

## GÂİB

( الغائب )

Yaşadığı halde nerede olduğu bilinmeyen ve kendisinden uzun süre haber alınamayan kişi (bk. MEFKÜD).

## GÂİB

( الغائب )

Şiî fırkalarının, ölmediği halde insanlar arasından ayrıldığına ve bir gün döneceğine inanılan lider için kullanılan sıfat.

“İnsanlar arasında bulunmayan” veya “onlar tarafından görülemeyecek şekilde gizlenmiş olan” anlamındaki gâib kelimesi İslâm tarihinde özellikle Şiî fırkaları tarafından, ölmediğine ve kıyametten önce mutlaka bir gün dönerek kendilerini kurtaracağına inandıkları önderleri hakkında bir sıfat olarak kullanılır.

Mevcut belgelere göre bu sıfat ilk defa, Muhtâriyye-Kesânîyye fırkası tarafından Mehdiği ile paralel olarak Muhammed b. Hanefiyye (ö. 81/700) için kullanılmıştır. Daha sonra Şiîler'in hemen hemen bütün kolları bu kolun kurucusunu veya son temsilcisini gâib imam olarak görmüşlerdir. Gâib inancının en yaygın şekline İmâmiyye-İsnâaşeriyye fırkasında rastlanır. Bu fırkaya göre on ikinci imam Muhammed el-Mehdî, babası Hasen el-Askerî'nin 260 (873) yılında vefatından sonra evlerindeki serdâba girerek gözden kaybolmuştur; ancak Muhammed Mehdi halen sağdır ve kıyametten önce mehdi sıfatıyla dönerek (rec'at) zulümle dolmuş bulunan dünyada adaleti hâkim kılacaktır. Onlara göre bu bir inanç esasıdır. Sünnî âlimleri gâib ve rec'at anlayışına iltifat etmemişlerse de bazı kesimlerde bu telakki bir halk inancı olarak muhtelif şekillerde göze çarpmaktadır (bk. GAYBET).

## BİBLİYOGRAFYA :

Nevbahtî, *Fıraku's-Şi'a*, s. 25-26, 79-80, 90-93; Eş'arî, *Mağâlât* (Ritter), s. 18-19; Küleyni, *el-Uşûl mine'l-Kâfi*, I, 235-242; İbn Bâbeveyh, *Kemâlü'd-dîn ve temâmü'n-ni'me* (nşr. Ali Ekber el-Gaffârî), Kum 1405, II, 383-384, 479-482; Şeyh Müfid, *el-İrşâd*, Beyrut 1399/1979, s. 346-366; Bağdâdî, *el-Farâk* (Abdülhamid), s. 23, 64-65; Ebû Ca'fer et-Tûsî, *el-İktisâd fîmâ yete'alleku bi'l-i'tikâd*, Nefes 1399/1979, s. 367-372; Şehristânî, *el-Milel* (Kilânî), I, 150, 170-171; Muhammed es-Sadr, *Târîhu'l-gaybeti's-suğrâ* [baskı yeri yok], 1392/1972, s. 367-393; Ali Sâmi en-Neşşâr, *Neş'etu'l-fikri'l-felsefi fi'l-İslâm*, Kahire 1977, II, 216-217.



ETHEM RUHİ FİĞLALI

## GÂİYYET

( الغائية )

Varlık ve hadiselerin, ilâhî hikmet ve inâyet uyarınca kozmik düzeni gerçekleştirmeye yönelik bir gayeye sahip olduğunu savunan doktrin.

Gâiyyet, sözlükte “son uç, nihaî nokta, zirve, ideal örnek” gibi anlamlara gelen gâye kelimesinden türetilmiş olup varlık düzeninin mutlaka belli bir gayeyi gerçekleştirme esasına dayandığını, evrende tesadüf ve saçmadan söz edilemeyeceğini ileri süren felsefi-kelâmî doktrinler için kullanılan bir terimdir. Türkçe’de gayellilik ve erekbilim, Batı dillerinde finalite (Fr. finalité, İng. finality, Alm. Finalität) kelimesiyle karşılanmıştır. Gâiyyetin incelendiği felsefi disiplin Batı felsefesinde teleoloji adını taşımakta olup Grekçe telos (gaye, erek) ve logos (bilgi, ilim) kelimelerinden gelmektedir. İsmail Fennî Ertuğrul teleolojiyi “mebhas-i esbâb-ı gâiyye” ve “ilmü'l-gâyât” olarak karşılamıştır (*Lugatçe-i Felsefe*, “téléologie”, “finalité” md.leri). İbn Sînâ teleolojinin karşılığı olarak “ilmü'l-gâye” tamlamasını kullanmıştır (*eş-Şifâ' el-İlâhiyyât*, II, 300). Ancak gayelerin araştırılmasını konu edinen teleoloji, bir metafizik disiplinin adı olarak gâiyyet kavramından daha kapsamlı bir terim olup sebeplilik, nizam, hikmet ve inâyet kavramlarını da içine almaktadır. Dolayısıyla gâiyyet kavramının tahlili kaçınılmaz olarak teleolojinin öteki terimleriyle bağlantılı olmaktadır. İslâm düşüncesi tarihinde gâiyyet doktrini Kur'an'la irtibatlı olarak illiyyet, ilâhî inâyet ve hikmet, nizam ve gaye delili problemleri çerçevesinde ele alınmış ve tartışılmıştır. Nitekim Kur'an-ı Kerim'in, evrende bir nizamın bulunduğu ve bu nizamın bir gayeye yönelik olduğu, hiçbir şeyin boşuna yaratılmayıp bir hikmete dayalı olarak var edildiği, bunun da Allah'ın yaratıkları üzerindeki rahmet ve inâyetini belgediği tezleri, konuyla ilgili İslâmî eserlerin temel fikirlerini şekillendirmiştir.

Kur'an'da yaratılışın bir gâiyyete dayandığı gerçeği açık şekilde vurgulanır. “Yoksa sizi boş yere yarattığımızı ve bize döndürülmeyeceğinizi mi sandınız” (el-Mü'minün 23/115) meâlindeki âyet-ter insanın yaratılışının bir gaye ve akıbetle ilgili olduğu belirtilirken, “Göğü, yeri ve ikisi arasındakileri boş yere yaratmadık; bu inkâr edenlerin zannıdır” (Sâd 38/27) âyetinde gaye bu defa top-

yekün âlemin yaratılışıyla irtibatlandırılmaktadır. “Biz gökleri, yeri ve bunlar arasındakileri oyuncular olarak -oyun ve eğlence olsun diye- yaratmadık. Bunları sadece gerçekle yarattık; fakat onların çoğu bilmiyorlar” (ed-Duhân 44/38-39) meâlindeki âyette de yaratılış gerçek bir sebep ve hikmete dayandırılmıştır (benzer bir açıklama için bk. el-Enbiyâ 21/16-17). Bu âyetlerde “abes, bâtil, la'b, lehv” kelimeleri gâiyyet kavramına zıt terimler olarak anılmaktadır ve hepsi de “hakiki bir gayeye, sebep ve hikmete dayanmayan, hiçbir gerçek sonuca yol açmayacak olan anlamsız, saçma ve boş şey” mânasında kullanılmaktadır. Kur'an-ı Kerim'in bu âyetlerde vurguladığı diğer önemli bir husus da yaratılışın anlamlı ve hakiki bir gayeye dayanmadığını ileri süren zihniyetin inkârcı karakteridir. Buna karşılık Allah'a ve âhiret gününe inanılan yaratılış üzerinde düşünerek, “Rabbimiz! Bunu boşuna yaratmadın. Seni tesbih ederiz. Bizci cehennem azabından koru” (Âl-i İmrân 3/191) derler. Onların zihniyet dünyasında gâiyyet, âkıbet ve ibadet kavramları iç içedir.

Kur'an-ı Kerim'de birçok âyet, sebep gösteren “li-” (için) lafzıyla Allah'ın yaratma fiilinde gerçekleşen gayeyi belirtmektedir. Buna göre Allah, kimlerin amelinin daha güzel olacağı hususunda insanları imtihan etmek için ölümü ve hayatı yaratmış (el-Mülk 67/2); insanların birbirleriyle tanışıp bilişmeleri için onları kavimlere ve kabilelere ayırmış (el-Hucurât 49/13); cinleri ve insanları sadece kendisine kulluk etmeleri için yaratmıştır (ez-Zâriyât 51/56). Daha birçok âyette de Allah'ın mahlûkatı bir hikmete dayalı olarak, belli gaye ve faydaların sağlanması için halkettiği belirtilir. Özellikle kâinattaki varlık ve oluşların insanın hizmetine âmâde kılındığını belirten çok sayıdaki âyet, evrendeki bütün varlıklar içinde özellikle insanı gâiyyet planında merkezî bir konuma getirmektedir (meselâ bk. İbrâhim 14/32-34; en-Nahl 16/5-18; el-Câsiye 45/12-13). Kur'an-ı Kerim, kâinatta gâiyyete dayalı bir nizamın Allah'ın hikmeti uyarınca hüküm sürdüğünü yalnızca kozmolojik bir hakikati vurgulamak için değil, kâinatta belirli bir mevkiye yerleştirilmiş olan insandaki ahlâkî suuru uyandırmak için de zikretmektedir. Buna göre insan, göklerde ve yerdeki sayısız nimetini kendi yararı için yarattığını düşünüp anlamalı, bu gayeler manzumesi içinde kendisi de yaratılışına uygun bir gayeye yönel-

melidir. Bu gaye ise sonsuz inâyet karşısında rabbini tanıyıp O'nun dilediği hayırlı amelleri işleyerek O'na şükretmektir.

İslâm düşünürlerinin tevârûs ettiği Grek felsefe mirasında da gâiyyet fikri önemli yer tutmaktadır. Eflâtun, Aristo ve Yeni Eflâtuncu filozoflar eserlerinde bu konuyu çeşitli açılardan ele almışlardır. Eflâtun'un İslâm dünyasında Huneyn b. İshak tercümesiyle bilinen *Timaios* adlı eserine Câlînûs'un yazdığı *Cevâmi' u Kitâbi Timâvus fi 'ilmi't- tabî'i* adlı telihiste âlemin yaratılışındaki gâi sebep üzerinde durulmakta ve bu gaye Allah'ın cömertliğine bağlanmaktadır. Allah'ın varlık vermede gösterdiği cömertliğin bir sonucu olarak âlem, daha mükemmel mümkün olmayacak bir yaratılışla sürekli arzedenden bir varlık kazanmıştır. Allah cimri yahut kıskanç olmadığı için böyle bir mükemmelliği var etmiştir. O'nun cömert oluşu âlemin gâi sebebinin teşkil eder (Abdurrahman Bedevî, *Eflâtun fi'l-İslâm*, s. 90; krş. Eflâtun, *Timaios*, 29<sup>a</sup>-30<sup>b</sup>). Aristo ise gaye kavramını daha çok illiyyet prensibi çerçevesinde ele almıştır. Ünlü dört sebep teorisinde yer alan fâil (muharrik), maddî, sūrî ve gâi sebeplerden dördüncüsü, O'nusuz var oluşu açıklamanın eksik kalacağı bir kozmolojik ilkedir. Aristo'ya göre bu kavram bir şeyin kendisi için yapıldığı sebebi gösterir. Meselâ, "Niçin yürüyüş yapıyorsun?" sorusuna verilen, "Sağlıklı olmak için" cevabı yürüyüşün gâi sebebinin belirtmektedir. Aristo'ya göre fizikçinin işi, tabii hadiseleri açıklamak maksadıyla bu dört sebebi ortaya koymak, hadiselerin sebebi konusunda soracağı "niçin" sorunu fâil, madde, sūrî ve gaye bakımından tek tek cevaplandırmaktır. Aristo, özellikle gâi sebep kavramını temellendirmek düşüncesiyle tabii hadiselerdeki rastlantı zorunluluğu inceledikten sonra gayenin ispatı bakımından şu sonuca varmıştır: Tabiatla ne sebep-sonuç arasında bir zorunluluğun var oluşu, ne de nâdir rastlantıların mevcudiyeti onda bir gâiyyetin bulunmadığını gösterir. Nasıl her sanatta -bazan gerçekleşme de- bir gaye varsa tabiatla da vardır. Topyekün tabiatın işleyişi bir gayeye yöneliktir (*Physica*, II, 3, 7-8; a.e.: *Physics*, I, 271, 275-277). Filozof *Metafizika* adlı eserinde de evrendeki nizam ve gayelilik arasında irtibat kurmaktadır. Aristo'ya göre evren her şeyin birbiriyle karşılıklı ilişkiler içinde olduğu ve bu ilişkilerin bir gayeye göre düzenlen-

diği ev gibidir. Bütün varlıklar tabiatları elverdiğince bu bütünü iyi düzenine katılırlar. Bütüne ait bu iyinin ilkesi de Tanrı'dır (*Metaphysica*, XII, 10; a.e.: *Metaphysics*, s. 605-606).

Bu konuyla ilgili olarak İslâm düşünürlerinin dikkatini Yeni Eflâtuncu metinler de bir hayli çekmiştir. Bunlardan Aristo'nun sanılan, fakat Plotinos'a ait olduğu anlaşılan *Eşûlûcyâ* adlı metinde âlemde hiçbir şeyin şans ve rastlantıyla işlemediği savunulurken kâinattaki varlıkların gayeye dayalı bir ilişki içinde olduğu, sebeplerin sonuçları bir gayeden ötürü etkilediği, ancak ilk sebep olan Tanrı'nın âlemi "bir şey için" yaratmadığı vurgulanmaktadır. Bu yaklaşıma göre "ne" (fâil) ve "ne için" (gaye) soruları tabii hadiseleri açıklamak maksadıyla ayrı ayrı sorulabilir; akli sūrîler içinse bu soruların cevabı aynı şeyi ifade eder. Çünkü Tanrı yahut tanrısal varlıklar için mahiyet ve gâiyyet aynıdır. Eser, Eflâtun'un *Timaios*'undan nakillerle yaratılıştaki gâiyyeti bir defa daha vurgulamaktadır (Abdurrahman Bedevî, *Eflâtun 'inde'l- Arab*, s. 24-25, 68-69, 127). Bir başka Yeni Eflâtuncu olan Proclus'a ait teleolojik fikirler de *Fi'l- Hayri'l- mahz* (bu eser de yanlışlıkla Aristo'ya mal edilmiştir) ve *Hucecû Bruklis fi kıdemî'l- âlem* adlı eserleriyle tanınmıştır. Proclus, "ilk hayır" olan Tanrı'nın âlemi hayırlarla doldurduğunu, her varlığın kabiliyetine göre kâinata yayılan bu hayırdan pay aldığını vurgular. Esasen ilâhî cömertliğin eseri olan âlem bu cömertliğin kesintiye uğramamasından ötürü ezelidir. Sonuç olarak âlem Tanrı'nın iyi ve cömert oluşunun süreklilik arzeden eseridir (Abdurrahman Bedevî, *el-Eflâtunîyyetü'l- muhdeşe 'inde'l- Arab*, s. 20-24, 34). İbn Sinâ'nın *Eşûlûcyâ*'ya yazdığı *Tefsîru Kitâbi Eşûlûcyâ* adlı yorumda da benzeri Eflâtuncu fikirler işlenerek ilâhî cömertliğin bütün varlık mertebelerini kapsadığı ve olabilecek en mükemmel tarzda âleme nizam verdiği, ancak yaratmanın bir ihtiyaç ve "garaz"-dan ötürü olmadığı, çünkü daha yüce olanın daha aşağıdakinden etkilenecek varlık vermeyeceği belirtilir (a.m.f., *Aristo 'inde'l- Arab*, s. 45, 60, 63). Bunlardan başka ünlü Stoacı hekim filozof Câlînûs'a ait *Fî Menâfi 'i'l- a' zâ* (Lat. *De Usu Partium*) adlı eser, insan organizmasının nâsıl gâiyyete dayalı bir düzenlilik içinde yaratıldığını vurgulayan yaklaşımıyla müslüman düşünürleri etkilemiştir.

"Adl-i ilâhî" (teodise) meselesi çerçevesinde ortaya atılmış olsa da Mu'tezile'nin aslah\* doktrini, İslâm kelâm tarihinde gâiyyetle ilgili ilk sistematik yaklaşımı temsil eder. Mu'tezile kelâmcıları, Allah'ın en faydalı olanı yaratmasının vâcip olduğu tezini inâyet ve maslahat kavramlarıyla da irtibatlandırarak teleolojik bir çerçeveye oturtmuşlardır. Abbâd b. Süleyman, Allah'ın salâh konusunda sonsuz alternatifini bulunduğunu savunan meslektaşlarına cevap olarak Allah'ın aslah olana gücü yetip onu terketmesinin câiz olmadığını, aksi halde Allah'ın cimri ve zalim olması gerekeceğini ileri sürmüştür (İbn Hazm, III, 201). Ebû'l-Huzeyl el-Allâf da Allah'ın yaptıklarından daha aslah olanının bulunmadığını savunmuştur (Eş'arî, s. 249). Bu yaklaşım, ilâhî adalet fikrini temellendirmeye yönelik olduğu kadar ilâhî cüd ve inâyet fikrine de atıfta bulunmaktadır.

Aslah konusu kaçınılmaz olarak kötülük problemini de kapsadığından âlemdeki kötülüğün hangi gaye ile var edildiği sorusu, İslâm düşüncesinde gâiyyet fikrine dayalı olarak cevaplandırılmaya çalışılmıştır. Nazzâm'ın öğrencisi Câhiz, Allah'ın sanatındaki mükemmelliği, tedbirindeki olağan üstülüğü ve hikmetindeki inceliği kanıtlamak üzere kalemeye aldığı belirttiği *Kitâbü'l- Hayevân* adlı eserinde (I, 204-206; II, 109) kötülüğün varlığını beşerî hayat için bir dinamizm unsuru olarak görmüş ve Allah'ın esasen bütün mahlûkatta kusursuz bir maslahat var eylediğini belirtmiştir. Ayrıca yine Câhiz'e nisbet edilen *Kitâbü'd- Delâ'il ve'l- i'ubâr 'ale'l- halk ve't- tedbîr* adlı bir eser, esasta güçlü bir gaye delili geliştirmek amacıyla kaleme alınmıştır. Eserin ana fikri göklerin, yerin ve ikisi arasındaki bütün yaratıkların belirli bir fonksiyon icra ederek kozmolojik düzene katılmak üzere yaratılmış olduğu, her yaratığın bir gaye için var kılındığı ve insanın yaratılıştaki bu hikmetleri düşünerek yaratıcı fikrine ulaşabileceğidir. Bu eser İslâm ve yahudi düşünürlerinin birçoğunu etkilemiştir. Meselâ Gazzâlî'ye nisbet edilen *el-Hikme li- mahlûkâtillâh* adlı eser, *Kitâbü'd- Delâ'il*'den yapılan uzun iktibaslar ihtiva etmektedir (Davidson, s. 219-235; krş., Gazzâlî, *el-Hikme li- mahlûkâtillâh*, s. 5-41). İlk devir Eş'arî kelâmcılarından Bâkîllânî ve ardından Cüveynî nizam delili-ne başvurmuştur. Bâkîllânî'ye göre mu-

ayyen bir düzen içindeki fiiller ancak bilen bir fâilden sâdir olabilir. Çeşitli el sanatlarında yalnızca belli bir bilgi ve hünerin eseri olarak ürün verilebilir. Allah'ın yaratıcı fiilinin mükemmel uyum içindeki eserleri ise O'nun âlim olduğunu kesin şekilde kanıtlar (*et-Temhîd*, s. 47). Cüveynî de yaratılıştaki uyum, düzen ve mükemmelliğin âlim bir yaratıcıya delâlet ettiğini belirtir (*el-İrşâd*, s. 61-62). Ancak ilk devir Eş'arîliğinde, Mu'tezile'ye karşı geliştirilen red tavrının bir uzantısı olarak, Allah'ın fiillerinin kesinlikle bir gâi illetin sonucu yahut hikmet gereği olmadığı vurgulanmıştır.

İmam Mâtürîdî'nin teleolojik delili ise ifadesini şu şekilde bulmuştur: Kâinat-taki her varlık, bir yaratıcının varlığını ve birliğini ispat edecek şekilde mükemmel bir hikmet ve kesintisiz bir düzen ortaya koymaktadır. Ayrıca farklı türlerle ait varlıkların birbirlerine olan bağımlılıkları sayesinde ihtiyaçlarını karşılayabilmeleri, bir gâiyyet ve inâyet fikri çerçevesinde tek bir yöneticinin bulunduğu göstermektedir (*Kitâbü't-Tevhîd*, s. 18, 21-22).

Gazzâlî'nin teleolojinin meselelerine yaklaşımı, hem mensubu olduğu Eş'arî geleneğini hem de İslâm filozoflarının konuyla ilgili fikirlerini eleştirme, geliştirme ve böylece aşma gayretini temsil eder. Gazzâlî seleflerinin aksine öncelikle ilâhî hikmetle ilâhî irade arasındaki ilişkiyi vurgulamaktadır. Ona göre ilâhî hikmet âlemdeki sebeplilik, düzenlilik ve gayeliliğin ilkesidir; hikmet ise sebepleri tertip edip müsebbebâta tevcih etmektir; dolayısıyla sebeplerin sebebi olan Allah mutlak hakemdir, yani hikmetle hükmedicidir. O'nun bu hükümüyle kazâ ve kader belirlenmiş olmaktadır. Kazâ küllî sebeplilik düzeni, kader ise bu düzen çerçevesinde sebeplerin belli varlık ve olaylara belli bir ölçü içinde yöneltilmesidir. Sebeplerle sonuçlar arasında ilişki her ne kadar kesin bir zorunluluk ifade ediyorsa da son tahlilde kazâ ve kaderi belirleyen ilâhî iradedir (*el-Mağşadü'l-esnâ*, s. 66-70). Gazzâlî, ilâhî irade ve hikmet arasındaki ilişkiyi belirtip kaynağını yine ilâhî iradeden alan zorunlu sebeplilik ilkesini vurguladıktan sonra gâiyyet fikrini bu öğretisiyle birleştirir. Düşünürü göre Allah'ın "mâlikü'l-mülk" ismi şu anlama gelir: Mülk denilen varlık memleketi kendi içindeki varlık mertebelerine rağmen tektir; mâlikî de Allah'tır. Nitekim insanî varlık

memleketi de organların çokluğuna rağmen bir bütün ve tek bir organizmadır. Organizmayı oluşturan organlar nasıl bu yapıyı yöneten ferdin gayesini gerçekleştirecek şekilde düzenlenmişse âlem ve onu teşkil eden varlık mertebeleri de belli bir maksadı gerçekleştirecek şekilde düzenlenmiştir. Bu maksat, ilâhî cömertliğin gereği olarak imkân dahilindeki en hayırlı gayenin tamamlanmasından ibarettir (*a.g.e.*, s. 110-111).

Gazzâlî, gâiyyet fikriyle ilgili olarak kâinatta kötülüğün hangi sebepten ötürü var olduğu hususuna da bir açıklama getirmek istemiş, âlemde kötülüğün ancak zımnında iyilik bulunması durumunda var olabileceğini ileri sürmüştür. Düşünürü göre eğer bu kötülük kaldırılrsa zımnındaki iyilik de ortadan kalkmış olacaktır. Şu halde kötülük zımnındaki iyiliğin gerçekleşmesi içindir. Ardında iyilik görülmeyen bir kötülükten söz ediliyorsa bu yalnızca insan idrakinin sınırlarıyla ilgili bir durum olabilir (*a.g.e.*, s. 43-44). Ayrıca Gazzâlî, İbn Sînâ'yı takip ederek âlem hakkında, "Daha iyisi, daha kulsuz ve daha mükemmel mümkün değildir" demekle tam bir optimist tavrı benimsemiştir. Daha sonra Süyûtî tarafından "leyse fi'l-imkân ebdaü mim-mâ kân" şeklindeki ünlü formüle dönüş-türülecek olan bu fikir, âlemde kötülüğün var ediliş gayesi meselesini mutlak bir inâyet anlayışı içinde mesele olmaksızın çıkarmaya yöneliktir. Bu düşünceleriyle Gazzâlî, İslâm filozoflarının ve özellikle İbn Sînâ'nın inâyet öğretisinden fazlasıyla etkilenmiş görünmektedir. Sebeplilik, zorunluluk, hayır nizamı, inâyet, hikmet ve gâiyyet konularında onlar gibi düşünmekte, fakat bütün bunlardan önce Allah'ın mutlak ve hür iradesinin belirleyici olduğu fikriyle filozoflardan ayrılarak Eş'arîliğe yaklaşmaktadır (*İhyâü'l-âkâdîm*, IV, 321-322).

İslâm felsefe geleneğinin Kindî'den İbn Rüşd'e kadar uzanan gelişme evreleri boyunca teleolojik konuların şu ana fikir ve kavramlar çerçevesinde ele alındığı görülmektedir: a) Allah'ın varlık vermedeki cömertliği (cüd); b) Allah'ın varlık vermedeki süreklilik arzeden, gevşemeyen, zaafa ve çelişkiye düşmeyen itinası, gözetim ve yönetimi (inâyet ve tedbir); c) Allah'ın, iyiliği âlemin her seviyesine durmaksızın yayan "sırf iyi" (el-hayr-ür'î-mahz) oluşu; d) İlkesini iyilik düzeyine dair ilâhî bilginin teşkil ettiği ve sebep-sonuç ilişkilerine dayalı olan düzen

(nizam, tertib); e) Varlıkların karşılıklı ilişkisi ve bağımlılıklarından doğan ve aşağıdan yukarıya doğru düzenlenmiş olan gayeler hiyerarşisi (gâiyyet); f) Varlıktaki düzen ve gâiyyetin ilâhî ilimdeki yeter sebebi (hikmet). İslâm filozoflarından bazıları bu kavramlardan biri yahut birkaçı üzerinde durmuş, İbn Sînâ gibi bazıları da teleoloji disiplini çerçevesinde hepsinin yer aldığı kapsayıcı yaklaşımları benimsemiştir.

İlk İslâm filozofu sayılan Kindî, âlemdeki tertibin teleolojik anlamı üzerinde durarak bu düzenin onu yaratanın hikmetine kanıt olduğunu belirtmiştir (*Resâ'il*, I, 215). Onun ekolüne mensup Âmirî'nin ilâhî inâyet kavramını vurguladığı görülmektedir. Filozof âlemdeki gâiyyeti inkâr eden, her şeyi tesadüfe bağlayan ilâhî bir tedbirin yahut yönetimin bulunmadığını ileri sürmeleri şiddetle reddetmiş ve nizam-gâye deliline özel bir önem vermiştir. Kendisi özellikle *et-Takrîr li-evcûhi't-takrîr* adlı eserinde teleolojik konular üzerinde yoğunlaşmıştır (Turhan, s. 269-277). İhvân-ı Safâ da âlemin hakîm yaratıcısının onu en iyi nizam ve tertip üzere düzenlediğini, âlemin en küçüğünden en büyüğüne kadar her parçasının O'nun hikmetinin örneklerini sergilediğini ve âlemde öngörülmüş salâhî ortaya koyduğunu belirtmiştir (*Resâ'il*, IV, 72-73). Daha önce Fârâbî varlık vermeyi ilâhî cömertliğe, varlığa düzen ve hiyerarşi koymayı da ilâhî adaletle bağlamıştı (*Ârâ'ü ehli'l-Medîneti'l-fâzıla*, s. 57). İbn Sînâ ise gaye ve gâiyyet kavramlarına çok özel bir önem atfetmiş, ilmü'l-gâyeyi saf hikmetin ifadesi olan bir metafizik disiplin olarak görmüş, gâiyyet ve gâi sebep kavramlarını fizik ve metafizik bağlantısını kuracak şekilde incelemiştir.

İbn Sînâ'ya göre maddî ve sürî sebepler varlıkların mahiyetiyle ilgili iç sebepler, fâil ve gâi sebepler ise varlık kazanmayla ilgili dış sebeplerdir. Gaye, varlığa gelenin ne için geldiğini açıklayan sebeptir. Gaye fâil sebeple kaimdir, aynı zamanda fâil sebep için de bir sebeptir; çünkü fâil o sebepten dolayı iş görür, etki eder. Muayyen bir fiil gayesine yönelen bir fiildir; dolayısıyla belli bir engel yoksa muayyen bir sonucu doğurur. Bu sonuç gerçekleşen gaye ile aynıdır. Belli bir gaye ve muayyen bir fonksiyon bulunmasaydı fiilin sonuçları da zorunlu değil tesadüfî olurdu (Âtîf el-İrâkî, s. 160-167). Şu halde tabii hadiseler zorun-

lu bir sebep-sonuç ilişkisi dahilinde, fakat belli bir gaye için tabiattaki evrensel düzene iştirak etmektedir. Bu gayyet ve düzenin nihaî ilkesi Allah'tır. Allah vuku bulması mümkün olan hayır nizamını en mükemmel şekliyle akledip bilmekte ve bu nizam O'ndan feyezana etmektedir. Dolayısıyla Allah'ın bu ezeli ve mutlak bilgisi alternatififsiz şekilde mümkün olan en iyi âlem düzeninin ilkesidir. Ancak filozofa göre ilâhî ilim Allah'ın zâtıyla aynıdır, yahut kendi zâtı hakkındaki bilgisidir. Bu sebeple O'nun, zâtı dışındaki varlıklara ait bir maksadı bulunmamaktadır. O'nun ilim ve iradesinin kendi zâtı dışındaki bir mâluma yahut murada tâbi olması, bu ilim ve iradenin mutlaklığına haşel getireceğinden Allah hakkında tabii yahut beşerî bir gaye düşünülemez. Fakat bu mutlak olarak ilâhî bir gayenin olmadığını göstermez. İbn Sînâ'nın deyimiyle "el-gâyetü'l-ilâhiyye" Allah'ın varlık vermedeki cömertliğinden ibarettir. Nitekim O'nun ilminden feyezana eden evrensel hayır düzeni kendi cömertliğinin sonucuysa da Allah'ın cömertliğinde vermek almak için olmadığından bu cömertlik tamamen "garazsız"dır. Eğer aksi söz konusu olsaydı O'nun varlığında ve kemalinde noksanlık bulunmuş olurdu. Daha sonra Gazzâlî'nin de tasdik edeceği üzere âlem mümkün âlemlerin en mükemmeli olunca kötülüğün var ediliş gayesinin de açıklanması gerekecektir. İbn Sînâ'ya göre ilâhî tedbirin eseri olan bu gayyet ve düzen, mutlak bir tesadüfe imkân vermediği gibi mutlak kötülüğün var oluşuna da imkân vermez. Şu halde mutlak ve bizâtihi kötülük yoktur, ancak maddî âlemde bazı ârizî kötülüklerin meydana gelişi söz konusudur (bk. HAYIR; ŞER).

İbn Sînâ, kâinatın bir gayyetin bulunduğu inkâr eden felsefî cereyanın da farkındadır. Bundan dolayı gaye fikrini ispata önem vermiş, onu inkâr edenlerin dayandığı tesadüf ve abes kavramlarını şiddetle eleştirmiştir. Tesadüf sanılan hadiselerin gayyet fikriyle açıklanabileceğini göstermeye, iradî yahut irade dışı insan fiillerini sebeplilik açısından tahlil ederek gayesiz olmadığını ispat etmeye çalışmıştır (eş-Şifâ' el-İlahiyyât, II, 283-297, 414-422).

İbn Rüşd'de gayyet fikri, hikmet ve gaye fikriyle temellenen inâyet doktrininin yanı sıra sebeplilik ve zorunluluk

fikriyle temellenen kozmik düzen kavramında ifadesini bulmuştur. Filozofa göre mümkün olan en iyi düzen içinde yaratılan âlemin ilk devir Eş'arîler'inin ileri sürdüğü gibi zıddının da olabileceğini iddia etmek, sonsuz mümkünlerden birinin tesadüfen vuku bulduğunu söyleyen Epikürçüler'le aynı fikri paylaşmak demektir. Filozofun teleolojik delili ise şöyle konmuştur: 1. Âlem, bütün parça ve bölümleriyle insan varlığına ve bütün diğer mevcudatın var oluşuna uygun düşecek şekildedir. 2. Bütün parça ve bölümleriyle bir gayeye yönelik olarak mevcut olan her şey ancak yaratıcı bir sebebin eseri olarak var olabilir. 3. Âlem de böyle olduğuna göre bir yaratıcısı vardır (el-Keşf, s. 109-119).

Muhyiddin İbnü'l-Arabî de ilâhî inâyetin sonucu olan "mümkün en iyi âlem" tasavvurunu, imkân âlemindeki bütün varlık mertebelerini kendisinde özetleyen "insân-ı kâmil" doktriniyle irtibatlandırmıştır. Ona göre eğer âlem mümkün en eksiksiz şekilde yaratılmamış olsaydı insân-ı kâmilin varlığı âlemdeki bütünlük ve kemal hakkında kusursuz bir mesaj vermemiş olacaktı (Tedbîrâtü'l-ilâhiyye, s. 106-107).

Modern Batı düşüncesinde gayyet fikri, Allah'ın varlığına getirilen teleolojik delil çerçevesinde XVIII. yüzyıldan itibaren sürekli gündemde tutulmuş olup günümüz din felsefesi incelemelerinin de ana konularından birini teşkil etmektedir. XVIII. yüzyılda William Derham gibi deist filozofların, kâinatın mimari estetik ve mekanik âhenkten hareketle geliştirdikleri nizam ve gaye delili, ünlü İngiliz filozof David Hume tarafından deneyle doğrulanamayacağı gerekçesiyle şiddetle eleştirilmiştir. Hume'un eleştirilerinin sarsıcı etkisine ve ayrıca Darwin'in evrim teorisinde öngörülen tesadüf kavramının tehdidinde rağmen teleolojik delil çeşitli filozoflarca savunulmuş ve XX. yüzyılda F. R. Tennant (*Philosophical Theology*, Cambridge 1930), A. E. Taylor (*Does God Exist*, London 1945), Pierre Lecomte du Nouy (*Human Destiny*, London-New York 1947) ve Richard Taylor (*Metaphysics*, New Jersey - London 1963) gibi filozofların verdiği eserlerle geliştirilmiştir (Hick, s. 2-25). Ünlü din felsefesi Richard Swinburne'un bu delilin çeşitli ifade ediliş tarzları üzerine yaptığı incelemeler aynı zamanda teorik bir katkı görünümündedir (*The Existence of God*,

s. 133-146, 198-199; modern Batı düşüncesinde teleolojik delilin ele alınışı hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Kutluver, s. 46-49).

#### BİBLİYOGRAFYA :

- Lisânü'l-'Arab, "ğy'e" md.; İsmail Fennî, *Lugatçe-i Felsefe*, "finalité", "téléologie" md.leri; Eflâton, *Timaios*, 29<sup>a</sup>-30<sup>b</sup>; a.e. (trc. Erol Güneş — Lütfi Ay), İstanbul 1989, s. 29-31; Aristotle, *Physica*, II, 3, 7-8; a.e.: *Physics* (trc. R. P. Hardie — R. K. Gaye, *The Works of Aristotle* içinde), London 1952, I, 271, 275-277; a.mlf., *Metaphysica*, XII, 10; a.e.: *Metaphysics* (trc. W. D. Ross, *The Works of Aristotle* içinde), s. 605-606; Câhiz, *Kitâbü'l-Hayevân*, I, 204-207; II, 109; Kındî, *Resâ'il*, I, 215; Fârâbî, *Ârâ'ü ehli'l-Medineti'l-fâdıla* (nşr. A. N. Nader), Beyrut 1991, s. 57; Eş'arî, *Makâlât* (Ritter), s. 249; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd* (nşr. Fethullah Huleyf), Beyrut 1970, s. 18, 21-22; İhvânü's-Safâ, *Resâ'il*, Beyrut 1957, IV, 72-73; İbn Sînâ, *eş-Şifâ' el-İlahiyyât*, II, 283-297, 300, 414-422; Cüveynî, *el-İrşâd* (Muhammed), s. 61-62; Bâkîllânî, *et-Tevhîd* (Ebû Rîde), s. 47; İbn Hazm, *el-Fasl* (Umeyre), III, 201; Gazzâlî, *el-Hikme li-ma'âlıkâti'llâh 'azze ve celle* (Mecmû'atü'r-resâ'il-i-İmâm el-Gazzâlî içinde), Beyrut 1406/1986; a.mlf., *el-Makşadü'l-esnâ*, s. 43-44, 66-70, 110-111, 130; a.mlf., *İhyâ'*, Kahire 1387/1968, IV, 321-322; İbn Rüşd, *el-Keşf 'an menâhici'l-edille ft 'akâ'idü'l-mille* (Felsefetü İbn Rüşd içinde, nşr. Mustafa Abdülcevâd İmrân), Kahire 1388/1968, s. 109-119; İbnü'l-Arabî, *Tedbîrâtü'l-ilâhiyye ft işlâhü'l-memleketi'l-insâniyye* (Kleinere Schriften Des Ibn al-Arabî içinde, nşr. H. S. Nyberg), Leiden 1919, s. 106-107; İbn Teymiyye, *Mecmû'atü'r-resâ'il*, V, 114-126; Abdurrahman Bedevî, *Aristo 'inde'l-'Arab*, Kahire 1947, s. 45, 60, 63; a.mlf., *Eflâtin 'inde'l-'Arab*, Küveyt 1977, s. 24-25, 68-69, 127; a.mlf., *el-Eflâtâniyyetü'l-muhtedşe 'inde'l-'Arab*, Küveyt 1977, s. 20-24, 34; a.mlf., *Eflâtün fi'l-İslâm*, Beyrut 1982, s. 90; Âtîf el-İrâkî, *el-Felsefetü't-tabiiyye 'inde İbn Sînâ*, Kahire 1970, s. 160-167; Bekir Topaloğlu, *İslâm Kelâmcıları ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı: İsbât-ı Vâcib*, Ankara, ts., s. 57-58, 60-61, 107-109, 143-149, 176-177; E. L. Ormsby, *Theodicy in Islamic Thought*, Princeton - New Jersey 1984, s. 3-11, 25-27, 35-50, 62, 81-83, 104-105, 144-146, 182-183, 186-196, 211-215; R. Swinburne, *The Existence of God*, Oxford 1985, s. 133-146, 198-199; H. A. Davidson, *Proofs for Eternity, Creation and the Existence of God in Medieval Islamic and Jewish Philosophy*, Oxford 1987, s. 219-235; J. Hick, *Arguments for the Existence of God*, London 1992, s. 2-25; Kaşım Turhan, *Âmirî ve Felsefesi*, İstanbul 1992, s. 269-277; İlhan Kutluver, "Teleolojinin Dört Terimi: Gaye, Nizam, İnâyet, Hikmet", *Bilgi ve Hikmet*, sy. 8, İstanbul 1994, s. 40-51.



İLHAN KUTLUVER

**GAKHAR**

(bk. GEKHER).

**GAL**

(bk. GESCHICHTE der ARABISCHEN LITTERATUR).