and the Basis of Morality", s. 44

³¹⁴ *Nur*: 24/35.

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.³¹⁵ 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.³¹⁶ Tanrı’nın ilmi tam olduğu için O’nun ihtiyarında tereddüt söz konusu değildir.³¹⁷ Dolayısıyla Tanrı’ya atfedilen isimler varlıklara atfedilenden daha başka manalara referansta bulunacaktır.³¹⁸ Daha ileri giden Gazâlî ilim, kudret ve irade sıfatlarının zahir manalarıyla Tanrı’ya uygun olduğunu düşünmenin muhal olduğunu da ekler. Zira bu niteliklerin Tanrı’daki hakikati insandakinden farklıdır.³¹⁹ Tanrı’ya atfettiğimiz bazı sıfatlar insana atfedilse de, Tanrı’nın sıfatları O’na atfedildiği şekliyle O’na hastır. Buradaki ortaklık isimdedir; dolayısıyla da tam anlamıyla bir benzerlik (*mümasel-i tamme*) yoktur ve Gazâlî açısından sıfatlar konusunda uygun olan yaklaşım da budur.³²⁰

Her ne kadar İbn Meymun, Tanrı hakkında konuşmanın ancak selbi niteleme yoluyla olabileceğini söylese de,³²¹ Gazâlî’de olduğu gibi, ilim, kudret, irade ve hayat gibi sıfatların Tanrı’ya atfının ancak isimde ortaklık bakımından benzer olabileceğini; 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

³¹⁵ Gazâlî, *Makâsıdu’l-Felâsife*, s. 18.

³¹⁶ Gazâlî, *İhyâ*, s. 1692/ *İhyâ*, IV, 588. Ayrıca bk. *el-Maksad*, s. 46. / *İlahî Ahlak* s. 138-39.

³¹⁷ Gazâlî, *İhyâ*, s. 1614/ *İhyâ*, IV, s. 467-68

³¹⁸ 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. Gazâlî, *Mustasfâ*, s. 98 / *Mustasfâ: İslam Hukuk Metodolojisi*, s. 51. Benzer bir değerlendirme için bk. *Mihâkku’n-Nazar*. (Tah. Muhammed Bedreddin Na’sanî). Dâru’n-Nahdati’l-Hadîse, Beyrut, 1966, s. 20 / *Düşünmede Doğru Yöntem*. (Çev. Ahmet Kayacık). Ahsen Yay. İstanbul, 2002, s. 68.

³¹⁹ Gazâlî, *Kitâbu’l-Erbâin fî Usûli’d-Dîn*. Dâru’l-Kalem, Şam, 2002, s. 73 / *Kırk Esas*. (Çev. Yaman Arıkan). Keskin Matbaası, İstanbul 1970, s. 87.

³²⁰ Gazâlî, *el-Maksad*, s. 121-. / *İlahî Ahlak* s. 329.

³²¹ Brian Davies, *The Thought of Thomas Aquinas*, s. 60.

zâtına referansta bulunduğu için, O'nun zâtında bir çokluğun meydana gelmesi söz konusu değildir.³²²

Thomas da yaratılmışlarda bulunan her iyilik ve kemâlin, özsel ve en kâmil manada Tanrı'ya uygun olduğunu,³²³ hakikat, adalet,³²⁴ özgürlük, sanatkarlık 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.³²⁵ Tanrı basit bir varlık olduğu için söz konusu yüklemeler diğer varlıklara atfedildiği mana ve şekilde (*univocal/teşbihi*) atfedilemez.³²⁶ 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.³²⁷ Thomas'a göre mecazi bir kullanımda, bir şeye ait olan nitelik, başka bir şeye transfer edilebilir. Söz gelimi bir insana 'taş (stone)' dendiğinde, buradan insanın gerçek manada taş olduğu değil, onun zekâsının kuvvetli olması kastedilir. Dolayısıyla Tanrı'ya atfedilen bazı isimler, mecaz yoluyla gerçekleşir. Fakat 'en yüce iyilik, varlık, hayat' gibi isimler, mecaz yoluyla değil, hakiki manasıyla O'na atfedilir.³²⁸ 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.³²⁹

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 ve *bir şeye referansla* ve *bir sisteme referansla* olmak üzere iki tür analogik dil olduğunu belirtir. Söz gelimi

³²² İbn Meymun, s. 138-39.

³²³ Aquino'lu Thomas, *Summa Contra Gentiles*, I, s. 256.

³²⁴ 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.

³²⁵ Aquino'lu Thomas, *Summa Contra Gentiles*, I, s. 285.

³²⁶ Aquino'lu Thomas, *Summa Contra Gentiles*, I, s. 144.

³²⁷ Aquino'lu Thomas, *Summa Contra Gentiles*, I, s. 145-46.

³²⁸ Aquino'lu Thomas, *Summa Contra Gentiles*, I, s. 140. Thomas, Aristo'nun *Metafizik*'e yazdığı şerhte, 'Tanrı, hayy olarak adlandırılır; çünkü o hayatın kendisidir. Tanrı kendi ezeli hayatı ile özdeşdir. 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.

³²⁹ Aquino'lu Thomas, *Summa Contra Gentiles*, I, s. 142.

‘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.³³⁰ Benzer şekilde nitelik ve niceliğe, ‘varlık’ yüklemine atfedilmesi de, cevher denilen şeye referanslıdır. Böyle bir analogik dil Tanrı hakkındaki ifadelerimiz için uygun değildir.³³¹ 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.³³² Nasıl ki, *balık* kavramı hem burca hem de hayvana atfedilirken isim bakımından ortaksa, Tanrı’ya ve diğer varlıklara atfedilen *varlık* kavramı hem isimde ortaktır hem de analogik yolla Tanrı’ya atfedilebilir.³³³ Benzer şekilde ‘ilim’ kavramı da Tanrı’ya yaratılmış olarak kullanıldığı şekliyle (tek anlamlı) değil, analogik/temsili şekilde atfedilmelidir.³³⁴ Dolayısıyla Thomas açısından Tanrı hakkında konuşma hususunda, bir şeye referansla olan analogik dil değil, bir sisteme referansla kullanılan analogik dil benimsenmelidir.³³⁵ Özetleyecek olursak, kemal nitelikler özsel olarak öncelikle Tanrı’dadır. Âlemde müşahade ettiğimiz varlık, iyilik, hikmet vb. kemal niteliklerin kaynağı Tanrı olduğu için analogik şekilde Tanrı’ya atfedilmesi uygundur. Var olan şeyler Tanrı’nın fiilidir/eseridir. O’nun sahip olduğu bir takım kemal nitelikler, O’nun eseri olan şeylerde tezahür etmiştir. Dolayısıyla kavrayışımıza konu olan kemal nitelikler, özsel manada O’nda bulunan sıfatlardan iz/eser taşınması nedeniyle temsili şekilde O’na atfedilebilir.

³³⁰ Aquino’lu Thomas, *Summa Contra Gentiles*, I, s. 147.

³³¹ Aquino’lu Thomas, *The Power of God*, s. 214.

³³² Aquino’lu Thomas, *Summa Contra Gentiles*, I, s. 147-48.

³³³ Aquino’lu Thomas, *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.

³³⁴ Aquino’lu Thomas, *Disputed Questions On Truth*, I s. 112-113. (Çev. Robert M. Mulligan). Henry Regnery Company, Chicago, 1952.

³³⁵ Aquino’lu Thomas, *The Power of God*, s.214.

Tanrı hakkındaki ifadelerimize ilişkin hususun daha iyi anlaşılması için Gazâlî, *misl* ve *misâl* kavramlarını açıklamaya girişir. Gazâlî, ‘Allah, Adem’i Rahman’ın suretinde yarattı’³³⁶ sözünde geçen ‘rahman suretinde’ ifadesinin, Tanrı’nın Adem’i yaratırken, bizzât kendisi gibi değil de bir takım nitelikler bakımından benzer olarak yarattığı şeklinde anlaşılması gerektiğine vurgu yapar. İki şey birçok nitelik bakımından birbirine benzeyebilir; ama yine de onlar bir birinin *misli*/ neredeyse aynısı olmayabilir. Siyah, renk olmak, 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 (*vacibu’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.³³⁷ Ama bu sıfatlar, Tanrı’nın sahip olduğu ilim, irade, kudret ve kelam gibi sıfatların keyfiyetini anlamada insana yardımcı olur. Eğer insan kendisindeki bu sıfatları anlamasaydı, Tanrı’nın sıfatları konusunda hiçbir kavrayışa ulaşamazdı. Dolayısıyla Gazâlî açısından Tanrı’ya ilişkin ifadelerimizde misâl uygun iken, misl batıldır/mümtenidir.³³⁸ İnsanın sahip olduğu bu sıfatların Tanrı’ya dair bilğimiz için de bir temel teşkil ettiğini ifade eden Gazâlî, burada, sufî literatürde şöhret bulmuş olan ‘Kim kendini bilirse, rabbini bilir’ ifadesini de zikreder. Nasıl ki biz, ‘siyah, arazdır, renktir ve vardır’ tanımı 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/özdeş olduğu sonucuna ulaşmamız da mümkün değildir.³³⁹

‘Haydi kendi imaj ve suretimizde bir insan yaratalım’³⁴⁰ şeklinde benzer bir ifadeyi temele alan Thomas da, Tanrı ile yaratılmışlar arasında bir benzerlik olduğunu,³⁴¹ ama her ne kadar insan, Tanrı suretinde yaratılmış olsa da, insanın sahip olduğu bütün

³³⁶ Gazâlî, *Mışkâtü’l-Envâr* s. 301 / *Mışkâtü’l-Envâr* (Nurlar Âlemi), s. 53.

³³⁷ Gazâlî, *el-Maksad*, s. 29. / *İlahî Ahlak* s. 101. Ayrıca bk. *el-Madnûnu Bihi ala Gayri Ehlihi, Mecmuatü Resâili’l-İmami’l-Gazâlî*. (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.

³³⁸ Gazâlî, *el-Madnûn*, s. 359. / *İki Madnûn*, s. 14.

³³⁹ Gazâlî, *el-Madnûn*, s. 361-62 / *İki Madnûn*, s. 22-23.

³⁴⁰ *Tekvin*, 1:26.

³⁴¹ Aquino’lu Thomas, *Summa Contra Gentiles*, I, s. 138.

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 imkânlar açık olması, O'nun günah işlemesini gerektirmez.³⁴²

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 mahlukata atfedildiği gibi değil, temsilî 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 temsilî 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.³⁴³ Kanaatimizce Ockham'ın bu iddiası temele alınırsa, 'Tanrı özgürdür' önermesi ile 'Ahmet özgürdür' önermesi aynı anlama gelecektir. Fakat Tanrı'nın ilim, irade ve kudret bakımından kâmil olması, O'nun özgürlük koşullarını da değiştirecektir. Diğer yandan Ockham'a göre temsilî 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 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 gözükmemektedir. 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 problemli

³⁴² Aquino'lu Thomas, *The Power of God*, s. 19.

³⁴³ S.J. Harry Klocker, *William of Ockham and Divine Freedom*. Marquette Uni. Press. Milwaukee, 1996, s. 72.

olmasa gerek. Buna rağmen Thomas, Tanrı hakkında konuşulurken temsilî dil kullanılması gerektiğine vurgu yapmıştır. Kanaatimizce o, Müslüman düşünürlerin ve İbn Meymun'un çeviri hareketleri ile aktarılan fikirlerinden etkilenecek böyle bir dil kullanımını tercih etmiş olabilir.

Hem Gazâlî hem de Thomas açısından yaratılmışlardaki kemâl nitelikler Tanrı'ya en üst düzeyde atfedilebilir. Bunlar arasında isimde ortaklık olsa da, diğer açılardaki benzerlik/temsîl kısmi düzeydedir. Özgürlük de, bir faili gerçek manada fail yapan kemâl bir nitelik olduğu için Tanrı'ya en kemal 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 temsilî bir benzerlik taşır. Yüklemin atfedildiği süjelerin ontolojik bakımdan farklı olması, onlara atfedilen yüklemelerin de tek anlamlı şekilde anlaşılmasının önünde bir engeldir. Tanrı'nın kâmil bilgi, 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 temsilî şekilde atfedildiğini söylese de, kanaatimizce onlar, özgürlük kavramının, seçenekleri de içerdiğini var saymaktadır. Gazâlî'nin 'irade sahibi olan failin, yapmaya karar verdiği fiilden de kendini alıkoyması gerekir' şeklindeki vurgusu ve Thomas'ın Tanrı'nın günah işleme kudreti olmamasına 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.

Gazâlî 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'NİN ÖZGÜRLÜĞÜ AÇISINDAN İLAHÎ SIFATLAR

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

Daha önce belirttiğimiz gibi gerek Gazâlî ve gerekse Thomas, Tanrı'ya dair ifadelerimizin O'na dair bilgimizin kaynağı olan âlemden yani O'nun fiillerinden ve vahiyden³⁴⁴ hareketle oluştuğunu düşünmektedir. Gazâlî, isim ve sıfatların aynı şeye referansta bulunmalarına rağmen bunların Tanrı'nın zâtında bir veçheye delalet ettiğini ifade ederek, bütün isim ve sıfatları zâta irca eden Mutezilî kelimciler ve İbn Sînâ 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/ziyade 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 alimlik, zâttan ayrı bir şey değildir. Dolayısıyla da bu

³⁴⁴ ‘Vahiy’ kavramının İslam’da ve Hristiyanlıkta farklı anlaşıldığına dikkat çekmemiz gerekir. Vahiy, İslam düşüncesinde, Tanrı'nın bir takım 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.

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.³⁴⁵ Zira biz, ilmi tarif ederken, kudreti hariçte bırakırız. Bunun nedeni ise ilim ve kudretin birbirinden farklı olmasıdır.³⁴⁶

Thomas da İbn Sînâ gibi,³⁴⁷ Tanrı’nın varlığı ve mahiyetinin ayrı olmadığını, dolayısıyla da O’nun bir tür ve cinsinin olmadığını söyler.³⁴⁸ Tanrı, mürekkep bir varlık olmadığı için de O’nun sıfatları zâtı ile özdeştir ve O’nda herhangi bir çokluğun oluşmasına neden olmaz.³⁴⁹ 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.³⁵⁰ 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 bir takım 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 olacaksa en kâmil varlık olmalıdır. Kâmil olan varlığın ise 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 bizâtihî âlimdir

³⁴⁵ Gazâlî, *el-İktisâd*, s. 132. *İtikat’da Orta Yol*, s. 90.

³⁴⁶ Gazâlî, *el-Maksad*, s. 16. / *İlahî Ahlak*, s. 72.

³⁴⁷ İbn Sînâ, *Metafizik*, II, s. 92

³⁴⁸ Aquino’lu Thomas, *Summa Theologica*, I, s. 18. Ayrıca bk. *Summa Contra Gentiles*, I, s. 103-104.

³⁴⁹ Brian Davies, *The Thought of Thomas Aquinas*, s. 66.

³⁵⁰ Aquino’lu Thomas, *Compendium of Theology*. (Çev. Richard J. Regan). s. 30.

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 düzenli bir yazı gören kimse, bunun bir katip tarafından yazıldığı ve o katibin de yazıya ilişkin bir ilminin olduğu sonucuna ulaşırsa, biz de âlemdeki düzenden hareketle, bu düzeni tertip eden failin ilim sahibi olduğu sonucuna ulaşabiliriz.³⁵¹ İcî'nin de belirttiği gibi kelimcılar, 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.³⁵² 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.³⁵³

İlmin bir kemâl sıfat olduğunu ve cehaletin ise eksiklik olduğunu söyleyen Gazâlî, filozofların Tanrı'nın sadece kendi zâtını bildiği iddiasının O'nun kemâline halel getireceği gerekçesiyle onları eleştirmekte, zâtının gerektirdiği tarzda fiilde bulunan ve kendisinden sadır olan şeyleri bilmeyen bir varlığın kâmil olmayacağını düşünmektedir.³⁵⁴ 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 bir takım 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.³⁵⁵

³⁵¹ Gazâlî, *el-İktisâd*, s. 99-100./*İtikat'da Orta Yol*, s. 74. Ayrıca bk. *Kıstâsu'l-Müstakîm*. (Çev. Yaman Arıkan). Eskin Matbaası, İstanbul, 1971, s. 43.

³⁵² Abdurrahman b. Ahmed el-İcî, *el-Mevâkıfî ilmi'l-Kelâm*. Âlemu'l-Kütüb, Beyrut Tarihsiz, s. 285-86.

³⁵³ Aquino'lu Thomas, *Disputed Questions on Truth*, I, s. 79.

³⁵⁴ Gazâlî, *Tehâfüt*, s. 127/ *Filozofların Tutarsızlığı*, s. 100. Filozoflara göre Tanrı kendi zâtını doğrudan bilmektedir. Nitekim Tanrı 'akıl, makul ve âkil'dir. Mümkünatı ise küllî 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.

³⁵⁵ Aquino'lu Thomas, *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.³⁵⁶ Tanrı'nın ilminin mahlûkatla ilişkisi vardır ama bu ilişki, bizim bilgimizin şeylerle olan ilişkisi gibi değildir.³⁵⁷ Bir şeye ilişkin geçmiş, şimdi ve gelecek olarak üç halin olması da, O'nun bilgisinin tekliğini değiştirmez. Söz gelimi Tanrı'nın âlemin yok iken var olacağını, var olduktan sonra var olduğunu bilmesi O'nu ilminin tekliğini değiştirmez. Konuyu daha anlaşılır kılmak için Gazâlî güneş tutulmasını 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.³⁵⁸ Görüldüğü gibi buradaki tek olan bilgi Zeyd'in gelme olgusudur. Bu olgunun geçmiş, şimdi ve gelecek şeklinde hallerinin değişmesi bilginin tekliğine zarar vermemektedir. İbn Rüşd ise Tanrı'nın bir şeyin yok olmasına ilişkin ilmi ile var olmasına ilişkin ilminin aynı olmayacağına dikkat çekerek, kelamcıların Tanrı'nın ilmine ilişkin iddialarının Tanrı'nın ilminde bir değişime yol açıp açmayacağı sorununa bir çözüm getiremediğine vurgu yapmaktadır.³⁵⁹

İbn Meymun ise Tanrı'nın ilminin de zâtının da bizimki gibi olmadığını, buradaki hatanın kaynağının 'ilim' kavramının müşterek bir manada kullanılmasından kaynaklandığını düşünür. Zira buradaki ortaklık isimdedir.³⁶⁰ Benzer şekilde Thomas da 'Tanrı âlimdir' önermesindeki yüklem ne mahlûkata atfedildiği şekliyle (tek anlamlı) ne de çok anlamlı şekilde Tanrı'ya atfedilemeyeceğini, çünkü O'nun ilminin bizimkinden farklı olduğuna dikkat çekmekte ve bu yüklem analogik/temsili şekilde

³⁵⁶ Gazâlî, *el-Maksad*, s. 62 / *İlahî Ahlak* s. 178-179.

³⁵⁷ Gazâlî, *Tehâfüt*, s. 170/ *Filozofların Tutarsızlığı*, s. 150.

³⁵⁸ Gazâlî, *el-İktisâd*, s. 149-150. *İtikat'da Orta Yol*, s. 109-110. Ayrıca bk. *Tehâfüt*, s. 153/ *Filozofların Tutarsızlığı*, s. 131.

³⁵⁹ İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl: Felsefe-Din İlişkisi*. (Çev. Bekir Karlığa). İşarat Yay. İstanbul, 1999, s. 121-22.

³⁶⁰ İbn Meymun, s. 544. Ayrıca bk. David Burrell, *Knowing The Unknowable God: İbn Sînâ, Maimonides, Aquinas*. Notre Dame Uni. Press. Notre Dame, 1986, s. 86.

anlaşılması gerektiğini ifade etmektedir.³⁶¹ 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.³⁶² Bundan dolayı Tanrı şeyleri, bir ardılık içerisinde değil eş zamanlı olarak bilir.³⁶³

Ortaçağda gerek İslam düşüncesinde ve gerekse Hristiyan Batı düşüncesinde, Tanrı'nın ilmine ilişkin tartışmaların O'nun şeyleri tümel tarzda mı yoksa tikel tarzda mı bildiği meselesi³⁶⁴ üzerine yoğunlaştığını görmekteyiz. Nitekim Gazâlî, tenzihçi bir tutum içerisinde olan genelde filozofların, özelde ise İbn Sînâ'nın Tanrı'nın şeyleri tikel tarzda değil de tümel tarzda bildiği şeklindeki iddiasını hedef alır ve bu şekilde bir ilmin 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 Gazâlî filozofların bu iddialarının şeriatın temeli olan peygamberlik müessesini de ortadan kaldıracığını düşünür. Zira külli tarzda ilim sahibi bir Tanrı, kimin peygamber olacağını ve kime vahiy göndereceğini de bilmez.³⁶⁵ Bunun yanı sıra Gazâlî filozofların bu iddiasının, onların mahza akıl ve maddeden hali olan ve herhangi bir bilgiden cahil olması düşünülemeyen kendi Tanrı tasavvurları ile ters düştüğünü de dile getirir.³⁶⁶ Tanrı'nın cüzleri bilmesi konusunda İbn Meymun da, Gazâlî ile benzer düşünceyi paylaşır. Ona göre, nazar ehlinden bazılarının iddia ettiği gibi,³⁶⁷ Tanrı'nın cüzleri bilmediği düşüncesi kabul edilemez. Zira hiçbir şey Tanrı'nın ilminden hali değildir ve Tanrı her şeyi ayrı ayrı bilir.³⁶⁸ Görüldüğü gibi İbn Meymun, Tanrı'nın ilmi meselesinde, pek çok konuda takip ettiği Meşşai gelenekten ayrılmakta ve Gazâlî'nin düşünce çizgisine yaklaşmaktadır.³⁶⁹

³⁶¹ Aquino'lu Thomas, *Disputed Questions on Truth*, I, s. 112.

³⁶² Aquino'lu Thomas, *Summa Theologica*, I, s. 82. Ayrıca bk. *Summa Contra Gentiles*, I, s. 196.

³⁶³ Aquino'lu Thomas, *Summa Theologica*, I, s. 87.

³⁶⁴ Tümel tarzda bilmek, Tanrı'nın "insan" tümelini bilmekle, bu kavramın kaplamına giren bütün bireyleri bilmesidir. Tikel tarzda bilmek ise bir tümel içerisinde yer alan bütün fertleri ayrı ayrı bilmek olarak yorumlanabilir.

³⁶⁵ Gazâlî, *Tehâfüt*, s. 151/ *Filozofların Tutarsızlığı*, s. 129-130.

³⁶⁶ Gazâlî, "Mîracu's-Salikîn", s. 73.

³⁶⁷ 'nazar ehli' ifadesiyle İbn Meymun, Tanrı'nın tikelleri tümel tarzda bildiğini iddia eden İbn Sînâ'yı kastediyor olabilir.

³⁶⁸ İbn Meymun, s. 539.

³⁶⁹ Kevin Lim, "God's Knowledge of Particulars: Avicenna, Maimonides, and Gersonides" *Journal of Islamic Philosophy*. Vol. 5, 2009, s. 83.

Thomas ilk dönem eserlerinden birinde Tanrı'nın şeyleri külli tarzda değil de, tikel tarzda bildiğini söylemekte,³⁷⁰ ama daha sonra yazmış olduğu bir eserinde bir sonucun, onun nedeni bilindiği zaman bilenebileceğini, dolayısıyla Tanrı da her şeyin nedeni olduğu için kendi zâtını bilmekle diğer şeyleri, yani sonuçları da bildiğini dile getirerek muğlak bir ifade kullanmaktadır.³⁷¹ Son dönem eserlerinden birisi olan *Summa Theologica*'da ise muğlak olan bu ifadeyi açarak, Tanrı'nın kendi zâtını bilmesi düşüncesinin diğer şeylerin mahiyetini külli tarzda bildiği şeklinde anlaşılmaması gerektiğini, çünkü Tanrı'nın şeyleri tek tek değil de külli tarzda bilmesi düşüncesinin O'nun kâmil ilmine zarar vereceğini söylemektedir.³⁷² Bu bakımdan Tanrı, sebebinden dolayı mümkün her şeyi bilmekle kalmaz, bunun yanı sıra her bir şeyin kedinde bilfiil halini de bilir.³⁷³ Görüldüğü 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, feleğin nefisini ve küresini kapsayan üç bilgiye sahiptir. Bu yönüyle İlk Akıl, kendisinin varlık sebebi Evvel'den daha fazla şey bilmektedir. Dolayısıyla Gazâlî açısından Tanrı'nın ilmini bu şekilde telakki etmek O'nu diğer varlıklardan daha aşağı bir dereceye indirgemekten başka bir şey değildir. Çünkü Tanrı dışındaki varlıklar hem kendi nefislerini hem de kendileri dışında olan şeyleri tikel tarzda bilir. Fakat Evvel kendi zâtı haricinde bir şeyi tikel tarzda bilmez/akledemez. 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.³⁷⁴

Yukarıda verdiğimiz açıklamalardan da anlaşılacağı üzere gerek Gazâlî, gerekse İbn Meymun ve Thomas Tanrı'nın ilminin filozofların iddia ettiği gibi tümel tarzda anlaşılmasının O'nu kâmil ilmine zarar vereceğine vurgu yapmakta ve hatta Gazâlî 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 ve bir takım belirsiz açıklamalarda bulunsa da, Tanrı'nın tikelleri tümel tarzda bildiğini iddia eden İbn Sînâ'cı gelenekten ayrılmakta ve neredeyse Gazâlî ile aynı düşünmektedir.

³⁷⁰ Aquino'lu Thomas, *Disputed Questions on Truth*, I, s. 87.

³⁷¹ Aquino'lu Thomas, *Summa Contra Gentiles*, I, s. 180.

³⁷² Aquino'lu Thomas, *Summa Theologica*, I, s. 80.

³⁷³ Aquino'lu Thomas, *Summa Theologica*, I, s. 87.

³⁷⁴ Gazâlî, *Tehâfüt*, s. 98 ve s. 128/ *Filozofların Tutarsızlığı*, s. 67 ve 101.

Bilebildiğimiz kadarıyla Thomas'ın öncesinde ne Augustine'de ne de Anselm gibi önde gelen Hıristiyan düşünürlerin Tanrı'nın cüzleri tümel tarzda mı tikel tarzda mı bildiğine dair bi tartışma yoktur. Kanaatimizce Latin Batı dünyasındaki bu tartışmalar Arapça'dan çevrilen 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 Gazâlî'ye atıfta bulunmasa da, bu hususta onun Gazâlî'den beslenmiş olması kuvvetle muhtemeldir.

Peki, 'Tanrı her şeyi bilir' dediğimizde 'her şey' (*kül/all/omni*) kavramı neleri kapsamaktadır? Burada zikredilen 'her şey' kavramı, örneğin mefhumu olmayan daire-kare ya da Tanrı'nın kendisi gibi başka bir varlığa dair bilgisini içerir mi? Gazâlî'ye göre, söz konusu önerme meşhurattandır³⁷⁵ 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.³⁷⁶ Dolayısıyla Tanrı'dan başka bir varlığın Tanrı olması mümkün olmadığı için O'nun ilmi böyle bir varlığa taalluk etmez. Fakat Gazâlî *Ravzatu't-Tâlibîn ve Umdetü's-Sâlikîn* adlı eserde Tanrı'nın vacip, mümkün ve müstahil her şeyi bildiğini söyler. Vacip kendi varlığıdır. Mümkün ise mevcudattır.³⁷⁷ Gazâlî bu eserde, vacip ve mümkün kavramına ilişkin bir açıklama sunmakta ama 'müstahil/imkânsız' 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 bilgisidir. Müstahil olanı bilmek o şeyin imkânsızlığını bilmektir. Benzer şekilde İcî de, Tanrı'nın ilminin mümkün, vacip ve imkânsız olan her şeyi kuşattığını dile getirir.³⁷⁸ 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

³⁷⁵ 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. *Makâsîd*, s. 49-52. Ayrıca bk. Gazâlî, *Mustasfâ*, s. 150./ *Mustasfa: İslam Hukuk Metodolojisi*, s. 74-75.

³⁷⁶ Gazâlî, *Makâsîdu'l-Felâsife*, s. 51.

³⁷⁷ Gazâlî, "Ravzatu't-Talibîn ve Umdetü's-Salikîn" *Mecmuatü Resâili'l-İmami'l-Gazâlî*, s. 141.

³⁷⁸ el-İcî, *el-Mevâkıf*, s. 287.

mümkünü mümkün olarak bildiğini söyler.³⁷⁹ Kanaatimizce Thomas açısından da ‘her şey’ kavramı, daire-kare gibi imkânsız olan şeyleri bizâtihi imkânsız olması hasebiyle kapsar. Buradan hareketle Thomas açısından da Tanrı’nın ilminin imkânsız olana taalluk etmediği sonucuna ulaşabiliriz.

Tanrı’nın ilminin vacip, mümkün ve imkansız her şeye taalluk ettiği hususunda Gazâlî ve Thomas’ın benzer düşünceye sahip olduğunu gördük. Peki onlar imkansızın 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. Gazâlî açısından ise hulûl/tecessüm denilen şey muhaldir. Zira sıradan iki nesne arasında dahi bir hulûlün düşünülmesinin mümkün olmadığına dikkat çeken Gazâlî, sonsuz olan Tanrı’nın sonlu olan bir şeye tecessümünü imkânsız bir fiil olarak telakki etmektedir.³⁸⁰ Hatta veli kabul edilen bir kişi ‘Tanrı, yarın kendisi gibi bir varlık yaratacak’ şeklinde bir bilgi keşfettim şeklinde bir iddiada bulunsa, bu durum aklen imkânsızdır. Bundan daha imkânsız olan ise, kişinin ‘Tanrı yarın beni kendisi gibi kılacak, yani ben Tanrı olacağım’ ifadesidir. Bu ifade hâdis olanın kadîm olması ve hadis olan bu varlığın yerlerin ve göklerin yaratıcısı olması anlamına gelir ki, Gazâlî açısından bu durum muhaldir.³⁸¹ Yukarıdaki açıklamalardan anlaşıldığı üzere Gazâlî için ‘hulûl/tecessüm’ imkânsız bir durumdur; dolayısıyla Tanrı’nın tecessüme ilişkin ilmi, onun imkânsız olmasına ilişkindir. Fakat Thomas açısından bu durum, Hristiyanlık’ın temel akidesi olması bakımından inanç unsuru olarak kabul edilmektedir ve muhal de değildir. Dolayısıyla Gazâlî 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 sıfatlar da zorunlu kabul edilmektedir. Peki, Tanrı’nın ilminin zorunlu olmasından dolayı, O’nun yaratmasının da zorunlu olduğu söylenebilir

³⁷⁹ Aquino’lu Thomas, *Summa Contra Gentiles*, I, s. 221-23.

³⁸⁰ Gazâlî, *el-Maksad*, s. 124 / *İlahî Ahlak* s. 337.

³⁸¹ Gazâlî, *el-Maksad*, s. 125 / *İlahî Ahlak* s. 339.

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.³⁸² Ona göre Tanrı, ezelde bildiği fiili yapmaktan kaçınmaz. Quinn ise, La Croix'in indirgemeci bir yaklaşımı benimsediğini, bilfiil olandan imkâna 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.³⁸³ 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 kanaatimce güçlü değildir. Thomas'ın da dile getirdiği gibi, şeyler kendi mümkün nedenleri bakımından mümkün gelecekler içerirken Tanrı'nın ilminde kendi ezeli şimdilik/geçmiş, şimdi ve geleceği kapsayan zaman üstü bir an içerisinde dirler.³⁸⁴ Dolayısıyla şeyler kendi mümkün sebepleri bakımından mümkün gelecek olurken, Tanrı açısından böyle bir durum söz konusu değildir.

Gazâlî, *İlcâmu'l-Âvam*'da, Tanrı'nın sünnetinde bir değişme olmayacağını temellendirirken, O'nun ezeli ilminde olan şeylerin gerçekleşeceğini, bunların aksinin muhal olduğunu söyler. Buradaki imtina/imkânsızlık kudretteki kusurdan dolayı değil, ezeli ilminde olanın aksinin gerçekleşemeyeceğinden dolayıdır. Ezeli irade ile sadır olan her şey de zorunlu olmaktadır. Zorunlu olanın sonucu zorunludur ve onun aksi de muhaldir. Bir şey zâtından dolayı muhal değilse, o şey haricinden (*ligayrihi*) dolayı muhal olur.³⁸⁵ Thomas ise, Tanrı'nın ilminin ezeli olmasının şeylerin ezeli ve zorunlu olmasını gerektirmeyeceğini,³⁸⁶ O'nun ilminin kesinliğinin ve doğruluğunun, şeylerin

³⁸² Philp L. Quinn, "Divine Foreknowledge and Divine Freedom", *International Journal for Philosophy of Religion*, Vol. 9. 1978, s. 221-22.

³⁸³ Philp L. Quinn, "Divine Foreknowledge and Divine Freedom", s. 224-25.

³⁸⁴ Aquino'lu Thomas, *Summa Theologica*, I, s. 87.

³⁸⁵ Gazâlî, "İlcâmu'l-Âvam an-İlmi'l-Kelâm", s. 236.

³⁸⁶ Aquino'lu Thomas, *Summa Theologica*, I, s. 83.

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.³⁸⁷ Buradan hareketle Thomas açısından Tanrı'nın mümkünü mümkün, zorunluyu zorunlu olarak bildiği sonucuna ulaşabiliriz.

Her ne kadar Gazâlî Tanrı'nın ilminin zorunlu olduğunu ve âlemde cereyan edecek şeylerin de ilimden dolayı zorunlu olduğunu söylese de, Tanrı'nın ilmi mukadderattan/yaratılmışlardan ibaret olmadığı kanaatindedir. Zira Tanrı'nın takdir ettiği şeyler, O'nun sonsuz ilminin bütünü değildir.³⁸⁸ Dolayısıyla müşahade ettiğimiz şeyler O'nun ilminin bütünü değildir. Mümkün varlıklar sonsuzdur ve gelecekte meydana gelecek olan şeyleri de içerir.³⁸⁹ 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 ilminin 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.³⁹⁰

Yukarıda ele aldığımız hususları özetleyecek olursan hem Gazâlî'nin hem de Thomas'ın düşünce sisteminde, hiçbir şey 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. Sözelimi hulûl 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

³⁸⁷ Aquino'lu Thomas, *Summa Contra Gentiles*, I, s. 221-23.

³⁸⁸ Gazâlî, *el-İktisâd*, s. 34. / *İtikat'da Orta Yol*, s. 28.

³⁸⁹ Gazâlî, *el-İktisâd*, s. 100. / *İtikat'da Orta Yol*, s. 74.

³⁹⁰ Aquino'lu Thomas, *Summa Contra Gentiles*, II, s. 78-79.

değildir. Dolayısıyla Gazâlî ve Thomas'ın, Tanrı'nın ilminin bizim açımızdan henüz gerçekleşmemiş bir takım 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 başka 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 düşünölmektedir. Dolayısıyla ilme iradenin 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 hali 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.³⁹¹ 'İrade, niçin bir şeyi benzerinden ayırır?' şeklinde bir soru, 'ilim niçin maluma ilişkindir' sorusuna benzediğı için anlamsızdır.³⁹² Göröldüğü 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 Gazâlî fail olma vasfının sadece canlı varlıklara nispet edilmesi gerektiğı hususunda ısrarlıdır.³⁹³ Bundan dolayı ihtiyarî denilen bir fiilin gerçekleşmesi için bir şeyi benzerinden ayırt eden irade sıfatı gereklidir.³⁹⁴ Âlem bir fiildir ve fiil de hadistir. Hadis olan bu âlem, Tanrı'nın iradesine, iradesi de O'nun ilim sahibi olduğuna delalet eder.³⁹⁵ Hem ilim sıfatı hem de kudret sıfatı şeylere, diğeri bir ifadeyle bir şeyin var olması ya da olmaması

³⁹¹ Gazâlî, *Tehâfüt*, s. 61-62/ *Filozofların Tutarsızlığı*, s. 25-27.

³⁹² Gazâlî, *el-İktisâd*, s. 107/ *İtikat'da Orta Yol*, s. 79.

³⁹³ Gazâlî, *Tehâfüt*, s. 88/ *Filozofların Tutarsızlığı*, s. 56.

³⁹⁴ Gazâlî, *Tehâfüt*, s. 63/ *Filozofların Tutarsızlığı*, s. 27.

³⁹⁵ Gazâlî, *Tehâfüt*, s. 148/ *Filozofların Tutarsızlığı*, s. 126.

gibi seçeneklere eşit mesafededir. Bunlardan hangisinin var olacağını tahsis eden irade sıfatıdır.³⁹⁶

Thomas da Tanrı'nın *akıl* olduğunu, şayet bir varlık akla sahipse, onun bilgi 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.³⁹⁷ 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 değildir. 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.³⁹⁸ Dolayısıyla şeylerin bu şekilde var olması, ilim ve iradenin *taallukundan sonra* (*after the mode of will*)'dır.³⁹⁹

Hem Gazâlî hem de Thomas Tanrı'nın bir iradesinin olması gerektiğini, âlemde müşahade edilen düzenden hareketle temellendirmektedirler. Peki, irade söz konusu olan bu düzeni ya da durumu *keyfî bir şekilde* mi tahsis etmektedir? Gazâlî, taşın merkezi aradığı ve istediği/irade ettiği söylenirse buradaki isteme ve arama olgusunun mecazi olduğuna dikkat çeker ve gerçek manada bir şeyi irade etmek ve arzulamanın ancak bilgi ile mümkün olabileceğini dile getirir.⁴⁰⁰ 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.⁴⁰¹ Tanrı ilim ve kudret sahibidir. İlim ve kudret sahibi olan zorunlu olarak hayat sahibidir.⁴⁰² Hayat ilmin şartı, ilim de iradenin şartıdır. Hayat

³⁹⁶ Gazâlî, "Ravzatu't-Talibîn", s. 142. Benzer ir değerlendirme için bk. İcî, s. 291.

³⁹⁷ Aquino'lu Thomas, *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.

³⁹⁸ Aquino'lu Thomas, *Summa Contra Gentiles*, II, s. 69-70. Ayrıca bk. *Summa Theologica*, I, s. 610-11.

³⁹⁹ Aquino'lu Thomas, *Summa Theologica*, I, s. 112. Ayrıca bk. *Summa Theologica*, I, s. 82.

⁴⁰⁰ Gazâlî, *Tehâfût*, s. 88/ *Filozofların Tutarsızlığı*, s. 57.

⁴⁰¹ Gazâlî, *Tehâfût*, s. 142/ *Filozofların Tutarsızlığı*, s. 119. Ayrıca bk. *Mirâcu's-Salikîn*, s. 74.

⁴⁰² Gazâlî, *İhyâ*, s. 128/ *İhyâ*, I, s. 277.

olmadan ilim, ilim olmadan da irade olamaz.⁴⁰³ İlmin iradenin şartı olması ve mevcudatın ezeli ilme tabi olması sebebiyle Gazâlî'nin ilahî ilim anlayışının Farabî ve İbn Sînâ gibi filozofların ilim anlayışı ile aynı olduğu iddia edilse de,⁴⁰⁴ kanaatimizce bu iddia kabul edilemez. Her ne kadar Gazâlî iradenin ilme tabi olduğunu söylese de, İbn Sînâ gibi irade sıfatını ilim sıfatına irca etmemektedir. Bilindiği gibi İbn Sînâ, irade sıfatını ilim sıfatına irca etmekte ve Gazâlî'nin bu sıfata yüklediği fonksiyonu ortadan kaldırmaktadır. Dolayısıyla Gazâlî 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 Gazâlî'nin ilahî ilim anlayışının filozoflarınkiyle aynı olduğu düşüncesi kabul edilir bir iddia değildir.

Benzer şekilde Thomas da, Tanrı'nın iradesinin keyfi şekilde işlediği fikrinin bir yanlgı olduğuna dikkat çeker.⁴⁰⁵ Çünkü irade akıl ile yönetilir⁴⁰⁶ ve bilgi iradenin var olmasının zorunlu koşuludur. Cehalet ise, iradesizliğe neden olur.⁴⁰⁷ Tanrı kâmilidir ve O'nun kemâlini tamamlayacak bir şey yoktur. Bu nedenle irade, O'nun zâtı haricinde bir şey değil, O'nun zâtıdır.⁴⁰⁸ 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.⁴⁰⁹ Dolayısıyla Tanrı tabiî bir zorunlulukla değil, ilim ve iradesiyle fiilde bulunur ve bir şeye ilişkin inayet, o şeye ilişkin bilgi ve iradeyi tazammun eder. Bir şeyi inayetle yönetmek demek, o şeyi bir gayeye sevk etmek demektir. Tabiatları farklı olan şeyleri bir sistem içerisinde uyumlu bir tarzda tertip eden inayettir.⁴¹⁰ Görüldüğü gibi Thomas'ın iradeye ilişkin iddiaları Gazâlî'nin iddiaları ile benzerlik arz etmektedir. Kanaatimizce Thomas var olan her şeyin bir gaye ve amaç ile Tanrı'nın iradesinin sonucu olarak var olduğunu söyleyen⁴¹¹ İbn Meymun'u takip etmektedir. Söz konusu benzerlikten dolayı Thomas'ın irade konusunda, İbn Sînâ çizgisinden ayrılarak Gazâlî'nin çizgisine yaklaştığı açıkça görülebilir.

⁴⁰³ Gazâlî, *el-İktisad*, s. 97. *İtikat'da Orta Yol*, s. 72

⁴⁰⁴ Rabia Çetin, *Gazali'de İlâhî İlim-İlahî İrade İlişkisi*. Ankara Üniversitesi SBE. Ankara. (Yayımlanmamış Doktora Tezi), 2010, s. 248-49.

⁴⁰⁵ Aquino'lu Thomas, *Summa Contra Gentiles*, II, s. 72.

⁴⁰⁶ Aquino'lu Thomas, *Disputed Questions on Truth*, III, s. 119.

⁴⁰⁷ Aquino'lu Thomas, *Summa Theologica*, I, s. 651.

⁴⁰⁸ Aquino'lu Thomas, *Summa Contra Gentiles*, I, s. 243.

⁴⁰⁹ Aquino'lu Thomas, *Summa Theologica*, I, s. 109.

⁴¹⁰ Aquino'lu Thomas, *Summa Contra Gentiles*, III, 1. Kitap, s. 211.

⁴¹¹ İbn Meymun, s. 512.

Yukarıdaki ifadelerimizden de anlaşılacağı gibi irade sıfatı, bilgiyi temele almakta ve buna göre bir şeyin var olma ya da 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.⁴¹² ‘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.⁴¹³

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 îfâ ettiğimiz fiillerimiz nasıl adil ise, O'nun iradesine göre yaptığı şey de adildir.⁴¹⁴ 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.⁴¹⁵ 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.⁴¹⁶

İradenin nedeni Tanrı'nın iyiliğidir⁴¹⁷ ve Tanrı da zâti olarak ezelden beri iyidir. Bu durumda iyilik ezeli ise, O'nun fiili olan âlem de ezeli midir? Thomas, ilahî iradenin

⁴¹² Gazâlî, *el-İktisâd*, s. 107-108. *İtikat'da Orta Yol*, s. 80.

⁴¹³ Gazâlî, *el-Maksad*, s. 104 / *İlahî Ahlak* s. 284.

⁴¹⁴ Aquino'lu Thomas, *Summa Theologica*, I, s. 124.

⁴¹⁵ Aquinolu Thomas, *Summa Contra Gentiles*, I, s. 265.

⁴¹⁶ Aquino'lu Thomas, *The Power of God*, s. 139.

⁴¹⁷ Aquino'lu Thomas, *Summa Contra Gentiles*, I, s. 268-69. Ayrıca bk. *Summa Theologica*, I, s. 643.

başka bir şey tarafından hareket ettirilmediğini, ‘iradenin nesnesi, iradeyi hareket ettirir’ dediğimiz zaman buradaki hareket ettirme olgusunun metaforik/mecazi 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.⁴¹⁸ Tanrı kendi varlığını zorunlu olarak irade ederken diğer şeyleri ise, kendi zâtî iyiliğini irade ettiği sürece irade eder⁴¹⁹ ve Tanrı’nın iradesi tekil tarzda var olan bütün iyiliklere de taalluk eder.⁴²⁰

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 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/ortaya çıkamazdı. İddiasını güçlendirmek için Thomas, Hilary’nin⁴²¹ ‘Tanrı iyiliğini yaymak için iradesini kullanmıştır. Oğul’un varlığı ise O’nun doğasından kaynaklanan mükemmel bir var oluşturmaz’ 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.⁴²² 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.⁴²³ Acar’ın da belirttiği gibi Oğul’un

⁴¹⁸ Aquino’lu Thomas, *The Power of God*, s. 93.

⁴¹⁹ Aquino’lu Thomas, *Summa Contra Gentiles*, I, s. 255-56. “Therefore He necessarily wills Himself to be, nor can He wills Himself not to be.”

⁴²⁰ Aquino’lu Thomas, *Summa Contra Gentiles*, I, s. 252.

⁴²¹ Hilary of Poitiers, 4. yy’da yaşamış Katolik rahiplerden birisidir.

⁴²² Aquino’lu Thomas, *The Power of God*, s. 27-28.

⁴²³ Aquino’lu Thomas, *Summa Theologica*, I, s. 155.

varlığını açıklamak için Thomas, Tanrı'ya iradeden bağımsız *tabîi bir fiil* atfetmektedir.⁴²⁴

Thomas'ın Tanrı'nın iradesine ilişkin yaklaşımı, kanaatimizce bir takım 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 varlığını dahi iradenin konusu olarak görürken, Oğul'un varlığını iradeden bağımsız olarak görmekte ve onu Tanrı'nın ilmine referansla açıklamaktadır. Yazır'ın dahaklı olarak belirttiği gibi Tanrı zorunlu varlıktır ve var olmak için başka bir nedene muhtaç değildir. Dolayısıyla irade edilen 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.⁴²⁵

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

Kanaatimizce Gazâlî'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 Gazâlî'ye yöneltilmesi mümkün değildir. Zira onun

⁴²⁴ Rahim Acar, *Creation: A Comparative Study Between Avicenna's and Aquinas' Position*. Harvard Üniversitesi, Harvard. (Yayımlanmamış Doktora Tezi.), 2002, s. 204.

⁴²⁵ Paul Janet ve Gabriel Seailles, *Metâlib ve Mezâhip: Metafizik ve İlahîyat*. (Çev. Elmalılı Hamdi Yazır). Eser Neşriyat, İstanbul, 1978, s. 296'da yer alan beşinci dipnottaki açıklama.

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 soruna bir çözüm üretmediğini ve bundan dolayı ‘âlem ezeldir’ ve ‘âlem ezeli değildir’ önermelerinin aklî 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. Âlemdeki zorunlu şeyler incelendiğinde yaratılmış olan her şeyin bunlar arasında olmadığı görülür. Dolayısıyla ilahî irade insana, imanın da temel dayanağı olan vahiy ile ifşa edilebilir.⁴²⁶ 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.⁴²⁷ Dolayısıyla Ertürk’ün de haklı olarak belirttiği gibi, Thomas açısından âlemin ezeliyeti mantıksal imkândan öte bir şey değildir ve Tanrı bu âlemin ezelde değil de belli bir zamanda yaratılmasını irade etmiştir.⁴²⁸

Gilson’un iddiasına göre Eş’ari’nin âlemin Tanrı’nın tek bir iradesi ile var olduğu düşüncesi İbn Meymun ve Thomas’ın dikkatini çekmiştir.⁴²⁹ 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

⁴²⁶ Aquino’lu Thomas, *Summa Theologica*, I, s. 252-53. Ayrıca bk. Etienne Gilson, *Ortaçağda Felsefe*, s. 498.

⁴²⁷ Brian Davies, *The Thought of Thomas Aquinas*, s. 36. Ayrıca bk. Rahim Acar, “Yaratma: İbn Sînâ 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.

⁴²⁸ Ramazan Ertürk, “Aquinos’lu Thomas’ın Din Felsefesinde Zamanın Başlangıcı ve Yaratma Sorunu” *Felsefe Dünyası*, Sayı, 35, 2002, s. 86.

⁴²⁹ Etienne Gilson, *Ortaçağda Felsefe*, s. 344.

göre âlem Tanrı'nın zâtından kaynaklanan bir lüzum/gereklilik dolayısıyla değil, iradesinin taalluku ile var olmuştur ve bu da şer'i bir kaidedir.⁴³⁰ 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 dayanaklarındandır. 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 taalluk etmesinden dolayıdır. Eğer âlem kadim olsaydı, irade sıfatı ona taalluk etmezdi.⁴³¹

Şunu da belirtmeliyiz ki Gazâlî 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, Gazâlî'nin sisteminde böyle bir şey söz konusu değildir. Gazâlî'nin *İktisâd*'taki 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'⁴³² tarzında formüle ettiği ilke, Gazâlî'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 Gazâlî 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

⁴³⁰ İbn Meymun, s. 359. Ayrıca bk. İbn Meymun, s. 342-43.

⁴³¹ Gazâlî, *el-İktisâd*, s. 151-52. *İtikat'da Orta Yol*, s. 111.

⁴³² İsmail Hakkı İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*. (Haz. Sabri Hizmetli). Umran Yay. Ankara, 1981, s. 270-71.

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, diğerinin mutlak kudret sahibi olması mümkün değildir; bu da *temanu*' kanıtı olarak bilinen delildir.⁴³³ 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.⁴³⁴

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. İlâhi faaliyet kesilirse, ikincil nedenlerin bütün faaliyeti de ortadan kalkacaktır. Bundan dolayı her fiil, nihai anlamda Tanrı'ya irca edilebilir.⁴³⁵ Şunu da belirtmek gerekir ki Thomas açısından her ne kadar tecrübe ettiğimiz ve tabîî şekilde fiilde bulunan şeylerin kudreti, tek tip fiil gerçekleştirmek üzere belirlenmiş olsa da, Tanrı'nın kudreti böyle değildir. Zira Tanrı tabîî bir zorunlukla değil, özgür iradesi ile fiilde bulunur.⁴³⁶

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 hâlel getirmez. Bununla birlikte Tanrı, Everest dağına tırmanmak gibi bir eylemi gerçekleştiremez; çünkü Tanrı tırmanma eylemini gerçekleştirmek için bir

⁴³³ Gazâlî, *el-İktisâd*, s. 77-78 / *İtikat'da Orta Yol*, s. 57-58.

⁴³⁴ Gazâlî, *el-İktisâd*, s. 80-81 / *İtikat'da Orta Yol*, s. 60-61.

⁴³⁵ Aquino'lu Thomas, *Summa Contra Gentiles*, III, 1. Kitap, ss. 219-222.

⁴³⁶ Aquino'lu Thomas, *Summa Contra Gentiles*, II, s. 68.

bedene sahip değildir. Bundan dolayı Tanrı, mantıksal olarak mümkün olan ve kendi mahiyeti ile tutarlı olan her türlü fiili yapabilir.⁴³⁷ 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 Ortaçağ 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.⁴³⁸ 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, *akli* 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.⁴³⁹ 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 toplamının iki dik açıya eşit olmasının zorunluluğu, kudrete konu değildir. Böyle bir zorunluluk ilahî iradenin değişmezliğini de ortadan kaldırmaz.⁴⁴⁰

⁴³⁷ Micheal Peterson, William Hasker vd., *Akıl ve İnanç: Din Felsefesine Giriş*. (Çev. Rahim Acar). Küre Yay. İstanbul, 2009, s. 88.

⁴³⁸ 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.

⁴³⁹ Gazâlî, *Tehâfüt*, s. 74-75 / *Filozofların Tutarsızlığı*, s. 41-42.

⁴⁴⁰ Aquino'lu Thomas, *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 tartışılacak bir mesele olmuştur. Bu bağlamda Thomas'ın, imkânın kudrete konu olup olamayacağı hususunda İslam düşüncesinden beslendiğini söylemek mümkündür.

Her ne kadar Gazâlî *Tehâfüt*'te mümkünün aklî bir mefhum olduğunu söylese de, *el-İktisâd*'ta mümkünün, makdur olduğunu ve kudretin imkândan başkasına taalluk etmediğini temele alarak,⁴⁴¹ her mümkünün makdur olduğu neticesine ulaşır.⁴⁴² 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 evvelî bilgilerdir. Bunlar zorunlu/vacip, mümkün/caiz ve imkânsız/müstahile ilişkin aklın sahip olduğu zaruri önermelerdir. Nazariyat/araştırma ile elde edilen bilgiler ise, aklın hemen kabul etmediği, belirli bir araştırma sonrasında elde ettiği bilgilerdir.⁴⁴³ Başka bir eserinde Gazâlî, aklın imkânsız olarak hükmettiği bir şeyin meydana gelmesinin mümkün olmadığına dikkat çeker. Söz gelimi bir veli 'X kişi, yarın ölecektir' derse, bu duruma ilişkin bilgi konusunda akıl sınırlıdır. Zira bu durum ancak Tanrı tarafından bilinebilir. Veli olduğunu iddia eden birisi 'Tanrı, yarın kendisi gibi bir varlık yaratacak' tarzında bir bilginin kendisine ifşa edildiğini söylese, akıl bunu hemen reddeder. Bunun nedeni aklın onu anlamadaki kusurundan dolayı değil, o şeyin zâtındaki imkânsızlık dolayısıyladır. 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.⁴⁴⁴ Önermelerin cihetlerini ele aldığı yerde Gazâlî, 'canlı' kavramının insana nispetinin zorunlu olduğuna, ama 'taş' kavramının insanın zâti niteliklerine aykırı olmasından dolayı 'insan taşdır' önermesinin bizâtihi imkânsız olduğuna dikkat çeker.⁴⁴⁵

⁴⁴¹ Hemadanî (ö. 1131) de, kudretin imkânsıza taalluk etmeyeceği konusunda Gazâlî ile hemfikirdir. Bk. Toshihiko Izutsu, *İslam Mistik Düşüncesi Üzerine Makaleler*. (Çev. Ramazan Ertürk). Ağaç Kitabevi Yay. İstanbul, 2010, s. 146.

⁴⁴² Gazâlî, *el-İktisâd*, s. 82 / *İtikat'da Orta Yol*, s. 62.

⁴⁴³ Gazâlî, *Mişkâtü'l-Envâr* s. 290-91 / *Mişkâtü'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: İlmî Ölçütü*, s. 252-54. Bakıllani'ye göre, akıl, mümkün olanın imkânına, imkânsız olanın imkânsızlığına ilişkin bir takım 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: İlmî Ölçütü*, s. 422. Ayrıca bk. *Mustasfâ*, s. 71/*Mustasfâ: İslam Hukuk Metodolojisi*. s. 36.

⁴⁴⁴ Gazâlî, *el-Maksad*, s. 125 / *İlahî Ahlak* s. 339.

⁴⁴⁵ Gazâlî, *Makâsıdu'l-Felâsife*, s. 30.

Her ne kadar Gazâlî imkân, zorunluluk ve imkânsızlık kavramlarını ele aldığı *Mî'yar*'da amacının filozofların kavramlarını açıklamak olduğunu söylese de,⁴⁴⁶ “*buna bir şey daha ekliyoruz ve diyoruz ki ...*” diye devam ederek *zât bakımından (bizâtihi)* ve *başka bir şey nedeniyle (ligayrihi mümteni)* şeklinde iki tür imkânsızlık olabileceğini söyler. Söz gelimi beyazlık ve siyahlığın aynı anda aynı konuya atfedilmesi zâtı 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.⁴⁴⁷ Buradan hareketle Gazâlî'nin burada sadece filozofların terimlerini açıklamakla kalmayıp, bizâtihi ve ligayrihi imkânsız şeklinde bir ayrımı kabul ettiğini söyleyebiliriz.

el-İktisâd'ta da benzer bir değerlendirmeye yer veren Gazâlî âlemin zorunlu, mümkün ve muhal olmasını kadim 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 harici bir nedenden dolayı muhal 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 itibarıyla mümkün, ama Tanrı'nın ilminin değişmezliği ve cehle dönmesinin imkânsızlığı sebebiyle de ligayrihi imkânsız olduğunu ifade eder.⁴⁴⁸ Ebu Cehil'in iman etmesi konusunda da Gazâlî, onun iman etmesinin bizâtihi muhal olmadığını, aksine hariçteki bir sebepten (*muhâlün ligayrihi*), yani Tanrı'nın ilminden dolayı muhal olduğunu

⁴⁴⁶ Gazâlî, *Mî'yâru'l-İlm*, 283-84/ *Mî'yâru'l-İlm: İlmî Ölçütü*, 416-18.

⁴⁴⁷ Gazâlî, *Mî'yâru'l-İlm*, 332-33/ *Mî'yâru'l-İlm: İlmî 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/ *İtikat'da Orta Yol*, s. 118-19.

⁴⁴⁸ 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 Sînâcî Kökleri Üzerine” 900. *Yılında Uluslararası Gazzâlî Sempozyumu*, MÜİFVY. İstanbul, 2012, s. 599.

belirtir.⁴⁴⁹ Zira bir şey ezeli ilimde varsa ve ezeli irade de onun öyle olacağına taalluk etmişse, o şey buna göre o şekilde var olacaktır.⁴⁵⁰

Thomas da, Aristo'yu takip ederek⁴⁵¹ imkân ve imkânsızlığın üç türlü olduğunu kabul eder. Birincisi bilfiil ve bilkuvve kudret bakımından imkân-imkânsızlıktır. Sözgelimi insan yürüme kudretine sahiptir ve bu kudret dolayısıyla yürümesi mümkün iken uçuşması 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 konuya eş zamanlı olarak atfedilmesi imkânsızdır. Bundan dolayı aynı yüklem eş zamanlı olarak 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, geometrideki matematiksel imkândır. Karenin alanı hesaplanmışsa, buradan hareketle karenin bir kenarının ölçüsünün hesaplanması mümkündür.⁴⁵² 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' karşıt bir şeyi irade edemez. Tanrı mutlak kudrete sahip olmasına rağmen, bir takım organlarla yapılan fiilleri îfâ edemez. Bu durum kudretin kendisiyle değil, bizâtihi imkânla ilişkilidir. Söz gelimi Tanrı'nın kendisine denk olan 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 başka varlıklar tarafından paylaşılamaz.⁴⁵³ Dolayısıyla Thomas açısından imkân bir şeyin kendi zâtındaki imkândır ve Tanrı şeylerin zâtında olan imkân ve imkânsızlığı ortadan kaldıramaz.⁴⁵⁴

Konuyu *Summa Contra Gentiles*'de 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 îfâ

⁴⁴⁹ Gazâlî, *el-İktisâd*, s. 181/ *İtikat'da Orta Yol*, s. 132.

⁴⁵⁰ Gazâlî, *el-İktisâd*, s. 175/ *İtikat'da Orta Yol*, s. 128.

⁴⁵¹ Aristo, *Metafizik*, s. 264-65.

⁴⁵² Aquino'lu Thomas, *The Power of God*, s. 9-10.

⁴⁵³ Aquino'lu Thomas, *The Power of God*, s. 17-18.

⁴⁵⁴ Aquino'lu Thomas, *Summa Theologica*, I, s. 146-147.

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. Dördüncüsü 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 bir takım ilk ilkelerine aykırı bir şey 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 nedenlenmiş olacağı ve nedenlenen bir varlığın da, İlk neden olan kendisinin mahiyetine ters olmasından dolayı Tanrı, kendisi gibi bir varlık yaratamaz. Sekizincisi, her şey var olmak ve varlığını idame ettirmek açısından Tanrı'ya muhtaç olduğu için kendi başına kaim olan başka bir varlık 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.⁴⁵⁵

Görüldüğü gibi Thomas, Tanrı'nın kudretinin taalluku konusunda bizâtiḥ imkân ve imkânsızlığın O'nun 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*'ta, 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 da,⁴⁵⁶ *Summa Contra Gentiles*'de ve *Summa Theologica*'da olmuş olanı, olmamış kılma durumunun mantıksal bir çelişki oluşturduğuna dikkat çekmektedir. Zira Sokrates'in oturması gerçekleştiyse 'Sokrates oturdu' önermesi zorunlu olarak doğrudur ve 'Sokrates oturmadı' önermesi ise zorunlu olarak yanlıştır. Bu iki önermenin aynı anda

⁴⁵⁵ Aquino'lu Thomas, *Summa Contra Gentiles*, II, s. 74-76. Ayrıca bk. *Summa Theologica*, I, s. 146

⁴⁵⁶ Aquino'lu Thomas, *The Power of God*, s. 17.

doğruluğu mümkün olmadığı için geçmişte meydana gelmiş olan bir durumun olmaması 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 referanslıdır. Dolayısıyla Tanrı mutlak kudret sahibi olduğu ve söz konusu fiil de bizâtihi imkânsız olmadığı için ölüyü diriltmek Tanrı'nın kudretine konu olabilir.⁴⁵⁷

Tanrı'nın mutlak kudret sahibi olduğu birçok teist tarafından kabul edilmesine rağmen, kudrete ilişkin tartışmanın, onun kapsamı üzerinde yoğunlaştığını söyleyebiliriz. Söz gelimi Gazâlî 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 açıkta olacak şekilde, peştamalsız girilememelidir' önermeleri, herkesin ya da çoğunluğun kabul ettiği şeylerdir. Meşhur olan bu önermeler yakîn 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, birden büyüktür' önermesi arz edilirse, onun bu ve bunun gibi önermeleri reddetmesi düşünülemez; zira bunlar zaruridir. Dolayısıyla meşhur önermelerin bazıları doğru bazıları da yanlış olabilir. 'Tanrı her şeye kadirdir' önermesi de meşhur önermelerden birisidir. Bu önerme, Tanrı kendi zâtı ve sıfatlarını yaratmaya muktedir olmadığı halde yine de doğru kabul edilir.⁴⁵⁸

Meşhur önermeler doğru ya da yanlışlık bakımından *çelişik* olarak değil, uygunluk ya da uygunsuzluk bakımından değerlendirilir. Yanlışın çelişkiği doğru olandır ama meşhurun karşıtı, uygun olmayandır (*şeni*'). Dolayısıyla Gazâlî açısından nice doğru şeyler vardır ki *şeni*'dir, nice yanlış şeyler de vardır ki meşhurdur.⁴⁵⁹ 'Tanrı her şeye kadirdir' önermesinin çelişkiği ilk bakışta ortaya çıkmayabilir. Fakat söz konusu önerme incelendiğinde, Tanrı'nın kendi gibi bir varlık yaratmasının mümkün olmadığı,

⁴⁵⁷ Aquino'lu Thomas, *Summa Theologica*, I, s. 32 ve s. 147. Ayrıca bk. *Commentary on Aristotle's Nichomachean Ethics*, Dumb Ox Books, Notre Dame, 1993, s. 362.

⁴⁵⁸ Gazâlî, *Mustasfâ*, s.150-52 /*Mustasfâ: İslam Hukuk Metodolojisi*. s. 74-75. Ayrıca bk. Gazâlî, *Makâsıdu'l-Felâsife*, s. 51.

⁴⁵⁹ Gazâlî, *Makâsıdu'l-Felâsife*, s. 51.

dolayısıyla da ‘Tanrı her şeye kadirdir’ önermesinin çelişik bir durum içerdiği sonucuna ulaşılır. Çünkü *yaratılmış olan* bir varlığın Tanrı olması mümkün değildir. 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.⁴⁶⁰ Tespitlerimize göre İbn Sînâ 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.⁴⁶¹ Kanaatimizce Gazâlî, ‘Tanrı, kendinde mümkün olan her şeye kadirdir’ derken İbn Sînâ’nın *eş-Şifâ*⁴⁶² ve *Dânişnâme*’deki açıklamalarından beslenmiş ve onu geliştirerek daha net bir şekilde ortaya koymuştur.⁴⁶³

Makâsıd’tan sonra yazmış olduğu *Mihâkk*’da kıyasın şartlarını ele alırken Gazâlî, kıyasın gerçekleşmesi için öncelikle tek tek tasavvurlar ve bu tasavvurlardan oluşturulmuş kaziyeler/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, düzgün bir yazı yazmak kudreti ile vasıflanamaz. Benzer şekilde Tanrı da, cüzlerden mürekkep olan bu âlemi, onlar olmaksızın mürekkep şekilde yaratmak gibi bir kudretle vasıflanamaz.⁴⁶⁴ 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.

⁴⁶⁰ Gazâlî, *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 فتنبه لخطئك في التصديق، فالصادق أنه قادر على كل أمر ممكن في نفسه. وهذا ليس له نقيض في نفسه ألبته.

⁴⁶¹ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî: Alâî Hikmet Kitabı*, s. 102-104.

⁴⁶² İbn Sînâ, *Metafizik*, I, s. 62.

⁴⁶³ Hamdi Yazır da, Bakara Suresinin 20. Ayetinde geçen ‘Muhakkakki 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.

⁴⁶⁴ Gazâlî, *Mihâkk*, s. 12-13./*Düşünmede Doğru Yöntem*, 63-64.

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 kelime bile 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.⁴⁶⁵

Görüldüğü gibi Gazâlî ilahî kudretin kendinde mümkün olana taalluk edebileceğini dile getirmektedir. Her ne kadar *Makâsıdu'l-Felâsife*, filozofların görüşlerini serdettiği bir eser olsa da, Gazâlî bu düşüncesini, gerek *Mi'yar*'da⁴⁶⁶ gerekse *Mustasfâ*'da, kısmî farklılıklara rağmen devam ettirmektedir. Bundan dolayı Gazâlî Tanrı'nın kudreti konusunda *Makâsıd*'ta serdettiği fikirleri İbn Sînâ'dan tevarüs etmiş olsa da, onun bu düşüncüyü 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.⁴⁶⁷ *Summa Theologica*'da Thomas, herkesin Tanrı'nın mutlak kudret sahibi olduğunu kabul etmesine rağmen, kudretin kapsamı/neyi kapsadığı konusunda ihtilaf içerisinde olduğuna dikkat çekmekte ve 'Tanrı her şeye kadirdir' önermesinde geçen, '*her şey*' lafzının yalnızca, imkân dahilinde 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 bir takım sorunlara yol

⁴⁶⁵ Gazâlî, *Mustasfâ*, s. 91./ *Mustasfa: 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 metotlarından birisi olan kıyası tartışmaktadır. Tartışmanın epistemolojik bir boyuta sahip olmasından dolayı, *Mihâkk*'da geçen 'âlem' kavramının 'ilim' kavramı olarak okunması daha uygun gözükmektedir.

⁴⁶⁶ Gazâlî, *Mi'yâru'l-İlm*, s. 187-88/ *Mi'yâru'l-İlm: İlmin Ölçütü*, s. 270.

⁴⁶⁷ Aquino'lu Thomas, *The Power of God*, s. 19-20.

açacaktır. Bundan dolayı Thomas, ‘Tanrı her şeye kadirdir’ önermesinin ‘Tanrı *mümkün olan her şeye kadirdir*’ şeklinde anlaşılması gerektiğini ifade eder.⁴⁶⁸

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 kudretine ilişkin görüşlerini takip etmek yerine İbn Sînâ ve Gazâlî’nin bu konudaki görüşlerini benimsemekte ve kendi sisteminde kullanmaktadır. Söz gelimi Anselm *Proslogion*’da, yalan söyleyememesine ve doğru olanı yanlışla çevirememesine rağmen Tanrı’nın mutlak kudret sahibi olduğunu dile getirirse de,⁴⁶⁹ *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”⁴⁷⁰

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, 12. yy’da Latinceye çevrilen *Makâsıdu’l-Felâsife* adlı eserden tevarüs/elde etmiş olabilir. Onun bu fikri tevarüs etme yollarından bir diğeri de, 1220’lerde Latinceye çevrilen *Delâletü’l-Hâirîn* adlı eser olabilir. Zira İbn Meymun, geç dönem bazı Müslüman kelimcilerinin (*ba’zu’l-müteahhirîn*) tevhidi temellendirirken Tanrı’nın var olmak için başka bir nedene muhtaç olmadığını temele aldıklarını ve her ne kadar Tanrı, zâtında mümkün olmayan şeyleri yaratmak gibi bir kudretle vasıflanmasa da, bu durumun O’nun kudretine hâlel getirmeyeceğini iddia ettiklerini aktarır. Söz gelimi Tanrı kendisi gibi bir varlık yaratmaya, tecessüm etmeye ya da dikedörtgenin kenarlarını eşit kılmaya muktedir olmasa da, bu durum O’nun aciz olmasını gerektirmez.⁴⁷¹ Bunun yanı sıra Gazâlî’ye ait olduğunu düşündüğümüz bu fikirlerin İbn Meymun tarafından da benimsediğini söyleyebiliriz. Nitekim o, eserinin

⁴⁶⁸ Aquino’lu Thomas, *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.”

⁴⁶⁹ Anselm, “Proslogion”, *Anselm of Canterbury: The Major Works*. (Ed. Brian Davies ve G.R. Evans). Oxford Uni. Press. New York, 1998, s. 90.

⁴⁷⁰ Anselm, “Why God Became Man”, s. 342.

⁴⁷¹ İbn Meymun, s. 228.

başka bir yerinde bizâtilî mümteni olanın Tanrı'nın kudretine konu olmayacağını açıkça ifade etmektedir.⁴⁷²

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

⁴⁷² İbn Meymun, s. 520.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

GAZALİ VE THOMAS'DA ÖZGÜRLÜĞÜN TEZAHÜRÜ OLARAK TANRI'NİN FAALİYETİ

1- TANRI'NİN ÖZGÜRLÜĞÜ BAĞLAMINDA ENTELLEKTÜALİZM VE İRDECİLİK

Çalışmamızın birinci bölümünde, Tanrı'nın faaliyetinin Ortaçağda ilahî iradecilik ve entelektüalizm bağlamında değerlendirildiğini ifade etmiştik. Kanaatimizce bu açıklama tarzlarının nedeni, Yunan düşüncesinin ulûhiyet tasavvuru ile Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam'ı da kapsayan teistik Tanrı tasavvuru arasındaki farklılıktır. Sözgelimi Platon, *İyilik* idesinin, düzeni iyi gördüğünü ve kaos halinde bulunan şeye düzen vermek için de diğer ideleri birer örnek olarak kullandığını söylemektedir.⁴⁷³ 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 âlemi, iradesiyle yoktan yaratan teistik geleneğin *faal* Tanrı'sıyla bağdaşmayacağı açıktır. Bu durum, Osler'in de ifade ettiği gibi, Yahidlik, Hristiyanlık ve İslam'ın Tanrı tasavvuru ile Yunan düşüncesinden tevarüs edilen kozmik ilkelerin rasyonel prensibi olan ve kendi kendine yeter bir Tanrı tasavvurunu uzlaştırma teşebbüsünün de nedeni olmuştur.⁴⁷⁴ Bunun neticesinde Tanrı'nın faaliyeti açısından Ortaçağda, *entelektüalizm* (*intellectualism*) ve *iradecilik* (*voluntarism*) olmak üzere iki yaklaşım ortaya çıkmış; birincisi bir takım zorunlu unsurların var olduğunu ve Tanrı'nın faaliyette bulunurken bunları gözetmek

⁴⁷³ Platon, *Timeaus*, s. 28-30.

⁴⁷⁴ Osler, s. 15.

zorunda olduğunu iddia ederken, ikincisi ise, Tanrı'nın faaliyetini sınırlayan her hangi bir zorunlu unsurun olmadığını ve her şeyin O'nun mutlak iradesine bağlı olduğu düşüncesini benimsemiştir.⁴⁷⁵ Daha önce de belirttiğimiz gibi İslam Düşüncesinde bu mesele *mucibu'n biz-zât* (zâtının gereği olarak fiilde bulunan) ve *failu'n bil-ihityâr* (özgür iradesiyle fiilde bulunan) kavramları bağlamında tartışılmıştır. Bu bağlamda Tanrı'nın faaliyetini zâtının bir gereği olarak açıklayan Farabî ve İbn Sînâ'yı entelektüalist olarak değerlendirmek, bunun yanı sıra Eş'ari ve Maturidî gibi *mütekellimler* 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 bir kelamcı, Thomas'ın da bir Hristiyan olması dolayısıyla iradeci olduğu teslim edilebilir. Fakat Osler, Thomas'ı entelektüalist kanatta yer alan bir düşünür olarak zikretmektedir.⁴⁷⁶ Eğer entelektüalizm, Tanrı'nın yaratırken bir takım zorunlu ilkeleri dikkate aldığını ve bu bağlamda faaliyette bulunduğu şeklinde anlaşılırsa, hem Gazâlî hem de Thomas entelektüalist olduklarını söylemek mümkündür. Fakat entelektüalizm, Yeni-Platonculuk'ta olduğu gibi, O'nun faaliyetini ilmine ve dolayısıyla da zâtına indirgeme tutumu ve âlemin O'ndan zâtî bir gereklilikle sadır olduğu tarzında anlaşılırsa, ne Gazâlî'nin ne de Thomas'ın entelektüalist olduğunu söyleyebiliriz.

Anlaşıldığı 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 mantıkî doğrular gibi zorunlu hakikatlerin bile Tanrı'nın iradesine konu olabileceğini söylemekte ve Tanrı'nın, bir hükümdarın koyduğu kuralları istediği zaman değiştirmesi gibi, dilerse onları değiştirebileceğini söylemekteydi. Bunun aksine Spinoza ise, Tanrı'nın iradesini O'nun ilminde eritmekte ve Descartesçi bir irade anlayışını reddetmekteydi. Ortaçağda ise Duns Scotus ve Ockham'lı William Tanrı'nın iradesini kısıtlayan herhangi bir şeyin olmadığını

⁴⁷⁵ Osler, s. 11.

⁴⁷⁶ Osler, s. 11.

söylemelerine rağmen yine de Tanrı'nın mantıksal olarak çelişki ifade eden şeyleri yani bizâtihî imkânsız olan fiilleri îfâ edemeyeceğini söylemekteydi. Her ne kadar bu düşünürler Tanrı'nın faaliyeti konusunda iradeye vurgu yapsalar da Descartes'in anladığının aksine, Tanrı'nın fiilde bulunurken bir takım zorunlu ilkeleri gözettiğini kabul etmektedir. Kanaatimizce ne Gazâlî ne de Thomas, Anselm'in ve Descartes'in savunduğu ve aşırı iradecilik olarak nitlenendirilebilecek bu kanatta telakki edilebilir. Konunun daha anlaşılır kılınması için şimdi Gazâlî ve Thomas'ın bu husustaki yaklaşımlarını ele alıp değerlendirmek yerinde olacaktır. Bu bağlamda öncelikle Gazâlî ve Thomas'ın, Tanrı'nın faaliyeti açısından ilim sıfatını mı yoksa irade sıfatını mı ön plana aldığı, sonrasında da onların bir takım zorunlu ilkeler kabul edip etmediği tespit edilmelidir.

Bilindiği gibi Gazâlî'nin *Tehâfüt*'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 olarak görmeleridir. Nitekim onlara göre biz, bildiğimiz şeyi o anda meydana getirmeye muktedir değilizdir. Bilgisine sahip olduğumuz bir şeyi îfâ etmek için yenilenen bir iradeye, sonrasında da bu fiili îfâ 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 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.⁴⁷⁷ Bu şekilde sıfatların ilme ve zâta indirgenmesine karşı çıkan Gazâlî, ilim ve kudret niteliğinin şeylerin var olması ve olmamasına eşit mesafede olduğunu ifade eder.⁴⁷⁸ Bu sıfatlar şeylerden hangisinin var olacağının yeter şartı değildir. Bundan dolayı O'nun iradesi seçeneklerden hangisinin var olacağını belirleyen bir sıfattır.⁴⁷⁹

⁴⁷⁷ Gazâlî, *Tehâfüt*, s. 116/ *Filozofların Tutarsızlığı*, 87-88. Ayrıca bk. İbn Sînâ, *en-Necât*, II, s. 106-107.

⁴⁷⁸ Gazâlî, *el-İktisâd*, s. 78-79/ *İtikat'da Orta Yol*, s. 58.

⁴⁷⁹ Gazâlî, *el-İktisâd*, s. 101-102/ *İtikat'da Orta Yol*, s. 75-76.

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.⁴⁸⁰ Bununla birlikte Tanrı, kendi zâtını zorunlu olarak irade etmesine rağmen, diğer şeylerin varlığını mümkün olarak irade eder.⁴⁸¹

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 belirli bir hedefe yönlendiriyorsa, âlemdeki şeyler de bu şekilde Tanrı'nın iradesi ile gayelerine yönlendirilmektedir. Dolayısıyla Tanrı şeyleri, *zâtı gereğı* 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 yöneltildiğı ilkesini benimsese de, Oğul'un meydana gelişini bu ilkenin dışında tutmaktadır. Zira Oğul'un bir gayesi yoktur; aksine her şeyin gayesi odur.⁴⁸² Dolayısıyla Kelam'ın ortaya çıkışı irade ile ilişkili değil, akıl/bilgi ile ilişkilidir.⁴⁸³

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

⁴⁸⁰ Aquino'lu Thomas, *Summa Contra Gentiles*, II, s. 70.

⁴⁸¹ Aquino'lu Thomas, *Summa Contra Gentiles*, I, s. 257.

⁴⁸² Aquino'lu Thomas, *The Power of God*, s. 27-28 ve s. 82.

⁴⁸³ Aquino'lu Thomas, *Summa Theologica*, I, s. 155.

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 tabî bir zorunlulukla değil, O'nun iradesiyle meydana geldiğini dile getirir.⁴⁸⁴ İbn Sînâ ve Gazâlî'yi Tanrı'nın zâtından kaynaklanan bir zorunluluk ile yarattığını iddia edenler 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 her hangi bir durumun söz konusu olmadığını, bu nedenle de Katolik inancının Tanrı'nın manevi cevherleri ve maddeyi, her hangi bir aracı olmaksızın doğrudan yaratabileceğini kabul ettiğini söyler.⁴⁸⁵ Bununla birlikte Tanrı'nın iradesi sebepsiz ve keyfi 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.⁴⁸⁶

Görüldüğü gibi Thomas, Tanrı'nın faaliyetinin O'nun iradesine dayandığını ileri sürmekte ve yaratma konusunda İbn Sînâ'cı 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,⁴⁸⁷ İbn Sînâ'nın sıfatlar konusundaki irca edeici/indirgemeci Tanrı tasavvuruna yaklaşmaktadır. Bilindiği gibi Thomas, Tanrı'nın varlığı ve mahiyeti konusunda İbn Sînâ'cı bir çizgide yer almakta ve Tanrı'nın mürekkep olmadığını 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

⁴⁸⁴ Aquino'lu Thomas, *The Power of God*, s. 81-83.

⁴⁸⁵ Aquino'lu Thomas, *The Power of God*, s. 43-44.

⁴⁸⁶ Aquino'lu Thomas, *Summa Contra Gentiles*, II, s. 72.

⁴⁸⁷ Aquino'lu Thomas, *Summa Contra Gentiles*, I, s. 243.

gibi Gazâlî, filozoflara ve Mutezile'ye, 'âlim' ve 'kâdir' kavramlarının aynı şeye refransta bulunup bulunmadığını sorar. Eğer bunlar aynı ise, 'Tanrı âlimdir' ifadesi ile 'Tanrı kâdirdir' ifadesi aynı anlama gelecektir ki bu kabul edilemez.⁴⁸⁸ Bilindiği gibi ilim sıfatı, kudretten, kudret sıfatı da ilimden farklı bir niteliktir.⁴⁸⁹

Gazâlî'nin filozoflara ve Mutezile'ye sıfatlar konusunda yönelttiği eleştirinin bir benzerinin, ilginçtir ki, çağdaş düşünür Plantinga tarafından Thomas'a yöneltildiğini görmekteyiz. 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.⁴⁹⁰ Dolayısıyla 'Tanrı kâdirdir' dediğimizde 'Tanrı, Tanrı'dır' demiş oluruz ki, bu durumda mahmul, konuya/zâta yeni bir anlam yüklemeyecektir. Bundan dolayı Gazâlî, sıfatların semantik yönüne vurgu yapmakta ve onların zâtla özdeş olmayan ama ona ilişkin bir takım manalara referansta bulunduğu, dolayısıyla da sıfatların ne zâtın aynısı ne de zâtla ödeş olduğu⁴⁹¹ neticesine ulaşmaktadır.

Sıfatlardan soyulmuş bir zât anlayışının nihai noktada bizi götüreceği yerin aslında o şeyin yokluğu olabileceğini düşünen Gazâlî, İbn Sînâ'cı bir zât ve sıfat anlayışının güçlükler doğurabileceğini dile getirerek, bu anlayışın Tanrı'yı *ölü bir varlık* seviyesine indirgeyeceğini de belirtir.⁴⁹² Şunu da belirtmek gerekir ki İbn Sînâ, 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 Sînâ'ya yaptığı eleştirileri aynen

⁴⁸⁸ Gazâlî, *el-İktisâd*, s. 132 / *İtikat'da Orta Yol*, s. 90.

⁴⁸⁹ Gazâlî, *el-Maksad*, s. 16. / *İlahî Ahlak* s. 72.

⁴⁹⁰ Alvin Plantinga, *Does God Have A Nature*, Marquette Uni. Press. Milwaukee, 1980, s. 37-38.

⁴⁹¹ Sıfatların Tanrı'nın ne zâtının aynı ne de gayrı şeklinde açıklama girişimi, 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*. İlâhiyât, Ankara, 2007, s. 161.

⁴⁹² Gazâlî, *Tehâfüt*, s. 98/*Filozofların Tutarsızlığı*, 67.

tekrarlardı. Bunun yanı sıra Gazâlî, irade sıfatına vurgu yapmasına rağmen Thomas'ın, basitlik ilkesi bağlamında bu sıfatı Tanrı'nın zâtında eriten bir tutum sergilemesinden dolayı onun kendi felsefi sistemi ile tutarsızlık arz edebileceğini de eklerdi.

Buna ilaveten Gazâlî, Thomas'ın Kelam/Oğul'un meydana gelişine ilişkin açıklamalarına da itiraz ederdi. 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 halel 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 Sînâ'cı 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, Acar'ın da belirttiği gibi, Oğul'un varlığını açıklamak için Tanrı'ya tabiî bir fiil atfetmektedir.⁴⁹³ 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 kanatta yer aldığını söylemek mümkündür. Thomas da ise, Oğul'un meydana gelmesi olayında ilim sıfatı aktif iken, diğer şeylerin varlığa gelmesi hususunda irade sıfatı etkindir. Eğer entelektüalizmi Tanrı'nın faaliyetini O'nun ilmine irca etmek olarak anlarsak, bu durumda Oğul'un var oluşu konusunda Thomas,

⁴⁹³ Rahim Acar, *Creation: A Comparative Study Between Avicenna's and Aquinas' Position*, s. 204.

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 Gazali 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 bir takım *zorunlu ilkeler* kabul edip etmediği meselesine geçebiliriz. Çalışmamızın birinci bölümünde, zorunlu doğruların kaynağına ilişkin *gerçekçilik*, *adçılık* ve *kavramcılık* olmak üzere üç yaklaşımın olduğuna değinmiştik. Gerçekçi anlayış, ezeli olarak var olan nesneler alanının varlığını varsayarken; adçılık 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 etmenin yanı sıra, 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 olarak bilmek olduğunu söyler. Sözelimi 2'nin 1'den küçük olması, bir kişinin aynı anda iki mekânda bulunması birer imkânsızlıktır ve akıl bunları imkânsız olarak bilir.⁴⁹⁴ Bunlar salt aklî /a priori doğrulardır ve doğruluğu ile yanlışlığı araştırmaya ihtiyaç duymaksızın doğrudan bilinen şeylerdir.⁴⁹⁵ Görüldüğü gibi Gazâlî, bir takım zorunlu doğruların varlığını kabul etmektedir ve Tanrı'nın vacip, mümkün ve

⁴⁹⁴ Gazâlî, *İhyâ*, s. 101 ve s. 103/ *İhyâ*, I, 215 ve s. 221. Ayrıca bk. *Mişkâtü'l-Envâr*, s. 290-91 / *Mişkâtü'l-Envâr (Nurlar Âlemi)*, s. 23-24.

⁴⁹⁵ Gazâlî, *Mi'yâru'l-İlm*, s. 178/ *Mi'yâru'l-İlm: İlmin Ölçütü*, s. 252-54. Ayrıca bk. Gazâlî, *el-Munkızu Min-ad-Dalâl*, s. 65.

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 zâti bir imkânsızlık (*muhalün lizâtihi*) değil, aksine hariçten kaynaklanan (*muhalün ligayrihi*) bir imkânsızlıktır ve ligayrihi imkânsızlık da bizâtihi imkânsızlıkla aynı değildir.⁴⁹⁶

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.⁴⁹⁷

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 kadîm olan tek Tanrı tasavvuru ile örtüşmeyecektir. Kanaatimizce bunların ilahî ilimde mündemiç ilkeler 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, bir takım 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.⁴⁹⁸ Eğer Gazâlî açısından bir takım zorunlu ve imkânsız olan şeyler Tanrı'nın kudreti ve iradesine konu olamıyorsa, şu halde Tanrı'nın kudret ve iradesinin taalluk alanına girmeyen bir takım zorunlu ilkelerin olduğu sonucuna ulaşabiliriz. Dolayısıyla Gazâlî'nin *aşırı iradeci* bir tutum içerisinde olduğunu

⁴⁹⁶ Gazâlî, *el-İktisâd*, s. 181 / *İtikat'da Orta Yol*, s. 132.

⁴⁹⁷ 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.

⁴⁹⁸ Gazâlî, *el-İktisâd*, s. 107-108/*İtikat'da Orta Yol*, s. 80.

düşünmek ve onu Descartesçi anlamda iradeci kanatta zikretmek 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.⁴⁹⁹ *Tehâfüt*'de de filozofların imkân, imkânsızlık ve zorunlu kavramlarının hariçte bir gerçekliğinin olmadığını kabul etmeleri gerektiğini, çünkü onların tümellerin ayanda bir varlığı olmadığını ve bunların zihnî birer kavram olduğunu iddia ettiklerini belirtir.⁵⁰⁰ 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/amm olanın var olmasının zorunlu olduğuna dikkat 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 bir örnek verecek 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/nazar ile elde edilen bilgiler ise, aklın hemen kabul etmediği, belirli bir araştırma sonucunda elde ettiği bilgilerdir.⁵⁰¹ Görüldüğü gibi Gazâlî, tümel ve tikel ilişkisine dair bazı bilgileri zorunlu kategorisinde zikretmekte, dolayısıyla da onları insan aklının bir takım 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.⁵⁰² Augustine açısından gökyüzü ve diğer maddi şeylerin varlığı zorunlu değildir. Fakat sayılar gibi matematiksel hakikatler ezeli ve değişmezdir. Bu bağlamda '3+7=10'

⁴⁹⁹ Gazâlî, *Makâsıdu'l-Felâsife*, s. 86-87. Ayrıca bk. İbn Sînâ, *Dânişnâme*, s. 178-180.

⁵⁰⁰ Gazâlî, *Tehâfüt*, s. 77/*Filozofların Tutarsızlığı*, 44.

⁵⁰¹ Gazâlî, *Mışkâtü'l-Envâr*, s. 290-91/*Mışkâtü'l-Envâr (Nurlar Âlemi)*, s. 23-24.

⁵⁰² N. Malebranche, *Metafizik ve Din Üzerinde Görüşmeler*. (Çev. Bedia Akarsu). MEB Yay. Ankara 1997, s.13-15.

önermesi her zaman doğrudur.⁵⁰³ Görüldüğü gibi Augustine, mantıkî 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.⁵⁰⁴ 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.⁵⁰⁵ Augustine'i takip eden Thomas, zorunlu olan ezeli-ebedi hakikatlerin Tanrı'nın ilmindeki fikirler/ideler olduğunu düşünmektedir. Bundan dolayı Thomas, Tanrı'nın bir takım 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.⁵⁰⁶ İfadelerden de anlaşılacağı üzere Thomas, Tanrı'nın yaratırken gözetmesi gereken bir takım zorunlu ilkelerin varlığını kabul etmektedir. Bunu temele alan Osler de, Thomas'ı entelektüalist kanatta zikretmektedir.⁵⁰⁷

Görüldüğü gibi gerek Gazâlî ve gerekse Thomas bir takım zorunlu ilkelerin varlığını kabul etmekte ve bunların Tanrı'nın faaliyetini de belirlediğini düşünmektedir. Sözelimi Gazâlî, hulûl meselesine dikkat çekmekte ve bu filin 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 bir takım zorunlu doğruların varlığını kabul etmekte, dolayısıyla da selefi olan ve aşırı iradeci kanatta yer aldığını düşündüğümüz Anselm'den ayrılmaktadır.⁵⁰⁸ Entelektüalizmi Tanrı'nın faaliyette bulunurken gözettiği bir takım zorunlu ilkelerin varlığı şeklinde yorumlarsak, hem Gazâlî'nin hem de Thomas'ın entelektüalist

⁵⁰³ Augustine, *Free Choice of the Will*. (Çev. Thomas Williams). Hackett Company. Indianapolis, 1993, s. 44.

⁵⁰⁴ Aquino'lu Thomas, *Summa Theologica*, I, s. 435.

⁵⁰⁵ Aquino'lu Thomas, *Summa Theologica*, I, s. 99.

⁵⁰⁶ Aquino'lu Thomas, *Summa Theologica*, I, s. 240.

⁵⁰⁷ Osler, s. 11.

⁵⁰⁸ 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.

olduklarını söyleyebiliriz. Fakat bu kavram, Tanrı'nın bütün sıfatlarını ilim sıfatına irca edilmesi ve O'nun faaliyeti, kendi zâtının bir gereği olarak gerçekleşen bir şey olarak 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'ı, Oğul'un varlığı konusunda ilim sıfatına vurgu yapmakla entelektüalist, âlemin yaratılması hususunda irade sıfatına vurgu yapmakla da iradeci olarak değerlendirebiliriz.

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.

Tesitik gelenekte aşkın olan Tanrı ilim, irade ve kudret gibi bir takım 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 girişimini⁵⁰⁹ hedef almakta ve onları, dinin/şeriatın bize sunmuş olduğu faal Tanrı tasavvuruna aykırı olmakla itham etmektedir. *Tehâfütü'l-Felâsife*'nin sekizinci meselesinde 'hakiki' ve 'mecazi' 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, mecazi anlamdadır.⁵¹⁰

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 görünmeyene 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 *tabî 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.⁵¹¹ İbn Rüşd gibi Hocazade de, faaliyetin iradî ve gayri iradî olabileceğine dikkat çeker. Söz gelimi su içme durumunda, suyu getiren ve suyun kendisi susuzluğun giderilmesi hususunda bir etkiye sahiptir ve dolayısıyla her ikisi de fail olarak adlandırılabilir.⁵¹²

⁵⁰⁹ İbn Sînâ, *Metafizik*, I, s. 169.

⁵¹⁰ Gazâlî, *Tehâfüt*, s. 88-89./ *Tutarsızlığın Tutarsızlığı* s. 56-57.

⁵¹¹ İbn Rüşd, *Tehâfüt*, s. 125-26./ *Tutarsızlığın Tutarsızlığı* s. 174-75.

⁵¹² Gürbüz Deniz, *Kelâm-Felsefe Tartışmaları (Tehâfütler Örneği)*, Fecr Yay. Ankara, 2009, s. 117

Thomas'ın da, Gazâlî ile benzer şekilde, 'bilgi ve irade ile fiilde bulunan' ve 'tabîî şekilde fiilde bulunan' fail ayrımını benimsediğini görmekteyiz.⁵¹³ Bu bağlamda Tanrı, ilim ve iradesine dayalı olarak fiilde bulunan bir varlıktır ve O, zâtından kaynaklanan tabîî bir zorunlulukla değil, iradesi ile bu âlemi yaratmıştır.⁵¹⁴ Her şeyin iyi olana yönelik tabîî bir arzusu vardır ve bilgiye dayanmayan söz konusu tabîî arzu, doğal arzu/iştihâ (*appetite*) olarak isimlendirilir. Aynı şekilde akıl sahibi varlıkların da iyi olana dair bir arzuları vardır. Fakat bu arzu, tabîî arzu sahibi varlıklarda olduğu gibi kendi tabiatlarından değil, akdedilir formlardan kaynaklanır.⁵¹⁵

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 zâtî iyiliğini yaymak için fiilde bulunur.⁵¹⁶ Bütün tabîî failler, tek bir tarzda fiilde bulunur ve *genellikle* aynı sonucu meydana getirir. Dolayısıyla her tabîî failin fiili belirlenmiştir; ama ilahî olan varlık için böyle bir şey söz konusu değildir. Şu halde Tanrı tabîî bir zorunlulukla değil, iradesi ve ilmi ile fiilde bulunur.⁵¹⁷

Görüldüğü gibi Gazâlî hakiki ve mecazi fail ayrımı yapmakta, ilim ve irade gibi sıfatlara sahip olmayan şeylerin fail olarak isimlendirilmesini mecazi bir isimlendirme olarak değerlendirmektedir. Benzer şekilde Thomas da, irade ile fiilde bulunan ve tabîî şekilde fiilde bulunan tarzında bir ayrıma gitmektedir. Tanrı'nın faaliyetini irade ve ilme dayandırmakta ve O'nun faaliyetinin tabiatları gereği fiilde bulunan şeylerden farklı olduğunu ısrarla vurgulamaktadır. Şu halde Tanrı, tabîî 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 Farabî 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 Ockham'lı William'ın Tanrı'nın irade sıfatını merkeze aldıklarını ve Tanrı'nın fiillerini bu sığata

⁵¹³ Aquino'lu Thomas, *Summa Theologica*, I, s. 111-112.

⁵¹⁴ Aquino'lu Thomas, *The Power of God*, s. 81.

⁵¹⁵ Aquino'lu Thomas, *Summa Theologica*, I, s. 109.

⁵¹⁶ Aquino'lu Thomas, *Summa Theologica*, I, s. 241.

⁵¹⁷ Aquino'lu Thomas, *Summa Theologica*, I, s. 112.

referansla açıkladıklarına değinmiştik. Tanrı'nın ilmi ve kemâlini merkeze alanların, O'nun kemâline zarar vereceği 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 belirttiği 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 getirdiği düşüncesiyle karşı çıkmıştır.⁵¹⁸ 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 gerçekleştiği neticesine ulaşır.⁵¹⁹ Dolayısıyla Tanrı kâmilidir/ganîdir ve kâmil olan bir varlığın başkasına muhtaç olması da mümkün olmadığı için O'nun bir ihtiyaca binaen fiilde bulunması ya da yaratması söz konusu olamaz.⁵²⁰

Thomas ise, 'iyilik kendisini yayar' ilkesini benimsemekte⁵²¹ ve Tanrı'nın mutlak iyi olmasından dolayı kendi zâtî iyiliğini yaymak için fiilde bulunduğu neticesine ulaşmaktadır.⁵²² Bununla birlikte İlk İlke, zâtî iyiliğini belirsiz/kör (*indefinitely*) bir şekilde de yaymaz. Bu nedenle Thomas, O'nun iyiliğinin her şeye ölçülü ve oranlı bir şekilde yayıldığını belirtir.⁵²³ 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

⁵¹⁸ David Burrel, *Faith and Freedom*, s. 152.

⁵¹⁹ Gazâlî, *Kitâbu'l-Erbâin*, s. 33/*Kırk Esas*, s. 29.

⁵²⁰ Gazâlî, *Tehafüt*, s. 122/ *Filozofların Tutarsızlığı*, s. 94.

⁵²¹ Aquino'lu Thomas, *Summa Contra Gentiles*, I, s. 152.

⁵²² Aquino'lu Thomas, *Disputed Questions on Truth*, III, s. 8. Ayrıca bk. *Summa Theologica*, I, s. 241.

⁵²³ Aquino'lu Thomas, *Summa Theologica*, I, s. 613. *Hikmetler Kitabı*, 11:21.

yoluyla gerçekleşebilir.⁵²⁴ Bu sebeple Tanrı bir ihtiyaca binaen ve zorunlulukla yaratmaz, aksine zâtî iyiliğini yaymak aşkına yaratır.⁵²⁵

Şeylerin var oluşunu Tanrı'nın iyiliğine bağlamanın yanı sıra 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. İlahi 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.⁵²⁶

Sonuç olarak Gazâlî kalamî gelenek içerisinde görülmesine rağmen yaratmayı, tasavvuf literatüründe şöhret bulmuş olan ve Hz. Peygamber'e atfedilen bir söze referansla açıklamakta; bu yönüyle sufi ekole yaklaşmaktadır. Thomas da yaratmayı, 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'⁵²⁷ pasajını esas alan ve yaratmayı bu şekilde açıklayan Augustine'den ayrılmakta, Tanrı'nın iyiliğini Oğul'da tecessüm ederek yayması gerektiğini düşünerek ve O'na tabî bir fiil atfederek Yeni-Platoncu sudur teorisine yaklaşmaktadır. Bilindiği üzere sudurcu bir yaratma anlayışı Gazâlî'nin *Tehâfüt* adlı eserde filozofları eleştirdiği önemli hususlardan biridir. Nitekim Gazâlî sudur temelli yaratma anlayışının Tanrı'nın iradesini yok saydığını ve zâtı gereği fiilde bulunudğunu düşünmekte; dolayısıyla da bu anlayışın Tanrı'yı tabî bir 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 eleştirileri ona da yöneltirdi. Bununla birlikte Gazâlî, Thomas'ın iradeye bu kadar vurgu yapmasına rağmen, onun 'Tanrı

⁵²⁴ Aquino'lu Thomas, *The Power of God*, s. 83.

⁵²⁵ Aquino'lu Thomas, *Disputed Questions on Truth*, III, s. 110-11.

⁵²⁶ Aquino'lu Thomas, *Summa Theologica*, II, s. 702-703.

⁵²⁷ *Tekvin*, 31:1. İbn Meymun, söz konusu pasajı, eşyanın hakikatinin sabit olması ve âlemin tertibi olarak yorumlamaktadır. İbn Meymun, s. 130-31.

iyiliğini yaymak için yaratır' düşüncesinin irade sıfatını işlevsiz hale getirdiğini söyleyerek karşı çıkardı.

Anlaşıldığı üzere Tanrı'nın yaratma nedeni Gazâlî açısından 'bilinmeyi istemek' bağlamında yorumlanırken, Thomas açısından Tanrı'nın 'zâtî 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 Tanrı'nın özgürlüğü sorununun ontolojik boyutunu ele alırken 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 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 Gazâlî ve Thomas ekseninde ele alacak ve onların bu meselede hangi tarafta yer aldıklarını ortaya koymaya çalışacağız.

Gazâlî havaya atılan taşın yere düşmesi, su içmenin susuzluğu 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.⁵²⁸ Sözgelimi 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.⁵²⁹ Benzer şekilde boynu kesme sonucunda ölümün gerçekleşeceğinden kimsenin şüphe duymayacağını da söyleyen Gazâlî,⁵³⁰ 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 ölüm

⁵²⁸ Gazâlî, *Mustasfâ*, s.141-43 / *Mustasfâ: İslam Hukuk Metodolojisi*, s. 70-71.

⁵²⁹ Gazâlî, *Mihâkk*, s. 59-61/*Düşünmede Doğru Yöntem*, s. 99-101. Ayrıca bk. Gazâlî, *Mi'yâru'l-İlm*, s. 179/ *Mi'yâru'l-İlm: İlmin Ölçütü*, s. 256.

⁵³⁰ Gazâlî, *Gazâlî, Mi'yâru'l-İlm*, s. 180-81/ *Mi'yâru'l-İlm: İlmin Ölçütü*, s. 256-58.

neden olmazdı. Bilindiği gibi ölümün hastalık, kaza vs. gibi daha başka birçok nedeni de 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.⁵³¹ Gazâlî'nin burada dikkat çektiği şey, sebep-sonuç arasındaki ilişkinin mutlak manada zorunlu kabul edilmesi düşüncesidir.⁵³² Zira bir şey mutlak manada zorunlu ise olmaması düşünülemez ve aksi de mümkün değildir. Şayet boynun vurulması ile ölümün gerçekleşmesi arasındaki ilişki mutlak manada zorunlu olsaydı, başka bir durumun ölüme neden olması mümkün olmayacaktı. Kanaatimizce ilk bakışta saçma bir açıklama gibi görünen Gazâlî'nin bu düşüncesi, onun 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 diğerinin yokluğu, varlığında ise diğerinin varlığının zorunlu olması söz konusu değildir. Bunlar Tanrı'nın her an irade ve takdir etmesiyle gerçekleşen şeylerdir. Ateşin teması 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.⁵³³ 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/gözleme dayanmaktadır. Dolayısıyla gözlem o anda yanmanın meydana geldiğine dair bir veri sağlamış olsa da, pamuğun yanma nedeninin zorunlu olarak ateş olduğunu kanıtlamaz.⁵³⁴

⁵³¹ Gazâlî, *el-İktisâd*, s. 223-25 / *İtikat'da Orta Yol*, s. 166-67.

⁵³² Necip Taylan, *Gazzâlî'nin Düşünce Sisteminin Temelleri*. İfav Yay. İstanbul, 2013, s. 131.

⁵³³ Gazâlî, *Tehâfüt*, s. 178/ *Filozofların Tutarsızlığı*, s. 161.

⁵³⁴ Gazâlî, *Tehâfüt*, s. 176-77/ *Filozofların Tutarsızlığı*, s. 159-60.

Her ne kadar Gazâlî ilk dönem eserlerinde ateşe yaklaştırıldığında 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 sıcaklık yaratmasının mümkün olduğunu söylese de,⁵³⁵ 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.⁵³⁶ 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 kimsenin yemek yemeden açlığını gidermesi veya bir çiftçinin ekim yapmadan ürün almayı beklemesi şeklinde yorumlamak cehalettir. Çünkü Tanrı'nın bir sünneti vardır; o da değişmez.⁵³⁷ 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.⁵³⁸

Yukarıdaki ifadelerden de anlaşılacağı üzere Gazâlî, her ne kadar ilk dönem eserlerinde şeylerin bir tabiatının olmadığını söylese de, son dönem eserlerinden *Mîrâcu'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.⁵³⁹ Şeylerin etkileri tecrübemize konu olsa da bunların her zaman o şekilde fiilde bulunmaları, ontolojik/metafiziksel bir zorunluluğa delâlet etmemektedir. Freddoso'nun belirttiği gibi Gazâlî'nin dikkat çektiği

⁵³⁵ Gazâlî, *el-İktisâd*, s. 97-98 / *İtikat'da Orta Yol*, s. 72-73.

⁵³⁶ Gazâlî, *İhyâ*, s. 1625/ *İhyâ*, IV, s. 484. Ayrıca bk. *Kitâbu'l-Erbâîn*, s. 242-43 / *Kırk Esas*, s. 349-51.

⁵³⁷ Gazâlî, *Kitâbu'l-Erbâîn*, s. 242-43 / *Kırk Esas*, s. 349-51.

⁵³⁸ Gazâlî, "Mîrâcu's-Sâlikîn", *Mecmuatü Resâilî'l-İmami'l-Gazâlî*, s. 81-82. Gazâlî, 'sebeb' lafzı ile bir şeyin öyle olmasını tercih eden müreccihî kastettiğini ifade eder. Bk. Gazâlî, *el-İktisâd*, s. 25-26/ *İtikat'da Orta Yol*, s. 23.

⁵³⁹ Bu açıdan bakıldığında onun ikincil nedenler konusundaki tutumunun belirsiz olduğu iddiası da geçerliliğini yitirmektedir. Gazâlî'nin ikincil nedenler konusundaki tutumunun belirsiz olduğuna dair bk. Fehrullah Terkan, "Gazzâlî: Hakikat Arayışı ve Tecdid Arasında Bir Hayat", *İslam Felsefesi: Tarih ve Problemler*. (Ed. M. Cüneyt Kaya). İSAM Yay. İstanbul, 2013, s. 301.

nokta, şeylerin başka türlü olabilmesinin metafiziksel imkân dâhilinde olmasıdır.⁵⁴⁰ 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.⁵⁴¹ Ama buradaki zorunluluk, Aristo'nun kozmolojisinde 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 da⁵⁴² bu durum aklın, tecrübî verileri temele alarak ulaştığı bir genellemeden başka bir şey değildir. Gazâlî açısından genelleme yani tümevarım yoluyla elde edilen bilgi, yakîn bir bilgi türü değildir. Zira biz tek tek şeyleri ne kadar gözlemlersek de, onunla ilişkili olan ve müşahade etme imkânı bulamadığımız bir istisnanın olması muhtemeldir.⁵⁴³ 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 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 içindeki prensip dolayısıyladır. Fakat Gazâlî'nin sisteminde ise, bu kudret eşyanın kendi zâtında değil, ona Tanrı tarafından

⁵⁴⁰ Freddoso, s. 102.

⁵⁴¹ Gazâlî, *el-Maksad*, s. 70./ *İlahî Ahlak*, s. 196.

⁵⁴² Gazâlî, *Tehâfüt*, s. 179-80/ *Filozofların Tutarsızlığı*, s. 163.

⁵⁴³ Gazâlî, *Makâsıdu'l-Felâsife*, s. 42-43.

verilen bir şeydir.⁵⁴⁴ Vesilecilik açısından da, eğer vesileciği her şeyin bir özünün olduğunu inkâr eden Berkeley ve Malebranche'in iddiaları bağlamında değerlendirecek, Gazâlî'nin bu şekilde bir tutum içinde olmadığını da 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 onun nedenselliği inkâr eden Humecu kanat içerisinde telakki edilmesi uygun değildir.⁵⁴⁵ Bunun yanı sıra vesileciği Tanrı'nın bir takım 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 kozmoloji anlayışıdır. 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. Tanrı arazları yaratmayı bıraktığı anda o arazların mahalli olan cevherler de yok olur. Cabirî'nin de ifade ettiği gibi böyle bir âlem tasavvurunda hakim olan iki prensip vardır: *süreksizlik (infisâl)* ve *imkân (tecvîz)*. 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 Cabirî'ye göre söz konusu teori mucizelere yer açmanın yanı sıra keramet, tılsım, sihir, nazar vb. şeylere inanmaya zemin hazırlamaktadır.⁵⁴⁶ Cabirî'nin iddia ettiği gibi kelmacıların benimsediği âlem tasavvuru, her ne kadar sihir, tılsım vb. gibi olumsuz görülen bir takım şeylere inanmaya olanak sağlasa da, kanaatimizce onların vurgu yaptığı nokta Aristocu bir evren tasavvurunun Tanrı'nın faaliyet alanını

⁵⁴⁴ Süleyman Hayri Bolay, *Aristo Metafiziği ile Gazzalî Metafiziğinin Karşılaştırılması*. MEB Yay. İstanbul, 1993, s. 256.

⁵⁴⁵ 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 karıştırılmaması gerektiğine dair ayrıca bk. Necip Taylan, s. 131.

⁵⁴⁶ Cabirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*. (Çev. Burhan Köroğlu, Hasan Hacak ve Ekrem Demirli). Kitabevi Yay. İstanbul, 2000, s. 313-314.

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.⁵⁴⁷ 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.⁵⁴⁸ Bunun gibi ikincil nedenler de dâhil âlemde var olan her şey ilk neden olan ilahî inayetin kapsamındadır.⁵⁴⁹ Yabani zeytin ağacının soylu ve verimli zeytin ağacına aşılmasının olumlu sonuçlar doğurmayacağı pasajını⁵⁵⁰ temele alan Thomas, söz konusu tabiatları yaratanın Tanrı olduğunu ve dolayısıyla da O'nun bu tabiata aykırı fiilde bulunmayacağı için de ateşten yükselme eğilimini çekip almayacağı neticesine ulaşır.⁵⁵¹ Şeylerin sahip olduğu kudret, nihai anlamda faal olan Tanrı'ya atfedilse de, yaratılmış şeylerin gerçekleştirdiği özel fiiller onlardan kaldırılamaz.⁵⁵² Tanrı ilk neden olması hasebiyle tabîî olarak gerçekleşen bütün fiillerin kaynağıdır ve O'nun kudretinin her fiilde işlemesi zorunludur.⁵⁵³

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 tabîî 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. Bir takım şeyler istisnai şekilde cereyan etse de bu durum, inayetin neticesi olan düzenin

⁵⁴⁷ Aquino'lu Thomas, *The Power of God*, s. 11.

⁵⁴⁸ Aquino'lu Thomas, *Summa Contra Gentiles*, III, 2. Kitap, s. 73.

⁵⁴⁹ Aquino'lu Thomas, *Summa Contra Gentiles*, III, 1. Kitap, s. 259. Aracı nedenlerin inayet kapsamında olduğuna dair bk. *Summa Theologica*, I, s. 594.

⁵⁵⁰ *Romalılar*, 11:24.

⁵⁵¹ Aquino'lu Thomas, *The Power of God*, s. 142.

⁵⁵² Aquino'lu Thomas, *Summa Contra Gentiles*, III, 1. Kitap, s. 235.

⁵⁵³ Aquino'lu Thomas, *The Power of God*, s. 54-55.

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 tabiî bir zorunluluktan dolayı değil, Tanrı tarafından, yani O'nun özgür iradesinden kaynaklanmaktadır ve şeylerin Tanrı'nın yarattığı tabiat haricinde fiilde bulunmaları kendilerinin tabiatına aykırı bir durum da değildir.⁵⁵⁴ 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 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 tabiî 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 *tabiî düzene* aykırı fiilde bulunabilir; fakat kendi yüce kanununa aykırı fiilde bulunamaz.⁵⁵⁵

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 odun ateşe yaklaştırıldığında yanar?' sorusuna 'Çünkü yakmak, ateşin tabiî 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.⁵⁵⁶ 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

⁵⁵⁴ Aquino'lu Thomas, *Summa Contra Gentiles*, III, 2. Kitap, ss. 77-79.

⁵⁵⁵ Aquino'lu Thomas, *Summa Theologica*, I, s. 543.

⁵⁵⁶ Aquino'lu Thomas, *Summa Contra Gentiles*, III, 2. Kitap, s. 72.

meydana getirmesinin *yakın nedenlerden dolayı değil*, Tanrı'nın bunları mümkün olarak irade etmesinden dolayı olduğunu belirtmektedir.⁵⁵⁷

Görüldüğü gibi Thomas her şeyin ilahî inayet kapmasında gerçekleştiğini, ateş gibi şeylerin bir özünün olduğunu ve bu bağlamda söz konusu özün Tanrı tarafından ortadan kaldırılamayacağını iddia etmenin yanı sıra, bu özlerin zorunlu olmadığını ve Tanrı'nın kudretinin onların haricinde bir takım fiiller meydana getirebileceğini de ifade etmektedir. Şeylerin sahip olduğu özün zorunlu olduğunu iddia etmekle, İbn Sînâci⁵⁵⁸ ve İbn Rüşdçi⁵⁵⁹ özcü bir tasavvuru benimsemekteyken, bu özün zorunlu olmadığını ve Tanrı'nın faaliyetini kısıtlamayacağı açısından da Gazâlî çizgisine yaklaşmaktadır.

Thomas, ikincil nedenlerin ilahî inayetin âlemdeki işleyiş tarzı olduğunu temellendirirken Müslüman kelimcilerin nedensellik anlayışına da bir takım eleştiriler getirir. Nitekim Thomas'ın *The Power of God* ve *Summa Contra Gentiles*'ta 'law of the Moors'⁵⁶⁰ şeklinde atıfta bulunduğu grup *Müslüman kelimciler*'dir. Müslüman kelimcilerin görüşlerinin Latin Batı dünyasına geçişi, Fakhry'nin de belirttiği gibi, İbn Meymun'un *Delâletü'l-Hairîn* eseri vasıtasıyla gerçekleşmiştir.⁵⁶¹ 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.⁵⁶² Benzer şekilde ateşin yakmak yerine soğukluk vermesi de mümkündür;⁵⁶³

⁵⁵⁷ Aquino'lu Thomas, *Summa Theologica*, I, s. 116.

⁵⁵⁸ Yakma niteliği olmadan ateşin yaratılmasının mümkün olmadığına dair bk. İbn Sînâ *Metafizik*, II, s. 166.

⁵⁵⁹ İbn Rüşd, *Tefsîru Ma Ba'de't-Tabia*, s. 1136.

⁵⁶⁰ 'Moors', Ortaçağ 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.

⁵⁶¹ 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 Burrel, *Freedom and Creation in Three Traditions*, s. 51.

⁵⁶² İbn Meymun, s. 201.

⁵⁶³ İbn Meymun, s. 211

كذلك قالوا: كَوْنُ الْأَرْضِ تَتَحَرَّكُ لِلْمَرْكَزِ وَالنَّارِ لِلْعُلُوِّ أَوْ كَوْنُ النَّارِ تَحْرُقُ وَالْمَاءُ يَبْرُدُ جَرَى عَادَةٍ، وَلَا يَمْتَنِعُ فِي الْعَقْلِ أَنْ تَتَغَيَّرَ هَذِهِ الْعَادَةُ تَبْرُدُ النَّارُ وَتَتَحَرَّكُ إِلَى أَسْفَلٍ وَهِيَ نَارٌ.

çünkü bunlar *âdettir*. Bu bakımdan bunların aksinin düşünülmesi, yani suyun yakması ve ateşin soğutması aklen mümkündür.⁵⁶⁴

İbn Meymun'un bu ifadeleri bize, Gazâlî'nin konuya ilişkin açıklamalarını hatırlatmaktadır. Nitekim Gazâlî elin hareket etmesiyle suyun hareketi hadisesinde, hareketin her bir parçasının/cüzünün yokluktan sonra meydana geldiğini, dolayısıyla suyun hareketinin parmağın fiili değil, Tanrı'nın o anda yarattığı bir fiil olduğunu söyler.⁵⁶⁵ 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.⁵⁶⁶ Bunun yanı sıra Gazâlî, Tanrı'nın, ateşe dokunulduğu zaman sıcaklık yerine soğukluk hissi, buza dokunulduğu zaman soğukluk yerine sıcaklık hissi vermesini de mümkün görmektedir.⁵⁶⁷

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 tabîî kudretleriye fiilde bulunmadıkları şeklindeki iddiaları hatalıdır.⁵⁶⁸ 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.⁵⁶⁹

Thomas açısından yakmak, ateşin özel 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 yanma gerçekleşmektedir ve bu tecrübeye sabittir. Müslüman kelimcilerin iddiasının diğer çıkmazı ise, bu iddianın akla aykırı olmasıdır. Akıl, var olan her şeyin bir işlev ve gayesinin olduğuna, şayet bu

⁵⁶⁴ İbn Meymun, s. 212-13.

⁵⁶⁵ Gazâlî, *Tehâfüt*, s. 93/ *Filozofların Tutarsızlığı*, s. 61-62.

⁵⁶⁶ Gazâlî, *Tehâfüt*, s. 176-77/ *Filozofların Tutarsızlığı*, s. 159-60.

⁵⁶⁷ Gazâlî, *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 كاحتراق 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 والمماساة في اليد مع خلق الحرارة في اليد بدلاً عن البرودة.”

⁵⁶⁸ Aquino'lu Thomas, *The Power of God*, s. 54.

⁵⁶⁹ Aquino'lu Thomas, *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.”

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. İlahi iyilik kendisi gibi, hem var olan hem de bir takım fiillere neden olan sebepler yaratmaktadır. Şeylerdeki aktif kudreti inkâr etmek, ilahî iyiliğin bu yönünü inkâr etmektir.⁵⁷⁰ Aynı meseleyi *Summa Contra Gentiles* adlı eserde de ele alan Thomas, Müslüman kelimcilerin iddiasının hikmet ve kudret sıfatları ile bilimsel bilgiyi de ortadan kaldırdığını ve bu iddianın âlemdeki bütünün kemâline zarar verdiğini belirtir.⁵⁷¹

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.⁵⁷² Kanaatimizce Thomas'ın ilahî kudreti temel alan bu delili yeteri kadar güçlü değildir. Zira şeyler arasındaki sebep-sonuç ilişkisini ortadan kaldırmak Tanrı'nın kudretine halel getirmeyebilir. 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 bir takım sebep-sonuç ilişkisiyle sınırlandırmalarıdır. Şayet Gazâlî, Thomas'ın bu iddiasına muhatap olsaydı, onun kudrete ilişkin açıklamasının yetersiz olduğunu ve bir takım sonuçları, sebeplere bağımlı kalmadan yaratmanın mutlak kudret sıfatı ile çelişmeyeceğini ve böyle bir Tanrı tasavvurunun kutsal metinlerde sunulan tasavvura daha uygun olduğunu söyleyerek cevap verirdi.

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

⁵⁷⁰ Aquino'lu Thomas, *The Power of God*, s. 54-55

⁵⁷¹ Aquino'lu Thomas, *Summa Contra Gentiles*, III, 1. Kitap, s. 229-231.

⁵⁷² Aquino'lu Thomas, *Summa Theologica*, I, s. 542-43.

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.⁵⁷³ Benzer şekilde İbn Meymun da, âlemdeki nedensellik ve düzenin ilahî hikmetin bir yansıması olduğunu dile getirerek İbn Rüşd'ü takip eder.⁵⁷⁴

Görüldüğü gibi Thomas, nedensellik konusunda Müslüman kelimcilerin iddiasının ilahî hikmeti ve kudreti iptal edeceği gerekçesiyle 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 eseri vasıtasıyla tanımakta ve onu İbn Sînâ'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',⁵⁷⁵ pasajının lafzî şekilde anlar ve evharistiya ayini esnasında sunakta yer alan ekmeğin zât/öz bakımından İsa'nın eti, fakat araz bakımından ekmek olduğunu söyler. Cevher değişmektedir ama ekmeğin arazları var olmaya devam etmektedir.⁵⁷⁶ Zira bir arazın, cevheri olmadan varlığını devam ettirmesi, ilahî kudret açısından imkânsız değildir. İlahi 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.⁵⁷⁷ 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

⁵⁷³ İbn Rüşd, *Tehâfüt*, s. 306/*Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, s. 569-70. Ayrıca bk. "el-Keşf an-Minhâci'l-Edille" *Felsefe-Din İlişkileri*. (Çev. Süleyman Uludağ). Dergâh Yay. İstanbul, 2004, s. 156-58.

⁵⁷⁴ İbn Meymun, s. 572-73.

⁵⁷⁵ Markos, 14:22-24

⁵⁷⁶ Aquino'lu Thomas, *Summa Contra Gentiles*, IV, s. 260.

⁵⁷⁷ Aquino'lu Thomas, *Summa Contra Gentiles*, IV, s. 263. Ayrıca bk. Davies, *The Thought of Thomas Aquinas*, s. 369.

belirttiğimiz gibi Thomas, Müslüman kelimcilerin bu teorisini ilahî hikmete aykırı bir açıklama olarak değerlendirmekte, her ne kadar Gazâlî'nin de bu düşüncüyü kabul ettiğini bilmese de, dolaylı yoldan onu eleştirmektedir.

Thomas'ın evharistiyaya dair açıklaması, onun madde-form teorisiyle 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 bir takım arazları barındıran 'et olma' formudur. Buna rağmen Thomas, 'eklemek 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, 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 evharistiyaya 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/etkinin zorunlu olmadığını teslim eder. Dolayısıyla bu durum Tanrı'nın faaliyetini kısıtlamaz. Thomas ise, ikincil nedenlerin varlığını kabul etmenin yanı sıra 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?'

Filozofların âlemin şu haliyle, ‘külli nizâm’a hizmet ettiği, eğer bundan daha büyük ya da daha küçük olsaydı, âlemdeki nizâmın bozulacağı düşüncesini hedef alan Gazâlî, böyle bir âlem tasavvurunun zorunlu bir âlem tasavvuruna yol açacağına dikkat çekmektedir. Dolayısıyla 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 olarak tayin edilmesi bir tesadüf değil, aksine benzer olan şeyleri birbirinden ayıran bir muhassis dolayısıyladır.⁵⁷⁸ 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.”⁵⁷⁹

İbn Meymun ise, Müslüman kelimcilerin görüşlerini serdettiği onuncu mukaddimede, onların mümkünü aklın tasavvuru olarak anladığını 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 ve çok başlı olabilir; bu durum aklen mümkündür. Bu hali mümkün olanın, başka şekilde olması da mümkündür. İbn Meymun, Müslüman kelimcılara 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 mekana 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 mekanda yaratılması da mümkündür. Aksi mümkün olduğu halde âlemin [şimdiki durumu olan] belli bir şekil, miktar, mekan, zaman ve araz ile tahsis edilmiş olması gibi tüm hususlar, iki mümkününden birini irade eden muhtâr bir tahsis edicinin (muhassis) varlığını gösterir.”⁵⁸⁰

⁵⁷⁸ Gazâlî, *Tehâfüt*, s. 27-29./ *Filozofların Tutarsızlığı*, s. 63-64. Benzer şekilde Şehristanî de hadis varlıkların başka bir zamanda değil de bu zamanda 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. Şehristanî, *Kitâbu Nihayetü’l-İkdâm fî İlmi’l-Kelâm*. (Tah. Alfred Guillaume) London. 1934, s. 243-45.

⁵⁷⁹ Gazâlî, *Tehâfüt*, 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.”

⁵⁸⁰ 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 fiilin 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, semavi cisimlerin daha büyük ya da daha küçük olmasını belirlemesinde olduğu gibi âlemin var olacağını ya da hiç var olmayacağını tahsis eden Tanrı'nın mutlak iradesine bağlıdır.”⁵⁸¹

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 o, her ne kadar bu düşüncenin Gazâlî'ye ait olduğunu bilmese de, bunu İbn Meymun kanalıyla edinmiş 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.⁵⁸² Tanrı'nın iyiliği sonsuzdur ve bunu göstermek için de O, sonsuz yollara sahiptir.⁵⁸³ Fakat şeyler sınırlı olduğu için ilahî iyiliği tam manasıyla yansıtamazlar. Bu nedenle ilahî irade bilfiil olanla sınırlandırılmaz. Tanrı başka sistemler yaratarak kendi iyiliğini farklı tarzlarda gösterebilir.⁵⁸⁴ Nasıl ki bir sanatkar eseri üzerinde farklı tarzda fiilde bulunabiliyorsa, Tanrı da yaratmış olduğu şeyler üzerinde farklı tarzlarda fiilde bulunabilir ve dolayısıyla farklı bir sistem de yaratabilir.⁵⁸⁵ Çünkü Tanrı iyiliğini farklı tarz ve şekillerde ifşa

”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“

⁵⁸¹ “...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.”Aquino’lu Thomas, *The Power of God*, s. 91.

⁵⁸² Aquino’lu Thomas, *The Power of God*, s. 86. Tanrı'nın yarattığından daha iyisini yaratabileceğine ilişkin bk. *Summa Theologica*, I, s. 149.

⁵⁸³ Aquino’lu Thomas, *Summa Contra Gentiles*, II, s. 96-97.

⁵⁸⁴ Aquino’lu Thomas, *Summa Contra Gentiles*, III, 2. Kitap, s. 77.

⁵⁸⁵ Aquino’lu Thomas, *Summa Contra Gentiles*, III, 2. Kitap, s. 81.

edebilir.⁵⁸⁶ Dolayısıyla Thomas açısından Tanrı'nın kudreti sınırlı değildir ve bundan daha iyisini de yapabilir.⁵⁸⁷ 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 olmaktadır.⁵⁸⁸ 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 düşüncesi, kendisinin 'Tanrı bu âlemden daha iyisini yaratmaya muktedirdir' düşüncesiyle örtüşmemektedir.

Tanrı'nın tabîî bir zorunlulukla değil iradesiyle fiilde bulunduğunu ve başka bir düzen yaratabileceğini⁵⁸⁹ kanıtlamaya çalışan Thomas, feleklerin dönüşünü temele almakta ve kanaatimizce bu yönüyle de Gazâlî ile benzerlik arz etmektedir. Nitekim Gazâlî Tanrı'nın zâtı gereği değil de iradesiyle fiilde bulunduğunu, dolayısıyla da âlemin kadim olmadığını 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.⁵⁹⁰ Her ne kadar Gazâlî 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.⁵⁹¹ Her şeyin Tanrı'nın iradesine konu olması gibi, feleklerin devirleri de O'nun iradesiyle bu şekilde hareket etmektedir ve bunlar sonsuz da değildir. İbn

⁵⁸⁶ Aquino'lu Thomas, *Summa Theologica*, I, s. 137.

⁵⁸⁷ Aquino'lu Thomas, *Summa Contra Gentiles*, III, 1. Kitap, s. 198.

⁵⁸⁸ Aquino'lu Thomas, *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.

⁵⁸⁹ Aquino'lu Thomas, *Summa Theologica*, I, s. 148. Ayrıca bk. *Summa Theologica*, I, s. 543.

⁵⁹⁰ Gazâlî, *Tehafüt*, s. 59/ *Filozofların Tutarsızlığı*, s. 23.

⁵⁹¹ Gazâlî, *Tehafüt*, s. 61/ *Filozofların Tutarsızlığı*, s. 25.

قلنا: إنما وجد العالم حيث وجد وعلى الوصف الذي وجد وفي المكان الذي وجد بالإرادة

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 eder⁵⁹² ve Davidson'a göre İbn Meymun'un bu argümanı, Gazâlî'nin *Tehâfût*'de ortaya koyduğu argümanın gözden geçirilmiş halidir.⁵⁹³ Davidson'un belirttiği gibi bu argüman hem *Tehâfût*'te⁵⁹⁴ hem de *el-İktisâd*'ta⁵⁹⁵ serdedilmektedir.

Thomas da, Tanrı'nın tabî bir zorunlulukla fiilde bulunmadığını ve her şeyin O'nun inayetiyle yönetildiğini göstermek için semavi kürelerin hareketini temele almakta ve bunların bir kısmının diğerlerine göre daha fazla sayıda devir yaptıklarını, şayet bunlar tabî bir zorunluluk sonucu olsaydı, onların devirlerinin hep eşit ve tek tip olacağını, dolayısıyla onların bu hareketinin tabî bir zorunlulukla değil, Tanrı'nın iradesiyle gerçekleştiği sonucuna ulaşır.⁵⁹⁶ Açıkça görüldüğü gibi Thomas'ın açıklaması, Gazâlî'de olduğu gibi, semavi 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 tabî 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, gerek Gazâlî ve gerekse Thomas açısından şeyler olduğundan farklı bir tarzda olabilir ve Tanrı, tek bir âlem ve tek bir

⁵⁹² İbn Meymun, s. 331-32.

”...إذ كلها تتحرك دوراً، وصورة كل فلك مخالفة لصورة الفلك الآخر، إذ هذا يتحرك من الشرق للغرب وآخر من الغرب للشرق. وأيضاً فإن حركاتها مختلفة في السرعة والباطء... مَنْ هو مخصص هذه الموضوعات ومهيئها لقبول صور مختلفة؟ وهل ثم بعد الفلك شيء آخر ينسب له هذا التخصيص إلا الله عز وجل

⁵⁹³ Herbert Davidson, “Maimonides’ Secret Position on Creation”, *Studies in Medieval Jewish History and Literature*. Ed. Isadore Twersky. Harvard Uni. Press, Cambridge, 1979, s. 28

⁵⁹⁴ Gazâlî, *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 كنتساوي الأوقات من غير فرق .

⁵⁹⁵ Gazâlî, *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 مساوياً له، إذ الجهات في الحركات متساوية، فكيف لزم من الذات القديمة أو من دورات الأفلاك وهي قديمة عندهم أن تتعين جهة عن جهة تقابلها وتساويها من كل وجه؟ وهذا لا جواب عنه ...

⁵⁹⁶ “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...” Aquino’lu Thomas, *Summa Contra Gentiles*, III, 1. Kitap, s. 211.

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'ten⁵⁹⁷ de ayrılmaktadır.

Sonuç olarak Gazâlî ve Thomas, Tanrı'nın özgürlüğünü kısıtlayacağı gerekçesiyle hem Aristocu anlamda katı bir 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 dini açıdan büyük önem arz eden mucizenin yeri nedir?

Bilindiği üzere mucize, bazen *olağanüstü* hadiseler,⁵⁹⁸ 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.⁵⁹⁹ 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 vaz geçilmiştir. Dolayısıyla tabiat kanunları, 'şu ve şu gibi şeyler her zaman böyle böyle yapar' formunda tanımlanmış ve olayın istatistiki yönüne ağırlık veren bir açıklama tarzı kabul edilmeye başlanmıştır.⁶⁰⁰

⁵⁹⁷ İbn Rüşd, *el-Keşf*, s. 216.

⁵⁹⁸ Aydın Işık, *Bir Felsefî Problem Olarak Vahiy ve Mucize*. Elis Yay. Ankara, 2006, s. 178.

⁵⁹⁹ 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.

⁶⁰⁰ Richard Swinburne, "Miracles and Laws of Nature", *Philosophy of Religion: A Guide an Anthology*. (Ed. Brian Davies). Oxford Uni. Press. New York, 2000, s. 424-25. Ayrıca bk. Aydın Işık, *Vahiy ve Mucize*, s. 180.

Mucize konusunda Gazâlî, hocası Cüveynî'yi takip eder⁶⁰¹ 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 getirmeye muktedirdir.⁶⁰² Mucizeleri hissi, akli ve hayali olmak üzere üç kısma ayıran Gazâlî, nutefeden 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 Gazâlî, hayali mucize kapsamında değerlendirir.⁶⁰³ Bununla birlikte mucize, yakîn bilgiye aykırı olamaz. Yakîn denilen şey, 3 sayısının 6 sayısından küçük olması, bir şeyin aynı anda hem kadîm hem hadis, hem mevcut hem yok, hem sakin hem de hareketli olamaması gibi evvelî bilgilerdir. Dolayısıyla bir kimse, nebilik iddiasında bulunan birisinin yakîn olan bilgiye aykırı bir mucize gösterdiğine dair bir haber getirirse, bu haberi getiren kişiye gülünüp geçer.⁶⁰⁴

Thomas ise, şeylerden sadır olan fiillerin *her zaman (always)* böyle değil, *genellikle (usually)* böyle olduğunu düşünür. Şeyler, tabîî 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.⁶⁰⁵ Dolayısıyla tabîî bir zorunlulukla değil iradesi ile fiilde bulunduğu için Tanrı, aracı nedenler olmaksızın onların etkilerini meydana getirebilir.⁶⁰⁶ Bununla birlikte Thomas, şeylerin tabiatının zorunlu olduğunu ve dolayısıyla da tabiatüstü nedenlerin, şeylerin tabiatına aykırı fiilde bulunmalarına neden olamayacağını iddia eden Anaxagoras gibi düşünürlere de karşı çıkar ve bu iddianın Tanrı'nın faaliyetini kısıtladığı gerekçesiyle kabul edilemez

⁶⁰¹ Cüveynî, *el-Akîdetü'n-Nizamiyye*, İfav Yay. İstanbul, Tarihsiz, s. 65.

⁶⁰² Gazâlî, *Tehafût*, s. 221-22/ *Filozofların Tutarsızlığı*, s. 208.

⁶⁰³ Gazâlî, *el-Madnûn*, s. 370 / *İki Madnûn*, s. 48-50.

⁶⁰⁴ Gazâlî, *Mustasfâ*, s. 135-36 / *Mustasfa: İslam Hukuk Metodolojisi* s. 68. Benzer değerlendirme için bk. *Mi'yâru'l-İlm*, s. 416-18/ *Mi'yâru'l-İlm: İlmî Ölçütü*, s. 356.

⁶⁰⁵ Aquino'lu Thomas, *Summa Contra Gentiles*, III, 2. Kitap, s. 78-79.

⁶⁰⁶ Aquino'lu Thomas, *Summa Contra Gentiles*, III, 2. Kitap, s. 76.

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 tabiatları dışında 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, tabiatından kaynaklanan tarzda 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 olduğunu söyler. Bununla birlikte Tanrı'nın, tabiî olarak fiilde bulunan şeylerin, söz gelimi Eski Ahit'te⁶⁰⁷ hikâye edildiği gibi ateşin yakma fiilini sınırlandırabileceğini de ekler.⁶⁰⁸ 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 kişinin dirilmesi imkânsız değildir. Zira bu durum herhangi bir çelişki de oluşturmaz.⁶⁰⁹ Benzer açıklamaları *Summa Theologica*'da da tekrarlayan Thomas, mucizede 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.⁶¹⁰ Mucize konusunda Augustine'den⁶¹¹ 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. Sözgelimi insanların geçebileceği şekilde suyun ikiye yarılmaması, 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

⁶⁰⁷ *Daniel*, 3:24

⁶⁰⁸ Aquino'lu Thomas, *The Power of God*, s.161-62.

⁶⁰⁹ Aquino'lu Thomas, *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.

⁶¹⁰ Aquino'lu Thomas, *Summa Theologica*, I, s. 544-45. Ayrıca bk. *Compendium of Theology*. (Çev. Richard J. Regan). Oxford Uni. Press, New York, 2009, s. 107.

⁶¹¹ Etienne Gilson, *Ortaçağ Felsefesinin Ruhu*, s. 332-333.

onun tabiatına aykırıdır. Mucizenin diğer bir derecesi ise Tanrı'nın, tabîî şekilde gerçekleşen bir durumun aksine fiilde bulunmasıdır. Söz gelimi yaşamak, yürümek ve görmek gibi şeyler tabîî 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 iyileşmesidir.⁶¹²

Her ne kadar Thomas açısından mucizelerin sadece Tanrı tarafından gerçekleştirildiği iddia edilse de,⁶¹³ kanaatimizce bu iddia kabul edilemez. Tanrı'nın mucize olarak adlandırılan şeylerde aktif olduğunu söylemek mümkündür. Ama buradan hareketle, Thomas açısından mucizeleri sadece Tanrı'nın gerçekleştirdiği sonucunu çıkarmak hatalı olacaktır. Zira Thomas meleklerin⁶¹⁴ ve azizlerin de,⁶¹⁵ her ne kadar bunlar uzak neden olarak bu kudreti Tanrı'dan almış olsalar da, mucizeyi gerçekleştirmesini mümkün görmektedir.

Gerek Gazâlî ve gerekse Thomas, Tanrı'nın bir zorunlulukla değil, iradesi ile özgür bir şekilde fiilde bulunduğuna vurgu yapmakta, dolayısıyla da onlar âlemde cereyan eden şeylerin 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 Sînâ gibi filozofları hedef aldığı noktalardan birisi de, onların Aristocu bir evren tasavvuru kabul etmeleri ve bu bağlamda mucize gibi Tanrı'nın bir takım 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

⁶¹² Aquino'lu Thomas, *Summa Contra Gentiles*, III, 2. Kitap, s. 81-83.

⁶¹³ Işık, s. 179.

⁶¹⁴ Aquino'lu Thomas, *The Power of God*, s. 172.

⁶¹⁵ Aquino'lu Thomas, *The Power of God*, s. 187. Ayrıca bk. *Summa Contra Gentiles*, I, s. 73.

kapalı ve Tanrı'nın müdahalesine açık bir sistem olmadığının farkındadır. Dolayısıyla da o, bu sistem ve tabiatın Tanrı tarafından yaratıldığını ve O'nun emrine itaat ettiğine vurgu yapar.⁶¹⁶ Her ne kadar Thomas, şeylerin tabiatına aykırı fiilde bulunmaları konusunda Tanrı'nın hikmetini iptal ettiği gerekçesiyle Müslüman kalamcıları eleştirse de mucize konusunda şeylerin tabiatının zorunlu olmadığı ve Tanrı'nın, ikincil nedenler olmaksızın şeylerin fiillerini yaratabileceği hususunda bir kalamcı olan Gazâlî ile benzer bir düşünceyi paylaşmaktadır. Nitekim Gazâlî de Arsitocu anlamda mekanik şekilde işleyen ve Tanrı'nın faaliyetini kısıtlayan bir âlem tasavvuruna karşı çıkmaktadır.⁶¹⁷ Kanaatimizce şeylerin 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 bir takım faaliyetlerine açıksa, Gazâlî ve Thomas açısından bu âlemin mümkün âlemlerin en iyisi olduğu söylenebilir mi? Gerek Gazâlî ve gerekse Thomas açısından var olan her şey Tanrı'nın ilim ve iradesine göre gerçekleşmektedir.⁶¹⁸ 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 bir takım 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.⁶¹⁹ Bu yönüyle var olan her şey, O'nun adaleti gereği, en ölçülü, en tam, en kâmil ve en güzel tarzda var olmuştur.⁶²⁰ Bundan daha iyi ve daha kâmil olması mümkün değildir (*leyse fi'l imkân*). Daha güzeli olsaydı ve Tanrı bunu yapmasaydı, O'nun fiili cömertliğin karşıtı olan cimrilik, adlin karşıtı olan zulüm ve

⁶¹⁶ 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.

⁶¹⁷ 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.

⁶¹⁸ Gazâlî, "İlcâmu'l-Avâm an İlmi'l-Kelâm", s. 236. Thomas'ın bu konudaki düşünceleri için bk. Aquino'lu Thomas, *Summa Theologica*, I, s. 240.

⁶¹⁹ Gazâlî, *el-Maksad*, s. 54. / *İlahî Ahlak* s. 156. Ayrıca bk. Aynı eser, s. 111 / s. 297.

⁶²⁰ Gazâlî, *Kitâbu'l-Erbâîn*, s. 33 / *Kırk Esas*, s. 28. Ayrıca bk. *İhyâ*, s. 108/ *İhyâ*, I, 232. Ayrıca bk. "Kavâidu'l-Akâid fi't-Tevhîd", *Mecmuati Resâili el-İmamu'l-Gazâlî*. s. 176.

ilahî kudrete zıt olan acizlik olurdu.⁶²¹ 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 gelişi güzel bir tesadüfün eseridir. Hepsi bir hikmet ve tertibin sonucudur.⁶²²

Thomas açısından da, âlemdeki *birlik ve bütünlük (unity)*, onun müdebbirinin tek olmasını gerektirir. Âlemdeki 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.⁶²³ 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 kanıtı 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, âlemdeki düzenden hareketle de onun bir müdebbirinin olduğu sonucuna ulaşır. Thomas'ın ikinci kanıtı ise, âlemdeki şeylerin iyiliğe yönelmiş gayesini esas alır. Bir okun kendi başına bir hedefe yönelmesi düşünülemez, dolayısıyla onu bu gayeye yönlendiren bir okçuya ihtiyaç vardır. Âlemdeki şeylerin de sahip olduğu gaye, onlara ilahî iyiliğin bahsettiği 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.⁶²⁴ Bu açıdan âlemde var olan her bir parça kemâle hizmet eden bir unsurdur ve âlemdeki bu sistem ilahî iyiliğin bir göstergesidir.⁶²⁵

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 olacaktı. Bunun gibi bir ev sadece çatıdan müteşekkil olsaydı söz konusu ev, insanı fırtınadan koruma gayesini yerine

⁶²¹ Gazâlî, *İhyâ*, s. 1618/ *İhyâ*, IV, s. 474-475. Benzer bir değerlendirme için bk. *Kitâbu'l-Erbâîn*, s. 261-62/ *Kırk Esas*, s. 384.

⁶²² Gazâlî, *İhyâ*, s. 1614-15/ *İhyâ*, IV, s. 468-69.

⁶²³ Aquino'lu Thomas, *Summa Contra Gentiles*, I, s. 158.

⁶²⁴ Aquino'lu Thomas, *Summa Theologica*, I, s. 528.

⁶²⁵ Aquino'lu Thomas, *Summa Theologica*, I, 341-42.

getiremeyecekti. Yaratılmışların çeşitliliği ve çokluğu, âlemi mükemmel kılmak için ilahî hikmet tarafından bu şekilde yaratılmıştır.⁶²⁶ Bundan dolayı Tanrı âlemdeki şeyleri tek tek iyi olarak değil de, bir *bütün* (whole) olarak mükemmel tarzda yaratmıştır.⁶²⁷

Eğer Tanrı bu âlemi daha iyi bir âlem olarak tanzim etmek isterse, bunu âlemin parçalarını tek tek iyileştirmek suretiyle yapabilir.⁶²⁸ *‘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 arttırılması durumunda, var olan sistemin bütünüyle bozulacağını düşünür. Buna rağmen yine de Tanrı’nın, yarattığı bu âlemde daha iyisini yaratabileceğini de iddia eder.⁶²⁹ Zira var olan her şey Tanrı tarafından, O’nun belirlediği gayeye yönlendirilmiştir. Havarinin dediği gibi *‘Tanrı tarafından yaratılan her şey 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.⁶³⁰

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 arttırılması 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 ulaştır. Fakat Tanrı’nın bütün bakımından iyi olan sayısız şekilde âlem yaratması imkân dahilindedir.⁶³¹ Dolayısıyla Thomas açısından sonsuz sayıda en iyi mümkün âlemlerin var olma imkânı vardır; fakat bir âlemi daha iyi kılmak için onun parçalarını

⁶²⁶ Aquino’lu Thomas, *The Power of God*, s. 87.

⁶²⁷ Aquino’lu Thomas, *Summa Theologica*, I, s. 258.

⁶²⁸ E. Fales, “Divine Freedom and the Choice of the World”. *International Journal For Philosophy of Religion*, Vol. 34, 1994, s. 70.

⁶²⁹ Aquino’lu Thomas, *Summa Theologica*, I, s. 149.

⁶³⁰ Aquino’lu Thomas, *Summa Theologica*, I, s. 129.

⁶³¹ E. Fales, “Divine Freedom and the Choice of the World”, s. 70-72.

iyileştirmek gerekir ki bu da sonsuza gideceği için, bilfiil anlamda en iyi mümkün âlem yoktur.⁶³²

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.⁶³³ 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 halel 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 bundan daha iyisinin imkân dahilinde olmadığı (*leyse fi'l-İmkân*) neticesine ulaşmaktadır. Gazâlî'nin 'mümkün âlemlerin en iyisi' şeklindeki bu iddiasının, ölümünden sonra bir takım tartışmalara neden olduğunu da görmekteyiz. İbnu'l-Müneyyir ve Bikâî gibi düşünürler Gazâlî'nin bu iddiasına, Tanrı'nın kudretine halel getireceği endişesiyle karşı çıkmışlardır.⁶³⁴ Söz gelimi İbnu'l-Müneyyir, 'bu âlem, mümkün âlemlerin en iyisidir' şeklindeki ifadenin, Tanrı'nın sahip olduğu imkânları sınırlandırması hasebiyle kabul edilemeyeceğini dile getirir.⁶³⁵ Bununla birlikte kanaatimizce Gazâlî'nin 'bu âlem mümkün âlemlerin en iyisidir' iddiası kendi açıklamalarıyla da örtüşmemektedir. Nitekim Gazâlî, Tanrı'nın fiillerini ayrıntılı bir

⁶³² Rowe, *Can God be Free?*, s. 38-39.

⁶³³ Augustine, *Free Choice of the Will*, s. 87-88.

⁶³⁴ Eric Lee Ormsby, *İslam Düşüncesinde İlahî Adalet Sorunu*. (Çev. Metin Özdemir). Kitabiyat Yay. Ankara, 2000, s. 109.

⁶³⁵ Ormsby, s. 166.

şekilde kuşatamayacağımızı ifade etmesine rağmen,⁶³⁶ 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 anlayabileceği⁶³⁷ 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 dahilinde 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 bir takım bilgilere salt akıl yoluyla değil, şeriat/vahiy yoluyla ulaşılabileceğini 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 buradan 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 sonuca ulaşmaktadır.

Gazâlî 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

⁶³⁶ Gazâlî, *el-Maksad*, s. 73. / *İlahî Ahlak*, s. 203.

⁶³⁷ Gazâlî, *el-Maksad*, s. 36. / *İlahî Ahlak*, s. 113-114.

nasıl anlamalıyız? Söz konusu değer ifadelerinin Gazâlî 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 takım değerler 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 değerlendirmektedir. Bununla birlikte, 'A fiili, iyidir/kötüdür' önermesinde ifadesini bulduğu gibi, bir takım fiilleri de ahlaki açıdan değerlendirilmektedir. Çalışmamızın bu kısmında Gazâlî ve Thomas'ın iyi ve kötünden ne anladığına yer verecek ve söz konusu değer ifadelerinin Tanrı'nın emirleri ile ilişkisini ele alıp irdelemeye çalışacağız.

Bu âlemin, Gazâlî açısından, mümkün âlemlerin en iyisi olduğuna ve Thomas açısından da parça bakımından olmasa da bir bütün olarak iyi olduğuna değinmiştik. Peki, onlar *iyi/kötü* ve *güzel/çirkin* gibi değer ifade eden şeyleri nasıl anlamakta ve bunların kaynağına ilişkin nasıl bir yaklaşım benimsemektedir? Hırsızlık, yalan söylemek gibi ahlaki anlamda kötü olarak değerlendirilen fiillere bu değeri yükleyen nedir? Bu bağlamda biz, bir şeyi niçin iyi/kötü olarak değerlendiririz? Onlar bizâtihi iyi ya da kötü olduğu için mi böyle bir değerlendirmeye tabi tutulur? Bu sorular bizi düşünce tarihinin önemli sorunlarından birisi olan ahlakın kaynağı ve ahlaki değerlerin ontolojik statüsünün ne olduğu sorunuyla karşı karşıya getirmektedir.

Düşünce tarihinde Kant gibi bazı düşünürler, ahlakın/ahlaki ilkelerin otonomluğunu korumak için ahlakı temele almış ve buradan hareketle Tanrı'nın varlığını temellendirmeye çalışmıştır. Bunun karşısında yer alan bazı teist düşünürlerse, ahlakın söz konusu otonomluğunun Tanrı'nın hükümlerine zarar verdiği gerekçesiyle, onların Tanrı'nın emirlerine/buyruklarına bağlı olduğunu iddia etmişlerdir.⁶³⁸ Görüldüğü gibi bazı teist düşünürler ahlakı dine bağlayarak buradan teolojik ahlaka geçerken, insanın ahlaki tecrübesinden hareket eden düşünürlerse dine geçiş

⁶³⁸ Mehmet Aydın, *Tanrı-Ahlak İlişkisi*, TDVY, Ankara, 1991, s. 173.

yapmaktadır.⁶³⁹ Her ne kadar ahlaki 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, bir takım güçlükler doğurmaktadır. Söz gelimi ahlaki bir eylem, 'Tanrı emrettiği için iyidir' denilirse, yalan söylemek ve hırsızlık gibi ahlaki 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 bir takım gerçekliklerin var olduğu teslim edilecektir.⁶⁴⁰

Her ne kadar ahlaki doğrular Tanrı'nın iradesine referansla açıklansa da, Aydın'ın da belirttiği gibi ilahî buyruk keyfi 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.⁶⁴¹ 'Tanrı' terimi ilim, irade ve kudret gibi niteliklerin yanı sıra adalet, rahmet ve bağışlama gibi bir takım değer ifade eden niteliklere de referansta bulunur.⁶⁴² Her ne kadar mutlak kudreti ile Tanrı'nın bir takım fiilleri gerçekleştirmesi mümkün olsa da, O'nun fiilleri adalet ve iyilik sıfatlarıyla çelişmemelidir.⁶⁴³ Dolayısıyla ilahî emirler, Tanrı'nın mutlak iyiliğinin bir ifşası olmasının yanı sıra, en yüce olan varlığın insanın imkân ve yeteneğine göre onları buyurduğunu düşünmek makul bir yaklaşımdır.⁶⁴⁴ Bu nedenle Wieranga'nın da belirttiği gibi iyi şeyler Tanrı'nın haricinde bir şey değil, O'nun zâti adalet ve iyiliğinin bir sonucudur.⁶⁴⁵ İyilik ve adalet, iradenin; irade de ilahî emirlerin kaynağıdır. Her ne kadar ahlaki ilkeler ilahî emirlere bağlı olsa da, keyfi değildir.⁶⁴⁶

Görüldüğü gibi ahlaki ilkelerin kaynağı konusunda birisi, teolojik iradecilik/teolojik öznelcilik, diğeri ise ahlaki özcülük/teolojik nesnelcilik şeklinde iki teolojik yaklaşım söz konusudur. Peki, çalışmamızın üzerine yoğunlaştığı Gazâlî ve Thomas ahlaki

⁶³⁹ 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.

⁶⁴⁰ Sait Reçber, "Tanrı ve Ahlaki Doğruların Zorunluluğu" AÜİFD. C. XLIV, 2013, s. 137-38.

⁶⁴¹ Mehmet Aydın, *Din Felsefesi*, s. 309.

⁶⁴² Mehmet Aydın, *Din Felsefesi*, s. 311.

⁶⁴³ Sait Reçber, "Tanrı ve Ahlaki Doğruların Zorunluluğu" s. 145.

⁶⁴⁴ Sait Reçber, "Tanrı ve Ahlaki Doğruların Zorunluluğu" s. 156.

⁶⁴⁵ Sait Reçber, "Tanrı ve Ahlaki Doğruların Zorunluluğu", s. 155.

⁶⁴⁶ Sait Reçber, "Tanrı ve Ahlaki Doğruların Zorunluluğu", s. 159.

ilkelerin Tanrı'nın faaliyetini sınırlandırıp sınırlandırmadığı bağlamında, bu tartışmanın neresinde yer almakta ve onların kaynağı konusunda ne tür bir tavır sergilemektedir? Onların ahlaki 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.

Gazâlî'nin felsefi/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,⁶⁴⁷ Gazâlî ve İcî gibi Eş'ari mütekellimler, başkasının mülkünde tasarruf olarak tanımlamakta ve bir malikin istediği şekilde mülkünde tasarrufta bulunmasının zulüm olmadığı sonucuna ulaşmaktadır.⁶⁴⁸ 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.⁶⁴⁹ 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 evvelî önermeler gibi zorunlu olmadığını ısrarla vurgular.⁶⁵⁰ 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.⁶⁵¹ Akıl iyilik yapanın övülmesi, kötülük yapanın da yerilmesi gerektiğini zorunlu bir şeymiş gibi kavrar ve her şeye uygular.⁶⁵² Fakat bunlar çocukluktan itibaren kazanılan alışkanlıklardır ve aklın bu tarz önermelere ilişkin hükümleri, '2 sayısı, 1 sayısından

⁶⁴⁷ İbn Sînâ, *Metafizik*, II, s. 165.

⁶⁴⁸ 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.

⁶⁴⁹ Gazâlî, *İhyâ*, s. 132/ *İhyâ*, I, s. 288.

⁶⁵⁰ Gazâlî, *Makâsıdu'l-Felâsife*, s.51. Ayrıca bk. *Mi'yâru'l-İlm*, s. 185/*Mi'yâru'l-İlm: İlmin 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.

⁶⁵¹ 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.

⁶⁵² Gazâlî, *el-İktisâd*, s. 187. *İtikat'da Orta Yol*, s. 137.

büyüktür' önermesine ilişkin hükümler gibi değildir. Dolayısıyla kişi, yaşadığı toplumdaki geleneği ve ahlakı merkeze alarak yalan vs. gibi şeylerin kötü olduğuna hükmeder.⁶⁵³

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 Gazâlî, var olan her şeyin, olması gerektiği şekilde tertip edildiğini düşünür.⁶⁵⁴ Bundan daha iyisi, daha mükemmeli ve güzeli olsaydı ve Tanrı bunu yapmasaydı, bu fiil adaletin karşıtı olan zulüm olurdu.⁶⁵⁵ 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 ne olduğunun bilinmesine katkı sağlar. Bunun yanı sıra kişinin fakir olarak yaratılması onun için hayırdır. Eğer söz konusu fakir kişi zengin olarak yaratılsaydı, mevcut düzen bozulurdu.⁶⁵⁶ Dolayısıyla Gazâlî açısından kötü olarak adlandırılan her şey Tanrı'nın Rahman ve Rahîm sıfatlarıyla da tutarsızlık arz etmez. Söz gelimi hasta olan çocuğundan kan alan babayı 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 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 bedenin selameti dikkate alındığında, söz konusu eylemin iyi olduğu açıkça görülecektir.⁶⁵⁷ Bunun gibi bir ilacın hastaya zorla içirilmesi ve suçluların öldürülmesi gibi fiiller kötü görülebilir; fakat bunların neticesinde bir hayır söz konusudur.⁶⁵⁸

⁶⁵³ Gazâlî, *Mihâkk*, s. 67/*Düşünmede Doğru Yöntem*, s. 105-107. Ayrıca bk. *Mustasfâ*, s. 153 / *Mustasfa: İslam Hukuk Metodolojisi*, s. 75.

⁶⁵⁴ Gazâlî, *el-Maksad*, s. 72. / *İlahî Ahlak*, s. 200-201.

⁶⁵⁵ Gazâlî, *İhyâ*, s. 1618/ *İhyâ*, IV, s. 474-475.

⁶⁵⁶ Gazâlî, *Kimya-yı Saâdet*. (Çev. A Faruk Meyan). Bedir Yay. İstanbul, 1970, s.730-31.

⁶⁵⁷ Gazâlî, *el-Maksad*, s. 43-44/ *İlahî Ahlak*, s. 131-33.

⁶⁵⁸ Gazâlî, *el-Maksad*, s. 74 / *İlahî Ahlak*, s. 205.

‘Rahmetim gazabımı geçmiştir’ şeklinde Hz. Peygambere atfedilen 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 hayır sebebiyle irade edilir. Kısas durumunda kişinin öldürülmesi, öldürülen kişi açısından sırf şerdir. Ama toplumun düzeni açısından hayırdır (*hayr-ı âmm*).⁶⁵⁹ Dolayısıyla bizâtihi şer olmadığı için,⁶⁶⁰ Tanrı’nın fiilleri mutlak şerden de münezzehtir ve şer denilen şeyler, kendisinde daha büyük bir iyiliğe vesile olduğu için irade edilmiştir.⁶⁶¹ 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, arizî şekilde ilişkin fiillerdir.⁶⁶²

Akıl sahibi birisinin bütün gayeleri kavrayamadığı için bazı şeyleri çirkin görmesi mümkündür. Bir kul tarafından çirkin görülen bir şey, Tanrı tarafından çirkin olarak addedilmeyebilir.⁶⁶³ 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 olayken, düşmanları açısından iyi bir şeydir. İkincisi insan, yetişme 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 ipi yılan sanması olayında olduğu gibi, vehmin de etkisiyle, bir takım genellemelere gitmesidir.⁶⁶⁴

Sonuç olarak Gazâlî açısından bizâtihi bir kötülük yoktur ve kötü olarak addedilen şeyler de hayra vesile olması bakımından bir değere sahiptir. Bundan dolayı Gazâlî, bir şeye ilişkin iyi ya da kötü şeklinde *değer* ifade eden önermeleri, kişinin gayesine uygun

⁶⁵⁹ Gazâlî, *el-Maksad*, s. 43-44/ *İlahî Ahlak*, s. 131-33. Benzer bir değerlendirme için bk. aynı eser, s. 74 / s. 204-205.

⁶⁶⁰ Gazâlî, *el-İktisâd*, s. 78. *İtikat’da Orta Yol*, s. 58. Ayrıca bk. İbn Sînâ, *en-Necât*, II, s. 144-45. *Metafizik*, II, s. 162.

⁶⁶¹ 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*. Sayı: 38. 2015, s. 476-77.

⁶⁶² İbn Rüşd, *el-Keşf*, s. 261.

⁶⁶³ Gazâlî, *el-İktisâd*, s. 179/ *İtikat’da Orta Yol*, s. 131.

⁶⁶⁴ Gazâlî, *el-İktisâd*, s. 166-68 / *İtikat’da Orta Yol*, s. 121-23.

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.⁶⁶⁵ '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,⁶⁶⁶ 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 *akılın* yöneldiği şeydir.⁶⁶⁷ Güzel ise kavrayışı (*apprehend*) memnun eden bir şeydir. Fakat bu durum güzel ve iyinin farklı şeyler olduğunu göstermez. Zira güzellik ve iyilik aynıdır. Onlar sadece cihet (*aspect*) bakımından farklıdır.⁶⁶⁸ Her şeyin gayesi kemâl ermektedir. Kemâl ise iyiliktir ve Tanrı da mutlak iyi olması bakımından her şeyin gayesidir.⁶⁶⁹ Bu nedenle 'Tanrı iyidir' önermesi, 'Tanrı iyiliğın nedenidir' ya da 'Tanrı kötü değildir' manasında değil, yaratılmışlara attettiğimiz 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.⁶⁷⁰

Yeni Platoncu çizgide yer alan Augustine'i takip eden Thomas açısından âlemdede müşahade ettiğimiz ve kötü olarak değerlendirdiğimiz şeyler, bizâtihî bir varlığa sahip değildir; bunlar sadece iyiliğın eksikliği olmasının yanı sıra onun bilinmesi için de bir vesiledir.⁶⁷¹ Her ne kadar kötülük bir form ya da tabiata sahip olmasa da, aydınlığın karanlık vasıtasıyla bilinmesi gibi, iyilik de kötülük vasıtasıyla bilinir. Kutsal Kitap'ta zikredilen 'karanlık vardı'⁶⁷² pasajına yorumlayan Thomas, bu ifadedende hareketle,

⁶⁶⁵ Gazâlî, *el-İktisâd*, s. 164 / *İtikat'da Orta Yol*, s. 119-20.

⁶⁶⁶ Gazâlî, *Mustasfâ*, s. 31-32 / *Mustasfa: İslam Hukuk Metodolojisi*, s. 19.

⁶⁶⁷ Aquino'lu Thomas, *Summa Theologica*, I, s. 96.

⁶⁶⁸ Aquino'lu Thomas, *Summa Theologica*, I, s. 737.

⁶⁶⁹ Aquino'lu Thomas, *Summa Contra Gentiles*, III, 1. Kitap, s. 70-71.

⁶⁷⁰ Aquino'lu Thomas, *Summa Theologica*, I, s. 64.

⁶⁷¹ Brian Davies, *The Thought of Thomas Aquinas*, s. 90. Yeni Platoncu çizgide yer alan İbn Sînâ da kötülüğü iyiliğın eksikliği olarak yorumlar. İbn Sînâ, *Metafizik*, II, s. 51 ve 162. *en-Necât*, II, s. 144-45.

⁶⁷² *Tekvin* 1:2.

karanlığının bir zâtının olduğu sonucuna varılmaması gerektiğini, burada yalnızca nurdan yoksun olma halinin kastedildiğini dile getirir.⁶⁷³ Kötülük sadece iyiliğin eksikliği olduğu için⁶⁷⁴ onun bir misali ve idesi de yoktur; dolayısıyla da kötülük, Tanrı tarafından iyiliğin eksikliği olarak olarak bilinir.⁶⁷⁵

Kötülüğü, ahlaki ve fiziksel olarak ikiye ayıran⁶⁷⁶ Thomas, bir şeyin tabiatında sahip olması gerektiği şeye sahip olmasının iyi, ondan yoksun olmasının ise kötü olduğunu teslim eder. Bu açıdan bakıldığında kötülük, tabîî olandaki eksiklik olarak karşımıza çıkmaktadır.⁶⁷⁷ Bir şey, özünde olan şeye ne kadar sahipse o kadar iyi, ondan ne kadar yoksunsa o kadar kötüdür. Söz gelimi insan ruh ve bedenden oluşan bir varlıktır. Şayet onu oluşturan şeylerden birinden yoksun olursa, bu durum kötülük olacaktır.⁶⁷⁸ İnsan ruhtan yoksun olursa, varlığını devam ettiremeyecektir; yani yok olacaktır. Yokluk ise, en büyük kötülüktür.⁶⁷⁹ Bunun gibi imkânsız bir şey de var olamayacağı için kötüdür, dolayısıyla Tanrı tarafından irade edilemez.⁶⁸⁰ Davies'in de belirttiği gibi Thomas'a göre kötülük, Tanrı'nın yarattığı ya da yaratıyor olduğu şeylerde değil, yaratmadığı şeylerdedir.⁶⁸¹

Görüldüğü üzere Thomas açısından yokluk, kötülüktür ve varlık/var olmak ise iyiliktir. Ama yine de Thomas, bir takım şeylerin kötü olarak değerlendirildiğini inkâr etmemekte ve bunları, Yeni-Platoncu çizgide olan Augustine ve İbn Sînâ 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 çeker⁶⁸² ve âlemdeki kötülüğün daha büyük iyiliklere neden olduğunu ifade eder. Şayet kötülüğe müsaade edilmeseydi, daha büyük

⁶⁷³ Aquino'lu Thomas, *The Power of God*, s. 53-54.

⁶⁷⁴ Aquino'lu Thomas, *Summa Theologica*, I, s. 259. Ayrıca bk. *On Evil*, s. 58-59.

⁶⁷⁵ Aquino'lu Thomas, *Summa Theologica*, I, s. 93.

⁶⁷⁶ Brian Davies, *The Thought of Thomas Aquinas*, s. 96.

⁶⁷⁷ Aquino'lu Thomas, *Summa Contra Gentiles*, III, 1. Kitap, s. 49.

⁶⁷⁸ Aquino'lu Thomas, *Summa Theologica*, I, s. 695. Benzer bir değerlendirme için bk. İbn Sînâ *Metafizik*, II, s. 51. Davies, *The Thought of Thomas Aquinas*, s. 96.

⁶⁷⁹ Aquino'lu Thomas, *Summa Contra Gentiles*, III, 1. Kitap, s. 68.

⁶⁸⁰ Aquinolu Thomas, *Summa Contra Gentiles*, I, s. 265.

⁶⁸¹ Brian Davies, *The Thought of Thomas Aquinas*, s. 89.

⁶⁸² Aquino'lu Thomas, *Summa Theologica*, I, s. 117.

iyilikler de engellenmiş olurdu. Dolayısıyla iyi ya da kötü kabul edilen her şey Tanrı'nın inayeti kapsamındadır.⁶⁸³

Bununla birlikte kötülüğün âlemin kemâline hizmet ettiği hususunda Augustine'i⁶⁸⁴ takip eden Thomas, bir şeyin iyi olduğu sürece Tanrı tarafından irade edildiğini söyler. Bir şey zâtında değerlendirildiği zaman iyi ya da kötü olabilir. 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 oluşturuyorsa, bu durumda onun öldürülmesi iyi olacaktır. Şu halde iyi ve kötü olarak değerlendirdiğimiz şeylerin statüsü, bir takım ilave koşullarla değişebilir ve kötü addedilen şeyler iyi hale gelebilir.⁶⁸⁵

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.⁶⁸⁶ Thomas ise, Tanrı'nın kâmil bir fail olduğunu, dolayısıyla da O'ndan kötülüğün sadır olamayacağı kanaatindedir.⁶⁸⁷ Bununla birlikte Tanrı mahza bilfiildir ve bilkuve bir hal de içermez. Dolayısıyla O'nda kötülük namına bir şeyin olması, hatta O'nun kötü addedilen fiilleri îfâ 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

⁶⁸³ Aquino'lu Thomas, *Summa Theologica*, I, s. 130.

⁶⁸⁴ Augustine, *On Free Choice of the Will*, s. 88-89.

⁶⁸⁵ Aquino'lu Thomas, *Summa Theologica*, I, s. 114.

⁶⁸⁶ 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 güzû 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 şeriâtın varlığı ile mümkündür.

⁶⁸⁷ Aquino'lu Thomas, *Summa Theologica*, I, s. 266.

yaratmamak arasında bir seçim yapabilir.⁶⁸⁸ Bu nedenle ‘Tanrı özgür ise, kötü olanı da yapmalıdır’ şeklinde bir iddia, hem Gazâlî hem de Thomas açısından anlamsız bir iddia olacaktır.

Yukarıdaki açıklamalarımızdan da anlaşılacağı üzere, hem Gazâlî, hem de Thomas, kötülüğe zâti bir gerçeklik atfetmemektedir. Eğer kötü olarak değerlendirilen şeylerin zâti 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 bizâtihî 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.⁶⁸⁹ Orta bir yol benimseyen Maturidî ise, insanın çirkin olandan kaçınmaya, güzel ve övgüye layık olanı da tercih etmeye meyyal yaratıldığını, bu hasletin insana Tanrı tarafından verildiğini ifade eder.⁶⁹⁰ Buradan hareketle o, aklın güzel ve çirkin bulduğu şeyleri, *kendinde* iyi ve çirkin; *sonuçları* açısından iyi ve çirkin olmak üzere ikiye ayırır. Dolayısıyla Maturidî, nimet verene teşekkür etmenin iyi ve yalan söylemenin çirkin olduğunu kendinde iyi bağlamından değerlendirirken, hayvanların kurban edilmesi hadisesini de ikinci kısımda zikreder.⁶⁹¹

Her ne kadar Eş’ariler iyi-kötü gibi değerleri ilahî iradeye referansla açıklasa da, daha önce değindiğimiz gibi, söz konusu açıklamanın bir takım sorunlara yol açacağı da kabul edilmektedir. Bu duruma dikkat çeken İbn Rüşd, eğer Eş’arilerin iddiaları kabul edilirse, ‘Tanrı’ya şirk koşmak’ fiili bizâtihî ne hayır ne de şerdir. Eğer şeriat Tanrı’nın bir ortağının olduğunu emrederse, Eş’ariler nezdinde bu durum adalet olacaktır. Fakat söz konusu durum Tanrı’nın, ayetlerde kendisine atfettiği *adl (kıst)* sıfatına aykırıdır.⁶⁹² Buradan hareketle İbn Rüşd, Tanrı’nın adalet niteliğinin bizâtihî hayır ve şerrin de temeli olduğu neticesine ulaşır.⁶⁹³

⁶⁸⁸ Aquino’lu Thomas, *Summa Theologica*, I, s. 118.

⁶⁸⁹ Recep Kılıç, “Din ve Ahlak İlişkisi” s. 348.

⁶⁹⁰ Maturidî, s. 282.

⁶⁹¹ Maturidî, s. 251. Ayrıca bk. Recep Kılıç, “Din ve Ahlak İlişkisi”, s. 349.

⁶⁹² İbn Rüşd, *el-Keşf*, s. 257-58.

⁶⁹³ İbn Rüşd, *el-Keşf*, s. 261.

İbn Rüşd'ün de dikkat çektiği gibi Eş'ari ahlak teorisinin bir takım çıkmazları vardır. Eğer bizler iyi/kötünün ve güzel/çirkinin ne olduğuna ilişkin kısmi de olsa bir idrake sahip değilsek, 'Allah güzeldir ve güzel olanı sever' şeklindeki Hz. Peygambere atfedilen bu ifade anlamsız olacaktır. Bunun gibi her şey Tanrı'nın keyfi iradesine bağlı olursa, 'Tanrı iyi olanı kötü, kötü olanı iyi kılabilir' önermesi de Tanrı tarafından değiştirileceği için herhangi bir zorunluluk ifade etmeyecektir. Dolayısıyla Kant'ın da belirttiği gibi iyiliğin ne olduğunu bilemeseydik, 'Tanrı iyidir' önermesini anlayamazdık.⁶⁹⁴

Bu bağlamda Eş'ari ekol içerisinde yer alan Gazâlî'yi ilahî iradeci kanatta zikretmek mümkündür. Gazâlî *ed-Dâr* ve *en-Nafî* 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.⁶⁹⁵ *el-İktisâd*'ta 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 bizâtihî imkânsız (*la yestehîlu fî nefsihî*) değildir ve O'nun adalet sıfatıyla da tenakuz etmez. O'nun vaadinin yalan/kizbe dönüşmesi de imkânsızdır. Dolayısıyla Tanrı'nın mükâfat ve caza vermesi harici bir zorunluluk dolayısıyla değil, kendisinin o şekilde vaatte bulunması hasebiyledir.⁶⁹⁶

Sonuç olarak Gazâlî, Tanrı'nın dilediği kimseyi cennete ya da cehenneme sokmasını mümkün görmektedir. Gazâlî açısından her ne kadar Tanrı bunları yapmaya muktedir olsa da, Gazâlî'nin Tanrı'nın fiillerine ilişkin bir takım sınırlamalar da kabul ettiğini söylemek mümkündür. Reçber'in de dikkat çektiği gibi Gazâlî'nin sisteminde Tanrı'nın vaadinden dönmesinin imkânsızlığı gibi işleyen bir takım ahlaki ilkeler vardır.⁶⁹⁷ Bununla birlikte, kanaatimizce Gazâlî, 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 bizâtihî imkânsız kategorisinde olmadığına dikkat çekmektedir. Daha

⁶⁹⁴ Mehmet Aydın, *Tanrı-Ahlak İlişkisi*, s. 128.

⁶⁹⁵ Gazâlî, *el-Maksad*, s. 115/ *İlahî Ahlak*, s. 314-315.

⁶⁹⁶ Gazâlî, *el-İktisâd*, s. 185-86./*İtikat'da Orta Yol*, s. 136.

⁶⁹⁷ Sait Reçber, "Tanrı ve Ahlaki Doğruların Zorunluluğu" s. 143.

önce de belirttiğimiz gibi Gazâlî açısından imkânsız, zâtından dolayı ve haricinden dolayı olmak üzere iki kısma ayrılmakta, Tanrı'nın inanan bir kulu, dilerse cezalandırması gibi bir fiil ise bizâtihî imkânsız kategorisinde yer almamaktadır. Her ne kadar Gazâlî iyi ya da kötü olarak değerlendirdiğimiz şeyler hususunda Tanrı'nın iradesine vurgu yapsa da, Tanrı'nın faaliyetinde bir takım ahlaki ilkelerin işlediğini söylemekte ve bu yönüyle ahlaki özcü tarafa yaklaşmaktadır.

Ahlaki ilkelerin kaynağı konusunda Thomas ise, hem ilahî emir teorisyenleri içerisinde hem de ahlaki özcülük kanadında zikredilmektedir. Reçber, Thomas'ın Tanrı'nın iyi olmasından dolayı kötü olanı emretmesinin imkânsızlığını temele alarak, onun ahlaki özcülüğe meylettiğini ifade ederken,⁶⁹⁸ Aydın,⁶⁹⁹ Quinn⁷⁰⁰ ve Idziak⁷⁰¹ ise Thomas'ın, İbrahim'in oğlunu kurban etmesi ve İsrail oğullarının Mısırlıların mallarını izinsiz şekilde almalarının hırsızlık olmadığına dair görüşlerinden hareketle onu ilahî buyrukçu olarak değerlendirmektedir. Görüldüğü gibi Thomas'ın pozisyonu konusunda birbirine karşıt iki iddia vardır. Peki, bunlardan hangisini kabul edeceğiz?

Thomas açısından yasa fiillerimize ilişkin bir kural ve ölçüttür.⁷⁰² İlahî ve fitrî yasa (*natural law*) ayırımına giden Thomas, ilahî ve fitrî yasaların Tanrı'nın makul iradesinden kaynaklandığını, ilahî yasanın insani yasa gibi, âdet ve gelenek dolayısıyla değil, ilahî otorite tarafından değiştirilebileceğini dile getirir.⁷⁰³ 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 fitri yasa akıl sahibi varlıkların ezeli yasadan pay almalarından başka bir şey değildir.⁷⁰⁴ Yasanın muhatabı akıldır,⁷⁰⁵ dolayısıyla da ilahî yasa akla aykırı olan fiilleri yasaklarken, uygun olanları da emredebilir.⁷⁰⁶ Her ne kadar fitrî yasa ilahî bir nur olsa da, Thomas açısından ezeli yasada mündemiç ilkeleri bilmek için yeterli de değildir. Dolayısıyla Tanrı insanın nihai

⁶⁹⁸ Sait Reçber, "Tanrı ve Ahlaki Doğruların Zorunluluğu" s. 140.

⁶⁹⁹ Aydın, *Tanrı-Ahlak İlişkisi*, s. 169-70.

⁷⁰⁰ Philp L. Quinn, "The Recent Revival of Divine Command Ethics", *Philosophy and Phenomenological Research*. Vol. 50, 1990, s. 358-59.

⁷⁰¹ Craig Boyd, "Is Thomas Aquinas a Divine Command Theorist?", *Modern Schoolman*, Vol. 75, 1998, s. 209.

⁷⁰² Aquino'lu Thomas, *Summa Theologica*, II, s. 205.

⁷⁰³ Aquino'lu Thomas, *Summa Theologica*, II, s. 237.

⁷⁰⁴ Aquino'lu Thomas, *Summa Theologica*, II, s. 209.

⁷⁰⁵ Aquino'lu Thomas, *Summa Contra Gentiles*, III, 2. Kitap, s. 142.

⁷⁰⁶ Aquino'lu Thomas, *Summa Contra Gentiles*, III, 2. Kitap, s. 155.

iyiliğe ulaşması için onun fiillerini düzenleyen bir takım kurallar koyar ve bu kurallara uygun fiilleri ödüllendirirken aykırı olanları da günah olmasından dolayı cezalandırır.⁷⁰⁷ İnsanın ezeli mutluluk gayesine yönlendirilmesi ancak ilahî yasa ile mümkündür. İnsanın bazı durumlarda tabiî yasanın ‘yap’ ya da ‘yapma’ şeklindeki emirleri konusunda şüpheyne düşmesi ve bu şüphenin izale edilmesi için ilahî yasa gereklidir.⁷⁰⁸ İlahi yasa da tabiî ilahî kanunlar ve vaz’i (*positive*) ilahî kanunlar olarak iki kısma ayrılır; ahlaki ilkeler tabiî ilahî yasa içerisinde yer alırken, dini merasim ve ibadetler ise ikinci yasa kapsamındadır.⁷⁰⁹ Benzer şekilde Bayle de Thomas’ın düşüncesini ‘Eğer bir Tanrı olmasaydı, tabiî bir yasanın varlığını onaylamak için zorlanmazdık’ şeklinde formüle eder ve buradan hareketle yükümlülük getiren ahlaki ilkelerin Tanrı’nın ilmindeki ideler olduğu sonucuna ulaşır.⁷¹⁰

Kanaatimizce Bayle’ın Thomas’a atfettiği bu görüş 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.⁷¹¹ Fakat bazı ilkeler vardır ki bunlar kendi kendisiyle açık değildir. Söz gelimi zina ve hırsızlık gibi fiiller birincil ilkeler gibi değildir. Bundan dolayı Thomas zinayı, *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 bu kategoride değerlendirir.⁷¹² 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...”⁷¹³

⁷⁰⁷ Aquino’lu Thomas, *Summa Contra Gentiles*, III, 2. Kitap, s. 204.

⁷⁰⁸ Aquino’lu Thomas, *Summa Theologica*, II, s. 210-11.

⁷⁰⁹ Leibniz, *Theodicy*, s. 243-44.

⁷¹⁰ Leibniz, *Theodicy*, s. 246.

⁷¹¹ Aquino’lu Thomas, *Summa Theologica*, II, s. 222.

⁷¹² Aquino’lu Thomas, *Summa Theologica*, II, s. 225.

⁷¹³ Aquino’lu Thomas, *Summa Theologica*, II, s. 260.

Alıntıdan da anlaşılacağı üzere Thomas, fiilin zâtında bir kötülüğe sahip olmadığını düşünüyor gibidir. Daha önce de belirttiğimiz gibi kötü kabul edilen bir fiil, bir takım ilave şeylerle iyi bir şey haline gelebilir. Söz gelimi adam öldürmek kötüdür ve günahdır; ama adalet için yargıcın verdiği idam kararı günah değil, aksine erdemli bir davranıştır. Tanrı da en büyük hakim olduğuna göre, öldürme eylemi Tanrı'nın emri ile gerçekleşirse, her ne kadar bu emir hususunda kavrayamadığımız şeyler söz konusu olsa da, o fiil iyidir.⁷¹⁴ 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 özdeşir ve iradenin hükümleri de ilim tarafından belirlenir. Bundan dolayı irade, ilimden bağımsız ve keyfî tarzda bir takım şeyleri emredemez.⁷¹⁵ Thomas'ın Tanrı'nın basitliğine ilişkin düşüncesini temele alan Boyd, onun ahlaki özcülüğü benimsediğini, dolayısıyla da emredilen şeylerin zâtında iyi, nehyedilen şeylerin ise zâtında kötü olduğu sonucuna ulaşır. Ona göre her ne kadar Thomas, bazı fiillerin bir takım ilave şeylerle iyi hale getirilebileceğini söylese de İsrail oğullarının, 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 hakimın kararı ile alınırsa, hırsızlık olmaz. Tanrı da en yüce hakimdir ve O'nun hükmü ile söz konusu malların izinsiz şekilde alınması hırsızlık değildir.⁷¹⁶

Daha önce değindiğimiz gibi Thomas açısından, ezeli hakikatler, Tanrı'nın ilmindeki idelerdir. Ahlaki ilkelerde ezeli yasanın ifşası ise ve ezeli yasa da Tanrı'nın zâtından ayrı bir şey değilse, o zaman birincil ilkeler dediği şeylerin tabî ilahî kanunlara bağlı

⁷¹⁴ Aquino'lu Thomas, *Summa Theologica*, I, s. 114. Ayrıca bk. *The Power of God*, s. 18.

⁷¹⁵ Boyd, s. 225-26.

⁷¹⁶ Aquino'lu Thomas, *Summa Theologica*, <http://www.newadvent.org/summa/3066.htm#article5>. 12.07.2015. Ayrıca bk. Boyd, s. 222.

olan ve değişmesi mümkün olmayan şeyler olduğu sonucuna ulaşabiliriz. Fakat ibadetler vs. gibi ritüeller ise, vaz'ı ilahî kanunlar kapsamındadır ve değişebilir. Yasa ilk planda Tanrı ve insan arasındaki ilişkiyi, ikinci planda ise insanlar arası ilişkiyi düzenleyen bir şeydir. Bu bakımdan yasanın gayesi insanı Tanrı'ya yöneltmek ve insanın sonsuz mutluluğu elde etmesini sağlamaktır. Kanaatimizce Thomas açısından, Tanrı'nın bu gayeyi gerçekleştirmek için farklı yasalar vaz' etmesi mümkündür ve daha önce koymuş olduğu emirleri değiştirebilir; böylece günah sayılan fiilleri, mkfata 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 alınırsa, onun ahlaki 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 vaatte 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

Çalışmamızın birinci bölümünde, tezimizin temel sorusu olan ‘Tanrı özgür müdür?’ sorusunu cevaplayabilmemiz için öncelikle özgürlüğün ne olduğu, bu bağlamda bir failin özgür olabilmesi için gerekli koşulun harici nedensel bir belirlenim olmaksızın fiili yapabilmek ya da onu yapmaktan kaçınabilmek gibi seçeneklere sahip olması gerektiğine vurgu yapan *kayıtsız kalabilme özgürlüğü* ve bir fiilin harici bir belirlenim olmaksızın failin inanç ve arzularından kaynaklanması halinde özgür bir fiil olabileceğini iddia eden *kendiliğindenlik özgürlüğünün* yanı sıra, bir fiilin ancak akla/bilgiye dayanması durumunda özgür bir fiil olarak değerlendirilebileceğini iddia eden *bilgi temelli özgürlük* yaklaşımlarına yer verdik ve özgürlüğün determinizmle ilişkisine dair bir takım tartışmalara değindik.

Özgürlüğün determinizmle ilişkisi bağlamında bazı düşünürlerin determinizmin özgürlüğe zarar vereceği endişesiyle bağdaşmazcı bir özgürlük anlayışını savunduklarını, bazı düşünürlerinse failin yapacağı fiile ilişkin bilgisinin olması gerektiğine vurgu yaptıklarını ve bilgi temelli özgürlük anlayışını benimsediklerini belirttik. Bununla birlikte Wierenga ve Talbott gibi düşünürlerin, Tanrı’nın kemalini temele alarak O’nun fiilin zâtı gereği meydana gelen bir şey olarak düşündüklerini anladıklarını, dolayısıyla da Tanrı’nın özgürlüğünü kendiliğindelik özgürlüğü bağlamında değerlendirdikleri sonucuna ulaştık.

Plantinga ve Morriston’un kötü olanı da yapma olgusunun bu imkânlar içerisinde yer alması gerektiğine dair düşüncelerinin yanı sıra, ‘fail-neden’ olmanın sorumluluk için temel teşkil ettiğine ilişkin Bergman ve Cover’ın görüşlerine değindik. Sorumluluk için failin seçeneklere sahip olması gerektiği iddiasının kötü olan seçeneği de kapsayıp kapsamadığı meselesini ele aldık ve seçeneklere sahip olmanın kötü olmayan farklı tarzda iyi olan seçenekleri de içerebileceği sonucuna ulaştık ve bu bağlamda Plantinga

ve Morriston'un yanılığını ortaya koyduk. Zira Tanrı'nın yaratma yerine, yaratmama fiilini seçmesi kötü bir seçenek olarak değerlendirilemez ve bu durum O'nun özgürlüğüne hâlel getirmeyecektir.

Tanrı'nın özgürlüğü sorununun Tanrı'nın nasıl bir varlık olduğu, şeylerin bir özünün olup olmadığı ve O'nun mantıksal olarak zorunlu olan hakikatlerle ilişkisi bakımından *ontolojik* ve 'Tanrı bütün fiillerinde özgürdür' ifadesinde olduğu gibi, O'nun hakkında kullandığımız yüklemelerin nasıl anlaşılması gerektiği açısından da *semantik* olmak üzere iki boyutunun olduğu kanaatine vardık ve bu bağlamda Tanrı'nın ne olduğu ve iradesiyle mi yoksa zâtının bir gereği olarak mı fiilde bulunduğu meselesini ele aldık; dolayısıyla hem İslam düşüncesinde hem de Batı düşüncesinde birisi Tanrı'nın iradesine vurgu yapan iradeci, diğeri ise O'nun zâtına ve ilmine vurgu yapan entelektüalist görüşün ortaya çıktığını tespit ettik. Bununla birlikte Tanrı'nın şeyleri olduğundan farklı kılıp kılamayacağı sorununa eğildik ve şeylerin sahip olduğu özün Tanrı'nın faaliyetini kısıtlamak yerine O'nun hikmetinin göstergesi olduğunu düşünen özcülük ve şeylerin sahip olduğu özün zorunlu olduğunu kabul etmenin Tanrı'nın faaliyet alanını daraltacağını ve O'nun özgürlüğüne zarar vereceğini iddia eden vesilecilik akımlarının yanı sıra *zorunluluk*, *imkân* ve *imkânsızlık* denilen şeylerin Tanrı'nın faaliyeti açısından ne anlam ifade ettiğini ele aldık.

Özgürlüğün tanımına ilişkin farklı yaklaşımların, hangi özgürlük tanımının Tanrı'ya atfedileceği sorununu da beraberinde getirdiği bir gerçektir. Bu bağlamda 'Tanrı fiillerinde özgürdür' ifadesinde yer alan 'özgürlük' kavramının kayıtsız kalabilme özgürlüğü bağlamında mı, yoksa diğer iki yaklaşım ekseninde mi anlaşılması gerektiği sorununa eğildikten sonra, söz konusu kavramın Tanrı'ya atfedildiğinde, bize atfedildiği şekilde mi (tek anlamlı), çok anlamlı mı yoksa temsilî şekilde mi anlaşılması gerektiği meselesini ele aldık. Bu bağlamda hem tek anlamlı dil hem de çok anlamlı dil kullanımının çıkmazlarına değindik ve dolayısıyla da temsilî bir dil kullanımının daha uygun olacağı sonucuna ulaştık.

'Tanrı'nın yaratması zâtı gereği mi, yoksa özgür iradesiyle mi gerçekleşmiştir?' sorusu bağlamında, sudur nazariyesini benimseyen Farabî ve İbn Sînâ gibi düşünürlerin Tanrı'nın kemali, iyiliği ve cömertliğini merkeze aldıklarını, Eş'ari ve Maturidî gibi

Müslüman kelamcılarla Ockham'lı William ve Duns Scotus gibi Hristiyan düşünürlerin ise, Tanrı'nın irade sıfatını merkeze aldıklarını ve Tanrı'nın fiilleri bu sığata referansla açıkladıklarını ifade ettik. İrade sıfatını merkeze alan düşünürlerin iddiasının temelinde, Tanrı'yı yaratmaya zorlayan dahili ve harici herhangi bir şeyin olmadığı, şayet böyle bir zorunluluk kabul edilirse, Tanrı'nın fiilde bulunurken başka şeylere bağımlı olacağı ve bu durumda da O'nun özgürlüğünün sınırlanacağı endişesinin yattığını belirttik. Bunun aksi görüşte olanlar ise, isterse yaratır istemezse yaratmaz tarzında ankaşılan bir iradenin Tanrı'ya atfının sorunlu olduğunu, dolayısıyla Tanrı'nın faaliyetinin bu şekilde yorumlanmasının O'nun kemaline zarar vereceğini dile getirmekte ve insanbiçimci öğeler içeren bir irade ve özgürlük anlayışının Tanrı'ya atfedilmemesi gerektiğini dile getirmektedirler. Zira Tanrı'nın fiillerine ilişkin bu tarz bir yorum, her bakımdan mükemmel olan Tanrı tasavvuru ile örtüşmeyecektir.

'Tanrı niçin yarattı?' sorusuna verilen cevaplar hem Hristiyan hem de İslam düşüncesindeki yaklaşımlar muvacehesinde genel anlamda ele alınmıştır. Augustine, Farabî ve İbn Sînâ gibi bazı düşünörlere göre Tanrı zâti iyiliğini yaymak için yaratırken, Maturidî ve Eşâ'ri gibi Müslüman mütekellimler ile Ockhamlı William, Duns Scotus ve Calvin gibi Hristiyan düşünörlere göre ise *lütuf* dolayısıyla yaratmıştır. Tanrı'nın yarattığı şeyleri değiştirmekte özgür olup olmadığı meselesinde ise, bir hükümdarın koyduğu kuralları değiştirmesi gibi Tanrı'nın da koyduğu ilke ve kuralları değiştirebileceğini ve bizim O'nun fiilinin hakikatini kavrayamayacağımızı iddia eden *Descartesçi iradeci görüş* ile var olan her şeyin Tanrı'nın ilmi ve hikmetinin gereği olduğunu, bundan dolayı her şeyin Tanrı'dan gelmesi bakımından zorunlu olduğunu iddia eden *Spinozacı katı determinist yaklaşımı* ve bunlar arasında orta bir yol benimseyen ve âlemin mümkün olmakla birlikte bir takım zorunlu şeyleri/hakikatleri içerdiği, bu zorunlu hakikatlerin Tanrı'nın irade ve kudretine konu olamayacağını ve dolayısıyla da onların ilahî ilimdeki ideler olduğunu söyleyen daha ılımlı bir görüşün var olduğunu belirttik.

Çalışmamızın ikinci bölümünde ise, Ortaçağda İslam dünyası ve Latin Batı dünyası arasındaki ilmî ve kültürel etkileşimin gerek Müslümanların İspanya/Endülüs'ü kontrol altında bulundurmaları, gerekse haclı seferleri sonucunda ve çeşitli ticari ilişkiler vasıtasıyla gerçekleştiğini, ilmi ve kültürel anlamda geride olan Latin Batı dünyasının

Arapça eserleri Latinceye tercüme etmeye başladığını, bu şekilde İslam düşünce ve bilim anlayışının Batı'ya geçişinin sağlandığını, dolayısıyla da kilisenin baskısı ile karanlığa gömülmüş olan Avrupa medeniyetinin ilmî ve kültürel anlamda canlandığını; hatta Avrupa'nın sosyal-kültürel yapısını etkileyen Rönesans ve Reform gibi hareketlerinin doğmasına büyük ölçüde katkıda bulunduğunu ifade ettik. Bu bağlamda Gazâlî'nin *Makâsıdu'l-Felâsife*'sinin de 1150'li yıllarda Latinceye çevrildiğini, eserin mukaddimesinin ihmal edilmesi nedeniyle söz konusu eserin Meşşai felsefenin bir özeti olarak şöhret bulduğunu, dolayısıyla da Gazâlî'nin Meşşai gelenek içerisinde telakki edilmesine neden olduğunu ve Thomas'ın da, âlemin hudusu ve Tanrı'nın tikelleri bilmesi gibi hususlarda Gazâlî'nin gerçek düşüncelerini bilmeden onu bu eser üzerinden tanıdığını ve İbn Sînâ'nın bir takipçisi olarak gördüğü için onu âlemi ezeli kabul edenler ve Tanrı'nın tikelleri tümel tarzda bildiğini düşüneneler arasında zikrettiğini tespit ettik. Buna rağmen yine de Thomas'ın Tanrı'nın ilim, irade ve kudret sıfatının yanı sıra, Tanrı hakkındaki ifadelerimizin nasıl anlaşılması gerektiğine dair hususlarda Gazâlî ile önemli ölçüde benzeştiğini ve bu benzeyişin bir etkileşim sonucu olduğunu tespit ettik. Bu etkileşimin ise 1220'lerde Latinceye çevrilen ve Thomas'ın da kaynakları arasında yer alan İbn Meymun'un *Delâletü'l-Hâirîn* adlı eseri vasıtasıyla gerçekleştiği, dolayısıyla da Thomas'ın her ne kadar Gazâlî'ye ait olduğunu bilmese de, onun düşüncelerinden bu şekilde haberdar olduğu sonucuna ulaştık. Bu bağlamda Batı'daki Din felsefesi çalışmalarında ismi zikredilmeden geçilmeyen Thomas'ın âlemin hudusu ve Tanrı'nın faaliyetinin kapsamı gibi hususlarda serdettiği argümanlarında dolaylı da olsa Gazâlî'den etkilenmiş olduğunu somut verilerle ortaya koyduk.

Thomas'ın Gazâlî'nin düşüncelerinden hangi yolla ve ne şekilde etkilendiğini ortaya koyduktan sonra Tanrı'nın özgürlüğünün bilinip bilinemeyeceği meselesini ele aldık. Bu meselenin hem Gazâlî açısından hem de Thomas açısından Tanrı hakkındaki bilginin kaynağının ne olduğu sorusu ile ilişkili olduğunu tespit ettik. Bu bağlamda her iki düşünür açısından da Tanrı'ya dair bilginin O'nun fiillerinden hareketle elde edilebileceği, dolayısıyla da O'nun özgürlüğüne ilişkin bilginin de, yine O'nun eserlerinden hareketle olabileceği sonucuna ulaştıklarını belirttik. Bununla birlikte Thomas'ın Tanrı'yı mahza bilfiil bir varlık kabul etmesine rağmen, mahza bilfiil olan Tanrı'nın bilkuvvelik içeren maddeye tecessüm ederek daha çok bilinir olduğunu iddia ederek rastonel bir açıklamada bulunma girişiminin, tecessümün aklı aşması

nedeniyle iman meselesi olduğu şekilde kendi görüşü ile örtüşmediğini ortaya koyduk.

Gerek Gazâlî'nin gerekse Thomas'ın Tanrı'nın faaliyetini ateş gibi tabîî şekilde fiilde bulunan şeylerden farklı bir kategoride değerlendirdiklerini ve O'nun faaliyetini iradesine referansla açıkladıklarını gördük. Her iki düşünür açısından iradeyle fiilde bulunmanın kemal bir nitelik olduğunu, dolayısıyla da Tanrı'ya en kâmil şekliyle atfedilmesi gerektiği neticesine ulaştık ve 'Tanrı fiillerinde özgürdür' ile 'Ahmet fiillerinde özgürdür' önermelerinde yer alan 'özgürdür' yüklemine, süjelerin ontolojik açıdan farklı olması dolayısıyla bire bir örtüşmediğini, mana bakımından değil de isim bakımından müşterek olduğunu ifade ettik. Çünkü Tanrı'nın kâmil ilim, irade ve kudret sıfatına sahip olması O'na atfedilecek yüklemelerin de statüsünü değiştirmektedir.

Her iki düşünürün de 'özgürlük' kavramını, seçenekler arasında tercihte bulunmak şeklinde yorumladıklarını belirttik. Gazâlî'nin 'irade sahibi olan failin, yapmaya karar verdiği fiilden kendini alıkoyması yani tercihte bulunması gerekir' şeklindeki vurgusu ve Thomas'ın Tanrı'nın günah işleme kudreti olmamasına rağmen, fiilde bulunurken seçeneklere sahip olduğu iddiası, her iki düşünürümüzün de özgürlüğü seçenekler arasında bir tercih olarak yorumladıklarını göstermektedir. Dolayısıyla hem Gazâlî'nin hem de Thomas'ın özgürlük için tercihin gerekli olduğunu savunan kayıtsız kalabilme özgürlüğü bağlamında değerlendirilmesinin uygun olacağı kanaatine vardık. Bununla birlikte onların, Tanrı'nın faaliyetini herhangi bir faydaya ve harici bir nedene dayandırmamakla kendiliğindenlik özgürlüğüne yaklaştıklarını ifade ettik. Dahası her iki düşünürün ilmin var olması halinde iradenin var olacağını, bu nedenle de Tanrı'nın tabîî şekilde fiilde bulunan varlıklardan farklı olarak fiilin bilincinde olacağını iddia etmekle bilgi temelli özgürlük bağlamında değerlendirilmesinin de mümkün olduğunu belirttik.

Tanrı'nın özgürlüğünün ne anlam ifade ettiğini her iki düşünür açısından ortaya koyduktan sonra, onların Tanrı tasavvurunu ve Tanrı'nın faaliyeti/özgürlüğü açısından ilim, irade ve kudret sıfatına nasıl bir rol biçtiklerini ele aldık. Her iki düşünür açısından da Tanrı'nın ilminin mümkün, zorunlu ve imkânsız her şeyi kapsadığını, imkânsız olana dair bilgininse, o şeyin imkânsız olmasına dair bir bilgi olduğunu belirttik. Bunun yanı

sıra Tanrı'nın ilminin bir sınırı olmadığını, dolayısıyla da O'nun ilminin, bilfiil olan âlem haricinde gerçekleşmemiş başka imkânları/âlemleri içerebileceğini ve ilim sıfatının, Tanrı'nın fiilde bulunması için gerekli ama yeter bir şart olmadığını, bu nedenle onlar açısından Tanrı'nın fiilde bulunması için irade sıfatının gerekli olduğu neticesine ulaştık.

İrade konusunda Gazâlî ve Thomas'ın açıklamaları her ne kadar paralellik arz etse de, bir takım farklılıkların olduğu da yadsınamaz. Söz gelimi Thomas, Tanrı'nın kendi varlığını zorunlu, diğer şeyleri ise mümkün olarak irade eder demekle Tanrı'nın varlığını dahi iradenin taalluk alanına dahil etmektedir. Fakat o, Oğul'un/İsa'nın varlığını diğer şeylerin meydana gelişinden ayırmakta ve onun varlığını, Baba Tanrı'nın kendisini bilmesine referansla açıklamaktadır. Bu açıdan Thomas'ın sisteminde Tanrı'nın varlığı dahi iradenin konusu olurken, Oğul'un bu sıfatın dışında bırakılmaktadır. Dolayısıyla bu anlayışın Thomas'ın kendi açıklamalarıyla örtüşmediğine dikkat çektik. Zira zorunlu varlık olan Tanrı'nın varlığı dahi iradenin konusu olabilirken, Oğul'un varlığı iradenin taalluk alanına girmemektedir. Buradan hareketle Gazâlî'nin iradeye ilişkin açıklamalarının Thomas'ın açıklamalarından daha basit bir açıklama olduğu neticesine ulaştık.

Kudret sıfatı bağlamında ise, Tanrı'nın her şeye kadir olup olmadığı meselesini ele aldık ve her iki düşünür açısından da 'Tanrı her şeye kadirdir' önermesindeki 'her şey' kavramının, "1 sayısının 2 sayısından büyük olması, Tanrı'nın kendisi gibi bir varlık yaratması ya da karşıt iki yüklem aynı anda aynı konuya atfedilmesi" gibi bizâtihi imkânsız şeyleri değil, bizâtihi/zâtında mümkün şeyleri içerdiğini tespit ettik. Peterson ve Hasker gibi yazarlar tarafından kaleme alınan eserde ifadesini bulan Tanrı'nın kudretinin *mantıksal olarak mümkün olanla* sınırlı olması gerektiği düşüncesinin Thomas Aquinas'la başladığı iddiasını ele aldık ve bu iddianın yanlış olduğunu; çünkü Tanrı'nın zâtında mümkün şeyleri yapabileceği düşüncesinin İslam düşüncesinde kabul görmüş bir düşünce olduğunu, Gazâlî tarafından da benimsenen bu düşüncenin, Gazâlî'nin 12. Yy'da Latinceye çevrilen *Makâsıdu'l-Felâsife*'si ve 1220'lerde Latinceye aktarılan İbn Meymun'un *Delâletü'l-Hâirîn* adlı eseri vasıtasıyla Batı dünyasına geçtiğini, Thomas'ın da bu kaynaklardan hareketle söz konusu düşünceden haberdar olduğunu ve selefi Anselm'in Tanrı'nın kudretine ilişkin görüşlerini takip

etmek yerine İbn Sînâ ve Gazâlî'nin ismini zikretmeden, onların görüşlerini alarak kendi sisteminde kullandığını somut verilerle ortaya koyduk.

Çalışmamızın üçüncü bölümünde ise onların, Tanrı'nın faaliyeti açısından bir takım zorunlu ilkeleri kabul edip etmedikleri meselesini ele aldık ve bu bağlamda onların Tanrı'nın faaliyeti hususunda entelektüalist mi yoksa iradeci mi oldukları sorununa eğildik. Gerek Gazâlî'nin gerekse Thomas'ın bir takım zorunlu ilkelerin varlığını kabul ettiklerini ve bu zorunlu ilkelerin Tanrı'nın faaliyetini de belirlediğini tespit ettik. Bu açıdan bakıldığında da her iki düşünürün de entelektüalist olarak değerlendirilebileceği kanaatine ulaştık. Entelektüalizmin, Tanrı'nın kâmil olmasından hareketle O'nun bütün sıfatlarını ilim sıfatına irca etmek ve O'nun faaliyetini, zâtı gereği gerçekleşen bir şey olarak anlaşılması durumunda hem Gazâlî'nin hem de Thomas'ın entelektüalist olarak değerlendirmeyeceğini ifade ettik. Bununla birlikte onların bir takım zorunlu ilkeler kabul etmelerine rağmen, Tanrı'nın faaliyeti hususunda irade sıfatına vurgu yapmaları, âlemin var oluşu; hatta onun ne zaman yok olacağının dahi iradenin taalluku sonucunda gerçekleşebileceğine vurgu yapmakla iradeci olarak değerlendirilmelerinin mümkün olduğunu ifade ettik. Fakat Thomas'ın Oğul'un meydana gelişi hususunda Tanrı'nın irade sıfatını saf dışı bırakarak, bu durumu ilme referansla açıklama girişiminden dolayı onun entelektüalist bir çizgide telakki edilmesinin mümkün olduğunu belirttik.

Her iki düşünürün 'Tanrı âlemi niçin yaratmıştır?' sorununa verdikleri cevaplara eğildik ve Gazâlî'nin kelimî gelenekte zikredilmesine rağmen yaratmayı tasavvuf literatüründe şöhret bulmuş olan ve Hz. Peygamber'e atfedilen bir ifadeye referansla açıkladığını ve bu yönüyle sufi ekole yaklaştığı sonucuna ulaştık. Thomas'ın da yaratmayı Tanrı'nın iradesine referansla açıkladığını gördük. Fakat 'Tanrı iyiliğini yamak için zorunlu olarak tecessüm etti' ifadesinin, Thomas'ın irade merkezli açıklamasıyla örtüşmediğini ve bu yönüyle Tanrı'ya tabî bir fiil atfettiği sonucuna ulaştık.

Şeylerin özünün zorunlu olup olmadığı meselesinde, tecrübemize konu olan sebep-sonuç ilişkisinin Gazâlî açısından ontolojik bir zorunluluğa delalet etmediğini, fakat bu ilişkinin Tanrı tarafından konulmuş olan bir *âdet* olduğunu ifade ettik. Thomas açısından ise, âlemde cereyan eden her şeyin ilahî inayet kapsamında gerçekleştiğini, ateş gibi şeylerin özünün zorunlu olmadığını, dolayısıyla Tanrı'nın bu öz haricinde bir

takım fiiller meydana getirebileceğini belirttik. Bununla birlikte Thomas'ın şeylerin özünün zorunlu olduğunu ve Tanrı'nın dahi bu özü ortadan kaldıramayacağını iddia ettiğini gördük. Şeylerin sahip olduğu özün zorunlu olduğunu iddia etmekle Thomas'ın, İbn Sînâcî ve İbn Rüşdçü özcü bir tasavvura yaklaştığı, bu özün zorunlu olmadığını ve Tanrı'nın faaliyetini kısıtlamadığını düşünmekle de Gazâlî çizgisine yaklaştığı sonucuna ulaştık.

Buna ilaveten Thomas'ın, *The Power of God* ve *Summa Contra Gentiles*'ta 'law of the Moors' şeklinde atıfta bulunduğu grubun *Müslüman kelimciler* olduğunu ifade ettik ve onların ateşin yakmasının zâtındanki bir kudret dolayısıyla değil de Tanrı'nın o anda yarattığı bir etki ile gerçekleştiği ve dokunulduğu zaman ateşin sıcaklık yerine soğukluk verebileceği şeklindeki bu iddiadan İbn Meymun'un *Delâletü'l-Hâirîn* adlı eseri vasıtasıyla haberdar olduğunu; ama Thomas'ın bu düşüncenin Gazâlî tarafından da savunulduğunu bilmediğini belirttik. Thomas'ın bu düşüncüyü ilahî hikmete ve kudrete aykırı olduğu gerekçesiyle eleştirdiğini ve bu argümanını ise, İbn Rüşd ve İbn Meymun'dan tevarüs ettiğini tespit ettik. Bununla birlikte Thomas'ın sebep-sonuç ilişkisinin olmaması halinde ilahî kudretin sınırlanacağı şeklindeki eleştirisinin zayıf olduğunu iddia ettik ve bu iddiamızı da, şeyler arasındaki sebep-sonuç ilişkisini kaldırmanın Tanrı'nın kudretine hâlel getirmeyeceğini, aksine sebep-sonuç ilişkisi olmadan O'nun farklı sonuçlar meydana getirmesinin, O'nu daha muktedir bir varlık kılabilceği düşüncesiyle temellendirdik. Bunun yanı sıra Thomas'ın şeylerin tabiatına aykırı fiilde bulunmaları konusunda Tanrı'nın hikmetini iptal ettiği gerekçesiyle Müslüman kelimcilerin görüşlerini eleştirse de mucize konusunda onların tabiatlarının zorunlu olmadığını ve Tanrı'nın ikincil nedenler olmaksızın şeylerin fiillerini yaratarak mucize gerçekleştirmek konusunda özgür olduğunu iddia etmekle Gazâlî ile benzer bir çizgide yer aldığını belirttik.

Thomas'ın, sunakta yer alan ekmeğin arazların aynı kalmasına rağmen cevherinin İsa'nın etine dönüşmesini Tanrı'nın kudretine referansla açıkladığını, bu yönüyle Müslüman kelimcilerle yaklaştığını, dolayısıyla onun evharistiyaya ilişkin açıklamalarının Müslüman kelimcilerle yönelttiği eleştirilerle tutarsızlık arz ettiğini ortaya koyduk. Aynı zamanda onun bu açıklamasının kendi madde-form teorisiyle örtüşmediğini de tespit ettik. Zira o, bir şeyi o şey yapanın 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 açıkladığını ve bu konuda Gazâlî ile benzer ifadeler kullandığını tespit ettik. Benzer şekilde Thomas'ın semavi kürelerin/feleklerin dönüşü konusunda da, Gazâlî ile benzer örneği kullandığını belirttik. Buradan hareketle, her ne kadar Thomas bu fikirlerin Gazâlî'ye ait olduğunu bilmeseyse de, onun bu fikirleri İbn Meymun vasıtasıyla tevarüs ettiği ve kendi felsefi/teolojik sisteminde kullandığı neticesine ulaştık.

Her ne kadar Thomas en iyi mümkün âlemin bilfiil var olmasının mümkün olmadığını düşünse de, hem Gazâlî hem de Thomas açısından bu âlemin mümkün âlemlerin en iyisi olduğuna değindik. Bu âlemin mümkün âlemlerin en iyisi olması durumunda, iyi-kötü ve güzel-çirkin gibi değer ifade eden şeylerin nasıl anlaşılması gerektiği konusunda Gazâlî'nin bizâtihi bir kötülüğün varlığını kabul etmediğini ve kötü olarak addedilen şeylerin de hayra vesile olması bakımından bir değere sahip olduğunu, Gazâlî açısından bir şeye ilişkin iyi ya da kötü şeklindeki bir değerlendirmenin kişinin gayesine uygun olup olmama, yaşadığı toplumda edindiği gelenek ve vehmin ulaştığı genellemelere dayandığı sonucuna ulaştık. Thomas'ın ise Augustine'i takip ederek kötülüğü *iyiliğin eksikliği* olarak yorumladığını, kötü addedilen şeylerin daha büyük iyiliklere neden olması bakımından Tanrı tarafından irade edildiğini ve her şeyin Tanrı'nın inayeti kapsamında gerçekleştiği yönünde görüş belirttiğini ifade ettik. Dolayısıyla her iki düşünür açısından düalist tasavvurda olduğu gibi, kötülüğün bizâtihi anlamda bir varlığa sahip olmadığını, 'Tanrı özgür ise, kötü olanı da yapmalıdır/yapar' şeklinde bir iddianın, hem Gazâlî hem de Thomas açısından anlamsız bir iddia olacağı neticesine ulaştık.

Ahlakî iyi ya da kötü şeklindeki ilkelerin kaynağı ve bunların Tanrı'nın faaliyetini sınırlandırıp sınırlandırmadığı meselesinde ise, her ne kadar Gazâlî'nin, Tanrı'nın dilediği kimseyi cennete ya da cehenneme sokmasını mümkün görmesine rağmen, yine de O'nun vaadinden dönmesinin imkânsızlığına vurgu yaptığını, dolayısıyla onun Tanrı'nın fiillerinde işleyen 'vaadinden dönmeme' gibi bir takım zorunlu ahlaki

ilkelerin varlığını kabul ettiğini dile getirdik. Bununla birlikte Gazâlî'nin bizâtiḥ ve ligayriḥ imkânsız şeklinde bir ayrımı benimsediğini ve Tanrı'nın vaadinden dönmesi ve dilediği kulunu cennete ya da cehenneme koymak gibi fiillerin, onun açısından bizâtiḥ imkânsız fiiler kategorisinde olmadığını ifade ettik. Buna rağmen Tanrı'nın faaliyetinde 'vaadinden dönmeme' gibi bir takım ahlaki ilkelerin işlediğini kabul etmekle Gazâlî'nin ahlaki özcü tarafa yaklaştığı neticesine ulaştık. Thomas'ın ise adam öldürmek ve başkasının malını izinsiz almak gibi kötü kabul edilen bir fiilin, bir takım ilave şeylerle iyi bir şey haline gelebileceğini düşündüğünü, Tanrı'nın da en büyük hakim olması hasebiyle öldürme ve hırsızlık gibi fiillerin Tanrı'nın emri ile olması durumunda iyi olacağı sonucuna ulaştığını tespit ettik ve bu açıdan bakıldığında onun ilahî emir teorisyenleri içerisinde zikredilebileceğini belirttik. Bununla birlikte Thomas'ın ezeli bir yasanı kabul ettiğini, bu yasanın ise Tanrı'nın ilminden ve zâtından bağımsız bir şey olmadığını, fitrî yasanın ise insan aklının ezeli olan yasadın pay almasından başka bir şey olmadığını düşünmekle, onun ahlaki özcü kanatta zikredilebileceğini sonucuna ulaştık.

Sonuç olarak her iki düşünür açısından da, ister ahlakî isterse mantıksal olsun, Tanrı'nın faaliyeti bir takım zorunluluklar nedeniyle kısıtlanmaktadır. Bu zorunlu şeylerin bir kısmı, Tanrı'nın kendisi gibi bir varlık yaratması gibi bizâtiḥ imkânsız kategorisinde olan şeylerken, 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. Zira bizâtiḥ imkânsız şeylerin, daha önce belirttiğimiz gibi, bir delaleti yoktur; delaleti olmadığı için de Tanrı'nın ilmine, iradesine ve kudretine konu olamazlar. Başkası nedeniyle imkânsız olan şeyler ise Tanrı'nın vaadini temele almaktadır. Burada Tanrı, deyim yerindeyse, kendi özgürlüğünü kısıtlıyor gibi görünmektedir. Fakat Tanrı'nın vaatte bulunması yine iradesi ve ilminden bağımsız bir şey değildir. Zira Tanrı vaatte bulunmamayı irade edebilirdi. Yani Tanrı vaatte bulunmadan önce 'vaatte bulunmak' ve 'vaatte bulunmamak' gibi seçeneklere sahipti. Fakat Tanrı'nın, 'kendisi gibi bir varlık yaratmak' ve 'yaratmamak' gibi bir seçeneğe sahip olması ve bunlar arasında tercihte bulunması imkânsızdır. Bu bağlamda 'Tanrı kendisi gibi bir varlık yaratamıyorsa, ne özgürdür ne de kâmil kudrete sahiptir' şeklinde bir iddia saçma bir iddia olacaktır.

Dolayısıyla özgürlüğü, ister kayıtsız kalabilme ve kendiliğindenlik özgürlüğü, isterse bilgi temelli özgürlük bağlamında ele alalım, her ne kadar bu kavram insandan hareketle tanımlanmış olsa da, her üç tanım açısından da Tanrı fiillerinde özgürdür ve Tanrı bir şeyi yaratmak ya da yaratmamak gibi en azından iki seçeneğe sahiptir ve bunlar arasında bir tercihte bulunabilir. Fakat O'nun özgürlüğü ve tercihte bulunması insanbiçimci bir tarzda yorumlanmamalıdır. Zira Tanrı ve insanın ontolojik statüsü, onların özgür olma koşullarını da değiştirecektir.

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 Sina ve St. Thomas’ın Görüşlerinin Karşılaştırılması”, *Dîvân: İlmi 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.
- Aquino’lu Thomas, *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) Dump 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.
- 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.
- _____, *İtirafar*. (Çev. Çiğdem Dürüşken). Kabalcı Yay. İstanbul, 2010.
- Aydın, Mehmet, *Din Felsefesi*, İ.İ.F.V.Y, İzmir, 2002.

_____, *Tanrı-Ahlak İlişkisi*, TDVY, Ankara, 1991.

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 Gazzâlî 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 Sina, 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 Sina ve Gazâlî'de Bilgi Problemi*. İnsan Yay. İstanbul, 1998.

Cüveynî, *el-Akîdetü'n-Nizamiyye*, İfav Yay. İstanbul, Tarihsiz.

Çetin, Rabia, *Gazali'de İlahi İlim-İlahi 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 fî ilmi'l-Kelâm*. Âlemu'l-Kütüb, Beyrut Tarihsiz.
- Erdem, Engin, "Hocazâde ve Mûcibu'n bi'z-Zât" *Türk Düşüncesinde Gezintiler*. (Ed. Süleyman Hayri Bolay). Nobel Yay. Ankara, 2007.
- Ertürk, Ramazan, "Aquinos'lu Thomas'ın Din Felsefesinde Zamanın Başlangıcı ve Yaratma Sorunu" *Felsefe Dünyası*, Sayı: 35. 2002.
- _____, "What Ghazâlî 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
- Farabî, *Kitâbu Ârai Ehli'l-Medînetü'l-Fâdıla*, 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 Arsitotelianism 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.
- Gazâlî, *el-Maksadu'l-Esnâ fî Şerhi Esmailahi'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 Mezidî). Dâru'l Kütübi'l-İlmiyye, Lübnan, 2008.
- _____, "Kavâidu'l-Akâid fî't-Tevhîd", *Mecmuatü Resâili el-İmamu'l-Gazâli*. Tah. İbrahim Emin Muhammed). el-Mektebüt't-Tevfikiyye, Kahire, Tarihsiz.
- _____, "Kimya-i Saadet", *Mecmuatü Resâili el-İmamu'l-Gazâli*. (Tah. İbrahim Emin Muhammed). el-Mektebüt't-Tevfikiyye, Kahire, Tarihsiz.
- _____, "Mîrâcu's-Sâlikîn", *Mecmuatü Resâili el-İmamu'l-Gazâli*. (Tah. İbrahim Emin Muhammed). el-Mektebüt't-Tevfikiyye, Kahire, Tarihsiz.
- _____, "Ravzatu't Talibîn ve Umdetü's-Salikîn" *Mecmuatü Resâili el-İmamu'l-Gazâli*. Tah. İbrahim Emin Muhammed). el-Mektebüt't-Tevfikiyye, Kahire, Tarihsiz.
- _____, *Mihakku'n-Nazar*. (Tah. Muhammed Bedreddin Na'sanî). D'aru'n-Nahdati'l Hadîse, Beyrut, 1966.
- _____, *Düşünmede Doğru Yöntem*. (Çev. Ahmet Kayacık). Ahsen Yay. İstanbul, 2002.
- _____, *el-İktisâd fî'l-İtikâd*. (Tah. İbrahim Agah Çubukçu ve Hüseyin Atay). AÜİF Yay. Ankara, 1962.

- _____, *İtikat'da Orta Yol*. (Çev. Kemal Işık). AÜİF Yay. 1971.
- _____, *el-Madnûnu Bihî ala Gayri Ehlihi. Mecmuatü Resâili el-İmamu'l-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-Hevvariy). el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut, 2010.
- _____, *Filozofların Tutarsızlığı*. (Çev. Bekir Karlığa). Çağrı Yay. İstanbul, 1981.
- _____, *İhyâ-u Ulûmi'd-dîn*. (Tah. Zeynud-Dîn Ebi'l Fadl Irakî). Dâr-u İbn Hazm, Beyrut, 2005.
- _____, *İhyâ-u Ulumi'd-dîn*, I, II, III ve IV. (Çev. Ahmed Serdaroğlu). Bedir Yay. İstanbul, 1975,
- _____, *Kitâbu'l-Erbâin fî Usuli'd-Dîn*, Dâru'l-Kalem, Şam, 2002.
- _____, *Kırk Esas*. (Çev. Yaman Arıkan). Keskin Matbaası, İstanbul 1970.
- _____, *Kıstâsu'l-Müstakîm*. (Çev. Yaman Arıkan). Eskin Matbaası, İstanbul, 1971.
- _____, *Makâsıdu'l-Felâsife*. (Tah. Ahmed Ferid Mezidî). Daru'l-Kütübi'l İlmiyye, Lübnan, 2008.
- _____, *Mişkâtu'l-Envâr, Mecmuatü Resâili el-İmamu'l-Gazâli*. (Tah. İbrahim Emin Muhammed). el-Mektebüt't-Tevfikiyye, Kahire, Tarihsiz.
- _____, *Mişkâtu'l-Envâr (Nurlar Âlemi)*. (Çev. Şadi Eren). Nesil Yay. İstanbul, 2010.
- _____, *Miyâru'l-İlm fî'l-Mantık*. (Şerh ve Tah. Ahmed Şemseddin). Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye 1990.
- _____, *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*. İfav Yay. İstanbul, 2012.

- Gilson, Etienne, *Ortaçağ Felsefesinin Ruhu*. (Çev. Şamil Öçal). Açılım Kitap, İstanbul, 2005.
- _____, *Ortaçağda Felsefe*. (Çev. Ayşe Meral). Kabcacı 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-Falâsıfa” *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 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 Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî: Alâî Hikmet Kitabı*. (Çev. Murat Demirkol). TYEKB. İstanbul, 2013.
- _____, *en-Necât*. (Tah. Abdurrahman Umeyr). Dârul-Cîl, Beyrut, 1992.
- İskenderoğlu, Muammer, “İslam ve Hıristiyan Düşüncesinde Âlemin Ezeliliği Tarihçeleri 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 İlahîyat*. (Çev. Elmalı'lı 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 Abdulcebâr, *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, "Gazâlî ve Âlemin Mükemmelliği: Leyse Fi'l İmkân'ın İbn Sinacı Kökleri Üzerine" 900. Yılında Uluslararası Gazzâlî Sempozyumu, MÜİFVY. İstanbul, 2012.
- _____, *Aristoteles'ten İbn Sina'ya Varlık ve İmkân*. Klasik Yay. İstanbul, 2012.
- Kılıç, Mahmut Erol, *Şeyh-i Ekber: İbn Arabi Düşüncesine Giriş*. Sufi 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. Crosssett* (Ed. Donald Stump). Edwin Mellen Press, 1983.

Kutluer, İlhan, “Gazzâlî ve Felsefe” *Gazzâlî Konuşmaları*. (Haz. M. Cüneyt Kaya). Küre Yay. İstanbul, 2012.

Kuvancı, Cenan, *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.
- Musa b. Meymun, *Delaletü'l-Hâirîn*. (Tah. Hüseyin Atay). AÜİFY. Ankara, 1974.
- 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 Fiiller*. Araştırma Ya. Ankara. 2009.
- Öner, Necati, *İnsan Hürriyeti*, Selçuk Yay. İstanbul, 1982.
- Özkan, Fatih, *Duns Scotus'da İradecilik*. Ankara Üniversitesi SBE. (Yayımlanmamış 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 Lütü 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 Zenayi). Emir Matbaası, Kum, 1999.

Razî, *Kelam'a Giriş*. (Çev. Hüseyin Atay). Kültür Bakanlığı Yay. Ankara, 2002.

Reçber, Sait, "Tanrı ve Ahlaki 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-Ghazâli: 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 an Anthology*. (Ed. Brian Davies). Oxford Uni. Press. New Yor, 2000.
- _____, *Providence and the Problem of Evil*, Clarendon Press, New York, 1998.
- Şehristanî, *Kitâbu Nihayetü'l-İkdâm fî İlmi'l-Kelâm*. (Tah. Alfred Guillaume) 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.
- Timpe, Kevin, "An Analogical Approach to Divine Fredom", *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 Morrision, "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 Waddell 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 Philosophy*. 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*. İlâhiyât, Ankara, 2007.
- Yıldırım, Hüsamettin, *Tehâfüt 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.

ÖZGEÇMİŞ

KİŞİSEL BİLGİLER

Adı, Soyadı : Özcan AKDAĞ
 Uyruğu : T.C.
 Doğum Tarihi ve Yeri: 01 Mayıs 1981, Akdağmadeni/YOZGAT
 Medeni Durumu : Evli
 Tel : 0 505 826 08 08
 E-posta : ozcanakdag@erciyes.edu.tr
 Yazışma Adresi : Erciyes Üniversitesi Kampüsü, İlahiyat Fakültesi

EĞİTİM

Derece	Kurum	Mezuniyet Tarihi
Yüksek Lisans	Ankara Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü	2006
Lisans	Ankara Üniv. İlahiyat Fak.	2003
Lise	Yozgat İmam-Hatip Lisesi	1999

İŞ DENEYİMİ

Tarih	Kurum	Görev
2006–2011	Emniyet Müdürlüğü	Polis Memuru
2011–Halen	ERÜ İlahiyat Fakültesi	Arş. Gör.

YABANCI DİL

İngilizce, Arapça