

# BAiD

Balıkesir İlahiyat Dergisi - Balıkesir Theology Journal

**Araştırma Makalesi / Research Article**

Geliş Tarihi / Date Received: 23.09.2021

Kabul Tarihi / Date Accepted: 09.12.2021

## GAZZÂLÎ'NİN ALLAH'IN SIFATLARI TEORİSİ

Bayram Çınar\*

### Öz

Bu çalışma, Ebu Hamid Gazzâlî'nin ilâhî sıfatlar konusunda görüşlerini ortaya koymayı amaçlamaktadır. Bu konu, temelde Tanrı-Âlem ilişkisine dairdir. Dolayısıyla çalışma Gazzâlî'nin hem ilâhî sıfatlar konusundaki görüşlerini ortaya koyar hem de onun Allah-Âlem ilişkisine ilişkin görüşlerini ortaya koyar. Gazzâlî, İslami ilimlerin hemen her alanında eser veren üretken bir XII. Yüzyıl âlimidir. O, bilinirliği oranında hem çağdaşlarını hem de sonraki yüzyılları etkilemiştir. Eser şemasına bakıldığında, onun hemen her alana ilişkin eserler yazdığı görülür. Bu üretkenliğine bağlı olarak o, hem kendi döneminde hem de sonraki yüzyıllarda yaygın bir bilinirlik kazanmış, haklı bir şöhrete ulaşmıştır. İslam kültür tarihinde bir mihenk taşı olarak Gazzâlî, kendisinden önceki kelim geleneği ile sonraki geleneğin ayırım noktasındaki âlimdir. Tüm bunlara ek olarak o, felsefi geleneği Kelam'a yakınlaştırmak ve felsefi kelam geleneğini başlatmak konusunda eleştirilere muhatap olmuştur. Felsefenin, İslam kültür geleneğinde dini çevrelerden dışlanmasını da Gazzâlî etkisiyle yorumlayanlar olmuştur. Gazzâlî'ye ilişkin tüm bu spekülâtif yaklaşımlardan sonra, onun Allah'ın sıfatlarına yaklaşımının ve Tanrı-Evren ilişkisine dair görüşlerinin ortaya çıkarılması gerekmiştir. Sıfatlar teorisi bağlamında da Gazzâlî kendinden önceki geleneği analiz ederek Eş'arî mezhebi içerişindeki söylemleri bir çatı altında toplama çabasında bulunmuştur. O, bunu yaparken diğer mezhepleri de dışlamayan ve onları da kendi sistemi içerisinde anlamlı bir zemine oturtma çabasında olmuştur. Onun sunumunda diğer ekoller de bir bütünün parçaları olarak yerini almıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Kelam, Tanrı, Âlem, İlahi Sıfatlar, Gazzâlî.

### AL-GHAZALI'S THEORY OF DIVINE ATTRIBUTES

### Abstract

This study aims to reveal the views of Abu Hamid al-Ghazâlî (505/1111) on divine attributes. This subject is mainly about the relationship between God and the univers. Therefore, the study will reveal both al-Ghazâlî's views on divine attributes and an evaluation that includes his views on the relationship between God and His realm. Al-Ghazâlî is a prolific 12th Century scholar. He is a scholar who had significant effects on the following periods due to his attitude towards the subject. Therefore, it was necessary to put forward his approach to the subject and the reasons for this approach. Because al-Ghazâlî is one of the most well-known scholars of Islamic cultural history. It has influenced both its contemporaries and the following centuries in proportion to its awareness. Looking at the scheme of the work, it is seen that he wrote works related to almost every field. Due to this productivity, he gained widespread recognition both in his own

\* Dr., Gazi Mesleki Eğitim Merkezi

e-mail: kocacinarby@gmail.com, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-4886-7610>

Atf/Citation: Çınar, Bayram. "Gazzâlî'nin Allah'ın Sıfatları Teorisi". *BAİD* 14 (Aralık 2021), 305-335.

period and in the following centuries, and attained a well-deserved reputation. On the other hand, al-Ghazâlî is one of the most published scholars about both domestic and foreign academic circles. As a touchstone in the history of Islamic culture, al-Ghazâlî is the scholar at the point of separation between the previous kalam tradition and the later tradition. In addition to all these, he has been criticized by being accused of bringing the philosophical tradition closer to the Kalam and starting the philosophical theological tradition. There are also those who interpreted the exclusion of philosophy from religious circles in the Islamic cultural tradition, with the influence of al-Ghazâlî. After all these speculative approaches regarding al-Ghazâlî, its understanding of divine attributes had to be revealed. In the context of the Attributes of Allah theory, al-Ghazâlî analyzed the tradition before him and tried to gather the discourses on the Ash'arî sect under one roof. While doing this, he did not exclude other sects and placed them on a meaningful ground within his own system. In his presentation, other schools are presented as parts of a whole.

**Keywords:** Kalam, God, Universe, Divine Attributes, al-Ghazâlî

## Giriş

Kelam'ın önemi; mütekaddim ulemaya göre konusunun *marifetullah* ve *ulûhiyet* olması sebebiyledir.<sup>1</sup> Bu görüş kelamcılar arasında oldukça yaygın bir kabuldür.<sup>2</sup> Allah duyu verileri ile tespit edilebilen, somut bir varlığa sahip olmadığı için, onun varlığını ispatlamanın tek yolu, dolaylı delillendirmeleridir. Kelamcılar buna *istidlal* metodu derler. Bu yüzden, ma'rifetullahı bilmeye imkân tanıyan yegâne yolun Allah'ın sıfatları olduğu varsayılmıştır. Öte yandan Allah'a ilişkin mahiyet ve varlık ayrımını İslam âlimleri mümkün görmez.<sup>3</sup> Allah'a ilişkin bilgi kaynakları evrenden elde edilen deliller ve vahyin sunduğu imkânlardır. Dolayısıyla Allah hakkında yapılacak araştırmalar, "*delaletü's-şahid ale'l- gaib*" ile olmak durumundadır. Vahyin Allah hakkında ifade ettiği anlamın lafzî mi yoksa mecazî mi olduğu; Allah'a ilişkin bilginin teolojik bir bilgi mi olduğu, yoksa âlemden sağlanan her bilginin veri olup olamayacağı da tartışılmıştır.

"Allah'tan hakkıyla korkan, O'nun âlim kullarıdır."<sup>4</sup> ayeti çerçevesinde bu bilgi, ister vahye dayalı bir bilgi isterse evrene ilişkin bir bilgi olsun, her hangi bir kısıtlama yapmamış, ifadeyi umumi kullanmıştır. Ayette sözü edilen âlimin, din bilgisini olduğu metninden çıkarılamaz. Dolayısıyla söz konusu bilginin teolojik bilgi ile sınırlandırılması gerekmez. Zira âlem, bir bütün olarak Allah'ın yaratması olduğu için, Allah'ın eseridir. Dolayısıyla eserin eser sahibine delil olması yönüyle evren, Allah'ın varlığına delil kabul edilmiştir.

<sup>1</sup> İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni ilmi Kelam*, nşr. Sabri Hizmetli (Ankara: Umran Yayınlar, 1981), 2.

<sup>2</sup> İzmirli, *Yeni ilmi Kelam*, 4; Ebu Nasr el-Fârâbî, *İlimlerin Sayımı: İhsau'l- Ulum*, çev. Ahmet Ateş (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınevi, 1990).

<sup>3</sup> Ebu Mansur Mâtürîdî, *Kitâbu't-tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi (Beyrut-İstanbul: Daru Sadr-Mektebetu'l-İrşad, 2010), 104-105; Ebu Muhammed İbn Hazm, *et-Takrîb li haddi'l-mantık: Mantık ve Dini İlimler*. çev. İbrahim Çapak-Yusuf Arıkaner (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2018), 91.

<sup>4</sup> el-Fâtır 35/28.

Vahiy metinlerine bakıldığında yoğun biçimde Allah, kendi zâtı ve sıfatları hakkında bildirimlerde bulunur. Allah'ın kendi zâtı hakkındaki bu ifadelerin literal bir anlam mı ifade ettiği, yoksa bunun sembolik bir dil mi olduğu, felsefi ve teolojik zeminde tartışılmıştır. Ekoller, bu Tanrısal dilden kaynaklanan sebeplerle ayrışarak, kendi teolojik anlayışlarının gereği bir Tanrı tasavvuruna sahip olmuşlardır. Bu tartışmalar bağlamında; Allah'ın kendisi hakkında söylediklerinin ne anlam ifade ettiği de tartışmalara konu olmuştur. Eş'arî kelamcı Râzî, Kur'an'da Allah'ın kendisi hakkında kullandığı bazı ifadelerden hareketle, *Kur'an'ın insan merkezci bir dili olduğu* (antropomorfist) görüşündedir.<sup>5</sup>

Kur'an'da kullanılan ifadelerin lafızcı bir anlayışla ele alınması gerektiği de dile getirilmiştir. Buna göre teolojik dilin literal bir anlam taşıdığı tartışması bir yana, bu Tanrısal dilin yorumlanması gerektiği kanaatinde olanlar arasında da *"nerede yorum ve nereye kadar yorum"* teolojik bir sorun olarak baş göstermiştir. Tanrısal dilin yorumunun bir sınırı var mıdır(?) varsa neresidir(?) tartışmaları da bu bağlamda yapılmıştır.

Tanrısal dilin ifade ettiği anlamın doğurduğu sorun alanlarından bir diğeri ise, Allah'ın sıfatlarının yorumu meselesi olmuştur. Zira İslam kutsal metinlerde Allah'ın kendisi hakkında kullandığı ifadeler sembolik bir dili mi temsil eder; yoksa bu metinler Tanrı'ya ilişkin literal bir değerlendirme mi ifade etmektedir? Bu konuda İslam geleneği içerisinde iki yaklaşım ortaya çıkmıştır. Bunlar;

1. Tenzihçi (te'vilci) anlayışı temsil eden ekoller,
2. Teşbihçi (literalist) anlayışı temsil eden ekoller,

Konuya ilişkin *tenzihçi* tavır; *Tanrı hakkında kutsal kitapta kullanılan ifadelerin sembolik bir anlam taşıdığını dile getirir*, dolayısıyla bu ifadelerin yorumlanması gerektiğini ifade ederler. Onlar, *Allah'ın evrende hiçbir şeye benzemediğini*,<sup>6</sup> bu farklılığın şekil, nitelik ve edim ile sınırlı olmayıp, tür ve cinsi de kapsadığını ileri sürmüşlerdir. Dolayısıyla te'vilci akımın temsilcilerinin, felsefi arka planı da olan kelamcılardan oluştuğu söylenebilir. Onlar, mademki; *Allah evrende hiçbir şeye benzemez* o halde onun kendine nispet ettiği niteliklerin de yaratılmış varlıkların özelliklerine benzememesi gerekir; anlayışı ile te'vil yoluna gitmişlerdir. Bu yüzden de onlar, Kur'an'da Allah'ın kendine ilişkin ifadelerini *tenzih ilkesi* çerçevesinde yorumlamışlardır. Kelamcılar

<sup>5</sup> Fahreddin Râzî, *Esâsu't-takdîs*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ (Kahire: Mektebetu'l-Külliyâtî'l-Ezheriyye, 1986), 202.

<sup>6</sup> eş-Şurâ 42/11.

arasında bu *tenzihiçi* kanadın en uç örneğinin ise, Mu'tezile olduğu varsayılmıştır.<sup>7</sup>

Öte yandan felsefi arka planları çoğu zaman tercihen sorunlu ve felsefeye tercihen mesafeli olmayı dindarlıklarının bir gereği gören rivayetçi dinî yaklaşımlar ise, sıfatlar konusunda yorumdan kaçınmanın en doğru yaklaşım olduğuna kanaat getirmişlerdir. Onlar, metodolojik bir tutum olarak *müteşâbih* ayetler konusunda yorum yapmayı uygun bulmamışlardır.

Farklı iki kanadın da hareket noktası da aynı ayete ilişkin farklı okuma ve yorumlardır. Sıfatlar konusu başta olmak üzere müteşâbihât konusunda taraflar arasındaki bu ihtilafın tespit edebildiğimiz en önemli kaynağı, Â-i İmran 7. ayetteki; *onun te'vilini sadece Allah bilir* diyerek *vakfetmek* ile söz konusu bölümü sonraki bölüm ile *vasletmek* arasındaki farktan doğmaktadır. *Vakf* halinde söz konusu ayet; *onun te'vilini ancak Allah bilir* anlamına gelir.<sup>8</sup> Bu anlayışa göre söz konusu ayet; "...Oysa onların (*müteşâbih* ayetlerin) yorumunu ancak Allah bilir. İlimde derinleşmiş olanlar: Ona inandık, hepsi *Rabbimiz'in katındandır* derler..." anlamı taşır. Fakat önceki bölümü, sonraki bölümle birleştirerek *vasl* edenlerin anlayışlarına göre ise bu ayet; "...Oysa onların (*müteşâbih* ayetlerin) yorumunu ancak Allah ve ilimde derinleşmiş olanlar bilir. [İlimde derinleşmiş olanlar] Ona inandık, hepsi *Rabbimiz'in katındandır* derler" şeklinde bir anlama dönüşür. Kiraat kaynaklı bu ihtilaf, tarafların Kur'an'ın müteşâbih olan diğer tüm metinlerinin yorumundaki farklılıklarına kaynaklık eder.

Böylece ilk okuma; *müteşâbihâtın* sadece Allah tarafından bilineceği şeklinde bir anlayışa, ikinci okuyuş ise ilimde *rûsuh sahibi uzman âlimlerin* de bunun anlamını bilebileceği şeklinde bir anlayışa kaynaklık etmiştir. Gazzâlî, *rûsuh sahibi* âlimlerin de müteşâbih ayetleri anlayabileceği okuyuşunu onaylamıştır.<sup>9</sup>

Tenzihiçi kanadı temsil eden Mu'tezile ekolü, sıfatlar konusunda negatif (*tenzihiçi*) bir tavır takınmış, bu yüzden muhatapları tarafından *ehlu't-ta'til* ya da *muattıla* olarak görülürken, sıfatları onaylayanlar ise literatürde *sıfatiye*,<sup>10</sup>

<sup>7</sup> Ebu Hamid Gazzâlî, *el-İktisad fi'l-İtikad*, çev. Osman Demir (İstanbul: Klasik Yayınları, 2012), 15.

<sup>8</sup> Turan Erkit, *Sahabe ve Tabiin Döneminde Müteşâbih Sıfatların Yorumu Meselesi* (Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, 2009), 10-13.

<sup>9</sup> Ebu Hamid Gazzâlî, "Mişkâtü'l- envar", thk. İbrahim Emin Muhammed *Mecmuatu Resail*, (Kahire: Mektebetu't -Tevfikiyye, ts.), 286.

<sup>10</sup> Kelam geleneğinde Allah'ın sıfatlarını kabul ettiği halde müteşâbih ayetlere ilişkin yorumları da kabul eden Eş'arî ve Mâtürîdî gibi ekoller vardır. Bunlar sıfatları kabul edip, teşbih ve teccim anlayışına mesafelidirler. Bu ekoller sıfatları kabul etmekle selefte yaklaştıkları halde, müteşâbihe ilişkin yorumları kabul etmek suretiyle ise tenzihiçi yaklaşımın temsilcilerinden Mu'tezile'ye yakınlaşmışlardır. Literatürde sıfatiye ifadesi genellikle bu ekoller için kullanılır.

*müşebbihe* ve *mücessime* şeklinde bir dağılımla isimlendirilmişlerdir. Bunlardan sıfatları Allah'a nispet eden kelimeler ekoller, *sıfatıyeyi* temsil eder.

*Mücessime*, Allah'ın cisim olduğu tasavvuruna sahip ekol ve bireyler için bir isim olurken, *müşebbihe* ise Allah'ı zât ve sıfatlarında insanlara benzeten ekol ve bireyler hakkında kullanılan kavramdır.<sup>11</sup> Razî, onların sıfat ve esmaya ilişkin, çoğu zaman insan biçimci bir Tanrı tasavvuru sunduklarını kaydeder.<sup>12</sup>

Kendisi de te'vil yapan bir âlim olan Razî, te'vilin zan ifade ettiğini onaylar. Fakat te'vilden kaçındıklarını ifade edenlerin, *müteşâbihât*'ı yorumlarken en fazla zann-ı galip ifade etme ihtimali olan ahâd haberlere itibar ederek, Allah'ın zât, isim ve sıfatlarını yorumlamalarının da bir tutarsızlık olduğu eleştirisi yapar.<sup>13</sup>

Nasların te'vilini onaylamayan akım içerisinde bir yöntem olarak telkin edilen yaklaşım, "bu konuda yorum yapmamak ve susmayı tercih etmektir." Bu yaklaşımın en erken örneklerinden olan Malik b. Enes'e; bir adam gelerek, "*Rahman arşa istiva etti*"<sup>14</sup> ayetindeki "*istiva*"nın ne anlam ifade ettiğini sorar. Bu soru üzerine İmam Malik'in başının göğsüne düştüğü ve alnında ter damlaları biriktiği kaydedilir. Göğsüne düşen başını kaldırdıktan sonra: "*el-istiva ma'lum, keyfiyetuhu meçhul ve kabuluhu vacib sualun anha bida*" dedikten sonra, adamın meclisten atılmasını emreder.<sup>15</sup> Beyhakî, aynı konunun Rabi'atü'r-Rey'e de sorulduğunu, onun da "*istiva keyfiyeti meçhul, gayri makuldür. Bana ve sana düşen ise ona mutlak imandır*"<sup>16</sup> şeklinde cevap verdiğini aktarır.

İmam Malik'in bu tutumu bir dinî yaklaşım olarak sonraki dönemlerde bu akım mensupları tarafından *bilâ keyf* doktrini olarak sistemleştirilmiştir.<sup>17</sup> Gazzâlî, bu ekolün metinlere yaklaşım yöntemlerini sistematik bir biçimde aktarmıştır.<sup>18</sup> Gazzâlî'nin *avam-ı nas* için önerdiği, *sahabe ve tabiîn yolu* olarak ifade edilen bu dini yaklaşım, yaşam meşgalesi içinde dinin mesailini öğrenmeye vakit bulamayan, eğitim imkânları sınırlı halk tabakalarına önerilmiş bir dindarlık modelidir. Bu yaklaşımı, onaması sebebiyle Gazzâlî,

<sup>11</sup> Tahir b. Muhammed Bağdadî, *el-Fark beyne'l-fırak*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamid (Beyrut: Mektebetü'l-Asriye, 1995), 225-226.

<sup>12</sup> Râzî, *Esâsu't-takdîs*, 194-214.

<sup>13</sup> Râzî, *Esâsu't-takdîs*, 215-216.

<sup>14</sup> Taha 20/5.

<sup>15</sup> Hüseyin b. Ali el-Beyhaki, *el-Esma ve's-sıfat*, nşr. M. Zâhid el-Kevserî (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 1358), 408.

<sup>16</sup> Beyhaki, *el-Esma ve's-sıfat*, 408-409.

<sup>17</sup> Erkit, *Sahabe ve Tabiîn Döneminde Müteşâbih Sıfatların Yorumu Meselesi*, 21.

<sup>18</sup> Ebu Hamid Gazzâlî, "Mi'racu's-sâlikîn", thk. İbrahim Emin Muhammed, *Mecmuatu Resail*, (Kahire: Mektebetü't -Tevfikîyye, ts.), 319 vd.

eleştirilere de uğramıştır.<sup>19</sup> Fakat onun bu önerisi, sınırlı imkânları sebebiyle bu teolojik konulara kafa yorması mümkün olmayanlara önerilmiştir.<sup>20</sup> Zira o, söz konusu eserini, rivayetçi ekol içindeki “haşevî” grupların Kur’an ayetleri ve bazı hadislerin lafız manasından hareketle, Allah’a ilişkin tecsimci anlayışlarına bir eleştiridir.<sup>21</sup>

İmam Malik’in *bilâ keyf* olarak takındığı bu ilk tavır, daha sonraki dönemde ekol mensupları için formüle edilerek, idealize edilmiştir.<sup>22</sup> Bu ekol mensuplarının konuya ilişkin suskunlukları, konuya ilişkin *nas yoktur* anlamı mı, yoksa *yorum yoktur* anlamı mı taşır; konusu ise tartışmalıdır.<sup>23</sup> Müteşâbihât konusunda *yorumdan kaçınma* olarak da görebileceğimiz bu teolojik duruş, *yorumla mesafeli davranma* tavrı, söz konusu yöntemin uygulanma biçimini ifade eder.<sup>24</sup> Zira bu akım temsilcileri lafızda, “Allah kendini vasfetiği gibidir” demekle yorumlarını gizleyebilmiş olsalar da, bir Tanrı tasarımlarının onların muhayyilelerine kendini dayattığına da şüphe yoktur. Bu Tanrı tasavvuru ise, rivayetçi ekollerin bazı temsilcilerinde *teşbih* hatta *tecsim* olarak kendini dışa vurmuştur.<sup>25</sup> Malik’in, susturarak meclisinde kovdurduğu bireyin merakı giderilmediği için, o kendince bir Tanrı tasavvuru geliştirmeye devam etmiştir.

Gazzâlî, *müşebbihe* ve *mücessime* yaklaşımlarına kaynak teşkil eden selefî, *usûl-u itikadını* muhtemelen bu yüzden ortaya koymayı amaçlamış bu çabasının sonucu, *İlcâmu’l-Avâm’* adı ile ortaya çıkmıştır. Felsefi kelamın öncü isimlerinden Razî *Esâsu’t-Takdîs* adlı eserini bu dini yaklaşıma adanmış görünür. Razî, bu eserinde Gazzâlî’nin *İlcâmu’l-Avâm* isimli eseri ile farklı tezleri savunuyor olsa bile, aynı konuyu ele almış olmaları itibarı ile ilişkili görünüyor.<sup>26</sup>

Bu çalışma, Gazzâlî’nin sıfatlar anlayışından hareketle Tanrı-Âlem tasavvuru hakkında bir tespit bulunmayı amaçlamaktadır. Zira Gazzâlî’nin, Tanrı-Âlem

<sup>19</sup> Burhan. Baltacı, “Haberî Sıfatlar Bağlamında Gazzâlî’nin (505/1111) "Selef" Tanımının Değerlendirilmesi”, *Marife Dergisi* 9/3 (2009), 111–123.

<sup>20</sup> Ebu Hamid. Gazzâlî, *İlcâmu’l-avâm an ilmi’l-Kelâm: Selefî Salihinin Mezhebi*, çev. Ahmet Mak (İstanbul: Hak Yayınları, 2018), 27.

<sup>21</sup> Gazzâlî, *İlcâmu’l-Avâm*, 27.

<sup>22</sup> Gazzâlî, *İlcâmu’l-Avâm*, 35-165.

<sup>23</sup> Baltacı, “Haberî Sıfatlar Bağlamında Gazzâlî’nin (505/1111) "Selef" Tanımının Değerlendirilmesi”, 111-123.

<sup>24</sup> Binyamin. Abrahamov, “The Bi-Lâ Kayfa Doctrine and Its Foundations in İslamic Theology”, *Arabica* 42/3 (1995), 365–379.

<sup>25</sup> Abrahamov, “The Bi-Lâ Kayfa Doctrine and Its Foundations in İslamic Theology”, 365-379.

<sup>26</sup> Râzî, *Esâsu’t-takdîs*, 6.

kurgusunun benzerlerinden daha güçlü ve iç tutarlılığının olduğu söylenmiştir.<sup>27</sup>

Onun alanda yaptığı yeniliği görmek için Bâkılânî ve İsferyânî'nin sıfatlara ilişkin yaklaşımına yer vererek aradaki farkın net bir biçimde görülmesi amaçlanmıştır. Zira Gazzâlî öncesi dönemde Eş'arî kelimeler geleneğinin sıfatlara ilişkin söyleminin ortak paydaları olsa bile, bunun bir tek seslilik ya da ahenkli bir koro olduğunu söylemek oldukça güçtür. Gazzâlî'nin alana katkılarını göstermenin en iyi yolunun ekol içerisindeki farklılığın ortaya konulması olduğu varsayılmış ve böyle bir yola başvurulmuştur.

### 1. Bâkılânî ve İsferyânî'de İlâhî Sıfatlar

Sıfatlar konusunda tenzihiçi bir yaklaşım sergileyen te'vili öne çıkararak Mu'tezilî ekole ilişkin Bâkılânî; "onların sıfatları kesinlikle kabul etmediklerini" dile getirmektedir.<sup>28</sup> Muhatabın hangi endişeler ile bu sonuç cümlelerini ifade ettiğinden çoğu zaman haberdar olmayan ve nihai analizler sebebiyle, muhatabın anlaşıldığı da şüphelidir. Mu'tezile'yi haberi sıfatlardan olan *yedullah*'ı kabul etmedikleri gerekçesi ile eleştiren Bâkılânî, Allah'ın kendisi için kullandığı *yed* ifadesini *kudret* ve ya *nimet* ile te'vil yoluna gitmek zorunda kalır.<sup>29</sup> Çünkü literal anlamının kendisini insan biçimci bir Tanrı tasavvuruna sürükleyeceğinin farkındadır. O, bu yoruma giderken *yed* ifadesinin deyim olarak *kudret* anlamında kullanıldığına dilden şahid getirir.<sup>30</sup> Fakat Sa'd suresi 75. ayetinde "iki elimle" ifadesi kullanıldığı için, *yed* ifadesine *kudret* yorumu yapmak sorun oluşturmaktadır.<sup>31</sup> Zira iki *kudretimle* diye yorum yapma şansı olmadığı için; *nimet* anlamını da *yed* kavramının karşılığı olarak ele alma gereği duyar. Yorumunun sıhhati bir yana; Bâkılânî, kavramın sözlükte kullanılan anlamlarından birini tercih etmiş olsa bile, bu durum onun te'vil yaptığı gerçeğini değiştirmez. Öte yandan o, sıfatlar konusunu tartışırken literal anlayış sahiplerine cevap verir. Bu durum hem argümanlarına yapılan itirazlarda hem de sorulan sorulardan net bir biçimde ortaya çıkar.<sup>32</sup> Onun metninden ortaya çıkan bir başka şey de, Allah'a ilişkin söz söylemenin zorluğunu Bâkılânî'nin de hissettiğidir. O, *Allah nerededir* sorusuna muhatap olduğunda; bu söylem zorluğu bütünüyle kendini dışa vurur.<sup>33</sup> O'nun varlığını

<sup>27</sup> Ömer Türker, "İlâhî Fiillerin Nedenliliği Sorunu: Gazzâlî'nin Meseleye Yaklaşımı ve Katkısı", *İslâm Araştırmaları Dergisi* 17/ (2007), 1–24.

<sup>28</sup> Ebu Bekr Muhammed Bâkılânî, *Kitâbu Temhîdî'l-evâil ve telhîsu'd-delâil*, thk. İmâdüddîn Ahmed Haydar (Beirut: Muessestu'l-Kutubu's-Sekafiye, 1957), 252-253.

<sup>29</sup> Bâkılânî, *Kitâbu Temhîd*, 258-259.

<sup>30</sup> Bâkılânî, *Kitâbu Temhîd*, 258.

<sup>31</sup> Bâkılânî, *Kitâbu Temhîd*, 259.

<sup>32</sup> Bâkılânî, *Kitâbu Temhîd*, 259-262.

<sup>33</sup> Bâkılânî, *Kitâbu Temhîd*, 264.

zamanla ilişkilendirmeye çalışılan bir soruda ise, *Allah'ın zaman üstü ve zaman dışı* olduğunu söylemek konusunda kendinden oldukça emin ve nettir.<sup>34</sup>

Bâkılânî'nin eleştirileri bir bütün olarak birlikte değerlendirildiğinde; onun Kadir-î Mutlak bir Allah inancı ile vaadine uyan ve sünnetinde değişime gitmeyen bir Allah tasavvuruna sahip olduğu görülür.<sup>35</sup> Tüm bunlardan sonra Bâkılânî, Allah'ın sıfatlarını *zâtî* ve *fiilî* sıfatlar olarak iki gruba ayırır. Onun bu ayırımında; Allah ile birlikte ezeli olan sıfatlar, *zâtî sıfatlardır*.<sup>36</sup> *Fiili sıfatlar* ise, söz konusu fiilden önce mevcuttur, anlayışını savunur. İnsanın eylemde bulunmasını ifade eden *istitaatin*, *kable'l-fiil* olmadığı, mâ'l-fiil olduğu konusunda Gazzâlî de Kâdî ile aynı algıyı paylaşır.<sup>37</sup> Ona göre *sıfatlar*, *zâtın ne aynı ne de O'ndan gayridir*. Dolayısıyla zâttan ayrılmazlar.<sup>38</sup> Allah'ın zâtiyle ezeli ve ebedi olduğunu savunur.<sup>39</sup> Allah'ın sıfatlarının: *hayat, ilim, kudret, irade, kelam, basar ve semî* şekliyle değerlendiren Eş'arî yaklaşıma karşın; Bâkılânî, sekizinci sıfat olarak *bekâyı* önermiştir.<sup>40</sup> Bu tespitin önemi, onun sadece olanı tekrar eden bir âlim olmayıp, açılım sağlayan bir âlim olduğunu gösterir.

Bâkılânî, Allah'ın diri (hay) olmasına bağlı olarak, *kudret* ve *ilim* sahibi olduğuna vurgu yapar. Allah'ın Kelam sahibi olmasını da ilim sıfatı bağlamında ele alarak, bu sıfatı kemal sıfatları arasında sayar. Buna göre Allah'ın kelam sahibi olmamasını ise onun aciz olamayacağı çerçevesinde değerlendirir. Zira ona göre *kelam* sıfatı, kemal sıfatlarındandır ve Allah, kelam sahibi olmazsa aciz olacaktır.<sup>41</sup> Ona göre ilmi, kudreti ve iradesinde olduğu gibi kelamının da başka zâtlarda değil, Allah'ın kendi zâtında bulunması gerekir.<sup>42</sup>

İsferâyîni, ilim ve irade sıfatını, canlı ve cansız varlıklar âleminin düzenlenmesi ile açıklamaktadır. Ona göre, bir varlığın bulunduğu hal, zaman ve mekândan farklı bir hal, zaman ve mekânda var olmasının mümkün oluşu *Âlim* bir Allah'ı

<sup>34</sup> Bâkılânî, *Kitâbu Temhîd*, 265.

<sup>35</sup> Bâkılânî, *Kitâbu Temhîd*, 252-257.

<sup>36</sup> Bâkılânî, *Kitâbu Temhîd*, 262.

<sup>37</sup> Gazzâlî, *el-İktisad*, 84.

<sup>38</sup> Züleyha. Birinci, "Ebû Bekir el-Bâkılânî'nin (ö. 403/1013) Suâlâtü Ehli'r-Re'y ani'l-Kelâm fi'l-Kur'âni'l-Azîz Adlı Risâlesinin Tahlîl, Tahkîk ve Tercümesi -Neşr", *Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/2 (2016), 89-119.

<sup>39</sup> Wadi Z. Haddad, "Bâkılânî: Bir Onuncu Asır Spekülatif Kelâmcısının Hıristiyanlık Temel Doktrinlerine Reddiyesi", çev. Süleyman Akkuş, *Usul İslam Araştırmaları* 9/9 (2008), 213-228.

<sup>40</sup> Haddad, "Bâkılânî: Bir Onuncu Asır Spekülatif Kelâmcısının Hıristiyanlık Temel Doktrinlerine Reddiyesi, 213-228.

<sup>41</sup> Birinci, "Ebû Bekir el-Bâkılânî'nin (ö. 403/1013) Suâlâtü Ehli'r-Re'y ani'l-Kelâm fi'l-Kur'âni'l-Azîz Adlı Risâlesinin Tahlîl, Tahkîk ve Tercümesi -Neşr", 108-109.

<sup>42</sup> Birinci, "Ebû Bekir el-Bâkılânî'nin (ö. 403/1013) Suâlâtü Ehli'r-Re'y ani'l-Kelâm fi'l-Kur'âni'l-Azîz Adlı Risâlesinin Tahlîl, Tahkîk ve Tercümesi -Neşr", 109.



gerektirir. Bu durum da *irade* sahibi olmayı gerektirir.<sup>43</sup> İsfereyînî'ye göre sem' ve basar, idrak edileni bilme aracı değil, idrak edileni bilmenin kendisidir.<sup>44</sup> Bu yaklaşım, sıfatları Allah'ın uzuvları olarak gören anlayışı reddeden bir anlayıştır. Öte yandan İsfereyînî'ye göre Allah, *Semî'* ve *Basîr'*dir, çünkü *hayat* bu sıfatlar olmadan düşünülemez. O, diğer sıfatların *hayat* sıfatının bir gereği olduklarını varsaymıştır. Allah Kâdir'dir, çünkü güç yetiremeyenin fiil meydana getirmesi, mümkün değildir. O'nun fiilleri vardır o halde O, Kâdir'dir.<sup>45</sup> Kelâm sıfatı, Allah'ın insana hitabını ifade eder. Mütakellim olmayan ilahtan emir ve *nehyin* vârid olması mümkün değildir. Buna göre o, insanî teklife temel oluşturan vahy etmek ve peygamber göndermek ile kelâm sıfatı arasında bir ilişki kurmuştur. Allah'ın kelâmı, ses ve harflerden oluşmamıştır; dolayısıyla *kelamullah*, söz konusu arazlardan bağımsız ve onlardan başka bir şeydir. Çünkü ses ve harflerde öncelik ve sonralık söz konusu olup, hâdislik özelliği vardır. Allah'ın kelâmı için ise, bu mümkün değildir.<sup>46</sup>

Bâkılânî'de de izlerine rastladığımız üzere; Eş'arî kelâmının bu döneminde Allah'ın sıfatları tespit edilirken, ekol temsilcilerinin nakil ile yetinmeyip, *telâzum* üzerinden bir sonuca ulaşmış oldukları söylenebilir. Bu yaklaşımın Gazzâlî tarafından da sürdürüldüğü görülür.<sup>47</sup>

İsfereyînî'ye göre Allah'ın sıfatları hiçbir şekilde yaratılmışların sıfatlarına benzemez. Sıfatlar zâtının aynı olmadıkları gibi onun gayrı da değildirler. Sıfatlar, O'nun zâtından ayrı olmadıkları gibi O'na bitişik de değildirler.<sup>48</sup> Bu görüş Bâkılânî tarafından da aynen paylaşılmıştır.<sup>49</sup> İsfereyînî'ye göre Allah'ın kudreti tüm makdûrâtı kapsayıcı olup, kudretinin alanı ise sonsuzdur. Çünkü şayet kudretinin kapsamında olan mümkünler son bulsaydı, kudreti de son bulacak ve mümkün olan şeyler de muhale dönüşecektir diye düşünür.<sup>50</sup> Bu durumun, evrenin sonsuzluğuna kapı açan bir yönü olması dikkat çekicidir.

<sup>43</sup> Fadıl Ayğan, *Muhammed b. Ca'fer Es-Sanhaci'nin Serhu Akideti Ebi İshâk el-İsfereyînî Adlı Eserine Göre Ebû İshâk el-İsfereyînî'nin Kelâmî Görüşleri* (İstanbul Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006), 216.

<sup>44</sup> Ayğan, *Muhammed b. Ca'fer Es-Sanhaci'nin Serhu Akideti Ebi İshâk el-İsfereyînî Adlı Eserine Göre Ebû İshâk el-İsfereyînî'nin Kelâmî Görüşleri*, 216.

<sup>45</sup> Ayğan, *Muhammed b. Ca'fer Es-Sanhaci'nin Serhu Akideti Ebi İshâk el-İsfereyînî Adlı Eserine Göre Ebû İshâk el-İsfereyînî'nin Kelâmî Görüşleri*, 216.

<sup>46</sup> Ayğan, *Muhammed b. Ca'fer Es-Sanhaci'nin Serhu Akideti Ebi İshâk el-İsfereyînî Adlı Eserine Göre Ebû İshâk el-İsfereyînî'nin Kelâmî Görüşleri*, 216-218.

<sup>47</sup> Gazzâlî, *el-İktisad*, 47, 79-134.

<sup>48</sup> Ayğan, *Muhammed b. Ca'fer Es-Sanhaci'nin Serhu Akideti Ebi İshâk el-İsfereyînî Adlı Eserine Göre Ebû İshâk el-İsfereyînî'nin Kelâmî Görüşleri*, 217.

<sup>49</sup> Kadı Ebu Bekir Bakılânî, *el-İnsaf thk. Zahid Kevserî* (Kahire: Mektebetu'l-Ezheriye li't- Turas, 2000), 32-33.

<sup>50</sup> Ayğan, *Muhammed b. Ca'fer Es-Sanhaci'nin Serhu Akideti Ebi İshâk el-İsfereyînî Adlı Eserine Göre Ebû İshâk el-İsfereyînî'nin Kelâmî Görüşleri*, 218.

En iyimser haliyle bu anlayış; evrende yaratma opsiyonları sınırsızdır anlamı taşır denilebilir. Gazzâlî de bu bağlamda Allah'ın ilmine ilişkin nihayetsiz sayıdaki cins ve türden bahsederse de biz bunun kesretten kinaye anlamıyla ele alındığını düşünüyoruz. Aksi durumda Gazzâlî'nin evrenin sınırsız olduğu yönünde bir düşünceye sahip olduğunu söylemek icap edecektir.<sup>51</sup> Fakat o, Allah'ın ilminin sonsuz olduğuna kanidir.<sup>52</sup>

İsferâyînî'ye göre Allah'ın ilmi, kadîm-hâdis, mevcûd-ma'dûm bütün ma'lûmâtı kapsar. Kadîm olan, kendi zâtı ve sıfatlarını bildiği gibi hâdis olanı da bilir. Onları, var olmadan önce ve var olduktan sonra, oldukları hal üzere ilminde herhangi bir değişiklik olmadan bilir. Allah'ın iradesi de ilmi gibi var olan-olmayan bütün mümkinâtı kapsar. Buna göre Allah'ın ma'dûmu irade etmesi, var olmamasını irade etmesi demektir. İsferâyînî; bir şeyin yokluğu irade edilemezse, varlığı da irade edilemez görüşündedir. Buna göre; Allah, insanın iman etmesini irade ettiği gibi, inkâr etmemesini de irade etmektedir. Allah'ın ilmi alanına giren şeylerin sonsuz olması gibi, iradesi kapsamına giren mümkinat da sonsuzdur.<sup>53</sup> Çünkü ona göre makdûrâtın sonlu olması, Allah'ın kudretinin de sonlu olmasını gerektirir. Allah'ın ma'dûmu bilmesi ise onun var olmasının mümkün olmadığını bilmesi anlamındadır.<sup>54</sup>

## 2. Gazzâlî'de İlâhî Sıfatlar ve Allah-Âlem İlişkisi

Gazzâlî'nin, sıfatlar konusuna yaklaşımı naklî değil aklî temellidir.<sup>55</sup> Bu yaklaşım Gazzâlî ile de sınırlı olmayıp, Bâkîllânî ve İsferâyînî'de de görülür.<sup>56</sup> Fakat özellikle Bâkîllânî, daha nas merkezli bir değerlendirme yapar, *el-İnsaf*'ında nakli temellendirme, belirgin bir biçimde öne çıkar.<sup>57</sup>

Gazzâlî, *zât* ve *sıfatı* ayırarak bir değerlendirmeye tabi tutar. O, "âlemin yaratıcısı sıfat değildir, *zâtıtır*" ifadesi ile bu ayrımı yapar.<sup>58</sup> Buna göre *zât*, *kendisine sıfat nispet edilendir*. Gazzâlî'nin bu ayrımındaki kıtası "âlemin yaratılması, sıfatlardan herhangi birine bağlı değil, doğrudan *zât* ile ilişkilidir." Onun bu ayrımı, *taaddüdü kudemâ* endişesi olduğu ise metinden sezinlenir.<sup>59</sup> Bu tutum İsferâyînî'de de görülür. Bu yüzden İsferâyînî, sıfatların Allah'ın bir

<sup>51</sup> Ebu Hamid Gazzâlî, *Tehâfutu'l-Felâsife: Filozofların Tutarsızlığı*. çev. Mahmut Kaya ve Hüseyin Sarıoğlu (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014), 218.

<sup>52</sup> Gazzâlî, *Tehâfutu'l-Felâsife*, 226.

<sup>53</sup> Ayğın, Muhammed b. Ca'fer Es-Sanhaci'nin "Serhu Akideti Ebi İshâk el-İsferâyînî Adlı Eserine Göre Ebû İshâk el-İsferâyînî'nin Kelâmî Görüşleri, 218.

<sup>54</sup> Ayğın, Muhammed b. Ca'fer Es-Sanhaci'nin "Serhu Akideti Ebi İshâk el-İsferâyînî Adlı Eserine Göre Ebû İshâk el-İsferâyînî'nin Kelâmî Görüşleri, 218.

<sup>55</sup> Gazzâlî, *el-İktisad*, 79-134.

<sup>56</sup> Birinci, "Ebû Bekir el-Bâkîllânî'nin (ö. 403/1013) Suâlâtü Ehli'r-Re'y ani'l-Kelâm fi'l- Kur'âni'l-Azîz Adlı Risâlesinin Tahlîl, Tahkîk ve Tercümesi -Neşr", 108-109.

<sup>57</sup> Bâkîllânî, *el-İnsaf*, 22-33.

<sup>58</sup> Gazzâlî, *el-İktisad*, 50.

<sup>59</sup> Gazzâlî, *Tehâfut*, 208.

uzvu olarak algılanmasını reddeden bir anlayışı temsil eder. Sıfatların ancak zât ile birlikte var olabileceğine onun vurgusunun sebebinin de *birden fazla kadim* tahayyülü olduğu varsayılabilir.<sup>60</sup>

Gazzâlî; “âlem hâdis unsurlardan oluşur. Hâdis unsurları içinde taşıyan şey de hâdistir” argümanı ile âlemin sonradan dolayısıyla da *mümkün* olduğu çıkarımında bulunur. Zira ona göre mümkün olan, kendi varlığını tercih edemez; o halde, onu tercih eden bir varlık gereklidir. İşte; yok iken, varlığını tercih edip onu varlık alanına çıkararak, Gazzâlî sistematüğinde Allah’tır.<sup>61</sup> Çünkü âlem, sonradandır ve sonradan olanların varlıktan önceki aşaması yokluktur. Yok, olanın tercihine ise imkân yoktur. Çünkü aynı zamanda hem tercih eden; hem de tercih edilen olamazlar, böyle olur ise aynı anda hem var hem de yok olmaları gerekir ki bu madde için mümkün değildir. Dolayısıyla madde menşeli varlığın sonralığına ilişkin bir kanaate sahip olduktan sonra; o halde, onu mümkünler âlemine çıkaracak tercih eden bir ilk sebebe ihtiyacı vardır. İşte ona göre; varlığı tercih edip var eden, bu ilk sebep, her şeyin yaratıcısı olan Allah’tır.<sup>62</sup>

Allah için felsefî bir kavram olarak *ilk ilke* terimini kullanmakta bir beis görmeyen Gazzâlî, Allah’a bu yüzden mahiyet izafe edilmesini kabul etmez. Ona göre Allah’ın varlığının zorunlu olması, onun mahiyeti anlamına gelir.<sup>63</sup> Çünkü *ilk ilke* olmak, hem Allah’ın varlıktan önce olduğunu, hem de mevcudatın varlığını ona borçlu olduğunu ifade eder.<sup>64</sup> Gazzâlî, bu yaklaşımı ile felsefi bir argüman olan *ilk sebep* ilkesine dayanıyor görünür. Buna göre âlemi yaratan varlığın kadim olması da gerekir. Aksi durumda var olmak için başka bir sebebe ihtiyaç duyulacak, teselsülü gerektirecektir.

Öte yandan ona göre *kadim*; varlığı yokluk tarafından öncelenemeyen,<sup>65</sup> olmadığı bir zaman dilimi tahayyül edilemeyendir.<sup>66</sup> Bu yüzden sıfat, *kadim varlığın zâtına bir ziyade değildir* şeklinde bir uyarı ile *taaddüdü kudemâ* endişesi yaşadığını hissettirir.<sup>67</sup> Gazzâlî, bu çıkışı ile ekolün özellikle erken döneminde baş gösteren bir tedirginliğe da atıf yapar. Çünkü “sıfatlar zâtın ne aynı ne de onun gayridir” şeklinde bir söylem birliğine ulaşılmadan önce, Eş’arî ekolde sıfatlar zâtın aynı mıdır (?) gayri midir tartışmasının yaşandığı bir olgu olarak bilinir. Öte yandan ona göre kadim bir varlığın zorunlu olarak bâkî

<sup>60</sup> Gazzâlî, *el-İktisad*, 50.

<sup>61</sup> Gazzâlî, *el-İktisad*, 38, 46.

<sup>62</sup> Gazzâlî, *el-İktisad*, 38, 46.

<sup>63</sup> Gazzâlî, *Tehâfut*, 192-194.

<sup>64</sup> Gazzâlî, *Tehâfut*, 194.

<sup>65</sup> Muhammed b. Ahmed b. Yusuf Havarizmi, *Mefâtîhu’l-ulûm*, thk. İbrahim el Ebyarî (Beyrut: Daru’l-Kitabu’l-Arabîy, 1989), 43.

<sup>66</sup> Gazzâlî, *el-İktisad*, 46.

<sup>67</sup> Gazzâlî, *el-İktisad*, 46.

olması da gerekir. Gazzâlî, burada *bekâyı*, *kıdem*in arka yüzü olarak sunar.<sup>68</sup> Buna göre biri varsa zorunlu olarak öteki de vardır. O, bu algısını, *Tehâfutu'l-Felâsife*'de ifade eder.<sup>69</sup> Gazzâlî, bakış açısına göre *kadim varlık*; her açıdan *varlığı zorunlu* olandır. O, bu anlayışının bir gereği olarak *mümkün* olma ihtimali olan bir varlığın ise *kadim* olmayacağını söyler.<sup>70</sup> Öte yandan Gazzâlî, kadim varlığın var olmak açısından bir sebebe muhtaç olmadığını; fakat varlığa ilişmek için sebep ve aracın gerekliliğini dile getirir. Böylece evrenin ve ilâhî fiillerin ilişkili olduğunu tespit etmeye çalışarak, sıfatlara gerekçe arar görünür.<sup>71</sup> *Ezelî*, ifadesini de *kadim* yerine kullanılır. Ona göre bu anlam kadim varlıktan ademi reddetmeyi içerir.<sup>72</sup> Kadim'in zıttı ise, hâdistir.<sup>73</sup> Allah'ın kadim oluşuna ilişkin Gazzâlî'nin argümanı varlığın mümkünler âleminde varlıklar alanına çıkması için ihtiyaç duyulan irade kudret ile ilişkili bir gerekliliktir. Öte yandan, *kadim* ifadesi ile de O'nun olmadığı bir anın düşünülemediğini ifade etmiş olmaktadır.<sup>74</sup> Bu kurgusuyla Gazzâlî, evrendeki yaratılışın hem "her anında Allah vardır" şeklinde bir zemin oluştururken, hem de "onun yegâne yaratıcı olduğunu" bu zemine bir olgu olarak dikte eder.

Tercih etmenin, *Kadir-î mutlak* Allah tasavvuru açısından sorun oluşturduğu için kelamcılar tartışmaları azaltmak amacıyla *fail-i muhtar* ifadesini bu *tasavvur kusurunu* gidermeye dönük kullandıkları söylenmiştir.<sup>75</sup> Çünkü mutlak güç ve irade sahibi olan Allah, hem var olan mümkünler arasından birini seçecektir - ki bu bir zorunluluğu ifade eder - hem de sınırlı bir mümkünler kümesi içinden birini seçmek zorunda olması sebebiyle iradesi sınırlandırılmış olmaktadır. İsferyânî sözü edilen bu tasavvur kusurunu gidermek adına, gerek iradenin gerekse ilmin alanının sınırsızlığı üzerinden, Allah'ın irade, kudret ve ilminin sınırsızlığını savunmuştur.<sup>76</sup> Dolayısıyla konuya ilişkin krizin, Gazzâlî öncesinde Eş'arî kelam içinde çözülmüş olduğu varsayılabilir. Fakat konuya ilişkin sorun alanının azaltıldığı söylene bile sorunların tümüyle ortadan kaldırıldığını söylemek güçtür. Zira Eş'arî kelamcılar, zaten Allah için sınırlandırmayı ve bir zorunluluğu geneli itibarıyla onaylamazlar. Mu'tezile'nin; "Allah aslah olanı yapmak zorundadır" yönündeki yaklaşımı, Allah için bir

<sup>68</sup> Gazzâlî, *el-İktisad*, 46.

<sup>69</sup> Ebu Hamid Gazzâlî, *Tehâfutu'l-Felâsife*, thk. Süeyman Dünya (Kahire: Dârü'l-Mearif bi Mısır, 1966), 124-125.

<sup>70</sup> Gazzâlî, *el-İktisad*, 52.

<sup>71</sup> Gazzâlî, *el-İktisad*, 46-47.

<sup>72</sup> Gazzâlî, *Tehâfut*, 194.

<sup>73</sup> Havarizmi, *Mefâtihu'l-ulûm*, 43.

<sup>74</sup> Gazzâlî, *Tehâfut*, 194.

<sup>75</sup> Türker, "İlâhî Fiillerin Nedenliliği Sorunu: Gazzâlî'nin Meseleye Yaklaşımı ve Katkısı", 1-24.

<sup>76</sup> Ayğın, *Muhammed b. Ca'fer Es-Sanhaci'nin "Serhu Akideti Ebi İshâk el-İsferyânî Adlı Eserine Göre Ebû İshâk el-İsferyânî'nin Kelâmî Görüşleri*, 215-218.

vûcubun söz konusu olamayacağı üzerinden bu yüzden eleştirilmiştir.<sup>77</sup> Fakat öte yandan tercih etmek bir garaz ve maksadı ima eder. Oysa Eş'arî kelimciler, Allah'ın fiillerine ilişkin bir amaç belirlemekten kaçınırlar. Çünkü amaç ve gaye bir tamamlanma çabasıdır ve bir eksikliği gidermeye dönüktür. Eş'arî kelimasında, "Allah kâmil ve mükemmeldir."<sup>78</sup> Mu'tezile ise, Allah'a nispet edilen fiillerin, mutlak surette *hüsün* sıfatını üzerinde taşıdığını, *hüsün* ve *kubûh* sıfatını üzerinde bulundurmayan fiillerin ise Allah'a nispet edilemeyeceği görüşünde olmuştur.<sup>79</sup> Gazzâlî'nin konuya ilişkin çözüm önerisi, "Allah'ın bizzat iyi (*hayru'l-mahz*) olması, onun eksiklik ve yokluk ihtimalinden uzak oluşunu ifade eder."<sup>80</sup> Buna göre Allah'ın fiillerinin iyi olması bir gaye ve maksat sebebiyle olmaktan ziyade, onun *hayru'l-mahz* olması sebebiyledir. Bu durumda Allah'ın fiillerinin hasen olması, bi't-tab' şeklinde anlaşılabilir bir hale dönüşür. İlahî fiillere ilişkin tenzih amaçlı bile olsa, illetten yoksun bir takdir, hikmet ile ilişkilendirilme ihtimali kadar, *abes* ile ilişkilendirilmesini de mümkün kılmıştır.<sup>81</sup> Mu'tezile, Allah'ın fiillerine bir illet takdiri sorununu çözmek amacıyla Allah'a ilişkin fiiller konuşulurken *illet* lafzı yerine *dâi*, kavramını tercih eder.<sup>82</sup> Mu'tezile'nin çözüm önerisi; *maslahat ilkesini* Allah'ın kendi faydasına olmasını değil, kulun faydasına olması temelinde ele alınarak yorumlanmıştır. Onlar, bir fiilin iradeye dayalı olmasını ise o fiili *abes* olmaktan çıkacağını ifade ederek, bu endişeyi gidermeyi amaçlar.<sup>83</sup>

Gazzâlî, kendi sistematigi içinde Allah-âlem ilişkisi kurarak; âlemin yaratılmasının *Allah'ın kudreti* sayesinde olduğunu ifade eder.<sup>84</sup> Buradan hareketle, "Allah kudret sıfatını kullanarak âlemi yaratır ve Kâdir olur" der.<sup>85</sup> Ömer Türker, evrenin yaratılmasına ilişkin üç sıfatın kelam geleneğinde öne çıktığını, Gazzâlî'nin de bu anlayışın dışında olmadığını kaydeder. Bu sıfatlar *ilim*, *kudret* ve *irade* sıfatlarıdır.<sup>86</sup> Kelamcılar, bu sıfatların birbiri ile olan ilişkilerinde farklılaşmış, fakat bu üç sıfatın yaratmada etkisinin diğer tüm sıfatlardan daha fazla olduğunda hemfikirdirler.<sup>87</sup>

<sup>77</sup> Gazzâlî, *el-İktisad*, 137; Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 128, 163, 192.

<sup>78</sup> Türker, "İlahî Fiillerin Nedenliliği Sorunu: Gazzâlî'nin Meseleye Yaklaşımı ve Katkısı", 1-24.

<sup>79</sup> el-Hâmedânî Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğnî*, thk. Mustafa Hilmi-Ebu'l-Vefâ el-Gânimî. (Kahire: Mektebetü'n-Nahdâ, 1962), 14/53-56.

<sup>80</sup> Gazzâlî, *Tehâfut*, 202.

<sup>81</sup> Türker, "İlahî Fiillerin Nedenliliği Sorunu: Gazzâlî'nin Meseleye Yaklaşımı ve Katkısı", 1-24.

<sup>82</sup> Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğnî*, 11/98.

<sup>83</sup> Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğnî*, 11/100.

<sup>84</sup> Gazzâlî, *el-İktisad*, 37-38.

<sup>85</sup> Gazzâlî, *el-İktisad*, 47.

<sup>86</sup> Türker, "İlahî Fiillerin Nedenliliği Sorunu: Gazzâlî'nin Meseleye Yaklaşımı ve Katkısı", 1-24.

<sup>87</sup> Türker, "İlahî Fiillerin Nedenliliği Sorunu: Gazzâlî'nin Meseleye Yaklaşımı ve Katkısı", 1-24.

Gazzâlî; Eş'arî ekolünü meslekten kelimcılara öğretmek için yazdığı *el-İktisad fi'l-İtikad'*ında<sup>88</sup> sıfatları dört gruba ayırır. Bunlar:

1. *Sadece Allah'ın zâtına delâlet eden Allah hakkında ezeli ve ebedî olarak kullanılabilen Zâtî sıfatlardır.*<sup>89</sup> Onun bu ifadelerinden, bu sıfatların Allah dışındaki varlıklar için kullanılamayacağı anlaşılır. Gazzâlî burada “varlığı zâta bağlı olan şey zâtîdir. Zât, ortadan kalkınca zâta bağlı sıfatların varlıkları da ortadan kalkar” diyerek zât ve sıfat arasında bir zorunluluk ilişkisi kurar.<sup>90</sup>

2. *Selb (olumsuzlama) ilavesiyle beraber; zâta delalet eden isimlerdir.* Bu sıfatlar direk değil dolaylı olarak Allah'ın varlığına delalet ederler. Kıdem sıfatı Allah'ın olmadığı bir zaman diliminin olmadığını, ifade etmek anlamıyla Allah'a delalet eder. Bekâ sıfatı ise, onun olmayacağı bir dönemin olmadığı gibi, gelecekte de olmayacağını vurgulamak amacıyla Allah'a dolaylı bir delalette bulunur. Vahdaniyet sıfatı, Allah'a ilişkin olarak çokluğu nefyetmek içindir ve O'na dolaylı bir delalette bulunur.<sup>91</sup> Gani isminin durumu da, böyledir; O'ndan fakrı ve ihtiyacı nefyetme amacına dönüktür.<sup>92</sup> Bu isimlerin hem ezeli hem de ebedî olmaları ise, mümkündür. Çünkü söz konusu niteliklerin zıtları, O'ndan selb olunarak, sürekli olarak zât ile bulunmaya devam ederler.<sup>93</sup>

Gazzâlî'nin sıfatlara ilişkin bu algısının felsefi gelenek içerisinde de izlerine rastlanır. Algı bütünüyle aynı olmasa bile, yaklaşımın yakınlığından söz etmek mümkün görünüyor. Philo'nun bir dini argüman olarak teolojiye armağan ettiği düşünülen- ve Mu'tezile'nin yoğun biçimde kullandığı- *negatif din dili*, Gazzâlî'nin yaklaşımı ile de örtüşür. Burada asıl dikkat çekici olan; Tanrı hakkında ancak negatif bir dil ile konuşulabileceğini varsayan felsefi çevrelerin (Philo'nun) kaygısı ile İslam kelimcilerin aynı gerekçe ve kaygılarla çözüm arayışlarıdır. Söz konusu bu ortak kaygı, Tanrı'yı ona yakışmayan şeylerden tenzih ederek onun hakkında konuşabilme imkânıdır.<sup>94</sup>

Philo, Tanrı ile yaratılmış evren arasındaki ontolojik farklılıklar sebebiyle; O'nun yaratılmışlarla herhangi bir benzerliği olamayacağını, bu sebepten O'nun hakkında yaratılmış varlıklara ilişkin kullanılan bir dilin kullanılamayacağını savunur. Zira tamamen insanî kavramlarla Tanrı hakkında olumlu nitelendirmelerde bulunmak, O'nu ifade etmek için yeterli

<sup>88</sup> Frank Griffel, *Gazzâlî'nin Felsefi Kelamı*, çev. İbrahim Halil Üçer-Muhammed Fatih Kılıç (İstanbul: Klasik Yayınları, 2012), 346; Beate Ulrike La Sala, *Al-Ghazali and Jehuda Halevi: Speaking of the Ineffable* (Berlin: Freien Universiteit Berlin, 2014), 3.

<sup>89</sup> Gazzâlî, *el-İktisad*, 135.

<sup>90</sup> Gazzâlî, *el-İktisad*, 42.

<sup>91</sup> Gazzâlî, *Tehâfut*, 190.

<sup>92</sup> Gazzâlî, *el-İktisad*, 135.

<sup>93</sup> Gazzâlî, *el-İktisad*, 135.

<sup>94</sup> Bayram Çınar, “Tanrı Hakkında Konuşmanın Felsefî İmkânı:Negatif Din Dili”, *Akademik Platform İslami Araştırmalar Dergisi* 4/2 (2020), 231–249.

olamayacaktır. Çünkü O'na ilişkin bilginiz sınırlıdır. Fakat ne olduğunı söylememize imkân olmasa da O'nun ne olmadığını söylememiz mümkündür anlayışına dayanır.<sup>95</sup> Buna göre; Tanrı'nın ancak ne olmadığını söyleyerek, O'nun hakkında değillemeci bir yolla konuşulabilmesinin ise mümkün olduğunı sonucuna ulaşır.<sup>96</sup> Onun bu anlayışı; Tanrı'nın insan açısından bilinemez olduğunı, bu yüzden de insani düzlemde O'nun ne olduğuna ilişkin konuşmaya imkân olmaması varsayımı üzerine kuruludur. Çünkü Philo, Tanrı'nın kendisi dışındaki varlıklar âlemi ile kıyaslanamaz olduğunı kanaatindedir, dolayısıyla O'nun doğasına yabancı bir varlık olarak insan tarafından; Tanrı'nın bilinemeyeceği üzerinden bir kurgu yapar.<sup>97</sup> Böylece o; Tanrı'ya ilişkin ancak dolaylı, negatif bir dilin sağladığı bilginizin olabileceğini varsayar. Ona göre, Tanrı hakkında kurulacak *tek pozitif cümle onun mevcut/var olduğundan ibarettir*.<sup>98</sup> Bu algıya göre doğasına yabancı olduğumuz Tanrı hakkında, sahip olduğumuz bilgilerin sınırlı oluşu, O'na ilişkin kurulacak din dilinde çeşitli sorunlar oluşturuyorken, konuşulan dilin sınırlı imkânları da ekstra zorluklar içermektedir. Philo'nun bu yaklaşımı, Tanrı ile yaratılmışlar arasındaki ontolojik farklılık sebebiyle; teolojik çevrelerde oldukça ilgi ile karşılanmış ve alanın sorunlarını azalttığı varsayılmıştır.<sup>99</sup>

İslam kelimcilerinin Tanrı'ya ilişkin kanaatleri de, O'nun ontolojik olarak insandan farklı olduğunı, dolayısıyla O'nun evrendeki başka hiçbir şeye benzemeyeceği şeklindedir. Bu yüzden onlar da, Tanrı'ya ilişkin söz söyleyebilmek ve onu insan tarafından anlaşılır kılmak amacıyla *selbi sıfatlar* şekliyle *negatif teolojinin* argümanlarını alana entegre etmiş görünüyorken. Öte yandan "Tanrı'nın cahil olmadığını söylemenin onun Âlim olduğunı söylemek anlamına gelmeyeceği" yönündeki teolojik eleştiri de negatif teoloji kullanma çabasında olan kelimcilerle yine kelimciler tarafından yapılmıştır.<sup>100</sup> Öte yandan Gazzâlî de, sıfatlar teorisini felsefî bir yoruma tabi tutarak; bazı sıfatları negatif teolojik zeminde tartışmış kelimcilerden biri olmuş görünüyor.<sup>101</sup> Fakat Philo'nun yaklaşımı, kelimciler tarafından yoğun biçimde kullanılan "*delaletü's-şahid ale'l- gaib*" e imkân tanımayan bir yönü söylelenebilir.

<sup>95</sup> Warren Cameron Young, *God, the world, and the soul in the writings of Philo Judaeus* (Boston University, PhD thesis, 1944), 21.

<sup>96</sup> Turan Koç, *Din Dili* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2012), 56.

<sup>97</sup> Harry Austryn Wolfson, *Philo: Foundations of Religious Philosophy in Judaism Christianity and Islam*. (Cambridge-Massachusetts: Harvard University Press, 1962). 2/94-101.

<sup>98</sup> Young, *God, the world, and the soul in the writings of Philo Judaeus*, 81.

<sup>99</sup> Wolfson, *Philo: Foundations of Religious Philosophy in Judaism Christianity and Islam*, 1/240, 282.

<sup>100</sup> Ebu'l-Hasan Abdülaziz b. Yahya b. Abdülaziz b. Müslim b. Meymûn Kinânî, *el-Hayde ve'l- i'tizâr fi'r-reddi alâ men kâle bi halkı'l-Kur'ân*, thk. Ali b. Muhammed b. Nâsir el-Fakîhî (Medine: Mektebetu'l-Camiatu'l-İslamiye, ts.), 45-47.

<sup>101</sup> Gazzâlî, *el-İktisad*, 135.

3. Allah'ın varlığına delalet eden sıfatlar ve buna ek olarak *zâid mana* sıfatlarıdır. Bunlar *Hayy, Kâdir, Mütekelim, Âlim, Mürîd, Semî* ve *Basîr* gibi sıfatlardır. Bu yedi sıfattan biri ile ilişkili olan *âmir, nâhî, habîr* vb. isimleridir. Gazzâlî, “*bunlar da sıfatların tümünü ezeli ve ebedi sayanlara göre ezeli ve ebedi sıfatlardır.*”<sup>102</sup>

Gazzâlî'nin bu algısı, klasik Eş'arî ekolün sıfat algısıdır.<sup>103</sup> Bâkîllânî, bunlara sekizinci sıfat olarak *Bekâ*'yı önermiş; fakat görüldüğü kadarıyla Gazzâlî, tarafından klasik görüş tercih edilmiştir.<sup>104</sup> Çünkü o, *bekâ* ve *kıdemi* Allah'a özgü ve onun dışındaki varlığa nispet edilemeyen sıfatlar arasında sayar.<sup>105</sup> Gazzâlî, burada Allah'ın varlığına delalet eden ve bundan daha fazlasını üstlenen sıfatlar ayırımına gider. Bu yedi sıfat; evrenin işleyişi ve dinin ikamesi ile ilgili sıfatlar gibi görünüyor. Zira onun verdiği örnekler; kudret sahibi olmayan ilahın âlim, âlim olmayan bir Allah'ın ise emir ve yasak bildirmesinin mümkün olmadığı şeklindedir. İşiten ve gören bir Allah olmasa, kullarından haberdar olmasının mümkün olmadığına dikkat çekmiştir.<sup>106</sup> Bu durum; “Allah mütekelim olmasa, emir ve yasaklarını bildiremez” şeklinde yorumlanabilir.

Gazzâlî, bu sıfatların ezeli olup olmadığı polemğine girmeksizin, “sıfatları bütünüyle ezeli ve ebedi kabul edenlere göre bu sıfatlar da ezeldir” diyerek; kendi kanaatini de gizlemiş görünmektedir. Fakat eserin başında Allah'ın sıfatlarının hâdis olamayacağını net bir biçimde ifade ettiği için, onun da bu kanaati paylaştığı söylenebilir. İlminin ve kudretinin sonsuz ve sınırsız oluşuna ilişkin olarak; Allah'ın bilgisi de kudreti de sonsuzdur der. Fakat Allah'ın malumatı makdûrâtından daha fazladır şeklindeki bir polemige ise Gazzâlî; “Allah'ın makdûrâtının sınırı yoktur değişimiz; ilminin sınırı yoktur değişimizden farklıdır” diyerek cevaplandırır, fakat bu farkın ne olduğuna işaret etmez.<sup>107</sup> Onun bu çıkışı İsferyânî'nin *ilim, irade* ve *kudretin* alanının dolayısıyla bu sıfatların sonsuz olduğu<sup>108</sup> yönündeki tasavvurunu kısmen anlamlandırır.

4. Bu sıfatlar, Allah'ın varlığına delalet etmekle birlikte onun fiilleri ile de ilişkilendirilebilen, sıfatlardır. Bu sıfatlar *Cevâd, Rezzâk, Hâlık, Muizz* ve *Muzil* vb. sıfatlardır.

<sup>102</sup> Gazzâlî, *el-İktisad*, 135.

<sup>103</sup> Haddad, “Bâkîllânî: Bir Onuncu Asır Spekülatif Kelâmcısının Hıristiyanlık Temel Doktrinlerine Reddiyesi.”, 213-228.

<sup>104</sup> Gazzâlî, *el-İktisad*, 135.

<sup>105</sup> Gazzâlî, *el-İktisad*, 135.

<sup>106</sup> Gazzâlî, *el-İktisad*, 135.

<sup>107</sup> Gazzâlî, *el-İktisad*, 45.

<sup>108</sup> Ayğın, *Muhammed b. Ca'fer Es-Sanhaci'nin "Serhu Akideti Ebi İshâk el-İsferyânî Adlı Eserine Göre Ebû İshâk el-İsferyânî'nin Kelâmi Görüşleri*, 218.



Bu sıfatların ezeli olup olmadığı, ihtilafli olan bir konudur.<sup>109</sup>

Üçüncü maddede sayılanlara oldukça yakın gibi duran dördüncü maddenin farkı, ilkindeki sıfatlar Allah'ın fiilleri ile ilgili değilken, dördüncü maddedekiler *ef'âl-i ilâhî* ile ilgilidir. Sanıyorum konuya ilişkin söylemin net olmama sebebi, şayet bu sıfatlar ezeli ise evrenin ezeli oluşu da gündeme gelecektir. Dolayısıyla o, bu konuda kesinlik ifade eden bir cümle kurmaktan kaçınır. Bu sıfatlara ilişkin yapılan kritiklere, Gazzâlî, *bilfiil* ve *bilkuvve* çerçevesinde bir değerlendirme ile yanıt verir. Gazzâlî'ye göre Allah, ezelden bu niteliklere sahiptir, “bu nitelikleri gerektiren fiiller ortaya çıktıkça; bu sıfatlar da ortaya çıkar.” Allah, ezelde yaratma sıfatına *bilkuvve* sahiptir.<sup>110</sup> Mümkün olan varlıklar âleminde, varlığı yaratmayı irade ettiğinde *bilfiil* olan bu sıfat ile *hâlik* olur der.<sup>111</sup>

Kelamî düzlemde ismin müsemmadan ayrı olup olmadığı, müsemmanın ezeli olmasına, ismin sonradanlığının zarar vermeyeceği anlayışına dayanan bir yaklaşımdır. Buna göre Allah'ın *Hâlik* olarak isimlendirilmesi yaratmadan sonra olsa da o ezelde bu sıfata sahiptir. Ona göre sonsuz evren ise imkânsızdır.<sup>112</sup> Gazzâlî, bu durumu kılıç metaforu üzerinden izah eder. Buna göre kılıç kesme özelliğine kesmeye başlamadan daha kınındayken de sahiptir.<sup>113</sup> Allah mümkünler âlemini yaratmaya başlamadan potansiyel (*bilkuvve*) olarak *Hâlik* idi, yaratmaya başladıktan sonra *bilfiil* *Hâlik* oldu şeklindedir.

Gazzâlî, Allah-âlem ilişkisine dair bir akıl yürütmeler silsilesi kurarak daha net bir analize ulaşır. Bu metinde evrende insanın hem konumunu hem de bulunma gerekçesini bir bağlam çerçevesinde ele alır. Bu metinde:

“Sizin bir Rabbiniz var, O size bazı sorumluluklar yükledi, bunları terk ettiğinizde sizi cezalandıracak, yerine getirdiğinizde ise ödüllendirecektir. O, tüm bunları size açıklamam için beni elçi olarak gönderdi.” Şüphesiz bu durumda bize gereken şunu bilmektir: “Bizim bir Rabimiz var mıdır yoksa yok mudur?” şayet var ise; O'nun konuşması mümkün müdür ki, emretsin veya yasaklasın, sorumlu tutsun ve peygamberler göndersin (?) Şayet bu Rab mütekellim ise, O'na karşı geldiğimizde ya da itaat ettiğimizde bize ceza ya da mükâfat vermeye kâdir midir? Şayet buna kâdir ise özellikle bu şahıs [peygamber], “Ben size gönderilen bir elçiyim” sözünde doğru mudur?...”<sup>114</sup>

<sup>109</sup> Gazzâlî, *el-İktisad*, 135-136.

<sup>110</sup> Taneli Kukkonen, “Possible worlds in the Tahafut al-Falasifa: Al-Ghazali on Creation and Contingency”, *Journal of the History of Philosophy* 38/4 (2000), 479–502.

<sup>111</sup> Kukkonen, “Possible worlds in the Tahafut al-Falasifa: Al-Ghazali on Creation and Contingency”, 479-502.

<sup>112</sup> Kukkonen, “Possible worlds in the Tahafut al-Falasifa: Al-Ghazali on Creation and Contingency”, 479-502.

<sup>113</sup> Gazzâlî, *el-İktisad*, 135-137.

<sup>114</sup> Gazzâlî, *el-İktisad*, 21.

Allah-âlem ilişkisini ilâhî sıfatlar ve ilâhî zâtın âlemde bir benzerinin olmadığı ile bağlantılı olarak; “*Rahman arşa istiva etti*”<sup>115</sup> ayetini yorumlayan Gazzâlî; öncelikle Allah'ı yaratılan varlıklarla yakınlaştıran benzetme öğelerinin yorumlardan arındırılması gerektiğini ifade eder.<sup>116</sup> Özellikle “avam tabakasının” bu gibi ayetlerin anlamını sormaktan menedilmesi gerektiğini söyler. Zira o, halk tabakasının bu tür te'villerden kaçınması gerektiği inancındadır. Onlar bu ayetlere ilişkin soru sorduklarında ise “bu sizin uğraşacağınız bir mesele değildir, bu meselelerden uzak durunuz. Çünkü her ilim dalının uzmanları vardır ve bu onların işidir” tavrı takınılması gerektiğini salık verir.<sup>117</sup> Gazzâlî; *nüzul, yaklaşma*... vb. sıfatlara ilişkin teşbih ve istiare ifade eden kavramlara da dilin sağladığı imkanlarla değinir. Fakat onun ısrarla koruduğu şey; Allah'ın âleme ve âlemdeki oluşlara benzemediği şeklindeki *tenzih* yaklaşımıdır. Yorumlarını bu ilkeyi korumak üzerinden şekillendirir.<sup>118</sup> Gazzâlî'nin bu konuda avam için öngördüğü tavır, İslam kültür geleneğinde selefi akımın dini metinler karşısındaki tutumu ile örtüşür. Onun nihai söylem olarak önerdiği tutum, alanın uzmanlarının konudaki görüşleri ise, bu akımın yaklaşımında *teslim* olarak kavramsallaşmıştır.<sup>119</sup> Bu tavrı kendisi de sonraki cümlelerinde *bilâ keyf* ile ilişkilendirerek; şayet her şeye rağmen bu konuya ilişkin sorular sorulur ise, âlimin göstereceği tavrın da İmam Malik tavrı olması gerektiği şekliyle söylemini netleştirir.<sup>120</sup> Gazzâlî, farklı teolojik anlayışlara karşı daha toleranslı davranmış görünüyor. Benzer bir biçimde Mutezile, insan fiillerinin yaratıcısıdır anlayışı ile kelamcılar arasında dikkat çekici eleştirilere muhatap olmuştur.<sup>121</sup> İslam geleneği içerisinde yaratmanın sadece Allah'a ait olduğunu inkâr ettikleri gerekçesi ile de onlar *Seneviye* ile ilişkilendirilmişlerdir. Gazzâlî ise, Mu'tezile'yi muhatap alarak; “bu konuda bizim görüşümüz, insanın fiillerini yapmak için gereken kudretin, Allah'a ait olduğunu söylemek dışında, sizinkine karşı değildir” diyebilecek kadar uzlaşmacı bir tutum sergiler.<sup>122</sup>

Gazzâlî, konuya ilişkin çözüm önerisi sadedinde ise; söz konusu meseleye ilişkin ayetleri bir araya toplayarak ortak bir nokta tespit eder. Bu nokta “Allah'ın yaratıcı olduğudur.” Kulun bu fiile katkısı ise “itaati ya da isyanı temsil eden fiili yapmak yönündeki çabası olduğu” tespitinde bulunur.<sup>123</sup> Bu yaklaşım, kelimada *kesb teorisi* olarak yer almıştır. Öte yandan onun *fail-i hakiki ve fail-i*

<sup>115</sup> Taha 20/5.

<sup>116</sup> Gazzâlî, *el-İktisad*, 59.

<sup>117</sup> Gazzâlî, *el-İktisad*, 59-64.

<sup>118</sup> Gazzâlî, *el-İktisad*, 59-64.

<sup>119</sup> Gazzâlî, “Mi'racu's-sâlikîn”, 320.

<sup>120</sup> Gazzâlî, *el-İktisad*, 59.

<sup>121</sup> Ebu Hamid Gazzâlî, “Ravdatu't-tâlibîn ve umdetü's-sâlikîn”, thk. İbrahim Emin Muhammed, *Mecmuatu Resail* (Kahire: Mektebetu't -Tevfikiyeye, ts.), 117.

<sup>122</sup> Gazzâlî, *el-İktisad fi'l-İtikad*, 89.

<sup>123</sup> Gazzâlî, “Ravdatu't-tâlibîn ve umdetü's-sâlikîn”, 119.

*mecazî*<sup>124</sup> kavramlarını da insan fiillerine çözüm sadedinde kullandığı görülür. Burada gerçek fail Allah, mecazî özne ise insandır. O, bu konuda da ekolünün görüşüne olan sadakatini korumuş görünür. Gazzâlî, Mu'tezile'nin insan fiillerine ilişkin düşüncesinin kaynağını da "insanın ahiretteki hesabına imkân tanımak içindir", tespitini yapar. Zira "şayet Allah insanın fiillerini yaratıyor ise, neden insan ceza ve mükâfat alıyor sorusu, onları cebrî anlayıştan kaçınarak yeni bir yol tercih etmeye itmiştir" yorumunda bulunur.<sup>125</sup> Bu yaklaşımın suçlayıcı olmaktan ziyade, anlamaya çalışan bir yaklaşım olduğu ise rahatlıkla söylenebilir.

Sıfatlar meselesi bağlamında ve onunla yakın ilişkili bir diğer mesele ise, rü'yettullah konusudur. İstiva ve nüzule ilişkin Mu'tezile'nin *tenzih* çabasına oldukça yakın bir çizgi takip eden Gazzâlî, bu konuda, onlardan farklı olarak Allah'ın görüleceğine inandığını ifade eder.<sup>126</sup> O, görmenin Allah'a yer ve mahal tahsis etmek anlamı taşımadığına ek olarak, "zâtı itibarıyla var olan bir varlığın görülmesi de zorunludur görüşündedir".<sup>127</sup> Fakat bu görülme *bilkuvvedir, bilfiil* değildir.<sup>128</sup> Gazzâlî, Allah'ın görülmediğini değil, insanın donanımı sebebiyle onu göremediğine kanidir. Öte yandan Allah'ın görülebilmesi sıfatları gereği değil, zâtının gereğidir der.<sup>129</sup> Bu konuda Gazzâlî olguya mutabakat ederek, Allah'ın dünyada görülme imkânını teorik olarak tartıştıktan sonra; bunun bir imkân olarak olası olduğunu, fakat insanın potansiyelinin bunun için yeterli olmadığını söyleyerek konuyu kapatır.<sup>130</sup> Dolayısıyla dünyada rü'yet fikrini, akıl-nakil mutabakatı ile *bilkuvve* mümkün olsa bile; *bilfiil* vuku bulmadığını ve olmayacağını söyler.<sup>131</sup> Onun ulaştığı bu sonuç ise, Kur'an vahyinin sağladığı imkânlara dayanır.<sup>132</sup>

Hz. Musa'nın bu talepte bulunması sebebiyle de o, bunun mümkün olduğu sonucuna bir başka dayanak bulur. Zira ona göre mümkün olmayan bir şeyi talep etmek bir peygamber açısından olası değildir. Oysa Hz. Musa, bir peygamber olarak bunu istemiştir. O halde bu mümkündür. Aksi durum, bir peygamberi, Allah'a ilişkin cehalet ile itham etmek olur ki; burada Gazzâlî, Mu'tezile'nin görüşü ile peygamberi cehaletle itham etmek arasında okurunu muhayyer bırakır. Konuya ilişkin kendi tavrını ise, Peygamberi Allah'a ilişkin cehl ile itham etmemek, yönünde kullanır. Zira Allah'a ilişkin tecsimci bir

<sup>124</sup> Gazzâlî, "Ravdatu't-tâlibîn ve umdetü's-sâlikîn", 119.

<sup>125</sup> Gazzâlî, "Ravdatu't-tâlibîn ve umdetü's-sâlikîn", 117.

<sup>126</sup> Gazzâlî, *el-İktisad*, 64.

<sup>127</sup> Gazzâlî, *el-İktisad*, 69.

<sup>128</sup> Gazzâlî, *el-İktisad*, 65.

<sup>129</sup> Gazzâlî, *el-İktisad*, 65.

<sup>130</sup> Gazzâlî, *el-İktisad*, 72-73.

<sup>131</sup> Gazzâlî, *el-İktisad*, 72-73.

<sup>132</sup> el-A'râf 7/143.

görüŖe sahip olmak, ona göre putperestliktir ve O, Hz. Musa için bunun düşünölemeyeceğini ifade eder. Bu söylemi ile de Mu'tezilî düşünce sahiplerine, iddialarının izdüŖümünün nerelere uzandığını da gösterir.<sup>133</sup> Öte yandan Hz. Musa'nın bu talebi, dünyada kabul görmemiŖtir; bu durum dünyaya ilişkin bir talebin reddidir. Ahireti kapsamaz diyerek konuya ilişkin kanaatini ortaya koyar.<sup>134</sup>

Gazzâlî rü'yeti kabul eden ekollerdeki yanlış inanışlar ile de hesaplaşarak, HaŖeviye'yi Allah'a yer ve yön tayin ettikleri gerekçesi ile eleŖtirir.<sup>135</sup> Bu durum onun aşırı uçlar karşısında uzlaşmacı "*altın orta*" yı arayan bir âlim olduğu fikrini belirginleŖtirir. HaŖeviye'yi ise o, konuya ilişkin anlayışı sebebiyle eleŖtirir.

Mu'tezile'nin rü'yeti reddetme gerekçesini ise, Gazzâlî, onların; görmenin, görölen varlığa bir yer ve yön tayin etmek anlamı taşıyacağı anlayışına bağlayarak, *Allah'ı başka varlıklara benzetmeyi gerektireceği endişesi* olduğunu söyler. Onun bu tutumu, kelim geleneğinde yargılayan kelimci tipolojisinden farklılık gösterir. "Onlar tenzih konusunda hassas davranarak abarttılar" diyerek adeta onların yorumlarını bir "ulviyet" bağlamında değerlendirir.<sup>136</sup> O, söz konusu alana ilişkin eleŖtirilerini muhataplarına yöneltirken kullandığı ifadeleri ile de muhataplarının gerekçelerini anlamaya çalışır, bir dil kullanır.

Gazzâlî düşüncesinde Allah'ın bir (vahid) olması, *onun varlığının bir kemiyet ifade etmemesi* anlamı taşır. Öte yandan O'nun vahid oluşu, varlığının bölünmeye açık olmamasıdır. Zira Gazzâlî'ye göre bölünme, niceliğı olan varlıklar için söz konusudur.<sup>137</sup> Buradan hareketle Gazzâlî'ye göre bir olmak niceliksel bir anlam ile sınırlı değıldir denilebilir. Zira o; türü ve cinsi olmayan anlamında bir vahdaniyeti ima ediyor görünür.<sup>138</sup> O, "Allah'ın ne benzeri ne de zıddı vardır." Dolayısıyla o, vahdaniyete "*Allah eşsizdir*" anlamı yükler.<sup>139</sup> Evrende birden fazla yaratıcının olması imkanı ise, "yapmaya güç yetirmek ve bir başkasına ihtiyaç duymak" eksenini üzerinden onaylamayan Gazzâlî, "Yerde ve gökte Allah'tan başka ilâhlar bulunsaydı, bu ikisinde de kargaŖa ve kaos ortaya çıkardı"<sup>140</sup> ayeti paralelinde bir anlayışa ulaşır.<sup>141</sup> Gazzâlî'nin vahdaniyet sıfatı çerçevesinde gündeme getirdiğı kelimî problem, felsefi terminolojide

<sup>133</sup> Gazzâlî, *el-İktisad*, 72-73.

<sup>134</sup> Gazzâlî, *el-İktisad*, 72-73.

<sup>135</sup> Gazzâlî, *el-İktisad*, 72.

<sup>136</sup> Gazzâlî, *el-İktisad*, 73.

<sup>137</sup> Gazzâlî, *Tehâfut*, 190.

<sup>138</sup> Gazzâlî, *Tehâfut*, 190.

<sup>139</sup> Gazzâlî, *el-İktisad*, 73-74.

<sup>140</sup> el-Enbiya 21/22.

<sup>141</sup> Gazzâlî, *el-İktisad*, 75-78.

özellikle negatif din dili terminolojisinde “Tanrı’nın bileşik değil, basit olması” şeklinde bir kavramsallaştırma ile ele alınmıştır.<sup>142</sup> Onun konuyu tartışırken felsefî kavramlarla kesişen yorumlarda bulunması, onun felsefî literatüre aşinalığı ile analiz edilebilecek bir konudur. Bu durum da onun bilgi edinmek konusunda tabudan uzak ve uygun görülen her argümanı Allah-âlem ilişkisi bağlamında kullandığını gösterir. Onun bu konuda bir ekol taassubu taşıdığını söylemek de oldukça güçtür.

Allah’a nispet edilen şeylerin tümü ile ilgili olarak, onun söylediği şu ifadeler, Gazzâlî’nin Allah-âlem tasavvurunu ifade ettiği gibi sıfatlar için de geçerlidir. “Sonradan olmaya delâlet etmedikçe ve O’nun sıfatlarından biri ile çelişmedikçe, herhangi bir varlık için mümkün olan bir sıfat, Allah hakkında da kullanılabilir.” Bu mümkündür.<sup>143</sup> O’nun anlayışına göre “Allah’ın zâtında değişikliğin olamayacağı” olgusu ile çelişmeyen, sıfatların ona nispet edilmesi mümkündür. Bunun sınırı Allah’ın zâtı ile çelişki oluşturan sıfatların ona nispet edilmesidir. Allah’ın *kıdem* ve *bekâsını* ihmal eden O’nun sonradan olduğuna ilişkin bir anlam taşımadıkça sair varlıklar için kullanılan özellikler, Gazzâlî’ye göre Allah için de kullanılabilir.<sup>144</sup> Bunda bir mahsur da yoktur. Gazzâlî, *ilim* ve *basar* sıfatlarını örnek verir.<sup>145</sup> İnsanın bilmesi ile görmesi Allah ile insan arasında bir benzeşmeye sebep olmaz; çünkü ona göre, söz konusu sıfatların nitelikleri farklıdır ve bu fark bu ayrımı ortaya koymak için yeterlidir. Öte yandan bilinmek, Allah’ın zâtında bir muhdeslik algısı oluşturmadığı gibi, Gazzâlî’ye göre bir bilme çeşidi olan görülmek (*rüyet*) de Allah’a ilişkin bir muhdeslik algısı oluşturmayacaktır.

Gazzâlî tarafından kudret sıfatının Allah’a nispet edilmesi, evrenin düzenli ve birbiriyle ilişkili, sağlam bir yapı olmasından dolayıdır. Dolayısıyla yaratıcının kudret sahibi olması gerektiği tasavvuru, onun, Tanrı-Âlem ilişkisi üzerinden ulaştığı bir sonuçtur. Buradan hareketle de o, Allah’ın Kâdir olduğu sonucuna ulaşır.<sup>146</sup> O, bu sonuca duyu verilerinin sağladığı olanaklar ve akıl yürütmeler ile ulaştığını ifade eder.<sup>147</sup> Öte yandan Gazzâlî’ye göre kudret, zâtî sıfatlardan değil, fiilin meydana gelmesini sağlayan ilave bir sıfattır.<sup>148</sup> Zira ona göre kudret, fâilin fiili yapmasına imkân veren bir sıfattır ve fiil, bu nitelik sebebi ile meydana gelir.<sup>149</sup> Ona göre kudret sıfatı kadim bir sıfattır ve Allah; güç yetirilen(*makdûrât*) alanına yani mümkünler âlemine, bu sıfat ile ilişki

<sup>142</sup> Gazzâlî, *Tehâfut*, 190, 198.

<sup>143</sup> Gazzâlî, *el-İktisad*, 65.

<sup>144</sup> Gazzâlî, *el-İktisad*, 65-66.

<sup>145</sup> Gazzâlî, *el-İktisad*, 65-66.

<sup>146</sup> Gazzâlî, *el-İktisad*, 79-80.

<sup>147</sup> Gazzâlî, *el-İktisad*, 80.

<sup>148</sup> Gazzâlî, *el-İktisad*, 80.

<sup>149</sup> Gazzâlî, *el-İktisad*, 80.

içindedir.<sup>150</sup> Gazzâlî, *makdûrâtın* arka yüzünün ise *malumat* olduğunu; her iki sıfatın da *mümkünler âlemi* ile mi *muhal* ile mi sınırlı olduğu konusunun kelimciler arasında tartışmalı olduğunu söyler.<sup>151</sup>

Gazzâlî, irade sıfatının da bir biçimde kudret ile ilişkili olduğu kanaatindedir.<sup>152</sup> Çünkü ona göre bir şeyi yapmaya kudreti olmayanın, irade etmesi beklenemez.<sup>153</sup> Evrenin varlığını, yokluğuna tercih etmek Allah'a ait ise; evren mümkün âlem olarak, bir irade ve tercihin eseridir.<sup>154</sup> O, Mutezile'nin ilim sıfatını öne çıkarmasını eleştirirken, onların *ilmin maluma tabi olduğu* yönündeki görüşlerini ise kabul eder. Fakat bu ilkeden hareket ile ilim sıfatının eşyaya yöneldiğini, fakat onu varlığını değiştirmediklerini söyler. Buna göre evrendeki zıtlar ve benzerler arasında bir tercihte bulunmak, ona göre *ilmin* değil, *irade* sıfatının gereğidir. Bir şeyin yapılması istendiğinde, buna *irade* karar verir; *ilim* ise onun zamanını ve nasıllığını belirler. Gazzâlî'ye göre bu noktada *ilim*, *iradeye* tabidir.<sup>155</sup> İradenin kudret gibi varlığa yönelmesi ise özel değil, geneldir.<sup>156</sup>

Mu'tezile'nin *masiyet* ile *şerri* aynı ve eşit gördüklerini ifade eden Gazzâlî, bu görüşe katılıyor görünmez.<sup>157</sup> Mutezile'nin, Allah'ın *masiyete razı olmadığını* dolayısıyla çirkin fiillerin Allah'ın iradesi dışında olduğunu iddia ettiklerini de aktaran Gazzâlî, bu durumda onların Allah'ın dilediğini yapan bir varlık olmadığını iddia ettiklerini tespit eder. Böylece evrende Allah'ın istemediği bir sonucun ortaya çıkabileceğine Mu'tezile'nin onay verdiğini söyler.<sup>158</sup> O, bir Eş'arî olarak; *keyfe ma yaşe keyfe ma yurid* bir Allah tasavvuru sebebiyle bunu onaylamaz. Zira ona göre âlemde vuku bulanlar ancak Allah'ın diledikleridir. Allah'ın dilemedikleri ise ol(a)mamaktadır.<sup>159</sup> Ona göre, çirkin şeyler (kubuh) ise arazlar sebebiyle meydana gelir ve Allah da arazlardan münezzehtir.<sup>160</sup>

Gazzâlî, sıfatlar arasındaki ilişkiyi bariz bir biçimde aklî bir zeminde ele alır ve anlamlı bir sistematik içinde sunar. Ona göre *kudret* ve *ilim* sıfatına sahip olduktan sonra ancak *irade* mümkün olur. Tüm bunlar ise, Allah'ın *hayat* sahibi olmasının bir sonucudur. Şayet Allah, *hayat sahibi* bir yaratıcı olmasaydı, sair sıfatlardan bahsetmek olanaksız olurdu.<sup>161</sup> Öte yandan Gazzâlî, varlığın

<sup>150</sup> Gazzâlî, *el-İktisad*, 80.

<sup>151</sup> Gazzâlî, *el-İktisad*, 80.

<sup>152</sup> Gazzâlî, *el-İktisad*, 84.

<sup>153</sup> Gazzâlî, *el-İktisad*, 87-91.

<sup>154</sup> Gazzâlî, *el-İktisad*, 94.

<sup>155</sup> Gazzâlî, *el-İktisad*, 95.

<sup>156</sup> Gazzâlî, *el-İktisad*, 95.

<sup>157</sup> Gazzâlî, *el-İktisad*, 95-96.

<sup>158</sup> Gazzâlî, *el-İktisad*, 100.

<sup>159</sup> Gazzâlî, *el-İktisad*, 99-100.

<sup>160</sup> Gazzâlî, *el-İktisad*, 95-97.

<sup>161</sup> Gazzâlî, *el-İktisad*, 91, 94.

kuvveden fiile gelişinde *irade* sıfatını anahtar kavram olarak görür.<sup>162</sup> Ona göre, Allah'ın ilim ve irade sıfatı ile bağlantılı olarak âlem ancak var olur ve bilinir hale gelir.<sup>163</sup> Buna göre ilim sıfatı, Gazzâlî sistematüğinde yetkinlik sıfatlarındandır ve eksikliği, kemale mani olur. Bilgi açısından kâmil olmayan ise mükemmel olamaz.<sup>164</sup>

İbn Sina'nın Allah'ın yalnızca küllilerin bilgisine sahip olduğu yönündeki görüşünü reddeden Gazzâlî, Allah'ın âlemdeki cüzlerin de bilgisine sahip olduğu anlayışıyla İbn Sina'yı eleştirir.<sup>165</sup> Ona göre Allah cüzleri bilmiyor değildir. Allah varlığa ilişkin her şeyi bilir. Geçmiş, şimdi ve gelecek ise Allah'ın ilmi açısından farklılık göstermez.<sup>166</sup> İlim sıfatına ilişkin olarak Gazzâlî; Allah'ın tüm malumat ve mevcudatı bildiğini; O'nun zâtı ve bütün sıfatlarının ise ezeli olduğunu söyler. Allah'ın ilim sıfatına da o, evrendeki düzenden hareketle ulaştığını ifade eder.<sup>167</sup> Allah'ın ezelde âlim olduğunu ve bu ilminin gereği olarak varlığı yoktan var ettiğini ifade eder.<sup>168</sup> Allah'ın varlığa ilişkin ilmi olduğunu kabul eden Gazzâlî, onun ilminde artma ve eksilme olmasını ise kabul etmez. Zira başlangıcı ve sonu olmayan *Kadim* ve *Bakî* bir varlığın, arazi içermesi düşünülemez.<sup>169</sup> Allah'ın ilmini zâtı ile özdeş gören Mu'tezile'nin ve başlangıç dönemi itibarıyla zâtından ayrı bir sıfat takdiri yapan Eş'arîlerin yaklaşımını zikrettikten sonra; kendi kanaatinin ise zâtın dışında bir sıfatın olmasının mümkün olamayacağı yönünde olduğunu dile getirir.<sup>170</sup>

Gazzâlî, Mu'tezilî âlimlerin, *Sem' ve Basar'*ı ilim olarak yorumlamalarına işaret ederek; böyle bir te'vili yapmanın önündeki engelin; şer'i bir ıstılahın ancak şer'i bir delil sebebi ile te'vil etmenin mümkün olduğundan hareketledir.<sup>171</sup> Öte yandan *işitme* ve *görme* sıfatlarını Cubbaîlerin *hal teorisi* terazisinde değerlendirerek; *âlimiyet*, olduğu gibi; *semiyyet* ve *basiriyetin* de aklî imkânı üzerinden Mu'tezile ile diyalog kurmaya çalışır. Öte yanda o; Mutezile'yi Allah'a ilişkin nitelikleri bilip kabul ettikleri için ikna etmesinin kolay olduğunun da farkındadır.<sup>172</sup>

Gazzâlî, canlıların görme ve işitme yeteneğine sahip olanlarının; bu yeteneğe sahip olanları, sahip olmayanlarına göre daha yetkin görüldüklerine dikkat

162 Gazzâlî, "Mi'racu's-sâlikîn", 74.

163 Gazzâlî, "Mi'racu's-sâlikîn", 74.

164 Gazzâlî, *Tehâfut*, 230.

165 Gazzâlî, *Tehâfut*, 218.

166 Gazzâlî, *Tehâfut*, 218.

167 Gazzâlî, *el-İktisad*, 93.

168 Gazzâlî, "Mi'racu's-sâlikîn", 69-70.

169 Gazzâlî, "Mi'racu's-sâlikîn", 72-73.

170 Gazzâlî, "Mi'racu's-sâlikîn", 73.

171 Gazzâlî, *el-İktisad*, 101.

172 Gazzâlî, *el-İktisad*, 101.

çeker. Dolayısıyla işitmek ve görmek bir yetkinlik ve tekâmülün işaretidir. Buna göre “mükemmel olan Allah'ta bu niteliğin bulunmaması düşünülemez” şeklinde bir akıl yürütmede bulunur. Tüm bunlardan sonra bu yetkinliğin Allah'ta evleviyetle bulunması gerektiğini dile getirir.<sup>173</sup> Allah için işitme ve görmeyi böylece ispat eden Gazzâlî; diğer hislerin de Allah'ta bulunmasının aklen mümkün olduğunu, fakat şer'in sadece bu iki niteliği Allah için ispat ettiğini, ötekiler için böyle bir şeyin olmadığını ifade eder. Ona göre aklî imkân olması bir konuda yalnız başına her zaman belirleyici değildir; naklin sınırları akıl için de bağlayıcı ve sınırlayıcıdır. Bu genel tavrına bağlı olarak o; aklî olarak diğer hisleri Allah için ispat etmenin önünde aklen bir engelin olmadığını, dolayısıyla diğer hisler ile ilişkili niteliklerin de Allah'a nispetinin mümkün olabileceğini ifade etmiş olduğu halde, Allah için bunları ispat etmekten kaçınır.<sup>174</sup> Onun bu konudaki tavrı, Allah'a ilişkin konularda *nassın söylediği ile yetinmek* ve Allah'ın kendisi hakkında ispat etmediği bir şeyi iddia etmeye ise yeltenmemek şeklindedir. Çünkü ona göre, Allah'a nispet edilen isimlerin tespitinin ancak nassın açık delaleti ile olabileceği bir yöntem olarak Gazzâlî tarafından kabul edilmiştir.<sup>175</sup>

Gazzâlî; Peygamber göndermek, vahiy ve din olgusunu kelim sıfatıyla ilişkili ele alır.<sup>176</sup> Kelam sıfatı kabul edilmeksizin peygamberin varlığı da ona göre imkân dışıdır. Fakat Gazzâlî; kelam sıfatını kemal sıfatlardan kabul etmez görünür.<sup>177</sup> Mâturidî ise kelam sıfatını, bir yetkinlik sıfatı olarak gören âlimlerdendir.<sup>178</sup> Öte yandan Gazzâlî, bu sıfatın Allah için olmazsa olmaz bir sıfat olarak görür.<sup>179</sup> Çünkü ona göre vahiy ancak bu sıfat ile kaim olur. Kelam sıfatını *Kelam-ı Lafzi* ve *Kelam-ı Manevi* olarak ayırdığı görülen Gazzâlî, lafzi kelamı, yaratılmış kabul eder.<sup>180</sup> Fakat *nefs-i kelamın ezeli olduğuna* kanidir.<sup>181</sup> Bâkılânî de, Gazzâlî öncesi erken dönem bir Eş'arî kelamcı olarak bu yönde bir görüş beyan etmiştir.<sup>182</sup>

Kelam kavramının dolayısıyla sıfatının ya *emr* ya *nehı* ya *ihbar* (haber verme) ve ya *istihbar* (haber alma) amaçlı olabileceğini kaydeden Gazzâlî; bir sözün bu

<sup>173</sup> Gazzâlî, *el-İktisad*, 102.

<sup>174</sup> Gazzâlî, *el-İktisad*, 103.

<sup>175</sup> Gazzâlî, *Tehâfut*, 28.

<sup>176</sup> Gazzâlî, *el-İktisad*, 104.

<sup>177</sup> Gazzâlî, *el-İktisad*, 104.

<sup>178</sup> Tacüddin Sübkî, *es-Seyfü'l-Meşhûr fî Şerhi Akideti Ebi Mansur*, çev. Mustafa Saim Yeprem (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000), 21.

<sup>179</sup> Gazzâlî, *el-İktisad*, 105.

<sup>180</sup> Gazzâlî, *el-İktisad*, 105.

<sup>181</sup> Gazzâlî, *el-İktisad*, 105, 108.

<sup>182</sup> Birinci, “Ebû Bekir el-Bâkılânî'nin (ö. 403/1013) Suâlâtü Ehli'r-Re'y ani'l-Kelâm fi'l- Kur'âni'l-Azîz Adlı Risâlesinin Tahlîl, Tahkîk ve Tercümesi -Neşr”, 107-109.



amaçların dışında bir anlamının da olamayacağını söyler.<sup>183</sup> O, bu görüşüyle kelimelerin alanını tespit etme çabası güder. Bu sıfat bağlamında, İslam kültür geleneğinde yoğun bir çekişmeye kaynaklık eden *Halku'l-Kur'an* tartışmasına ilişkin değerlendirmeler de yapar.<sup>184</sup> Ona göre;

“Allah'ın Kelamı mushafalarda yazılmış, kalplerde korunmuş ve diller ile okunmuştur. Kâğıt, mürekkep, yazı, sesler ve harfler ise yaratılmış ve hâdistir. Çünkü bunlar cisimlerden ve cisimlerde bulunan arazlardan oluşmuş olup, hepsi hâdistir. Biz, Kelamın mushafalarda yazılı olduğunu söylemekle, Allah'ın Kadim olan sıfatını kastediyoruz. Fakat bu ifadeden Kadim olanın mushafta bulunması gerekmez...”<sup>185</sup>

Gazzâlî, sesler ve harflerin kelamın kendisi olmadığı, ona delalet eden şeyler olduğu sonucuna ulaşır.<sup>186</sup> Bu algıyı o: “Harfler ve sesler Kelama delâlet eden şeydir, kelamın kendisi değildir. Zira şeriat kelama delalet eden bu şeyleri saygı değer kılmış, saygı gösterilmesi gerektiğini ifade etmiştir. Bu nedenle [Müslüman] mushafa saygı göstermek zorunludur, çünkü o, Allah'ın [Kelam] sıfatına delâlet etmektedir” diyerek konuya ilişkin hem sosyo-politik bir fetva vermiş, hem de ilişkin ortaya çıkabilecek bir laçkalığa önlem almış görünmektedir.<sup>187</sup> Fakat ondan yaklaşık bir asır sonra lafızcı ekolün bir temsilcisi Hanbelî âlim İbn Kûdame'nin; *es-Siratu'l-Mustakim fi İsbati Hurufi'l-Kâdim* adında; Kur'an lafzının, harflerinin, yazıldığı kâğıdın hatta mürekkep gibi arazlarının da *ezeli* olduğunu savunan eserler yazılabilemiştir.<sup>188</sup>

Kelam sıfatı ile *yaratma* arasında da bir ilişki kuran Gazzâlî, bunun *kûn* (ol) kavramının yaratmaya ilişkin anahtar bir kavram olduğunu söyler.<sup>189</sup>

Eş'arî ekolünün genel yaklaşımı çerçevesinde Gazzâlî, *tekvini* ise ayrı bir sıfat olarak kabul etmez. Öte yandan Eş'arîlerin genel bir algı olarak fiilli sıfatları ezeli kabul etmediklerini de dile getirmiştir.<sup>190</sup>

Âlemi Gazzâlî, kadim ile hâdis arasındaki farklar bağlamında da ele alır. Ona göre; kadim sonradan var olanlar gibi artmaz ve bölünmez, aksine onun tek saf (bileşik olmamak) olması kaçınılmaz bir zorunluluktur. Onun için imkânsız (muhal) olan özellikler ve zorunlu (vâcib) ve mümkün (caiz) olan özelliklerin de

<sup>183</sup> Gazzâlî, *el-İktisad*, 106.

<sup>184</sup> Gazzâlî, *el-İktisad*, 106-111.

<sup>185</sup> Gazzâlî, *el-İktisad*, 111; Birinci, “Ebû Bekir el-Bâkîllânî'nin (ö. 403/1013) Suâlâtü Ehlî'r-Re'y anî'l-Kelâm fi'l- Kur'ânî'l-Azîz Adlı Risâlesinin Tahlîl, Tahkîk ve Tercümesi -Neşr”, 105 vd.

<sup>186</sup> Gazzâlî, *el-İktisad*, 111.

<sup>187</sup> Gazzâlî, *el-İktisad*, 111.

<sup>188</sup> Muvafakuddin İbn Kudame, *es-Siratu'l-mustakim fi isbati hurufi'l-kâdim*, thk. Abdurrahman el- Humeysî (el-İmarât: Mektebetu'l- Furkan, 1999).

<sup>189</sup> Gazzâlî, *el-İktisad*, 126.

<sup>190</sup> Gazzâlî, *Tehâfut*, 196.

olması gerekir.<sup>191</sup> Buradan kadim için fiilin caiz (mümkün) olduğunu ifade ederek, daha önce tespit ettiği üzere içerisinde araz bulunduranların hâdis olması sebebiyle, âlemin sonradan olduğunu tespit etmiştir. O halde yaratılmış evren ancak bir kadimin fiili olabilir sonucuna ulaşır. Zira sonradan var olanlar bir muhdise ihtiyaç duyarlar.<sup>192</sup> Sıfatlar konusuna ilişkin onun bu yorumunun sağladığı imkân; evrenin yaratılması ile Allah arasındaki ilişkiye yaratıcı açısından bakıldığında bu ilişki bir zorunluluk değil, bir tercih ve imkân ifade eder. Allah'a isnat edilen diğer tüm fiiller açısından da Gazzâlî'ye göre durum aynıdır. Dolayısıyla onun buradan ulaştığı sonuç; Allah iradesi ile tercih eder, zorunluluk ise ona izafe edilemez şeklindedir. *Allah'a zorunluluk yüklenemez* anlayışı; onun Tanrı tasavvurunun bir sonucudur. Bu açıdan onun sisteminin iç tutarlılığından söz etmek de olası görünüyor.

Bununla bağlantılı olarak Gazzâlî'ye göre âlemin Allah'a nispeti, *illet-malul* ilişkisidir. Âlemin-Allah'a nispeti ise eseri olması itibarıyla delalet ilişkisidir. O, bunu güneşin ışığa illet olduğunu, ateşin de ısıya illet olduğunu söyleyerek ifade eder.<sup>193</sup> Buna göre; *âlem, varlığını Allah'a borçludur* şeklinde değerlendirmiştir. Öte yandan, âlem ise Allah'a onun eseri olarak, delalet etmektedir.

Âlemin akıl tarafından kavranabilir bir düzeni olduğunu; dolayısıyla Tanrı'nın makul olduğuna kani olan Gazzâlî, âlemin de bu yüzden anlaşılabilir olduğu kanaatine ulaşır.<sup>194</sup> Muhtemelen Tanrı hakkında edinilebilen bilgiye kaynaklık eden evren, bu yönüyle Tanrı'ya da delil olmaktadır.

O, irade ve kudret sıfatlarını ise evrendeki Tanrısal bilinç ile bağlantılı bir yoruma tabi tutar. Buna göre varlık Allah'tan bir taşma değildir. Dolayısıyla Onun tabiatı gereği (*bi't-tab'*) meydana gelmez diyerek, Tanrısal tercih ve bilinci öne çıkarır.<sup>195</sup> Zira aksi durum, varlık Tanrı'nın tabiatının bir gereğidir ve ondan zorunlu olarak meydana gelmiştir gibi bir anlama kaynaklık eder ki bu durum ise dinin varlığına gerekçe oluşturan *gayeli âlem* anlayışına zarar verir.

Allah'ın peygamber göndermesini de bir fiil olarak "imkân" çerçevesinde ele alarak, Allah peygamber göndermek zorunda değildir.<sup>196</sup> Fakat bunu yapmaya gücü yeter. Böyle bir zorunluluğu olmadığı halde, buna gücü yettiği ve dilediği için göndermiştir şeklindeki bir zeminde ele alır. Gazzâlî'nin, Allah'ın kadir olmasına yüklediği ekstra anlam; "ancak Kâdir bir ilahın fiil sahibi

<sup>191</sup> Ebu Hamid Gazzâlî, *el-Mustasfa min ilmi'l-usul*, thk. Ahmed Zeki Hamnmad (Riyad: Daru' Miman-Sidretu'l Munteha, ts.), 8.

<sup>192</sup> Gazzâlî, *el-Mustasfa*, 8.

<sup>193</sup> Gazzâlî, *Tehâfut*, 196.

<sup>194</sup> Gazzâlî, *Tehâfut*, 196.

<sup>195</sup> Gazzâlî, *Tehâfut*, 194-196.

<sup>196</sup> Gazzâlî, *el-Mustasfa*, 8.

olduğudur.<sup>197</sup> Buna dayalı olarak da, onun peygamber olarak gönderdiği zâtı mucizeler ile donatması anlayışına kanıt getirir. Bu durum gerçekleşmiştir; dolayısıyla da Allah'ın kudret sahibi ve fiil sahibi olduğu kanıtlanmıştır der. Mu'tezilî gelenek ise Allah'ın peygamber göndermesini *lütuf* teorisi ekseninde ele alınır. Mu'tezile'ye göre, Nübüvvet kurumu Allah'ın lütfudur.<sup>198</sup> Bu öğretinin Mutezile için önemine vurgu için; evrenin yaratılmasının, Mu'tezilî gerekçesi, kendilerine lütufta bulunacağı bir âlemin var olmasıdır denilmiştir.<sup>199</sup> Gazzâlî ise, kendi sistemi içinde, Allah peygamber göndermek zorunda değildir fakat göndermek yönünde bir iradede bulunmuş dolayısıyla fiili olarak peygamber gönderilmiştir.<sup>200</sup>

Gazzâlî'ye göre, haberi sıfatlar, Kur'an'da ve rivayetlerde geçen Allah'ın zât ve fiillerine ait sıfatlardır. Bunlardan bazıları sadece Kur'an'da, bazıları sadece rivayetlerde yer alırken, bazıları ise hem Kur'an hem de rivayetlerde yer alırlar.<sup>201</sup> Bu sıfatların, varlıkları ancak nasların haber vermesiyle bilinebilir. *Ayn, vech, yed, istiva, nüzul vb.* bu sıfatlardan olduğu söylenmiştir.<sup>202</sup> Konuya ilişkin değerlendirme *sıfât-ı zât* ve *sıfât-ı ef'âl* şeklinde bir sınıflamayı sonuç vermiştir. Haberi sıfatlara uzuv anlamı verilebilenler kelamcılar tarafından *sıfât-ı zât* olarak, *istiva, nüzul, meşî vb.* diğerleri ise *sıfât-ı ef'âl* olarak değerlendirilmiştir.<sup>203</sup> Gazzâlî'nin; *İlcâmu'l-Avâm* adlı eserinde yoruma tabi tuttuğu selef anlayışları, bu sıfatlara ilişkin değerlendirmeleri içerir.<sup>204</sup>

Allah'a ilişkin olarak; O'nun *vacibu'l-vûcud* oluşu ise Gazzâlî sistematiğinde evrenin yaratılması ve varlığının idamesi açısından *Tanrı- Âlem* ilişkisini ifade eder. Bu nitelik, O'nun varlığına bir başlangıç ve illet tayin edilemeyeceği gibi, ona ilişkin tahayyüle de imkân verir.<sup>205</sup>

## Sonuç

Eş'arî geleneğin bir üyesi olan Gazzâlî, kendi sistematiği içerisinde sıfatlar konusunu ele alır. Onun konuya yaklaşımı, mensubu olduğu gelenekten bütünüyle kopuk değildir. Fakat o, geleneği aynıyla tekrar etmez. Kendi kültürel olanakları bağlamında ona katkı da sağlar. Gazzâlî, sahip olduğu *Tanrı tasavvuru* ve *Tanrı-Âlem* ilişkisine ilişkin anlayışının neticesi olarak sıfatlara ilişkin okumalarından bir senteze ulaşmıştır. Öte yandan Eş'arî ekol içerisinde sıfatlar konusunda tarihsel süreçte farklılaşmaların görüldüğü kelam

<sup>197</sup> Gazzâlî, *Tehâfut*, 198.

<sup>198</sup> Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğnî*, 13/ 9-11.

<sup>199</sup> Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 164.

<sup>200</sup> Gazzâlî, *el-İktisad*, 137.

<sup>201</sup> İzmirli, *Yeni ilmi Kelam*, 298.

<sup>202</sup> İzmirli, *Yeni ilmi Kelam*, 298,299.

<sup>203</sup> İzmirli, *Yeni ilmi Kelam*, 298.

<sup>204</sup> Gazzâlî, *İlcâmu'l-Avâm*, 27-165.

<sup>205</sup> Gazzâlî, *Tehâfut*,202.

çevrelerince bilinen bir durumdur. Özellikle *sıfat-zât ilişkisi; sıfatlar zâtın aynı mıdır gayri mıdır* yönündeki tartışmalar, bu ekolün ilk temsilcileri ile daha geç dönem temsilcileri arasında farklılaşmıştır. Gazzâlî, bu konuda: *zât ile sıfat özdeş değildir fakat onun dışında da değildir* anlayışını benimsemiştir.

Gazzâlî anlayışında Tanrı hisler ile algılanmaz, duyularla kavranamaz, o ancak aklî deliller ile farkına varılır anlayışına sahiptir. Ona göre, Allah'a ilişkin bilgiler, O'nun sıfatları ve fiilleri bağlamında mümkündür. Zâtına ilişkin olarak; varlığı dışında O'nu bilmeye ise, imkân yoktur.

*Evren-Tanrı* ilişkisini, *bir zorunluluk değil, bilinçli bir tercih* olarak gören Gazzâlî, âlemin Allah tarafından yoktan var edildiğini dile getirir. Buna göre; evrenin Tanrıya olan ihtiyacı, *illet-malul* ilişkisidir. Evren açısından ise Tanrı, yokluğu mümkün olmayan *Vacibu'l-Vücut*'dur. Evren yoktan varlıklar âlemine çıkmak için, Allah'a muhtaç olduğu gibi, varlığını idame ettirmek için de Allah'a muhtaçtır.

Allah'ın sıfatlarını ispat etme çabasında; aklî gerekçeler ve istidlal yoluna yöneldiği görülen Gazzâlî'nin, doğal teoloji yaptığı, varsayılabilir. Fakat *Allah'a nispet edilecek sıfatların ancak sarîh nasla tespit edilebileceği* de konuya ilişkin olarak yine onun tarafından ifade edilir. Onun bu ifadelerinin açılımı, Allah'a nispet edilen sıfatlar sadece nasla tespit edilir fakat bu sıfatların ispatı akılla yapılabılır anlamı taşır. Allah'ın sıfatlarının *ezeli* ve *ebedi* olduğunu bir teolojik *postulat* olarak kabul eden Gazzâlî, konuya ilişkin tartışmalarını bu temelden hareketle, sürdürür. Ona göre sıfatların varlığı zâtın varlığına bağlıdır. Sıfatın, zâttan bağımsız bir varlığından ise söz edilemez.

## Kaynakça

- Abdülkahir el-Bağdadî. *el-Fark Beyne'l-Fırak*. Beyrut: Dâru'l-âfâk el-Cedide, 1977.
- Abrahamov, Binyamin. "The Bi-Lâ Kayfa Doctrine and Its Foundations in Islamic Theology". *Arabica* 42/3 (1995), 365–379.
- Bakîllânî, Kadı Ebu Bekir. *el-İnsaf*. thk. Zahid Kevserî. Kahire: Mektebetu'l-Ezheriye li't-Turas, 2000.
- Bâkîllânî, Ebu Bekr Muhammed. *Kitâbu Temhîdî'l-Evâil ve Telhîsu'd-Delâil*. thk. İmâdüddîn Ahmed Haydar. Beyrut: Muessetu'l-Kutubu's-Sekafiye, 1957.
- Baltacı, Burhan. "Haberî Sıfatlar Bağlamında Gazzâlî'nin (505/1111) "Selef" Tanımının Değerlendirilmesi". *Marife Dergisi* 9/3 (2009), 111–123.
- Beyhaki, Hüseyin b. Ali el-. *el-Esma ve's-Sıfat*. nşr. M. Zâhid el-Kevserî. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 1358.
- Birinci, Züleyha. "Ebû Bekir el-Bâkîllânî'nin (ö. 403/1013) Suâlâtü Ehlî'r-Re'y anî'l-Kelâm fi'l-Kur'âni'l-Azîz Adlı Risâlesinin Tahlîl, Tahkîk ve Tercümesi -Neşr". *Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/2 (2016), 89-119.
- Çınar, Bayram. "Tanrı Hakkında Konuşmanın Felsefî İmkânı:Negatif Din Dili". *Akademik Platform İslami Araştırmalar Dergisi* 4/2 (2020), 231–249.

- Erkit, Turan. *Sahabe ve Tabiin Döneminde Müteşâbih Sıfatların Yorumu Meselesi*. Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yüksek Lisans Tezi), 2009.
- Fadıl, Ayğın; Muhammed b. Ca'fer Es-Sanhaci'nin" Serhu Akideti Ebi İshâk el-İsferâyinî Adlı Eserine Göre Ebû İshâk El-İsferâyinî'nin Kelâmî Görüşleri. İstanbul Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lissans Tezi, 2006.
- Fârâbî, Ebu Nasr. *İlimlerin Sayımı: İhsau'l Ulum* çev. Ahmet Ateş. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınevi, 1990.
- Gazzâlî, Ebu Hamid. *İlcâmu'l-Avâm an İlmî'l-Kelâm:Selefî Salihinin Mezhebi*. çev. Ahmet Mak. İstanbul: Hak Yayınları, 2018.
- Gazzâlî, Ebu Hamid. *el-İktisad fi'l İtikad*. çev. Osman Demir. İstanbul: Klasik Yayınları, 2012.
- Gazzâlî, Ebu Hamid. *el-Mustasfa min İlmî'l-Usul*. thk. Ahmed Zeki Hammad. Riyad: Daru' Miman-Sidretu'l Munteha, ts.
- Gazzâlî, Ebu Hamid. "Madnun Bihi Alâ Gayri Ehlihi. thk. İbrahim Emin Muhammed". *Mecmuatu Resail*. Kahire: Mektebetu't -Tevfikkiye, ts.
- Gazzâlî, Ebu Hamid. "Mi'racu's-Sâlikîn". thk. İbrahim Emin Muhammed. *Mecmuatu Resail*. Kahire: Mektebetu't -Tevfikkiye, ts.
- Gazzâlî, Ebu Hamid. "Mişkatu'l-envar". thk. İbrahim Emin Muhammed. *Mecmuatu Resail*. Kahire: Mektebetu't -Tevfikkiye, ts.
- Gazzâlî, Ebu Hamid. *Tehâfutu'l-felâsife*, thk. Süleyman Dünya. Kahire: Dâru'l-Mearif bi Mısır, 1966.
- Gazzâlî, Ebu Hamid. *Tehâfutu'l-Felâsife: Filozofların Tutarsızlığı*. çev. Mahmut Kaya- Hüseyin Sarıoğlu. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014.
- Griffel, Frank. *Gazzâlî'nin Felsefi Kelamı*. çev. İbrahim Halil Üçer ve Muhammed Fatih Kılıç. İstanbul: Klasik Yayınları, 2012.
- Haddad, Wadi Z. "Bâküllânî: Bir Onuncu Asır Spekülatif Kelâmcısının Hıristiyanlık Temel Doktrinlerine Reddiyesi. çev. Süleyman Akkuş". *Usul İslam Araştırmaları* 9/9 (2008), 213–228.
- Havarizmi, Muhammed b. Ahmed b. Yusuf. *Mefâtihu'l-ulûm*. thk. İbrahim el-Ebyarî. Beyrut: Daru'l-Kitabu'l-Arabiy, 1989.
- İbn Hazm, Ebu Muhammed. *et-Takrîb li Haddi'l-Mantık: Mantık ve Dini İlimler*. çev. İbrahim Çapak-Yusuf Arıkaner. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2018.
- İbn Kudame, Muvafakuddin. *es-Siratu'l-mustakim fi isbatı hurufi'l-kâdim*, thk. Abdurrahman el-Humeyis. el-Emiret: Mektebetu'l-Furkan, 1999.
- İzmirli İsmail Hakkı. *Yeni İlmî Kelam, nşr. Sabri Hizmetli*. Ankara: Umran Yayınlar, 1981.
- Kâdî Abdulcabbâr, el Hâmedânî. *el-Muğnî*. thk. Mustafa Hilmi, Ebu'l-Vefâ el-Gânimî. 20 Cilt. Kahire: Mektebetü'n-Nahdâ, 1962.
- Kinânî, Ebu'l-Hasan Abdülaziz b. Yahya b. Abdülaziz b. Müslim b. Meymûn. *el-Hayde ve'l-i'tizâr fi'r-reddi alâ men kâle bi halkı'l-Kur'ân*. thk. Ali b. Muhammed b. Nâsır el-Fakihî. Medine: Mektebetu'l-Camiatu'l-İslamiye, ts.
- Koç, Turan. *Din Dili*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2012.
- Kukkonen, Taneli. "Possible worlds in the Tahafut al-Falasifa: Al-Ghazali on Creation and Contingency". *Journal of the History of Philosophy* 38/4 (2000), 479–502.
- Mâturîdî, Ebu Mansur. *Kitâbu't-tevhîd*. thk. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi. Beyrut-İstanbul: Daru Sadr-Mektebetu'l-İrşad, 2010.

- Râzî, Fahreddin. *Esâsu't-takdîs*. thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ. Kahire: Mektebetu'l-Külliyyâti'l-Ezheriyye, 1986.
- Sala, Beate Ulrike La. *al-Ghazali and Jehuda Halevi: Speaking of the Ineffable*. Berlin: Freien Universiteit Berlin, 2014.
- Sübkî, Tacüddin. *es-Seyfü'l-Meşhûr fî Şerhi Akideti Ebi Mansur*. çev. Mustafa Saim Yeprem. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000.
- Türker, Ömer. "İlâhî Fiillerin Nedenliliği Sorunu: Gazzâlî'nin Meseleye Yaklaşımı ve Katkısı". *İslâm Araştırmaları Dergisi* 17 (2007), 1–24.
- Wolfson, Harry Austryn. *Philo: Foundations of Religious Philosophy in Judaism Christianity and Islam*. 2 cilt. Cambridge-Massachusetts: Harvard University Press, 1962.
- Young, Warren Cameron. *God, the world, and the soul in the writings of Philo Judaeus*. Boston University, Doctora Thesis, 1944.

**Araştırmacıların Katkı Oranı Beyanı/ Contribution of Authors**

Araştırma tek bir yazar tarafından yürütülmüştür.  
The research was conducted by a single author.

\*\*\*\*\*

**Çıkar Çatışması Beyanı / Conflict of Interest**

Çalışma kapsamında herhangi bir kurum veya kişi ile çıkar çatışması bulunmamaktadır.  
There is no conflict of interest with any institution or person within the scope of the study.

\*\*\*\*\*

**İntihal Politikası Beyanı / Plagiarism Policy**

Bu makale iThenticate yazılımıyla taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.  
This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism was detected.

\*\*\*\*\*

**Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Beyanı / Scientific Research and Publication Ethics Statement**

Bu çalışmada “Yükseköğretim Kurumları Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesi” kapsamında uyulması belirtilen kurallara uyulmuştur.  
In this study, the rules stated in the “Higher Education Institutions Scientific Research and Publication Ethics Directive” were followed

\*\*\*\*\*