



SELÇUK ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI

**ZAMAN VE İMKÂN BAĞLAMINDA ÂLEMİN ONTOLOJİK
STATÜSÜ:**

(TEHÂFÜTÜ'L-FELÂSİFE ÖRNEĞİ)

Kazım Emre AKIN

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Danışman

Prof. Dr. Hüseyin AYDIN

Konya, 2024

SELÇUK ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI

ZAMAN VE İMKÂN BAĞLAMINDA ÂLEMİN ONTOLOJİK
STATÜSÜ:
(TEHÂFÜTÜ'L-FELÂSİFE ÖRNEĞİ)

Kazım Emre AKIN

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Danışman
Prof. Dr. Hüseyin AYDIN

Konya, 2024

Önsöz

İnsan anlamlandırma ihtiyacı olan bir canlıdır. Bu ihtiyacı çerçevesinde insan kendisini, yaşadığı dünyayı, evreni ve zamanı nasıl ve niçinleriyle anlamaya çalışır. Ben neredeyim ve nasıl bir yerde yaşıyorum? sorusu insanlık tarihi boyunca zihinler meşgul etmiştir. Söz konusu soru çerçevesinde her çağ ve toplumda evrenin bir başlangıcının olup olmadığı, evrenin sonluluğu-sonsuzluğu, zamanın mahiyeti, zamanın başlangıcının-sonunun ve sonsuzluğunun imkânı gibi hususlar tartışılmıştır.

İslam düşünce tarihinde âleme ilişkin sorgulama ve tartışmalar kelâm disiplini özelinde erken dönemlerde gayri müslim fırkalarla gerçekleşmiştir. Sonrasında Yunan felsefesinin sistemli tercümesiyle birlikte kendi epistemik cematini oluşturan felsefi gelenek İslam toplumunda teşekkül etmiştir. Buradan hareketle evrene ilişkin sorgu ve tartışmalar, tümel bir disiplin olduğunu savunan kelâm ile varlığı tümüyle sistematik bir şekilde inceleyen İslam felsefesi arasında gerçekleşmiştir.

Tarihte söylenmiş her bir söz, görüş ve argümanın mutlaka bir muhatabı bulunmaktadır. Bu bağlamda bir problemi akademik bir araştırmaya konu edinmek disiplinler arası çalışmayı gerekli kılar. İslam düşünce tarihinde kelâm ve felsefe disiplinleri arasındaki fikrî ayrışmanın ortaya çıkardığı önemli eserlerden biri de Gazzâlî'nin *Tehâfütü'l-Felâsife*'dir. Bu eserde söz konusu iki disiplin arasındaki karakteristik farklılaşmanın görülebileceği alanların başında âlemin kıdemi tartışması gelir. Bu çerçevede tez konusunun belirlenme sürecinden tezin bitimine kadar çalışma boyunca rehberlik eden, görüş ve yönlendirmelerinden istifade ettiğim danışmanın Prof. Dr. Hüseyin Aydın'a, Dr. Öğr. Üyesi Aslı Menekşe'ye, üzerimde emeği olan tüm hocalarıma, tezimi okuyarak yorum ve katkılarını sunan meslektaşlarım Arş. Gör. Oktay Kanca ile Arş. Gör. Hasan Aydemir'e ve son olarak maddî-manevî destekleriyle her zaman yanımda olduklarını hissettiren kıymeti aileme teşekkürlerimi sunuyorum.

Kazım Emre Akın

Nevşehir, 2024

Özet

Gazzâlî'nin *Tehâfütü'l-Felâsife* eserinin âlemin kıdemine ilişkin ikinci delili bu tezin konusunu oluşturur. Söz konusu delilde İslam filozofları ve Gazzâlî arasında Tanrı'nın âlem ve zamanla ilişkisi sorgulanarak âlemin ontolojik statüsü tartışılır. Bu sorgulama çerçevesinde Tanrı'nın âleme ve zamana önceliğinin keyfiyeti, âlemin ve zamanın başlangıçlı yaratıldığı düşüncesinde bu başlangıcın öncesinin mahiyeti, zamanın bir başlangıcının olmasının imkânı, zamanı ve mekânı algıyan vehim kuvvesi Tanrı'nın kudreti ve imkân kavramı merkezli farklı zamansal ve mekânsal âlemlerin imkânı gibi kapsamlı ve yoğun meseleler tartışılmıştır. Konunun bu denli derinliği sebebiyle araştırmamız Gazzâlî'nin eserini merkeze alır ve gereken durumlarda İbn Sînâ, İbn Rüşd ve diğer *Tehâfüt* yazarlarına müracaat eder. Bu çalışmanın amacı ilgili konu özelinde Gazzâlî'nin filozoflara yönelttiği tutarsızlık eleştirilerinin gerekçelerinin ve haklılık düzeylerinin analiz edilmesidir. Bununla birlikte bu çalışma âlemin kıdemine ilişkin ikinci delilin, âlemin ve zamanın başlangıçlı yaratılışını savunan kelâmcılara karşı filozoflar tarafından yöneltilen Tanrı'nın âlemi neden söz konusu başlangıçtan önce veya sonra yaratmadığı? sorusuna alternatif bir cevap ortaya koyduğunu savunur. Bu araştırmada metin analiziyle birlikte Gazzâlî, İbn Sînâ ve diğer *Tehâfüt* yazarları arasında mukayese yöntemi kullanılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, Âlem, Kıdem, Zaman, İmkân

Abstract

The second argument of al-Ghazālī's *Tahāfut al-Falāsifa* related to the eternity of the universe is the subject of this thesis. In this argument, the Islamic philosophers and al-Ghazālī discuss the ontological status of the universe by questioning God's relation to the universe and time. Within the context of this questioning, comprehensive and intensive issues such as the nature of God's priority to the universe and time, the nature of the prior to this beginning in the idea that the universe and time were created with a beginning, the possibility of time having a beginning, the power of estimation that perceives time and space, the possibility of different temporal and spatial universes in the centre of the God's power and concept of possibility were discussed. Due to the depth of the subject, our study focuses on al-Ghazālī's work and refers to Avicenna, Averroes and other authors of *Tahāfut* when necessary. The aim of this study is to analyse the justifications and rightness levels of al-Ghazālī's criticisms of incoherence against the philosophers in the context of the related topic. In addition, this study argues that the second argument for the eternity of the universe provides an alternative answer to the question of why God did not create the universe before or after this beginning, which is directed by philosophers against the theologians who defend the beginningless creation of the universe and time. In this study, the method of textual analysis and comparison between al-Ghazālī, Avicenna and the other authors of *Tahāfut* is used.

Keywords: Kalam, al-Ghazali, *Tahāfut al-Falāsifa*, Universe, Eternity, Time, Possibility

Kısaltmalar

b.	: bin (Oğlu)
bk	: Bakınız
c.	: Cilt
çev.	: Çeviren
ed.	: Editör
Erişim	: Erişim Tarihi
haz.	: Hazırlayan
İFAV	: İlahiyat Fakültesi Vakfı
İSAM	: İslam Araştırmaları Merkezi
m.ö.	: Milattan Önce
M.Ü.	: Marmara Üniversitesi
ö.	: Ölümü
s.	: Sayfa
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı
thk.	: Tahkik Eden
vd.	: ve devamı
yy.	:Yüzyıl

Şekiller listesi

Şekil 1. Filozofların geçmiş, şimdi ve gelecek varsayımı	44
Şekil 2. Gazâlî'nin geçmiş, şimdi ve gelecek varsayımı	48
Şekil 3. Filozofların âlemin dönüş sayıları varsayımı (1. ve 2. Durum).....	103
Şekil 4. Gazzâlî'nin zaman-mekân analogisi daha büyük-küçük âlemler varsayımı (1. ve 2. Durum).....	113



İçindekiler

Önsöz.....	I
Özet	II
Abstract.....	III
Kısaltmalar	IV
Şekiller listesi.....	V
İçindekiler.....	VI

Giriş

Tezin Konusu.....	4
Tezin Amaç ve Önemi.....	10
Tezin Kapsam ve Yöntemi.....	13
Literatür Değerlendirmesi.....	16

I. BÖLÜM

TANRI-ÂLEM İLİŞKİSİNDE ZAMANIN ROLÜ

1.1. Felsefi Geleneğin Tanrı-Âlem ilişkisinde Zamansallık Anlayışı.....	21
1.2. Tanrı'nın Âlemi Zât Yahut Zaman Bakımından Öncelemesi	24
1.2.1. Tanrı'nın Âleme Zâtî Önceliği	27
1.2.2. Tanrı'nın Âleme Zamansal Önceliği	28
1.2.3. Tanrı'ya Zamansallık Atfetme Problemi	30
1.2.4. Zamanın Kıdeminde Döngüsellik Analizi	32
1.3. Gazzâlî'nin Tanrı-Âlem ilişkisinde Zaman Kavramına Yaklaşımı	36
1.4. Tanrı'nın Âleme ve Zamana Önceliği Meselesinde Îsâ Örneği	42
1.5. Filozoflarda Lafızların Vücutî Bir Zaman Anlamı İçermesi	43
1.6. Gazzâlî'de Lafızların İzafiliği	47
1.6.1. Hocaîde'nin Gazzâlî'ye Yönelik Yöntemsel Eleştirileri.....	49
1.6.2. Tanrı-Âlem ilişkisinde Zamanın İzafiliği Tartışması.....	51
1.7. Gazzâlî'nin Zaman-Mekân Analojisi	59
1.7.1. Zaman-Mekân Analojisinde “Alt-Üst” Terimlerinin İzâfiliği Sorunu	63
1.7.2. Zaman-Mekân Analojisinde Yeni Kavramlar: “İç-Dış”	66

1.7.3. İbn Rüşd'ün Zaman Mekân Analojisine Eleştirileri.....	69
1.8. Tanrı-Âlem İlişkisinde Zamanı ve Mekânı Algılayan Vehmin Etkisi: Gazzâlî'nin Yaklaşımı.....	76
1.9. Epistemolojik Açıdan Vehim Kuvvesi.....	82

II. BÖLÜM

ÂLEMLERİN FARKLI ZAMANSAL İMKÂNI

2.1. Felsefî Gelenekte Zamansal Açıdan Mümkün Âlemler	94
2.2. Âlemin Kıdemin Bakımından Hareket İmkânları ve Zaman İlişkisi ...	99
2.3. Gazzâlî'de Zaman-Mekân Analojisi	109
2.4. Zaman-Mekân Analojisi Eleştirileri	117
2.4.1. Kudret ve İmkânsızlık İlişkisi.....	119
2.4.2. Âlemin Niceliksel Olarak Farklı Olmasının İmkânı	120
2.4.2.1. Mümkün Âlemler ve Bilfiil Sonsuzluk Problemi	121
2.4.2.2. Mümkün Âlemler ve Âlemin Ekmel Oluşu İlkesi	124
2.5. Gazzâlî'nin İmkânsızlık Eleştirisi	126
2.5.1. Mantikî ve Ontolojik İmkân Ayrımı.....	126
2.5.2. Zorunluluk ve İletsizlik İlişkisi.....	131
2.5.3. İmkân Varlık Denkliği: Eşdeğeriyle Karşılık Verme Yöntemi	137
2.5.3.1. Stoacı ve Aristotelesçi İmkân Anlayışları	144
2.5.3.2. İmkânın Varlığa Denkliği: Tanrı'nın İspatı Problemi	148
2.6. Gazzâlî'nin Modal Anti-Realizmi	150
Sonuç	158
Kaynakça	163

Giriş

Kelâm ve İslâm felsefesi disiplinleri arasında birçok ihtilaf noktası söz konusu olmasına rağmen âlemin kıdemi¹ tartışması iki gelenek arasındaki gerilimin en derin hissedildiği meselelerin başında gelir. Her iki disiplin de evrenin bütünüyle bir yaratıcı tarafından varlığa getirildiği konusunda aynı görüşü paylaşımlarına karşın Tanrı tasavvurları, O'nun âlemle ilişkisi ve kozmoloji anlayışları hususunda kökten farklılaşırlar.

Kelâm ilminde varlık en genel anlamıyla *kadîm* ve *hâdis* olmak üzere ikiye ayrılır. Kadîm, varlığının başlangıcı ile sonu bulunmayan ve varlığında başkasına ihtiyaç duymayan Tanrı'dır. Hâdis ise öncesinde yokluk bulunacak bir şekilde sonradan varlığa gelen, varlığının bir başlangıcı bulunan, varlığa gelmek için bir sebebe ihtiyaç duyan yaratılmış olan varlıktır. Yani hâdis, Tanrı dışındaki her şey olarak tanımlanan âlem anlamına gelir. Bu varlık tasnifinden hareketle kelâmda âlemin onu önceleyen bir yokluğu, başlangıcı ve yaratılmışlığı savunulur. Bu çerçevede kelimciler, eşyanın varlığa gelebilmesi için bir fâile duyduğu ihtiyacı hudûs ile açıklar.² Bir başka deyişle herhangi bir varlığın yaratıcıya izafesini gerektiren şey - İslam filozofları tarafından o şeyin imkânı olarak anlaşılırken- kelimciler göre söz konusu şeyin hudûsu olarak kabul edilmektedir. Bu bağlamda kelâm ilminin merkezî konularından olan Tanrı'nın varlığının ispatı, âlemin hudûsu merkeze alınarak yapılır.³ Varlık bakımından Tanrı- Âlem ayrımının ve âlemin yaratılmışlığının hudûs teorisiyle ortaya konması, *isbât-ı vâcib* meselesi için son derece önemlidir. Kelâm ilmi bakımından tüm varlığın varlığa gelmesi için, -kendisine ihtiyaç duyduğu Kadîm bir

¹ İslam düşünce tarihinde kelâm ve felsefe disiplinleri arasında cereyan eden âlemin kıdemi-hudûsu tartışmalarının geçmiş dönemlerdeki bir örneğini Yeni Platoncu Yunan filozof. (ö. 485) Proclus'un de Aeternitate Mundi (On The Eternity Of The World) isimli eserine karşılık Aristoteles şârihi ve hristiyan teologu olan- İslam kaynaklarında Yahyâ en-Nahvî olarak bilinen- John Philoponos'un ((ö. VI. yüzyılın ikinci yarısı) Against Proclus On The Eternity Of The World isimli eserlerinde görebiliriz. Proclus, *On the Eternity of the World (De Aeternitate Mundi)*. çev. Helen S. Lang and Anthony D. Macro, (University of California, London 2001), Philoponus *Against Proclus On the Eternity of the World* 1-5, 6-8, 9-11. çev. Michael Share (London, New York: Bloomsbury Publishing, 2004, 2005, 2010)

varlık bakımından düşünülüyöğünde- hâdislerin meydana getirilmesi maksadıyla O'nda belirli sıfatların olması gerekir. Bu sıfatlar *ilim, irâde ve kudrettir*. Öncelikle Kadîm âlemin yaratılışı eylemi için mutlak anlamda âlim olmalıdır. İrade sıfatının gerekliliğı ise hudûs teorisi özelinde anlaşılabilir. Söz konusu teoride Tanrı ile âlem arasında bir yokluk durumu bulunmaktadır. Bir başka deyişle âlem kendisini önceleyen bir yokluktan sonra varlığa gelmektedir. Dolayısıyla Tanrı'nın var olup âlemin olmadığı daha sonra Tanrı'nın var olup âleminde olduğı bir durum söz konudur.⁴ Bu bağlamda Tanrı ile âlem arasındaki boşluk gereğı hâdisin Kadîm'den zorunlu olarak çıktığı düşünölemez. Buradan hareketle Kadîm'in eylemlerinde irade sahibi olması gerektiğı sonucu çıkar. Bilinen ve irade edilen şeylerin varlığa gelebilmesi için gerekli olan diğler sıfat ise kudrettir. Sonuç olarak âlemin yoktan yaratıldığının savunulduğı kelâm geleneğinin Tanrı tasavvurunda ilim, irade ve kudret sıfatları kritik bir öneme sahiptir. Bu yüzden özellikle erken dönem kelimasında kadîm kavramı, Meşşâi geleneğindeki zorunlu varlık kavramının karşılığı olarak Tanrı'nın en özel ve ayırıştırıcı sıfatı olarak görölmüşür.⁵

Kelâm ilminin hesaplaştığı felsefe ve bilhassa İbn Sînâ (ö. 428/1037) varlığı zorunlu, mümkün ve imkânsız olmak üzere üçe ayırır. Zorunlu, varlığı zâtı gereğı kendiliğinden olan, yokluğu düşünölemeyen ve varlığı için hiçbir şeye ihtiyaç duymadığı gibi diğler varlıkların da varlığa gelmeleri için kendisine ihtiyaç duyduğı bir varlıktır. İmkânsız, yokluğu zâtı gereğı olan ve varlığı düşünölemeyendir. Esasında ontolojik bir gerçekliğı olmayan imkânsız, tanım teorisi gereğı kullanılmaktadır. Mümkün ise varlığı veya yokluğu zâtı gereğı olmayan, varlığı ile yokluğu

⁴ Ebü Mansür el-Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhid*, çev. Bekir Topaloğlu (Ankara: İsam Yayınları, 2021), 73-103; Bâkılânî, *et-Temhîd*, thk. Richard Joseph McCarthy (Beyrut: Mektebet's-Sarkıyye, 1957), 15-22; İbn Fûrek, *Mücerredü Mağâlâtı's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, thk. Ahmed Abdürrahim es-Sayih (Kahire: Mektebetü's-Segafetü'd-Diniyye, 2004) 36-40; Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse (Mu'tezile'nin Beş İlkesi)*, çev. İlyas Çelebi (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014) 188-192; Ebü Hâmid el-Gazzâlî, *İtikadda Orta Yol (el-İktisâd fi'l-İ'tikâd)*, çev. Osman Demir (İstanbul: Klasik Yayınları, 2020), 37-50; Ebü'l-Muîn en-Neseî *Bahrü'l-Kelâm* thk. Muhammed es-Seyyid el- Bersici (Beyrut: Dar'ül Feth, 2014), 106; Fahreddin er-Râzî, *el-Muhassal (Ana Meseleleriyle Kelâm ve Felsefe)* çev. Eşref Altaş (İstanbul: Klasik Yayınları, 2023), 59-76; Seyyid Şerîf Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf* ed. İbrahim Halil Üçer, çev. Ömer Türker (İstanbul: Yazma Eser Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015), 1/728-748.

⁵ Ömer Türker, "Üç Mesele-1: Âlemin Ezeliiliğı", *Gazzâlî Konuşmaları*, haz. M.Cüneyt Kaya (İstanbul: Küre Yayınları, 2012), 61.

düşünülebilen ve varlığa gelmek için zorunlu varlığa ihtiyaç duyan bir varlıktır.⁶ Söz konusu bu varlık tasnifinden hareket edecek olursak şeylerin varlığa gelmeleri için bir fâile duydukları ihtiyaç -kelâm geleneğinin aksine hudûs ile değil- imkân kavramıyla açıklanır. Mümkün varlıklar, zâtları gereği var veya yok olamamaları nedeniyle varlığa veya yokluğa gelmek için varlığı zâtı gereği zorunlu olan bir varlığa ihtiyaç duyarlar. Bu varlık ise yokluğu düşünülmemeyen Vâcibü'l-Vücûd Tanrı'dır. Kelâm disiplindeki kadîm varlığa benzer biçimde zorunlu varlık, varlığı kendiliğinden olan ve tüm varlığın kendisine muhtaç olduğu varlıktır.

Felsefenin zorunlu varlığıyla kelâmdaki kadîm varlığın keyfiyeti söz konusu olduğunda ise her iki disiplin arasında ayrışmalar tezahür eder. Nitekim felsefî gelenekte zorunlu varlık tam, yetkin ve basittir. Bununla birlikte varlığa geliş “illet - ma'lûl” ilişkisi zemininde açıklandığı için Tanrı ile âlem arasında -kelâmın savunduğunun aksine- bir boşluk yoktur. Çünkü bu sistemde Tanrı aynı zamanda ilk illettir ve illetin ma'lûlünden ayrı kalması düşünülmemeyeceği gerekçesiyle Tanrı varsa âlem de arada bir fasıla bulunmaksızın var olmak zorundadır. Dolayısıyla felsefe disiplini - kelâm ilmindeki irade, kudret ve ilim sahibi bir fâil yerine- varlığın kendisinden nedensel bir zorunlulukla çıkacağı ilk sebep düşüncesi hâkimdir.⁷ Bununla birlikte İbn Sînâ felsefesi zorunlu varlıktaki iradeyi, zorunlu varlığın akledip tüm varlık düzeninin yine kendinden taşması anlamında *mutlak cömertlik* ilkesiyle açıklar Esasında felsefede iradenin kelâma göre bu denli farklı yorumlanmasının diğer bir sebebi de filozofların, Tanrı'nın bilgisi hakkındaki kabullerden kaynaklanmaktadır.⁸ O'nun bilgisi konusunu/nesnesini doğrudan var kılan bir bilgidir. Zorunlu varlık bir şeyi bildiğinde onun gerçekleşmemesi imkânsızdır. Sonuç olarak felsefî gelenekte irade sahibi bir fâil olarak Tanrı tarafından yoktan yaratılan hâdis bir

⁶ Fârâbî *el-Medînetü'l-Fâzıla*, çev. Yaşar Aydın (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018) 44-70; İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, çev. Ali Durusoy-Ekrem Demirli, (İstanbul: Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014) 80,124,13; İbn Sînâ, *en-Necât Felsefenin Temel Konuları*, çev. Kübra Şenel, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2020), 104,199, 213-253; İbn Sînâ, *Kitabu'ş Şifâ: Fizik 1*, çev. Muhittin Macit-Ferruh Özpilavcı, (İstanbul, Litera Yayıncılık, 2005) 30,74,111; İbn Sînâ, *Kitabu'ş Şifâ: Metafizik*, çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2022) 290-344,680; İbn Rüşd, *Metafizik Büyük Şerhi, (tefsiru ma-ba'de't-tabia')* çev. Muhittin Macit (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016) 760-810.

⁷ Şaban Ali Düzgün, *Nesefî ve İslâm Filozoflarına göre Allah-Âlem İlişkisi* (Ankara: Akçağ Yayınları, 1998), 143-146.

⁸ Ömer Ali Yıldırım, “İslâm Düşüncesindeki Yoktan Yaratma ve Kıdem Tartışmaları: Kelâmcılar ve İbn Sînâ Merkezli Bir İnceleme”, *Kelâm Araştırmaları* 10/2 (2012), 262-264

âlem düşüncesine mukabil ilk sebep olarak kabul edilen zorunlu varlıktan nedensel bir zorunlulukla sudûr eden⁹ kadîm bir âlem görüşü savunulur. Âlemin ontolojik statüsü hususunda kelâm ve felsefe disiplinlerinin, varlık anlayışları ve *mûcibun bi'z-zât - fâil-i muhtâr* Tanrı tasavvurları bakımından ciddi oranda farklılaştığı ifade edilebilir. İslâm düşünce tarihinde söz konusu iki disiplin arasındaki fikrî ayrışmanın ortaya çıkardığı en önemli eserlerden biri de Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) *Tehâfütü'l-Felâsife* (488/1095) isimli eseridir.

Tezin Konusu

Gazzâlî'nin *Tehâfütü'l-Felâsife* eseri âlemin kıdemi meselesiyle başlar. O, bu meselenin girişinde filozofların farklı görüşlerinin olduğunu belirtir. Bunlardan birincisi filozofların büyük çoğunluğunun kabul ettiği üzere âlemin ezelîliğidir. Buna göre illetin ma'lûlû ile birlikteliğinde olduğu gibi Tanrı ve eseri zamansal olarak birdirler. İkincisi Eflâtun'un (m.ö. 427-347) âlemin yaratılmış olduğu şeklindeki görüşüdür. Üçüncüsü ise Galen'in (Câlînûs) (ö. 200 [?]) âlemin ezelî mi yoksa yaratılmış mı olduğu hakkında bir yargıda bulunamayacağını ifade ettiği görüşüdür. Ancak Gazzâlî Galen'in söz konusu agnostik tavrına filozofların görüşlerinde çok az rastlandığını belirtir.¹⁰

Gazzâlî *Tehâfütü'l-Felâsife*'nin mukaddimesinde görüşlerini tartışacağı isimler hakkında bir açıklamada bulunur. O, eserinde “Muallim-i Evvel” ve “Mutlak Filozof” olarak kabul edilen Aristoteles'i (m.ö. 384-322) İslâm filozofları arasında başarılı bir şekilde nakledip inceleyen Fârâbî (ö. 339/950) ve İbn Sînâ'nın görüşleri ele alacağını ifade eder.¹¹ Ancak Gazzâlî bu iki ismi zikretmesine rağmen *Tehâfüt*'ünde genellikle İbn Sînâ'ya atıf yapar ve onun görüşlerini eleştirir. Bu bağlamda çalışmamız boyunca “filozoflar” ibaresiyle kastedilen isimler ağırlıklı olarak İbn Sînâ ile birlikte Fârâbî'dir

⁹ Oliver Leaman, *Orta Çağ İslâm Felsefesine Giriş*, çev. Turan Koç (Kayseri: Rey Yayıncılık, 1992), 43-46.

¹⁰ el-Gazzâlî, Eflâtun'u yorumlayan bazı isimlerin âlemin yaratılmışlığı düşüncesinin ona ait olamayacağı düşüncesinde olduklarını da ifade eder. Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife: Filozofların Tutarsızlığı*, çev. Mahmut Kaya-Hüseyin Sarıoğlu. (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014), 1. Baskı, 45.

¹¹ el-Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, 27.

Tehâfütü'l-Felâsife'nin en hacimli bölümü olan âlemin kıdemi kısmı filozofların ezeliğe ilişkin dört delilini kapsar ve bu delillere karşıt argümanlar içerir. Tezimizin söz konusu bu dört delilden yalnızca ikincisine odaklanır. Çalışmamızda bu delile referanslar “zaman delili” olarak verilmiştir. Çünkü bu delilde âlemin kıdemi bahsiyle ilişkili bir biçimde zamanın varlığı, ezeliği, başlangıcının olup olmadığı, şayet bir başlangıcı varsa bu başlangıcından önce de bir zamanın varlığının gerekip gerekmediği, Tanrı'nın âleme önceliğinin zâtî ya da zamansal olduğu tartışılmıştır. Bununla birlikte, birçok çağdaş araştırmada da ele alınan konular gereği ikinci delilin benzer bir şekilde zaman delili olarak isimlendirildiği ifade edilebilir.

Gazzâlî'nin *Tehâfütü'l-Felâsife* isimli eserinde âlemin kıdemine ilişkin tartıştığı söz konusu dört delilin kısaca tanıtılmasının hem eserdeki yazım sistematüğini hem de deliller arasındaki ilişkiyi görmek bakımından faydalı olacağını düşünüyoruz. Âlemin kıdemi probleminde filozoflar adına getirilen birinci delilin merkezî kavramı irâdedir. Nitekim bu delilde, kadîm bir varlıktan hâdis bir varlığın sudûrunun imkânsızlığı,¹² ma'lûlün tam illetten geri kalamayacağı ve âlemin yaratılmasında gerekli olan her şeyin ezelde mevcut olması nedeniyle yaratılışın gecikmesinin açıklanamaz olduğu şeklindeki önermelerden hareketle âlemin ezeli olduğu ispat edilmeye çalışılmıştır. Bununla beraber filozoflar argümanlarını güçlendirmek adına kelimcılara karşı âlemin neden var olduğu andan daha önce var olmadığı sorusunu yöneltir. Çünkü onlara göre âlem şayet sonradan varolmuşsa, âlemin bu varoluşundan önce de varlığa gelme imkânı mevcuttur. Dolayısıyla öncesinde varlığa gelme imkânı bulunup var olmayan âlemin daha sonra var olması, ezeli olan Tanrı'da daha önce olmayan bir durumun daha sonra ortaya çıktığını gösterir. Tanrı'daki söz konusu bu değişiklikten hareketle Tanrı'nın önce irade etmediği şeyi sonrasında irade ettiği sonucu çıkar ki bu sonuç O'nun hakkında imkânsızdır. Bu açıdan filozoflara göre Tanrı'nın iradesinde bir değişiklik ve yenilenme söz konusu değildir. Tanrı'nın iradesinin ezeli olması âlemin de ezeli olmasını gerektirir. Bu delile Gazzâlî dört farklı cevap getirir. Birincisi ilâhî irâdenin muayyen bir vakte taalluku ile âlemi yaratmasının câiz olduğu şeklindedir. İkinci cevapta ise âlem neden daha önce veya sonra

¹² Konuyu müstakil olarak inceleyen bir makale için bk. Ayşenur Erken, *Kadîmden Hâdis Çıkar mı? el-Gazâlî'nin Tehâfütü'l-Felâsife'de Âlemin Kıdemine Dair Birinci Delile Yönelttiği İkinci İtirazın Analizi*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 62:2 (Kasım 2021), 417-443.

yaratılmadı? Tanrı'nın âlemi yaratmadığı terk müddeti sonlu mudur sonsuz mudur? sorularına âlemin yaratılmasından önce herhangi bir zamanın varlığının olmadığı ve böyle bir zamanı kabul etmek için herhangi bir gerekçenin bulunmadığı şeklinde cevap verilmiştir. Üçüncü cevap, hâdis olduğu kabul edilen günlük olayların varlığından hareketle filozofların âlemin kadîm olduğunu iddia ettikleri delilin nakzedilmesiyle ortaya koyulan bir cevaptır. Dördüncü cevapta ise âlemin varlığa gelme imkânının ezelî olması sebebiyle, âlemin ezelîyetinin mümkün olmasının gerekmediği ifade edilir.¹³

İslam filozoflarının, hudûs ile yaratılış görüşüne karşı ortaya attıkları “Neden daha önce değil?” sorusu, âlemin hâdis olmasının âlemin başladığı farz edilen anından önce bir erteleme/terk süresinin geçtiği kabulüne dayanır. Tam da bu nokta - çalışmamızın ana konusu olan ikinci delil özelinde- derinlemesine tartışılacak olan meseleye giriş mahiyetindedir. Bir başka deyişle başlangıçlı bir âlem kabul edildiğinde, hareketin ölçüsü olan zamanın bir başlangıcı olacaktır. Eğer zamanın bir başlangıcı olursa mutlaka zamanın başladığı noktadan önce gelen bir zamanın varlığı gerekir. Dolayısıyla filozoflara göre hâdis bir âlem düşüncesi zamanın varlığından önce gelen başka bir zamanın varlığı gibi çelişkili bir duruma sebep olur. Filozoflar burada “Tanrı'nın âlemi yaratmasından önce geçen müddet sonsuz mudur veyahut sonlu mudur?” sorusunu ortaya atarak devam eder. Tanrı'nın âlemi yaratmadığı bu süre eğer sonlu kabul edilirse Tanrı'nın varlığının da başlangıç açısından sonlu olduğu kabul edilmiş olur ki bu imkânsızdır. Şayet bu süre sonsuz ise, içinde sonsuz imkânların bulunduğu süre kat edilmiş ve âlemin yaratılış anına gelinmiş olması gerekir. Sonsuzun kat edilmesi imkânsız olduğu için bu seçenek de muhaldir. Bu durumda filozoflara göre zamanın ve âlemin başlangıcı olduğu kabul edilemez sonucu çıkmaktadır. Gazzâlî, zaman kavramının tartışmaya dâhil olduğu bu itiraza oldukça muhtasar bir şekilde cevap vererek tartışmayı birinci delildeki itirazlara göre daha

¹³ el-Gazzâlî, *Tehâfutu'l-Felâsife*, 44-78. Birinci delil hakkında detaylı bilgi için bk. Hüsamettin Yıldırım, *Tehafüt Geleneğinde İlahi Hürriyet Problemi* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2008); Herbert A. Davidson *Proofs for Eternity, Creation - and the Existence of God in Medieval Islamic and Jewish Philosophy*, (New York, Oxford University Press, 1987) 117 vd. ; Ömer Türker, “İlâhî Fiillerin Nedenliliği Sorunu: Gazzâlî'nin Meseleye Yaklaşımı ve Katkısı, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 2007 17/1-24; Hikmet Yağlı Mavil, “Kelâmî ve Felsefî Düşünce İlahî İrade Sorunu” *Eskiye* 43 (Mart/2021), 119-144.

farklı yönlerden ve tafsilatlı bir şekilde ele alacağı ikinci delile bırakmıştır. Onun cevabı kısaca “*Zaman ve müddet, âlem gibi yaratılmıştır. Âlemin başlangıcından önce var olan bir zaman yoktur.*” şeklindedir.¹⁴ Gazzâlî burada filozofların iddia ettiği gibi âlemin hudûsunu kabul etmenin zamandan önce zaman gibi bir çelişkiye yol açmadığına işaret eder.

Tehâfütü'l-Felâsife'nin âlemin ezeliliğine ilişkin birinci delilindeki tartışmaların temelinde yer alan esas felsefî problemler zorunlu bilginin tabiatı, bilfiil sonsuzluğun imkânsızlığı, özdeşlerin ayırt edilemezliği ve Tanrı-âlem ilişkisinde nedensellik şeklinde sıralanabilir. Gazzâlî'nin bu tartışmaya, ilahî iradenin nasıl yorumlandığıyla bağlantılı olduğu için irade delili olarak adlandırabilecek birinci delille başlamasının nedeni, söz konusu delilin diğer delillere nazaran daha güçlü olduğunu düşünmesidir.¹⁵ Âlemin ezeliliği meselesinin ikinci delili olan çalışmamızda analizini yapacağımız zaman delili de, birinci delilde filozoflar tarafından ortaya atılan “Âlemin başlangıçlı bir şekilde yaratıldığı durumda neden yaratıldığı andan daha önce yaratılmadı?” gibi oldukça önemli sorulara kapı aralayan ve cevaplanması güçlükler barındıran problemlere cevap verme iddiasındadır. Filozofların birinci delilde yönelttiği “Yaratılışının başlangıcı olan hâdis bir âlem neden daha önce varlığa gelmedi?” ve “Tanrı'nın yaratmayı terk ettiği müddet sonlu mudur sonsuz mudur?” şeklindeki sorular âlemin başlangıcından önce bir zamanın var olduğu kabulüne dayanır. Gazzâlî'nin -zamanın âlem gibi hâdis olduğunu ifade ettiği çok kısa cümlesii hariç- bu itirazlara verdiği cevaplara bakılırsa kendisinin de filozofların sorularında örtük bir biçimde kabul ettiği gibi âlemin varsayılan başlangıç anından önce bir zamanın varlığını kabul eder biçimde hareket ettiği görülür. Birinci delildeki itirazlara irade ve buna bağlı meselelerle çerçevesinde cevaplar verilmesi bu tavra örnek gösterilebilir. Bu sebeple Gazzâlî'nin bu konudaki esas görüşlerini âlemin kıdemine ilişkin ikinci delil olan zaman delilinde görmek mümkündür.¹⁶

¹⁴ el-Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, 60.

¹⁵ Ayşenur Erken, *el-Ğazâlî'nin Tehâfütü'l-Felâsife Eserinin Birinci Meselesindeki Argümanların Değerlendirilmesi* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022), 18.

¹⁶ Edward Omar Moad, Al-Ghazali's Position on the 'Second Proof' of the 'Philosophers' for the Eternity of the World, in the First Discussion of the Incoherence of the Philosophers, *SOPHIA*, (September 2015) 54:429–441.

Araştırmamızın konusunu oluşturan âlemin ezeliğine ilişkin ikinci delili ise - Gazzâlî'nin tabiriyle- iki şekle ayrılmaktadır. Birinci şekilde Tanrı'nın âleme önceliğinin zâtî mi yoksa zamansal mı olduğu sorunsallaştırılır. Zamansal olduğu farz edildiği durumda ortaya çıkacak çelişkiler gösterilip önceliğin zâtî seçeneğinin doğru olduğu savunulur. Tanrı'nın âleme zât bakımından önce olduğu durumda ise ikisinin de kadîm olması gerektiği ifade edilir. Bu delilde ayrıca zamanın ezeli olmasının zorunlu olduğu, hareketin ölçüsü olan zamanın ezeli olması sebebiyle ise hareketin ve dolayısıyla âlemin de ezeli olmasının gerekliliği ortaya konur. Yukarıda ifade edildiği üzere birinci delile verilen zaman merkezli ikinci cevap, ilk olarak bu delilde derinlemesine ele alınacak meseleye giriş mahiyetinde olması açısından önemlidir. Ayrıca birinci delile verilen cevapların genel perspektifinden oldukça farklı bir tarzda ortaya konan bir cevap olması ve iki delilin arasındaki ilişkiyi göstermesi bakımından ayrıcalıklıdır.

Zaman delilinin ikinci şeklinde ise doğrudan âlemin kıdeminin bir ispatı yapılmaz.¹⁷ Filozoflar âlemin hâdis olduğu düşüncesini merkeze alıp bu düşüncenin yol açabileceği problemleri göstererek bir eleştiri getirirler. Söz konusu eleştiride âlemin farklı dönüş sayılarına sahip olma imkânı üzerinden hareket edilir. Filozoflara göre eğer âlem farklı hareket imkânlarını kabul edecek olursa bu durumda âlem için söz konusu farklı imkânların tekabül edeceği bir gerçeklik olacağı sonucu çıkar. Bu gerçekliğin zaman olmasından hareketle âlemin varlığa geldiği andan şu ana kadar yaptığı dönüş sayısından daha fazla dönüş yapma imkânına sahip olmasının, zamanın başladığı varsayılan âlemin başlangıç noktasından önceye doğru giden bir varlığı olduğu sonucuna ulaşılır. Gazzâlî ise bu argümana filozofların kullandığı yöntemin aynıyla cevap verir. O, âlemin farklı hareket imkânlarını kabul etmesi nedeniyle farklı zamansallıklara sahip olmasına mukabil onun farklı büyüklük veya küçüklük imkânlarını kabul etmesi nedeniyle farklı mekansallıklara sahip olduğunu ortaya

¹⁷ Alâeddin Tûsî, zaman delilinin birinci şeklinin tahkîkî, ikinci şeklinin ilzâmî olduğunu ifade eder. Çünkü birinci şekilde Tanrı'nın âleme önceliği ayrık şartlı kıyas formunda öncül yapısı ile zâtî ve zamansal olmak üzere ikiye ayrılmış, sonrasında zamansallık seçeneği yanlışlanıp önceliğin zâtî seçeneği ile birlikte âlemin ve zamanın kıdemi ispatlanmaya çalışılmıştır. Delilin ikinci şeklinde ise doğrudan bir ispat yerine karşı tarafın kabulleri ele alınarak ilgili kabuller doğrultusunda ortaya çıkan çelişkiler ifade edilerek âlemin hudûsu düşüncesine karşı eleştiriler getirilmiştir. Alâeddin Ali Tûsî, *Tehâfütü'l-Felâsife (Kitâbü'z-Zuhr)* çev. Recep Duran (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1990), 38.

koyarak filozofların kullandığı yöntemin kendi görüşleri açısından kabul edilemeyecek sonuçlara gidebileceğini gösterme hedefindedir.¹⁸

Gazzâlî'nin bu itirazda vurguladığı nokta, âlemin varlığından önce varsayılan zaman veya mekâna ilişkin imkânların haricî bir gerçekliğinin olmadığı ve söz konusu gerçekliğin düşünülmesinin vehmin bir yanılgısından ibaret olduğudur. İkinci delilin ikinci şeklinde imkân kavramına ilişkin tartışmalara muhtasar biçimde değinilmesinin sebebi *Tehâfütü'n* âlemin ezeliliğine dair üçüncü ve dördüncü delillerinde¹⁹ merkezî kavram olan ve onun etrafında birçok tartışmanın döndüğü imkâna kavramına yönelik tartışmalara hazırlık görevi görmesidir. Nitekim üçüncü delilde âlemin varlık imkânının ezelî olmasından hareketle âleminde kadîm olmasının gerekip gerekmediği tartışılır.

Tehâfütü'l-Felâsife'nin âlemin ezeliliğine ilişkin üçüncü delilindeki âlemin ezelde varlığa gelmesinin mümkün olduğu ve âlemin var olabilme imkânının ezelî olduğu ispatlandıktan sonra âlemin de ezelî olduğu iddia edilerek yeni bir tartışma açılır. Daha önce de değinildiği üzere ikinci delilin ikinci şeklinde âlemin varlığından önceki zamanların imkânı ve âlemin olduğundan daha büyük-küçük olma imkânı tartışılmıştır. İkinci delilin son kısmında girilen bu tartışma, imkân kavramının kritik bir öneme sahip olduğu üçüncü delile zemin teşkil eder. Aynı zamanda birinci delile verilen dördüncü cevap da imkân kavramı etrafında verilmiş bir cevap olup imkân kavramının bu delille olan bağlantısını ortaya koyar. Âlemin kıdemine ilişkin dördüncü delilse aslında üçüncü delilin devamı niteliğindedir. Çünkü bu delilde zamanda varlığa gelen her şeyden önce bir maddenin gelmesinin zorunlu olduğu ve buradan hareketle âlemin de ezelî olduğu iddia edilir. Bu delilde tartışmaların etrafında döndüğü, “İmkânın hariçte bir varlığa dayanması gerekir mi?” ve “İmkân haricî bir varlığın olmasını zorunlu kılar mı?” şeklindeki sorular söz konusu iki delil arasındaki ilişkiyi gösterir niteliktedir. Tezimizin konusu hakkında bu kapsamda giriş yapma

¹⁸ el-Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, 78-96.

¹⁹ Üçüncü ve dördüncü delille ilgili müstakil çalışmalar için bk. Taneli Kukkonen, “Possible Worlds in the Tahafut al-tahafut: Averroes on Plenitude and Possibility”, *Journal of the History of Philosophy*, 38/33 (July 2000), 329-347; Ahmet Faruk Yolcu, “İmkânın Ezeliliği ve Ezeliliğin İmkânı Sorununda Kemalpaşazâde'nin Cürcânî Eleştirisi”, *Kocaeli İlahiyat Dergisi*, 2/2, (2018), 80-95; Ömer Bozkurt *Gazali ve İbn Rüşd'de İmkân, İmkânsızlık ve Zorunluluk* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi 2009)

sebebimiz gerek âlemin kıdemi meselesindeki dört delilde tartışılan ana meseleler ve buradan hareketle gidilen ikincil-üçüncül tartışmalar hakkında bilgi edinmek gerekse çalışmamızın üzerine yoğunlaştığı ikinci delil olan zaman delilinin diğer deliller ile olan ilişkisini ortaya koymaktır. Âlemin ezeliliği meselesindeki dört delildeki tartışmaların sistematik bir şekilde kurgulandığını görmekteyiz. Nitekim her bir delil ve bu delile verilen cevaplar kendisinden sonraki delile bir hazırlık teşkil eder. Bununla beraber sonra gelen her delil de meselenin bir önceki delilden farklı olan boyutlarını ele alarak tartışmayı genişletir. Bahsi geçen bu dört delil bütüncül olarak ele alındığında bunların “*irade, imkân, zaman ve madde*” kavramları hakkında yoğun bir tartışma sunduğu görülür. Bu çerçevede araştırma konumuz olan âlemin kıdemine ilişkin ikinci delilde zaman ve imkân kavramları kritik bir öneme sahiptir. Fakat tezimizin bir kavram çalışması olmadığına belirtilmesi gerekir. Zaman ve imkân kavramları Gazzâlî’nin *Tehâfütü’l-Felâsife* eseri merkezli âlemin ezeliliği meselesiyle ilişkisi olduğu ölçüde konu edilecektir.

Tezin Amaç ve Önemi

Kelam ve felsefe disiplinleri arasındaki gerilimin en yoğun yaşandığı alanların başında âlemin kıdemi-hudûsu meselesi olduğunu belirtmiştik. Bu açıdan söz konusu tartışma Gazzâlî’nin *Tehâfütü’l-Felâsife*’sinin en hacimli bölümünde yerini almıştır. Bununla birlikte *Tehâfüt*’teki ilk tartışmanın âlemin kıdemi meselesi olması ve Gazzâlî’nin ifadesiyle filozofların en güçlü delillerinin bu konuda olması hasebiyle kendisinden sonraki on dokuz meselede tartışılacak hususların da temelini oluşturmaktadır. Nitekim en kapsamlı ve yoğun tartışmaların olduğu âlemin kıdemi meselesinde, kelam ve felsefe disiplinlerinin farklı Tanrı tasavvurlarının ve kozmoloji anlayışlarının yol açtığı çatışmalar konu edilmiştir. Dolayısıyla Tanrı’nın irade, kudret ve bilgi sıfatları, zorunluluk ve nedensellik konusu, zaman-mekân, madde ve imkân kavramlarının tüm meselelere zemin teşkil edecek şekilde merkezî bir konumda olması meselenin önemini izhar etmektedir. Aynı zamanda âlemin ezeliliği meselesinin Gazzâlî’nin İslâm filozofları tekfir ettiği üç meseleden biri olması

nedeniyle²⁰ ilgili konunun İslâm düşünce tarihinde asırlardır felsefî, siyasî, tarihî ve sosyolojik açılardan tartışılması da İslâm dünyası için kritik bir mesele olduğunun göstergesidir.

Gazzâlî, *el-Münkız mine'd-dalâl* isimli eserinde filozofların en çok ihtilaf ettikleri ve hataya düştükleri hususların metafizik (ilâhiyyât) konularında olduğunu ifade eder. Aynı zamanda Gazzâlî'ye göre filozoflar mantık ilminde *burhan* yöntemi için ortaya koydukları şartlara metafizik konularında gereken önemi vermemişlerdir. İhtilafın en çok görüldüğü alanlardan birinin metafizik olmasının sebebi budur.²¹ Gazzâlî benzer ifadeleri *Tehâfütü'l-Felâsife*'nin mukaddimesinde de kullanır. O, filozofların bazı meselelerde argümanlarını doğrudan ispatlayamadıklarını ve görüşlerinde felsefî gelenekte kabul edilen birtakım aksiyomlara dayandıklarını belirtir. Bununla birlikte o, eserindeki amacını filozofların metafiziğin konularına ilişkin görüşlerinde ve argümanlarında tutarsızlık ve çelişkileri ortaya çıkarmak olduğunu ifade eder.²² Bir başka deyişle Gazzâlî'nin eserini yazma gayesinin, filozofların çeşitli meselelerde aklın ulaşacağı yegâne sonuç olarak zorunluluk savunularını iptal etmek olduğu ifade edilebilir. Bu bağlamda çalışmamızda âlemin ezeliliği meselesinin ikinci delili olan zaman delilinde Gazzâlî'nin bu hedefi ne ölçüde başarıp başaramadığı ele alınacaktır.

Araştırmamızda âlemin kıdemine ilişkin delillerden ikincisi olan zaman delilini seçme sebebimizi belirtmek üzere Gazzâlî'nin *Tehâfüt*'ünde benimsediği yönteme ilişkin bir açıklamasına göz atmamız gerekir. O, eserinin girişinde filozofların görüşlerini ortaya herhangi bir tez atarak değil, onların görüşlerini sorgulayarak eleştireceğini belirtir. Dolayısıyla Gazzâlî, filozofların görüşlerine karşı koyma hususunda herhangi bir mezhebe bağlı kalmayıp birçok mezhebin görüşlerini kullanacağını ifade eder.²³ O, hedefi doğrultusunda filozofların görüşlerini kendisinin doğrudan benimsemediği görüşlerle de eleştirir. Nitekim âlemin kıdemine ilişkin

²⁰ Frank Griffel, *Gazzâlî'nin Felsefî Kelamı*, çev. İbrahim Halil Üçer, Muhammed Fatih Kılıç (İstanbul: Klasik Yayınları 2021), 170-174.

²¹ Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *el-Münkız mine'd-Dalâl ve'l-Müşîh 'ani'l-Ahvâl*, thk. Muhammed Ebu Leyla Nurşif Abdurrahim Rif'at (USA: Council for Research in Values and Philosophy Publications, 2001), 200-204.

²² el-Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, 22.

²³ el-Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, 34.

zaman delilinde Gazzâlî'nin sözünü ettiği bu yöntem açıkça görülür. Çalışmamızda inceleneceği üzere o, filozoflara karşı bazı meselelerde kendi görüşlerini kullanırken bazen de kendisinin kabul etmediği görüşlerle karşılık verir. Buradan hareketle âlemin kıdemine ilişkin ikinci delil olan zaman delilinin de Gazzâlî'nin eserinde uyguladığı yöntemin her yönünü görülmesi bakımından bir örneklik teşkil ettiği için konu seçimimizde dikkate alınan bir husus olmuştur.

Âlemin ezeliliğine dair dört delilden ikincisini seçme sebebimizin bir diğer gerekçesi *Tehâfütü'l-Felâsife*'nin genel anlamda Gazzâlî ve filozoflar arasında gerçekleşen bir münazara olmasıyla ilişkilidir. Bu münazaranın Gazzâlî tarafından kurgulanıyor oluşu tartışmanın filozof kanadının doğru bir şekilde temsil edilip edilmediği, onlardan yapılan alıntılarının görüşleriyle uyumlu olup olmadığı sorularını akıllara getirebilir. Gazzâlî eserinde zaman zaman filozofların görüşlerini doğrudan onların kaynaklarından alıntılarken, bazen de onların genel kabullerinden hareketle görüşlerini kendisi kurmaktadır.²⁴ Bu bağlamda gerek klasik literatürde gerekse çağdaş araştırmalarda Gazzâlî'ye yönelik eserinde felsefî argümanları doğru yansıtmadığı eleştirisi yapılmaktadır. Dolayısıyla Gazzâlî ve filozoflar arasındaki münazarada filozofların temsil sorununun minimize edilmesi tartışmanın salâhiyeti bakımından önem arz etmektedir. Bu doğrultuda âlemin kıdemine ilişkin ikinci delilinin önemi, Gazzâlî'nin burada filozofların görüşlerini ve argümanları aktarırken ağırlıklı olarak doğrudan İbn Sînâ'nın metinlerini kullanmasında yatmaktadır. Bu çerçevede zaman delilini araştırma konusu olarak tercih nedenlerimizden bir diğeri de bu bölümde felsefî görüşlerin anlamsal dönüştürmeye uğramadan aktarılmasıdır.

Araştırmamızdaki amaçlarımızdan bir diğeri zaman delilinin âlemin kıdemi meselesine nasıl bir katkı sağladığının tespitidir. Bu bağlamda âlemin ezeliliğine dair birinci delilde filozoflar tarafından başlangıçlı yaratılış düşüncesini savunan kelimcılara karşı sorulan “Tanrı neden âlemi yarattığı varsayılan andan önce veya daha sonra yaratmadı?” sorusuna karşı zaman delilinin nasıl bir cevap ortaya koyduğu incelenecektir. Buradan hareketle zaman delilinin diğer deliller arasındaki konumu hangi problemlere çözüm ürettiği ve Gazzâlî'nin bu meseleye yaklaşımını ele almayı

²⁴ Ömer Türker, “Üç Mesele-1:Âlemin Ezeliliği, 84.

hedefliyoruz. Gazzâlî'nin kendisinin kurguladığı münazarada onunla filozoflar arasında gerçekleşen tartışmada konumunun belirlenmesi önem arz etmektedir. Dolayısıyla Gazzâlî'nin görüşlerinin sorgulanıp tartışılmaya açılması bakımından İbn Rüşd'ün (ö. 595/1198) *Tehâfütü Tehâfütî'l-Felâsife*²⁵ eserinden çalışmamız boyunca yararlandık.

Tezin Kapsam ve Yöntemi

Tezimiz iki bölümden oluşmaktadır. Gazzâlî'nin *Tehâfüt*'ünde yaptığı ayrımı dayanarak çalışmamızın birinci bölümü zaman delilinin birinci şekline, ikinci bölümü ise ikinci şekline ayrılmıştır. Birinci bölümde ilk olarak Gazzâlî'nin filozoflar adına sunacağı delilden önce, felsefî kaynaklarda bu delilin nasıl geçtiği incelenmiştir. Bu sayede *Tehâfüt*'te filozoflar adına ortaya konan görüşlerle filozofların kendi eserlerinde geçen görüşleri arasında mukayese yapılması mümkün olmuştur. *Tehâfüt*'te sunulan, filozoflar ve Gazzâlî arasında geçen tartışma Gazzâlî tarafından kurgulandığı için filozofların görüşlerinde herhangi bir anlamsal dönüştürme olmaksızın asıllarıyla temsil edilmesi önem arz etmektedir. Sonrasında Tanrı'nın âleme önceliğinin zâtî yahut zamansal olması seçeneklerinin sorgulanması üzerinden bir kıdem ispatı yapan felsefî delil analiz edilmiştir. Bu felsefî delilin tüm yönleriyle anlaşılabilmesi gayesiyle klasik literatürde delile yönelik İbn Rüşd ve Hocaîade Muslihuddin Efendi'nin (ö. 893/1488) *Tehâfüt*'lerinde²⁶ temas ettiği Tanrı'ya

²⁵ İbn Rüşd, *Tehâfütü Tehâfütî'l-Felâsife*, çev. Kemal Işık-Mehmet Dağ. (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2021). Fakat bununla birlikte İbn Rüşd'ün Gazzâlî'ye bir reddiye olarak kaleme aldığı eserinde ona yönelttiği eleştiriler kadar Meşşâî filozofların görüşlerini de sık sık eleştiriler getirir. Oliver Leaman, İbn Rüşd'ün *Tehâfütü Tehâfüt* eserinde bir eli arkasına bağlamış olarak tartıştığını belirtir. Nitekim Leaman, onun İbn Sînâ ve Farâbî'nin felsefiyi ele alış tarzlarını eleştiriye tâbi tuttuğunu belirtir. O, İbn Sînâ'nın imkân ve zorunluluk gibi modal kavramlar hakkındaki görüşlerine karşı çıkar. Bununla birlikte İbn Rüşd eserinde bazı meselelerde Meşşâî filozofların Aristoteles'i yanlış anladıkları ithamında bulunarak, gerçek Aristoteles'i temsil ve ona dönüş çabasını yansıtır. İbn Rüşd'ün söz konusu eleştirisinin örneği için bk. İbn Rüşd, *Tehâfütü Tehâfütî'l-Felâsife*, çev. Kemal Işık-Mehmet Dağ. (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2021), 31. 37. Leaman, *Orta Çağ İslâm Felsefesine Giriş*, 51.

²⁶ Tezimizde Hocaîadenin eserine referanslar bu çalışma ile verilecektir. Luay Hatem Yaqoob, *Hocazade'nin Kitabı't Tehâfüt Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili*, (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017).

zamansallık izafe ettiği eleştirileri, çağdaş literatürde döngüsellik eleştirileri tahlil edilmiştir. Devamında Gazzâlî'nin filozofların argümanlarına getirdiği itirazları, eleştirileri ve meseleye yaptığı özgün bir katkı olarak Tanrı'nın âleme ve zamana önceliği meselesinde İsâ örneğini inceledik. Sonrasında “Tanrı vardı, âlem yoktu.” ve “Tanrı vardı, âlem vardı.” cümleleri üzerinden filozoflar ve Gazzâlî arasında karşılıklı bir şekilde gerçekleşen, zaman bildiren kiplerin (-dı/di, -ecek/-acak) dış dünyada tahakkuk etmiş bir zaman anlamına işaret edip etmediği tartışması ele alınmıştır. Devamında söz konusu tartışmanın yol açtığı ikincil bir mesele olarak Gazzâlî ve filozofların argümanları özelinde zamanın izâfilîği konusunu ve İbn Rüşd'ün Gazzâlî'ye yönelik izâfî bir zaman anlayışına sahip olduğuna dair eleştirisi analiz edilmiştir. Daha sonra filozofların, zamanın başlangıcı düşüncesinin anlamsız olduğu, ona bir başlangıç varsayıldığında bu başlangıçtan önce gelen bir zamanın var olması gerektiği görüşlerine karşılık Gazzâlî'nin ortaya koyduğu zaman-mekân analogisi tahlil edilmiştir. Gazzâlî bu analogide “vehim²⁷” kuvvesinin zamansal olarak öncesi olmayan bir başlangıcı kavrayamamasında olduğu gibi aynı şekilde vehmin mekânsal olarak ötesinde boşluk veya doluluk olmayan bir cismi de kavrayamadığını ortaya koyar. Gazzâlî'nin zaman-mekân arasında kurduğu analogisine vehim kuvvesinin epistemik sınırlılığının bir dayanak noktası olması sebebiyle, konumuzla ilgili yönlerinden vehim kuvvesi ele alınmıştır. Son olarak Gazzâlî ve filozoflar arasında gerçekleşen münazarada karşılıklı argümanların ve derinlikli tartışmaların söz konusu olması hasebiyle meselenin takibi zaman zaman zorlaştığı için bütüncül bir şekilde konunun özeti ve değerlendirmesiyle birlikte Gazzâlî'nin tartışmadaki konumu incelenmiştir.

Araştırmamızın ikinci bölümünde ilk bölümde olduğu gibi öncelikle filozofların argümanlarının kendi eserleri üzerinden incelemesi yapılmış. Ardından Gazzâlî'nin *Tehâfüt*'teki sunumu ortaya konup aralarındaki benzer ve farklı noktalar tespit edilmiştir. Bununla birlikte çalışmamızda zaman delilinin ikinci şeklinin merkezî kavramı zamanla birlikte imkân kavramı da belirli yönlerden ele alınır. Bu çerçevede filozofların, âlemin küresinin şu ana kadar belirli bir dönüş yaptığı

²⁷ Gazzâlî'nin felsefî argümanlara getirdiği eleştiriler bağlamında vehim kuvvesini bir paradigmanın bilgiye dayanmayan ön kabülleri olduğu ifade edilebilir. Bir başka deyişle vehim kuvvesi aracılığıyla paradigmadaki boşluklar doldurulmaya çalışılmıştır.

varsayıldığı durumda bu dönüş sayısından daha fazla dönüş yapma -farklı hareketleri kabul etme- imkânının hariçte ontolojik bir gerçekliğe işaret ettiği görüşü üzerinden zamanın bir başlangıcının olamayacağı ve dolayısıyla hâdis bir zaman ve âlem düşüncesinin çelişkili olduğu şeklindeki argümanları irdelenir. Devamında Gazzâlî'nin filozofların delillerine karşılık ilk bölümdeki metoduna benzer bir biçimde ortaya koyduğu yeni zaman-mekân analojisi analiz edilmiştir. Bu analojide Gazzâlî, âlemin farklı hareketlerde olma imkânlarıyla âlemin farklı niceliklerde boyutlara sahip olma imkânını kıyaslamıştır. Gazzâlî her iki analojide de filozofların delillerinde âlemin zamanına yönelik kullandığı akıl yürütme yöntemini mekâna da tatbik eder. Buradan hareketle araştırmamızda, müellifin filozofların buradaki fikirlerine ilişkin ortaya koyduğu tutarsızlıkları incelenmiştir. Ardından Gazzâlî'nin analojisine getirilen eleştirileri ve bilfiil sonsuzun imkânsızlığı, âlemin ekmel oluşu ve Tanrı'nın mükemmel bir varlık olması ilkeleri gereği filozofların âlemin olduğundan daha büyük veya küçük olmasının imkânsız kabul edildiği görüşünü analiz ettik. Sonrasında filozofların imkânsızlık görüşlerine karşılık Gazzâlî'nin mantikî ve ontolojik imkân ayrımı, zorunluluk ve illetsizlik ilişkisi ve imkân-varlık denkliği üzerinden getirdiği üç itirazı ele aldık. Bu itirazları ele alırken İbn Rüşd'le, Hocaşâde'nin *Tehâfüt*'lerinden ve Kemalpaşazâde'nin (ö. 940/1534) *Hâşiye 'alâ Tehâfütü'l-Felâsife li-Hocaşâde* isimli eserlerinden yararlandık. Ayrıca onların Gazzâlî'ye yönelik eleştirilerini ve katkılarını tahlil ettik. Çalışmamızın ikinci bölümündeki Gazzâlî ve filozoflar arasında gerçekleşen tartışmaların imkânının ontolojik veya mantıksal olarak kabul edilmesiyle yakından ilişkilidir. Dolayısıyla Stoacı ve Aristotelesçi imkânın anlayışları ve imkânın varlığa denkliği görüşü konumuzla bağlantılı yönleriyle incelenmiş ve Gazzâlî'nin imkân kavramına ilişkin tutumu ele alınmıştır.

Tezimizde metin analizi ve mukayese yöntemi kullanılmıştır. Gazzâlî'nin *Tehâfütü'l-Felâsife* isimli eserinin âlemin ezeliliği meselesinde getirdiği dört delilden ikincisi olan zaman delilinin kapsamlı bir analizi yapılmıştır. Bu minvalde ikinci delilde mevzu bahis olan tartışma konuları ve bu ana konulardan hareketle ortaya çıkan tâli problemler tahlil edilmiştir. Ayrıca İbn Rüşd, Hocaşâde, Alâeddin Tûsî, (ö. 887/1482) ve Kemalpaşazâde'nin *Tehâfüt*'lerinde münazaranın Gazzâlî ve filozof tarafına yönelik getirilen yorum, katkı ve eleştirilerinden yararlanılmıştır. Bu

bağlamda araştırma konumuzla ilişkili olarak katkı sağlayacağını ve gerekli olduğunu düşündüğümüz meselelerde ağırlıklı olarak İbn Rüşd olmak üzere Gazzâlî ile diğer *Tehâfüt* yazarları arasında mukayese yapılmıştır.

Literatür Değerlendirmesi

Tehâfüt geleneği özelinde modern dönemde ülkemizde yapılan öncü çalışmalardan ilki Mübahat Türker Küyel'in *Üç Tehâfüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti*²⁸ isimli doktora çalışmasıdır. O çalışmasında Gazzâlî, İbn Rüşd ve Hocaîde'nin *Tehâfüt*'leri bağlamında Tabîyyât ve İlâhiyyât başlıkları altında felsefe ve din ilişkisini ele alır. Ahmet Arslan ise Kemalpaşazâde'nin *Hâşîye 'alâ Tehâfütî'l-Felâsife li-Hocaîde* isimli eserini tercümesi etmiş ve *Kemalpaşazâde Tehâfüt Hâşîyesinin Tahlili* adlı çalışmasında ise Gazzâlî, Hocaîde'nin eserleri mukayeseli olarak Kemalpaşazâde'nin eserinde bulunan on dört meseleyi incelemiştir.²⁹ Abdurrahim Güzel, *Karabâğî ve Tehâfüt'ü* adlı çalışmasında Karabâğî'nin (ö. 942/1535) Hocaîde'nin *Tehâfütü* üzerine yazdığı hâşîyeyi tercüme eder ve eserde geçen on iki meseleyi tahlil eder.³⁰ Gürbüz Deniz'in *Kelâm-Felsefe Tartışmaları (Tehâfütler Örneği)* isimli çalışmasında ise Hocaîde ve Alâeddin Tûsî'nin *Tehâfüt*'leri mukayese edilmiştir.³¹

Yakın dönemde yapılan çalışmalara değinecek olursak Muhammed Özdemir'in *Gazzâlî'nin Tehâfütü'l-Felâsife Adlı Eserinde "Üç Mesele"nin Ele Alınışı ve İbn Sînâ'nın Görüşleriyle Mukayesesi*³² isimli doktora çalışması Gazzâlî'nin filozofları tekfir ettiği üç mesele (âlemin kıdemi, haşrin cismaniliği ve Tanrı'nın tikelleri bilmemesi) bağlamında İbn Sînâ ile Gazzâlî³³ arasında bir mukayese sunar.

²⁸ Mübahat Türker Küyel, *Üç Tehâfüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1956).

²⁹ Kemalpaşazâde, *Tehâfüt Hâşîyesi (Hâşîya 'alâ Tahafut al-falâsifa)* çev. Ahmet Arslan (Ankara: Kültür Turizm Bakanlığı Yayınları, 1987); Ahmet Arslan, *Kemalpaşazâde Tehâfüt Hâşîyesinin Tahlili*, (Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1987).

³⁰ Abdurrahim Güzel, *Karabâğî ve Tehâfütü*, (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1991).

³¹ Gürbüz Deniz, *Kelâm-Felsefe Tartışmaları (Tehâfütler Örneği)*, (Ankara: Fecir Yayınevi, 2009).

³² Muhammed Özdemir, *Gazzâlî'nin Tehâfütü'l-Felâsife Adlı Eserinde "Üç Mesele"nin Ele Alınışı ve İbn Sînâ'nın Görüşleriyle Mukayesesi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012).

³³ Jules Janssens, "Al-Ghazzâlî's "Tahâfut": Is It Really A Rejection Of Ibn Sînâ's Philosophy?" *Journal of Islamic Studies* (January 2001), Vol. 12, No. 1 pp. 1- 17.

Ayrıca Özdemir, çalışmasının ilk bölümünde Gazzâlî'nin *Tehâfüt*'ünün yazıldığı tarihsel ortam ve eserin yazılış gerekçelerini de ele alır. Bunların birlikte o, Gazzâlî'nin eserinde filozofların temsili problemi bağlamında Gazzâlî'nin filozoflar adına sunduğu delil ve görüşlerin felsefî kaynaklarda nasıl geçtiğini inceleyerek karşılaştırmalı bir analiz sunar.³⁴ Çalışmamızın ana konusu olan âlemin kıdemine ilişkin ikinci delil özelinde filozofların argüman ve görüşlerinin aslı kaynaklardaki halleriyle karşılaştırılması çerçevesinde Özdemir'in çalışmasından bilimde kümülatiflik gereği yararlandık. Bu bağlamda istifa ettiğimiz bir diğere çalışma Ayşenur Erken'in *el-Gazâlî'nin Tehâfutu'l-Felâsife Eserinin Birinci Meselesindeki Argümanların Değerlendirilmesi*³⁵ isimli doktora çalışmasıdır. Erken, Gazzâlî'nin *Tehâfüt*'ünün ilk tartışması olan âlemin ezeliliği meselesindeki dört delilin kapsamlı felsefî ve mantıksal analizini sunar. Erken, çalışmada gerek filozofların gerekse Gazzâlî'nin ilgili konu özelindeki argümanlarının sağlam, rasyonel ve tutarlı olup olmadığını tahlil eder. Bu bağlamda ikinci delil özelinde argümanların yapısının analizi bakımından Erken'in çalışmasından faydalandık.

Çağdaş dönemde Batı dünyasında *Tehâfüt*'ler üzerine yapılan çalışmaların başında Micheal E. Marmura'nın *The Conflict Over the World's Pre-Eternity in the 'Tahâfuts' of Al-Ghazâlî and Ibn Rushd* isimli doktora çalışması gelir. Marmura, eserinde âlemin kıdemi problemi bağlamında Gazzâlî ve İbn Rüşd arasında karşılaştırmalı bir analiz sunar.³⁶ Âlemin kıdemi meselesinde Gazzâlî ve İbn Rüşd'ün argümanlarının mukayesesi bağlamında çalışmamızda Marmura'nın eserinden de yararlandık. Oliver Leaman, *Ortaçağ İslam Felsefesine Giriş*³⁷ isimli kitabının ilk bölümünü Gazzâlî'nin felsefeye saldırısı başlığıyla *Tehâfüt*'te tekfire konu olan âlemin kıdemi, haşrin cismaniliği ve Tanrı'nın tikelleri bilip bilmeyeceği gibi konulara ayırır.

³⁴ Bu konu özelinde yapılan farklı çalışmalar için bk. Jules Janssens *Al-Gazzâlî and His Use of Avicennian Text, Ibn Sina and his Influence on the Arabic and Latin World*, (New York: Routledge Taylor - Francis Group, 2006); Ömer Faruk Erdoğan, *Felsefe-Kelam Tartışmalarında Metin Tutarlılığı (İbn Sina-Gazzâlî Örneği)* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014); İdris Cevahir, *Âlemin Ezeliliği Meselesinin İbn Sina ve Öncesindeki Kaynaklar* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2010).

³⁵ Ayşenur Erken, *el-Gazâlî'nin Tehâfutu'l-Felâsife Eserinin Birinci Meselesindeki Argümanların Değerlendirilmesi* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022)

³⁶ Michael E. Marmura, *The Conflict Over the World's Pre-Eternity in the "Tahâfuts" of Al-Ghazâlî and Ibn Rushd* (University of Michigan, Doktora Tezi, 1959)

³⁷ Oliver Leaman, *Orta Çağ İslâm Felsefesine Giriş*, çev. Turan Koç (Kayseri: Rey Yayıncılık, 1992)

Leaman eserinde ilgili konular özelinde Gazzâlî, İbn Rüşd ve İbn Meymûn (ö. 601/1204) arasında bir mukayese yaparak din ve felsefe ilişkisini de ele alır. Simon Van Den Berg “Notes”, *Averroes’s Tahâfut et-Tahâfut (The Incoherence of the Incoherence)* isimli eserinde İbn Rüşd’ün *Tehâfüt*’ünün İngilizceye çevirisini ve bu çeviriye kapsamlı bir notlandırma yapmıştır. İbn Rüşd’ün görüş ve analizlerinin tahlili bakımından bu notlardan faydalandık. George F. Hourani ise *The Dialogue Between al-Ghazâlî and the Philosophers on the Origin of the World Part I ve II*³⁸ isimli makalelerinde Gazzâlî ve filozoflar arasında âlemin ontolojik statüsü hakkında gerçekleşen tartışmayı ele alır. Frank Griffel, *al-Ghazali’s Philosophical Theology*³⁹ isimli eserinin üçüncü bölümünde Gazzâlî’nin *Tehâfüt*’ündeki felsefe eleştirisini, filozoflara karşı üç meseledeki tekfir⁴⁰ fetvasını analiz eder. Griffel, kitabının beşinci bölümünde ise Gazzâlî’nin *Tehâfüt*’ünü yazmasına neden olan faktörleri inceler. O, eserinin altıncı bölümünde ise *Tehâfüt*’ün nedensellik konusu üzerine yoğunlaşan on yedinci meselesini tahlil eder.

Edward Omar Moad 2010 yılında, *On the First and Second Proofs of the Eighteenth Discussion of Tahafut al-Falasifa*⁴¹ isimli makalesinde *Tehâfüt*’ün nedensellik meselesinin konu edildiği on yedinci tartışmadaki birinci ve ikinci delilleri inceler. Moad, 2012 yılında “*Time, Space and Imagination: On the Second Proof in the First Discussion of the Incoherence of the Philosophers*”⁴² isimli bildirisinde ise âlemin ezeliliğine ilişkin ikinci delili Gazzâlî ve İbn Rüşd’ü mukayese ederek inceler. Bildirinin ikinci delile tahsis edilmesi bağlamında araştırma konumuza en yakın çalışma olduğunu ifade edebiliriz. Moad’ın, geçmiş yıllarda *Tehâfüt* üzerine yaptığı çalışmalarla 2023 yılında *Coherence of the Incoherence Between Al-Ghazali and Ibn*

³⁸ George F. Hourani, “The Dialogue Between al-Ghazâlî and the Philosophers on the Origin of the World I, II ”, *The Muslim World* 48:3 (1958) 183-191,308-314

³⁹ Frank Griffel, *Al-Ghazali’s Philosophical Theology*, (New York: Oxford Univesity Press, 2009) Türkçe çevirisi için bk. Frank Griffel, *Gazzâlî’nin Felsefî Kelamı*, çev. İbrahim Halil Üçer, Muhammed Fatih Kılıç (İstanbul: Klasik Yayınları 2021).

⁴⁰ Mahmut Kaya, “Gazzâlî Filozofları Tekfir Etmekte Haklı Mıydı?”, *900. Vefat Yılında Uluslararası Gazzâlî Sempozyumu Bildirileri* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2011).

⁴¹ Moad, Edward Omar. “On the First and Second Proofs of the Eighteenth Discussion of Tahafut Al-Falasifa”. *İslam Araştırmaları Dergisi* 23 (January 2010), 23-39.

⁴² Edward Omar Moad, “Time, Space and Imagination: On the Second Proof in the First Discussion of the Incoherence of the Philosophers,” *900. Vefat Yılında Uluslararası Gazzâlî Sempozyumu Bildirileri* (İstanbul: İFAV Yayınlar, 2012).

*Rushd on Nature and the Cosmos*⁴³ isimli bir kitap çalışması yapar. Moad bu çalışmasında *Tehâfüt*'ün ilk meselesi olan âlemin ezelîliği, ikinci meselesi/ âlemin ebedîliği, üçüncü meselesi âlemin Tanrı'nın fiili ve eseri olmasını ve son olarak on yedinci mesele olan nedensellik ve mucizeleri Gazzâlî ve İbn Rüşd arasında mukayese ederek tahlil eder.

Çağdaş dönemde *Tehâfütü'l-Felâsife* üzerine birçok çalışma yapılmıştır. Söz konusu çalışmaların birçoğu Gazzâlî-İbn Rüşd, Gazzâlî-İbn Sînâ ve diğer *Tehâfüt* eserleri arasında mukayese niteliği taşımaktadır. Bununla birlikte kelâm ve felsefe disiplinleri arasındaki çatışma noktalarının yarattığı gerilim bilhassa Gazzâlî'nin üç meselede filozofları tekfir etmesi nedeniyle *Tehâfüt* geleneği üzerine yapılan çalışmalara da yansır. Bunların bir kısmında tartışmanın gerek Gazzâlî gerekse filozof tarafına yönelik retorik savunmalarla örülü olduğu görülmektedir. *Tehâfüt*'ün tarihsel anlamda siyasi bir yönü de olmakla birlikte akademik bir faaliyetin geçerliliği bakımından sözü edilen tarafgir tutumlardan uzak durulması gerekmektedir. Nitekim bu tutumlar birçok mesele de zengin ve derinlikli felsefî tartışmalar sunan *Tehâfüt*'ten beklenen verimin alınamamasına sebep olmaktadır. Bu bağlamda tezimizde konumuza ilişkin zihin açıcı ve yoğun tartışmaların mahiyetine odaklanmayı tercih ettik.

⁴³ Edward Omar Moad, *Coherence of the Incoherence Between Al-Ghazali and Ibn Rushd on Nature and the Cosmos*, (USA, Gorgias Press, 2023) Moad, çalışmasının mukaddimesinde, Tanrı ve nefis konularını ele alan bir devam kitabının müjdesini vermektedir.

Hata! Yer işareti tanımlanmamış.. **BÖLÜM:** **TANRI-ÂLEM İLİŞKİSİNDE ZAMANIN ROLÜ**

Zaman delilini inceleyeceğimiz bu bölümün temel sorusu, Tanrı'nın âlem ile olan ilişkisinde zamanın nasıl bir rol oynadığıdır. Hareketin ölçüsü olarak kabul edilen ve harekete bağımlı bir değişken olan zaman bakımından Tanrı'nın varlığı ile âlemin varlığı birbirlerine göre nasıl konumlandırılacaktır? Bu temel sorunun cevabına ulaşılmasında hem bir basamak niteliğinde olacak hem de kendisi başka müstakil tartışmalara kapı aralayacak alternatif meseleler tartışılacaktır. Bunlar şu şekilde sıralanabilir: Tanrı âlemi zâtî olarak mı ya da zamansal olarak mı önceler? Zaman ezelî midir? Zamanın başlangıcı olması mümkün müdür? Zamanın başladığı bir anın varlığını kabul etmek bu andan önce başka bir zamanın mevcut olmasını gerektirir mi? Tanrı'nın var olup âlemin olmadığı bir zaman var mıdır? Eğer böyle bir zaman varsa Tanrı'nın yaratmayı terk ettiği bu zaman O'nun cömertliğini işlevsiz hale getirir mi? Tüm bu soruların cevaplarının arandığı zaman delili iki şekle ayrılmaktadır. Zaman delilinin birinci şeklinde âlemin kıdemi meselesi Tanrı ile âlem arasındaki öncelik sonralık tartışmasıyla birlikte zaman kavramı merkezli incelenmiştir. Zaman delinin ikinci şeklinde ise konunun merkezî kavramı zaman olmakla birlikte imkân kavramı da tartışmaya dâhil olmuş, âlemin yaratılışından önce farz edilen mümkün hareketlerin zaman ile ilişkisi ele alınmıştır.⁴⁴

Tehâfütü'l-Felâsife'de âlemin ezeliliği ilişkin filozofların adına sunulan tüm deliller, dayandıkları metafizik kabuller itibarıyla birbirinin devamıdır ve birbiriyle ilişki içerisindedir. Bu kabullere örnek olarak Tanrı ile âlem arasında zorunlu nedensellik ilişkisi ve Tanrı'da bir değişikliğin imkânsızlığı, gösterilebilir. Benimsenen metafizik ilkeler ile zaman delilinde tartışılacak argümanlar bu ilkelerin argümanlara bir temel görevi görmesi itibarıyla yoğun bir ilişki içerisindedir. Bununla beraber zaman delilinin diğer delillerden ayrıştığı temel nokta İlahî zâtın varlığıyla âlemin varlığının zaman ekseninde sorunlaştırılması ve bu delilin muhtevasının doğrudan İbn

⁴⁴ Alâeddin Tûsî filozofların âlemin ezeliliğine dair zaman delilini sunarken Gazzâlî'nin tasnifinde olduğu gibi birinci ve ikinci şekil olarak ayırmaz. O, filozofların bu meselede biri tahkîkî diğeri ilzâmî olan iki delilleri olduğunu belirtir. Tûsî zaman delilinin birinci şeklini tahkîkî, ikinci şeklini ilzâmî olan ayrı deliller olarak görür. Tûsî, *Tehâfütü'l-Felâsife*. 38.

Sînâ'nın eserlerine dayanmasıdır. Gazzâlî bu delilde diğer delillere nazaran daha yoğun biçimde İbn Sînâ'nın metinlerini kullanır.⁴⁵ Zaman delilinin felsefî arka planını incelemek Gazzâlî'nin bu delile getirdiği itirazların daha açık biçimde anlaşılmasına ve tartışmanın boyutlarının görülmesine katkı sağlayacaktır. Bu maksatla Gazzâlî'nin filozoflar adına sunduğu zaman deliline geçmeden önce İbn Sînâ'nın kaynaklarından bu mesele incelenecektir.

1.1. Felsefî Geleneğin Tanrı-Âlem ilişkisinde Zamansallık Anlayışı

Meşşâî geleneğin en büyük temsilcisi İbn Sînâ'ya göre Aristoteles'te olduğu gibi zaman, hareketin ölçüsüdür. Onun zaman kavramı ekseninde geliştirdiği âlemin kıdemine ilişkin delile zemin teşkil etmesi için zamanın varlığına dair ispatına göz atmakta fayda vardır. O belirli bir mesafede ve belirli hızlarda ki farklı hareketler üzerine varsayımlar yaparak zamanın gerçekliğini ortaya koymaya çalışır. Şöyle ki: (1) Hızları birbirine eşit olan iki hareket belirli bir mesafede hareketlerine beraber başlar ve beraber bitirirlerse aynı mesafeyi kat etmiş olurlar. (2) Bu hareketlerden birincisi ilk işaretle ikincisi de ikinci işaretle başlar ve beraber dururlarsa birinci hareket ikinciden daha fazla mesafe kat etmiş olur. Bu duruma ek olarak hareketlerine birlikte başlayıp hareketlerini farklı işaretler ile bitirmelerinde ilk duranın daha az mesafeyi kat etmesi durumu da dâhil edilebilir. (3) Her iki hareket, hareketlerine birlikte başlar ve hareketlerini birlikte bitirir fakat hızları farklı olursa hızı daha fazla olan daha çok mesafe kat etmiş olur. İbn Sînâ'ya göre bu hareketlerin başlama ve durma noktaları, hızlarının farklılıkları bakımından, belirli bir mesafeyi kat edebilme potansiyellerine tekabül eden farklı imkânlar söz konusudur. Örneğin birinci durumda aynı hızlardaki iki hareketin, belirli mesafeden daha küçük bir mesafeyi daha hızlı kat edebilme imkânı vardır. İkinci durumda harekete daha önce başlayanın daha fazla mesafe kat etme imkânı varken daha sonra başlayan hareketin mesafeyi kat etme imkânı daha azdır. Bu durumda niceliksel olarak azalabilen ve artabilen imkânları kabul eden, hareketin kendisinde meydana geldiği ve onun değiştiği durumda kendisinin de değiştiği bir şeyin var olması gerekir. Nitekim yokluğun bu azalmayı ve

⁴⁵ Özdemir, *Gazzâlî'nin Tehâfütü'l-Felâsife Adlı Eserinde "Üç Mesele"'nin Ele Alınışı ve İbn Sînâ'nın Görüşleriyle Mukayesesi* 165.

çoğalmayı kabul etmesi imkânsızdır. İbn Sînâ söz konusu şeyin varsayımda söz edilen hareketin kendisi, bu hareketlerinin hızları veya kat edilen mesafe olamayacağını tartışır. Bu seçeneklerden bir tanesine değinecek olursak: “bu şey hızın kendisi olamaz.” Çünkü hareketlerin hızları eşit olması durumunda belirli bir mesafeyi kat edebilme imkânları hareketin başlama ve bitiş anlarına göre farklılaşmaktadır. İhtimaller elendikten sonra nihai olarak İbn Sînâ’ya göre özü gereği azalmayı ve artmayı kabul eden hareketin kendisinde gerçekleştiği şeyin zaman olduğu sonucu çıkar.⁴⁶

İbn Sînâ, *en-Necât* isimli eserinde zamanın gerçekliğine dair ispattan sonra zamanı varlığa getiren İlk’in ondan zaman yönünden değil zât bakımından önce olduğunu ifade eder. Ona göre zamanın, zamansal bir başlangıcının olması mümkün değildir. Şayet zamanın başlangıcı olsaydı onun varlığı, kendisinin olmadığı bir yokluktan yani kendisinden önce geçen bir zamandan sonra olmuş olurdu. Bu durum zamanın varlığı esnasında mevcut olan zâtının dışında bir öncenin bulunması anlamına gelir. Bu öncenin de bir başlangıcı yoktur. Öncesinde başlangıç olmayan bütün şeylerin de zamanın tümünde başlangıçları yoktur. Fakat bunun aksine zamanın varlığı ispatlanmıştır ve zaman için bir başlangıç varsayıldığında çelişik bir sonuç ortaya çıkmış olur. Zaman varlığını yaratıcısından alarak meydana gelmiştir. Ondan önce sadece Tanrı vardır ve onun önceliği ise zamansal bir öncelik değildir.⁴⁷

İbn Sînâ Tanrı’nın âleme önceliğinin zâtî mi zamansal mı olduğu sorusuyla başlayıp her iki seçeneği de inceleyerek bu önceliğin zamansal olmasının çelişki ortaya çıkardığı ve önceliğin zâtî olması gerektiği, öncelik zâtî ise âlemin de kadîm olması sonucuna ulaştığı delili, benzer ifadelerle birçok eserinde tahlil etmiştir. Örneğin âlemin Tanrıdan sudûru, Tanrı’nın sıfatları ve onun âlem ile olan ilişkisini ele aldığı *Kitabu’s Şifâ: Metafizik* adlı eserinin “İlk İlkenin Fâilliğinin Niteliği” başlıklı

⁴⁶ İbn Sînâ, *en-Necât Felsefenin Temel Konuları*, çev. Kübra Şenel, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2020), 120-122; İbn Sînâ, *Kitabu’s Şifâ: Fizik I*, çev. Muhittin Macit-Ferruh Özpilavcı, (İstanbul, Litera Yayıncılık, 2005) 198-205. Hocaşâde, *Tehâfût*’ünde âlemin kîdemi meselesinin ikinci delili olan zaman delilinde, zamanın ezeliiliinden hareketle âlemin ezeliiliğinin savunan filozoflara karşı zamanın varlığına dair bu ispatı eleştirir. Ona göre ispatta söz konusu olan imkânların artmayı ve azalmayı kabul etmeleri zihnî bakımdandır ve İtibârîdir. Dış âlemde bir varlıkları olması gerekmez. Yaşoob, *Hocazade’nin Kitabu’t Tehâfût Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili*, 53. Bu mesele tezimizde zaman delilinin ikinci şeklinin incelendiği bölümde tartışılacaktır.

⁴⁷ İbn Sînâ, *en-Necât*, 122.

dokuzuncu makalesinin birinci faslında bu delile yer vermiştir. Başka bir bağlamda ise o “Muhelif Olanların İddiasına Göre Tanrı’nın Zamanı Ve Zamanla Olan Hareketi Öncelemesinin Gerekli Olması Hakkında” başlığı altında *en-Necât* isimli eserinde yaratılışı hudûs ile açıklayan kelimcileri eleştirme gayesiyle ilgili delili getirmiştir.⁴⁸

Argümanların örneklenmesi çerçevesinde, İbn Sînâ’ya göre İlk hâdis olan fiilleri ne ile önceler? sorusuna zât ile önceler cevabı verildiğinde bu, iki için bir gibi yani birin ikiye önceliğiyle aynı olur. Aralarında ki öncelik sadece zâtî olduğu için zaman bakımından birdirler. Bu durumda ya her ikisi muhdes olur –ki bu imkânsızdır– ya da İlk’in ve ondan meydana gelen fiillerin kıdemiyle kadîmdirler. Zâtî önceliğe örnek olarak, Zeyd’in elinin hareketi ile anahtarın hareketi gösterilebilir. Zeyd kapıyı açmak için elini hareket ettirdiğinde anahtar da onunla birlikte hareket eder. Zamansal olarak iki hareket arasında bir farklılık yoktur. Ancak anahtarın hareketi elin hareketine bağlı olduğu için elin hareketi anahtarın hareketinin sebebidir ve bu açıdan ondan öncedir.⁴⁹ Şayet İlk’in önceliği “Yalnızca O vardı ne âlem ne de hareket vardı sonra âlem oldu” şeklinde zamansal olması durumunda ise “kâne” lafzı özellikle “sümme” ile takip edildiğinde şimdiki değil geçmiş bir şeyi göstermektedir. Bir başka deyişle öncelik zamansal ise mâhlûkatın yaratılmasından önce bir oluş söz konusu olur. Hareket ve zamanın öncesinde bir zaman vardır. Tanrı’nın olup yaratmanın olmayışı üçüncü bir şeyle olmaksızın yaratmanın yokluğuyla beraber onun varlığı değildir. Yani Tanrı’nın olup yaratmanın olmadığı bir zaman vardır. Zâtın varlığı ve yokluğu bir şeydir, *kâne* kavramı ise başka bir şeye daha işaret eder ki bu zamandır. Tanrı’nın olup yaratmanın olmadığı zaman demek yaratmanın başladığı vehmedilen ilk andan önce de yaratmanın mümkün olduğunu kabul etmektir. Bu kabul ise cevaplanması güç çelişkiler barındırır. Örneğin Tanrı’nın âlemi yaratmadan önceki anlardan birinde yaratma vasfının bulunup yaratmaması O’nun cömertliğini işlevsiz hale getirmektedir.⁵⁰ Bununla birlikte Tanrı’nın âleme önceliğinin zamansal olmasını kabul etmek, zamanın kendisini varlığa getiren Tanrı’yı kuşatması ve onunla diğer

⁴⁸ İbn Sînâ, *Kitabu’ş Şifâ: Metafizik*, çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker. (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2022) 692-694; İbn Sînâ, *en-Necât*, 256-257. Detaylı bilgi için bk. Özdemir, *Gazzâlî’nin Tehâfütü’l-Felâsife Adlı Eserinde “Üç Mesele”nin Ele Alınışı ve İbn Sînâ’nın Görüşleriyle Mukayesesi*, 167-172

⁴⁹ İbn Sînâ, *Kitabu’ş Şifâ: Metafizik*, 294.

⁵⁰ İbn Sînâ’nın başlangıçlı yaratmayı savunanlara karşı, getirdiği muattıla eleştirisi zaman delilinin ikinci şeklinin felsefi kaynakları bölümünde ele alınacaktır.

yaratılanlar arasında bir ölçü olması gibi imkânsız bir duruma sebep olur. Tanrı'nın âlemi belirli bir süre gecikmeden sonra yaratması gerek O'nun sıfatlarını ve fiillerini açıklamakta çeşitli sorunlar barındırması gerekse de âlemin ve dolayısıyla zamanın varlığından önce başka bir zamanın varlığı gibi çelişkiler içermesi sebebiyle kabul edilemez. Bu sebeple Tanrı'nın âleme olan önceliği yalnızca illetin ma'lûle olan önceliği gibi zât ve mertebe bakımından olmalıdır. Mutlak bir zaman anlayışını çağrıştıran biçimde âlem de zaman da zamansal bir başlangıca sahip değil ezelîdirler.⁵¹

İbn Sînâ'nın zamanın varlığını ispat için ortaya koyduğu üzere belirli mesafede belirli hareketlerin başlangıç, bitiş ve hızlarının farklılıkları bakımından çeşitli imkânların söz konusudur. Bu imkânların ve özü gereği önceyi, sonrayı, artışı ve azalışı kabul eden hareketin kendisinde gerçekleşeceği bir zamanın varlığını gerektirir. Esasında bu ispat ikinci bölümde incelenecek olan zaman delilinin ikinci şeklindeki hareketler, onların imkânı, bu imkânların zaman ile ilişkisi meseleleri ile doğrudan ilişkilidir. Burada bu ispata yer verme sebebimiz hem zaman delilinin birinci şeklinde tartışılacak olan Tanrı'nın âleme ve zamana önceliğinin zâtî mi zamansal mı olduğu ve zamandan önce bir zamanın varlığı gerekir mi tartışmalarına zemin hazırlaması hem de zaman delilini birinci ve ikinci şekli olmak üzere bir arada felsefî kaynaklarda görebilmektir.

1.2. Tanrı'nın Âlemi Zât Yahut Zaman Bakımından Öncelemesi

Gazzâlî filozofların âlemin ezelîliğine ilişkin zaman delilinin birinci şeklini şu şekilde aktarır.

“Filozofların iddia ettiklerine göre, âlemin Allah'tan sonra ve Allah'ında âlemden önce olduğunu savunan kimse şu iki seçenekten uzak kalmaz. Birincisi, bu görüşü savunan (1) Allah'ın önceliğinin zaman bakımından değil zât bakımından olmasını kastetmiş olabilir. Söz konusu öncelik tıpkı birin ikiden önce olması gibi tabiatı gereğidir ki bu durumda zamansal olarak birlikte var olmaları mümkündür. Veya söz konusu öncelik illetin ma'lûle olan önceliği gibidir. Örneğin şahsın hareketinin ona tabi olan gölgenin hareketine önceliği, elin hareketinin (parmaktaki) yüzüğün hareketine önceliği ve suyun içindeki elin hareketinin suyun hareketine

⁵¹ İbn Sînâ, *Kitabu's Şifâ: Metafizik*, 692-694; İbn Sînâ, *en-Necât*, 256-258.

önceliği gibi.⁵² Tüm bu örneklerdeki durumlar zaman bakımından birbirlerine eşit olmakla beraber bir kısmı illet bir kısmı da ma'lûldür. Nitekim zaman bakımından eşit olsalar da gölgenin hareketinin şahsın hareketine, suyun hareketinin elin hareketine bağlı olduğu söylenebildiği hâlde; şahsın hareketinin gölgenin hareketine, elin hareketinin suyun hareketine bağlı olduğu söylenemez. Şayet Bârî'nin âleme önceliğinden kast edilen bu (bahsedilen örneklerde olduğu gibi) ise o zaman ikisinin (Tanrı ve âlem) ya hâdis ya da kadîm olması gerekir. Birisinin kadîm diğerinin hâdis olması imkânsızdır.

İkincisi, (2) (âlemin Allah'tan sonra ve Allah'ında âlemden önce olduğu savunan kimse) bununla Bârî'nin âleme ve zamana olan önceliğinin zât bakımından değil zaman bakımından önce olduğu kast etmiş olabilir. Bu takdirde âlem ve zamanın varlığından önce içinde âlemin olmadığı bir zaman var demektir. Bu durumda yokluk varlıktan önce gelmiş ve Allah âlemden başlangıcı itibariyle bir başlama noktası bulunmayan, sonu itibariyle ise bir son noktası bulunan uzun bir süre önce var olmuş demektir. Bu ise zamandan önce sonsuz bir zamanın var olduğu anlamına gelir ki, bu bir çelişkidir. İşte bu sebeple zamanın hâdis olduğunu söylemek imkânsızdır. Hareketin ölçüsünden ibaret olan zamanın ezeliliği zorunlu olunca hareketin ezeliliği zorunlu olur ve dolayısıyla hareketinin sürekliliği ile zamanın sürekliliğini sağlayan hareketlinin ezeliliği de zorunlu olur.”⁵³

Gazzâlî'nin filozoflar adına sunduğu bu delilin, konuya ilişkin İbn Sînâ'nın eserlerinden hareketle verdiğimiz görüşleri ile uyumlu olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim delilde zâtî önceliğe dair verilen örnekler birbiriyle örtüşmekte ve zamansal önceliğin meydana getirdiği çelişkilerin ortaya konulması da birbirine uygunluk arz etmektedir. Bu anlamda Gazzâlî'nin filozofların delillerini aslına uygun bir şekilde aktardığını söyleyebiliriz. Delilin devamında münazara şeklinde karşılıklı tartışmanın başladığı kısımda göreceğimiz üzere esasında Gazzâlî, İbn Sînâ'nın *en-Necât* eserinde başlangıçlı bir yaratmayı ve hâdis bir âlemi savunan kelimcılara karşı bir eleştiri olarak âlemin Tanrı'dan sudûru bahsinde “*Muhalif olanların iddiasına göre Tanrı'nın*

⁵² Gazzâlî'nin zâtî önceliğe dair verdiği bu örneklerin İbn Sînâ'nın *Metafizik* eserinde konuya dair verdiği Zeyd'in elinin hareketi ile anahtarın hareketi örneğinden ilham alındığı söylenilebilir.

⁵³ Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felasife, Filozofların Tutarsızlığı*, çev. Bekir Karlığa (İstanbul, Çağrı Yayınları, 1981), s.32-33; Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *Tehâfutu'l-Felâsife: Filozofların Tutarsızlığı*, çev. Mahmut Kaya - Hüseyin Sarıoğlu. (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014) 78-80; Fehrullah Terkan, “El-Gazâlî. Tehâfutu'l-Felâsife: Filozofların Tutarsızlığı. Eleştirmeli Metin - Çeviri. Mahmut Kaya - Hüseyin Sarıoğlu. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014. 1. Baskı”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 60:1 (2019), 245-248.

zamanı ve zamanla olan hareketi öncelemesinin gerekli olması hakkında” başlıklı bölümde başlattığı tartışmayı devam ettirmektedir.

Zaman delilinin formel yapısı hakkında Michael Elias Marmura âlemin kıdemine ilişkin zaman delilinin hakikî ayrık şartlı öncüllere sahip istisnai kıyas⁵⁴ formunda olduğunu ifade eder. Bu kıyas türünde ki alternatifler sınırlı ve birbirini dışlayıcı niteliktedir. Bu sınırlı ve birbirini dışlayan alternatiflerden birinin reddi diğerinin doğrulanmasını veya birinin doğrulanması diğerinin reddini gerektirir. Zaman deliline baktığımızda Tanrı’nın âleme önceliğinin zâtî ve zamansal olmak üzere birbirini dışlayan iki alternatif ile sınırlandırıldığını görürüz. Yani eğer Tanrı’nın âleme önceliği zâtî ise bu öncelik zamansal değildir, eğer zamansal ise zâtî değildir. Zaman delilinde kanıtlanmak istenen Tanrı’nın âleme önceliğinin zâtî olduğu seçeneğidir. Delilde bu kanıtlama doğrudan zâtî seçeneğin ispatlanması ile değil de diğer alternatif olan onu dışlayan zamansal öncelik seçeneğinin reddedilmesi yoluyla yapılır. Tanrı’nın âleme önceliğinin zamansal olması seçeneği reddi ise *reductio ad absurdum*⁵⁵’dür. Önceliği zamansal olduğu farz edildiğinde çelişkili durumlar (Tanrı’nın başlangıcı bulunmayıp sonu bulunan bir zamanla âlemi öncelemesi, zamandan önce zamanın varlığı) ortaya çıkar.⁵⁶ Dolayısıyla Tanrı’nın âleme önceliği zamansal olamaz. Tanrı’nın âleme önceliği zamansal değilse diğer alternatif olan zâtî öncelik zorunlu olarak kabul edilmiş olur.

⁵⁴ Hakiki ayrık şartlı öncül ile kurulan kıyas, büyük öncülü ya/ya da ile ayrılır ve küçük öncülü önermelerden oluşur. Kıyasın bu türden bir kıyas olabilmesi için ya / ya da ile ayrılan öncüllerin birbirini tamamen dışlamaları gerekir. Delilde örnek verecek olursak Tanrı’nın âleme önceliği zâtî ise zamansal değildir, zamansal ise zâtî değildir ikisinin birlikte olmaları yani önceliğin hem zâtî hem zamansal olması mümkün değildir (men’ul cem). Hakiki olmasının şartlarından biri de iki öncülün her ikisinin olmamasının da mümkün olmayacağıdır. Yani Tanrı’nın âleme önceliği ne zâtî ne de zamansaldır önermesi de geçersizdir (maniatü’l huluuv). Yani hem her iki seçeneğin beraber olması ve olmaması dışlanır hem de bu iki seçenek birbirini dışladığı için yalnızca tek bir seçenek doğrudur. Kıyas hakkında farklı örnekler ile daha detaylı açıklama için bk. İbn Sînâ, *El-İşârât ve’t-tenbihât*, çev. Ali Durusoy-Ekrem Demirli. (İstanbul: Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014) 258-260. Ebû Hâmid El-Gazzâlî, *Mî’yârü’l-ilm (İlmin Ölçütü)* çev. Ali Durusoy. (İstanbul: Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013) 118-120.

⁵⁵ Bir iddiayı doğru kabul edip o iddianın gittiği yanlış sonuç, çelişik durum gösterilerek iddianın yanlışlığını ortaya koyulduğu bir mantık yöntemi.

⁵⁶ Michael E. Marmura, “The Logical Role of the Argument from Time in the Tahâfut’s Second Proof for the World’s Pre-Eternity,” *Probing in Islamic Philosophy: Studies in the Philosophies of Ibn Sînâ al-Ghazâlî and Other Major Muslim Thinkers* (Binghamton, NY: Global Academic Pub. 2005), 308-311.

1.2.1. Tanrı'nın Âleme Zâtî Önceliği

İslam filozoflarının argümanında Tanrı'nın âleme önceliği zâtî ise Tanrı ile âlemin eş zamanlı olacağı ortaya koyulur. Ancak söz konusu eş zamanlılığın neden gerektiği hangi ilkeye dayandığı açıkça belirtilmemiştir. Edward Omar Moad, *Coherence of the Incoherence* isimli çalışmasında zaman delilinin argümantasyonunu incelediği bölümde bu eksikliği delile “zâtî illet ma'lûlû ile eş zamanlıdır” öncülünü ekleyerek gidermeye çalışmıştır:

- (1) Tanrı'nın âleme önceliği ya zâtîdir zamansal değildir ya da zamansaldır zâtî değildir.
- (2) Zâtî illet ma'lûlû ile eş zamanlıdır. (tam/esas sebep sonucu ile birlikte)
- (3) Tanrı'nın âleme önceliği zâtî ise ya Tanrı ve âlem kadîmdir ya da Tanrı ve âlem hâdistir.
- (4) Tanrı kadîmdir.
- (5) Dolayısı ile Tanrın âleme önceliği zâtî ise âlem kadîmdir.⁵⁷

Gazzâlî'den zaman delilini aktardığımız kısımda fark edileceği üzere delilde âlemin kadîm olduğu sonucu açık bir şekilde zikredilmez. Bu sonuç delilde dolaylı olarak mevcuttur. Tanrı'nın âleme olan önceliğinde zamansallık seçeneğinin yanlışlanmasıyla önceliğin zâtî olduğu sonucuna ulaşılır. Tanrı'nın âleme önceliği zâtî ise Tanrı ve âlem eşzamanlıdır. Çünkü tam illet ma'lûlû ile eş zamanlıdır. Yani ya her ikisi kadîm ya da her ikisi hâdis olacaktır. Tanrı kadîmdir, o hâlde âlem de kadîmdir. Delilde Tanrı'nın kadîm olduğu özel olarak ispatlanan bir öncül değildir. Ancak tartışmanın her iki tarafı da Tanrı'nın kadîm olduğunu kabul ettiğinden dolayı bu durum delil için bir sorun oluşturmamaktadır.

Filozofların zâtî önceliği açıkladıkları kısımda iki farklı öncelik türünde örnek verildiği görülür. Bunlardan ilki, tabiatı bakımından biri diğerini zorunlu kılan şeyler arasındaki önceliktir. Bu öncelik türünün örneği sayıların birbirine ilişkin durumlarıdır. Bir sayısının ikiye önceliği bu tür bir önceliktir. Aralarında zamansal farklılık yoktur, beraber bulunurlar ancak bir sayısı tabiatı gereği iki sayısından

⁵⁷ Moad, *Coherence of the Incoherence*, 60-61.

öncedir. Delildeki diğer öncelik türü ise tam illet ve ma'lûlû arasındaki önceliktir. Buna örnek olarak ise sudaki elin hareketinin suyun hareketinden, elin hareketinin parmaktaki yüzüğün hareketinden, şahsın hareketinin onun tabi gölgesinin hareketinden önce oluşları örnek verilmiştir. Farklı türlerde de olsa tüm bu örneklerdeki söz konusu hareketler aynı anda vardılar ve zamanları farklı değildir. Ancak her örnekteki ikinci hareketlerin varlığı için birinci hareket zorunludur. Delilde zâtî öncelik için bu örneklerin verilmesi Tanrı ile âlem arasındaki önceliğin böyle bir öncelik ilişkisi olduğunu göstermektedir. Bu anlamda Tanrı ile âlemin eş zamanlı olduklarının zorunlu kabul edilmesi filozofların nedensellik anlayışlarının bir sonucu olduğu söylenilebilir. Nitekim onlara göre tam illet var olduğunda sonucu da onunla beraberdir.⁵⁸ Hocaîade'nin filozofların birinci delilinin sunumunda ifade ettiği gibi tüm şartlar ve nedenler hâsıl olduğunda sonuç da hâsıl olur ve bir erteleme mümkün değildir. Yani Tanrı'nın kadîm olup âlemin hâdis olduğu bir seçenek imkânsızdır. Âlemin kıdemine ilişkin zaman delilinin birinci şeklinin zâtî öncelik şikkının dayandığı metafizik kabul Tanrı-âlem arasındaki zorunlu nedensellik anlayışı olduğu ifade edilebilir.

1.2.2. Tanrı'nın Âleme Zamansal Önceliği

Zaman delilinde ayrık şartlı kıyasın diğer bir şikkı olan zamansal önceliği hatırlamak meselenin anlaşılması bakımından faydalı olacaktır. Çünkü delilin bu kısmı asıl ispatın yapıldığı yerdir ve kapsamlı bir analizi gerektirir.

“Âlemin Allah'tan sonra ve Allah'ın da âlemden önce olduğunu savunan kimse bununla Bârî'nin âleme ve zamana olan önceliğinin zât bakımından değil zaman bakımından önce olduğunu kast etmiş olabilir. Bu takdirde âlem ve zamanın varlığından önce içinde âlemin olmadığı bir zaman var demektir. Bu durumda yokluk varlıktan önce gelmiş, Allah âlemden, başlangıcı itibariyle bir başlama noktası bulunmayan sonu itibariyle ise bir son noktası bulunan uzun bir süre önce var olmuş demektir. Bu ise zamandan önce sonsuz bir zamanın var olduğu anlamına gelir ki, bu bir çelişkidir. İşte bu sebeple zamanın hâdis olduğunu söylemek imkânsızdır. Hareketin ölçüsünden ibaret olan zamanın ezeliliği zorunlu olunca hareketin ezeliliği

⁵⁸ Erken, *el-Gazâli'nin Tehâfutu'l-Felâsife Eserinin Birinci Meselesindeki Argümanların Değerlendirilmesi*, 112-113.

*zorunlu olur ve dolayısıyla hareketinin sürekliliği ile zamanın sürekliliğini
sağlayan hareketlinin ezeliliği de zorunlu olur.”⁵⁹*

Delilde değinildiği üzere Tanrı’nın âleme önceliğinin zamansal olduğu varsayımında çelişik bir durum ortaya çıktığı ifade edilir. Çelişkinin meydana gelmesi için dayanak noktası delilin son kısmında, “hareketin ölçüsünden ibaret olan zamanın...” ile başlayan cümlede Aristoteles’in zaman argümanı ortaya koyulmaktadır.⁶⁰ Bu çelişkinin daha net ortaya konulması ve delilin ilk kısmıyla bağlantısını görmek için zaman delilinin kurgusal yapısını şu şekilde devam ettirebiliriz;

- (6) Tanrı’nın âleme önceliği zamansal ise, âlem varlığa gelmeden önce sonsuz bir zaman dilimi olurdu.
- (7) Zaman, hareketin ölçüsüdür.
- (8) Dolayısıyla hareket yoksa zaman da yoktur.
- (9) Hareket, hareket hâlinde olan şeyi (âlem-madde) gerektirir.
- (10) Dolayısıyla âlem yoksa hareket olmaz.
- (11) Dolayısıyla âlem olmaksızın zaman yoktur.
- (12) O hâlde Tanrı’nın âleme önceliğinin zamansal olduğu durumda zamanın varlığından önce sonsuz bir zaman var olmuş olur ki bu çelişkidir.
- (13) Bu nedenle Tanrı’nın âleme önceliği zamansal değildir.
- (14) O hâlde Tanrı’nın âleme önceliği zâtîdir.
- (15) Bu nedenle âlem kadîmdir. (5) ⁶¹

Önceliğin zamansal olduğu durumda âlemin ve zamanın bir başlangıcı noktası vardır. (6) öncülde ifade edildiği üzere filozoflara göre başlangıcı olan bir âlem varsa bundan önce sonsuz bir zaman gerekir. Bu gerekliliğin sebebi, varsayılan âlemin başlangıcından önce Tanrı’nın ezelî olarak var olmasıdır. Yani Tanrı’nın var olup âlemin olmadığı bir zaman vardır ki bu zaman başlangıç yönünden sonsuzdur. Çünkü onunla birlikte var olan Tanrı sonsuzdur ve bir başlangıcı yoktur. Ancak bitiş yönünden sonludur çünkü âlemin ve zamanın yaratıldığı anda bu sonsuz zaman bitmiş

⁵⁹ el-Gazzâlî, *Tehâfutu'l-Felâsife*, 80.

⁶⁰ Aristoteles, *Fizik*, çev. Saffet Babür, (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2001) 2. Baskı, 203-205.

⁶¹ Moad, *Coherence of the Incoherence*, 62.

olur. Âlemin başlangıcıyla ise Tanrı'nın ve âlemin olduğu zaman başlamış olur. Son tahlilde öncelik zamansal ise âlemden önce sadece Tanrı'nın olduğu sonsuz bir zaman, hareketin ve dolayısıyla âlemin başlangıcı ile başlayan başka bir zaman kabul edilmiş demektir. Esasında filozofların, hareketin ölçüsü olduğu şeklindeki zaman anlayışlarına göre hareketin kendisinde meydana geleceği şeyin (âlemin) olmadığı durumda zamanın da olmaması gerekmektedir. Fakat delilin zamansal öncelik tarafında âlemin hâdis olduğu varsayıldığından dolayı ve Tanrı'nında ezeli olduğu için âlemin ile zamanın başladığı andan önce ezeli bir zaman var olduğu ileri sürülür. Dolayısıyla zamanın hem kadîm hem de hâdis olduğu kabul edilmiş olur.⁶² Buradan hareketle filozoflara göre delilde ortaya çıkan çelişkiden dolayı Tanrı'nın âleme önceliğın zamansal olduğu kabul edilemez.

Gazzâlî'nin filozofların âlemin kıdemine ilişkin zaman deliline verdiği cevaba geçmeden önce delile yönelik getirilen çeşitli eleştirilere değinilecektir. Bu eleştirilerden ilki, delilin Tanrı'ya zamansallık izâfe ettiği şeklindedir. İkincisi ise delilin özellikle son kısmında Aristoteles'in zamanın ebediliğinden âlemin ebediliğine ulaştığı zaman anlayışının döngüsellik içerdiği ve bu döngüselliliğinin delili etkileyip etkilemediği, etkilediyse bunun ne ölçüde olduğuna ilişkin eleştirilere yer verilecektir.

1.2.3. Tanrı'ya Zamansallık Atfetme Problemi

Filozofların zaman delilinde Tanrı ile âlem arasındaki öncelik ilişkisi zât ve zaman bakımından kıyaslanır. Bu bölümde zaman deliline yönelik getirilen eleştirinin merkezi noktası ise Tanrı ile âlem arasındaki ontolojik farklılık üzerinedir. Zamansız bir varlık olan Tanrı ile zamana tabi bir varlık olan âlem arasında öncelik sonralık ilişkisi sorgulanmış olmaktadır. Delilde gerek zâtî öncelik seçeneğinde gerekse de zamansal öncelik seçeneğinde kabul edilecek sonuçlarda bu ontolojik farklılıktan kaynaklanan çeşitli sorunlar ortaya çıkmaktadır.

İbn Rüşd *Tehâfütü Tehâfütü'l-Felâsife* isimli eserinde Gazzâlî'nin filozoflar adına sunduğu zaman deliline belirtilen yönlerden eleştiriler getirir. Ona göre, delilde

⁶² Erken, *el-Gazâlî'nin Tehâfütü'l-Felâsife Eserinin Birinci Meselesindeki Argümanların Değerlendirilmesi*, 115.

iki varlık söz konusudur. Bunlardan ilki olan âlem, tabiatında hareket bulunan ve zamandan ayrılması mümkün olmayan varlıktır. İkincisi ise tabiatından hareket bulunmayan, öncesiz ve zamanla nitelenemeyen bir varlık olan Tanrı'dır. Tabiatında hareket bulunmayan varlık (Tanrı), tabiatında hareket bulunan varlığın (âlem) nedenidir. Bu iki varlıktan biri diğerinden önce gelmiştir ancak bu önce geliş, kendisi zamanla nitelenemeyecek varlığın zamansal bir önceliği gibi değildir. Aynı zamanda bu önce geliş, şahsın hareketinin gölgesinin hareketine önceliği örneğinde olduğu gibi hareketli varlığın tabiatına bağlı bir önce geliş de değildir. Burada ki öncelik değişime tabi olmayan ve zamandan hâli olan varlığın, değişen ve zamansal olan varlığa önceliği olan başka bir tür önceliktir.⁶³

Filozofların argümanında Tanrı'nın âleme önceliğinin zâtî olduğu durumda Tanrı ile âlemin ikisinin de kadîm veya ikisinde hâdis olmasının gerekliliği ortaya koyulmuştu. İbn Rüşd'e göre öncesiz olanla âlemi kıyaslayarak onların aynı anda birlikte oldukları söylenemez. Nitekim buradan Tanrı ile âlemin aynı kategoride görüldüğü fikri anlaşılabilir. Tanrı'nın kadîm oluşu kendisinin bir nedeni olmaması anlamında iken âlemin kıdeminin ise zamansal bir anlamı bulunmaktadır. Bu bağlamda gerek Tanrı'nın kıdeminin zamansal bir sonsuzluk olduğu söylenemeyeceği gibi gerek de âlemin kıdeminin, kendisinin bir nedenin olmaması anlamında bir kıdem olduğu da söylenemez. Bu durum delilde ifade edilen Tanrı ve âlemin ikisinin de kadîm olduğu şeklindeki ifadeyi tartışmalı hale getirmektedir.⁶⁴ Aynı şekilde delilin Tanrı'nın âleme olan önceliğinin zamansal olduğu seçeneğinde ise âlemin varsayılan başlangıcının öncesinde yalnızca Tanrı'nın bulunup âlemin bulunmadığı sonsuz bir zamanın olacağı iddia edilir. Bu durum da Tanrı'nın kıdeminin âlemden önceki sonsuz bir zamanla olduğunu akla getirir. Delilin bu seçeneğinde ki akıl yürütme her ne kadar zamansal önceliğin geçersizliği için ortaya konulsa da zamanda bulunmayan Tanrı kavramı ile çelişkilidir. Son tahlilde İbn Rüşd'e göre bu delilin doğru olmamasının sebebi, âlem için her türlü zamansallık mümkünken Allah hakkında herhangi bir zamandan söz edilememesidir.⁶⁵

⁶³ İbn Rüşd, *Tehâfütü Tehâfütü'l-Felâsife*, 36-37.

⁶⁴ Bu eleştiriye karşı bir savunma olarak bk. Ömer Faruk Erdoğan, İbn Sînâ'nın Savunması: Ezeli Âlem, Ezeli Tanrı'nın Ontolojik Eşiti Değildir, *Journal of Islamic Research* 33/27 (Ağustos 2022), 490-502

⁶⁵ İbn Rüşd, *Tehâfütü Tehâfütü'l-Felâsife*, 37.

Hocazâde âlemin kıdemine dair ikinci delil olan zaman delilini iki kısma ayırır. Öncelikle Gazzâlî'nin adını zikretmeden zaman delilini farklı bir kurguyla sunar ve buna çeşitli argümanlar üretir. Sonrasında zaman delilini Gazzâlî'nin sunduğu şekliyle ayrı bir bölüm olarak verir eleştirilerini ve katkılarını sunar.⁶⁶ Bu bölümde delilin sunumundan sonra Gazzâlî'nin delile verdiği cevabı incelemeyi, kendisi bu delile bir eleştiri ve cevap getirir. Hocazâde'ye göre Tanrı'nın âleme önceliğinin zât bakımından olması durumunda her ikisinin de ezelî veya hâdis olması gerekmez. Bu gereklilik sadece Tanrı'nın âlemden önce gelmeyişi zamanla daha açık bir ifadeyle zamanda onunla birleşmiş olsaydı mevzu bahis olurdu. Aksine Tanrı'nın âleme önceliği zamanla değil zamansızlıklardır. Nitekim ona göre Tanrı'nın ezelî olması demek, sonsuz bir zaman farz edildiğinde Tanrı'nın o zamanlarda mevcut olması demek değil bu zamanların bütünü ile mevcut olması demektir. Çünkü Tanrı zamandan ve mekândan münezzehtir.⁶⁷ Hocazâde'nin getirdiği bu cevap Tanrı'nın zamansızlığına yaptığı vurgu bakımından İbn Rüşd'ün eleştirisiyle benzer niteliktedir.

1.2.4. Zamanın Kıdeminde Döngüsellik Analizi

Zaman deliline yöneltilen döngüsellik eleştirisinin tam olarak nereye yapıldığını görmek için delilin ilgili kısmını hatırlamamız gerekecektir. Tanrı'nın âleme önceliğinin zamansal olması seçeneğinde, âlemin ve zamanın varsayılan başlangıcından önce başlangıç yönünden sonsuz, yalnızca Tanrı'nın bulunup âlemin bulunmadığı ve bitiş yönünden son noktası bulunan (çünkü âlemin ve zamanın başlangıcı ile bu zaman bitecektir) bir zaman var olmuş demektir. Burada ortaya konulan çelişki zamanın başlangıcı varsayıldığında ondan önce gelen sonsuz bir zaman kabul edilmiş olduğudur. Bu sebeple delilin son cümlelerinde zamanın hâdis

⁶⁶ Esasında Hocazâde'nin Gazzâlî'nin ismini zikretmeden ayrı olarak sunduğu ikinci delilde Gazzâlî'deki delilin aynıdır. Her iki delil de zaman kavramı ekseninde Tanrı'nın âlem ile öncelik sonralık ilişkisi tartışılır. Hocazâde'nin delili ayrı vermeyi tercih etmesinin çeşitli gerekçeleri vardır. Gazzâlî sonrası tefekkürün getirdiği polemikler, meselelerin tartışıldığı zeminin felsefileşmesi ve buna bağlı olarak meselelerin daha fazla detaylandırılması bu gerekçelerdendir. Nitekim Gazzâlî'de detaylı bit şeklinde tahlil edildiğini görmediğimiz, Zaman nedir? Mahiyeti karakteristikleri nedir? Zaman mevcuttur mu? Haricî bir gerçekliği var mıdır? şeklindeki sorular Hocazâde'nin eserinde incelenmektedir. Aynı dönemde yazılan Alâeddin Tûsî'nin *Tehâfüt*'ü hakkında da aynı yorumu yapabiliriz. Arslan, *Kemalpaşazâde Tehâfüt Hâşiyesinin Tahlili*, 96.

⁶⁷ Yaqoob, *Hocazade'nin Kitabı't Tehafüt Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili*, 58-59.

olduğunu söylemenin imkânsızlığı, kendisinin bir başlangıcı varsayıldığında ortaya çıktığı iddia edilen çelişkiye dayanılarak savunulur. Bu savunu sonrasında ise hareketin ölçüsü olan zaman ezelî ise hareket ve dolayısıyla hareketi kabul eden hareketlinin (âlem) de ezelî olduğu sonucuna ulaşılır.

Delilin sunumunda ifade edildiği üzere zamanın, hareketin ve hareketlinin ezeliliği ile ilgili cümleler Aristoteles'in zaman argümanına dayanmaktadır. Aristoteles zamanı, mutlak olarak bir öncesi ve sonrası bulunan ve hareketin ölçüsü şeklinde tanımlamaktadır. Zaman bu şekilde tanımlandığında onun bir başlangıcından söz edilemez. Çünkü zamana bir başlangıç varsayıldığında o varsayılan andan önce de bir zaman bulunmaktadır. Dolayısıyla zaman ezelîdir. Tanımda zaman hareketin ölçüsü olduğu ifade edilmişti. Bu sebeple zaman ezelî ise ölçtüğü şey (hareket) de ezelî olmaktadır. Hareket ezelî ise hareketi kabul eden hareketli (âlem) de ezelîdir.⁶⁸ Görüldüğü üzere zamanın ezelî olduğu öncülüne, zamanın başlangıç kabul edememesi, mutlak olarak bir önce ile sonrayı gerektirmesi şeklinde zamanın tanımından ve kendi tabiatına ilişkin kabullerden hareketle ulaşılmakta ve âlemin ezeliliğinin ispatı ise bu öncüle dayandırılmaktadır.

Söz konusu öncüle dayanarak âlemin kıdemi ispat edilmiş olabilir mi? Thomas Aquinas'ın (ö.1274) Aristoteles'in zaman argümanına yönelik döngüsellik içerdiği yönünde bir eleştirisi bulunmaktadır.⁶⁹ Dolayısıyla bu delille âlemin kıdeminin ispatlanamayacağı görüşündedir. Zaman Delilin döngüsellik içerdiğine Hourani de temas etmiştir. Şöyle ki argümanda zamanın tabiatından hareketle zamanın ve âlemin kıdemin ispatlanması zamanın kadîm olduğu öncülüne dayanmaktadır. Şayet zaman hareketin ölçüsü ise ve ona bağımlı bir değişken ise zamanın kıdeminden yola çıkarak hareketin kıdemi ispatlanamaz. Zira zaman harekete bağlı olduğu için ancak hareketin kıdeminden zamanın kıdemi ispatlanabilir. Süreç tersine çevrilemez. Ek olarak Hourani filozofların âlemin kıdemine ilişkin ikinci zaman delilinin Aristoteles'in zaman argümanının yeniden bir üretilmesi şeklinde görmektedir.⁷⁰

⁶⁸ Aristoteles, *Fizik*, 341-342.

⁶⁹ Moad, Al-Ghazali's Position on the 'Second Proof', 431.

⁷⁰ Hourani, "The Dialogue Between al-Ghazālī and the Philosophers on the Origin of the World I" 189-190.

Marmura bu anlamda Hourani'den farklı düşünür ve filozofların zaman delilinin Aristoteles'inn zaman argümanından iki şekilde farklılaştığına dikkat çeker. Filozofların delilinde zamanın kıdemi Aristoteles'de olduğu gibi zamanın her zaman bir öncesi ve sonrası olması gerektiğinden değil Tanrı'nın kadîm olmasından ve Tanrı'nın âleme önceliğinin zâtî olmasından çıkarılır.⁷¹ Aslında zaman delilinin ayrık şartlı formunu tahlil ettiğimizde âlemin kıdemi Aristoteles'in zaman argümanında olduğu gibi zamanın tabiatından hareketle ispatlanmaz. Her ne kadar delilde ki önceliğin zamansal olması seçeneğinde bu argüman kullanılsa da esasında âlemin kıdemi, Tanrı'nın âleme önceliğinin zamansal olması seçeneğinin yanlışlanması ve böylece önceliğin zâtî olması seçeneğinin geçerliliği ile ispatlanır. Yani öncelik zamansal değilse zâtîdir. Öncelik zâtî ise Tanrı ile âlem eş zamanlıdır. Peki, neden eş zamanlıdır? Çünkü zâtî (tam) illet, ma'lûlû ile beraberdir. Tanrı kadîmdir bu sebeple âlemde kadîmdir. Buradaki hareket noktası zamanın kendi tabiatı değildir, aksine Tanrı'nın kadîm olması ve zorunlu nedenselliğın tabiatıdır. İlk olarak önceliğın zamansal seçeneğinin geçersizliğı ortaya konulur ve ayrık şartlı kıyastaki her iki iki seçeneğinin beraber geçerli olması, ikisinin de beraber geçersiz olmalarının mümkün olmaması ve birbirini dışlayan yapısı gereğı diğeri seçeneğın (zâtî) geçerliliğı sabit olmuş olur. Öyleyse filozofların delilinde Aristoteles'in zaman argümanının kullanıldığı nokta ve yerine getirdiğı işlev, önceliğın zamansal olması seçeneğinde ortaya çıkan çelişkinin (zamandan önce zaman) gösterilmesidir. Gazzâlî'nin filozofların zaman deliline yöneltilmesi muhtemel olan döngüsellik eleştirisinde bulunmamasının sebebi de delilin, Aristoteles'in argümanından farklılaştığı ve bu eleştiriyi kabul etmeyecek bir yapıda olduğunun göstergesidir.⁷²

Filozofların âlemin kıdemi meselesindeki zaman delilinin yapısında sözünü ettiğimizden farklı bir döngüsellik de bulunduğı söylenebilir. Zaman delilinde âlemin kıdemi, Tanrı'nın âleme önceliğinin zâtî olmasının bir sonucudur. Çünkü öncelik zâtî ise Tanrı ile âlem eş zamanlıdır ve Tanrı kadîm olduğuna göre âlem de kadîmdir. Fakat önceliğın zâtî olmasının geçerliliğı neye dayanmaktadır? diye

⁷¹ Michael E. Marmura, The Logical Role of the Argument from Time in the Tahāfut's Second Proof for the World's Pre-Eternity, 310.

⁷² Erken, *el-Gazālî'nin Tehāfutu'l-Felāsife Eserinin Birinci Meselesindeki Argümanların Değerlendirilmesi*, 119.

sorduğumuz da ise buna cevap olarak önceliğin zamansal olma seçeneğinin çürütülmesi diyebiliriz. Sorgulamaya zamansal önceliğin çürütülmesi neye dayanmaktadır? Sorusu ile devam ettirsek buna cevaben Aristoteles'in zaman argümanı devreye girer; zamanın ve âlemin bir başlangıcı olduğu varsayıldığından bundan önce gelmesi gereken bir zaman gerekir ki bu bir çelişkidir. Bir başka deyişle zamanın mutlak olarak öncesi ve sonrası bulunan şey olması sebebiyle zaman kadîmdir. Yani zamansal öncelik seçeneğinin çürütülmesi zamanın kadîm olmasına dayanmaktadır. Meseleye daha derin bir şekilde baktığımızda önceliğin zamansal olma seçeneğinin yanlış olması esasında âlemin kadîm olmasından dolayıdır. Çünkü âlem hâdis (başlangıçlı) kabul edildiğinde önceliğin zamansal seçeneğinde çelişki meydana gelir. Bu çelişkinin meydana gelme sebebi âlemin kadîm olmasıdır. Nihai tahlilde ise şu sonuca varılmış olur ki döngüsellik burada açığa çıkar; âlem kadîm olduğu için Tanrı'nın âleme olan önceliği zâtî olması gerekmektedir. Eğer öncelik zâtî ise âlem kadîmdir. Yani âlem kadîm olduğu için âlem kadîmdir. Marmura'ya göre delile bu tarz bir döngüsellik eleştirisinin gelmemesi için onun ayırık şartlı kıyas yapısında olduğu göz önünde bulundurulmalıdır.⁷³ Çözüm sadedinde ise o, delilin bir bütün olarak âlemin kıdemini ispatlamadığını, yalnızca Tanrı'nın âleme olan önceliğinin zamansal olmadığını kanıtladığını ifade eder. Ayırık şartlı öncüller ile kurulan kıyasın yapısı, hatırlanacağı üzere birbirini dışlar vaziyettedir. Önceliğin zamansal olması seçeneğinin çürütülmesi zâtî seçeneğinin doğru olması sonucunu vermektedir. Ancak bu durumda delil, kendi içinde döngüsel bir pozisyonda kalmaktadır. Marmura'nın bu problemi çözmeye yönelik önerdiği şey ise zaman delilinin, ne Tanrı'nın âleme olan önceliğinin zâtî olmasını ne de âlemin ezelîliğini ispatlamadığını, yalnızca Tanrı'nın âleme önceliğinin zamansal olmasının imkânsız olduğunu kanıtlar nitelikte olduğunun görülmesi şeklindedir. Bununla beraber her ne kadar önceliğin zamansal olmasının çürütülmesinin doğrudan önceliğin zâtî olduğunu ispatlamadığı söylenebilse de geriye seçenek olarak ayırık şartlı kıyasta yalnızca zâtî seçeneği kalmaktadır. Filozofların delilde iddia ettiklerine göre önceliğin zâtî olduğu durumda Tanrı ile âlem eş zamanlıdır. Tanrı kadîmdir dolayısı ile âlem de kadîmdir. Gelineen noktada önceliğin zâtî olduğu durumda Tanrı'nın kadîm olup âlemin hâdis

⁷³ Michael E. Marmura, The Logical Role of the Argument from Time in the Tahâfut's Second Proof for the World's Pre-Eternity, 311-312.

olabileceği bir durum mümkün değil midir? Sorusu akla gelmektedir. Önceliğin yalnızca zâtî olması âlemin hâdis olma seçeneği dışlar mı? Veyahut önceliğin zamansal seçeneğinin reddedilmesine dayanak olan zamandan önce zaman çelişkisi gerçekten gerekir mi? Gazzâlî'nin filozofların zaman delilinin birinci şekline verdiği cevapta göreceğimiz üzere Tanrı'nın kadîm olup âlemin hâdis olma durumunun imkânı sorgulanmaktadır.

1.3. Gazzâlî'nin Tanrı-Âlem İlişkisinde Zaman Kavramına Yaklaşımı

Âlemin kıdemi meselesinin ilk delili olan irade delili bölümünde İslâm filozofları, âlemin ve zamanın başlangıçlı bir şekilde yaratıldığını savunan kelimcılara şu soruyu yöneltmiştir: Âlemin yaratılmasından önce geçen zaman sonlu mudur yoksa sonsuz mudur? Eğer bu zamanın sonlu olduğu söylenirse Tanrı'nın varlığı bu sonlu zaman ile sınırlanmış ve O'nun varlığı başlangıca sahip olmuş olur. Bu sonuçlar Tanrı hakkında muhal olduğu için ilgili seçenek imkânsızdır. Şayet zikri geçen zaman sonsuz ise içinde sonsuz imkânların bulunduğu süre geçilip âlemin yaratılış anına gelinmiş olur. Sonsuzun kat edilmesi imkânsız olduğu için bu seçenekte kabul edilemez. Dolayısıyla âlemin ve zamanın bir başlangıcı yoktur. Gazzâlî'nin bu soruya verdiği cevap öz olarak “zamanın da âlem gibi yaratılmış olduğu ve âlemin yaratılmasından önce var olan bir zaman olmadığı şeklindedir.”⁷⁴ İrade delilinde söz konusu olan bu soruya değinmemizin nedeni Gazzâlî'nin bu soruya verdiği cevap ile zaman deliline getirdiği --birazdan inceleyeceğimiz-- ilk itirazın ortak bir vurgusu bulunmaktadır. Bu ortak vurgu Tanrı'nın zamandan bağımsız bir varlığının olduğu ve zamanın yaratılmış bir şey olarak Tanrı'ya bağımlı olduğudur. Soruda geçtiği üzere âlemin yaratılmasından önce geçen zaman sonlu ise Tanrı da sonlu olur çıkarımı ontolojik olarak Tanrı'nın zamana bağımlı olduğunu yani varlığının içinde bulanacağı bir zamanın olması gerektiğini farz eder. Oysa Gazzâlî'nin ifadesiyle zaman yaratılmıştır ve zaman ontolojik olarak Tanrı'ya bağımlıdır. Bir başka deyişle Tanrı'nın varlığı, içinde O'nun var olacağı bir zamanı gerektirmez.⁷⁵

⁷⁴ el-Gazzâlî, *Tehâfutu'l-Felâsife*, 60.

⁷⁵ Moad, *Coherence of the Incoherence*, 64-65. Moad'ın Tanrı'nın sıfatları bağlamında vurguladığı bir nokta önemlidir. Gazzâlî *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd* adlı eserinde Tanrı'nın ezeli olmasını benzer bir tutumla açıklar. Ezellilik O'nun özüne ilave bir şey değildir. Yani Tanrı'nın ezeli olması O'nun içinde var olduğu

Gazzâlî'nin zaman argümanına getirdiği ilk itirazda, argümanın Tanrı'nın âleme önceliğinin zâtî veya zamansal olmak üzere her iki seçeneğinde de Tanrı'nın zamandan bağımsız olduğu gerçeğinin gerekli şekilde ortaya koyulmadığını vurgular. Yani önceliğin zamansal olmadığı seçeneği çürütülür ve zamansal bir ilişki içermeyen zâtî öncelik seçeneği kalır. Ancak zâtî öncelik seçeneğinde Tanrı ile âlemin eş zamanlılığı savunulur. Yani bu itiraz da Tanrı'nın kadîm âlemin hâdis olduğu ve zamandan önce zaman çelişkisinin gerekmeyecek bir şekilde Tanrın âlemden önce olduğu bir durumun imkânı sorgulanacaktır.

Gazzâlî filozofların âlemin kıdemine ilişkin zaman deliline itirazını şu şekildedir:

“Zaman hâdistir (sonradandır) ve mahlûktur (yaratılmıştır). Ondan önce asla herhangi bir zaman yoktur. Bizim, Allah âlemden ve zamandan öncedir sözümüzün anlamı şudur: Şâni yüce olan Allah vardı ve âlem yoktu, sonra Allah yine vardı ve O'nunla birlikte âlem de var oldu. Bizim, Allah vardı âlem yoktu sözümüzün anlamı yalnızca Yaratıcı'nın zâtının varlığı âlemin zâtının yokluğudur. Bizim Allah vardı ve onunla birlikte âlem de vardı sözümüzün anlamı ise yalnızca her iki zâtın var olmasıdır. Bu durumda biz öncelik lafzıyla yalnızca O'nun varlık bakımından tekliğini (infirâdını) kastediyoruz. Âlem tek bir şahıs gibidir. Eğer biz söz gelimi, Allah vardı İsâ yoktu, sonra Allah vardı ve O'nunla birlikte İsâ da var oldu dersek ilk ifade yalnızca bir zâtın varlığını diğerinin yokluğunu ikinci ifade ise iki zâtın var olduğu anlamını içerir, bu iki anlam dışında üçüncü bir şeyin varlığını gerektirmezdi. Eğer vehim üçüncü bir şeyi varsaymaktan geri kalmazsa -ki bu şey zamandır-vehmin yanılğılarına itibar edilmez.”⁷⁶

Zaman argümanına Gazzâlî'nin getirdiği bu itirazı incelemeye geçmeden önce ilk bakışta dikkatleri çeken husus, İbn Sînâ'nın *en-Necât* adlı eserinde delili ortaya koyduğu kısımla büyük oranda benzer bir dil kullanarak ona itiraz getirmesidir. Örneğin İbn Sînâ'ya göre, yaratılış için bir ilk an kabul edildiğinde Tanrı'nın olup (*kâne*) yaratmanın olmadığı, daha sonra Tanrı'nın olup yaratmanın olduğu durum ortaya çıkmış olur. O'nun olup yaratmanın olmayışı tek başına bir oluş değil aynı

ezeli bir zamanı gerektirmez. Eğer böyle olsaydı bu sürenin ezeliği içinde var olduğu başka bir ezeli zamanı gerektirir ve sonsuza kadar giderdi. Tanrı'nın ezeli olması, sonsuz bir süre boyunca var olduğu için değil, varlığının yokluk tarafından öncelenmemiş olduğu içindir. Detaylı bilgi için bk. Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *el-İktisâd fî'l-İ'tikâd*, çev. Osman Demir (İstanbul: Klasik Yayınları, 2020), 46.

⁷⁶ Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felasife*, çev. Bekir Karlığa, 33, Gazzâlî, *Tehâfutu'l-Felâsife*, çev. Mahmut Kaya - Hüseyin Sarıoğlu, 81.

zamanda üçüncü bir şeyle bir oluşturun, üçüncü şey ise zamandır. Gazzâlî'nin verdiği cevabın son kısmında, Tanrı'nın olup (*kâne*) âlemin olmadığı durumun yalnızca bir zâtın varlığı, diğerinin yokluğu olup üçüncü bir şey varsaymanın gerekli olmadığı ve söz konusu varsayımın vehmin yanılması olduğu ifade edilir. Ayrıca İbn Sînâ, Tanrı'nın olup yaratmanın olmayışı... gibi cümleleri *kâne* lafzıyla kullanmakla birlikte ek olarak, bu lafız *sümme* ile beraber kullanıldığında geçmişe işaret ettiğine ve aynı zamanda *kâne* lafzının sadece zâtın varlığına veya yokluğuna işaret etmediği bundan ayrı üçüncü bir şeye işaret ettiğini belirtir.⁷⁷ Gazzâlî aynı *kâne* lafzını kullanarak Tanrı'nın varlığı âlemin yokluğu durumlarını ortaya koyar ve bunların yalnızca zâtların varlığına veya yokluğuna işaret ettiğine üçüncü bir şeyin farz edilmesinin ise vehim kaynaklı olduğundan dolayı dikkate değer olmadığını dile getirir. Son bir örnek olarak, İbn Sînâ zamanın bir başlangıcı olmasının imkânsız olduğunu ifade eder. Eğer ona bir başlangıç varsayılırsa mutlaka bu başlangıçtan önce bir zaman olması gerekir ki bu çelişkidir.⁷⁸ Gazzâlî ise zamanın yaratılmış olduğunu ve onun bu yaratılışından önce bir zamanın olmadığı ifade eder. *Kâne* (kevn) lafzının her iki ismin önermelerinde yoğun biçimde kullanılışı, zamandan üçüncü bir şey olarak bahsedilmesi, zamandan önce zaman çelişkisi zamanın başlangıcı meselesine değinilmesi kullanılan dilin büyük oranda benzerliğinin ve İbn Sînâ'nın başlattığı tartışmayı Gazzâlî'nin devam ettirdiğinin bir göstergesidir.

Gazzâlî'nin zaman argümanına getirdiği itiraza tekrar dönecek olursak, O zamanın yaratılmış olduğunu ve bu yaratılışından önce herhangi bir zaman olmadığını ifade ederek, delilin hem zâtî öncelik kısmına hem de zamansal öncelik kısmına eleştiri getirmiş olur. Bu itiraz, temelde Tanrı'nın ontolojik olarak zamandan bağımsız olduğunu ve zamanın başlangıcı varsayımının zamandan önce bir zamanın varlığı gerektirmediği şeklindedir. Pekâlâ, bu itiraz Tanrı'nın âleme önceliğinin zamansal ve zâtî olması seçeneklerinin her ikisine nasıl bir eleştiri olmuş olur? Öncelikle zamanın başlangıcını kabul etmenin zamandan önce zamanı gerektirmediği ifade edilerek zaman argümanındaki, Tanrı'nın âleme önceliğinin zamansal olması durumunda ortaya çıktığı ifade edilen çelişki reddedilir. Buna gerekçe olarak ise vehmin yalnızca

⁷⁷ İbn Sînâ, *en-Necât*, 256.

⁷⁸ İbn Sînâ, *en-Necât*, 257.

zâtların varlığını veya yokluğunu düşünemeyip onlara üçüncü bir bağımsız şeyi (zaman) eklemesi gösterilir. Tanrı'nın âleme önceliğinin zâtî olduğu seçeneğine getirilen eleştiri ise, zamanın sonradan ve yaratılmış olduğu ifade edilerek, Tanrı'nın zamandan bağımsız olduğunu ve âlem ile zamanın ontolojik olarak Tanrı'ya bağımlı olduğunu ifade eder. Tanrı ile âlem arasındaki zamansal ilişki, önceliğin zamansal olması seçeneğinde yanlışlanır ancak önceliğin zâtî olduğu durumda Tanrı ile âlemin eş zamanlı olduğu belirtilir. Bu durum, delilde yapılan taksimin hatalı olduğunu göstermektedir. Çünkü argümanda ortaya konulan zâtî öncelik seçeneği de zamansallık içermektedir. Nitekim eş zamanlılık da bir zamansal bir ilişkidir. Zamansal öncelik seçeneğindeki Tanrı ile âlem arasındaki zamansal bir ilişkinin reddinin, zâtî öncelik seçeneğindeki eş zamanlılığı gerektirdiğinin iddia edilmesi eşzamanlılığın kendisinin de zamansal olduğunu göz ardı etmektir.⁷⁹ Gazzâlî'ye göre bu hatanın sebebi vehim gücünden kaynaklanmaktadır. Vehim bir durumu düşündüğünde mutlaka o duruma ilişkin bir zaman tasavvur eder.

Gelinen noktada zaman delilinin ayrık şartlı yapısının da, Tanrı'nın âleme önceliği ya zamansaldır ya da zâtîdir -dolayısıyla eş zamanlıdır- önermesindeki ikilemin doğru kurulmadığını göstermektedir. Gazzâlî'ye göre Tanrı'nın âleme ve zamana önceliğinin ontolojik bir öncelik olduğunu ve zamansal bir unsur barındırmadığını söyleyebiliriz. Aynı şekilde o filozofların deliline yönelik itirazında Tanrı'nın kadîm olup âlemin hâdis olduğu bir önceliğin mümkün olduğunu ortaya koyar. Böyle bir öncelik benimsendiğinde önce Tanrı'nın var olup âlemin var olmadığı birinci durum ve sonrasında ise âlemin yaratılmasıyla Tanrı'nın ve âlemin beraber var olduğu ikinci durum kabul edilmiş olur. Bu durumda eğer Tanrı'nın ve âlemin beraber olduğu durum, Tanrı'nın olup âlemin olmadığı durumdan zamansal olarak sonra değilse aralarındaki ilişki öncelik-sonralık açısından nasıl açıklanabilir? Sorusu gündeme gelmektedir. Gazzâlî bu durumu şöyle açıklar: O Tanrı'nın var olup âlemin olmadığı durum, yalnızca Tanrı'nın zâtının varlığı ve âlemin zâtının yokluğu; ikisinin de beraber var olduğu durumun ise yalnızca ikisinin zâtının varlığı anlamına geldiğini ifade eder. Buradan hareketle o, "*Tanrı âlem ve zamandan öncedir*" ifadesindeki önceliğin sadece Tanrı'nın varlık bakımından tekliğine (infirad) işaret ettiğini belirtir.

⁷⁹ Moad, Time, Space and Imagination, 537-538.

Söz konusu durumların arasında üçüncü bir anlam olarak zamanın eklenmesinin gerekmediğini belirtir. Filozoflar ise bir sonraki başlıkta göreceğimiz üzere Tanrı'nın var olup âlemin olmadığı sonra Tanrı ile âlemin var olduğu durumların yalnızca zâtların varlığı veya yokluğuna değil üçüncü bir anlama işaret ettiğinde ısrar edeceklerdir.

Gazzâlî'nin bu ifadelerinden, esasında Tanrı'nın âleme önceliğinin zamansal olmadığı zâtî olduğu seçeneği kabul ederek İslâm filozoflarıyla aynı noktada olduğunu söyleyebiliriz. Ancak bununla beraber o, zâtî öncelik seçeneğindeki, zâtî sebep sonucuyla beraberdir örtük önermesinden ve zamanın başlangıcının bulunmasının imkânsızlığından hareketle savunulan Tanrı ile âlemin eş zamanlı olduğuna karşı çıktığını söyleyebiliriz. Dolayısıyla Gazzâlî'nin bu itirazında esas eleştiri noktası daha fazla belirginleşmiş olur. Şöyle ki, Gazzâlî, Tanrı ile âlemin eş zamanlı oluşunun delildeki dayanaklarından olan zamanın başlangıcını varsaymanın imkânsızlığına yani zamanın ezelî olması görüşüne karşıt olarak, zamanın sonradan ve yaratılmış olduğunu, Tanrı'nın zamandan bağımsızlığını ve zamanın ontolojik olarak Tanrı'ya bağımlı olduğunu savunur. Böylece, Tanrı'nın âleme önceliği zâtîdir ancak zâtî öncelik seçeneğinde eş zamanlılık gerekmez ve Tanrı'nın kadîm ve âlemin de hâdis olduğu bir zâtî öncelik savunulabilir.

Zaman deliline yönelik eleştirilerde değindiğimiz üzere, İbn Rüşd delilin Tanrı'ya zamansallık izâfe ettiği şeklinde bir eleştiride bulunmuştu. O, harekete tabi ve zamansal olan âlem ile harekete tabi olmayan ve zamandan bağımsız olan Tanrı'nın öncelik sonralık bakımından karşılaştırılmasını doğru bulmamaktadır. Tanrı'nın zamansızlığına yapılan vurgu ve Tanrı'nın âleme önceliğinin zamansal olmadığı noktasında Gazzâlî ile İbn Rüşd'ün hemfikir oldukları söylenilebilir. Nitekim her iki isme göre de Tanrı'nın âleme zâtî önceliği ne zamansal bir önceliği ne de Tanrı ile âlemin eş zamanlı olmasını gerektirir. İbn Rüşd *Tehâfüt*'ünde açık bir şekilde delilin zâtî öncelik seçeneğinde Tanrı ile âlemin eş zamanlı olduğu görüşü hususunda İbn Sînâ'yı eski filozofları doğru biçimde anlayamadığı için yanlışa düştüğünü belirtir. Ona göre iki varlıktan birinin ötekinden önce gelmesi, değişmez olan ve zamanda

bulunmayan varlığın, değişen ve zamanda bulunan varlıktan önce geldiği başka bir öncelik türüdür.⁸⁰

Her ne kadar İbn Rüşd argümana yönelik eleştiriler getirse de argümanın sonucunu (âlem kadîmdir) felsefî geleneğe mensup biri olarak elbette kabul eder. Onun esas karşı çıktığı nokta delil özelinde Tanrı'nın ezeliliğinin zamanın içinde sürekli ezelî olarak var olması şeklinde anlaşılmasıdır. Tanrı ezelîdir ve zaman kategorisinin tamamen dışındadır. Gazzâlî'nin itirazında ifade ettiğine benzer biçimde Tanrı, ezelî bir zamanda var olarak ezeliliğini kazanan anlamında değil varlık bakımından infıradı bakımından ezelîdir. İbn Rüşd bu eleştirisinden sonra âlemin kâdemi sonucunu nedensellik görüşü çerçevesinde açıklar. Ona göre şayet Tanrı'nın âleme önceliği zamansal değilse âlemin Tanrı'ya olan sonralığı da zamansal değildir. Aynı zamanda Tanrı doğası gereği ebedî ve değişmeyen olduğundan onun âlemin temel nedeni olma durumu tüm zamanlarda geçerlidir.⁸¹ Temel neden anında sonucunu gerektirdiği için eğer âlem kadîm olmazsa nedenin hangi sebeple geciktiği açıklanamaz. İbn Rüşd'ün bu ifadelerinden zâtî sebep sonucuyla beraberdir şeklindeki zaman delilinin örtük önermesini filozoflar ile birlikte kabul ettiği görülür.⁸² Nihai tahlilde Gazzâlî'ye göre Tanrı zamandan bağımsızdır ve ezelîdir, Tanrı'nın âleme önceliği zamansal bir öncelik değildir ve âlem hâdistir. Zaman da âlem gibi yaratılmıştır. İbn Rüşd'e göre ise Tanrı zamandan bağımsızdır ve ezelîdir. Aynı şekilde önceliği zamansal değildir ve âlem kadîmdir. Çünkü Tanrı âlemin temel nedenidir ve bir gecikme bekleme söz konusu değildir. Âlem kadîm olduğu için zaman da kadîmdir. Zira hareketin ölçüsü olduğu için zaman da âlem ile birlikte kadîm olması gerekir.

⁸⁰ İbn Rüşd, *Tehâfütü Tehâfütü 'l-Felâsife*, 37.

⁸¹ Bu Tanrı tasavvuru elbette Gazzâlî'nin kabul etmeyeceği bir tasavvurdur. Ona göre Tanrı her zaman neden olmaz yalnızca iradesiyle istediğinde neden olur.

⁸² Michael E. Marmura, Marmura, *The Conflict Over the World's Pre-Eternity*, 107. Bu meselede Simon Van Den Berg'in sözünü ettiği çelişkiden bahsetmekte yarar vardır. İbn Rüşd Tanrı-âlem eş zamanlılığını reddeder. Bununla beraber Tanrı'nın nedensel önceliğini de reddetmek durumundadır. Çünkü nedenselliğin kendisi zaman içinde meydana gelir. Dolayısıyla zaman ilişki nedensel ilişkinin zorunlu sonucudur. Oysa Tanrı zamansız bir ezelîyete sahiptir. Yani hem temel neden sonucuyla eş zamanlıdır, hem de Tanrı ile âlem eş zamanlı değildir önermesi beraber kabul edilmektedir. Simon Van Den Berg, "Notes", *Averroes's Tahâfut et-Tahâfut (The Incoherence of the Incoherence)* (Cambridge: Gibb Memorial Trust, 1987), 2/29.

1.4. Tanrı'nın Âleme ve Zamana Önceliği Meselesinde Îsâ Örneği

Tanrı'nın âlemden ve zamandan önce oluşunun yalnızca O'nun varlık bakımından tekliği anlamına geldiğini ve Tanrı'nın var olup âlemin olmadığı sonra Tanrı'nın âlem ile birlikte var olduğu durumlar arasında zamansal bir ilişki olmadığını açıklamak üzere Gazzâlî, Îsâ örneğini⁸³ verir. Bu örnekte Tanrı vardı Îsâ yoktu, sonrasında Tanrı varken ve O'nunla birlikte Îsâ'nında var olduğu durumları ortaya koyulur. Bu iki durumda yalnızca bir zâtın varlığı, diğer zâtın yokluğu ve sonrasında iki zâtın varlığı anlaşılır. Üçüncü bir anlam (zaman) takdir etmek zorunlu değildir. Bu örnekte “âlem” yerine Îsâ'nın kullanılmasının en önemli sebebi, zamansal ve tekil bir şahıs olan Îsâ, tüm zamanlarda var olduğu iddia edilebilen âleme kıyasla öncesi, sonrası ve yokluğu düşünülmesi daha kolaydır.

Gazzâlî Îsâ örneğiyle meseleyi daha anlaşılır kılmak gayesindedir. Meseleyi nasıl anlaşılır kıldığına daha yakından bakacak olursak, Tanrı vardı âlem yoktu (1) , sonra Tanrı var iken âlem de vardı (2) durumlarında zihin hızlıca ikincinin birinciden zamansal olarak sonra geldiğini düşünür. Üçüncü bir anlam olarak zaman olmaksızın Tanrı'nın zâtının varlığı ve âlemin zâtının yokluğunu bir anda kavrayamaz. Ancak Tanrı vardı Îsâ yoktu (1), sonra Tanrı var iken onunla birlikte Îsâ da vardı (2) örneğine baktığımızda, birincinin durumun zamansal olarak ikinciden önce veya ikinci durumun birinciden sonra olduğu ifadelerin kendisinden anlaşılmaz.⁸⁴ Birinci durum ikinciden sonra da olabilir. Yani, Îsâ var olduktan sonra onun vefatını düşündüğümüzde Tanrı vardı Îsâ yoktu durumu, Tanrı var iken O'nunla beraber Îsâ da vardı durumundan sonra olmuş olur. Bu sebeple bu ifadelerden anlaşılanın üçüncü anlam olmaksızın yalnızca Tanrı'nın zâtının var olup âlemin/ Îsâ'nın zâtının yokluğunun anlaşılması açısından daha kolaydır. Böylece “Tanrı âlemden ve

⁸³ Simon Van Den Berg, âlemin kıdemi meselesinde geçmiş zaman lafızlarının (kâne, was, dı/di) tahakkuk etmiş bir zamana işaret edip etmediği tartışmasının İbn Sînâ veya Gazzâlî ile başlamayıp konu ile ilgili geçmiş dönemlerde Proclus ve John Philoponos (Yahya en-Nahvî) gibi isimlerce tartışıldığını ifade eder. Bununla beraber Gazzâlî'nin ortaya koyduğu Îsâ örneği onun bu meseledeki özgün katkısını ortaya koyar niteliktedir. Simon Van Den Berg, “Notes”, 30.

⁸⁴ Erken, *el-Gazâlî'nin Tehâfutu'l-Felâsife Eserinin Birinci Meselesindeki Argümanların Değerlendirilmesi*, 124-125.

zamandan öncedir” lafzıyla kastedilenin zamansal bir öncelik olmadığı İsâ örneğiyle ortaya konulmuş olur.⁸⁵

Marmura, Gazzâlî’nin verdiği İsâ örneğiyle onun hedeflediği hususu şu şekilde açıklar: Eğer bir bireyin hayatı gibi sınırlı bir süre içinde gerçekleşen geçici bir olaya, önceliği zamansal olmayan sonsuz bir Tanrı neden oluyorsa, bu durum, geçmiş zamansal süresi sınırlı bir âlemi oluşturan sonlu zamansal olaylar dizisinde de mümkün olmalıdır.⁸⁶

Gazzâlî’nin *Tehâfüt*’ünde kurduğu bu münazara sahnesinde sırada onun zaman deliline getirdiği itirazdan sonra filozofların “Tanrı vardı âlem yoktu...” ifadelerinin üçüncü bir anlama (zaman) işaret ettiği şeklindeki ve meseledeki örneklerle -dı/-di kiplerine ilave olarak -ecek/-acak kiplerini de ekleyerek ortaya koyduğu karşıt itirazı gelmektedir.

1.5. Filozoflarda Lafızların Vücudî Bir Zaman Anlamı İçermesi

Gazzâlî, “Tanrı vardı âlem yoktu” ve “Tanrı vardı âlem vardı” durumlarının yalnızca bir zâtın varlığı diğerinin yokluğu anlamına geleceği; üçüncü bir şey olarak Tanrı’nın olup âlemin olmadığı bir zaman varsayımının zorunlu olmayacağı görüşündedir. Filozoflar ise bu görüşün aksine, belirtilen durumların zâtların varlığı ve yokluğuna ilave olarak üçüncü bir mefhum olarak zaman anlamı da içerdiği görüşünde ısrarcıdırlar. Bu görüşlerini bir varsayım üzerine akıl yürüterek ispatlamaya çalışırlar. Bu çerçevede Tanrı’nın var olup âlemin olmadığı ve sonrasında yaratılan âlemin gelecekte yok olacağı bir durum farz edilerek, geçmiş ve geleceğe işaret eden ayrı lafızlar üzerinden tek bir mana olarak âlemin olmadığı ortaya konulur. Eğer

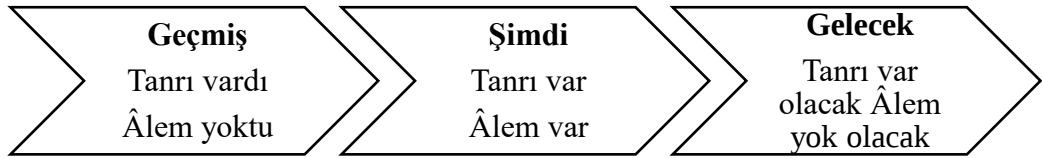
⁸⁵ İbn Rüşd, Gazzâlî’nin verdiği örnekte üçüncü bir anlam olarak zamanı düşünmenin gerekmediğini doğru kabul eder. Ancak ona göre İsâ’nın Tanrı’dan sonra gelmesi, özü bakımından zamanda bir sonralık olmayıp, şayet bir sonralık söz konusu ise bu ilinti bakımından bir sonralıktır. İbn Rüşd, *Tehâfütü Tehâfütü’l-Felâsife*, 38.

⁸⁶ Marmura, *The Conflict Over the World’s Pre-Eternity* 106-107. Ayrıca Marmura, Gazali’nin Tanrı’nın âlemle birlikte zamanı da yarattığına dair görüşünün Eş’arîlerin atomcu bir âlem tasavvurlarının sonucu olduğunu belirtir. Zira Eş’arîlere göre zamanda âlem gibi atomik yapıdadır, bölünemeyen küçük birimlerden oluşur ve süresizdir. Tanrı’nın hem cevherleri hem de zamanın atomlarını yaratır. Eğer dünya bu tür atomların bir araya gelmesinden oluşuyorsa, zaman da dünya ile birlikte yaratılmıştır. Atomcu kozmoloji hakkında detaylı bilgi için bk. Mehmet Bulgen, *Kelâm Atomculuğu ve Modern Kozmoloji* (Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2020), 151-229. Alnoor Dhanani, *Kelâmın Fizik Kuramı*; Basra Mu’tezilesi Kozmolojisinde Atomlar, Uzay ve Boşluk, çev. Mehmet Bulgen (İstanbul: Klasik Yayınları, 2020), 65-103.

üçüncü bir anlam olarak zaman tasavvur edilmezse bu iki ayrı yokluk durumunun sadece tek anlamda bir yokluk durumuna işaret ettiği şeklinde yanlış bir sonuca gidilmiş olur.

Filozofların itirazı şu şekildedir;

“Allah vardı ve âlem yoktu” sözümüzün, ilâhî zâtın varlığı ve âlemin yokluğu dışında üçüncü bir anlamı daha vardır. Bunun delili ise şu şekildedir: Biz gelecekte âlemin yok olduğu bir durumu farz edersek, bu durumda bir zâtın varlığı ve diğer zâtın yokluğu durumunun meydana geldiğini görürüz. Dolayısıyla bu varsaydığımız durum için “Allah vardı ve âlem yoktu (kâne’l-lâhu ve lâ âlem)” ifadesi doğru olmaz. Bu durum için doğru ifade “Allah var olacak ve âlem olmayacaktır” (yekûnü’l-lâhu ve lâ âlem)” şeklindedir. Oysa biz geçmişe yönelik olarak “Allah vardı ve âlem yoktu” deriz, Öyleyse “vardı (kâne)” ve “var olacak (yekûnü)” lafızları arasında fark bulunmaktadır. Nitekim biri diğerinin yerine geçemez. O hâlde bu farkın nereden kaynaklandığı ifade edecek olursak; şüphesiz ki bu iki ifade⁸⁷ sadece İlâhî zâtın varlığı ve âlemin yokluğu şeklinde birbirinden ayırtılamayıp ancak üçüncü bir anlam ile ayrılırlar. Zira biz gelecekte âlemin yokluğu durumundan söz ederken “Allah vardı ve âlem yoktu” dediğimizde bu ifadenin yanlış olduğu anlaşılır. Çünkü “vardı” lafzı yalnızca geçmiş için kullanılır. Bu durumda açığa çıkıyor ki “vardı” lafzının altında üçüncü bir anlam bulunur ve bu anlam ise geçmiştir. Geçmiş ise özü itibariyle (bizâtîhî) zamana, başkası itibariyle de (bigayrihî) harekete delalet eder. Çünkü hareketin varlığı zamanın geçmesine bağlıdır. Dolayısıyla âlemden önce, âlemin var oluşuna kadar devam edip tükenen bir zamanın zorunlu olarak bulunması gerekir.”⁸⁸



Şekil 1. Filozofların geçmiş, şimdi ve gelecek varsayımı

Gazzâlî’nin İslâm filozofları adına zikrettiği bu itirazdan anlaşılacağı üzere geçmiş ve gelecek olmak üzere iki farklı durumda Tanrı’nın var olup âlemin olmadığı durum söz konusudur. Fakat söz konusu durumlarda bir zâtın varlığı diğer zâtın

⁸⁷ Birincisi, âlemin yaratılışından önce ki Allah’ın olup âlemin olmadığı durum, ikincisi ise âlemin yaratıldıktan sonra yok olduğunun varsayıldığı, Allah’ın olup âlemin olmadığı durum.

⁸⁸ Gazzâlî, *Tehâfütü’l-Felâsife*, çev. Mahmut Kaya - Hüseyin Sarioğlu, 82. Gazzâlî, *Tehâfütü’l-Felâsife*, çev. Bekir Karlığa, 34.

yokluğu anlamına işaret eden lafızlar farklıdır. Filozofların temel iddiası ise bu lafız farklılıklarının dış dünyada tahakkuk etmiş üçüncü bir anlama, *zamana* delalet ettiği şeklindedir. Gelecekte ki İlâhî zâtın varlığı ve âlemin yokluğu için “Tanrı vardı âlem yoktu.” denilemez. Çünkü “*kâne*” lafzı vücûdiyyet anlamı ile birlikte geçmişteki bir zamana işaret eder. Geçmişteki bir durum için “vardı” ve gelecekteki bir durum için, “var olacak” lafızlarının kullanılmasının önermelerin semantik içeriğini farklılaştıran bir zaman anlamının varlığını göstermektedir.⁸⁹ Nihai tahlilde geçmiş ve geleceğe işaret eden lafızların farklılığından hareketle “Tanrı vardı âlem yoktu.” demek aynı zamanda, “Tanrı’nın olup âlemin olmadığı bir zaman vardır.” demektir.

İbn Rüşd filozofların bu itirazına ilişkin daha önce zaman deliline getirdiği eleştirisi ile aynı minvalde bir eleştirisi getirir. O, tabiatında zamanda bulunmak olan varlık ile tabiatı gereği zamanda bulunmayan bir varlığın, varlık-yokluk durumlarının karşılaştırılmasının doğru sonuç vermeyeceğini düşünür. Örneğin zamansız olan Tanrı için, “O bağışlayıcı ve esirgeyici idi” sözündeki geçmiş zaman lafzı *kâne* yalnızca konu ile yüklem arasındaki bağa işaret eder. Yani sadece Tanrı’nın bağışlayan ve esirgeyen olduğu anlamına delalet eder.⁹⁰ İbn Rüşd’e göre söz konusu karşılaştırma yalnızca âlemin yokluğu ile varlığını karşılaştırdığımızda doğru olur. Çünkü şayet âlemin varlığı zamanda olsaydı, onun yokluğunun da zamanda bulunması gerekirdi. Bununla beraber âlem var olduğu anda, âlemin yokluğu söz konusu olmadığına göre bu yokluğun varlıktan önce gelmiş olması gerekir. Dolayısıyla yokluk varlıktan önce, âlem ise bu yokluktan sonradır.⁹¹

Filozofların kiplerin zaman anlamı içerdiği şeklindeki itirazında vurgulanması gereken önemli bir husus bulunmaktadır. İtirazın son cümlelerinde “*kâne*” lafzının içerisinde geçmiş anlamı bulunduğu ifade edilir. Bir geçmişten söz edildiği durumda

⁸⁹ Erken, *el-Ğazâli’nin Tehâfutu’l-Felâsife Eserinin Birinci Meselesindeki Argümanların Değerlendirilmesi*, 128.

⁹⁰ “Tanrı hoşgörülü ve merhametliydi.” ifadesi, “Tanrı hoşgörülü ve merhametlidir.” şeklinde çevrilebilir. Söz konusu lafız şimdiki zamana ve gelecek zamana işaret edebilir. Bununla birlikte bu mesele Philoponus (Yahya en-Nahvî) tarafından da tartışılmıştır. O, Tanrı’nın zamandan bağımsızlığını şu şekilde ifade eder: O, zaman yok iken vardı ve O, zamanın olmayacağı bir durumda da var olacak. (He was when there was no time and He will be when there will be no time) O, aynı zamanda ifadelerin zayıflığına aldırmandan dikkatin anlamlara verilmesi gerektiğini ekler. Simon Van Den Berg, “Notes”, 31.

⁹¹ İbn Rüşd, *Tehâfütü Tehâfütü’l-Felâsife*, 39.

doğrudan bir şekilde zamana ve dolaylı olarak ise harekete işaret edilmiş olur. Çünkü zamanın varlığı o zaman içinde meydana gelecek hareketin varlığını gerektirir. Görüldüğü üzere “zaman, hareketin ölçüsüdür” anlayışı devam etmektedir. Bu durumda âlemin ve zamanın başlangıcı olduğu kabul edildiğinde Tanrı’nın var olup âlemin olmadığı bir geçmiş bulunmaktadır. Bu geçmiş ise geçmişteki bir zamanı, hareketi ve hareketin kendisinde gerçekleşeceği hareketli bir varlığı (âlemi) gerektir. Buradan hareketle şunu söyleyebiliriz: Filozoflara göre şayet zamanın ve âlemin bir başlangıcı kabul edilirse âlemden önce âlemin varlığı şeklinde bir çelişki meydana gelir. Tartışmanın seyrini hatırlarsak, İslâm filozoflarının bu bölümdeki itirazının esas itibarıyla hangi noktaya yapıldığı biraz daha belirginleşmiş olur. Şöyle ki, Gazzâlî Tanrı’nın âleme önceliğinin zamansal değil zâtî olduğunu ancak önceliğin zâtî olmasından Tanrı ile âlemin eş zamanlı olmasının gerekmeyeceğini ve Tanrı’nın kadîm olup âlemin hâdis olduğu bir durumun kabul edilebileceğini savunmuştu. Filozoflar ise bu itirazda âlem ve zaman hâdis kabul edilirse âlemden önce âlemin varlığı gibi bir çelişik sonuç çıkacağını ortaya koymuştur.

Filozoflar, “Tanrı vardı âlem yoktu.” ifadesinin yalnızca zâtların varlığı ve yokluğu anlamına gelmediğini, bununla birlikte ifadenin üçüncü bir mefhum olarak zaman anlamı taşıdığı itirazını getirirler. Bu itirazlarına delil olarak âlemin varlığa geldikten sonra gelecekte ki yokluğunu düşünerek, âlemin varlığa gelişinden önceki yokluğu(1) ile varlığa geldikten sonra ki yokluğu (2) durumuna işaret eden lafızların farklılığını ortaya koymuşlardır. 1. yokluk durumu “Tanrı vardı âlem yoktu.” şeklinde ifade edilirken 2. yokluk durumu “Tanrı var olacak ve âlem yok olacak.” şeklindedir. Aynı yokluk durumu farklı lafızlarla ifade edilir ve bunlar birbirinin yerine kullanılamazlar. Dolayısıyla bu lafızların dış dünyada tahakkuk etmiş zaman anlamlarına işaret ettiğini belirtmişlerdir.

Gazzâlî’nin, filozofların birçok yönden güçlü görünen ve ilk bakışta düşünüldüğünde sağduyuya daha yatkın olan bu itirazına karşı getireceği cevabını ikiye ayırabiliriz. Gazzâlî, daha sonra ele alacağımız ikinci cevapta mekânı zamana benzeterek bir analogi kurar ve filozofların mekâna ilişkin görüşlerinin zaman konusunda da geçerli olması gerekliliği üzerinden itiraza karşı cevaplar üretir. Birinci cevabında ise esasen filozofların söz konusu itirazında kullandığına benzer bir yöntem

kullanır. Onların itirazında âlemin gelecekte yokluğu varsayılmış ve bu varsayım üzerinden geçmişteki yokluğu ile karşılaştırma yapılmıştı. Gazzâlî’de âlemin gelecekteki yokluğunun varsayımı üzerine yeni bir varsayım ekleyerek âlemin gelecekte tekrar var olduğu bir durum varsayar. Bu varsayım üzerinden hem geçmişteki âlemin yokluğu durumu hem de gelecekteki âlemin yokluğu durumu tek bir “âlem yoktu.” lafzıyla ifade edilebilir ve her iki durumda da geçerli olmuş olur. Gazzâlî, geleceğin geçmişe dönüşebildiği ve lafızlar arasındaki farkın algılayana nispetle izâfî olduğunu ortaya koyduğu cevabını incelemeye geçebiliriz.

1.6. Gazzâlî’de Lafızların İzafiliği

Gazzâlî, filozofların itirazında delil getirme yöntemine benzer şekilde, âlemin zamanda başlangıcı varsayıldığı durumda o başlangıçtan önce bir zamanın varlığının gerekli olup olmadığı tartışmasının uzantısı olan geçmiş ve geleceğe ilişkin zaman bildiren lafızlarının(dı/ecek) hariçte tahakkuk etmiş bir anlam içermesinin zorunlu olmadığını şu şekilde ortaya koyar:

İtiraza cevaben deriz ki, bu iki lafızdan temel olarak anlaşılan bir zâtın varlığı diğer zâtın yokluğudur. İki lafız arasındaki farklılığa yol açan üçüncü şey ise bize izâfet ile gerekli olan bir nispetten ibarettir. Şöyle ki biz âlemin gelecekte yok olduğunu ve ondan sonra ikinci kez var olduğunu farz edersek bu durumda “Allah vardı, âlem yoktu.” dememiz gerekir. Bu ifade, ister âlemin ilk yokluğunu isterse var olduktan sonraki ikinci yokluğunu kast etmiş olalım her iki durum için doğru olur. Bunun bir nispet olduğunun işareti, geleceğin aynıyla geçmişe dönüşmesinin mümkün olması ve onun geçmiş lafzıyla ifade edilmesidir. Bütün bunlar, hayal gücünün (vehmin) öncesi olmayan bir başlangıcın varlığını idrak etmede aciz kalmasından kaynaklanmaktadır. İşte vehmin kendisinden ayrılamadığı bu öncenin hariçte tahakkuk etmiş bir varlığının olduğunu zannederiz ki bu da zamandır.⁹²

⁹² Gazzâlî, *Tehâfutu’l-Felâsife*, çev. Mahmut Kaya - Hüseyin Sarioğlu, 82. Gazzâlî, *Tehâfütü’l-Felasife*, çev. Bekir Karlığa, 34.



Şekil 2. Gazzâlî'nin geçmiş, şimdi ve gelecek varsayımı

Filozofların itirazında, Tanrı vardı âlem yoktu ifadesinin zâtların varlığı ve yokluğundan ayrı olarak zaman anlamı taşıdığının ispatı için, âlemin gelecekte tekrar yok olacağı bir durum farz edilerek iki yokluk durumunun ayrı lafızlarla ifadesi edilmesinin gerekliliği ve bu farklı lafızların var olan bir zaman anlamı içerdiği ortaya konulur. Gazzâlî bu itiraza verdiği cevapta şemada görüldüğü üzere daha önce yapılan bir varsayım üzerine ikinci bir varsayımı: âlemin gelecekteki yokluğundan sonra tekrar var olduğu bir durum daha ekler. Gazzâlî'nin eklediği bu varsayım: “Tanrı vardır ve onunla birlikte âlem de vardır.” şeklindeki Gelecek (2) referans noktası alındığında ve bu noktadan hareketle hem âlemin ilk geçmişteki yokluğu hem de filozofların varsayımındaki gelecekteki yokluğu için “Tanrı vardı âlem yoktu” ifadesi kullanılabilir. Bu ifade her iki yokluk durumu için geçerli olacaktır. Şimdi referans noktası olarak alındığında geçmişteki yokluk durumu için “-dı/-di” ve sonra gelen gelecekteki yokluk durumu için “-ecek/-acak” kullanılırken, referans noktası daha ileriki bir gelecek olarak alındığında ise farklı lafızlar ile ifade edilen her iki yokluk durumu içinde tek bir lafız (-dı/-di) geçerli olabilmektedir. Yani bu durumda gelecek, geçmişe dönüşür ve gelecekteki durum için ona özel işaret eden bir lafız yerine geçmiş lafzı kullanılır. Geçmiş ondan önceki bir noktadan bakıldığında gelecek, olay anında şimdi ve daha ilerideki bir noktadan ise geçmiştir. Dolayısıyla alınan referans noktalarına göre geçmiş şimdi ve gelecek sürekli değişkenlik gösterebilmektedir.

Gelinen noktada Gazzâlî'ye göre bir durumu geçmiş ve gelecek olarak nitelemek aslında o durumun bizâtîhi sahip olduğu bir nitelik değildir. Geçmişe veya geleceğe işaret eden lafızların mutlak bir zaman anlamı içerdiği söylenemez. Çünkü aynı durum için gelecek ve geçmiş niteliği ve aynı zamanda bu niteliğe işaret eden lafızlar değişkenlik gösterir. Şayet bu lafızların işaret ettiği zaman anlamı mutlak

olsaydı değişkenlik söz konusu olmazdı. Bu sebeple Gazzâlî'ye göre itirazdaki durumlara işaret eden lafızlar hariçte var olan bir zamana değil yalnızca alınan referans noktasına göre önceliği ve sonralığı ifade eder.⁹³ Esasında şemada gösterilen geçmiş şimdi, gelecek(1) ve gelecek(2) olmak üzere tüm durumlar alınacak bir referans noktası olmaksızın hepsini kuşatacak bir noktadan düşünüldüğünde bu durumların ifade ettiği mana Gazzâlî'nin temas ettiği gibi yalnızca zâtların varlığı ve yokluğu olacaktır. Yani her durum için “Tanrı var âlem yok, Tanrı var âlem var.” ifadesi yeterli olacaktır. Tanrı'nın zamansızlığını bu durum özelinde tekrar düşünecek olursak Tanrı'nın olup âlemin var olmadığı durum âlemin varlığa geldiği durumdan zamansız bir varlık için önce değildir. Yalnızca âlem vardır veya âlem yoktur. Bunların birbirine göre zamansal bir ilişki içerdiğinin düşünülmesi zamansal varlık olan bizlere nispetlidir. Çünkü zihnimiz mutlaka bir referans noktası düşünerek olayları önce ve sonra olarak düşünür. Gazzâlî'nin itirazının son cümlelerinde ifade ettiği gibi vehim kuvvesi⁹⁴ öncesi olmayan bir başka deyişle zamansal olmayan bir başlangıcı tasavvur edemez. Netice itibarıyla “Tanrı vardı âlem yoktu.” durumu, âlemin ve zamanın varlığa gelişinden önceki bir zamanın varlığını ve var olduğu düşünülen bu zamandan hareketle ortaya konulan “zamandan önce zamanın -âlemden önce âlemin varlığı” şeklindeki çelişkiyi gerektirmez.

1.6.1. Hocaşâde'nin Gazzâlî'ye Yönelik Yöntemsel Eleştirileri

Gazzâlî'nin filozofların kiplerin tahakkuk etmiş bir zaman anlamı içerdiğine yönelik itirazına getirdiği lafızlar arasındaki farkın yalnızca bize izâfetle bir nispet ve geçmiş ile geleceğin göreceli olduğu şeklideki birinci cevabına yönelik Hocaşâde ve Kemalpaşazâde'nin eleştirilerine değinilmesi gerekmektedir. Bu eleştiriler büyük oranda yöntemsel olmakla birlikte zamanın mahiyeti ve onun haricî bir gerçekliği var mı yoksa mevhum-muhayyel bir şey mi? tartışmalarına kapı aralamaktadır. Hocaşâde, Gazzâlî'ye cevaben tartışmadaki “Tanrı vardı âlem yoktu ve Tanrı var olacak âlem

⁹³ Erken, *el-Ğazâlî'nin Tehâfutu'l-Felâsife Eserinin Birinci Meselesindeki Argümanların Değerlendirilmesi*, 131.

⁹⁴ Gazzâlî'nin zaman-mekân analogisi üzerinden itiraza verdiği ikinci cevap incelendikten sonra Epistemik sınırlarıyla vehim başlıklı bölümde, vehim kuvvesinin mahiyeti ve onun zamansal olmayan bir başlangıç tasavvur edememe sebepleri ve bu yetersizlikten hareketle zamanın ve âlemin başlangıcından önce gelen bir zamanın gerekmediği görüşü üzerinde durulacaktır. Bk. s.65.

yok olacak” cümlelerinin kendisi vasıtasıyla birbirinden ayrıldıkları nispetin geçmiş ve gelecekte başka bir şey olmadığını ifade eder. Çünkü bu cümlelerin birbirinden ayrılacakları başka bir nispet söz konusu değildir. Bu durumda geçmiş ve gelecek, zamanın özsel niteliklerindendir ve diğer şeylerin onlarla nitelenmesi zamanın aracılığıyla. Dolayısıyla tartışmanın başındaki âlem ve zamanın varlığa gelişinden önce gelen bir zamanın var olduğu şeklindeki itiraz aynı şekilde tekrar getirilebilir.⁹⁵ Kemalpaşazâde ise *Hâşîye*’sinde bu eleştiriyi şöyle açıklar; Gazzâlî’nin iki cümle arasındaki anlam farkının bize izâfetle bir nispet olduğu ve izâfe edilen değiştiğinde kendisinin de değiştiği şeklindeki görüşü filozofların bu cümlelerin üçüncü bir anlam olarak zaman içerdiği ve zamandan önce zamanın gerekliliği itirazını reddetmekte bir yararı yoktur. Çünkü bu itiraz için nispet ister izâfî olsun ister hakiki olsun tahakkuku yeterlidir. Dolayısıyla zamandan önce zamanın itirazı geri dönmüş olur çünkü söz konusu nispetin izâfe edildiği şeyin değişmesi ile değişen bir şey olmasının bu itiraza bir zararı yoktur.⁹⁶

Hocazâde getirdiği bu eleştiriye yönelik verilebilecek bir cevabı ortaya koyup sonra onu cevaplamaktadır. Söz konusu eleştiriden sonra kiplerin zaman anlamı içermesi ve zamandan önce zamanın varlığı itirazının geri dönmesi üzerine eğer şöyle söylenirse; bu itirazda söz konusu olan zamanlar vehmin ürettiği muhayyel bir şeydir. Tanrı var iken âlemin olmaması durumunda Tanrı’nın âlemden önce gelişi bu muhayyel zamanlardır. Bu sebeple zamandan önce zamanın varlığı çelişkisi gerekmez. Bu durumda Hocazâde’ye göre cevaben şöyle söylenir: o hâlde, bu uzun bir şekilde anlatılan “Tanrı vardı âlem yoktu, âlem yok olacak” ifadelerinin sadece zâtların varlığı ve yokluğu anlamına geldiği üçüncü bir anlam içermediği sözlerine ihtiyaç yoktur.⁹⁷ Yani esasında Hocazâde’ye göre haricî gerçekliği olmayan vehmin ürünü bir zamanla Tanrı’nın âlemden önce gelişi, âlemin ve zamanın başlangıcından önce bir zamanın varlığı çelişkisini gerektirmez. Bu yüzden Gazzâlî’nin benimsediği yöntem ile söz konusu cümlelerin zaman anlamı içermediği yalnızca zâtların varlığı ve yokluğu anlamlarının olduğu geçmiş ve geleceğin değişebildiği şeklindeki argümanı filozofların itirazını reddetmekte bir faydası olmadığı gibi-çünkü itiraz geri

⁹⁵ Yaqoob, *Hocazade’nin Kitabı’t Tehafüt Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili*, 60.

⁹⁶ Kemalpaşazâde, *Tehâfüt Haşiyesi*, 162.

⁹⁷ Yaqoob, *Hocazade’nin Kitabı’t Tehafüt Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili*, 60.

dönmektedir- aynı zamanda meseleyi uzatmaktadır. Fakat Gazzâlî'nin itiraza verdiği cevaptaki yöntemi ile Hocaîade'nin Gazzâlî adına önerdiği yöntem arasında farklılıklar bulunduğunun ifade edilmesi gerekir. Nitekim Hocaîade'nin cevabında zamanın mahiyetine yönelik bir yargıdan (onun muhayyel bir şey olmasından) hareket edilmektedir. Gazzâlî'nin yöntemi ise zamanın mevcut bir şey olduğu ancak onun zamansal bir başlangıcının bulunduğu ve bunun zamandan önce zaman çelişisini gerektirmeyeceği şeklindedir. Bununla beraber Gazzâlî' söz konusu çelişkiyi reddetmek için vehmin öncesi olmayan bir başlangıç tasavvur edememesi üzerinden hareket etmektedir.⁹⁸

1.6.2. Tanrı-Âlem ilişkisinde Zamanın İzafiliği Tartışması

Gazzâlî'nin filozofların itirazına getirdiği birinci cevabın sadece ilgili konu özelinde kalmayıp zamanın mahiyetinin sorgulandığı onun vücûdî bir şey mi yoksa vehmin tasarladığı bir şey mi olduğu tartışmalarına kapı araladığını İbn Rüşd'ün *Tehâfût* 'ünde görmekteyiz. Nitekim o, Gazzâlî'nin lafızlar arasındaki farklılığın bize izâfetle gereken bir şey olduğu ve geçmiş ile geleceğin göreceli değişen şeyler olduğu şeklindeki görüşlerini açıklarken şu ifadeleri kullanır: “Bu görüşe göre geçmiş ve gelecek, hayal gücüne nispetle var olan iki şeydir. Çünkü biz bunların değişebildiği görmekteyiz. Bu sebeple geçmiş ve gelecek özleri dolayısıyla var olan nesnelerden olmayıp insan nefsinin dışında ayrıca bir varlıkları yoktur. Dolayısıyla bunlar insan nefsinin meydana getirdiği şeylerdir. Hareket ortadan kalkınca bu ilişki ve

⁹⁸ Hocaîade'nin âlemin kıdemine ilişkin zaman delilini ele alırken önce kendisi bizzat zaman delilinin inceleyip, daha sonra ayrı bir başlık olarak zaman delilinin Gazzâlî'de olduğu hâliyle aktarması bu yöntemsel farklılıktan ve dönemin getirdiği tartışmaların boyutlarından kaynaklandığını söyleyebiliriz. Nitekim Hocaîade müstakil olarak zaman delilinin ele aldığı bölümde Gazzâlî'de görmediğimiz biçimde, zamanın gerçekten var olup olmadığı tartışmasına girmektedir. Bununla beraber Hocaîade zaman delilinin geçerliliğini zamanın varlığının ispat edilmesine bağlayarak esas filozofların deliline karşı getirdiği cevapta esas gayretini zamanın varlığını ispat edilememesi üzerinden yapmaktadır. Tezimizin kapsamı gereği bu tartışmalara girilmeyecektir. Konu ile ilgili *Tehâfût* geleneğinde detaylı bilgi için bk. Yağob, *Hocazade'nin Kitabı't Tehâfût Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili*, 52-58. Kemalpaşazade, *Tehâfût Haşiyesi*, 133-154. Tûsî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, 38-48 Konu ile ilgili klasik literatürde sistematik ve detaylı bir inceleme için bk. Seyyid Şerîf Cürcânî, Şerhu'l-Mevâkıf ed. İbrahim Halil Üçer, çev. Ömer Türker (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015), 2/102-138. Fahreddin er-Râzî, *Metafizik*, el-Metâlibü'l-Âliye mine'l-İlmi'l-İlâhî çev. Ekrem Demirli, Kübra Şenel (İstanbul, Fikriyat Yayınevi, 2022) 4-6/304-373. Eşref Altaş, *Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2016) 282-314.

karşılaştırmanın bir anlamı kalmaz.”⁹⁹ İbn Rüşd Gazzâlî’nin görüşlerini bu şekilde açıkladıktan sonra hem zamanın haricî bir gerçekliğinin olması gerektiğini hem de ezeli olarak başlangıçsız bir şekilde var olması gerektiğinin ispatlamaya koyulur. Pekâlâ, Gazzâlî’nin görüşlerini İbn Rüşd’ün ifade ettiği şekilde anlamak mümkün müdür? Gazzâlî aslında gelecek ve geçmişin izâfiliğinin ortaya koyarak zamanın bir varlığının olmadığını mı söylemeye mi çalışmıştır? Bu sorulara geçmeden İbn Rüşd’ün öncelikle zamanın onu algılayan kişi merkezli oluşuna dair vurgusuna ve sonrasında zamanın ezeli olarak var olmasının zorunlu olduğunu nasıl incelediğine göz atmak yerinde olacaktır.

Gazzâlî’nin zaman bildiren ifadelerin bize izâfetle bir başka deyişle zamanı algılayan bireye izâfetle bir nispet olduğunu söylemesi, zamanın ego merkezli yapısına vurgu noktasında İbn Rüşd’ün de kabul ettiği bir husustur. Nitekim onun, “zaman zihnî harekete oranla meydana getirdiği bir şeydir.” ifadesi bu tutumunu göstermektedir. Zamanın önceye ve sonraya göre hareketin sayımı olması ve bu hareketi sayanın ise zamanı algılayan nefis olmasından hareketle zamanın nefse bağımlı olmasına Aristoteles şu şekilde temas etmektedir: “Ruh olmadan zaman olabilir mi? Zaman, hareketin sayımı olduğuna göre onu sayanın olmadığı durumda sayılanın da olmaması gerekir. Dolayısıyla sayı da olmayacaktır. Çünkü sayı ya sayılandır ya da sayılabilir olan şeydir. Eğer ruh ve ruhtaki akıldan başka hiçbir şey sayma yeteneğine sahip değilse ruh yoksa zamanın da olması imkânsızdır. Ruh olmadan hareketin olması mümkünse var olan tek şey zamanın konusu olmuş olur. Önce ve sonra, harekete ait niteliklerdir ve sayılabilir oldukları ölçüde zaman da bunlardır.”¹⁰⁰ Burada Aristoteles, zamanın nefsin sayma işlevine bağlı olabileceği ile beraber hareketin zamana bağımlılığı yoluyla dolaylı olarak nefse bağlı olduğunu ortaya koyar. Aristoteles’e benzer şekilde İbn Rüşd de birazdan ortaya konulacağı

⁹⁹ İbn Rüşd, *Tehâfütü Tehâfütü l-Felâsife*, 40.

¹⁰⁰ Aristoteles, *Fizik*, 211-213. İbn Sînâ zamanın varlığı meselesi üzerinde detaylıca durmaz. O, *en-Necât* adlı eserinde hareket olmaksızın zamanın kavranılamaz olmasına ilişkin mağarada dış dünyadan yalıtılmış durumda bir grup kimsenin hareketi algılayamaması durumunda zamanı hissedemeyeceğini belirtir. Fakat *Kitabu’ş Şifâ: Fizik* adlı eserinde bu fikri isimlerini zikretmediği başkalarına izâfe etmesinden hareketle onun bu fikri benimsemediği söylenilebilir. Hüseyin Atay, *Fârâbî ve İbn Sînâ’ya Göre Yaratma*, (Ankara: A.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1974), 75.

üzere zamanın varlığını zamanın harekete bağımlılığı ve hareketin var olma imkânı üzerinden değerlendirecektir.

İbn Rüşd Gazzâlî'nin felsefî itiraza geçmiş ve geleceğin izâfilîği üzerinden getirdiği cevabının, zamanın haricî bir varlığını problem hâline getirdiğini düşünmüştür. Bu düşüncesinden dolayı onun görüşünü açıkladıktan sonra cevap olarak zamanın, zihnin harekete oranla meydana getirdiği bir şey olduğunu bununla birlikte ne hareketin ne de zamanın ortadan kaldırılmasının mümkün olduğunu ifade eder. İbn Rüşd daha önceki ifadelerinden aşına olduğumuz üzere zamanın varlığını, hareketli ve hareketi kabul eden varlıklar ile hareketsiz ve hareketi kabul etmeyen iki ayrı varlık sınıfı üzerinden inceler. Ona göre “Zamanın varlığı sadece hareketi kabul etmeyen varlıklar için imkânsızdır. Çünkü zaman hareketli varlıklarla ya da onların varlığının düşünülmesiyle ilişkili olarak vardır. Aynı zamanda hareketi kabul eden ve etmeyen varlıkların bu özellikleri onların özüne ait nitelikler olduğundan hiçbir varlık sınıfı diğerine dönüşemez. Dolayısıyla hareketi kabul eden varlıklar zorunlu olarak zamansaldır, hareketi kabul etmeyen varlıklar ise zamansızdırlar. Tartışmanın başladığı yer ile ilişkili olarak, âlemin ve zamanın varlığa gelişinin bir başlangıcının bulunduğu kabul edilirse hareketin varlık imkânı bu başlangıçtan önce gelmiş olmalıdır.¹⁰¹ Hareketin imkânı bahsi geçen başlangıçtan önce ise hareketi kabul edecek nesne de bu başlangıçtan önce var olmak durumundadır. Çünkü hareket mutlak yoklukta değil ancak sükûnu kabul eden bir nesnede mümkündür. Bu sebeple sonradan varlığa geldiği düşünülen şeyin kendisinden önce gelen bir yokluğunun bulunması; o şeyin yokluğunun, onun varlığını kabul edecek bir şeyle (mevzu) bağlantılı olması ve kendisinden yokluğun kalkması gerekir.”¹⁰²

İbn Rüşd'e göre hareketi kabul eden varlıklar sınıfından olan âlemin şayet zamansal açıdan bir başlangıcı olursa bu hareketi kabul eden âlemin hareketinin imkânı bu başlangıç öncesinde var olmuş olur. Dolayısıyla hareketin imkânı varsa bu hareketi kabul edecek nesnenin yani âlemin ve hareketi ölçecek zamanın da varlığı kabul edilmiş olur. Aslında İbn Rüşd meselenin başındaki “zamandan önce zaman ve âlemden önce âlem çelişkisini,” Gazzâlî'nin zamanın nisbi olduğunu ve haricî bir

¹⁰¹ Marmura, *The Conflict Over the World's Pre-Eternity*, 112-113.

¹⁰² İbn Rüşd, *Tehâfütü Tehâfütü'l-Felâsife*, 41.

gerçekliği olmadığını vehmettiren görüşlerine cevap olarak zamanın varlığını ispat sadedinde tekrar ortaya koyduğunu ifade edebiliriz.

Marmura, Gazzâlî'nin geçmiş ve geleceğe işaret eden lafızların bize izâfetle gereken bir şey olduğu bunların hariçte tahakkuk etmiş bir zaman anlamına işaret etmesinin gerekmediği ve buna delil olarak geçmiş ve geleceğin değişken olduğu şeklindeki görüşlerinden onun tamamen subjektif bir zaman anlayışına sahip olduğunu söyleyemeyeceğimizi belirtir. Nitekim Gazzâlî, zamanın hareketin ölçüsü olarak kabul edildiği Aristotelesçi zaman anlayışını benimser. Ancak bununla birlikte Leen E. Goodman'ın ifadesiyle söyleyecek olursak Aristoteles'in zaman anlayışını kabul ederken onun, kendi sonsuzluğunu talep eden yönünü reddeder.¹⁰³ Marmura bu bağlamda Gazzâlî'nin geçmiş ve geleceğin bize göre göreceli oluşunu belirtmenin ötesinde argümanı geliştirmeyip bu noktada bıraktığını ve Aziz Augustinus'un yaptığı gibi geçmiş ve geleceğin hesabını vermeye koyulmadığını belirtir. Augustinus'a göre yalnızca şimdiki zaman gerçek olarak vardır; geçmiş bir anı-hatıradır, geçmiştir; gelecek ise beklentidir, henüz gelmemiştir.¹⁰⁴

Simon Van Den Berg de bu konuda benzer ifadeleri kullandığı görürüz. O, Gazzâlî'nin konuya ilişkin ifadelerine yazdığı notta zamanın öznelliğini meselesinin Helenistik Felsefede sıklıkla ileri sürüldüğünü ifade eder. Stoacıların ve Peripatetik ekole mensup birçok kimsenin zamanın, tasarım gereği sadece bir düşünce ürünü olduğunu iddia ettiklerini belirtir. Yani zaman bir kavram ya da ölçüden ibarettir, bir varlık değildir. Fakat Gazzâlî argümanını böylesi bir noktaya taşımaz. -Zaman-mekan analogisini incelediğimiz bölümde göreceğimiz üzere- Gazzâlî haklı olarak uzamsal genişlemedeki sınır yanıltıcı ise ve mekânsal bir sonsuzluk kabul edilemiyorsa aynı şekilde zamanın genişlemedeki sınırın da yanıltıcı olduğunu savunmaya devam eder. Bu savunusunda hayal gücünün yanılsamasını da hem zaman için hem mekân için kullanır. Nitekim o, zamanın ve hareketin sonsuz olduğunu kabul etmemesine

¹⁰³ Lenn E. Goodman, Ghazali's Argument from Creation (II), International Journal of Middle East Studies, Vol.2 Issue 2 (Apr., 1971), 168-188, 172.

¹⁰⁴ Marmura, *The Conflict Over the World's Pre-Eternity*, 110.

karşın Aristoteles'in zamanın ve mekânın harekete ve bedene bağlı olduğu anlayışını kabul ediyor görünmektedir.¹⁰⁵

İbn Rüşd'ün Gazzâlî'nin zaman bildiren lafızlar arasındaki farkın bize izâfetle gereken bir nispet olduğu ve geleceğin geçmişe dönüşebilmesi ve bunun geçmiş zaman lafzıyla ifade edilebildiği görüşünü açıklayış biçimini hatırlayacak olursak şunları ifade etmek mümkündür: İlgili görüşe göre geçmiş ve gelecek, hayal gücüne nispetle var olan iki şeydir. Çünkü biz bunların değişebildiği görmekteyiz. Bu sebeple geçmiş ve gelecek, özleri dolayısıyla var olan nesnelerden olmayıp insan nefsinin dışında ayrıca bir varlıkları yoktur. Dolayısıyla bunlar insan nefsinin meydana getirdiği şeylerdir. Moad'a göre İbn Rüşd'ün açıklamaları Gazzâlî'nin mesele hakkındaki görüşleriyle uyuşmamaktadır. Çünkü geleceğe ve geçmişe işaret eden lafızların alınan referans noktalarına nispetle değişkenliğinin gösterilmesi ve bu lafızlardan hareketle hariçte tahakkuk etmiş bir zaman anlamının olmayacağını ifade edilmesi zamanın bir gerçekliği olmadığı anlamına gelmez. Bir başka deyişle İbn Rüşd'ün ifade ettiği gibi geçmiş ve geleceğin özleri dolayısıyla olmayıp sadece insan nefsinin ürünü olmaları anlamı çıkarılamaz. Nitekim Gazzâlî'nin ifadeleri açıkça zaman hakkında değil -dı/-di ve -ecek/-acak kiplerinin arasındaki fark hakkındadır.¹⁰⁶ Aynı zamanda Gazzâlî geleceğin geçmiş olmasının insan zihnine bağlı olduğunu değil; geleceğin bizâtîhi geçmiş olduğunu belirtir. Yani öncelik ve sonralık bakımından birbiriyle ilişkili durumlarından (Tanrı'nın varlığı, âlemin varlığı veya yokluğu) âlemin ister ilk yokluğu ister ikinci yokluğu kastedilsin doğru bir şekilde geçmiş olarak adlandırılabilir.

İbn Rüşd'ün Gazzâlî ile ilgili açıklamaların onun görüşüne uygunluk arz etmediğinin daha açık bir göstergesi şudur. Gelecekte ki olay geçmiş hâline gelse bile¹⁰⁷ daha önceki olaylarla ilişkili olarak geçmiş ve gelecek düzeninden farklı bir

¹⁰⁵ Simon Van Den Berg, "Notes", 31.

¹⁰⁶ Moad, *Coherence of the Incoherence*, 135.

¹⁰⁷ Simon Van Den Berg, Gazzâlî'nin bu argümanında geçmişinde geleceğe dönüşebildiği gösterseydi daha ikna edici olabilirdi şeklinde bir ifadesi vardır Simon Van Den Berg, "Notes 32. Ancak Gazzâlî'nin amacı daha öncede ifade edildiği gibi zamanın gerçek dışılığını ortaya koymak değildir. Esasında geçmiş ondan önceki bir noktadan bakıldığından gelecektir. Ancak geçmiş olduktan sonra geleceğe dönüşemez. Bu durumda geçmiş, şimdi ve gelecek değişkenlik gösterse de geçmiş, şimdi ve gelecekte meydana gelen olayların birbirlerine göre öncelik ve sonralık durumlarının değişmediğini gösterir.

öncelik sonralık ilişkisinde devamlı olarak sabit kalır. Yani Gazzâlî geçmiş ve gelecek düzenini yalnızca biz zamansal varlıklara izâfetle gereken ilişki olduğu sonucuna varırken aynı zamanda geçmiş ve gelecekte ki olayları daha önce ve daha sonra şeklinde tanımlamaya devam eder. Örnekten hatırlanacağı üzere, biz âlemin gelecekte yok olduğunu, ondan sonra da ikinci kez var olduğunu farz edecek olursak, hem geçmişteki yokluk hem de gelecekteki yokluk durumu için geçmiş lafzı kullanabiliriz. Gazzâlî'nin burada aldığı referans noktası da âlemin gelecekteki yokluğundan daha sonra gelen âlemin var olma durumudur. Dolayısıyla İbn Rüşd'ün gözden kaçırdığı husus Gazzâlî'nin iki farklı zamansal düzen anlayışı arasında ayrım yapmasıdır. Bu iki farklı düzen öncelik-sonralık ve geçmiş-gelecektir. Birinci düzende olayların birbirlerine göre öncelik ve sonralıkları sabittir, asla değişmez, ne önce sonraya ne de sonra önceye dönüşür. Bir olay diğerinden önce gerçekleşmişse her zaman o olaydan önce olarak kalmaktadır. Geçmiş-gelecek düzeninde ise alınacak referans noktasına göre olayların geçmiş ve gelecek ile nitelenme durumları değişmektedir. Gelecekte ki bir olay, gerçekleşme anında şimdiye, gerçekleştikten sonra ise geçmişe dönüşür. Buradan hareketle belirli bir duruma, geçmiş ve gelecek anlamı bulunduran lafızla işaret etmek ile bu durumlar arası öncelik ve sonralık ilişkisinin birbirine göre değerlendirilmesinin farklı şeyler olduğu açığa çıkar. Dolayısıyla Gazzâlî'nin öncelik sonralık bakımından olaylar sabitken, geçmiş ve geleceğin izâfî olduğu görüşünden zamanın ve hareketin reddine, insan zihninin ürünü olduğuna dair bir çıkarımda bulunmak mümkün gözükmemektedir.¹⁰⁸

Moad, Gazzâlî'nin mesele hakkındaki görüşleri ile 19. yüzyıl İngiliz İdealist Filozof John McTaggart'ın *The Unreality of Time*¹⁰⁹ isimli yazısında ortaya koyduğu meşhur A-serisi ve B-serisi zaman ayrımı arasında bir çağrışım kurar. Şöyle ki McTaggart'ın yaptığı bu ayrımda A-serisi zaman anlayışına göre olaylar geçmiş, şimdi ve gelecek olarak sıralanır. Bu seriye göre olayların konumu sürekli değişmektedir. Gelecekteki bir olay şimdi ve geçmiş olacaktır. Bunun sebebi ise A-serisinde zamanın, özünde geçmiş ve gelecekten farklı geçmişten geleceğe doğru içsel bir yönde hareket

¹⁰⁸ Moad, *Coherence of the Incoherence*, 136.

¹⁰⁹ John Ellis McTaggart *The Unreality of Time*, Oxford University Press on behalf of the Mind Association, Vol. 17, No. 68 (Oct. 1908), pp. 457-474. John Ellis McTaggart, *The Nature Of Existence*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1921) vol.1 458-474.

eden bir zaman noktası olarak düşünölen şimdinin referans alınmasıdır. Diğer yandan B- serisi zaman anlayışına göre olaylar herhangi bir içsel şimdiye referansla değöl birbirlerine öncelik ve sonralıklarına göre sıralanırlar. Olaylar arasındaki bu öncelik sonralık değışmez ve sabittir. 2025 yılı her zaman 2024'ten sonra, 2026'dan öncedir. B-serisi zamanda bir şimdi anına atıfta bulunulmadığı için zamanın sürekli ilerlediğı bir gelecek veya uzaklaştığı bir geçmiş yoktur.

Gazzâlî zaman bildiren lafızların alınacak referans noktasına göre değışkenlik gösterdiğini, dolayısıyla geçmiş ve geleceğın izâfî olduğunu ifade ederken McTaggart'ın terimiyle A-serisi bir zamanı tasavvur ettiğı söylenilebilir. Aynı zamanda âlemin hem geçmişteki ilk yokluğu hem de gelecekte ki ikinci yokluğu için geçmişlik bildiren lafız kullanılabilir ifadesi de ilgili durumlarının B- serisi zamanda olduğu gibi birbirlerine göre öncelik ve sonralıklarını koruduğunu gösterir.

McTaggart zamanın yalnızca ya A-serisi ya da B- serisi olarak anlaşılabileceğini ortaya koyar. İslâm filozofların ve Gazzâlî'nin de kabul ettiğı üzere hareketin ölçüsü olan zaman hareketi ve değışimi gerektirir. McTaggart'a göre B-serisi zaman anlayışında değışim yoktur her olay önce ve sonra şeklinde statik bir düzende sabittir. Dolayısıyla değışim ve hareket yalnızca geçmişten geleceğe ilerleyen içsel şimdinin olduğu A-serisi zaman anlayışında mümkündür. Bununla beraber geçmiş, şimdi ve geleceğın birbiriyle bağdaşmadığına işaret eder. Buna göre eğer bir olay geçmiş ise şimdi ya da gelecek olamaz, gelecek ise şimdi ve geçmiş olamaz. Ancak A-serisi zaman anlayışında her olay hem geçmiş hem şimdi hem gelecektir. Bu bir çelişkidir ve zaman gerçektir. McTaggart'ın zamanın gerçek dışılığına ilişkin bu argümanının İbn Rüşd'ün Gazzâlî'ye atfettiğı şeyle paralellik arz ettiğı görülür. Kısaca geçmiş ve gelecek olmadan değışim olmaz, değışim olmadan ise zaman olmaz. Bununla birlikte Gazzâlî'nin geçmiş ve geleceğın göreceli oluşuna ilişkin çıkarımı ile McTaggart'ın A-serisi zamanın çelişkisini gösterirken ki ifadelerin benzerlik arz ettiğı söylenebilir. Fakat burada Gazzâlî'nin McTaggart'ta olduğu gibi zamanın gerçek dışı olduğu sonucuna varmak istemediğinin belirtilmesi gerekir. Gazzâlî'nin geçmiş-gelecek (A-serisi) ilişkisi ile önce-sonra (B-serisi) ilişkisinden ayırdığını ve geçmiş-

gelecek ilişkisinin sadece bize izâfetle gereken bir ilişki olduğunu ifade ettiğini fakat bu ilişkiyi zaman için zorunlu kılmadığını söyleyebiliriz.¹¹⁰

Richard Sorabji ise Gazzâlî'nin geçmiş- gelecek ilişkisinin bize izâfetle gereken bir ilişki olmasından hareketle zamanın ego merkezli yapısını öngördüğüne dikkat çekmiştir. Ancak o, ne Gazzâlî'nin ne de Tatianus ve Plutarch gibi ortaçağ filozoflarının McTaggartçı bir şekilde A-serisi ve B-serisi gibi bir ayrımın öngörüsünde bulunabileceğini düşünmez.¹¹¹ Moad ise Gazzâlî'nin bu hususta daha önce ifade edildiği üzere hem McTaggart'ın A ve B serisi zaman ayrımını hem de A-serinin nesnelliğine karşıt argümanı öngördüğü iddiasında bulunur. Bu iddiasını desteklemek için Gazzâlî'nin *el-İktisâd* eserinde Tanrı'nın ezeliliğini açıkladığı yerden alıntı yapar. Gazzâlî'ye göre Tanrı'nın ezeliliği onun içinde var olduğu ezelî bir zaman müddetinin varlığını gerektirseydi bu müddetin ezeliliği içinde var olduğu başka bir ezelî zaman dilimini gerekirdi. Oysa Tanrı'nın ezeliliği zamansız bir ezeliliktir. Yani zamanın var olduğu bir zaman varsaymak sonsuz bir geriye gidişe yol açar.

Gazzâlî'nin McTaggartçı bir zaman ayrımını öngörüp öngörmediği detaylı bir incelemeyi hak etse de¹¹² konumuz özelinde kısaca, “Tanrı vardı âlem yoktu.” ifadesinin hariçte tahakkuk etmiş bir zamanı ve âlem ile zamanın varlığa gelişinden önce bir zamanının varlığını gerektirmediği hususunda filozoflara karşı Gazzâlî'nin eleştirisini güçlendirdiğini ifade edebiliriz.

Tartışmanın bu bölümüne kadar olan seyrini Gazzâlî'nin bir sonraki başlıkta inceleyeceğimiz zaman-mekan analogisi ile tam olarak neye cevap verdiğini anlaşılması için tekrar düşünmekte fayda vardır. Hatırlanacağı üzere filozoflar Tanrı'nın âleme önceliğinin ya zâtî ya da zamansal olacağını belirtmişti. Önceliğin

¹¹⁰ Moad, *Coherence of the Incoherence*, 137.

¹¹¹ Richard Sorabji, *Time, Creation, And The Continuum, theories in antiquity and the early middle ages* (Chicago: University of Chicago Press. 1983) 44-45.

¹¹² Bu bölümde incelenen meseleler Gazzâlî ile İslâm filozofları arasında zaman kavramı merkezinde cereyan eden tartışmanın çok boyutluluğunu gösterir niteliktedir. Çalışmamızın kapsamı gereği ilgili konuya sınırlı bir şekilde temas edilebilmiştir. McTaggart'ın ortaya koyduğu zaman ayrımı ve zamanın mahiyeti üzerine güncel tartışmalar hakkında detaylı bilgi için bk. Zikri Yavuz, *Modern Zaman Teorileri Ve Zamanın Gerçekliği*, *Felsefe Dünyası* 2/56 (2012) 189-201. Aykut Küçükparmak, *Zamanın A-B Serileri: Şimdinin Mahiyeti Üzerine Tartışmalar*, *Beytulhikme An International Journal Of Philosophy* 6/1 (Haziran 2016), 82-97. Tanrı, zaman ve ezelilik konularında teizm savunusu yapan güncel bir çalışma için bk. William Lane Craig, *God, Time, And Eternity The Coherence Of Theism 11: Eternity* (La Mirada, CA. : Springer-Science Business Media, B.V 2001)

zamansal seçeneği zamanın başlangıcından önce de bir zamanı gerektirdiği için zamandan önce zamanın varlığı gibi bir çelişkiyi gerektirdiği için geçersizdir. Ayrık şartlı kıyasın birbirini dışlayan yapısı gereği zamansal seçeneği yanlış ise zâtî seçeneği doğrudur. Önceliğin zâtî olması seçeneğinde ise eş zamanlılık vardır. Tanrı kadîmdir, o hâlde âlem de kadîmdir. Gazzâlî bu delilin her iki öncülüne de eleştiri getirerek zamansal öncelik seçeneğinin söz konusu çelişkiyi gerektirmediğini, zâtî öncelik seçeneğinde ise eşzamanlılığın zorunlu olmadığını ve Tanrı'nın kadîm olup âlemin hâdis olacağı bir durumun mümkün olduğunu ifade etmişti. O, bunu ortaya koymak için ise “Tanrı âlemden öncedir.” ve “Tanrı vardı ve âlem yoktu.” öncüllerinden hareket eder. Tanrı'nın olup âlemin olmama durumunun yalnızca zâtların varlığı ve yokluğu anlamına geldiğini bu anlamdan ayrı olarak Tanrı'nın olup âlemin olmadığı bir zaman düşünmenin zorunlu olmadığını, bunu düşünenin vehm olduğu ve ona itibar edilmemesi gerektiğini ifade etmişti. Filozoflar ise “Tanrı vardı âlem yoktu.” ifadesinin zâtların varlığı-yokluğu anlamlarının yanında üçüncü bir anlam olarak zaman anlamı içerdiği konusunda ısrarını sürdürürler. Bunu delillendirmek için ise -dı/-ecek gibi geçmiş ve geleceğe işaret eden lafızlarının hariçte tahakkuk etmiş zaman anlamları olduğunu, âlemin geçmişteki yokluğuna ek olarak varlığa geldikten sonra gelecekte ki bir yokluğunu varsayarak her iki yokluk durumunun farklı lafızlarla ifade edilmesinin gerekliliğini belirtir. Gazzâlî bu itiraza cevap olarak filozoflara kendilerinin kullandıkları yöntemle karşılık verir ve âlemin gelecekte ki yokluğuna ek olarak tekrar âlemin var olduğu bir durum varsayar. Bu son durum referans noktası alındığına âlemin hem gelecekteki yokluğu hem de geçmişteki yokluğu için tek bir lafız (yoktu) ifadesi yeterli olacaktır. Bu örnekle gelecek ile geçmişe işaret eden lafızların bize izâfetle gereken bir nispet olduğunu ve geleceğin ve geçmişin durumların zâtî nitelikleri olmayıp değişkenliğini ortaya koyar. Son tahlilde Gazzâlî hem bu cevabını hem de Tanrı'nın var olup âlemin olmama durumu ve âlem ile zamanın başlangıcı düşüncesinin zamandan önce bir zamanın varlığını gerektirmediği düşüncesini güçlendirmek için zaman-mekân analogisine başvurur.

1.7. Gazzâlî'nin Zaman-Mekân Analogisi

Gazzâlî zamanın başlangıcı varsayıldığında bu varsayılan zamandan önce de bir zaman gerekeceği düşüncesinin vehmin yanılgısı olduğunu çünkü vehmin öncesi

olmayan bir başlangıç kavrayamadığını belirtmişti. Bu bölümde Gazzâlî, vehim kuvvesinin ilgili yanılığını daha net biçimde açığa çıkarmak amacıyla İslâm filozoflarının mekân ile ilgili görüşlerini kullanarak onların mekân hakkında verdikleri hükümlerin zaman hakkında da geçerli olması gerektiğini ortaya koyar:

“Bütün bunlar vehim kuvvesinin, öncesi olmayan bir başlangıcın varlığını kavrayamamasından kaynaklanır. Vehmin kendisinden ayrılamadığı bu öncenin (zamanın) gerçek bir şey olduğunu zannederiz. Bu durum tıpkı, vehmin, her yüzeyin üstünde bir üstün bulunduğunu varsayarak, nesnelerin başın üst hizasında sona erdiğini fark etmekten aciz kalmasına benzer. Bundan dolayı vehim, âlemin ötesinde dolu ya da boş bir mekânın varlığını farz eder. Ona, âlemin yüzeyinin ötesinde ne bir üst ne de ondan uzak bir boyut (buud) vardır denildiğinde vehm bunu kabul etmekten kaçınır. Bu duruma benzer şekilde, âlemin varoluşundan önce gerçekleşmiş bir varlığı olan herhangi bir önce yoktur,¹¹³ denildiğinde vehim bunu da kabule yanaşmaz.”¹¹⁴

Burada Gazzâlî’nin vehmin yanılığı merkezinde ortaya koyduğu benzerlik şu şekilde ifade edilebilir: Vehim kuvvesi âlemin ötesinde bir üst bulunmamasına rağmen bir üst farz ettiği gibi zamanın başlangıcının öncesinde bir zaman olmamasına rağmen aynı şekilde bir önce farz etmektedir.

Gazzâlî’nin bu pasajın son kısmında belirttiği üzere filozoflar âlemin ötesinde boşluk ve doluluğun bulunmadığı hususunda görüş birliği içerisindedirler. Her ne kadar vehim bunu idrak edemese de aklî delil ile bu sonuç ortaya koyulur. Gazzâlî bu aklî ispatı şu şekilde ortaya koyar:

Vehmin âlemin ötesinde sonsuz bir boyut/uzam dan ibaret olan bir boşluk olduğunu varsayması, boşluk özü itibarıyla anlamlı ve delaleti olan bir şey değildir diyerek yanlışlanabilir. Nitekim boyut farklı ebatlara sahip olan cisme tabidir. O hâlde cisim sonlu olunca ona tabi olan boyutlarda sonlu olmuş olur ve buna bağlı olarak dolulukta sonlu olmuş olur.¹¹⁵ Boşluk ise anlamlı ve delaleti olan bir şey değildir. Dolayısıyla her ne kadar vehm kabul etmekten kaçınsa da âlemin ötesinde bir boşluk ve doluluğun olmadığı sabit olmuştur.¹¹⁶

¹¹³ Terkan, “Tehâfutu’l-Felâsife Eleştirmeli Metin” 249. Terkan’ın Tehâfut’ün tercümelerine ilişkin getirdiği eleştirilerde ortaya koyduğu hatalar, ilgili pasajları alıntılanırken dikkate alınmış ve gerekli düzenlemeler yapılarak verilmiştir.

¹¹⁴ Gazzâlî, *Tehâfutu’l-Felâsife*, 83.

¹¹⁵ Terkan, “Tehâfutu’l-Felâsife Eleştirmeli Metin” 250.

¹¹⁶ Gazzâlî, *Tehâfutu’l-Felâsife*, 85.

Gazzâlî'nin buradaki ifadeleri iki seçenek şeklinde şöyle açıklanabilir: Birincisi o, âlemin ötesinde bir boşluk bulunmadığını, boşluk kavramının anlamsız olması ve onun herhangi bir varlığından söz edilemeyeceğinden hareketle ortaya koymaktadır. Dolayısıyla vehmin, âlemin ötesinde sonsuz bir boyut gibi boşluk tasavvur etmesi yanlıştır. Nitekim boşluğun anlaşılabilir anlamı yalnızca âlemin ötesinde bir doluluğun olmadığı şeklindedir. Yani boşluğun herhangi bir boyutu yoktur. Boyut yalnızca cisimlerin özelliğidir.

İkincisi o, âlemin ötesinde bir doluluğun bulunmadığını doluluğun cisim ve ona tabi boyutlar ile ilişkisinden hareketle ortaya koyar. Âlemin yüzeyinin ötesinde bir boyut yoktur. Çünkü boyut cisme tabi olduğu için âlemin yüzeyin ötesinde cisim olmadığından/son bulduğundan dolayı boyut da olamaz /son bulur.¹¹⁷

Nihâi tahlilde Gazzâlî'ye göre filozoflar âlemin ötesinde bir boşluk veya doluluk olmadığını, vehim bunun tersini varsaysa da akıl ile bunun yanlışlığı ortaya koyulduğu görüşünü benimser. Söz konusu görüşte filozofların tutumunda olduğu gibi Gazzâlî de kendi savunduğu görüş olan zamanın başlangıcından önce gelen bir zaman yoktur, vehim bunu tersini yani zamandan önce zamanı varsaysa da akıl ile bunun yanlışlığı ortaya koyulmasını savunmaktadır. Gazzâlî, İslâm filozoflarının âlemin ötesinde bir boşluk ve doluluğun bulunmadığına dair ispatlarına ayrıca yer vererek onların görüşlerinin temeline temas etmiştir. Gazzâlî'nin bunu yapma sebebi filozofların mekâna ilişkin¹¹⁸ görüşleriyle kendisinin zamana ilişkin görüşü arasında kurduğu benzeşimden hareketle görüşünü savunacağı bir temel zemini ortaya koymaktır

Gazzâlî bu bölümden sonra kurduğu analoginin kapsamını artırmak ve sağlamlaştırmak adına mekân - cisim ilişkisi ile zaman - hareket ilişkisi arasında bir benzerlik kurar.

“Aynı şekilde mekânsal boyutun cisme bağlı olması gibi zamansal boyutun da harekete bağlı olduğu söylenebilir. Nitekim mekânsal boyutun cismin hacmi ve uzamı olması gibi zamansal boyut da hareketin uzamıdır. Ve yine her ne kadar vehim bunu hayal etme ve varsayma hususunda ısrarcı olup

¹¹⁷ Erken, *el-Ğazâlî'nin Tehâfutu'l-Felâsife Eserinin Birinci Meselesindeki Argümanların Değerlendirilmesi*, 137.

¹¹⁸ Detaylı bilgi için bk. Aristoteles, *Fizik*, 111-137; İbn Sînâ, *Kitabu's Şifâ: Fizik 1*, 139-174.

kabule yanaşmasa da cismin boyutlarının sonluluğuna ilişkin delilin varlığı, cismin ötesinde mekânsal boyutun bulunmasının ispatını engellediği gibi hareketin iki uçtan sonlu olduğuna ilişkin delilin varlığı da hareketin ötesinde zamansal bir boyutun varsayılmasını engeller. Bu bakımdan -bir referans noktasına izâfetle- önce ve sonra şeklinde ikiye ayrılan zamansal boyutla, yine -bir referans noktasına izâfetle- üst ve alt şeklinde ikiye ayrılan mekânsal boyut arasında bir fark yoktur. “Üst”ün üstünde herhangi bir üst bulunmadığının ispatı mümkünse “önce”den önce hayal ve vehim ürünü olmayan tahakkuk etmiş bir gerçek öncenin bulunmadığının ispatı da mümkündür. Bu zorunlu bir sonuçtur ve üzerine düşünülmelidir. Nitekim Filozoflar âlemin ötesinde boşluk ve doluluğun bulunmadığı hususunda görüş birliği içindedirler.”¹¹⁹

Gazzâlî, filozofların mekâna ilişkin görüşlerinde vehim kuvvesinin âlemin ötesinde bir boşluk ve doluluk tasavvur etse de aklî delil ile böyle bir boşluk veya doluluğun olmadığını ispatlamalarında olduğu gibi kendisinin de zamanın öncesinde her ne kadar vehim bir önce tasavvur etse de bu öncenin olmadığını aklî delil ile ispatlayabileceğini savunur. O, bu pasajda farklı olarak mekânsal boyutun varlığının cismin varlığını gerektirmesi ile zamansal boyutun varlığının bir hareketin varlığını gerektirmesine değinir. Bununla birlikte cismin boyutlarının sonlu olmasının ispatı âlemin ötesinde herhangi bir mekânsal boyutun ispatlanmasıdır. Nitekim boşluğun haricî bir varlığı olmayan bir şey olduğu; doluluğun ise cismin yüzeyinin son bulması ile son bulacağı, bir önceki pasajda ifade edilmişti. Gazzâlî’nin kurduğu analoginin bu noktası dikkat çekicidir. Zira ona göre cismin boyutlarının sonlu olması gibi hareket de sonludur. Çünkü hareketin kendisinin gerçekleştiği mahal, cisimdir. Cisim ise hareketi kabul eden varlıktır. Cismin boyutları sonlu olduğunda o cismin ötesinde bir boşluk ve doluluk olmadığı gibi hareketin ötesinden zamansal bir uzam olması mümkün değildir. Çünkü zaman da hareketin ölçüsüdür. Hareket sonlu ise zamanında sonlu olması gerekir. Dolayısıyla Gazzâlî üst ve alt olarak ikiye ayrılan mekân ile önce ve sonra olarak ikiye ayrılan zaman arasında kurduğu bu analogiden hareketle üstün üstünde herhangi bir üst yoksa aynı şekilde öncenin öncesinde tahakkuk etmiş bir önce yoktur demektir.

Gazzâlî mekânın ötesi ve zamanın öncesi arasında kurduğu benzeşim ile filozofların kabul ettiği görüşlerinden hareketle kendi düşüncesini savunacağı zemini

¹¹⁹ Gazzâlî, *Tehâfutu'l-Felâsife*, 85.

açmış görünmektedir. O, sonrasında muhtemelen analojinin kusurlarını gidermek ve sağlamlaştırmak adına münazaranın diğer kanadı olan filozoflardan gelebilecek muhtemel itirazlara değinir.

1.7.1. Zaman-Mekân Analojisinde “Alt-Üst” Terimlerinin İzâfiliği Sorunu

Gazzâlî’nin zaman ile mekân arasında kurulan analogiye filozoflar adına zikrettiği itiraz şu şekildedir:

“Bu karşılaştırma hatalıdır, çünkü âlem küre şeklinde olduğundan dolayı onun üstü ve altı yoktur. Şayet sen bir yöne üst diyorsan ona üst deme sebebini, o yönün başına doğru yukarıda olması ve diğer yöne alt diyorsan bu da ayağına doğru altında bulunmasından dolayıdır. O hâlde yön sana nispetle değişen bir isimden ibarettir. Sana göre alt olan, yerkürenin diğer tarafında tabanı senin tabanına karşılık gelecek bir başkasını varsaydığında ona göre üst sayılır. Hatta gündüz vakti gökyüzünün üstü saydığın noktası geceleyin gökyüzünün altı sayılır. Yerkürenin dönüşünden dolayı yeryüzünün altı, onun üstü olabilmektedir.”¹²⁰

Bu itirazın vurgulanması gereken noktası alt ve üst’ün, algılayanın referans noktasına göre değiştiği ve hariçte tahakkuk etmiş bir anlamlarının olmadığıdır. Buradan hareketle âlemin üstü ile zamanın öncesi arasında yapılan karşılaştırma hatalıdır. Çünkü üst ve altın referans noktalarına göre değişmesi mümkünken zamanın ve âlemin başlangıcı ile sonunun birbirine dönüşmeleri mümkün değildir.¹²¹ Yani başlangıç ve son, birbirlerine göre farklıdır. Bu sebeple birbirine dönüşemezler ve aynı zamanda bir gerçeklikleri vardır, üst-alt gibi göreceli değillerdir.

Filozoflar analogiye getirdikleri itirazı, mekânsal kavramlar olan üst ve alt ile zamansal kavramlar olan önce ve sonra arasında bir benzeşim kurulamayacağını, bir örnek üzerinden gösterir:

“Âlemin varlığa gelişinin ilk başlangıcına gelince onun sona dönüşmesi düşünülemez. Bu, bir ucu kalın diğer ucu ince bir tahta düşündüğümüzde, ince ucu sonlandığı tarafa üst diğer tarafa da alt ismini vermemize benzer. Fakat âlemin cüzlerinde bunun gibi özsel bir farklılık

¹²⁰ Gazzâlî, *Tehâfutu'l-Felâsife*, 85.

¹²¹ Erken, *el-Ğazâlî'nin Tehâfutu'l-Felâsife Eserinin Birinci Meselesindeki Argümanların Değerlendirilmesi*, 140.

bulunmamaktadır. Örnekteki farklılık tahtanın uçlarına, biçimlerine bağlı olarak verilen değişik isimlerden ibarettir. Öyle ki, tahta aksi bir durumda olsaydı isimler de tersine olmuş olurdu. Hâlbuki âlem değişmemektedir, âlemdeki parça ve yüzeyler değişmeyip yalnızca sana nispetle alt ve üst değişmektedir. Âlemden önceki yokluk ve onun varlığa gelişinin ilk başlangıç noktasına gelince, bu âlemin özüne ilişkin olup zâtîdir. Bu başlangıcın değişmesi ve son hâline gelmesi, âlem yok olunca buna bağlı olarak ortaya çıkacağı varsayılan sonraki yokluğun da önceki yokluk hâline gelmesi düşünülemez. Buna göre âlemin varlığının birincisi başlangıç ikincisi son olan iki tarafı da öze ilişkin sabit taraflar olup, üst ve alttaki durumun aksine izâfî değişmelere bağlı olarak bunlarda iki taraf arasında herhangi bir değişme düşünülemez. O hâlde bizim (filozofların) “âlemin üstü ve altı yoktur” dememiz mümkündür ancak sizin (kelâmcıların) “âlemin öncesi ve sonrası yoktur” demeniz mümkün değildir. Önce ile sonranın varlığı bir gerçek olduğuna göre zamanın önce ve sonra ile ifade edilenden başka bir anlamı yoktur.”¹²²

İtirazın bu bölümünde filozoflar, âlemin üstü ile altının, öncesi ve sonrası gibi nesnel bir gerçekliklerinin olmadığını vurgular. Dolayısıyla âlem zâtî itibariyle bir önceye ve sonraya sahipken bir üste ve alta sahip değildir. Onlar görüşlerini netleştirmek için bir ucu kalın diğer ucu ince tahta örneğini verirler. Bu örneğe göre çubuğun ince tarafının üst, kalın tarafının alt olarak kabul edildiğinde çubuk her nereye döndürülürse dönsün her zaman ince tarafı üst, kalın tarafı alt olacaktır. Çünkü çubuğun uçlarının isimlendirilmesi onun kendi zâtî niteliğine (biçimine) göre yapılmış bir isimlendirmedir. Âlem için ise böyle bir isimlendirme, onun zâtî niteliklerinde üst-altın olmaması ve üst-altın referans noktasına nispetle değişkenlik göstermesi sebebiyle söz konusu değildir. Dolayısıyla âlemin mekânsal boyutuna ilişkin haricî sabit bir delaleti olmayan üst-alt kavramları ile âlemin zamansal boyutuna ilişkin nesnel gerçeklikleri olan önce-sonra arasında bir analogi kurulamaz.

Moad, Gazzâlî'nin filozoflar adına zikrettiği bu eleştiriye yönelik daha önce zamanın izâfiliği başlığında incelenen bir hususa temas etmektedir. Burada McTaggart'ın zaman ayrımını hatırlayacak olursak A-serisi zamandan B-serisi zamana bir geçiş söz konusudur. A-serisi zaman anlayışı, zamanı geçmiş, şimdi ve gelecek olarak kabul eder. Zaman bir akış şeklinde düşünüldüğü için bu seride her bir olay hem geçmiş hem şimdi hem de gelecektir. Aslında tüm bu geçmiş, şimdi ve gelecek

¹²² Gazzâlî, *Tehâfutu'l-Felâsife*, 86.

referans noktalarına nispetle izâfîdir. Tıpkı filozofların Gazzâlî'nin analogisine getirdiği üst ve alt algısının referans noktasına nispetle göreceli olması gibi, B- serisi zaman anlayışında ise zaman, yalnızca önce ve sonra olarak kabul edilmektedir. Herhangi bir sabit noktanın ve akışın olmadığı bu anlayışta olayların birbirine göre öncelik ve sonralıkları asla değişmez sabit kalır. İtirazın son cümlesini hatırlayacak olursak, “Önce ile sonranın varlığı bir gerçek olduğuna göre zamanın önce ve sonra ile ifade edilenden başka bir anlamı yoktur” şeklindeydi. B- serisinde algılayan öznenin konumuna nispetle değişkenlik yoktur. Çünkü öyle olsaydı perspektifteki bir değişiklik ile âlemin başlangıcı sonu hâline ya da tam tersine gelebilirdi.¹²³

Gazzâlî'nin “Tanrı vardı âlem yoktu” ifadesinde olduğu gibi zaman bildiren kiplerin sadece zâtların varlığı ve yokluğu anlamına gelip hariçte tahakkuk etmiş bir zaman anlamı içermediği, geçmiş ve geleceğin algılayan kişiye nispetle göreceli olduğu şeklindeki görüşlerinden hatırlayacak olursak. Onun, bu ifadelerinden hareketle, kendisine zamanın gerçek bir varlığını kabul etmediği şeklinde bir eleştiri getirmenin hatalı olduğu biraz daha netleşmektedir. Tartışmada filozoflar üst ve altın izâfiliği ile önce ve sonranın sabit gerçekliğinin farklılığı üzerinden zaman-mekân analogisine bir eleştiri getirmişlerdir. Bu eleştiri Gazzâlî'nin kiplerin zaman anlamı içerip içermediği tartışmasında geçmiş ve geleceğin algılanan referans noktasına nispetle göreceli olduğu fakat olayların birbirine göre öncelik ve sonralıklarını koruduğu şeklindeki görüşüyle beraber düşünüldüğünde onun filozofların analogiye itirazında ifade ettiği gibi sabit olup değişkenlik göstermeyen önce-sonra şeklindeki bir zaman anlayışına karşı olmadığı söylenilebilir.

Gazzâlî'nin filozoflar adına üst-alt kavramları üzerinden getirdiği bu itiraza verdiği cevaba geçmeden önce İbn Rüşd'ün bu itiraz hakkında yorumlarına bakmakta fayda vardır. İbn Rüşd öncelikle filozofların analogiye itirazını son derece zayıf bulur. O, söz konusu itirazın iki bakımdan geçersiz olduğunu belirtir. Birincisi, filozofların mutlak bir üst ve alt kabul etmekle birlikte mutlak bir önce ve sonra kabul etmemeleridir. Çünkü onlara göre doğal bir üst söz konusudur ve hafif cisim bu üste doğru hareket eder, bir de alt söz konusudur ve ağır olan cisim de bu alta doğru hareket

¹²³ Moad, *Coherence of the Incoherence*, 144.

eder. Eğer böyle olmasaydı ağır ve hafif izâfî bir duruma bağlı olmuş olurdu. Onlara göre cismin doğal üst denilen tarafının hayal gücünde ya bir boşlukta ya da bir dolulukta son bulması söz konusu olabilir. İtirazın geçersizliğini ortaya koyan ikinci husus ise onlara karşı çıkanların, şu görüşü ileri sürmeleridir: Vehim kuvvesinin üstün bir üstü bulunacağını ve bunun da sonsuza kadar gideceğini tasavvur etmesinin nedeni, üstün göreceli olması değil aksine -vehmin sonradan varlığa gelen bir nesnenin ancak bir öncesinin bulunduğunu tasavvur etmesinde olduğu gibi- bir büyüklüğün de ancak başka bir büyüklüğe bitişik olduğunu düşünmesinden ileri gelmektedir. Bu sebeple Gazzâlî analogide kullandığı üst ve alt kavramları yerine iç ve dış kavramlarına geçiş yapmıştır.¹²⁴

1.7.2. Zaman-Mekân Analogisinde Yeni Kavramlar: “İç-Dış”

Filozofların üst-alt kavramlarının izâfiliği ve önce-sonranın nesnelliği üzerinden analogiye getirdiği itirazlardan sonra Gazzâlî, argümanında değişiklik yaparak iç-dış kavramları üzerinden zaman ile mekân arasında kurduğu benzeşimi devam ettirir.

“(Filozofların) İtirazına karşı deriz ki: Fark etmez, üst ve alt lafızlarının kullanılmasının özel bir anlamı yoktur. Biz bu lafızların yerine iç ve dış lafızlarını kullanır, âlemin bir içi bir de dışı vardır deriz. O hâlde âlemin dışında doluluk ve boşluğa ait bir şey var mıdır? (sorusuna filozoflar şöyle cevap verirler): Âlemin ötesinde boşluk ve doluluk yoktur. Eğer siz (kelâmcılar) dış lafzıyla onun en üst yüzeyini kastediyorsanız onun bir dışı vardır. Bundan başka bir şeyi kastediyorsanız âlemin dışı yoktur. (filozoflara sorulan soruya verdikleri cevapta olduğu gibi) Aynı şekilde şayet bize, âlemin varlığının bir öncesi var mıdır? sorusu sorulursa biz deriz ki: Bununla âlemin varlığa gelişinin bir başlangıcı yani bir başlangıç noktası kastediliyorsa, âlemin en dış tarafı ve yüzeysel kesiti anlamında bir dışın bulunmasında olduğu gibi, âlem için bir önce de söz konusudur. Şayet önce ile başka bir şeyi kastediyorsanız, âlem için bir önce yoktur. Zira âlemin dışı ifadesiyle onun dış yüzeyinin ötesinde başka bir şey kastedildiğinde de âlemin dışı yoktur denilir. Eğer “Öncesi olmayan bir varlığın başlangıcı düşünülemez” denilecek olursa, buna cevap olarak dışı olmayan cismin varlığının sonu da düşünülemez deriz. Şayet onun dışı -son bulduğu kesiti anlamında- yüzeyidir

¹²⁴ İbn Rüşd, *Tehâfütü Tehâfütü'l-Felâsife*, 44.

başka bir şey değildir denirse, biz de onun öncesi başladığı ilk nokta, uç anlamında varlığının başlangıcıdır başka bir şey değil deriz."¹²⁵

Gazzâlî, üst ve alt gibi referans noktasına göre değişkenlik gösteren kavramlar yerine sabit olan, değişmeyen iç-dış kavramlarını kullanarak getirilen itirazı bertaraf etmeye çalışır. Nitekim âlemin üstü ve altı göreceli olup değişebilirken, âlemin içinin ve dışının sabit nesnel bir gerçekliği bulunmaktadır. Gazzâlî'nin kullandığı yeni kavramlarla kurduğu analogi, âlemin ötesinde veya dışında bir mekânın olmaması ile âlemin varlığa gelişinin öncesinde zamanın olmaması arasındadır.¹²⁶ Mekânsal uzama ait nitelikler olarak iç ve dış ile zamansal uzama ait nitelikler olarak önce ve sonra kıyas edilecektir. Şöyle ki, âlemin dışında, nesnenin son bulduğu en son yüzey anlamı hariç herhangi bir dış (boşluk veya doluluk) yoktur. Aynı şekilde âlemin ve zamanın öncesinde, zamanın ilk başladığı nokta anlamı hariç herhangi bir önce olmadığı gibi bu öncenin delalet ettiği bir gerçeklik de yoktur. O hâlde Gazzâlî'nin cevabında ifade ettiği gibi filozoflar âlemin dışında boşluk ve doluluk olmadığı görüşünü savunabiliyorsa pekâlâ âlemin öncesinde varlığı olan bir zaman olmadığı savunulabilir. Alıntıda geçtiği üzere, eğer âlemin dışı ile en son cismin bittiği yüzey noktası kastedilirse bir dışın varlığının kabul edilebileceği, fakat bu anlam haricinde bir dışın olmadığı ifade edilmişti. Burada âlemin en son dış yüzeyi ile kast edilen esasında âlemin ötesindeki bir boşluk veya doluluk değil âlemin mekânsal uzamının son bulduğu sınırdır. Zira âlemin en dış yüzeyi de âleme ait olan bir şeydir, ondan ayrı başka bir şey değildir. Aynı şekilde âlemin ve zamanın öncesi ile zamanın başladığı ilk nokta kastedilirse bir öncenin varlığının kabul edilebileceği, ancak bu anlam haricinde bir öncenin olmadığı da ifade edilmişti. Burada ise zamanın öncesi ile kast edilen zamanın ilk olarak başladığı sınır anlamında bir öncedir. Bir başka deyişle zamansal uzamın ilk noktasıdır; yoksa âlemin ve zamanın öncesinde var olan bir önce değildir. Âlemin en dış yüzeyinin âleme dâhil olan bir şey olması gibi, zamanın ilk başladığı hatta bittiği nokta da zamanın içine dâhil zamansal bir şeydir.

Gazzâlî âlemin üstü ile zamanın öncesi üzerinden kurduğu ilk analogide üstün üstünde herhangi bir üst yoksa öncenin öncesinde de herhangi bir önce olmadığını

¹²⁵ Gazzâlî, *Tehâfutu'l-Felâsife*, 87.

¹²⁶ Erken, *el-Ğazâlî'nin Tehâfutu'l-Felâsife Eserinin Birinci Meselesindeki Argümanların Değerlendirilmesi*, 143.

ifade etmişti. Daha sonra kendi kurduğu analogiye karşı filozoflar adına, üstün göreceli olması ile öncenin sabit olması bakımından farklılaştığı için bunlar üzerinden kurulan bir benzeşimin hatalı olduğu yönündeki itirazı getirdi. Sonrasında ise bu itiraza cevap olarak göreceli üst-alt kavramları yerine önce-sonra gibi sabit değişmeyen iç-dış kavramlarını kullanarak zaman ve mekân arasında kurduğu analogiyi devam ettirdi. Bu tabloyu gözden geçirdiğimizde akıllara şu soru gelmektedir: Gazzâlî kendisinin kurduğu bu münazara sahnesinde neden en başından analogiyi iç ve dış kavramları ile kurmayıp filozoflar tarafında eleştiri gelebilecek üst ve alt kavramları ile kurmuştur? Bu nispeten daha uzun yolu izlenmeden doğrudan iç ve dış kavramları ile başlayabilirdi. Gazzâlî kendisinin iç ve dış kavramlarına geçiş yaptığı bölümde üst ve alt lafızlarının kullanılmasının özel bir anlamı olmadığını da ifade etmişti. Gazzâlî'nin bu şekilde bir yol izlemesinin sebebi üst ve alt kavramları ile başlayıp bu kavramların yol açtığı sorunları göstererek okuyucuyu iç-dış kavramlarının kullanıldığı ve daha önceki sorunları barındırmayan analogiye geçişe hazırlamak için sezgisel bir araç sağlamak olabilir.¹²⁷ İlk kavramlardaki sorunlar daha sonra giderilerek analogi hem sorgulanmış hem de bu sorgulama neticesinde daha güçlü hale getirilmeye çalışılmıştır. Bu sayede mekân ve zaman arasında kurulan benzeşimin yönleri ve unsurları daha açık bir şekilde algılanmış olmaktadır.

Gazzâlî'nin âlemin dışı ile zamanın öncesi arasında kurduğu analogi eğer geçerli kabul edilirse, âlemin ötesinde herhangi bir boşluk ve doluluk olmadığı gibi zamanın da öncesinde bir zamanın olmadığı kabul edilmiş olur. Hâdis, başlangıcı olan bir zamanın kabul edilmesi ise filozofların zaman delilinde hatırlayacağımız üzere Tanrı'nın âleme önceliğinin zamansal olma seçeneğinde ortaya çıkacağı söylenen zamandan önce zamanın çelişkisini ortadan kaldırır. Böylece önceliğin zamansal olma seçeneği dışlanamaz. Bununla birlikte Tanrı'nın âleme önceliğinin zâtî olması seçeneğinde Tanrı ile âlemin eş zamanlı olup kadîm olması seçeneğinden ayrı olarak Tanrı'nın kadîm olup âlemin ve dolayısıyla zamanın hâdis olduğu bir seçeneği savunma imkânı doğar.

¹²⁷ Moad, Time, Space and Imagination, 545.

1.7.3. İbn Rüşd'ün Zaman Mekân Analojisine Eleştirileri

İbn Rüşd'dün eleştirilerinin tam olarak hangi noktalara yapıldığının anlaşılması için Gazzâlî'nin söz konusu meseledeki ilgili ifadelerine değinmekte yarar vardır. Gazzâlî ilk olarak üst-alt sonrasında iç-dış kavramları ile önce ve sonra kavramları arasında benzeşim kurar. Burada vehim üstün üstünde bir üst bulunduğunu tasavvur ettiği gibi öncenin öncesinde de bir önce tasavvur eder. İslâm filozoflarına göre vehim her ne kadar kısıtlılığı sebebiyle böyle bir şey farz etse de mekânın ötesinde bir boşluk veya doluluk olmadığı akıl ile ispatlanır. Gazzâlî bu noktada mekân-cisim ve zaman-hareket arasında kurduğu ilişkiden hareketle zamanın öncesinin olmadığını savunur. Bu bağlamda mekânsal uzamın nesnenin bir parçası olması gibi zamansal uzamın da hareketin bir parçası olduğunu belirtir. Dolayısıyla nesnenin boyutlarının sonlu olduğu ispatlandığında onun ötesinde bir mekânın -boşluk ve doluluğun- olmadığını ispatlıyorsa aynı şekilde hareketin sonlu olduğu ispatlandığında bu hareketten önce bir zamansal uzamın olmadığı ispatlanmış olur. Hareket ile onun ölçümü ve bağımlı değişkeni olan zaman da bir başlangıca sahiptir. Bu başlangıçtan önce zamanın olması ise zorunlu değildir.

İbn Rüşd'ün zaman ile mekân arasında kurulan bu analogiye eleştirileri iki ana noktada toplanabilir. Birincisi zamanın tanımı ve mahiyeti üzerinden getirilen itirazlar. İbn Rüşd zaman kavramı üzerinden getirdiği itirazlar kısaca şu şekilde ifade edilebilir: Zamanın önce ve sonraya nispetle hareketin ölçümü olması, zamanın tanımı gereği bir önceyi gerektirdiği şeklindedir. O, aynı şekilde geçmiş, şimdi ve gelecek olarak anlaşılabilecek zamanın, geçmiş ve gelecek arasında köprü olacak bir ânı ve bu ânın da mantıksal olarak bir önceki ve sonraki zamanı gerektirdiğini savunur. İkincisi ise mekân ile cisim ve zaman ile hareket arasında kurulan benzeşim üzerine getirdiği eleştirilerdir. Burada bu iki kavram çifti arasındaki farklılıkları ortaya çıkararak söz konusu kavram çiftleri arasında bir benzeşim kurulmayacağını ortaya koymaya çalışır. Bu eleştirilerini yaparken de sıklıkla mekân ve zaman tanımları ve mahiyetleri üzerine Aristoteles'den alıntılar yapar.

Zaman ile mekân arasında kurulan analogiye oldukça sert eleştiriler getiren İbn Rüşd' e göre bu benzeşim sofistik, kötü niyetli ve yanıltıcıdır. Çünkü Gazzâlî, zaman

ve hareket gibi herhangi bir durumu (vaz') bulunmayan ve bütünlüğü olmayan niceliği, mekân ve cisim gibi durumu (vaz') ve bütünlüğü bulunan bir niceliğe benzetmektedir.¹²⁸ Bu benzetmeden hareketle durumu bulunan nicelikte (mekân-cisim) sonsuzluğun imkânsız olmasını, durumu bulunmayan nicelikte (zaman hareket) sonsuzluğun imkânsızlığına bir kanıt olarak sunmaktadır.

İbn Rüşd bu benzeşimin hatalı olduğunu vehmin mekânın ötesinde bir boşluk veya doluluk tasavvur etmesiyle zamanın öncesinde bir zaman tasavvur etmesinin birbirinden farklı olduğunu göstererek devam eder. “Şöyle ki (mekân ile ilgili olarak) fiilen var olan bir büyüklükte artma olacağını tasavvur etmek, bu artışın yine fiilen var olan başka bir büyüklükte son bulması gerekeceği için büyüklüğün özünde ve tanımında bulunmayan şeyi tasavvur etmektir. (zamanla ilgili olarak) sonradan var olan harekette önceyi ve sonrayı düşünmek ise özü bakımından var olan bir şeyi düşünmektir. Çünkü zamanın hareketin başlangıcından önceye geçmesi gerekir. Aynı şekilde başlangıcı başka bir zamanın sonu olan bir zaman düşünmek de mümkün değildir. Nitekim ân denilen şey geçmişin sonu ve geleceğin başlangıcı olarak tanımlanır. Ân, şimdi var olandır. Şimdi var olandan önce de bir geçmişin olması zorunludur.¹²⁹ Noktada ise durum farklıdır. Nokta çizginin ucu olup çizgiyle birlikte bulunur. Dolayısıyla ândaki durumun tersine, bir çizginin başlangıcı olup diğerinin sonu olmayan nokta düşünmek mümkündür. Şu hâlde ânın hem geçmiş hem de gelecek zamanla birlikte bulunması mümkün değildir. Yani ân gelecekten önce, geçmişten sonradır. Gazzâlî'nin yanılığının nedeni ânı noktaya benzetmesidir.¹³⁰ Hareketten önce zamanın var olduğunun kanıtı ise şu şekildedir: Her sonradan var olan şeyin, varlığından önce yok olması gerekir. Bu durumda şeyin sonradan var olduğu ân

¹²⁸ İbn Rüşd, *Tehâfütü Tehâfütü'l-Felâsife*, 41

¹²⁹ Zaman, geçmiş gelecek şimdi ve ân ile ilgili olarak Aristoteles'in açıklamaları için bk. Aristoteles, *Fizik*, 185, 205-211. Örneğin zamanın şimdiki zaman(ân) olmadan düşünülmesi mümkün olmadığından ve şimdiki zaman başlangıç ve sonu birleştiren bir tür orta olduğundan zaman ebedî olmalı ve her iki yönde (geçmiş ve gelecek) uzanmalıdır.

¹³⁰ Van den Berg İbn Rüşd'e göre, Gazzâlî'nin yaptığı paralojizm tanımdaki bir yetersizliğe dayandığını belirtir. Simon Van Den Berg, “Notes”32. Paralojizm mantığa uygun ve geçerli gibi görünen fakat mantığa aykırı akıl yürütmelerdir. Paralojizm doğru muhakemede bulunmanın önüne engel teşkil eder ve onlar aracılığıyla bilgi elde edilemez. “Uçan her şey kuştur, kelebeklerde uçar, öyleyse kelebek de kuştur” önermesi bunun bir örneğidir. Yani iki ayrı şeyin benzer tek niteliğinden hareket ederek o iki şeyin aynılığını savunmak şeklinde bir yanılğı ortaya çıkmaktadır. Gülümser Durhan, “Mantıksal Akıl Yürütmede Önyargı ve Yanılığlar”, *Mantık Araştırmaları Dergisi* 4/8 (2022), 8-10.

ile daha önce yok olduğu ân arasında bir zaman bulunur. Çünkü bir noktayı başka bir nokta izlemediği gibi bir ânı başka bir ân takip etmez. Dolayısıyla hareketin bulunduğu andan önce zorunlu olarak zaman vardır.¹³¹

İbn Rüşd, Gazzâlî'nin bu konuda söylediklerinin aksine ne üst önceye, ne ân noktaya ne de durumu olan nicelik durumu olmayan niceliğe benzediğini ifade eder. Kendisinden önce bir geçmiş bulunmayan ânın bulunabileceğini savunan kimse, böyle bir ân kabul ederek zamanı ve ânı ortadan kaldırmış daha sonrada başlangıcı bulunmayan bir zaman ortaya koymuş olur ki bu kendisiyle çelişiktir.¹³² Bu sebeple her sonradan var olan nesnedeki önceliğin varlığını vehmin tasavvur ettiği önceliğe bağlamak hatalıdır. Nitekim önceliği ortadan kaldıran kimse sonradan var olan şeyi de kaldırmış olur.¹³³

Mekânsal olarak âlemin en uç noktasındaki sınırın onun büyüklüğüne dâhil olması ile zamanın hareketin başladığı ilk noktaya dâhil olup olmaması arasındaki ilişkiyi İbn Rüşd şöyle açıklar: “Zaman, sonun büyüklüğe bağlı olması anlamında harekete bağlı değildir. Son, büyüklüğün kendisinde bulunduğu için bu büyüklüğe bağlıdır. Zaman ile hareketin birbirinden ayrılmazlığı ise bundan farklıdır. Zamanın harekete bağlı olması sayının sayılan şeye bağlı olmasına benzer. Yani sayının, sayılan şeyin belirlenmesiyle belirlenmediği ve artmasıyla artmadığı durumu, zamanla hareket arasındaki ilişkide de aynı şekilde vardır. Bundan dolayı zaman her hareket ve hareketli için aynı olup her yerde bulunmaktadır. Örneğin bir grup insanın küçüklükten itibaren bir mağarada kaldıklarını varsayarsak, bu insanların âlemde duyu ile algılanan hiçbir hareketi algılayamamalarına karşın zamanı algıladıkları söylenebilir.¹³⁴ Bundan dolayı Aristoteles zamanda hareketlerin varlığını, daha çok sayıda sayılanların

¹³¹ İbn Rüşd, *Tehâfütü Tehâfütü'l-Felâsife*, 42.

¹³² İbn Rüşd, geçmiş bulunmayan bir ânı kabul etmenin başlangıcı bulunmayan bir zamanı kabule götüreceği ifadeleriyle Gazzâlî'nin âlemin ve zamanın başlangıcından önce, başlangıç yönünden sonsuz; bitiş yönünden sonlu yalnızca Tanrı'nın bulunup âlemin bulunmadığı bir zamanı kabul ettiğini varsayar görmektedir. Oysa Gazzâlî geçmiş bulunmayan âlemin ve zamanın başladığı bir ilk ânı kabul eder. Bununla birlikte bu ândan önce zamanın olmadığını Tanrı'nın zamansız olarak var olduğunu savunur. Yani Gazzâlî'ye göre başlangıcı olmayan, Tanrı'nın bulunup âlemin bulunmadığı bir zaman yoktur.

¹³³ İbn Rüşd, *Tehâfütü Tehâfütü'l-Felâsife*, 42.

¹³⁴ Aristoteles zaman ile ilişkili olarak bir mağara örneğinden söz etmez Platon'dan esinlenerek bedensel anlamda hiçbir duyu algımız çalışmasa ve karanlıkta olsak bile, ruhumuzdaki bir hareket aracılığıyla zamanı bilmemiz gerektiğini söyler. Simon Van Den Berg, “Notes” 34.

varlığına benzediğini ifade eder. Aristoteles'in zaman tanımını tekrar hatırlayacak olursak zaman; harekette bulunan öncelik ve sonralık, dolayısıyla hareketin sayısıdır. Sonuç olarak sonradan var olan bir hareket varsa bu hareketten önce bir zamanında bulunması zorunludur. İbn Rüşd eleştirisini şu sözler ile bitirir: İşte böylece zamanın tabiatının büyüklüğün tabiatından çok daha farklı bir şey olduğu anlaşılmış olur.”¹³⁵

İbn Rüşd'ün zaman-mekân analojisine eleştirisini en kısa biçimiyle ifade edecek olursak, mekânsal sınır mantıksal olarak kendisinin ötesinde bir uzamın varlığını gerektirmezken, zamansal sınır kendi tabiatı gereği önceki ve sonraki bir zamanın varlığını gerektirir. Mekânsal sınırın, kendisinin ötesinde bir uzam gerektirmemesinin gerekçesi olarak, fiilen var olan bir büyüklükte artış olabileceğini tasavvur etmenin, büyüklüğün özünde ve tanımında bulunmayan bir şeyi tasavvur etmek anlamına geleceği ifade edilebilir. Çünkü ilk tasavvur bu artmanın yine fiilen var olan bir başka büyüklükte son bulmasını gerektirir ve bu şekilde sonsuza kadar gider. İbn Rüşd'e göre Gazzâlî'nin yanıldığı husus burasıdır. Çünkü birbirine bu yönden benzetilemeyecek olan fiziksel nokta ile zamansal ân arasında benzeşim kurmuştur. Fiziksel nokta ândan farklı olarak sabittir. Ân/şimdi ise sabit değildir ve her zaman bir önce ile sonrayı gerektirir. Fiziksel noktanın, ötesinde bir uzamın varlığına ihtiyacı yoktur.¹³⁶ Mekânsal sonluluğu mümkün; zamansal sonluluğu imkânsız yapan da aralarındaki bu farktır.

İbn Rüşd'ün eleştirisinde ân/şimdi ile ilgili görüşlerine değinecek olursak, ona göre ân, kendi başına var olamaz. Yalnızca geçmişin sonu ve geleceğin başlangıcı olan şimdi olması sebebiyle herhangi bir önceki zaman olmaksızın zamansal bir ân düşünülemediği gibi öncesinde zaman olmayan bir ân düşünmek de mantıksal bir çelişkidir. Bu durumda herhangi bir geçmişin sonu olmaksızın geleceğin başlangıcı olan bir ilk ân/şimdi neden kabul edilemez? sorusu gündeme gelmektedir. Bu soruya, “Söz konusu ân geleceğin başlangıcı olsaydı geleceğin bir parçası olurdu ve bundan dolayı şimdi olamazdı.” cevabı verilebilir. Bu cevapta kabul edilen aynı prensiple şu cevabı vermek de mümkündür: “İbn Rüşd'ün ifade ettiği gibi herhangi bir şimdinin geçmişin sonu olması gerektiği anlamsızdır. Çünkü o şimdi geçmişin sonu değil onun

¹³⁵ İbn Rüşd, *Tehâfütü Tehâfütü'l-Felâsife*, 43.

¹³⁶ Marmura, *The Conflict Over the World's Pre-Eternity*, 114.

bir parçası olurdu ve şimdi olamazdı”. Moad burada klasik Aristocu zaman paradoksunun ortaya çıktığını belirtir. Geçmiş ile gelecek arasındaki bir sınır olarak şimdinin kendi başına bir varlığı yoktur ve aynı zamanda geçmiş ve gelecekte bu sınırla ilişkili olarak vardır.¹³⁷ Yani bir şimdi olmazsa geçmiş ve gelecek olamaz, geçmiş ve gelecek olmazsa bir şimdi olamaz. Dolayısıyla ne geçmişin ne geleceğin ne de şimdinin kendi başlarına bir gerçekliği vardır. Aristoteles nihai olarak zamanın bağımsız gerçekliğine ilişkin bir kanıt sunmasa da zamanın nasıl algılandığı üzerinden açıklamalarını sürdürür. Aristoteles’e göre zamanı ancak hareketi önce ve sonra ile işaretlediğimizde kavrarız ve ancak harekette önce ve sonrayı algıladığımızda zamanın geçtiğini söyleyebiliriz. Her iki ucu (önce-sonra) ortadan farklı olarak düşündüğümüzde ve zihin şimdinin biri önce diğeri sonra olmak üzere iki tane olduğunu söylediğinde işte bu söylenen zamandır.¹³⁸

Moad, antik dönem yorumcularının Aristoteles’in zamanı ne kadar gerçek kabul ettiği konusunda farklı yorumlarda bulunmak için iyi nedenleri olduğunu söyler. Çünkü Aristonun zaman görüşünde ve İbn Rüşd’ün konumuzla ilgili olarak eleştirilerinde ifade ettiklerinden hareketle şimdi, hayal gücünün hareketin sürekliliğine koyduğu sınıra benzemektedir. Bu durum da geçmiş, gelecek ve şimdi nefsin eylemleri olmuş olur. İbn Rüşd bu sorunlarla ilgili görüşlerinin, daha önce Gazzâlî’nin kipli ifadelerin işaret ettiği bir zamansal gerçeklik olmasının zorunlu olmadığı, geçmiş ve geleceğin bu anlamda izâfi olduğunu belirttiği bölümde zamanın gerçekliğini savunur biçimde verdiği cevaplar ile benzediğini söyleyebiliriz. İbn Rüşd’e göre hareket ve zaman arasındaki bağlantı zorunlu ve gerçektir, zaman nefsin hareket içinde inşa ettiği bir şey olmakla birlikte ne hareket ne de zaman ortadan kaldırılabilir.¹³⁹ Zaman ancak harekete tabi olmayan varlıklar için yoktur. Moad bu noktada Aristoteles’de olduğu gibi paradoksal bir şimdi görüşünde olan İbn Rüşd’e şu itirazı getirir: Eğer ânın kendisi yalnızca zihin tarafından ortaya konulan bir sınır ise, ânın zorunlu olarak bir önceki zamanı gerektirdiğini iddia etmek yalnızca bir ilk ânın hayal edilemeyeceğini iddia etmek anlamına gelir. Dolayısıyla ilk ânın hayal edilememesi, öncesinde bir zamanın olduğunu kanıtlamaz. Çünkü ân, zihin tarafından

¹³⁷ Moad, *Coherence of the Incoherence*, 142.

¹³⁸ Aristoteles, *Fizik*, 185-187.

¹³⁹ İbn Rüşd, *Tehâfütü Tehâfütü'l-Felâsife*, 40.

ortaya konulan bir sınırdır ve öncesi olmayan bir ilk ânı kabul edememek ândan önce zorunlu olarak bir zamanın varlığını kanıtlamaz.¹⁴⁰

İbn Rüşd'ün Gazzâlî'nin zaman-mekân analogisine getirdiği eleştirilerden değinmemiz gereken bir diğeri husus ise zaman ile hareket arasındaki ilişkinin mekân ve büyüklük arasındaki ilişkiden farklı olduğudur. Mekânsal sınır büyüklüğe içkinken zaman harekete içkin değildir. Şöyle ki mekânsal sınır büyüklüğün içerisine dâhil olan bir şeydir ve söz konusu mekân, büyüklüğün de mekânıdır. Ancak zamanın hareketle olan ilişkisi daha çok sayının sayılan şeyle ilişkisine benzer. Yani hareketin sayısı olan zaman, saydığı şeyin içerisine dâhil olmaz. Daha da açacak olursak Marmuranın ifade ettiği gibi, nasıl ki sayı alt tabakanın bireyselliği tarafından bireyselleştirilemiyor ya da onun çoğulluğu tarafından çoğullaştırılamıyorsa zaman da farklı hareketler tarafından ne bireyselleştirilir ne de çoğullaştırılır.¹⁴¹ Örneğin on atı saymak için bir on ve on kuzuyu saymak için başka bir on yoktur. Her ikisi içinde aynı on sayısı vardır. Bunun gibi tüm hareketler için ayrı bir zaman yoktur her biri için tek bir zaman vardır. İbn Rüşd'e göre sayılan şeyin meydana gelmesi için sayının varlığa gelmesi gerekmez. Bunun aksine sayının varlığı sayılan şeyin varlığı için gerekli bir koşuldur. Aynı şekilde bir hareketin meydana gelmesi onu sayan zamanın önceden var olmasını gerektirir.

İbn Rüşd'ün zaman ile hareket arasındaki ilişkiyi sayı ve sayılan arasındaki ilişkiden hareketle açıklaması onun aleyhine şöyle bir itirazı mümkün kılmaktadır. Sayının, sayılanın(on at) varlığı için gerekli bir koşul olduğu kabul edilse de bu, sayının zaman içinde sayılandan(atlardan) önce var olması gerektiği anlamına gelir mi? Bundan ziyade sayılanın olması için sayının olması gerektiği anlamı çıkar. Sayının sayılandan zaman olarak önce var olması anlamı zorunlu değildir. Tıpkı bu örnekte olduğu gibi zaman da hareket için gerekli bir koşuldur ancak zamanın hareketten zamansal olarak önce var olduğu söylenemez. Yani zamanın harekete olan önceliği zamansal olmaktan ziyade özseldir. Netice itibarıyla İbn Rüşd zaman ile hareket ve mekân ile büyüklük arasındaki farka işaret etmekte haklı olsa da kendisinin amaçladığı

¹⁴⁰ Moad, *Coherence of the Incoherence*, 143.

¹⁴¹ Marmura, *The Conflict Over the World's Pre-Eternity*, 113.

zamandan önce gelmesi zorunlu olan bir zamanın varlığı sonucuna ulaştığı söylenemez.¹⁴²

Marmura, İbn Rüşd'ün analojiye getirdiği itirazlardan zaman tanımıyla ilişki olarak bir döngüsellığe dikkat çekmektedir. İbn Rüşd zamanı, Aristoteles'de olduğu gibi önce ve sonra ile bağlantılı olarak hareketin sayımı şeklinde tanımlar. Bu tanımdaki önce ve sonra zamanın değil hareketin öncesi sonrası olmalıdır. Aksi takdirde zaman tanımı döngüsel olacaktır. Dolayısıyla İbn Rüşd'ün eleştirisinin merkezî noktası olan ânın/şimdinin her zaman bir önceye ve sonraya sahip olması ancak hareketin her zaman bir önce ve sonraya sahip olması durumunda gereklidir. Yani zaman ancak hareket ezelî ise ezelî olabilir. Başlangıçta zamanın her zaman bir öncesi ve sonrası olması gerektiğini söylemek hareketin ebedî olduğu varsayar. Fakat meselede söz konusu olan nokta tam da hareketin ebedîliği. Hem filozoflar hem de İbn Rüşd zamanın ezelî olmasından hareketin ezelî olduğu çıkarırken, kendi terimleriyle hareketin ezelîliğini zamanın ezelîliğinden çıkarırlar. Bir başka deyişle zamanın her zaman bir öncesi ve sonrası olması gerektiğini söylemek hareketin ebedî olmasını varsayar. Hareketin ebedîliği ise zamanın bir öncesi ve sonrası olmasına bağlıdır. Dolayısıyla argüman döngüsellik içermektedir. İbn Rüşd'ün zaman ile hareket arasındaki ilişkinin mekân ile büyüklük arasındaki ilişkiden farkı olduğu yönündeki argümanı zamanın yalnızca belirli bir hareketle sınırlı olmadığını tüm hareketler için geçerli olduğunu kanıtlar. Zamandan önce zamanın varlığını yani zamanın ezelîliğini kanıtlamaz¹⁴³

Âlemin kıdemine ilişkin filozofların zaman delilinin döngüsellik içerip içermediği tartışması daha önce ele alındığı için burada üzerinde durulmayacaktır. Ancak burada birkaç hususu belirtmekte fayda vardır. Marmura burada hem filozofların delilinin hem de İbn Rüşd'ün analojiye getirdiği eleştirilerdeki argümanlarının döngüsel olduğunu belirtmiştir. Döngüsellik eleştirisi zamanın tanımından ve mahiyetinden hareketle zamanın ezelî olduğu ispatlandığı durumda mevzubahis olmaktadır. Hatırlanacağı üzere İslâm filozoflarının delili yalnızca zamanın mahiyeti üzerinden hareket etmez, zâtî sebebin sonucuyla eş zamanlı olması

¹⁴² Moad, *Coherence of the Incoherence*, 144.

¹⁴³ Marmura, *The Conflict Over the World's Pre-Eternity*, 115-116

ve Tanrı'nın kadîm olması prensiplerinden de hareket eder. Bu anlamda Marmura'nın döngüsellik eleştirisi, İbn Rüşd'ün ân/şimdi ve zaman ile ilgili “Zamanın her zaman bir öncesi ve sonrası olması gerektiğinden hareketin ebediliğini, hareketin her zaman bir öncesi ve sonrası olmasından hareketle de zamanın ebediliğini gerektirir.” şeklinde ifade edebileceğimiz tahlilleri için geçerli olabilir. Ancak filozofların âlemin kıdemine ilişkin zaman delili için aynı döngüsellik eleştirisinin geçerli olmadığını söyleyebiliriz.

1.8. Tanrı-Âlem İlişkisinde Zamanı ve Mekânı Algılayan Vehmin Etkisi: Gazzâlî'nin Yaklaşımı

Zamanın merkezî kavram olduğu filozofların âlemin kıdemine ilişkin ikinci delilinin birinci şeklindeki Gazzâlî'nin son sözlerine geçmeden önce buraya kadar olan tartışmayı özetlemek münazaranın seyrini ve sonucu görmeyi kolaylaştıracaktır.

Hatırlanacağı üzere zaman delili ayrık şartlı kıyas olarak Tanrı'nın âleme önceliğinin ya zâtî ya da zamansal olduğu şeklinde iki seçenekle başlar. Eğer Tanrı'nın âleme önceliği zamansal ise âlemin varlığa gelişinden önce yalnızca Tanrı'nın bulunduğu bir zaman var olmuş olur. Bu zaman başlangıç yönünden sonsuz, bitiş yönünden sonlu bir zamandır. Başlangıcı itibariyle sonludur. Çünkü Tanrı'nın başlangıcı yoktur ve bahsi geçen zaman âlem varlığa gelmeden önce başlangıç yönünden sonsuz bir şekilde vardır. Bitiş yönünden sonludur çünkü âlemin varlığa gelişi ile birlikte bu zaman yani -Tanrı'nın var olup âlemin olmadığı zaman- sona ermiştir. Bununla birlikte zaman hareketin ölçüsüdür. Dolayısıyla hareket yoksa zaman da yoktur. Hareket ise hareket hâlinde olan şeyi (âlem) gerektirir. Tersinden akıl yürütmeyi tekrarlayacak olursak, âlem yoksa hareket olmaz, hareket yoksa zaman olmaz ve dolayısıyla âlem yoksa zaman da yoktur sonucuna ulaşılır. Şu hâlde Tanrı'nın âleme önceliğinin zamansal olduğu durumda âlemin ve zamanın varlığından önce başlangıç yönüyle sonsuz bitiş yönüyle sonlu bir zaman kabul edilmiş olur ki bu açık bir çelişkidir. Bu nedenle öncelik zamansal değildir. Tanrı'nın âleme önceliği zamansal değilse zâtîdir. Önceliğin zâtî olduğu durumda ise Tanrı ile âlem eş zamanlıdır. Çünkü zâtî illet malül ile beraberdir. Dolayısıyla öncelik zâtî ise ya Tanrı ve âlem kadîmdir ya da Tanrı ve âlem hâdistir. Tanrı kadîmdir. Dolayısıyla önceliğin

zâtî olması durumunda Tanrı ile âlemin eş zamanlı olması gerektiğinden dolayı âlem de kadîmdir.

Gazzâlî, filozofların zaman delilinde ki hem önceliğın zâtî seçeneğine hem de zamansal seçeneğine itirazlar getirir. Şöyle ki Tanrı'nın âleme önceliğın zâtî ve zamansal olmak üzere her iki seçeneğinde de Tanrı'nın zamandan bağımsız olduğı gerçeğı gerekli şekilde ortaya koyulmamıştır. Önceliğın zamansal olmasının varsayıldığı seçenekte ortaya çıkan, âlemin ve zamanın varlığından önce bir zamanın varlığı çelişkisi ile Tanrı'nın âleme önceliğının zamansal olmadığı ortaya koyulur. Ayrık şartlı kıyas gereğı geriye önceliğın zâtî olması seçeneğı kalır. Ancak bu seçenekte de Tanrı ile âlemin eş zamanlılığı savunulur. Yani önceliğın zamansal olduğı seçenekte çürütölen Tanrı ile âlem arasındaki zamansal ilişki önceliğın zâtî olduğı seçenekte devam etmektedir. Bu durum delilde yapılan ayrımın hatalı olduğunu gösterir. Çünkü zâtî öncelik seçeneğı de zamansallık içermektedir. Zira eş zamanlılığın kendisi de bir zamansal ilişkidir. Gazzâlî zamanın hâdis ve yaratılmış olduğunu ifade ederek zaman delilinin her iki seçeneğine itirazını sürdürür. Ona göre zaman da âlem gibi yaratılmıştır ve zamanın varlığa gelişinden önce herhangi bir zaman yoktur. Yani Tanrı kadîmdir âlem ve zaman ise hâdistir. Peki, bu durumda kadîm olan Tanrı'nın hâdis olan âleme önceliğı nasıl açıklanacaktır? Gazzâlî “Tanrı vardı ve âlem yoktu.” ifadesinin yalnızca Tanrı'nın varlığı ve âlemin yokluğu anlamlarını içerdığını ifade eder. Yani Tanrı'nın var olup âlemin olmadığı bir zaman anlamı barındırmaz. Aynı şekilde “Tanrı vardı onunla birlikte âlemde vardı.” ifadesi de sadece zâtların varlığı anlamına gelir. Tanrı'nın âlemden önce oluşu ile O'nun varlık bakımından tekiliğı (infiradı) kastedilir. Bu noktada Gazzâlî'nin önceliğın zamansal olması seçeneğine getirdiğı itiraz şu şekilde ifade edilebilir: Zamanın başlangıcı olduğunu kabul etmek ondan önce gelen bir zamanın varlığını gerektirmez. Çünkü zaman yaratılmıştır ve ontolojik olarak Tanrı'ya bağımlıdır. Yani âlemin varlığa gelişinden önce içinde Tanrı'nın olduğu, başlangıç yönünden sonsuz bitiş yönünden sonlu bir zaman tasavvur etmek gerekmez. Tanrı'nın var olup âlemin olmadığı durumda zâtların varlığı ve yokluğu anlamlarına ek olarak üçüncü bir anlam olarak zaman anlamı da ekleyen vehimdir. Vehim bir durumu düşündüğünde mutlaka o duruma ilişkin bir zaman tasavvur eder. Vehmin yanılgılarına ise itibar edilmez.

Filozoflar'ın Gazzâlî'nin itirazlarına getirdiği cevap ise “Tanrı vardı âlem yoktu.” ifadesinin sadece zâtların varlığı ve yokluğu anlamlarına gelmediği üçüncü bir mefhum olarak zaman anlamı içerdiği şeklindedir. Nitekim zaman bildiren lafızlar hariçte tahakkuk etmiş bir zamana işaret ederler. Filozoflar bu görüşlerini ispat için bir varsayım kurarlar. Şöyle ki, “Tanrı varlığı ve âlem yokluğu düşünüldüğünde, âlemin varlığa gelişinden sonra tekrar âlemin yok olacağı bir durum farz edilir. Bu durumda “Tanrı vardı âlem yoktu.” ifadesi yalnızca âlemin varlığa gelişinden önceki yokluğu ifade etmek için kullanılırken, “Tanrı var ve âlem yok olacak” ifadesi de âlemin varlığa gelişinden sonraki yokluğu için kullanılır. Şayet söz konusu durumlar için üçüncü bir mefhum olarak zaman kabul edilmezse iki ayrı yokluk durumu için tek bir lafız kullanılmış olur ki bu da hatalı bir sonuçtur. Netice itibarıyla “vardı ve yoktu” lafızlarında zaman anlamı bulunur. Bu anlam geçmiştir. Geçmiş bizâtîhî olarak zamana bigayrihî olarak ise harekete delalet eder. Çünkü zaman hareketin ölçüsüdür. Dolayısıyla başlangıçlı bir âlem kabul edildiğinde âlemin varoluşuna kadar devam eden ve varoluşunda biten bir zaman zorunlu olarak kabul edilir.

Gazzâlî'nin filozofların karşıt itirazına getirdiği cevaba gelecek olursak, O, filozofların kiplerin üçüncü bir anlam olarak zamanı içerdiğini ve bunun da dış dünyada tahakkuk etmiş bir zamanın varlığına delalet ettiğini ispatlarken kullandığı yöntemin -gelecekte âlemin yokluğunu varsayılması- aynıyla cevap verir. Tanrı var ve âlem yok iken, âlemin varlığa gelişinden sonra gelecekte âlemin tekrar yok olduğu varsayımı üzerine sonrasında âlemin var olacağı bir durum daha farz edilir. Böylece âlemin ilk baştaki yokluğu ve varlığa geldikten sonraki yokluğu için “Âlem yoktu” ifadesi kullanılmış olur. Lafızlar arasında olduğu düşünülen fark yalnızca bize izâfetle gerekli olan bir nispetten ibarettir. Bu durumda gelecek geçmişe dönüşmüş olur ve gelecekteki duruma, ona özel işaret eden lafız yerine geçmiş lafızıyla işaret edilebilir. Dolayısıyla alınacak referans noktalarına göre geçmiş, şimdi ve gelecek sürekli değişmektedir. Yani bir durumu geçmiş veya gelecek olarak nitelemek o durumun bizâtîhi sahip olduğu bir nitelik değildir. Çünkü durumlara işaret eden lafızlar ve durumların kendisi değişkenlik gösterir. Bu sebeple tartışmadaki söz konusu durumlara işaret eden lafızlar, hariçte var olan bir zamana değil sadece alınan referans noktasına göre önceliği ve sonralığı ifade eder. Tanrı'nın zamansızlığı ve zamanın

ontolojik olarak Tanrı'ya bağımlı olduğu göz önünde bulundurulduğunda, zamansız bir varlık için, Tanrı'nın var olup âlemin olmadığı durum âlemin var olduğu durumdan önce değildir. Sadece zâtların varlığı ve yokluğu anlamında “Âlem vardır ve yoktur. Söz konusu iki durumun zamansal bir öncelik içerdiğinin düşünülmesi zamansal varlıklar olan bizlere nispetledir. Nitekim zihnimiz mutlaka bir referans noktası olarak durumları birbirine göre önce ve sonra olarak algılar. Öncesi olmayan ve zamansal olmayan bir başlangıcı vehim tasavvur edemez. Filozofların iddia ettiğinin aksine Tanrı'nın var olup âlemin olmaması, âlemin ve zamanın varlığa gelişinden önce bir zamanın varlığını gerektirmez.

Gazzâlî vehmin söz konusu acziyeti sebebiyle zamandan önce zaman çelişkisinin gerekmediği şeklindeki görüşünü güçlendirmek adına bir analogiye başvurur. Bu analogide filozofların mekân ile ilgili kabul ettiği görüşlerden hareket ederek bu görüşlerinin zaman hakkında da geçerli olması gerektiğini ortaya koyar. Filozoflara göre mekânın ötesinde bir boşluk ve doluluk yoktur. Her ne kadar vehim böyle bir şeyi farz etse de aklî delil ile mekânın ötesinde bir uzamın olmadığı ortaya koyulur. O, âlemin altı ile üstünü zamanın öncesi ve sonrası ile kıyaslayarak söz konusu hükmün zaman konusunda da geçerli olması gerektiği savunur. Üstün üstünde her hangi bir üst yok ise aynı şekilde öncenin öncesinde de herhangi bir önce yoktur. Sonrasında Gazzâlî filozoflar tarafından analogiye gelebilecek bir itiraza yer verir. Bu itirazda âlem küre şeklinde olduğu için onun üstü ve altının bulunmadığı ifade edilir. Aynı zamanda üst ve alt kavramları göreceli olup birbirlerinin yerine geçebilmektedir. Yani referans noktasına göre üst alta, alt üste dönüşebilir. Oysa kıyas yapılan âlemin öncesi ve sonrası böyle değildir. Âlemin öncesi sonrasına, sonrası öncesine dönüşmez, onların nesnel bir gerçeklikleri vardır. Dolayısıyla mekânsal ve göreceli kavramlar olan üst ve alt ile zamansal ve sabit kavramlar olan önce sonra arasında bir analogi kurulamaz. Gazzâlî bu itiraza kavram değişikliğine giderek karşılık vermeye çalışır. Zaman-mekân analogisinde kullandığı yeni kavramlar iç ve dıştır. İç ve dış; önce ve sonra gibi göreceli olmayıp sabit bir gerçeklikleri olan kavramlardır. Yeni analogi, âlemin dışında bir mekânın olup olmaması ile zamanın öncesinde bir zamanın olup olmaması arasındadır. Nihai olarak, filozoflarca her ne kadar vehim aksini tasavvur etse de âlemin dışında, âlemin son bulduğu yüzey anlamı hariç herhangi bir boşluk

veya doluluk olmak üzere bir mekânın varlığı yoktur. Gazzâlî tıpkı bu akıl yürütmede olduğu gibi -her ne kadar vehim zıttını düşünse de- zamanın öncesinde, zamanın ilk başladığı nokta anlamı hariç herhangi bir önce ve bu öncenin delalet ettiği bir zamanın gerçekliğinin olmadığını ortaya koyar.

Zaman delilinin birinci şeklindeki Gazzâlî ve filozoflar arasında cereyan eden tartışmayı özetlediğimize göre Gazzâlî'nin bu meselede filozofları ilzamına ve tartışmayı noktaladığı bölümü ele almaya geçebiliriz.

“Şöyle ki, geriye artık şöyle denilmesi kalıyor: Allah'ın varlığı vardır ve O'nunla beraber âlem yoktur ifadesi üçüncü bir şeyin (zaman) ispatını gerektirmez. Üçüncü şeyin vehmin bir ürünü olduğunun delili onun zaman ve mekâna bağlı olarak işlemesidir. Nitekim her ne kadar hasım (filozof) âlemin kadîm olduğunu kabul etse de vehim onun (hâdis) sonradan yaratıldığını düşünmekten geri duramaz. Aynı şekilde biz (kelamcılar), âlemin sonradan yaratılmış (hâdis) olduğunu kabul etsek de vehmimiz bazen onun kadîm olduğunu düşünmekten geri duramaz. Zamana dönecek olursak, hasım (filozof), öncesi olmayan bir zamanın yaratılmışlığını farz edemez. İnanılanın aksine vehim bunu bir varsayım olarak mümkün görse de tıpkı mekân konusunda olduğu gibi, bu vehimde canlandırılması mümkün olmayan bir şeydir. Âlemin sonlu olduğuna inanan ve inanmayanların her biri ötesinde boşluk ve doluluk bulunmayan bir cismi anlamaktan acizdirler ki vehim de böyle bir şeyi kabul etmekten kaçınır. Ancak denilmiştir ki, sarîh akıl, delil gereğince ötesinde boşluk ve doluluk bulunmayan bir cismi kabul ediyorsa vehim aksini tasavvur etse de ona itibar edilmez. Tıpkı bunun gibi vehim öncesi olmayan bir başlangıcı kabul etmese de sarîh akıl kendisinden önce bir şey bulunmayan bir başlangıcı (zaman) kabul eder. Bu hususta vehme itibar edilmez. Çünkü o her sonlu cismi başka bir cisimle veya bir boşluk ile kavramaya alışık olduğu için metafizik (gâib) alanı da kavrayamaz. Aynı şekilde vehim sonradan varlığa geleni ancak öncesinde bir şey takdir ederek tasavvur eder. Bu nedenle o –varlığı sona ermiş bir varlık şeklideki- öncesi bulunmayan bir hâdisi kabul etmeye yanaşmaz. İşte yanılmanın sebebi budur. Bu tartışma ile hasıma karşı koyma sağlanmıştır.”¹⁴⁴

Gelinen noktada Gazzâlî'nin zaman delilinde Tanrı'nın âleme önceliğinin zâtî ve zamansal olması seçeneklerine getirdiği eleştiriler bağlamında, Tanrı'nın zamansız anlamda kadîm, âlemin ise zamansal olarak hâdis olduğu bir öncelik türünün mümkün olduğunu savunduğu söylenilebilir. Yani “Tanrı vardır ve âlem yoktur”. Daha sonra âlem ve zaman varlığa gelmiştir. Bu durumda âlemin ve zamanın varlığa

¹⁴⁴ Gazzâlî, *Tehâfutu'l-Felâsife*, 89. Terkan, “Tehâfutu'l-Felâsife Eleştirmeli Metin” 254-256.

gelmelerinden önce yalnızca Tanrı'nın bulunup âlemin bulunmadığı bir zamanın bulunduğu eleştirisi tartışma boyunca gerek zamansallık bildiren lafızların delaletleri gerekse de zaman-mekân analogisi bağlamında farklı şekillerde dile getirilmiştir. Gazzâlî'nin söz konusu eleştiriye buraya kadar olan tartışma boyunca ve son pasajda esas olarak getirdiği cevabı şu şekilde ifade edebiliriz: Tanrı'nın kadîm olup âlemin ve zamanın başlangıçlı bir şekilde varlığa geldikleri kabul edildiğinde bu başlangıçtan önce bir zamanın varlığını düşünen aslında vehimdir. Gazzâlî bu öz cevabını tartışma boyunca farklı bağlamlarda dile getirmiştir. Örneğin O, "Tanrı vardı âlem yoktu." ifadesine üçüncü bir mefhum olarak Tanrı'nın var olup âlemin olmadığı bir zamanı ekleyen vehim olduğunun ifade eder. Zaman mekân analogisinde hatırlanacağı üzere, vehmin mekânın ötesinde bir boşluk ve doluluğu varsaymasına rağmen filozofların böyle bir mekânsal uzamı kabul etmemelerinden hareketle Gazzâlî'nin zamanın başlangıcının öncesinde gelen bir zamanı vehim varsaysa da böyle bir zamansal uzamın kabul edilemeyeceğini ortaya koyması da örnek olarak gösterilebilir. Değinilen bu görüşlerin ortak noktası vehmin öncesi olamayan bir başlangıcı, ötesinde boşluk veya doluluk olmayan bir nesneyi kavramaktaki yetersizliğine yapılan vurgudur. Bu anlamda Gazzâlî'nin filozoflara getirdiği eleştiri zaman konusunda vehmin hükümlerine tabi oldukları şeklindedir. Bunu da onların mekân söz konusu olduğunda vehme hükmüne karşılık aklın delili ile sonuca varmalarına rağmen aynı şekilde vehmin yetersizliği sebebiyle algılayamadığı öncesi olmayan başlangıcı adeta aklın hükmü gibi kabul etmeleridir.

Tartışmada ki kavramlar ile izah edecek olursak, başlangıcı olan âlem ve zamandan önce gelen sonsuz bir zaman olduğunun düşünülmesinin nedeni vehimdir. Sarih aklın olduğu yerde ise vehmin hükümlerine itibar edilmez. Esasında filozoflar mekân konusunda belirtilen esasa göre davranmışlardır ancak zaman mevzu bahis olduğunda aklın yerine vehmin hükümlerine uymuşlardır. Dolayısıyla nihai olarak Gazzâlî'ye göre Tanrı kadîmdir âlem ve zaman hâdistir. Hâdis olan âlem ve zamandan önce gelen bir zaman yoktur. Zaman, âlem ile birlikte yaratılmıştır ve ontolojik olarak Tanrı'ya bağımlıdır. Tanrı ise zamansız bir şekilde hâdis olan âlemden öncedir.

1.9. Epistemolojik Açıdan Vehim Kuvvesi

Münazara boyunca vehim kuvvesine sürekli atıf yapılması ve onun öncesiz başlangıç ile ötesi olmayan mekânı tasavvur edememesi üzerinden getirilen eleştiriler özel olarak vehim kuvvesinin mahiyeti ve söz konusu yetersizliğinin neden kaynaklandığının incelenmesini gerektirir. Vehmi incelemeye geçmeden Gazzâlî'nin *Tehâfüt*'te filozofların görüşlerini aktarırken kullandığı kaynağın ve görüşlerine eleştiri getirdiği filozofun İbn Sînâ olduğunun hatırlatılması gerekir. Bu sebeple vehim epistemolojinin bir kavramı olarak İbn Sînâ'nın görüşlerinden hareketle ele alınacaktır.

Vehim, sözlükte kuruntu, zan, tahmin ve içe doğan şey gibi anlamlara gelmektedir. Bilgi değeri söz konusu olduğunda iki önermeden tercihe daha uzak ve iki kanaatten daha zayıf olan anlamında kullanılır.¹⁴⁵ Ek olarak gelecek ile ilgili zan, tahmin hayal manalarına da gelmektedir. Vehmi sistematik bir şekilde epistemolojinin bir kavramı olarak ele alan ve Aristoteles'in nefis teorisine dayanarak geliştiren İbn Sînâ'dır. O öncelikle zihnin idrakini duyuusal idrak ve aklî idrak şeklinde ikiye ayırır. Duyusal idrak ise iç ve dış idrak güçleri olmak üzere ikiye ayrılır. İç idrak güçleri beş duyudan elde edilen verilerin işlenmesine göre beş melekedен oluşur. Bu beş meleke hiss-i müşterek, tasavvur, tahayyül, vehm ve hafızadır. Dış duyulardan elden edilen veriler hiss-i müşterekte toplanır. Tasavvur melekesi toplanan verileri saklar. Tahayyül melekesi bu verileri ayrıştırıp birleştirme işlevi görür. Tahayyül gücünün bir üstünde yer alan vehim kuvvesi ise daha öncesinde birleştirilip ayrıştırılan veriler hakkında değerlendirmeler yapıp yargılarda bulunur. Vehim bu hüküm ve değerlendirmeleri ise gerektiği durumlarda tekrar getirilmesi için hafızada saklanır. Bu anlamıyla hem hayvanî hem de insanî nefste bulunan vehim gücü, iç idrak güçlerinin duyu verileri düzeyindeki hâkimi konumundadır. İbn Sînâ felsefesinde vehim, dış duyular tarafından algılanamayan bilgileri kavrayan ve hükümler veren bir çeşit yargı gücüdür. Vehmin söz konusu yargıları ile ilgili literatürde verilen en yaygın örnek koyunun daha önce kurdu görüp tanımamasına rağmen onun düşmanı olduğunu sezip kaçmasıdır.¹⁴⁶ İbn Sînâ'ya göre vehim gücü bu tarz yargılara Allah'ın rahmeti gereği insan ve

¹⁴⁵ Ali Durusoy, "Vehim", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 25 Şubat 2024)

¹⁴⁶ Seyyid Şerîf Cürcânî, *et-Ta'rifât*, çev. Arif Erkan (İstanbul: Bahar Yayınları 1997), 247.

hayvanların fitratlarına koyduğu ilham ile ulaşır. Vehim gücünün, elde ettiği duyulardan hareketle benzetmeler yaparak verdiği hükme örnek olarak ise sarı suyu bala benzeterek onun tatlı olduğuna hükmetmesi verilebilir. Buradan hareketle vehim gücünün hükümleri hakkında şunlar söylenebilir: Tekil yargılarda bulunur, mantıkî ayırmadan yoksundur ayrıca hükümleri duyu algılarına ilişkindir, hüküm verildiği esnada duyular tarafından algılanmayıp daha sonra duyular tarafından doğrulanabilecek yargılardır.¹⁴⁷

Sadreddîn-i Şîrâzî'ye göre ise vehim gücü nesnelerdeki anlamları tasavvur eder, onları maddelerinden ve onunla ilişkili niteliklerden ayırır. Ancak bununla beraber vehmin kendisi de sürekli maddî olanla bağlantılı olduğu için nesnelerden gelen idrakleri tam anlamıyla soyut manalara dönüştüremez. Şayet vehim tüm bu maddeye ilişkin bağlantılarından kurtulabilseydi o zaman vehim değil akıl olmuş olurdu. Yani ona göre vehim, mertebesinden inmiş akıl gibidir. Ancak belirtilmelidir ki vehim, akla zıt ve aykırı olan bir meleke değildir. Yalnızca mütehayyile ve duyu verilerine bağlı işleyen bir çeşit akıldır. Vehim gücüyle elde edilen hükümlerin doğruluğu kesinleşip maddî ilişkilerden arındırılırsa bu hükümler aklî olarak kabul edilebilir.¹⁴⁸

Vehim, tasavvurda toplanan duyu verilerini birleştirip ayırtıran tahayyülden sonra gelip bu birleşip ayırtılan veriler hakkında hüküm ve değerlendirmelerde bulunur. Hatta bu değerlendirmeler özelinde vehmin idrak ettiği anlamların soyut olduğu da söylenebilir. Ancak Vehim, zaman ve mekâna bağlı olarak faaliyette bulunduğu için idrak ettiği anlamları tam anlamıyla soyutlayamaz. Konumuz özelinde vehmin bu sınırlılığına vehim öncesiz başlangıcı kavrayamaması örnek olarak verilebilir. Vehim, bir başlangıç düşündüğünde mutlaka öncesinde bir zaman da tasavvur eder. Aynı şekilde bir nesneyi başka bir nesneye bitişik olmadan kavrayamaz, bir nesne düşündüğünde mutlaka o nesnenin ötesinde bir boşluk veya başka bir

¹⁴⁷ İbn Rüşd *Tehâfüt* 'ün on sekizinci meselesi olan insan nefsinin mücerretliğinin tartışıldığı bölümde Gazzâlî'nin İbn Sînâ'dan nefs ve iç-dış idrak güçleri hakkındaki aktarımlarına vehim kuvvesi özelinde bir eleştiri getirir. Burada İbn Sînâ'nın mütehayyileden ayrı bir iç idrak gücü olarak vehmi ortaya koymasıyla filozoflardan ayrıldığını belirtir. Koyunun kurttan düşmanlık sezmesi mütehayyile gücü sebebiyledir, hayvanda mütehayyileden daha üstün bir güç bulunmaz insanda ise bunun üstünde akıl gücü bulunur. İbn Rüşd, *Tehâfütü Tehâfütü'l-Felâsife*, 309-311, Durusoy, "Vehim"

¹⁴⁸ Durusoy, "Vehim".

nesneyle olan doluluk da tasavvur eder. Bir diğerk dikkat çekici örneğı *Tehâfut*’ün âlemin kıdemine dair birinci delilinde görürüz. Bu meselede tartışılan husus, Tanrı’nın âlemi neden yarattığı andan daha önce veya sonra yaratmadığı? Sorusuna karşı O’nun yaratabileceğı mümkün anlardan birinde yalnızca iradesiyle tercihte bulunarak yarattığı şeklinde verilen cevap özelinde iradeyi bir tercih ettirmeye yöneltecek herhangi etken olmadan sadece kendisi sebebiyle iki birbirine eşit mümkün şeyden birini tercih edebilir mi edemez mi tartışmasıdır. Bu noktada iradenin tercihte bulunabileceğini savunan Gazzâlî, örnek olarak tüm nitelikleri bakımından birbirine eşit iki hurmayı son derece aç birine sunduğunuzda bu iki hurmadan birini sadece iradesiyle herhangi bir etken olmadan tercih edeceğini ortaya koymaktadır. Gazzâlî burada iradenin tüm yönlerden birbirine benzer olan şeyi diğerinden ayırt edici bir güç olduğunu ortaya koyarken filozoflar ise hem iradenin söz konusu fonksiyonunu hem de birbirine tüm nitelikler bakımından benzer iki şeyin düşünülemez olduğunu ifade etmektedir. Gazzâlî filozofların görüşünü bir benzetme ile tahlil eder:

*“Bu, birisinin, dünyanın ne içinde ne dışında var olan, onunla ne bağlantılı ne de bağlantısız bir öz düşünülemez çünkü onu kendi terimlerimizle ifade edemeyiz demesine benzer ki ona şöyle söylenir. Bu senin vehminin ürünüdür, yoksa aklî delil ile akıl sahibi kimseler bunun doğruluğunu görmüştür.”*¹⁴⁹

Verilen örnekten anlaşılacağı üzere Tanrı’nın ne dünyanın içinde ne dışında ne onunla bağlantılı ne de bağlantısız olduğu aklî delil ile ortaya koyulur. Ancak vehim bunu tasavvur etmeye güç yetiremez çünkü zamansal ve mekânsal olarak düşünür. Tanrı’nın varlığı ise zaman ve mekânla nitelendirilemez.

Zaman delili özelinde vehimin söz konusu sınırlarına tekrar dönecek olursak bu meselede Gazzâlî’nin vurguladığı iki husus bulunmaktadır. Birincisi sürekli tekrarlandığı üzere vehmi, öncesinde zaman olmayan bir başlangıcı kavrayamamasıdır. İkincisi ise Tanrı’nın zaman ile ilişkisi özelinde olup daha az değinilen ve dikkatlerden kaçabilecek niteliktedir. Şöyle ki Tanrı’nın var olup âlemin olmama durumunu, herhangi bir zaman anlamı olmadan yalnızca Tanrı’nın varlığını vehim algılayamaz. Tanrı var olup âlemin olmadığı bir zaman, daha sonra Tanrı’nın var olup âlemin de var olduğu bir zaman tasavvur eder. Gazzâlî bunun vehim kaynaklı

¹⁴⁹ Gazzâlî, *Tehâfutu’l-Felâsife* 64-66.

olduğunu delil boyunca vurgular ve bu sebeple filozofların iddia ettiği gibi zamandan önce zamanı ya da Tanrı'nın var olup âlemin olmadığı zamanı kabul etmek zorunlu değildir.

Vehim ele alınırken onun hem insanî hem hayvanî nefste ortak bulunduğu ifade edilmişti. Ancak akıl yalnızca insanî nefste bulunur. Aynı zamanda akıl, vehim gücünün sınırlılıklarından olan, çıkardığı anlamları tamamıyla maddeden soyutlayamaması ve zaman ile mekâna bağlı olarak işlerliğini sürdürmesi gibi yetersizliklerden uzaktır. Bu anlamda akıl sınırlı tikel hükümlerden soyutlanarak tümel idraklere ulaşır, zaman ve mekâna bağlı olarak faaliyet göstermez. Nitekim akıl, vehmin sınırlarını aşan bir kapasiteye sahiptir. Yani akıl vehmin kabul ettiği bazı şeyleri reddedebilmekte ve vehmin reddettiği şeyleri kabul edebilmektedir.¹⁵⁰ Meselemiz bağlamında örneğin, filozoflara göre vehim mekânsal olarak sonlu ötesinde boşluk ve doluluk olmayan bir varlığı kabul etmezken akıl bunun mümkün olduğunu delil ile kabul etmektedir. Gazzâlî'de yaptığı analogi ile son derece haklı olarak, vehim zamansal olarak öncesinde bir zaman gelmeyen başlangıcı kabul etmezken aklî delil ile bunun mümkün olduğunu savunmaktadır.

Daha önce Gazzâlî'nin filozofların görüşlerini aktarma ve eleştirmede kaynak olarak İbn Sînâ'yı kullandığını ifade etmiştik. Dikkat çekilmesi gereken bir diğer nokta, Gazzâlî'nin eleştirilerinde İbn Sînâ'nın görüşlerini aktarırken kullandığı dili ve yöntemi takiben benzer bir metot izlediğidir. Örneğin İbn Sînâ kiplerin zaman anlamı içerdiğini ortaya koyarken, “Tanrı vardı âlem yoktu.” ifadesindeki *kane* lafzının üçüncü bir mefhum olarak zaman anlamı içerdiğini ifade eder.¹⁵¹ Hatırlanacağı üzere Gazzâlî'de benzer bir dil kullanarak eleştirilerini getirir. Vehim başlığı özelinde asıl işaret etmek istediğimiz husus ise İbn Sînâ *Kitâbü's-Şifâ Fizik I* isimli eserinde mekân, zaman, cisim, boşluk-doluluk, yüzey ve sınır gibi kavramları tafsilatlı bir şekilde incelediği bölümlerde¹⁵² söz konusu kavramlar hakkında vehmin sınırlılıkları sebebiyle ortaya çıkabilecek yanılgılara kapsamlı bir şekilde yer verdiğidir. İbn Sînâ'nın temas ettiği vehmin yanılgılarını yöntemsel olarak takiben Gazzâlî de hem

¹⁵⁰ Erken, *el-Ğazâlî'nin Tehâfutu'l-Felâsife Eserinin Birinci Meselesindeki Argümanların Değerlendirilmesi*, 148.

¹⁵¹ İbn Sînâ, *en-Necât*, 122.

¹⁵² İbn Sînâ, *Kitabu's Şifâ: Fizik I*, 139-156, 174-198.

tartışma boyunca hemde tartışmanın sonundaki zaman-mekân analogisi ile vehmin öncesi olmayan bir zamansal başlangıcı algılamadaki yetersizliğine dikkat çekmiştir.¹⁵³

Esasında Gazzâlî zaman, mekân, boşluk ve yüzey gibi kavramlarda vehmin hatalı hükümler verebileceğini ortaya koyan İbn Sînâ'nın görüşlerinden hareket eder. Bu sayede Gazzâlî, kendi savunduğu görüş olan başlangıçlı bir âlem ve zaman tasavvur edildiğinde bu başlangıçtan önce bir zaman gelmesinin gerekli olmadığını vehmin yetersizliği bağlamında ortaya koymuştur. Bununla birlikte o, filozofların mekân söz konusuken göz önünde bulundurdıkları vehmin yanlışlığını zaman mevzu bahis olduğunda dikkate almadıklarını ifade ederek onların bir tutarsızlık içinde olduklarını savunmaktadır.

Nihai olarak Gazzâlî'nin getirdiği eleştiriler ve ortaya koyduğu ispatlar ışığında onun âlemin kıdemine ilişkin zaman delilindeki konumunu açığa çıkarılması gerekmektedir. Gazzâlî ayrık şartklı kıyas formundaki zaman delilinin zâtî ve zamansal öncelik seçeneklerinden hangisini neden tercih etti? Diğer seçeneği neden tercih etmedi? Tercih ettiği seçenekte hangi şeylerde düzeltmeye gitti? sorularına cevap bulunmaya çalışılacaktır. Aynı şekilde İbn Rüşd'ün zaman delilinde hem filozoflara hem de Gazzâlî'ye getirdiği eleştiriler bağlamında özellikle vurguladığı hususlara, Gazzâlî ile birleştiği noktalara, eleştirilerin güçlü ve zayıf yönlerine temas edilecektir.

İlk bakışta zamansal öncelik seçeneği çürütülüp zâtî öncelik seçeneğinde âlemin kıdemine ulaşıldığı için Gazzâlî'nin zamansal öncelik seçeneğini bu öncelikteki problemleri gidererek kabul ettiği düşünülebilir. Ancak Gazzâlî bu yolu tercih etmez. O zâtî öncelik seçeneğinde kalıp bu seçenekte bazı noktaları revize etmiştir. Tanrı'nın âleme önceliğinin zâtî olması bakımından onun filozoflar ile birleştiği ifade edilebilir. Gazzâlî'nin zamansal önceliği tercih etmeme sebeplerine gelecek olursak bunları şu şekilde sıralayabiliriz: Eğer o, zamansal öncelik seçeneğini

¹⁵³ Özdemir, *Gazzâlî'nin Tehâfütü'l-Felâsife Adlı Eserinde "Üç Mesele"nin Ele Alınışı ve İbn Sînâ'nın Görüşleriyle Mukayesesi*, 181. İbn Sînâ'da vehm kavramı hakkında detaylı bilgi için bk. Ali Durusoy, "İbn Sina'da Vehim Kavramı ve İslâm Felsefesinin Diyalektiği", *M. Ü. ilahîyat Fakültesi Dergisi* 28 (2005/1), 125-14. Deborah L. Black, "Estimation (Wahm) in Avicenna: The Logical and Psychological Dimensions" *Dialogue* / Volume 32 / Issue 02 / (March 1993), 219 – 258.

kabul edecek olsaydı, bu öncelikte ortaya çıkan zamandan önce zamanın varlığı çelişkisinden kurtulmak durumundadır. Bu çelişkinin dayanağı olarak ise şu önerme dizisi sunulmuştur: “Zaman hareketin ölçüsüdür. Hareketin olmadığı bir zaman yoktur. Hareket; hareketli varlığı gerektirir. Dolayısıyla âlem olmadan hareket olmaz ve âlem olmadan zaman olmaz. Buradan hareketle öncelik zamansal ise âlem varlığı gelmeden önce sonsuz bir zaman dilimi vardır ki bu çelişkidir ve öncelik zâtîdir sonucuna ulaşılır.” Gazzâlî’nin zamandan önce zaman çelişkisini reddedebilmesi için zamanın hareketin ölçüsü olduğu şeklindeki Aristocu zaman anlayışını reddetmesi ve zamanın ontolojik olarak hareketten bağımsız olduğunu kabul etmesi gerekecektir. Bu durumda ise Tanrı’nın zamanı hareketten bağımsız bir şey olarak yarattığı ve daha sonra âlemi yarattığı kabul edilmiş olur. Buradan hareketle Tanrı’nın âleme zamansal önceliği, âlemden önce bir zamanı gerektirecek fakat zamandan önce bir zamanı gerektirmeyecektir. Ancak geline nokta Tanrı âlemi yaratmadan önce yarattığı sonlu zaman ile âlemden zamansal olarak önce olmuş olur. Böylesi bir görüş iki tür zaman anlayışı savunmaya kadar gidebilir: (1) Âlemden önce hareketten bağımsız mutlak zaman ve (2) âlem ile birlikte hareketin ölçüsü olan zaman. Moad’ın “*naif teolojik konum*” olarak isimlendirdiği böyle bir pozisyonun Gazzâlî tarafından savunulmamasının çeşitli sebepleri vardır. İlk olarak böyle bir konum çetrefilli ve ad hoc¹⁵⁴ olduğu söylenebilir. Ayrıca Tanrı’nın âleme zamansal önceliğini korumaktan başka bir amaca hizmet ettiği söylenemez. Son olarak Tanrı’nın âlemi yaratmak için neden bekledi? Neden daha önce veya daha sonra yaratmadı? Yaratmadığı bu müddet sonlu mudur yoksa sonsuz mudur? Soruları tekrar gündeme gelmektedir.¹⁵⁵

Âlemin kudemine dair deliller arasındaki ilişkiden hatırlanacağı üzere söz konusu sorular başlangıçlı yaratılışı savunan kelamcılara karşı filozoflar tarafından ortaya koyulmuştu. Tanrı’nın âleme önceliği zamansal kabul edilirse kaçınılmaz olarak âlemden önce yalnızca Tanrı’nın bulunduğu zaman kabul edilmiş olur. Bu kabul de bahsi geçen soruların ortaya çıkmasına zemin hazırlar. Tanrı’nın âlemi yaratmadığı

¹⁵⁴ Belirli bir amaca ve ihtiyaca özel, niyete mahsus anlamlarına gelen Latince bir ibaredir. Genellikle planlanmayan geçici bir çözüm için kullanılmakla beraber, yetersiz ve üstünkörü üretilen çözümler içinde kullanılır. Cambridge Dictionary, <https://dictionary.cambridge.org/tr/s%C3%B6zl%C3%BCk/ingilizce/ad-hoc> (Erişim 28 Şubat 2024)

¹⁵⁵ Moad, Al-Ghazali’s Position on the ‘Second Proof’, 436.

müddet sonlu mudur sonsuz mudur ikileminde sonluluk kabul edilecek olursa, Tanrı'nın varlığı bu sonlu müddet boyunca var olmuş olur. Sonsuzluk kabul edilecek olursa bu durumda sonsuz zaman tükenip âlemin yaratılma anına gelinmiş olur. Her iki ihtimalde de çelişik bir durum ortaya çıkmaktadır. Gazzâlî bu sorunu zamanın yaratılmış olup ontolojik olarak Tanrı'ya bağımlı olduğunu ortaya koyarak çözmeye çalışır. Esasında o, Tanrı'nın var olup âlemin olmadığı bir zaman yoktur ki bu zamanın sonlu mu sonsuz mu olduğu sorulabilsin demiş olmaktadır. Aynı zamanda Tanrı yaratma için neden bekledi neden daha önce veya daha sonra yaratmadı? sorularına kelimeler geleneğinde üretilen Tanrı iradesiyle mümkün anlardan birini tercih etti, maslahat gereği varlığa gelmesi gereken zamanda varlığa getirdi şeklindeki savunması çeşitli güçlükler barındıran cevaplardan farklı alternatif bir cevap sunmuş olmaktadır. Şöyle ki Gazzâlî'ye göre "Tanrı vardır ve âlem yoktur." durumu, Tanrı'nın var olup âlemin olmadığı bir zamanı gerektirmez. Böyle bir zaman gerekmeceği için de Tanrı neden daha önce yaratmadı sorusu sorulamaz çünkü âlemin yaratılışından önce herhangi bir zamansal önce yoktur. Yalnızca zamansız Tanrı'nın varlığı vardır.

Gazzâlî'nin önceliğin zamansal seçeneğini niçin tercih etmediği ortaya konulduğuna göre geriye kalan zâtî seçeneğini nasıl kabul ettiğine geçebiliriz. Zâtî öncelik seçeneğinde Tanrı ile âlemin eş zamanlı olduğu çünkü zâtî illetin ma'lûlünü araya zaman girmeden anında gerektirdiği ifade edilir. Buradan hareketle de Tanrı kadîm ise âlem de kadîmdir sonucuna ulaşılır. Gazzâlî ise zamansız olan Tanrı'nın âlemin varlığa gelmesinin zâtî sebebi olmasına rağmen bunun eş zamanlılığı gerektirmediğini savunur. O, zamanın yaratılmış olduğunu vurgulayarak onun Tanrı'ya bağımlı olduğunu ve bu sebeple eş zamanlılık gibi zamansallık içeren bir sonucun Tanrı hakkında geçerli olmayacağını belirtir. Bu noktada Gazzâlî delilin ayrık şartlı formunda şartların doğru bir şekilde ayrıştırılmadığı eleştirisini örtük olarak yapmış olmaktadır. Bir başka deyişle ona göre Tanrı'nın âleme önceliğinin zâtî olması, ne diğer seçeneklerdeki Tanrı'nın âlemden zamansal olarak önce olmasını ne de her ikisinin eş zamanlılığını gerektirir. Tanrı, âlem ve zamanın varlığa geliş sebebidir, her ikisi ontolojik olarak Tanrı'ya bağlıdır, ancak aralarında zamansal bir ilişki yoktur. Gazzâlî zamanın başlangıçlı bir şekilde yaratılmış olduğunu ortaya koyarak önceliğin zâtî seçeneğini kabul etmekle birlikte zamanın ve âlemin ilk anının imkânsız olduğu,

her başlangıçtan önce mutlaka onu önceleyen bir zaman gerektiği görüşüne karşı gelir. Gazzâlî bu hususta tartışma boyunca tekrar edildiği üzere öncesi olmayan bir başlangıcı tasavvur edemeyenin, durumlara mutlaka bir zaman ve mekân anlamı ekleyenin vehim kuvvesi olduğunu, onun yanılgılarına itibar edilmemesi gerektiğini, aklın zamanın ilk anını imkânsız görmediğini savunur. Savunusunu desteklemek için de hatırlanacağı üzere filozofların kabul ettiği görüşlerden hareketle zaman-mekân analogisini ortaya koyar.

İbn Rüşd'ün zaman deliline yönelik getirdiği dikkat çekici eleştiri, zamansız ve harekete tabi olmayan varlık ile zamansal ve harekete tabi varlık arasında öncelik sonralık bakımından karşılaştırma yapmanın hatalı olduğu şeklindeydi. Eleştirinin kritik noktası İbn Rüşd'ün filozofların delilini eleştirip Tanrı'nın zamansızlığının öne çıkarılması konusunda Gazzâlî ile aynı noktada durmasıdır. Bir başka deyişle her iki düşünür gerek Tanrı'nın âleme önceliğinin zamansal olmadığı gerekse de Tanrı ile âlemin eş zamanlı olmadığı konusunda birleşirler. İbn Rüşd öncelik hakkında, değişime tabi olmayan zamansız varlığın değişen ve zamansal olana önceliği şeklinde farklı bir öncelik olduğunu söyleyip detaylı bir tahlile girişmez.

İbn Rüşd'ün filozofların zaman deliline karşı eleştirel bir tutum benimsemesinin bir sebebi olarak zaman delilinde önceliğin zamansal seçeneğinde temas edilen Aristotelesçi zaman argümanından farklılaşması söylenilebilir. Şöyle ki bu argümanda zamanın ezeliliğinden hareketle âlemin ezeliliğine ulaşılır. Zamanın ezeliliğine ise onun tanımı ve mahiyeti gereği bir önceyi gerektirdiği ilkesinden ulaşılır. Zaman, hareketin ölçüsü olarak bir hareketi (yani hareketin ezeliliğini) hareket ise hareketli varlığı (yani âlemi ve onun ezeliliğini) gerektirir. Bu yol ile âlemin ezelî olduğu sonucuna ulaşmanın döngüsellik içerdiği eleştirisine ayrı bir başlık olarak değinmiştik. İbn Sînâ muhtemelen söz konusu döngüsellikten kaçınmak için doğrudan bu yol ile âlemin kıdemine ulaşmaz. Bunun yerine zamansal öncelik yanlışlanıp önceliğin zâtî seçeneğinde zâtî illetin ma'lûlû ile eşzamanlı olmasından hareketle âlemin kıdemine ulaşılır. Bu sebeple delilin döngüsellik eleştirisine doğrudan değil sadece belirli ve sınırlı bir yönden maruz kaldığını belirtmiştik. İbn Rüşd'ün filozoflarının zaman deliline eleştirel bir tutum takınmasının sebeplerini şu şekilde sıralayabiliriz: İlk olarak Aristoteles gibi kadîm filozofların görüşlerini zaman

argümanında ki yanlış çıkarımlardan arındırma gayesinin olması ifade edilebilir. İkincisi ise Tanrı'nın âleme zâtî ve zamansal öncelik seçeneklerinde Tanrı'nın zamansızlığının gerekli bir şekilde ortaya koyulamamasıdır. Ona göre tabiatında hareket bulunan âlem ile tabiatında hareket bulunmayan Tanrı arasında bir ayrım yapılarak Tanrı'nın hareketten ve zamandan bağımsızlığının ortaya koyulması gerekir. Moad *naif teolojik konum* olarak adlandırdığı Tanrı'nın zamansallık içerdiği ve zamanın hareketin ölçüsü olduğu anlayışının reddedildiği şeklindeki bir konumdan Gazzâlî'nin tutumunu ayırt etmişti. Yani Gazzâlî zamanın hareketin ölçüsü olmasına karşı çıkmamakta¹⁵⁶ bununla beraber Tanrı'nın kadîm, âlemin ve zamanın da hâdis olduğunu aynı zamanda Tanrı'nın ezeliliğinin herhangi bir zamansal ilişkiden bağımsızlığını ve zamanın ontolojik olarak Tanrı'ya bağımlı olduğunu savunmuştur. Bununla benzer şekilde İbn Rüşd'ün de *naif felsefî konum* olarak adlandırılabilir, Tanrı ile âlemin eş zamanlı olduğu Tanrı'nın kadîm olması dolayısıyla âleminde kadîm olması gerektiği şeklindeki görüşü kabul etmediği ifade edilebilir. İbn Rüşd her ne kadar âlemin kıdemini kabul etme noktasında filozoflar ile aynı fikirde olsa da Tanrı'nın harekete tabi olmaması ve zamansız oluşu ile zaman delilinde benimsenen bir yöntem olarak eş zamanlılık düşüncesinin uyuşmadığı görüşündedir.¹⁵⁷

Nihai tahlilde Gazzâlî'ye göre Tanrı zamandan bağımsız bir şekilde kadîmdir, Tanrı'nın âleme önceliği zamansal bir öncelik değildir ve âlem hâdistir. Zamanda âlem gibi başlangıçlı bir şekilde yaratılmıştır. Onun başlangıçlı bir âlem ve zaman fikrini savunabilmesi için, bu başlangıcın öncesinde bir zamanın gerekip gerekmediği meselesinin aydınlatılması gerekmektedir. O, Tanrı'nın zamansız ezeliliğinin anlaşılamamasının ve her başlangıcın bir öncesini gerektirdiğın düşünülmesinin vehim kuvvesinin epsitemolojik sınırlarına atfedilen başarısızlık olduğunu isabetli bir biçimde gösterir. İbn Sînâ'nın mekân, boşluk, yüzey, zaman, hareket gibi daha çok fizik alana ilişkin konularda vehmin düşebileceği yanılgıları göstertmesiyle bağlantılı olarak Gazzâlî'de fizik meselelerde yanılgıya düşen vehmin metafizik alanda hatalar yapmasının daha muhtemel olduğunu göstermesi onu destekleyen bir unsur olarak

¹⁵⁶ Gazzâlî, Aristoteles'in zamanın hareketin ölçüsü olduğu yönündeki anlayışını kabul etmekle birlikte onun kendi sonsuzluğunu talep eden yönünü kabul etmemektedir. Goodman, Ghazali's Argument from Creation (II), 168-188, 172.

¹⁵⁷ Moad, *Coherence of the Incoherence*, 73-75.

ifade edilmelidir.¹⁵⁸ Bununla beraber daha sonra ki aşamada filozofların mekân hakkındaki görüşleri ile zaman meselesi arasında bir analogi kurularak vehmin söz konusu sınırlılığı daha net biçimde ortaya koyulup filozofların bu hususta tutarsızlık içinde olduğu ortaya konulmuştur. Tutarsızlığı şu şekilde ifade edebiliriz: filozoflar şayet âlemin mekânsal anlamda sonlu ötesinde bir boşluk ve doluluk olmadığını düşünüyorlar ise bununla uyumlu şekilde zamanın ezeli ve başlangıçsız olduğu fikrinden vazgeçmeleri gerekir. Çünkü vehim sadece zamanın öncesini değil mekânın ötesini de tasavvur eder. Mekân mevzubahis olduğunda vehim dikkate alınmıyorsa zaman konusunda da alınmamalı ve zamanın da sonlu olduğu itiraf edilmelidir. Bu anlamda filozoflar tutarsızlıktan kurtulmak için ya âlemin ve zamanın kıdemi için kullandıkları delilden vazgeçmeleri veyahut mekân konusundaki görüşlerini değiştirmeleri gerekmektedir.¹⁵⁹

Gazzâlî'nin zaman-mekân analogisinin ne derece geçerli olduğu İbn Rüşd'ün analogiye getirdiği eleştiriler, onun getirdiği eleştirilerin başlangıçtan önce gelmesi gereken zamanı kabul etmek için yeterli olup olmadığı daha önce detaylı bir şekilde tahlil edilmişti. Modern fizik teorilerinde Newtoncu mutlak zaman anlayışından Einsteinci izâfî zaman anlayışına geçiş, bununla birlikte uzay ve zamanın birbirinden ayrılamaz bir konsept olarak kabul edilmesi ve yoğun kütleli cisimlerin, bulunduğu noktalarda uzay-zamanı bükmesi ve etkilemesi gibi olgulardan hareketle Gazzâlî'nin bir anlamda izâfî diyebileceğimiz zaman algısını ve zaman mekan arasında kurduğu analogisini net biçimde doğrulayacağını ifade etmek zor olsa da zamanı göreceli ve mekan ile birlikte düşünmek ve aralarında benzerlik kurmak noktasında onun görüşlerindeki farklı açılımları anlamakta yararlı olduğunu ifade edebiliriz.

¹⁵⁸ Özdemir, *Gazzâlî'nin Tehâfütü'l-Felâsife Adlı Eserinde "Üç Mesele"'nin Ele Alınışı ve İbn Sînâ'nın Görüşleriyle Mukayesesi*, 181.

¹⁵⁹ Erken, *el-Ğazâlî'nin Tehâfutu'l-Felâsife Eserinin Birinci Meselesindeki Argümanların Değerlendirilmesi*, 148.

Hata! Yer işareti tanımlanmamış.Hata! Yer işareti tanımlanmamış.. **BÖLÜM:** **ÂLEMLERİN FARKLI ZAMANSAL İMKÂNI**

Tanrı'nın âlemle ilişkisinde zamanın nasıl bir rolünün olduğu ve bununla birlikte Tanrı ve âlemin zaman ile olan ilişkisi veya ilişkisizliğini incelediğimiz çalışmamızın başlıca soruları zaman delilinin birinci şeklinde olduğu gibi bu bölümde de şu sorulardır: Zaman ezeli midir? Zamanın ve âlemin bir başlangıcı olması mümkün müdür? Zamanın başladığı bir an kabul etmek bu andan önce başka bir zamanın mevcut olmasını gerektirir mi? Tanrı'nın olup âlemin olmadığı bir zaman var mıdır? Eğer böyle bir zaman varsa Tanrı'nın yaratmayı tercih etmediği bu zaman O'nun cömertliğini işlevsiz hale getirir mi?

Zaman delilinin ikinci şeklinde esas konusu zamanın ezeliliği ve dolayısıyla âlemin ezeliliği olmakla birlikte birinci bölümden farklı olarak Tanrı'nın kudretinin neleri kapsadığı ve imkân kavramı tartışmaya dâhil olmuştur. Bu bölümde filozoflar âlemin ve zamanın bir başlangıcı olduğu kabul edilirse zamandan önce zaman ve dolayısıyla âlemden önce âlem¹⁶⁰ çelişkisinin ortaya çıkacağını savunurlar. Söz konusu çelişki ortaya koyulurken şöyle bir varsayımdan hareket edilir: Âlemin küresinin şu ana kadar bin devir yaptığı farz edilir, Tanrı'nın şu ana kadar bin yüz veya bin iki yüz devir yapacak bir âlem yaratması mümkün müdür? Bu soruya verilecek olumlu bir cevap, âlemin yaratılışından önce çeşitli hareket imkânları barındırdığı ve bu imkânların da zamanla ilişkili olarak bir gerçekliği olduğu şeklindeki bir savunu yapılmasına zemin hazırlar. Soruya verilecek olumsuz bir cevap ise Tanrı'nın kudretini problem hâline getirmektedir. Bundan dolayı bu bölümün, birinci şekildeki sorulara ve tartışmaya ek olarak gündeme getirdiği tâli meseleler Tanrı'nın kudretinin kapsamı, imkânsızlıktan imkâna geçiş ve imkânın varlığı gerektirip gerektirmediğidir. Bununla birlikte önceki bölümde olduğu gibi Gazzâlî'nin filozofların deliline ikinci şekil bağlamında zaman-mekân analogisi üzerinden getirdiği itiraz ve bu itiraz

¹⁶⁰ Zamandan önce zaman çelişkisinden âlemden önce âlem çelişkisine geçiş şu şekilde ifade edilebilir: Zaman hareketin ölçüsü olarak kabul edildiğinde, şayet âlemin ve zamanın başlangıcından önce bir zaman varsa, bu zaman, ölçüsü olduğu hareketin varlığını da zorunlu kılar. Eğer hareket varsa hareketin kendisinde gerçekleşeceği ve onu kabul edecek bir varlık gerekir. Bu varlık da âlemdir. Dolayısıyla zamandan önce zaman çelişkisi aynı zamanda âlemden önce âlem çelişkisini kendi içerisinde barındırır.

etrafında şekillenen, âlemin olduğundan daha büyük ya da küçük olmasının imkânı meseleleri tartışılmıştır.

Filozoflar zaman delilinin ikinci şeklinde âlemin kıdemini dolaylı olarak ortaya koyarlar. Öncelikle karşı tarafın görüşü olan âlemin ve zamanın hâdis olması kabulünün çelişki ortaya çıkardığı bu sebeple onların hâdis olmasının kabul edilemeyeceği ve kadîm olmaları gerektiği savunulur. Bundan dolayı bir diğer tehâfüt yazarı Alâeddin Tûsî zaman delilinin birinci şeklin tahkîkî, ikinci şeklinin ilzâmî olduğunu ifade eder. Çünkü hatırlanacağı üzere ilk bölümde Tanrı'nın âleme önceliği ayrık şartlı kıyas formunda zâtî ve zamansal olmak üzere ikiye ayrılmış, sonrasında zamansalılık seçeneği çürütülüp önceliğin zâtî seçeneği ile birlikte âlemin ve zamanın kıdemi ispatlanmaya çalışılmıştır. Delilin ikinci şeklinde ise doğrudan bir kıdem ispat yerine karşı tarafın kabulleri ele alınmış. Söz konusu kabuller doğrultusundan meydana geldiği düşünülen çelişkiler ortaya koyularak bir hudûs eleştirisi yapılmıştır.¹⁶¹

Âlemin kıdemi meselesinde deliller arası ilişkiyi ele aldığımız giriş bölümünden hatırlanacağı üzere, *Tehâfüt*'te delillerin birbiriyle bağlantılı ve her delilin sonunun diğer delile bir giriş ve hazırlık mahiyetinde olduğunu ortaya koymuştuk. Zaman delilinin ikinci şeklinde ise imkân kavramına ilişkin tahliller, üçüncü ve dördüncü delillerde daha detaylı tartışılacak olan âlemin ezelde varlığa gelmesinin imkânından ve âlemin var olma imkânının ezeliliğinden hareketle âlemin ezelî olup olmadığı tartışmasına ve imkânın bir maddeyi gerekli kılıp kılmadığı tartışmasına bir giriş görevi görür. Zaman delilinin ikinci şeklindeki tartışmaya mukaddime mahiyetindeki genel bilgiler, birinci şekille ortak olduğu yönler ile ayrıştığı yönlere değindiğimize göre Gazzâlî'nin filozoflar adına sunduğu bu delilin felsefî kaynaklarda nasıl geçtiğini inceleyebiliriz.

¹⁶¹ Tûsî, *Tehâfütü'l-Felâsife*. 38.

2.1. Felsefî Gelenekte Zamansal Açidan Mümkün Âlemler

Çalışmamızda daha önce ifade edildiği üzere Gazzâlî'nin *Tehâfüt* 'ünde filozoflar adına sunduğu delillerin kaynağı İbn Sînâ'dır. Bundan dolayı zaman delilinin ikinci şeklinin felsefî kaynağı onun eserleri üzerinden incelenecektir. İbn Sînâ'nın ilgili görüşleri ve argümanları farklı eserlerinde çeşitli bağlamlarda ele alınmıştır. Örneğin *en-Necât* ve *Kitâbü'ş-Şifâ: Fizik* isimli eserlerinde zamanın varlığının ispatı ve mahiyeti başlıklarında incelenmiştir. *Kitabu'ş-Şifâ: Metafizik* isimli eserde Tanrı'nın cömertlik sıfatını işlevsizleştirdiği gerekçesiyle başlangıçlı yaratılışı savunulara karşı bir eleştiri olarak ilk ilkenin fâilliğinin niteliği başlığı altında analiz edilmiştir. *Kitâbü't-Ta'likât* isimli eserde ise doğrudan Mu'tezile'nin ismi zikredilerek hudûs ve ahval teorilerine karşı eleştiriler tabî'î ilimler başlığında tahlil edilmiştir.

Esasında burada İbn Sînâ'nın *Fizik* ve *en-Necât* isimli eserlerinden inceleyeceğimiz kısımların zaman delilinin ikinci şekliyle doğrudan bir bağlantısı yoktur. Nitekim meselemizin söz konusu eserlerde incelendiği başlıkları verdiğimizde bu bağlantısızlık fark edilebilir. Ancak burada ilgili kısımlara yer verme sebebimiz, zamanın varlığı ve mahiyeti ele alınırken kullanılan hareketler örneği ile ikinci şekilde göreceğimiz üzere zamandan önce zaman çelişkinsini gösterirken kullanılan hareketler örneğinin büyük oranda benzer olmasıdır. Bu benzerliğe yer verilmesinin meselenin anlaşılmasına katkı sağlayacağını düşünüyoruz.

İbn Sînâ *Fizik* ve *en-Necât* isimli eserlerinden hareketle zamanın mahiyetinin incelenmesi ve varlığının ispatlanması bölümlerinde zamanın gerçekliği şu şekilde ortaya koyulabilir: Öncelikle İki hareket tasavvur edildiğinde bu hareketlerin birlikte başlayıp birlikte son bulmaları ve farklı anlarda başlamaları mümkündür. Bununla birlikte hareketlerin, hızlarının farklılığı veya harekete başladıktan sonra duraksama sayıları sebebiyle birbirlerine nazaran daha az veya daha çok mesafe kat etmeleri de mümkündür. Söz konusu imkân niceliksel olarak bölünebilir. Her bölünebilen ise bir ölçü ya da bir ölçü sahibi olduğuna göre bu imkânın da bir ölçüsü vardır. Şu hâlde onun ölçüsü ya mesafenin ya hareketlinin ya da hızın ölçüsüdür. Mesafenin ölçüsü değildir. Çünkü mesafede birbirine eşit olanlar bu imkânda da birbirine eşit olmalıdır, oysaki böyle değildir. Nitekim kat etikleri mesafe eşit olsa da hızları, başlangıç ve bitiş

noktalarının farklılığı sebebiyle bu hareketler farklılaşacaktır. Diğer seçenek hareketlinin ölçüsüdür. Ancak bu hareketlinin ölçüsü de değildir. Çünkü daha büyük olan hareketli bu ölçü nispetinde daha büyük olurdu ki böyle değildir. Söz konusu ölçü hızın ölçüsü de olamaz. Çünkü hareketlerin hızlarının eşit olması durumunda belirli bir mesafeyi kat edebilme imkânları hareketin başlama ve bitiş anlarına göre farklılaşmaktadır. O hâlde bu imkânın ölçüsü hareketlinin, hızın ve mesafenin ölçüsünden başka bir ölçüdür. Bir başka deyişle önce gelen ile sonra gelen arasındaki hareketlerin, ne hareketlinin ne mesafenin ne de hareketin kendisinin ölçüsü olan sınırlı mesafelerin gerektirdiği şekilde gerçekleşme imkânı nedeniyle de olmayan bir ölçünün varlığı sabit olmuştur. Bu durumda niceliksel olarak artış ve azalış imkânlarını kabul eden, hareketin kendisinde meydana geldiği ve onun çeşitli açılardan değiştiği durumda kendisinin de değiştiği bir şeyin var olması gerekir. O şey, bir mekândan diğer bir mekâna veyahut bir durumdan aralarından konum itibarıyla hareketin aktığı bir mesafede bulunan diğer bir duruma doğru olan hareketin ölçüsüdür. Zaman olarak isimlendirilen şeyin kendisi de budur.¹⁶²

İbn Sînâ'nın tahlillerinde görüldüğü üzere zamanın varlığı farklı hareketlerin imkânları üzerinden ortaya koyulmaktadır. Hareketlerin, birbirine göre hızları, kat ettikleri mesafe, başlangıç ve bitiş yönleri, duraksama sayıları gibi çeşitli açılardan ortaya çıkan imkânlar söz konusudur. Bu imkânlar niceliksel olarak artış ve azalışı kabul edebilir. Bu imkânın ölçüsü hız, hareket veya mesafe, değildir. Bununla beraber imkânın ölçüsü yoklukta olamaz çünkü yokluk artmayı ve azalmayı kabul edemez. İbn Sînâ'ya göre söz konusu imkânın ölçüsü zamandır. Harekete bağımlı bir değişken olarak onun sayımı olan zaman, hareket değiştikçe değişmektedir. Konumuz bağlamında bu ispatın akılda tutulması gereken yönü, farklı hareketlerin varsayımı, varsayılan hareketlerin imkânlar barındırdığı ve bu imkânlarında bir zamana delalet ettiğiidir.

İbn Sînâ *Metafizik* adlı eserinde İlk ilkenin fâil olma keyfiyetini tahlil ettiği bölümde âlemin ve zamanın yaratılışının ezeli değil bir başlangıcı olduğunu savunan kelâmcılara karşı herhangi bir mezhep veya âlim ismi getirmeden eleştiriler getirir. Bu

¹⁶² İbn Sînâ, *en-Necât*, 120-122. İbn Sînâ, *Kitabu's Şifâ: Fizik 1*, 198-200.

bağlamda İbn Sînâ'ya göre, İlk'in var olup yaratmanın olmayışı üçüncü bir şey bulunmaksızın yaratmanın yokluğuyla beraber O'nun varlığı anlamına gelmez. Çünkü İlk'in zâtının varlığı yaratmadan sonra da vardır. Hâlbuki yaratmanın olmayışı önce vardı ve şimdi yok olarak nitelenmiştir. Bununla birlikte herhangi bir anın yaratma için başlangıç farz edildiği durumda bu başlangıçtan daha önce de yaratılış mümkündür. Yaratılışın daha önce mümkün olmasında ki öncelik ise ölçülebilir ve nicelikselidir. İşte zaman diye isimlendirilen şey de budur. Çünkü onun ölçülmesi konum ve süreklilik sahibi bir ölçüm değil aksine yenilenme yoluylaadır. Dolayısıyla İbn Sînâ için Tanrı'nın cömertliğini işlevsiz hale getirenlere göre¹⁶³ İlk'in âlemi öncelemesi mutlak bir önceleme değil beraberinde zaman, hareket ve cisim bulunan zamansal bir öncelemedir. Yaratılış için bir başlangıç olduğunu düşünenler söz konusu görüşleriyle şu iki durumdan birini tercih etmek durumundadırlar.

Bunlardan ilki Tanrı'nın sadece yaratmaya başladığı anda yaratmasının mümkün olduğu seçeneğidir. Yani âlemin, yaratılışından daha önce yaratılması mümkün değildir. Ancak bu seçenek iki muhal barındırır. Birincisi, Tanrı'nın acizlikten kudrete geçmesi. Nitekim daha önce âlemi yaratmaya güç yetiremiyorken yaratılış anında güç yetiriyor olmaktadır. İkinci muhal ise, imkânsızlıktan imkâna geçiştir. Âlemin daha önce yaratılışı mümkün değilken yani imkânsızken yaratıldığı anda mümkün olup âlem yaratılmıştır.

Zikri geçen durumlardan ikincisi ise, Tanrı'nın âlemi yaratmadan önce yaratması mümkün olduğu seçeneğidir. Bu durumda ise Tanrı'nın yaratmadan önce vakit ve zamanlar ölçüsünde hareketlerin sahibi olan ve âlemin yaratılma vaktinde

¹⁶³ İbn Sînâ âlemin öncesinde yokluk bulunarak ve başlangıççı olan bir şekilde yaratılması düşüncesinin Tanrı'nın cömertlik sıfatının sürekliliğine aykırı olduğunu düşünür. Çünkü ona göre âlemin zamanda varlığa gelmesi durumunda Tanrı'nın âlemi yaratmadığı ve dolayısıyla varlık verme cömertliğinin kesildiği bir durum ortaya çıkmaktadır. Bir başka deyişle Tanrı'nın sonsuz cömertliği gereği varlık vermediği bir an yoktur. İbn Sînâ, *Kitabu's Şifâ: Metafizik*, 696. Hocazâde *Tehâfüt*'ünde söz konusu eleştiriye temas eder. Hocazâde başlangıçlı bir âlem düşüncesinin Tanrı'da cömertliğin kesilmesinin gerektiğini kabul etmez. Bu düşüncesine gerekçe olarak ise Tanrı'nın iradeli bir fâil olarak fiillerinde bir amacın bir nedenin bulunmadığını, O'nun dilediği zaman dilediği şekilde fîlde bulunabileceğini ifade eder. Kemalpaşazâde, İbn Sînâ'nın muattıla eleştirisine karşı Hocazâde'nin getirdiği cevaba yazdığı haşiyede Adudüddin İcî'den bir alıntı yapar. Söz konusu alıntıda, Tanrı'da cömertliğinin sonsuz bir şekilde olmasının gerekse de başlangıçlı âlem fikrinde cömertliğin ondan kalkması anlamında bir "ta'tîl'in" gerekmesinin "*hitabî*" şeyler olduğu ifade edilir. Ayrıca ilgili tartışmanın üzerinde durulması gereken "*burhan*"lara ilişkin alanda bir faydası olmadığı ifade edilmektedir. Kemalpaşazâde, *Tehâfüt Haşiyesi*, 178. 182.

sona eren veya âlemi yaratılmasıyla birlikte varlığını sürdüren bir cisim yaratabileceğini kabul etmiş olurlar. Bu durumda âlemin yaratılmasına kadar Tanrı'nın sınırlı vakit ve zamanları olur. O hâlde zamanda başlangıcı olmayan bir hareketin - dolayısıyla zaman ve âlemin- varlığına dair olan hüküm ortaya çıkmıştır. Aynı zamanda bu hareketin başlangıcı İbn Sînâ'ya göre yaratan yönündendir.¹⁶⁴

İbn Sînâ'nın tahlillerinden zikredilmesi gereken önemli bir husus bulunmaktadır. Bunu âlemin yaratılışından önce yalnızca Tanrı'nın var olup âlemin yokluğu kabul edildiğinde söz konusu yokluğun yalnızca yokluk olarak kalmayacağı düşüncesi olarak ifade edebiliriz. Yalnızca yokluk olarak kalmamasına şu şekilde ulaşıldığını ortaya koyulabilir: Âlemin varlığa geldiği andan daha önce Tanrı'nın onu yaratması mümkün müdür değil midir? Şeklinde bir soru yöneltilir. Şayet bu soruya mümkün değildir denilecek olursa Tanrı'ya acziyet izâfe edilmiş ve imkânsızlıktan imkâna bir geçiş kabul edilmiş olur ki her iki durum da imkânsızlık barındırmaktadır. Eğer yaratılışın daha önce mümkün olduğu kabul edilirse, yaratılıştan önceki, Tanrı'nın var olup âlemin yokluğu durumunda çeşitli imkânlar söz konusu olur. Bu imkânlar farklı hareketlerin farklı cisimlerin yaratılma imkânlarıdır. Âlemin yaratılışından öncesi için düşünülebilen, farklı hareketler ve farklı zamansallıklar olmak üzere çeşitli imkânlar barındıran öncelik ise ölçülebilir ve niceliksel bir şey olan zamandır. Dolayısıyla âlemin ve zamanın varlığa geldiği düşünülen andan önce zaman vardır. Zaman var ise onun ölçtüğü hareket ve hareketi kabul eden varlık da olmak zorundadır. Bu bağlamda İbn Sînâ'nın görüşlerinden âlemin varlığından önce herhangi bir yokluğun kabul edilemeyeceği sonucu çıkarılabilir

İbn Sînâ *Kitâbü't-Ta'likât*'ında dikkat çekici bir şekilde vehim kuvvesinin zamana ve mekâna bağlı olarak faaliyette bulunduğuna temas ederek Mu'tezile'nin görüşlerini eleştirdiği görülmektedir. Bu bağlamda İbn Sînâ'ya göre zamanın vehimden kaldırılması mümkün değildir. Zamandan bağımsız bir durum farz edilse bile vehim o durumu da içine alacak bir zaman tasavvur eder. Bundan dolayı Mu'tezile İlk ile âlemin yaratılması arasında yokluk (lâ vucûd) olarak isimlendirdikleri kendisinde âlemin varlığa geldiği sabit bir uzamsal boşluk düşünmüşlerdir. İbn

¹⁶⁴ İbn Sînâ, *Kitabu's Şifâ: Metafizik*, 695-696.

Sînâ'ya göre böyle bir boşluk anlamı akla uygun değildir. Bununla birlikte bu boşluk zamanın olmadığı bir alan olarak düşünülse bile onun varlığını çağrıştırmaktadır. Zaman ve âlem ezelîdir, yani zamansal bir başlangıçlarından ve öncesin de bir yokluktan söz edilemez. İlk'in zamana ve âleme olan önceliği ise zâtî bir önceliktir; başka tür bir öncelik değildir. Mu'tezile, hâdis olduğu varsayılan âleminden ve zamandan önce bir zaman düşünmeden bu yokluk durumunu izah edememektedir. Onların sabit bir uzam olarak düşündükleri yokluk da aslında zamanın kendisidir.¹⁶⁵ İbn Sînâ bu boşluk durumunun bir zaman anlamına geleceğini daha önceki aktarımlarda olduğu gibi hareket örneği üzerinden ortaya koymaya çalışır. Nitekim zaman, öncelik ve sonralık bakımından hareketin sayımıdır. Yani bir mesafede önce ve sonra gelmenin gerçekleşmesiyle farklılaşan hareketin akmasıdır. Hareketin hâdis kabul edilmesi durumunda hareketi geçen şey (zaman) bir şey için mutlak olamaz. Bu durum Mu'tezile'nin sözünü ettiği yoklukta, farklı hareketlerin var edilme imkânın Allah'ın kudreti için imkânsız olmamasından kaynaklanır. Örneğin, eğer birincisinin başlamasıyla sona eren yirmi hareket ve aynı şekilde birincisinin başlamasıyla sona eren on hareket farz edecek olursak şunu söylemek doğru olmayacaktır: Söz konusu iki hareketin yokluk bakımından mutabakatı birdir, tektir. Ancak bunun aksine yirmi hareketin mutabakatının on hareketin mutabakatına aykırı olması gerekir. Mutlak yokluğun kendisinde aykırılık, azlık ve çokluk bulunmaz. Bu nedenle söz konusu iki hareket arasındaki ihtilaf ancak niceliksel ve seyyâl olan zamandan dolayıdır. Buradan anlaşılmaktadır ki her hâdis olan hareketin öncesinde bir zaman vardır. Bununla birlikte zaman hareketin ölçüsüdür ve dolayısıyla hareketten önce hareket gelmiş olur. Hareketi kabul eden ise ya cisimdir ya da cisimseldir. İbn Sînâ, şayet hâdis olduğu farz edilen ilk hareketin başlamasından önce hareketin varlığa getirilmesi imkânının Allah'ın kudretinde olmadığını söyleyince olusa bunun onlar için garip bir hüküm olup çeşitli muhaller barındırdığını ifade eder.¹⁶⁶

Nihai tahlilde İbn Sînâ'ya göre eğer âlemin ve zamanın bir başlangıcı olduğu varsayılırsa çelişkili durumlar ortaya çıkar. Bu çelişki şu şekilde ifade edilebilir: Âlemin varlığa gelişinden önce bir yokluk kabul edildiği durumda bu yoklukta farklı

¹⁶⁵ İbn Sînâ, *Kitâbü't-Ta'likât*, thk. Hasan Mecîd Ubeydî (Dimaşk: Dârül Ferkad, 2009) 74-75.

¹⁶⁶ İbn Sînâ, *Kitâbü't-Ta'likât*, 78.

hareketlerin varlığa gelme imkânı farz edilir. Farklı hareketlerin imkânı ise hareketin kendisinde gerçekleşeceği bir mekânı gerekli kılar. Kendisinde hareketin gerçekleşeceği mekân ise bu hareketin ölçüsü olacak olan bir zamanın varlığını gerektirir.¹⁶⁷ Dolayısıyla zamanın varlığından önce zaman kabul edilmiş olur, bu ise muhaldir. Sınuç olarak İbn Sînâ'ya göre söz konusu muhal nedeniyle âlemin ve zamanın bir başlangıcı olduğu kabul edilemez, âlem ve zaman kadîmdi, Tanrı'nın bunlara önceliği zât bakımından bir önceliktir, âlem ve zamanın zamansal bir başlangıçları yoktur onların başlangıcı yaratan yönündendir.

Zaman delilinin ikinci şeklinin felsefî gelenekteki görünümünü incelediğimiz bu bölümde belirtilmesi gereken iki önemli nokta vardır. Bunlardan birincisi, hem zamanın varlığını ispatı yapılırken hem de zamandan önce zaman çelişki gösterilirken kullanılan farklı hareketlerin imkânı örnekleridir. Bu imkânların ölçülebilir nitelikler olduğu ve zamanın varlığını gerekli kıldığı her iki bağlamda ortaya koyulmaya çalışılmıştır. İkincisi ise söz konusu hareketlerin imkânın var olduğuna bu imkânın reddedilemeyeceğine dayanak olarak gösterilen iki muhaldir. Bunlardan birincisi bu hareketlerin imkânının Tanrı'nın kudreti dâhilinde olduğudur. Şayet bu imkân kabul edilemezse Tanrı'ya acziyet izâfe edilmiş olur ki bu muhaldir. İkinci muhal ise imkânsızlıktan imkâna geçiştir. Şöyle ki, âlemin ve zamanın başlangıcından önce farklı hareketlerin imkânı veya bu başlangıçtan önce âlemin yaratılma imkânı kabul edilemezse bunun imkânsız olduğu kabul edilmiş olur. Daha önce imkânsız olan sonrasında mümkün dönüşemez yani modlar arası geçiş imkânsızdır. Âlem var olduğuna göre daha öncesinde varlığa gelmesi imkânsız değil imkân dâhilindedir. Bu önemli noktaları ifade ettiğimize göre Gazzâlî'de delilin incelenmesine geçebiliriz.

2.2. Âlemin Kıdemin Bakımından Hareket İmkânları ve Zaman İlişkisi

Gazzâlî, İbn Sînâ'nın çeşitli eserlerinde farklı bağlamlarda incelediği meseleyi filozofların âlemin kıdemine dair bir delili olarak aktarır. Daha önce ifade edildiği üzere bu delil doğrudan âlemin kıdemini ispatlama gayesi olan bir delil olmaktan ziyade âlemin hâdis kabul edilmesinin çelişkili sonuçları gösterilerek onun hâdis

¹⁶⁷ İbn Sînâ, *Kitâbü't-Ta'likât*, 76.

olmasının imkânsızlığını göstermek amacıyla olan bir eleştiridir. İbn Sînâ'nın bu eleştirisinde kilit nokta imkânın hariçte bir zamanı ve dolayısıyla bir varlığı gerektiridir. Yani âlemin şayet daha önce varlığa gelme imkânı varsa, bu imkân daha önce varlığa geleceği zamanı ve o zamandaki varlığı gerektirir. Dolayısıyla her bir başlangıç düşünüldüğünde söz konusu eleştiri tekrarlar ve sonsuza kadar gider ki bu da muhaldir. Başlangıçlı bir âlem anlayışına getirilen bu eleştiriye Gazzâlî'nin cevabı, âlemin öncesindeki hareketlerin imkânına mukabil, âlemin mekânsal olarak ötesindeki büyüklük imkânlarıyla yani yeni bir zaman mekân analogisi şeklinde karşımıza çıkmaktadır.

“Filozoflar, (kelamcılara) şöyle söylerler: “Size göre Allah’ın âlemi yarattığı andan bir yıl, yüz yıl, bin yıl veya sonsuz süre önce yaratmaya kâdir olduğunda şüphe yoktur. Bu varsayımlar (bir yıl, yüz yıl...) nicelik ve ölçü bakımından birbirinden farklıdır. O hâlde âlemin varoluşundan önce bir kısmı diğerinden daha uzun ölçülebilir ve uzamlı bir şeyin varlığının ispatı gerekir.”

168

Gazzâlî bu kısa girişten sonra filozofların deliline başlangıçta yöneltilebilecek muhtemel bir eleştiri zikreder ve argümana bu eleştiri doğrultusunda bir değişiklik getirerek devam eder. Bu bağlamda âlemin varlığa gelişinden önce Tanrı'nın onu yaratmaya kâdir olduğu farklı sürelerin imkânı ve bu imkânların gerçek varlığının olmasından hareketle varlıktan ve zamandan önce zaman olduğu çelişkisinin gösterilmesi, ispatlanmak istenen şeyin baştan kabul edilmesi problemini barındırmaktadır. Yani âlemden önce zamanın var olduğunun ispatı, esasında argümanın başında bir yıl, yüz yıl, bin yıl gibi farklı sürelerle sahip âlemlerin var olmasına dayanır. Ancak söz konusu zamanın ispatı için kullanılan bir yıl, yüz yıl gibi ifadelerin kendisi zamansallık içermekte ve delilin başında âlemden ve zamandan önce zamanın olduğunu doğrudan varsaymaktadır. Filozoflar bu eleştiri doğrultusunda zamansallık içeren yıllar lafzı yerine feleğin dönüş hareketi ve sayısını kullanmışlardır. Bir başka deyişle belirli bir periyottaki hareketleri sayılarak gün, ay, yıl diye adlandırdığımız zamansal kavramlardan bu kavramların oluşmasında dayanak olan göksel cisimlerin hareketlerine geçiş yapılmıştır. Yani zamandan harekete bir geçiş

¹⁶⁸ Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felasife*, çev. Bekir Karlığa, 37, Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felasife*, çev. Mahmut Kaya - Hüseyin Sarıoğlu, 90.

yapılmıştır. Çünkü zaman hareketin sayımıdır ve dolayısıyla hareketin argümanda kullanılması ispatlanmak istenen zamansal durumları da içermektedir. Yeniden kurgulanan delilde âlemin yüz yıl önce, bin yıl önce yaratılma imkânından değil, âlemin küresinin dönüş hareketinden bu hareketin farklı imkânlarından bir akıl yürütme yapılacaktır.

“Söz gelimi âlemin varlığının başlangıcından bu yana şu ana kadar onun feleğinin bin defa dönüş yaptığını kabul edelim. Bu durumda Allah bu âlemden önce şu ana kadar bin yüz devir yapacak onun gibi başka bir âlemi yaratmaya kâdir midir? sorusu yöneltilir. Şayet siz (kelâmcılar) hayır dersiniz, Kadîm’in aczden kudrete inkılabı ya da âlemin daha önce imkânsız iken sonrasında mümkününe dönüşmesi gerekir. Eğer soruya evet dersiniz -ki bunu demek gerekir- bu takdirde Allah’ın şu ana kadar bin iki yüz devir yapacak üçüncü bir âlemi yaratabilir miydi? sorusuna da evet denilmesi gerekir. Şu hâlde deriz ki: Varsayımımızda üçüncü olarak adlandırdığımız bin iki yüz devir yapan âlemin ikinci olan ve bin yüz devir yapan âlem ile birlikte yaratılıp hareketlerine başlamaları mümkün müdür değil midir? ¹⁶⁹ Şayet, birlikte yaratılmaları mümkündür dersiniz bu muhaldir. Çünkü hızları eşit olan iki hareketin aynı anda bir noktada durup farklı devir sayılarının ortaya çıkması mümkün değildir. Eğer dersiniz ki bin iki yüz devir yaparak şu ana ulaşmış üçüncü âlem ile bin yüz devir yaparak şu ana ulaşmış ikinci âlemin birlikte yaratılmaları mümkün değildir. Aksine üçüncüyü ikinciden, ikinciyi de birinci âlemden öne geçiren miktara eşit bir miktar önce yaratılmış olması gerekir. Biz bin devir yapan birinci âleme birinci adını vehmimize daha yakın olduğu için veriyoruz. Çünkü varsayımda şu andan başlayıp kendisine doğru ilerlediğimizde ikincinin imkân süresi birincinin bir katıdır. Şu durumda diğer imkânın katı olan başka bir imkân var demektir ki bu takdirde hepsinin katı olan bir başka imkânın bulunması gerekir. Nicelik açısından bazısı bazısından belirli bir miktar daha uzun olduğu varsayılan bu imkânın zaman dışında bir gerçekliği yoktur.¹⁷⁰ İşte varsayılan bu nicelikler her türlü ölçüden münezzehtir olan Yaratıcı’nın bir niteliği değildir. Bu nicelikler âlemin yokluğunun bir sıfatı da değildir. Nitekim yokluk bir şey değildir ki farklı miktarlara ölçülebilsin. Aynı zamanda nicelik, nicelik sahibi bir şeyi gerektiren bir sıfattır ki bu da hareketten başka bir şey değildir. Nicelik ise hareketin ölçüsü olan zamandan başka bir şey değildir. O hâlde size (kelâmcılara) göre âlemden önce farklı niceliğe sahip bir şey bulunmalıdır ki o da zamandır. Bu durumda sizin görüşünüze göre de âlemden önce zaman vardır.”¹⁷¹

¹⁶⁹ Her iki âlemin mesafeleri ve hızları eşit olmakla birlikte üçüncü âlem bin iki yüz, ikinci âlem ise bin yüz devir yaptığı göz önünde bulundurulmalıdır.

¹⁷⁰ Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, çev. Bekir Karlığa, 37-38, Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, çev. Mahmut Kaya - Hüseyin Sarioğlu, 90.

¹⁷¹ Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, 91.

Filozofların argümanına ilişkin ilk olarak tespit edilmesi gereken şey Gazzâlî'nin filozofların argümanlarını aslî kaynaklara uygun bir şekilde aktarıp aktarmadığıdır. Gerek delilin felsefî kaynaklarında incelediğimiz İbn Sînâ' da gerekse buradaki Gazzâlî'nin sunumu arasında çeşitli açılardan bir uyum olduğu görülmektedir. Örneğin her iki isimde de delilin çıkış noktası âlemin varlığının farz edilen başlangıcından önce farklı miktarlarda hareketlerin imkânın bulunmasıdır. Yine aynı şekilde bu imkânın var olduğunu kabul edilmesi için Tanrı'nın kudretinin keyfiyeti (aczden kudrete) ve imkânsızlıktan imkâna geçiş gibi muhaller kullanılmıştır. Söz konusu imkân kabul edildikten sonra da niceliksel olarak farklı hareketlerin imkânından bir zamanın varlığı ortaya konulmuştur. Gazzâlî filozofların argümanlarını sunarken herhangi bir anlamsal dönüştürme olmaksızın onların görüşlerine uyumlu bir şekilde alıntı yapmıştır. Dolayısıyla Gazzâlî'nin argüman için önemli olan temel noktaları filozofların eserlerine sadık biçimde verdiğini söyleyebiliriz.

Bununla birlikte bu delilin görüşleri alıntılanan İbn Sînâ'nın eserlerinde yekpare bir biçimde mevcut olmadığını belirtmek gerekir. Daha önce ifade edildiği üzere mesele onun farklı eserlerinde farklı bağlamlarda incelenmektedir. Bir eserinde konu Tanrı'nın fiillerinin niteliği bağlamında incelenirken, bir başka eserinde zaman meselesi altında veya doğrudan âlemin hâdis olması fikrine eleştiri sadedinde olduğunu görürüz. Gazzâlî burada ise delile zamanın ezeliliği ve hudus fikrine eleştiri açılarından âlemin kıdeminin dolaylı bir ispatı olarak yer vermiştir. Bu hususu ifade ettikten sonra filozofların delilinin detaylı analizine geçebiliriz.

Zaman delilinin ikinci şeklinin geçerliliği esasında delildeki farklı hareket imkânlarına sahip âlemler örneğinin geçerli olmasına bağlıdır. Farklı hareketlere sahip âlemlerin imkânının kabul edilmesi için münazaranın karşı tarafına sorulan soru ise daha önceki bölümlerde Tanrı'nın âlemi varlığa geldiği andan daha önce yaratmaya kâdir midir? Sorusuna benzer şekilde, eğer âlemin küresi şu ana kadar bin devir yaptıysa Tanrı bin yüz devir yapacak başka bir âlem yaratmaya kâdir midir? Sorusudur. Bu soruya iki nedenden dolayı olumsuz bir cevap verilebilir. Bunlardan birincisi Tanrı'nın yalnızca bin devir yapacak bir âlem yaratabileceği bin yüz devir yapacak bir âlem yaratmanın kudretinin kapsamında olmadığıdır. Bu seçenek,

Tanrı'ya acziyet izâfe edildiği için kabul edilemez. İkincisi ise Tanrı'nın bin yüz devir yapacak başka bir âlem yaratmaya kâdir olmaması bunun imkânsız olması nedeniyledir. Eğer bin yüz devir yapacak âlemin yaratılmasının imkânsız olduğu söylenirse şu ana kadar bin devir yapmış olan âlemin de daha önce imkânsız olduğu kabul edilmiş olur. Ancak bu bin devir yapan âlem yaratılmıştır. Yani daha öncesinde imkânsız iken mümkün olup varlığa gelmiştir. Oysaki bu geçerli bir durum değildir. Daha önce imkânsız olan sonrasında mümkün dönuşemez. Bu durum onun daha önce imkânsız değil mümkün olduğunun göstergesidir. Dolayısıyla aynı bin devir yapan âlemde olduğu gibi bin yüz devir yapacak bir âlemin yaratılması da mümkün kategorisindedir. Bu iki nedenin geçersizliği açıklandıktan sonra farklı hareket imkânlarına sahip âlemlerin yaratılmasının hem mümkün hem de yaratıcının kudreti kapsamında olduğu ortaya koyulmuş olur.

Filozofların delilin geçerliliğinin delildeki farklı hareket imkânlarına sahip âlemler örneğinin geçerli olmasına bağılı olduğunu ifade etmiştik. Şimdi bu örneği incelemeye geçebiliriz. Gelineen noktada şu ana kadar bin devir yapmış olan şimdiki birinci âleme ek olarak bin yüz devir yapacak ikinci bir âlemin yaratılmasının mümkün olduğu kabul edikten sonra aynı şekilde bin iki yüz devir yapacak bir üçüncü âlemin de kabul edilmesi gerekir. Bu doğrultuda devir sayıları farklı olan üç âlem üzerinde akıl yürütme sürdürölür.



Şekil 3. Filozofların âlemin dönüş sayıları varsayımı (1. ve 2. Durum)

Öncelikle, şu ana kadar bin devir yaptığı farz edilen şimdiki gerçek âlemdir. Örnekteki ikinci ve üçüncü âlem ise farklı devir sayılarına sahip olduğu varsayılan âlemlerdir. Bu üç âlemin kürelerinin kütleleri ve hareket hızları eşittir. Yalnızca şu ana

kadar yaptıkları devir sayıları farklıdır. Şekil 3 birinci durumda söz konusu üç âlemin yaratılıp hareketlerine birlikte başladıkları durumda şu ana kadar birinci âlemin bin, ikinci âlemin bin yüz, üçüncü âlemin bin iki yüz devir yapmaları mümkün değildir. Kütleleri ve hızları eşit olduğu için bir dönüşte geçen süre her üç âlem için de aynıdır. Bundan dolayı her âlem birlikte yaratılırsa bin devir sayısına da birlikte ulaşırlar ve örnekte varsayılan şu ana kadar bin yüz devir yapan ikinci âlem ile bin iki yüz devir yapan üçüncü âlemin yaratılma imkânı gerçekleşmemiş olur. Şekil 3 birinci durumda görüldüğü gibi ikinci âlemin bin yüz devir sayısına ulaşabilmesi için birinci âlemin durup kendisinin hareketine devam etmesi gerekir. Aynı şekilde üçüncü âlemin de ilgili devir sayısına ulaşabilmesi için ikinci âlemin durup kendisinin hareketine devamı gerekir. Dolayısıyla şimdiki ana kadar âlemler arası farklı devir sayılarının gerçekleşebilmesi için bu üç âlemin hareketlerine farklı anlarda başlamış olmaları gerekmektedir.

Şekil 3 ikinci durumda şimdiki zamana kadar şekilde fark edileceği üzere farklı miktarlarda devirler yapmış âlemler gösterilmektedir. Bu durumda daha fazla devir yapan âlemin hareketine daha az devir yapan âlemlerden önce başlaması gerekir. Örneğin bin iki yüz devir yapan üçüncü âlem hareketine bin yüz devir yapan ikinci âlemde yüz devir önce başlamıştır. Aynı şekilde bin yüz devir yapan ikinci âlemde bin devir yapan birinci âlemde yüz devir önce hareketine başlamıştır. Buradan kütleleri ve hızları eşit farklı âlemlerin belirli bir ana kadar farklı dönüş sayıları yapabilmeleri için başlangıç noktalarının farklı olması gerektiği sonucu çıkar. Dolayısıyla bu üç âlemin şu ana kadar yaptığı dönüş sayıları farklı ise bu âlemlerin hareketlerine başladıktan sonra aralarındaki geçen süre de bu farklılaşan hareketler miktarınca farklılaşır. Yani birinci ile ikinci arasında yüz dönüşlük bir süre farkı, ikinci ile üçüncü arasında yine yüz dönüşlük bir süre farkı ve birinci ile üçüncü arasında da iki yüz dönüşlük bir süre farkı bulunmaktadır. Devir sayıları ile aralarındaki süre birbiriyle orantılı olacağından dolayı birinci âlem ile üçüncü âlem arası iki yüz devirlik zaman farkı, birinci âlem ile ikinci âlem arasındaki yüz devirlik zaman farkının iki katı olmuş olur.

Nihai noktada devir sayılarının farklılığından dolayı hareketlerine başlangıç noktaları da farklılaşan bu mümkün âlemler arasında biri diğerinin katı, biri diğerinin

yarısı şeklinde niceliksel ölçülebilir süre farkları bulunmaktadır. İşte filozoflar, söz konusu mümkün âlemler arasında ki ölçülebilir farkların ontolojik bir gerçekliğe işaret ettiğini söylerler.¹⁷² Âlemin ve zamanın başlangıçlı kabul edildiği durumda varlığa gelmesi mümkün ve Tanrı'nın kudreti kapsamında olan mümkün âlemler arasında ki niceliksel farklılığın zaman olduğu savunulur. Çünkü söz konusu imkândan doğan bu nicelikler, her türlü ölçü ve miktardan uzak olan Tanrı'nın bir sıfatı olamaz. Aynı şekilde bahsi geçen nicelikler âlemin yokluğunun bir sıfatı da olamaz. Nitekim yokluk hem ölçülebilir değildir hem de bir şey değildir. Dolayısıyla âlemlerin farklı hareket imkânlarından doğan bu niceliksel fark, hareketin ölçüsü olan zamandır. Bu durumda âlemin ve zamanın hâdis olup farklı hareketlere sahip âlemlerin de mümkün olduğu durumda zamanın varlığından önce gelen bir zamanın varlığı gerekmiş olur ki bu muhaldir. Bundan dolayı filozoflara göre hâdis bir âlem ve zaman savunulamaz.

Zaman delinin birinci şeklinde “Tanrı vardı, âlem yoktu.” durumunun üçüncü bir şey olarak zamana delalet edip etmediği lafızlar üzerinden tartışılmıştı. Filozoflar, âlemin ve zamanın başlangıçlı olduğu durumda Tanrı'nın varlığı ve âlemin yokluğu durumunun, yalnızca zâtların varlığı ve yokluğuna değil bir zaman anlamına işaret ettiğini dile getirmiş ve buradan hareketle âlemin ve zamanın varlığından önce bir zamanın varlığı çelişkisi üzerinden eleştiriler getirmişlerdi. Zaman delilinin ikinci şeklinde ise âlemin ve zamanın başlangıçlı olduğu durumda farklı hareketlere sahip âlemlerin varlığa gelme ve yaratılma imkânlarının bir zamana delalet ettiği ortaya koyularak zamandan önce zaman eleştirisi yapılmıştır.

Filozofların delilinin analizini yaptığımız bu bölümde farklı hareketlere sahip âlemlerin varlığa gelme ve yaratılma imkânına niçin sahip olduğu aynı zamanda bunun neden kabul edilmesi gerektiğine değindik. Bununla birlikte söz konusu imkândan türetilen farklı devir sayılarına sahip âlemler örneğini inceledik. Delilde uygulanan akıl yürütmeyi bütüncül bir şekilde görmek adına maddeler hâlinde inceleyebiliriz.

(1) Âlemin ve zamanın hâdis olduğu kabul edilir.

(2) Âlem, varlığa gelişinden itibaren şu ana kadar 1000 devir yapmıştır.

¹⁷² Erken, *el-Ğazâli'nin Tehâfutu'l-Felâsife Eserinin Birinci Meselesindeki Argümanların Değerlendirilmesi*, 154-155.

- (3) Tanrı 1100 devir yapan ikinci bir âlemi yaratmaya kâdirdir ya da değildir.
- (4) Tanrı'nın 1100 devir yapacak bir âlemi yaratmaya kâdir olamaması ya O'nun acziyeti nedeniyledir ki bu muhaldir ya da âlemin imkânsız olması nedeniyledir ki imkânsızın mümkün dönüşmesi (yani modlar arası geçiş) muhal olduğu için geçersizdir. Çünkü âlem mümkündür.
- (5) O hâlde Tanrı'nın 1100 devir yapan ikinci bir âlemi yaratmaya kâdir olması kabul edilmelidir.
- (6) Tanrı 1200 devir yapacak üçüncü bir âlemi de yaratmaya kâdirdir.
- (7) Bu varsayılan üç âlemin hareketlerine birlikte başlamaları imkânsızdır çünkü hareketlerine aynı anda başlamaları durumunda şu ana kadar farklı devir sayıları yapmaları mümkün değildir.
- (8) O hâlde bu üç âlem hareketlerine farklı anlarda başlamalıdır.
- (9) İkinci âlem birinci âlemde 100 devirlik bir süre farkı kadar önce hareketine başlar.
- (10) Üçüncü âlem ikinci âlemde 100 devirlik bir süre farkı kadar önce hareketine başlar.
- (11) Üçüncü âlem birinci âlemde 200 devirlik bir süre farkı kadar önce hareketine başlar.
- (12) O hâlde farklı devir sayılarına sahip âlemler arasında biri diğerinin katı veya yarısı olan imkânlar bulunmaktadır.
- (13) O hâlde söz konusu âlemler arasında niceliksel ve ölçülebilir farklı imkânlar vardır.
- (14) Dolayısıyla niceliksel olan bu imkân farklılıklarının tekabül ettiği bir ontolojik gerçeklik olmalıdır ki bu da zamandır.
- (15) O hâlde âlemin ve zamanın varlığından önce zaman vardır.
- (16) Zamandan önce zamanın varlığı çelişiktir.
- (17) Dolayısıyla âlem ve zaman hâdis olamaz.

(18) Âlem ve zaman hâdis olamayacağına göre kadîmdirler.¹⁷³

Esasında filozofların bu delilinde âlemin kadîm olduğu doğrudan savunulmaz. Hatta 17. Öncülde ifade edilen âlemin ve zamanın hâdis olmasının kabul edilemeyeceği de *Tehâfüt*'te geçmez. Yalnızca âlemin hâdis kabul edildiği durumda bir çelişki ortaya çıkacağı ispatlanır ve söz konusu pasaj şu şekilde sonlanır: “*Şu hâlde siz (kelamcılara) göre de âlemden önce zaman vardır.*”¹⁷⁴ Her ne kadar doğrudan bir kıdem ispatı yapılmasa da akıl yürütmeyi sürdürdüğümüzde şu sonuca varırız: Âlem ya hâdistir ya da kadîmdir, Şayet âlemin hâdis olması bir çelişki ortaya çıkarıyor ise bu kabul edilemez. Dolayısıyla âlem kadîmdir.

Zaman delilinin ikinci şeklinin âlemin kıdemi tartışmasında güçlü bir delil ve aynı zamanda etkili bir hudûs eleştirisi olduğunu söyleyebiliriz. Şöyle ki daha önceki bölümlerde filozoflar tarafından sorulan Tanrı âlemi neden varlığa geldiği andan daha önce veya sonra yaratmadı? Tanrı'nın âlemi yaratmadığı süre sonlu mudur sonsuz mudur? Sorularına çeşitli cevaplar verilmişti. Örneğin ilk soruya: “Zaman da âlem ile birlikte yaratılmıştır bu nedenle âlemden önce ve sonra olarak işaret edilebilecek bir zaman yoktur ki Tanrı'nın âlemi önce ve sonra yaratacağı söz konusu olsun.” cevabı verilmiştir. Aynı minvalde ikinci soruya cevaben ise, “Tanrı'nın âlemi yaratmadığı süre diye bir şey yoktur yalnızca Tanrı'nın varlığı ve âlemin yokluğu vardır” şeklinde cevap verilebilir. Bu cevaplardan hareketle kiplerin geçmişte bir zamana işaret edip etmediği, zaman mekân analogisi, âlemin ve zamanın varlığından önce bir zamanı tasavvur edenin vehim kuvvesi olup olmadığı tartışılmıştı. Ancak zaman delilinin ikinci şekli ile gelen Tanrı'nın âlemi daha önce veya sonra yaratabilmesi, âlemden önce zamanın varlığı şeklindeki felsefî itirazlara söz konusu cevaplar ile karşılık vermek yeterli olmayacaktır. Çünkü ilgili itirazlar Gazzâlî'nin de doğrudan reddedemeyeceği öncüllerden hareket etmektedir.¹⁷⁵ Söz konusu öncüller şu şekilde ifade edilebilir: Âlemin küresinin şu ana kadar bin devir yaptığı farz edilecek olursa bin yüz devir yapacak bir başka bir âlemin yaratılması hem Tanrı'nın kudreti dâhilindedir hem de mümkündür. Bu öncül ile âlemin varsayılan başlangıcından önce

¹⁷³ Erken, *el-Ğazâlî'nin Tehâfutu'l-Felâsife Eserinin Birinci Meselesindeki Argümanların Değerlendirilmesi*, 154-155.

¹⁷⁴ Gazzâlî, *Tehâfutu'l-Felâsife*, 93.

¹⁷⁵ Moad, *Coherence of the Incoherence*, 156.

niceliksel olarak farklı hareketlerin imkânı kabul edilmiş olur. Şayet kabul edilmezse gerek Tanrı'ya acziyet izâfe edilmesi gerekse de imkânsızlıktan imkâna geçiş gibi iki muhal durumla karşılaşmış olunur. Bu hareketlerin imkânı kabul edildikten sonra, bir hareket düşünüldüğünde onunla birlikte bir uzantı olarak onu ölçen şey olarak zamana geçiş yapılır. Dolayısıyla âlemin ve zamanın bir başlangıcı olduğu varsayımına zamandan önce zaman çelişkisi ile eleştiri getirilmiş olur. Bu eleştiriye daha önceki bölümdeki itirazlara getirilen Tanrı'nın âlemi yaratmadığı bir süre yoktur, zaman da âlem gibi onunla birlikte yaratılmıştır cevapları yeterli olmamaktadır. Çünkü varlığı kabul edilmeyen âlemin ve zamanın yaratılışından önce gelen bir zamanın varlığı hareket devir sayıları üzerinden ispatlanmaktadır.

Gazzâlî'nin zaman-mekân analogisine geçmeden önce İbn Rüşd'ün zaman delilinin ikinci şekline dair açıklamalarında temas ettiği önemli bir noktaya değinmek yerinde olacaktır. Öncelikle İbn Rüşd, niceliksel olarak farklı hareketlerin imkânı üzerinden yapılan akıl yürütmenin İbn Sînâ'nın zamanı kanıtlarken benimsediği yöntem olduğunu ifade eder. Sonrasında hareketlerin imkânı örneğine ilişkin anlaşılması zor bir güçlüğü bulundugunu ortaya koyar. Nitekim ona göre her mümkünle birlikte bir uzantının ve her uzantı ile birlikte ona ilişkin bir mümkünün bulunması tartışma konusu olmaktadır. Çünkü âlemde hâli hazırda bulunan mümkünler ile âlemde önce gelen imkânların aynı tabiata sahip olması kabul edilmiş olmaktadır. Yani âlemde bulunan mümkünün tabiatının zamanla ilişkisinde olduğu gibi, âlemde önce gelen mümkünün tabiatı da zamanla ilişkilidir. İbn Rüşd bu açıdan zamanın varlığını onun sayesinde düşünülebileceğini söyleyerek eleştirisini noktalar.¹⁷⁶ İbn Rüşd'ün delil hakkındaki yorumuna ilişkin, Marmura, onun bir an için -döngüsellik başlığından değinilen- zamanın ezeliğinden hareketin ezeliğini çıkarsamanın probleminin farkında olduğunu ifade eder. Hatırlanacağı üzere, zaman hareketin ölçüsüdür anlayışı gereği zamanı ezeli kabul etmek zaten hareketin de ezeli olduğu kabulünü baştan içermektedir. Dolayısıyla zamanın ezeli oluşundan hareketin ezeliğine ulaşmak döngüsellik içerir ve nihai olarak “hareket ezeli olduğu için hareket ezelidir” denmiş olmaktadır. Bu noktaya temas ettikten sonra o, İbn Rüşd'e göre şayet imkân dâhilinde olan fakat var olmayan âlemlerin hareketi, Gazzâlî'nin

¹⁷⁶ İbn Rüşd, *Tehâfütü Tehâfütü'l-Felâsife*, 47.

zamansal açıdan sonlu âleminden önce gelen hareketlerin imkânını oluştuyorsa o hâlde sözü edilen imkânın zaman içinde olması gerektiğini ifade eder. Bununla birlikte imkân önce geldiğine göre zamanda Gazzâlî'nin kabul ettiği âlemden önce geldiği sonucuna ulaşır. Marmura bu açıdan İbn Rüşd'ün hareketten çok zamanın ezeliliğinin savunduğunu ifade eder.¹⁷⁷ İbn Rüşd'ün zaman delilinin ikinci şekli hakkında dile getirdiği güçlük döngüsellik başlığı altında incelendiği için burada ayrıca ele alınmayacaktır. Filozofların bir anlamda hudûs eleştirisi de sayılabilecek argümanlarına ve karşı Gazzâlî'nin getirdiği çözüm önerisi ve itirazlarını incelemeye geçebiliriz.

2.3. Gazzâlî'de Zaman-Mekân Analjisi

Zaman delilinin ikinci şeklinde filozofların argümanlarına Gazzâlî'nin getirebileceği alternatif cevaplar mümkündür. Bu cevaplar, farklı hareket sayılarına sahip âlemlerin yaratılma imkânının baştan reddedilmesi veya bu imkânların kabul edilmesi şeklinde ayrıştırılabilir. Eğer bu imkânların reddedileceği seçenek tercih edilirse halledilmesi gereken iki sorun bulunmaktadır. Bunlardan birincisi âlemin şu ana kadar bin dönüş yaptığı farz edilmesi durumunda Tanrı'nın bin yüz veya bin iki yüz dönüş yapan bir âlem yaratmaya kâdir olmaması ve dolayısıyla O'na acziyet izâfe edilmesi problemidir. Bu sorun, farklı hareket sayılarına sahip âlemlerin yaratılmasının kudrete konu olmadığı söylenilerek çözülebilir. Yani söz konusu âlemlerin yaratılması makdûr değildir ve makdûrat kapsamına girmeyen şeylerde Tanrı'ya acziyet izâfe edilmesi gerekmez. İmkânların reddedildiği seçenekte çözülmesi gereken ikinci sorun ise daha önce imkânsız olanın daha sonra mümkün hale gelmesi problemidir. Farklı hareket sayılarına sahip âlemlerin yaratılmasının imkânsız olduğu kabul edilirse şu an bin devir yapan âleminde daha önce imkânsız olduğu sonrasında ise mümkün dönuşüp yaratıldığı kabul edilmiş olur ki bu muhaldir. Bu sorun ise “bir hâlde imkânsız olan başka bir hâlde mümkün olabilir” ilkesiyle çözümlenebilir. Muhal olan bir şeyin tek durumda hem imkânsız hem de imkânla nitelenmesidir. Örneğin âlemin yok iken imkânsız olması var iken de mümkün olması kabul edilebilir. Bu, imkânsızın mümkün dönuşmesini gerektirmez. Gazzâlî'nin

¹⁷⁷ Marmura, *The Conflict Over the World's Pre-Eternity*, 119.

filozofların argümanına karşı verebileceği alternatif bir cevap olarak değindiğimiz buraya kadar ki kısımda farklı hareket sayılarına sahip âlemlerin imkânının reddiyle verilebilecek bir cevaba işaret edildi. Fakat Gazzâlî farklı hareketlere sahip âlemlerin imkânının reddine dayanan bu cevabı tercih etmez. O, yalnızca tartışmanın devamına göreceğimiz üzere âlemin olduğundan daha büyük veya daha küçük olması tartışmasında misliyle karşılık verme olarak adlandırdığı üçüncü itirazında bu alternatif cevabı kullanır. Burada Gazzâlî'nin bu cevabı kullanmamasının nedeni olarak filozofların delilinin cevap üretecek güçte olmaması ve bu alternatif cevabın halledilmesi gereken farklı sorunlara yol açması nedeniyle bu yöntemin benimsenmemesi sunulabilir. Onun söz konusu alternatif cevabı, tartışmanın devamında inceleyeceğimiz üzere misliyle karşılık verme itirazında kullanması da burada doğrudan kendi kabul ettiği ilkelerden değil de münazarada karşı tarafın argümanını çürütmek için kullandığı farklı görüşlerden hareket etmesinin bir örneği olarak gösterilebilir.

Gelinen noktada Gazzâlî farklı hareket sayılarına sahip âlemlerin yaratılma imkânını kabul ederek filozofların deliline karşı nasıl bir cevap getirebilecektir? O, söz konusu imkânları reddetmez ancak bu imkânları kabul etmenin getirdiği bazı çıkarımlara karşı çıkar. Bir başka deyişle farklı dönüş sayıları olabilecek âlemlerin yaratılma imkânının, bu âlemlerin arasındaki niceliksel ölçülebilir bir farktan hareketle âlemden önce bir zamana delalet ettiğini sonucunu kabul etmez. Yani söz konusu imkânların ontolojik bir gerçekliğe işaret ettiğine karşı çıkar. Gazzâlî bu cevabı verirken zaman delilinin birinci şeklinde olduğu gibi meselede yanılığa düşürenin vehim kuvvesi olduğuna değinir ve aynı zamanda yeni bir zaman-mekân analogisi kullanır. Burada bir parantez açacak olursak Gazzâlî hem daha önceki bölümde hem de burada zaman-mekân analogisi kullanırken, batılı kaynaklarda John Philoponus adıyla bilinen miladi 6. yüzyılda vefat etmiş Hristiyan teolog ve Aristoteles şârihi Yahyâ en-Nahvî'nin¹⁷⁸ sonluluklar delilinden ilham aldığı söylenilebilir. Şöyle ki, Philoponus, Proclus ile olan âlemin kıdemi tartışmasında âlemin sonluluğunu ispatlamak için, âlemin büyüklüğünden ve âlemin içinde onun varlığını muhafaza eden

¹⁷⁸ Mustafa Sinanoğlu, “Yahyâ en-Nahvî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 18 Mart 2024)

gücün sonlu olmasından hareket ederek bir ispat ortaya ortaya koyar. Akıl yürütmesi şu şekildedir: Sonlu gücü olan her şey bozulabilir. Âlemin sonlu bir gücü vardır, dolayısıyla âlem bozulabilir. Bozulabilir olan her şey sonradan meydana gelmiştir, buna bağlı olarak âlem de sonradan meydana gelmiştir. Öncesinde cismin sonluluğu ispatlanır, devamında cisimlerden oluşan âlemin sonluluğu ve buradan hareketle de zamanın sonluluğu ispatlanır.¹⁷⁹ Yani zamanın sonluluğu, cismin ve mekânın sonluluğu ile kıyaslanarak bir ispat yapılmış olmaktadır.

Gazzâlî'nin filozofların deliline getirdiği cevaba tekrar dönecek olursak, Ona göre tüm bunlar vehmin bir yanılsamasından ibarettir:

“Onların görüşlerini bertaraf etmenin en uygun ve kısa yolu zamanı mekânla karşılaştırmaktır. Buna göre deriz ki: Allah'ın en yüksek feleği yarattığından bir zirâ¹⁸⁰ daha büyük yaratması kudreti dâhilinde miydi değil miydi? Şayet (filozoflar) bu soruya hayır derlerse bu cevap Allah'ı âciz kabul etmek anlamına gelir. Şayet evet derlerse varsayımlar iki zirâ', üç zirâ' ve böylece sonsuza kadar devam eder. O hâlde deriz ki: Bu yaklaşımla âlemin ötesinde niceliği ve ölçüsü bulunan bir şeyin varlığı kabul edilmiş olur. Çünkü iki veya üç zirâ'dan daha büyük olan, bir zirâ' büyüklüğün kapladığı yerden daha büyük bir yer kaplar. Bu durumda âlemin ötesinde nicelik bulunmaktadır. Bu nicelik ise onu kabul eden nicelik sahibi bir şeyi gerektirir ki bu şey de cisim ya da boşluktur. Dolayısıyla âlemin ötesinde boşluk veya doluluk var demektir. Bu durumda şu soruya nasıl cevap verilecektir? Aynı şekilde Allah âlemin küresini yarattığından bir zirâ' sonra iki zirâ' daha küçük yaratabilir miydi ve her iki varsayım arasında doluluktan ve alan işgalinden eksilecek olan şey açısından bir fark olur muydu?¹⁸¹ Çünkü iki zirâ' oranında azalma durumunda ortadan kalkan doluluk, bir zirâ' oranında azalma durumunda ortadan kalkan doluluktan daha fazladır. Bu durumda boşluk ölçülmüş ve takdir edilmiş olur. Ancak boşluk bir şey değildir. O hâlde boşluk nasıl ölçülebilmüş olur? Âlemin varlığından önce zamana ilişkin imkânların bulunduğu dair vehmin yanılgılarına dair cevabımız, tıpkı sizin âlemin varlığının ötesinde mekâna ilişkin imkânların bulunduğu dair vehmin yanılgısına karşı vereceğiniz cevap gibidir. Bunların arasında hiçbir fark yoktur.”¹⁸²

¹⁷⁹ H. Austryn Wolfson, *Kelam Felsefeleri (Müslüman - Hristiyan - Yahudi Kelamı)*, çev. Kasım Turhan (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2001) 286-292.

¹⁸⁰ Metrik sisteme geçilmeden önce kullanılan bir ölçü birimi, parmak uçlarından dirseğe kadar olan kısma denk düşen bir uzunluktur ve yetmiş beş ile doksan cm arasında değişmektedir.

¹⁸¹ Terkan, “Tehâfütü'l-Felâsife Eleştirmeli Metin” 258.

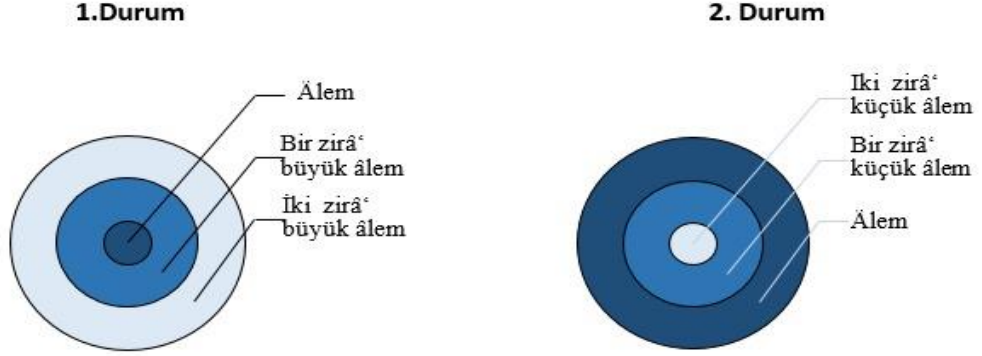
¹⁸² Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, çev. Bekir Karlığa, 38-39. Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, çev. Mahmut Kaya - Hüseyin Sarıoğlu, 92.

Alıntıda ilk olarak belirtilmesi gereken şey Gazzâlî'nin filozofların delilinin çıkış noktası olan; Allah şu ana kadar bin yüz devir yapacak başka âlemler yaratmaya kâdir midir? Sorusuna olumsuz bir cevap vermediğidir. Yani farklı hareket sayılarına sahip âlemler hem mümkün kategorisindedir hem de Tanrı'nın kudreti kapsamındadır. Ancak Gazzâlî'ye göre bu söz konusu âlemlerin mümkün ve Tanrı'nın kudretine dâhil olması onların haricî bir gerçekliğe delalet etmelerini gerektirmez. Bir başka deyişle varsayılan mümkün âlemler arasında oluşan niceliksel farktan hareketle bir zamanın varlığının kabul edilmesi gerekmemektedir. Ona göre söz konusu imkânların ontolojik bir gerçekliğe işaret ettiği konusunda akılları yanılgıya düşüren vehimdir. Gazzâlî vehmin bu yanılgısını filozofların da kabul edeceği öncüllerden hareketle ortaya koyarak delile karşı itirazını getirir. Esasında bu anlatılanlar ilgili pasajda açıkça yer almamaktadır. Fakat Gazzâlî'nin delile karşılık vermek için en kısa ve uygun yol olarak tabir ettiği zaman-mekân analojisi ile oldukça öz ve bu oranda yoğun olan pasajından çıkartılabilecek hususlardır.

Zaman delilinin birinci şeklindeki analojide, âlemin zamansal olarak başlangıcının öncesi ile âlemin mekânsal olarak son yüzeyinin ötesi arasında bir benzeşim kurulmuştur. Buradaki analojide ise farklı hareket sayılarına ve dolayısıyla farklı başlangıçlara sahip mümkün âlemler ile farklı büyüklüklere ve dolayısıyla farklı mekânlara sahip mümkün âlemler arasında bir benzeşim kurulmaktadır. Buradaki analojiyi diğerinden ayıran husus zaman ve mekân kavramları ve onlara bağlı analizlere ek olarak imkân kavramının analoji için merkezî bir önem teşkil etmesidir.¹⁸³ Kurulan bu benzeşimi daha iyi anlamak adına verilen örneği

¹⁸³ Hatta bu meseledeki Gazzâlî ve İslâm filozofları arasında cereyan eden tartışmanın benimsenen metafizik kabüllere ilişkin olarak, zorunluluk ve imkân gibi modalitelerin zihnin dışında âlemde tahakkuk etmiş bir gerçekliği olup olmadığı tartışmasına indirgenebileceği ifade edilebilir.

inceleyebiliriz.



Şekil 4. Gazzâlî'nin zaman-mekân analojisi daha büyük-küçük âlemler varsayımı (1. ve 2. Durum)

Buradaki örnekte farklı hareket sayılarına sahip âlemlerin imkânı ile farklı büyüklüklere sahip âlemlerin imkânı arasında bir karşılaştırma yapılır. Gazzâlî filozofların delilinde yaptığı gibi, Tanrı'nın farklı büyüklüklere sahip âlemleri yaratmasının kudreti kapsamında olup olmadığını sorarak başlar. Olumsuz bir cevap acziyet doğuracağı için geçersizdir. Dolayısıyla bir zirâ' veya iki zirâ' daha büyük bir âlemin yaratılmasının mümkün olduğu kabul edilmiş olacaktır. Şekil 4 birinci durum'da görüldüğü üzere merkezde bulunan şu anki gerçek âlemin ötesinde farklı miktarlarda ölçülebilir nicelikler bulunmaktadır. Nitekim bu niceliklerin kapladıkları alan birbirinden farklılaşır. İki zirâ' daha büyük mümkün âlemin kapladığı alan, bir zirâ' daha büyük mümkün âlem ve şu anki âlemin kapladığı alandan daha fazladır. Bu mümkün âlemler arasında biri diğerinin katı veya yarısı olan nicelikler vardır.

Benzer durum Tanrı'nın âlemin küresini bir zirâ' ve iki zirâ' daha küçük yaratmasının imkânının gösterildiği Şekil 4' ikinci durumda da görülür. Çünkü âlemin şu anki büyüklüğüyle kapladığı alan düşünüldüğünde bu büyüklükten bir zirâ' daha küçük yaratıldığı durumda şu anki büyüklüğünden eksilecek alan iki zirâ' daha küçük yaratıldığında eksilecek alandan daha azdır. Tersinden ifade edecek olursak âlemin iki zirâ' daha küçük yaratılma imkânı durumunda şu anki âlemde eksilmenin gerçekleşeceği alan, bir zirâ' daha küçük yaratılma imkânında eksilecek alandan daha büyüktür. Yine Şekil 4' ikinci durumda da farklı büyüklüklere sahip mümkün âlemler

arasında ölçülebilir niceliksel farklar ortaya çıkmaktadır. Bu örnekten sonra gelen çıkarım ise şu şekildedir: Söz konusu nicelik, nicelik sahibi -yani niceliğin kendisinde gerçekleşeceği- bir şeyin varlığını gerektirir. Farklı büyüklüklere sahip mümkün âlemler arasında ortaya çıkan niceliği kabul edecek şey ise ya doluluk (cisim) ya da boşluktur. Ancak önceki bölümde incelendiği üzere filozoflara göre âlemin ötesinde bir boşluk veya doluluk kabul edilemez. Nitekim boşluk anlamı olan bir şey değildir. Aynı zamanda boşluk ölçülebilir değildir ve bu nedenle kendisinde nicelikler gerçekleşmez. Doluluk da kabul edilemez çünkü farklı büyüklüklere sahip mümkün âlemler arası oluşan niceliğin doluluk olduğu durumda bu büyüklük (iki zirâ‘, üç zirâ‘) sonsuza kadar gideceği için âlemin büyüklüğünün sonsuza kadar gitmesi gerekir ki bu imkânsızdır. Gazzâlî’nin bu analoji ile getirdiği cevabında uygulanan akıl yürütme esasında filozofların delilinki ile büyük oranda benzerdir. Gazzâlî’nin söz konusu akıl yürütmesini maddeler hâlinde şu şekilde özetlememiz mümkündür:

- (1) Tanrı en üst feleği bir zirâ‘, iki zirâ‘ daha büyük yaratmaya kâdirdir.
- (2) Bir zirâ‘ ve iki zirâ‘ büyüklüğe sahip âlemler arasında niceliksel farklar vardır.
- (3) O hâlde âlemin ötesinde biri diğerinin katı veya yarısı olabilen ölçülebilir niceliksel bir gerçeklik bulunmaktadır
- (4) Bu gerçeklik ya boşluk ya da doluluktur.
- (5) Âlemin ötesinde boşluk veya doluluk yoktur.¹⁸⁴
- (6) O hâlde farklı büyüklüklere sahip mümkün âlemler arasındaki farkın tekabül ettiği bir gerçeklik yoktur.
- (7) Tanrı en üst feleği bir zirâ‘, iki zirâ‘ daha küçük yaratmaya kâdirdir.
- (8) Bu mümkün âlemlerin kapladıkları alanlar arasında niceliksel farklar vardır.
- (9) Şu anki âlemden bir veya iki zirâ‘ daha küçük bir âlem varsayıldığından eksilmesi gereken doluluk alanı farklılaşır.
- (10) Bu durum boşluğun ölçülebilir olduğu anlamına gelir.
- (11) Boşluk bir şey değildir, dolayısıyla ölçülemez.

¹⁸⁴ Filozofların mekân konusunda kabul ettikleri görüştür. Gazzâlî daha önce ifade edildiği üzere filozofların deliline karşılık buradaki argümanlarında onların kabullerinden hareket etmektedir.

(12) O hâlde farkların tekabül ettiği bir gerçeklik yoktur.¹⁸⁵

Gazzâlî burada filozofların deliline karşı nasıl bir cevap getirmiş olmaktadır? Öncelikle o, ortaya koyduğu analogide filozofların vehmin herhangi bir cismi, onu kapsayan başka bir cisim veya boşluk olmaksızın düşünememesi yanılığına itibar etmeden aklî delil ile âlemin ötesinde bir boşluk veya doluluk olmadığı yönündeki mekânla ilgili¹⁸⁶ görüşlerine atıf yapar. Bunu yaparken de tıpkı filozofların âlemin öncesinde bir zaman olduğunu savunmak için kullandıkları farklı hareket sayılarına sahip âlemlerin imkânını kullanmasında olduğu gibi farklı büyüklüklere sahip âlemlerin imkânını kullanır. Dolayısıyla nihai olarak Gazzâlî'nin filozoflara cevabını şu şekilde ifade edebiliriz. Şayet farklı dönüş sayılarına ve dolayısıyla farklı zamansal başlangıçlara sahip âlemlerin imkânından hareketle âlemde ve zamandan önce zaman olduğunu savunulabiliyorsa aynı şekilde farklı büyüklüklere ve dolayısıyla farklı mekânsal alanlara sahip âlemlerin imkânı dolayısıyla âlemin ötesinde bir boşluk ve doluluk olduğunun da kabul edilmesi gerekir. Filozoflar âlemin ötesinde bir mekânsal uzamı kabul etmediklerine göre aynı şekilde âlemin öncesinde gelen bir zamanı da kabul etmemeleri gerekir. Ancak vehmin mekân konusunda yanılığına uymayıp âlemin ötesinde bir boşluk veya doluluk kabul edilmezken öncesi olmayan bir başlangıcı kabul edemeyen vehmin zaman konusundaki yanılığına tabi olarak âlemde ve zamandan önce gelen zaman olduğunu kabul edilmiş olmaktadır. Gazzâlî'ye göre burada bir tutarsızlık söz konusudur.

Temas edilmesi gereken bir diğer dikkat çekici nokta ise tartışmanın her iki tarafının vehm kuvvesine temas ederek eleştiriler getirmesidir. Zaman delilinin ikinci şeklinin felsefî kaynaklarında hatırlanacağı üzere İbn Sînâ, *Kitâbü't-Ta'likât*'ında Mu'tezile'nin adını zikrederek âlemin ve zamanın başlangıçlı olması fikrine eleştiri getirdiği bölümde zamanın vehimden kaldırılmasının mümkün olmadığını, zamandan bağımsız bir durum farz edilse bile vehmin o durumu içine alacak bir zaman tasavvur ettiğini ifade eder. Buradan hareketle başlangıçlı âlem fikrinde, Tanrı ile âlemin

¹⁸⁵ Erken, *el-Ğazâlî'nin Tehâfutu'l-Felâsife Eserinin Birinci Meselesindeki Argümanların Değerlendirilmesi*, 157-158.

¹⁸⁶ Aristoteles, *Fizik*, 111-137 İbn Sînâ, *Kitabu's Şifâ: Fizik I*, 139-174.

yaratılışı arasında yokluk diye isimlendirdikleri bir şeyin varlığı kabul edilmiş olur. İbn Sînâ'ya göre bu boşluk ise zamanın varlığını çağrıştırmaktadır. Aynı şekilde “Tanrı vardı, âlem yoktu.” sonrasında “Tanrı vardı ve âlem de vardı.” ifadelerinden de söz konusu zaman çağrışmaktadır. Diğer taraftan Gazzâlî hem zaman delilinin birinci şekli hem de ikinci şekli boyunca vehmin zamana ve mekâna bağlı düşündüğüne, buna bağlı olarak vehmin öncesi olmayan başlangıcı ve ötesinde boşluk veya doluluk olmayan bir cismi tasavvur edemediğine sıklıkla değinir. Bu durumda ortaya şöyle bir tablo çıkmaktadır. İbn Sînâ'nın hudûs teorisinde başlangıçtan önce gelen bir zamanın varlığını çağrıştıran şeyler olduğuna ve Tanrı ile âlemin yaratılışına kadarki durumun açıklanamamasına eleştirileri söz konusudur. O, zikredilen eleştiriyi yaparken de vehmin zaman konusundaki yanlışlarına temas eder.¹⁸⁷ Gazzâlî ise tartışma boyunca başlangıçlı âlem ve zaman fikrini, öncesinde bir zamanı gerektirdiği şeklindeki çağrışımlarından ayırıştırmaya çalışmaktadır. Yani âlemin yaratılış anından önce gelen bir zaman olmadığını, zamanın âlem ile birlikte yaratıldığını ve ontolojik olarak Tanrı'ya bağımlı olduğunu savunur. O bunu yaparken de İbn Sînâ'nın sözünü ettiği vehme sıklıkla atıf yapar. Bu görüşünü güçlendirmek amacıyla öncesinde zaman olmayan bir başlangıcın mümkün olduğunu savunmak için filozofların mekân konusundaki görüşlerini kullanır ve zaman-mekân arasında analogiler kurar. Bir başka deyişle Gazzâlî, bir yandan kelamcılara yöneltilen hudûs teorisine ilişkin eleştirilerde zaman bakımından vehmin yanlışlarına düşmekten kaçınırken diğer yandan ise İslâm filozoflarının, mekân konusundaki görüşlerinde vehmin etkisi altında kaldığını ve zaman ile beraber düşünüldüğünde tutarsız görüşlere sahip olduğu eleştirisini getirir.

Filozofların zaman delilinin ikinci şeklinde, farklı hareket sayılarına ve dolayısıyla farklı başlangıçlara sahip âlemlerin imkânından ve Tanrı'nın bu âlemleri yaratmaya kâdir olmasından hareketle ortaya koyduğu zamandan önce zaman çelişkisinin, Gazzâlî'nin doğrudan reddedemeyeceği öncüllerden hareket eden güçlü bir delil ve eleştiri olduğunu ifade etmiştik. Çünkü birinci şekilde âlemin başlangıcından önce gelmesi gereken bir zaman olduğu lafızlardan, zaman bildiren kiplerden (kâne) hareketle ortaya koyulurken ikinci şekilde zamanın ölçüsü olduğu farklı hareketlerin var olma imkânından ve bu imkânların bir gerçekliğe işaret

¹⁸⁷ İbn Sînâ, *Kitâbü't-Ta'likât*, 74-76.

ettiğinden hareketle savunulur. Yani tartışma zamandan meselenin özü olan harekete taşınmıştır. Gazzâlî'nin getirdiği cevabın ise filozofların delili nispetinde güçlü olduğunu ifade edebiliriz. Çünkü o, zaman-mekân analojisi ile farklı hareketler sebebiyle zamansal açıdan farklılaşan mümkün âlemler ile farklı boyutları sebebiyle mekânsal açıdan farklılaşan mümkün âlemler arasında bir benzeşim kurar. Bu benzeşim ile farklı niceliklerin tekabül ettiği ontolojik bir gerçeklik olmadığını ortaya koymak niyetindedir. Bunu ortaya koyarken de filozofların mekân konusundaki kabullerini kullanarak onların da doğrudan reddedemeyeceği bir ispat koymaya çalışır. Vehmin yanılırları göz önüne alındığında nihai tahlilde Gazzâlî'nin daha tutarlı olduğunu ifade edebiliriz. Nitekim o, vehmin öncesi olmayan bir başlangıcı kabul edememesinden dolayı zamandan önce zamanın geldiğini kabul etmediği gibi, vehmin ötesinde boşluk veya doluluk olmayan bir cismi tasavvur edememesinden dolayı mekânın ötesindeki bir boşluk ve doluluğu da kabul etmez. Ancak filozoflar, vehmin mekânın ötesinde bir boşluk ve doluluk olduğu şeklindeki hükmünü kabul etmezken zamandan önce zamanın gelmesi gerektiğini kabul ederek vehmin hükmüne tabi olmuşlardır.

Zaman delilinin ikinci şekline getirilen eleştiriler bağlamında Gazzâlî'nin kurduğu analojinin ne kadar geçerli olduğu Tanrı'nın daha büyük ve daha küçük âlemler yaratmasının O'nun kudreti kapsamında olup olmadığı? Âlemin olduğundan farklı boyutlarda olmasının mümkün mü imkânsız mı olduğu? Sorularının tartışılacağı bölüme geçebiliriz.

2.4. Zaman-Mekân Analojisi Eleştirileri

Zaman delilinin birinci şeklinde filozofların argümanına karşı zaman ve mekân arasında kurulan analogi ile verilen cevaba çeşitli eleştiriler getirilmişti. Örneğin âlemin üstü ya da altıyla zamanın öncesinin karşılaştırılmasının hatalı olduğu çünkü karşılaştırmanın taraflarından biri (üst) izâfî olup değişkenlik gösterirken diğersinin (önce) sabit olduğu ortaya koyulmuştu. Yine bu eleştirilerden dikkate değer olan bir diğeri ise İbn Rüşd'ün zaman ve hareket gibi durumu ve bütünlüğü olmayan bir niceliğin, mekân ile cisim gibi durumu ve bütünlüğü olan bir niceliğe benzetilemeyeceğini ifade ettiği eleştirisidir. Bir başka deyişle bu benzetmeden

hareketle durumu bulunan nicelik (mekân) için sonsuzluğun imkânsız olmasından yola çıkarak durumu bulunmayan nicelikte (zaman) sonsuzluğun imkânsız olduğu ortaya koyulamaz.¹⁸⁸ Önceki analojiye getirilen eleştirileri hatırladıktan sonra tekrar konumuza dönecek olursak, burada farklı hareket sayılarına sahip ve bu hareketler sebebiyle farklı zamansal imkânlarla da sahip âlemler ile farklı büyüklüklere sahip ve bu büyüklük sebebiyle farklı mekânsal imkânlarla da sahip âlemler arasında bir benzeşim kurulmuştu. Dolayısıyla zamansal imkânlardan hareketle verilen hükümlerin mekânsal imkânlar içinde geçerli olması gerektiği ortaya konulmuştu. Yani şayet söz konusu imkânlar sebebiyle âlemin varlığa gelişinden önce “zaman vardır ve zaman ezelîdir” hükmü verilecekse yine bu imkânlar nedeniyle “âlemin varlığının ötesinde mekân vardır ve mekân sonsuzdur” hükmü verilmelidir. Veyahut söz konusu hükmün her iki farklı imkân için ortadan kaldırılması gerekmektedir. İbn Rüşd’ün önceki bölümde dile getirdiği eleştirinin bu analoji içinde geçerli olduğunu ifade etmemiz gerekmektedir. Çünkü belirtildiği gibi mekânsal sonsuzluğun imkânsızlığından hareket edilerek zamansal sonsuzluğun imkânsızlığı ortaya koyulmaktadır.

Gazzâlî’nin filozoflar adına analojiye karşı getirdiği itiraz ise önceki eleştirilerden farklı olarak zaman ve mekânın mahiyetlerinin ve niteliklerinin farklılığı üzerinden değil âlemin varlığının öncesinde farklı hareketlere ve zamanlara sahip imkânlar ile âlemin ötesinde farklı büyüklüklere ve mekânlara sahip imkânların farklılığı üzerinden hareket eder. Yani zamansal imkân ile mekânsal imkânın birbirinden ayrıştığı söz konusu eleştiride ortaya koyulacaktır.

İslâm filozofları adına analojiye getirilen eleştiri şu şekildedir: “*Biz mümkün olmayan bir şeye güç yetirilebileceğini savunmuyoruz. Dolayısıyla âlemin olduğundan daha büyük veya küçük olması imkânsız olduğundan dolayı bu güç yetirilecek bir şey değildir.*”¹⁸⁹ Aktarılan metinden anlaşılacağı üzere Gazzâlî söz konusu eleştiriye oldukça kısa bir şekilde temas eder. Buradaki eleştirinin ana fikri âlemin daha büyük veya küçük olma imkânı ile âlemin daha önce veya sonra olma imkânının birbirinden

¹⁸⁸ İbn Rüşd, *Tehâfütü Tehâfütü'l-Felâsife*, 41.

¹⁸⁹ Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, 94.

farklı olmasıdır. Âlemin daha büyük-küçük olması imkânsız iken onun farklı zamanlara sahip olması imkânsız değildir.

2.4.1. Kudret ve İmkânsızlık İlişkisi

Filozofların zaman ile mekân arasında kurulan benzeşime getirdiği eleştirinin ana fikri farklı büyüklüklere sahip âlemin imkânsızlığı olsa da bu imkânsızlığının güç yetirilemeyecek bir şey olduğu vurgusu esas eleştiri kadar önem arz etmektedir. Bu özel vurgunun bir sebebi bulunmaktadır. Hatırlanacağı üzere filozoflar zamandan önce zamanın varlığını ortaya koymak için kanıtların da, farklı dönüş sayılarına yani farklı hareketlere sahip âlemlerin mümkün olduğunu ortaya koymakta ve münazaranın karşı tarafına bu imkânları yaratması Tanrı'nın kudreti dâhilinde midir değil midir? Sorusunu yöneltmektedir. Şayet bu soruya olumsuz bir cevap verilecek olursa Tanrı'ya acziyet izâfe edilmiş olacaktır. Bu nedenle söz konusu imkânların kudret kapsamında olduğu kabul edilmelidir.¹⁹⁰ Dolayısıyla dikkat edildiğinde filozoflar kendi argümanlarında bu noktadan hareket ettikleri için âlemin olduğundan daha büyük veya küçük olması imkânsızdır düşüncesi, Tanrı'nın daha büyük veya daha küçük âlemleri yaratmaya kâdir olup olmadığı? Sorusunu onlara karşı yöneltilebilmesini mümkün kılmaktadır. Şayet farklı büyüklükte âlemler yaratması Tanrı'nın kudreti kapsamında değilse O'na acizlik izâfe edilmiş olmaktadır. Yani filozoflar kendi delillerinde, imkânların kudret dâhilinde olmasını bir öncül olarak kullanırken buradaki analogi eleştirisinde yani âlemin daha büyük-küçük olmasının imkânsızlığı görüşleri nedeniyle acziyet sorunuyla karşı karşıya kalmışlardır. Bu sorunu çözmek için ise mümkün olmayan yani “imkânsız olan bir şeyin makdûr olmadığı” prensibi ortaya koyulur. Bir başka deyişle âlemin daha büyük veya daha küçük olması, imkânsız olduğu için güç yetirilmeye ve yaratmaya konu değildir.¹⁹¹ Onlara göre Tanrı'nın kudreti mümkün olmayan bir şeye taalluk etmez. Dolayısıyla imkânsız bir şeyin Tanrı'nın kudreti kapsamında olmamasından dolayı O'na acziyet izâfe edilmesi

¹⁹⁰ Tanrı'nın farklı hareket ve zamansal imkânlarla sahip âlemleri yaratmasının O'nun kudreti kapsamında olduğunu Gazzâlî de kabul etmiş ve buna karşı çıkmamıştı. O, filozofların deliline bu yönden değil söz konusu imkânların dış dünyada tahakkuk etmiş bir varlıkları olmadığından hareketle bir cevap ortaya koymaktadır.

¹⁹¹ Erken, *el-Ğazâlî'nin Tehâfutu'l-Felâsife Eserinin Birinci Meselesindeki Argümanların Değerlendirilmesi*, 161.

gerekmez. Çünkü imkânsızın yaratılmama sebebi, Tanrı'nın kudretinin eksikliği sebebiyle değil, mümkün olmayan şeyin kudrete ve yaratmaya konu olmaması sebebiyledir.

2.4.2. Âlemin Niceliksel Olarak Farklı Olmasının İmkânı

Gazzâlî daha önce de ifade edildiği üzere oldukça muhtasar biçimde filozoflardan analojiye getirilebilecek eleştiriyi iki bakımdan (imkânsızlık ve kudrete konu olmama) zikretmiştir. Gelineen noktada filozoflar açısından âlemin şu anki hâlerinden farklı bir büyüklükte olmasının imkânsız olmasının, Tanrı'nın kudreti konusunda bir sorun teşkil etmemesi imkânsızın kudrete konu olmayacağından hareketle ortaya konulmuştur. Fakat âlemin neden olduğundan daha büyük veya daha küçük olmasının imkânsız olduğu ispatlanmamış ve gerekçeleri ifade edilmemiştir. Bununla birlikte filozoflar zaman delilinin ikinci şeklinde farklı devir sayılarına sahip âlemlerin var olma imkânını kullanarak âlemin daha önce ya da daha sonra yaratılmasını mümkün görürken, farklı büyüklüklere sahip âlemlerin var olma imkânını kullanarak âlemin daha büyük ya da daha küçük yaratılmasına karşı çıkmışlar, bunun imkânsız olduğunu savunmuşlardır. Gazzâlî'nin filozofların söz konusu imkânsızlığı kabul etmelerinin gerekçelerine hangi sebeple değinmediği merak konusudur. Çünkü burada onların görüşlerinin gerekçelerine kapsamlı bir şekilde değinecek olsaydı esasında bu görüşe karşı vereceği cevapta kendi elini güçlendirmiş olabilirdi. Muhtemelen Gazzâlî'nin filozofların görüşlerine bu meselede detaylı yer vermemesinin en makul cevabı, ilgili görüşlerin daha önceki bir bölümde tartışıldığı veya daha sonraki bir bölümde tartışılacağıdır. Örneğin, âlemin kıdemi meselesinin irade merkezli tartışıldığı birinci delilde göksel kürelerin hareketleri bağlamında bu bölümdeki gerekçelerden biri olan bilfiil sonsuzluk meselesi tartışılmıştır.¹⁹² Filozofların âlemin olduğundan daha büyük- küçük olmasını imkânsız kabul etme sebeplerini, *Tehâfüt*'te filozoflar adına görüşleri esas alınarak alıntılanan ve kendisinin görüşlerine cevaplar getirilen İbn Sînâ ve bir *Tehâfüt* eleştirmeni olan İbn Rüşd'ün görüşlerinden hareketle inceleyeceğiz.

¹⁹² Detaylı bilgi için bk. Gazzâlî, *Tehâfutu'l-Felâsife*, 57-59. Yaqoob, *Hocazade'nin Kitabı't Tehâfüt Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili*, 36-39; *Tehâfüt Haşiyesi*, 68-76.

2.4.2.1. Mümkün Âlemler ve Bilfiil Sonsuzluk Problemi

Gazzâlî zaman-mekân analogisinde âlemin farklı zamansal imkânlarla sahip olmasına mukabil âlemin farklı mekânsal imkânlarla (bir, iki zirâ‘) sahip olduğunu ifade etmişti. Filozoflar ise âlemin farklı büyüklüklerde olmasının imkânsız olması sebebiyle analoginin geçersiz olduğunu savunmuşlardı.

İbn Rüşd bu meselede filozofların haklı olduğunu ifade eder ve ona göre de âlemi daha büyük veya küçük varsaymak doğru olmayıp imkânsızdır. İbn Rüşd bunun gerekçelerine geçmeden önce âlemin farklı büyüklüklerde olmasını mümkün kabul etmenin yol açabileceği bir soruna temas ederek ona cevap üretmeye çalışır

“Söz konusu şeyin imkânsızlığından âlemden önce bir âlemin mümkün olduğunu düşünmenin imkânsız olduğu sonucunu çıkarmamak gerekir. Böyle bir sonuç, ancak mümkünün tabiatı daha önce varlığa gelmiş ise mevzu bahis olabilir. O hâlde âlemin varlığa gelişinden önce zorunlu tabiat ve imkânsız tabiat olmak üzere sadece iki tabiat bulunmaktadır. Bu nokta açıkça bir şekilde bilinmektedir ki, aklın üç tabiatın varlığı hakkında onların hem geçmiş hem de gelecek sonsuz oldukları biçimindeki yargısı, zorunlu ve imkânsız hakkındaki yargısı gibidir.”¹⁹³

Marmura, zihnin varlıkların mantıksal statülerine ilişkin mümkün, zorunlu ve imkânsız gibi hükümlerinin İbn Rüşd için karşılığı olan bir gerçeklikleri olduğunu belirtir. Bu kavramlarının sonsuzluğu ise yalnızca Platon’daki idealar gibi zaman kategorisinin dışında kalan tümelerin sonsuzluğu değildir. Bilakis onlar zamanın içinde ebedîdirler. Bununla birlikte İbn Rüşd’e göre, şayet imkân bir şeyin varlığından önce gelmiyorsa, bu durumda o şey var olmadan önce imkânsız olacaktır ve var olduğu durumda da zorunlu olacaktır. Bir başka deyişle, âlemin varlığa gelme imkânı ezelîdir ve bu ezelî imkân zorunlu olarak âlemin varlığından öncedir.¹⁹⁴

Niçin âlemin farklı büyüklüklerde olmasının imkânsız kabul edildiği sorusuna geri dönecek olursak, İbn Rüşd’e göre bunun cevabı şu şekildedir:

“Şayet herhangi bir büyüklüğün başka bir büyüklükten daha büyük olması mümkün olup, bu artış sonsuza kadar giderse sonu bulunmayan bir büyüklüğün var olması da mümkün kabul edilmiş olur. Sonu bulunmayan bir

¹⁹³ İbn Rüşd, *Tehâfütü Tehâfütü'l-Felâsife*, 48.

¹⁹⁴ Marmura, *The Conflict Over the World's Pre-Eternity*, 121.

büyükliğin var olması mümkün kabul edilirse de fiilen sonsuz bir büyüklük var olmuş olur ki böyle bir şey imkânsızdır.”

Gazzâlî'nin örneğinde olduğu gibi şayet âlemin olduğundan bir veya iki zirâ‘ daha büyük olma imkânı kabul edilirse bu imkân artarak sonsuza kadar gitmiş olur. Bir önceki paragrafta da değindiğimiz üzere İbn Rüşd'e göre imkânın haricî bir gerçekliği olduğu için, bu sonsuz imkânları kabul etmek esasında sonu bulunmayan bir büyüklüğü kabul etmek anlamına gelir. Aristo, bilfiil gerçek anlamda bir sonsuzluğun imkânsızlığını ortaya koymuş ve büyüklüğün sonsuza kadar artmasının imkânsız olduğunu açıkça göstermiştir.¹⁹⁵ İbn Rüşd bilfiil sonsuzluğa yol açtığı gerekçesiyle âlemin farklı boyutlarda olmasının imkânsızlığını ortaya koyduktan sonra bu farklı boyutların imkânını kabul edenlere mekân kavramı mzelinde bir eleştiri getirir. Ona göre yaratıcıya güçsüzlük isnat etmemek için âlemin olduğundan daha büyük veya küçük olma imkânını kabul edenlere karşı bilfiil sonsuzluğun imkânsızlığı ile getirilen itiraz doğrudur. Çünkü buradaki imkân hâli filozoflara göre âlemin varlığa gelişinden önce bulunan bir imkân hâli gibi aklî bir imkândır. Bu sebeple âlemin zamanda var olduğunu savunan ve her cismin bir mekânda olduğunu kabul eden kimsenin, âlemden önce de bir mekânın bulunduğunu kabul etmesi gerekir. Söz konusu mekân ise ya âlemin kendisinde var olduğu bir cisim ya da boşluk olmak durumundadır. Nitekim mekânın sonradan var olandan önce gelmesi zorunludur.¹⁹⁶

İbn Rüşd eleştirisinde son olarak, Gazzâlî'nin zamanın öncesi ve mekânın ötesi söz konusu olduğunda vehmin yanılığlara düştüğü şeklindeki görüşüne temas ederek şunları ifade eder:

“Hareketi ölçen ve onun ölçüsü durumunda olan fiil hâlindeki uzantı, âlemin olduğundan daha büyük ya da daha küçük olduğunun tasavvur edilmesinde olduğu gibi, yanılığa düşüren vehmin bir işi olsaydı, zaman var olamazdı. Çünkü zaman denilen şey hareketi ölçen bu uzantının zihinde kavranmasından başka bir şey değildir. Zamanın varlığı kendiliğinden bilinen bir şey ise, o hâlde zihnin bu fiili vehme ait değildir. Bilakis onun akla dayanan gerçek bir fiil olması gerekir.”¹⁹⁷

¹⁹⁵ Aristoteles, *Fizik*, 123-133.

¹⁹⁶ İbn Rüşd, *Tehâfütü Tehâfütü'l-Felâsife*, 48-49.

¹⁹⁷ İbn Rüşd, *Tehâfütü Tehâfütü'l-Felâsife*, 49.

İbn Rüşd'ün buradaki ifadelerinin zamanın ezeli olduğunun doğrudan ve sezgisel olarak bilindiği şeklinde yorumlanmaması gerekir. Daha ziyade ulaşılan sonucun her durumda bir önce ve sonra olması gereken zaman tanımından ve mahiyetinden çıkarıldığı şeklinde yorumlanmalıdır.¹⁹⁸

Gelinen noktada münazaranın filozoflar tarafında âlemin farklı boyutlarda olmasının imkânsızlığı, bilfiil sonsuzluğun mümkün olmamasına dayandırılmıştır. Fakat kelamcılar için yeni bir itiraz noktası bulunmaktadır. Şayet âlemin farklı boyutlarda olma imkânı bilfiil sonsuzluğun imkânsızlığı sebebiyle reddedilecekse aynı şekilde âlemin farklı hareketlere ve farklı zamanlara sahip olma imkanı da aynı gerekçeyle reddedilmelidir. Yani mekân konusunda geçerli olan bilfiil sonsuzluk problemi zaman konusunda da geçerli olmalıdır. Bu itiraza bir cevap olması bakımından filozoflara göre, zamansal olarak farklı imkânlarla sahip âlemlerin birbirlerine göre ardışık bir öncelik ve sonralık ilişkisi meydana geldiğinden dolayı zamansal sonsuzluk mekânsal sonsuzluk gibi değildir. Dolayısıyla âlemin farklı mekânsal imkânları varsayıldığında lazım gelen bilfiil sonsuzluk, âlemin farklı zamansal imkânları mevzu bahis olduğunda gerekmez. Bu sebeple filozoflar âlemin zamansal açıdan sonsuz olmasında bir sorun görmemektedirler.¹⁹⁹

Değinilmesi gereken bir diğer önemli husus ise âlemin hem zamanı hem de mekânı için farklı imkânlar söz konusu olduğunda bu imkân, mantıksal bir kavram olarak mı kullanılıyor? Veyahut mevzu bahis imkânların ontolojik olarak dış dünyada bir gerçekliği bulunuyor mu? İbn Rüşd analogi eleştirisinde Gazzâlî'nin Tanrı'ya güçsüzlük isnat etmemek için âlemin farklı büyüklüklerde olma imkânını kabul ettiğini ve bu sebeple bilfiil sonsuzlukla karşılaştığını ifade eder. Gazzâlî ise imkânı, filozoflarda görüldüğü gibi hariçte tahakkuk etmiş bir varlığa işaret eden ontolojik bir kavram olarak kullanmamakta, varlıkların mantıksal statüleri hakkında verilen aklî bir hüküm gibi değerlendirmektedir. Bu nedenle analogide olduğu gibi bir zirâ' veya iki zirâ' daha büyük âlemin imkânının kabul edilmesi bu büyüklüklerin var olmasını gerektirmez. Aslında Gazzâlî'nin kendisi de bilfiil sonsuzun imkânsız olduğunu kabul

¹⁹⁸ Marmura, *The Conflict Over the World's Pre-Eternity*, 122.

¹⁹⁹ Ebû Hâmid el-Gazzâlî *Filozofların Amacı (Mekâsıdu'l Felâsife)*, çev. Salih Aydın (İstanbul: İnsan Yayınları, 2023) 116-119.

eder fakat farklı boyutlardaki mümkün âlemlerin kabul edildiği durumda imkân kavramına yaklaşımı sebebiyle böyle bir imkânsızlık ile karşı karşıya kalınmayacağı düşüncesinde olduğu ifadeedilebilir. Çünkü Gazzâlî'ye göre söz konusu imkânların dış dünyada ontolojik bir karşılıkları yoktur.

2.4.2.2. Mümkün Âlemler ve Âlemin Ekmel Oluşu İlkesi

İslâm filozoflarının Gazzâlî'nin analojisinde geçen, âlemin şu anki boyutundan farklı bir boyuta sahip olma imkânını kabul etmemelerinin bir diğer gerekçesi ise âlemin olabilecek en mükemmel hâliyle yaratıldığını düşünmeleridir. Bir başka deyişle âlemin olduğundan daha büyük veya küçük olabileceğini kabul etmek onun mükemmel şekilde yaratıldığı görüşüne aykırı olacaktır. Gazzâlî filozofların analojiye getirdiği farklı boyutların imkânsızlığı eleştirisinde -daha önce de değinildiği üzere- bir gerekçe veya bu görüşü ispatlayacak bir kanıt sunmaz. Bununla birlikte âlemin olduğundan daha büyük veya daha küçük olmasının imkânsız kabul edilmesi, gerek bir önceki bilfiil sonsuzluğun imkânsızlığı ilkesiyle gerekse de burada ki âlemin mükemmel hâliyle yaratılması görüşüyle filozoflar ve bilhassa İbn Sînâ adına ortaya koyulabilecek muhtemel bir itirazdır. *Tehâfüt*'te daha önceki meselelerde olduğu gibi bu muhtemel itirazlar da kaynağını onun görüşlerinden almaktadır.²⁰⁰

İbn Sînâ *en-Necât* isimli eserinde “İlahî Hikmet” bölümünün, “*Akılların Ve Semâvî Cisimlerin Varlıkları ve Dizilişi*” başlığında şunları söyler:

“İlk Gerçek'in ilk fiili varlıktaki iyilik düzeninin ilkesi olarak gördüğü zâtını akletmesidir. Dolayısıyla O, varlıktaki düzeni ve onun nasıl olması gerektiğini akleder. Bu aklediş söz konusu düzenin nasıl olabileceğini ve bütünün varlığının -akledilenin gerektirdiği üzere-en iyi şekilde meydana gelmesinin nasıl mümkün olacağını akletmesini gerektirir. O'nun için makul olan gerçek bilindiği üzere bizâtîhî ilim kudret ve iradedir.”²⁰¹

İbn Sînâ yine aynı bölümdeki “İnayet ve İlahî Yargıya Kötülüğün Girmesinin Açıklanması Hakkında” isimli başlıktaki şu sözleri mükemmellik fikrini daha açık bir şekilde ortaya koyar bir niteliktedir:

²⁰⁰ Özdemir, *Gazzâlî'nin Tehâfütü'l-Felâsife Adlı Eserinde “Üç Mesele”'nin ele Alınışı ve İbn Sînâ'nın Görüşleriyle Mukayesesi*, 188.

²⁰¹ İbn Sînâ, *en-Necât*, 274.

“Rastgele olmayan evrenin, semâvî parçaların bitki ve hayvanların parçalarının oluşumunda hayret verici etkilerin bulunduğu bunlarla beraber bir yönetimi gerektirdiğinin inkâr edilmemesi gerekir. İnâyet ise İlk’in varlığının bulunduğu iyilik düzenini bilmesi ve mümkün olan iyiliğin yetkinliğin bizâtîhî sebebi olması ve zikredilen açıdan da ondan razı olması, dolayısıyla mümkün olan en yetkin şekliyle bulunan iyilik düzenini akletmesi, bunun neticesinde de mümkün olan en yetkin düzene götürecektir şekilde ondan en yetkin bir taşmayla taşmasıdır. İşte inâyetin anlamı budur.”²⁰²

Alıntılanan bu pasajlar göz önüne alındığında İbn Sînâ’ya göre şu an var olan âlemin en yetkin, en mükemmel hâlinde olduğunu ve bundan farklısının mümkün görülmediğini söyleyebiliriz. Çünkü İlk, âlemi ilâhî inâyetiyle mümkün olan en yetkin şekliyle varlığa getirmiştir. İlk, bu varlığa getirmede her daim en mükemmel olanı yaratır. Dolayısıyla âlemin mümkün olan en iyi hâli ilâhî inâyetle yaratılmış olan şu anki mevcut hâlidir. Bu nedenle filozoflara göre âlemin olduğundan daha büyük veya daha küçük olması imkân dâhilinde değildir. Şayet âlemin farklı boyutlarda olma imkânı kabul edilecek olursa âlemin hâli hazırda en yetkin hâliyle yaratılmadığı sonucu çıkar. Âlemin en yetkin hâliyle yaratılmaması ise daima en iyi ve mükemmel olanı varlığa getiren Tanrı için söz konusu değildir.

Netice itibariyle filozoflar, âlemin ve zamanın başlangıcı olduğu varsayıldığında bu başlangıçtan önce de bir zamanın varlığının gerektiğini yani zamandan önce zaman çelişkisini ortaya koymak için farklı hareketlere ve zamanlara sahip mümkün âlemler fikrini kullanmıştı. Gazzâlî ise bu yöntemin yanlışlığını göstermek adına, aynı akıl yürütmeyi âlemin mekânı hakkında kullanarak filozofların kendi görüşlerine aykırı bir sonuca ulaşabileceğini ortaya koymuştu. O bunu yaparken de âlemin olduğundan daha büyük veya daha küçük olma imkânlarından hareket etti. Gelinen noktada filozofların Gazzâlî’nin analogisine karşı çıktıkları husus ise Gazzâlî’inde hareket noktası olan âlemin olduğundan daha büyük veya daha küçük olma imkânıdır. Filozoflara göre âlemin farklı boyutlarda olma imkânı hem bilfiil sonsuzluğun imkânsızlığını gerektirdiği için hem de âlemin en yetkin hâliyle yaratılması fikrine aykırı olduğu için imkânsızdır. Çünkü onlara göre âlem mümkün olan en yetkin hâliyle varlığa gelmiştir ve olabilecek en mükemmel hâlde yaratılması zorunludur. Bu nedenle âlemin farklı boyutlarda olması imkânsızdır. Dolayısıyla da

²⁰² İbn Sînâ, *en-Necât*, 284.

filozoflara göre Gazzâlî'nin ortaya koyduğu zaman-mekân analogisinin hatalı olduğu ifade edilebilir.

2.5. Gazzâlî'nin İmkânsızlık Eleştirisi

Gazzâlî zaman ve mekân arasında kurduğu analogiye getirilen imkânsızlık eleştirisinin üç bakımdan geçersiz olduğunu savunur. Bunlardan birincisinde, âlemin farklı boyutlarda olmasının aklen imkânsız olmadığı, mantıksal imkân ile ontolojik imkân arasında bir ayrımı aortaya koyulur. İkincisinde âlemin şu anki hâliyle zorunlu olması düşüncesinin âlemin varlığa gelmek için bir illete ihtiyacının bulunması durumunu açıklayamadığı ifade edilir. Üçüncüsünde ise varlık ve imkânın birbirine denk olduğu düşüncesinden hareketle filozofların eleştirisine misliyle karşılık verilir. Gazzâlî'nin âlemin olduğundan daha büyük veya daha küçük olmasının imkânsız kabul edildiği görüşüne ilişkin itirazlarını incelemeye geçebiliriz.

2.5.1. Mantikî ve Ontolojik İmkân Ayrımı

Filozofların âlemin farklı boyutlarda olmasının imkânsızlığı görüşüne Gazzâlî'nin yönelttiği ilk itiraz mantıksal imkân ile olgusal imkân arasında yapılan bir ayrıma dayanır. Gazzâlî'ye göre filozofların bu konudaki yaklaşımı akla karşı bir hakarettir.

“Çünkü aklın âlemi olduğu hâlden bir zirâ‘ daha büyük veya bir zirâ‘ daha küçük olarak varsayması, bir şeyde siyahlıkla beyazlığın, varlıkla yokluğun bir arada bulunduğunu varsayması gibi değildir. İmkânsız, olumlu ile olumsuzun birleşmesidir ki bütün imkânsızlar bu anlama gelir. Dolayısıyla bu yanlış ve tutarsız bir dayatmadır.”²⁰³

Gazzâlî itirazında âlemin farklı boyutlarda farz edilmesinin, bir şeyde aynı anda varlıkla yokluğun veya siyah ile beyazın bulunmasının imkânsızlığı türünden olmadığını ifade eder. Buna göre yalnızca mantıksal çelişmezlik ilkesine aykırı olan şeylerin imkânsız olacağı savunulabilir. Âlemin daha küçük veya büyük varsayılması ise örneklerdeki siyah ile beyazın, varlık ile yokluğun bir arada olma durumu gibi çelişik bir durum ortaya çıkarmaz. Bir başka deyişle Gazzâlî'ye göre âlemin büyük

²⁰³ Gazzâlî, *Tehâfutu'l-Felâsife*, 95.

veya küçük farz edilmesi mantıksal olarak imkânsız değildir. Buradaki itirazda Tanrı için yalnızca çelişik olanın imkânsız olduğu düşüncesi bulunmaktadır. Dolayısıyla Gazzâlî'nin itirazı mantıksal imkânsızlık ve zorunluluk ile olgusal imkânsızlık ve zorunluluk arasındaki bir ayrıma dayanır.²⁰⁴ Bu bağlamda Gazzâlî'nin görüşü âlemin farklı boyutlarda varsayılmasının, çelişik bir durum ortaya çıkarmayacağı için imkânsız olmadığı görüşü mantıksal imkânı merkeze alırken, filozofların âlemin olduğundan daha büyük veya küçük olmasının imkânsız olmasına ilişkin düşünceleri ise ontolojik imkânı merkeze almaktadır. Bu ayrımı biraz daha net anlamak için İbn Rüşd'ün Gazzâlî'nin itirazına getirdiği eleştirisinin incelenmesi gerekmektedir.

İbn Rüşd'e göre âlemin farklı boyutlara sahip olmasının imkânsız olduğu görüşü, Gazzâlî'nin ifade ettiği gibi ilk bakışta akla hakaret gibi görünse de esasında öyle değildir. Çünkü âlemin olduğundan büyük veya küçük olmasının mümkün veya imkânsız kabul edilmesi doğrudan bilinien bir mesele olmayıp kanıtlanması gereken bir husustur. Bundan dolayı İbn Rüşd'e göre Gazzâlî'nin âlemin boyutuna dair bu görüşün -siyah ile beyazın birlikte bulunması varsayıldığında ortaya çıkan imkânsızlığının aksine- böyle bir imkânsızlık barındırmadığına ilişkin sözü doğrudur. Çünkü varlık ile yokluğun, siyah ile beyazın birlikte bulunmasının imkânsızlığı kendiliğinden bilinmektedir. Fakat âlemin olduğundan daha büyük veya küçük olmasının mümkün veya imkânsız olması doğrudan bilinmeyip ispata ihtiyaç duyan bir konudur.²⁰⁵

Bununla birlikte İbn Rüşd, Gazzâlî'nin eleştirisinde olduğu gibi imkânsız olan bütün hususlar, imkânsızlığı kendiliğinden bilinen hususlara indirgenebilecekse bu indirgemenin ancak iki biçimde ortaya çıktığını belirtir. “Birincisi, doğrudan kanıtlanması gereken bir imkânsızın kendiliğinden bilinen bir imkânsız gibi bilinmesinin kabul edilmesidir. İkincisi ise kanıtlanması gereken bir imkânsızın farz

²⁰⁴ Tanrı'nın yaratma kudretine ilişkin imkân problemi hem batı hem de doğu skolastiğinde çokça tartışılmıştır. Örneğin İbn Hazm (ö. 456/1064) Tanrı'nın imkânsızı yapabileceğini savunurken Eş'arîler ise mantıksal imkânsızın kudret kapsamında olmadığını savunmuşlardır. Modern felsefede Descartes Tanrı'nın gücünün her şeye yettiğine inanırken Leibniz ise mantıksal olarak imkânsız olanı bunun dışarısında tutar. Simon'a göre burada Eş'arîlerin, “*Tanrı için mantıksal imkânsız dışında her şey mümkündür*” görüşü ile –üçüncü itirazda ele alınacak olan- “*var olandan başka hiçbir şeyin mümkün değildir*” görüşleri birbiriyle çelişkilidir. Plutarkhos, Stoacıları benzer bir çelişki ile suçlar. (ö. 456/1064) Simon Van Den Berg, “*Notes*”40.

²⁰⁵ İbn Rüşd, *Tehâfütü Tehâfütü'l-Felâsife*, 49.

edilmesi durumunda bir akıl yürütme sonucu mutlaka imkânsızlığı kendiliğinden bilinen hususlara ilişkin bir imkânsızlığın ve bir çelişkinin ortaya çıkmasıdır. Söz gelimi âlemin daha büyük ya da daha küçük olduğu kabul edildiğinde doğrudan kendiliğinden bilinen bir imkânsızlık ortaya çıkmaz. Ancak bu durum farz edildiğinde âlemin dışında bir doluluğun veya bir boşluğun bulunması gerektiği sonucuna ulaşılır. Âlemin ötesinde bir boşluğun veya doluluğun bulunduğunu sonucundan ise, imkânsız türünden bazı imkânsızlıklar ortaya çıkar. Örneğin boşluğun bulunması, onun tek başına bir uzantı olduğu, cisimden onun ya yukarı ya aşağı doğru ya da dairesel bir biçimde hareket ettiği sonucu çıkar. İbn Rüşd'e göre şayet durum böyle ise bunların başka bir âlemin parçaları olması gerekir. Bununla birlikte o, bu âlemle birlikte başka bir âlemin bulunmasının imkânsız olduğunu tabiat bilimlerinde açıklandığını ifade eder.”²⁰⁶

İbn Rüşd'ün eleştirisinde dikkat çeken ilk husus, âlemin olduğundan farklı boyutlarda tasavvur edilmesinin imkânsız kabul edilmesinin, varlık ile yokluğun, siyah ile beyazın bir arada bulunması gibi kendiliğinden bilinen bir imkânsız olmadığı hususunda Gazzâlî'ye hak vermesidir. Çünkü varlık ile yokluğun imkânsızlığı doğrudan bir ispata gerek kalmadan bilinebilirken âlem için böyle bir durum söz konusu değildir. Ancak o, Gazzâlî'nin yaptığı indirgemeye katılmaz. Yani Gazzâlî'nin görüşünde bulunan, siyah ile beyazın bir arada bulunması gibi kendiliğinden bilinen bir imkânsız olmadığı için âlemin olduğundan daha büyük veya küçük olması imkânsız değildir örtük önermesine katılmaz. Dolayısıyla İbn Rüşd'e göre indirgemenin nasıl meydana gelebileceği kısımda ifade ettiği üzere, âlemin farklı boyutlarda tasavvur edilmesi doğrudan bir şekilde kendiliğinden bilinen bir imkânsız gerektirmez ancak nihayetinde bu tasavvurun ulaştıracağı sonuçların mutlaka kendiliğinden bilinecek bir imkânsızlığa götürecektir. Buna örnek olarak da âlemin farklı boyutlarda tasavvur edilmesinin, âlemin ötesinde bir boşluk veya doluluğun bulunmasını gerektireceği ifade edilebilir. Bu boşluk ve doluluk üzerine akıl yürütme neticesinde de kendiliğinden bilinen imkânsızlığa ulaşılmış olur. Esasında İbn Rüşd'ün burada yaptığı bir *reductio ad absurdum* yöntemidir. Yani âlemin olduğundan daha büyük veya küçük farz edilmesi görüşünün, kendisini çürütecek çelişkili

²⁰⁶ İbn Rüşd, *Tehâfütü Tehâfütü'l-Felâsife*, 49-50.

sonuçlara yol açtığı gösterilerek bu görüşün imkânsızlığı ortaya koyulmaya çalışılmaktadır.²⁰⁷

İbn Rüşd'ün eleştirisinde değinilmesi gereken bir diğer husus ise bütün mantıksal çıkarımların zorunlu veya imkânsız olmasının yanı sıra olguya ilişkin hiçbir çıkarımın sadece mantıksal zorunluluk veya imkânsızlığa dayanamayacağına yapılan vurgudur.²⁰⁸ Bir başka deyişle âlemin olduğundan daha büyük veya küçük olması tasavvuru yalnızca mantıksal imkânsızlık ile değerlendirilemez. Çünkü bu tasavvur aynı zamanda olgusal bir çıkarımdır. Bu nedenle bu tasavvurun ulaştığı sonuçlar incelenmelidir. Nihai olarak İbn Rüşd'e göre âlemin farklı boyutlarda tasavvuru Gazzâlî'nin de belirttiği gibi mantıksal bir imkânsızlığı gerektirmez. Fakat akıl yürütme sonucunda olgusal alana ilişkin bir tasavvur olan âlemin mekânsal boyutunun farklılığı tasavvuru çelişik ve kendiliğinden bilinecek imkânsızlıklara sebep olur. Burada mantıksal imkân ve ontolojik imkân arasındaki ayrımı yeniden düşündüğümüzde Gazzâlî'nin ve İbn Rüşd'ün konumları belirginleşmektedir. Gazzâlî âlemin farklı boyutlarda olma tasavvurunu varlık ve yokluğun bir arada bulunmasının imkânsızlığı gibi kendiliğinden bilinen bir imkânsızlığa indirgeyerek âlemin daha büyük veya küçük olmasına mantıksal düzlemde çelişmezlik kaidesiyle yaklaşmakta ve bu tasavvurun imkânsız olmadığı sonucuna varmaktadır. İbn Rüşd ise Gazzâlî'nin âlemin farklı boyutlarda olma tasavvurunun, siyah-beyaz örneğindeki gibi kendiliğinden bilinen bir imkânsızlık olmadığı fikrine katılır ancak onun indirgemesine karşı çıkar. Ona göre söz konusu tasavvur mantıksal olarak imkânsız gibi görünmeyebilir fakat bu imkânsızlık doğrudan bilinmeyen ve kanıtlanması gereken bir tasavvurdur. Bu ispatı da âlemin farklı boyutları tasavvur edildiğinde kabul edilmesi gereken boşluk ve doluluk üzerinden yapar. Bir başka deyişle Gazzâlî mantıksal düzlemde kalırken İbn Rüşd imkânsızlığı fiziksel varlık alanına çekmektedir.²⁰⁹ Buradan hareketle İbn Rüşd'e göre söz konusu tasavvurun mantıksal bir imkânsızlık değil fiziksel bir imkânsızlık olduğu sonucu çıkarılabilir.

²⁰⁷ Marmura, *The Conflict Over the World's Pre-Eternity*, 124.

²⁰⁸ Simon Van Den Berg, "Notes" 41.

²⁰⁹ Erken, *el-Gazzâlî'nin Tehâfutu'l-Felâsife Eserinin Birinci Meselesindeki Argümanların Değerlendirilmesi*, 165.

Bir diğerk *Tehâfüt* yazarı olan Hocaîade Gazzâlî'nin âlemin farklı boyutlarda tasavvurundan doğan imkânsızlığı, siyahla beyazın ve varlıkla yokluğun bir arada bulunmasının imkânsızlığına indirgemesine karşı çıkar. "Çünkü filozoflar, gök kürelerin heyûlasının sahip olduğı büyüklükten daha büyük ya da küçük bir boyutu kabul edemeyeceğini, dolayısıyla söz konusu tasavvurda gök kürelerin maddesinin şimdi sahip olduğı büyüklükten daha farklı bir büyüklüğü hem kabul etme hem de kabul etmeme durumunda kalacağını ifade ederler."²¹⁰

Hocaîade'nin eleştirisi de Gazzâlî'nin mantıksal düzlemdeki yaklaşımına mukabil İbn Rüşd'de olduğı gibi olgusal bir yaklaşım barındırmaktadır. Nitekim gök kürelerin maddesinin yalnızca belirli bir büyüklüğü kabul edeceğini, şayet daha büyük veya küçük bir boyutunun mümkün olduğı kabul edildiğinden ise bu gök kürelerin şu anda sahip olduğı boyuttan daha farklı bir boyutu hem kabul etme hem de kabul etmeme durumunda kalacağını öne sürmektedir.²¹¹

Âlemin olduğundan daha büyük-küçük olmasının imkânı tartışmasında ortaya çıkan bu mantıksal ve ontolojik yaklaşım farklılıkları esasında imkân anlayışlarından kaynaklanmaktadır. Gazzâlî imkân ve imkânsızlığı mantıksal bir imkân ve imkânsızlık olarak kullanmaktadır. Bu sebeple varlıkla yokluğun bir arada bulunması gibi bir çelişik bir husus barındırmayan durumlar imkânsız değildirler. Fakat İslâm filozoflarına göre imkân ve imkânsızlık yalnızca mantıksal olmayıp aynı zamanda dış dünyada bir gerçeklikleri bulunan ontolojik kavramlardır. Şayet âlemin olduğundan daha büyük veya küçük olma imkânı kabul edilirse bu imkânların tekabül ettiğı bir gerçekliğin bulunması gerekmektedir. İbn Rüşd'ün örneğinden hatırlanacağı üzere âlemin farklı boyutlarda olmasının imkânsızlığı, âlemi ötesindeki boşluk ve doluluk üzerinden ispatlanmaktadır. Bundan da öte zaman delilinin ikinci şekli başından itibaren bu imkân anlayışına dayanmaktadır. Çünkü filozoflar âlemin farklı

²¹⁰ Yaqoob, *Hocazade'nin Kitabı't Tehâfüt Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili*, 63

²¹¹ Bk. 74. dipnot Kemalpaşazâde, Hocaîade'nin buradaki eleştirisinin şu şekilde reddedilebileceğini ifade eder: "Hocaîade'nin ifade ettiğı gibi şayet âlemin farklı bir boyutu kabul etmesi mümkün olsaydı, özü gereğı imkânsız bir şeyin, yani gök kürelerin maddesinin şu an sahip olduğı boyuttan daha büyük veya küçük bir boyutu hem kabul etme hem de kabul etmeme durumunda kalması lazım gelirdi. Fakat bu lazım gelme âlemin olduğundan daha büyük veya küçük olmasının mümkün olmasına aykırı değildir. Çünkü mümkün bir şey bazen özü gereğı imkânsız bir şeyi gerektirebilir. Örneğin Tanrı'dan çıkan İlk Eser'in mevcut olmaması mümkündür. Ama bu mümkün şey gerçekte olsa Tanrı'nın mevcut olmamasını gerektirir. Bu ise özü gereğı imkânsız bir şeydir. Kemalpaşazâde, *Tehâfüt Haşiyesi*, 173.

hareketlere, devir sayılarına sahip olma imkânının dış dünyada tahakkuku olan bir zamanı gerektirdiği savunmuşlardır. Filozoflara göre âlemin küresinin boyutu, âlemin en yetkin düzeninde olması için zorunludur. Şayet olduğundan farklı bir boyutta olma imkânı kabul edilirse, bu imkân haricî bir varlığı gerektireceği için düzen bozulmuş olur ve Tanrı âlemi mümkün olan en mükemmel bir biçimde yaratamamış olur. Gazzâlî'nin elbette Eş'arî bir mütekellim olarak âlemin en yetkin düzeninin âlemin yalnızca belirli oranda olmasını ve bu zorunlu orana bağlı olarak Tanrı'nın mükemmel düzeni yaratmak zorunda olduğu görüşünü kabul etmesi beklenemez.²¹² Çünkü bu görüşte Gazzâlî'nin kabul ettiği iradeli, kâdir bir Tanrı tasavvuru ve buna uygun kozmoloji anlayışının tersine âlemin maddesinin yalnızca belirli bir oranı almayı kabul etmesi anlamında bir tabiat ve bu tabiatı var kılmaya zorunlu bir Tanrı tasavvuru bulunmaktadır.

Bu başlıkta son olarak Gazzâlî'nin İslâm filozoflarının imkân anlayışlarına bir eleştirisinin olduğunu söyleyebiliriz. O, bu eleştirisinde filozofların âlemin farklı boyutlarda olmasının imkânsız olduğunu görüşünün -İbn Rüşd'ünde kabul ettiği üzere- en azından mantıksal olarak imkânsız olmadığını ortaya koymakta başarılıdır. Aklî olarak daha büyük veya daha küçük bir âlemi tasavvur etmenin imkânsız olmadığını ortaya koymuştur. Bununla birlikte âlemin daha büyük veya daha küçük olmasının imkânsızlığının ispatı yine İbn Rüşd'de gördüğümüz gibi fizik alana dair ispata ve bu ispat öncesinde ise kabul edilen bazı aksiyomlara bağlıdır. Gazzâlî ise felsefî gelenekte kabul gören bu aksiyomları kabul etmek zorunda değildir.²¹³

2.5.2. Zorunluluk ve İletsizlik İlişkisi

Âlemin olduğundan daha büyük veya daha küçük olmasının imkânsız olduğunu görüşüne karşı Gazzâlî'nin getirdiği ikinci itiraz şu şekildedir:

“Âlemin olduğundan daha büyük veya daha küçük olmasının imkânsızlığı durumunda, onun şu anki olduğu şekliyle var olmasının mümkün değil zorunlu olduğu sonucu çıkar. Zorunlu olanın ise herhangi bir sebebe ihtiyacı yoktur. Bu takdirde Allah'ı ve sebeplerin sebebi olan bir sebebi inkâr

²¹² Arslan, *Kemalpaşazâde Tehâfüt Hâşiyesinin Tahlili*, 111.

²¹³ Özdemir, *Gazzâlî'nin Tehâfütü'l-Felâsife Adlı Eserinde “Üç Mesele”nin Ele Alınışı ve İbn Sînâ'nın Görüşleriyle Mukayesesi*, 191.

eden materyalistlerin (Dehriyyûn) iddiasını siz de tekrarlayınız. Oysa bu sizin görüşünüz değildir."²¹⁴

Gazzâlî buradaki eleştirisine göre âlemin farklı boyutlarda olması imkânsız kabul edildiği takdirde, âlemin şu anki boyutu onun için zorunlu olmuş olur. Çünkü âlemin yalnızca belirli bir boyutta olması gerekiyorsa o boyutta olması zorunlu olacaktır. Zira diğer boyutlarda olması imkânsız kabul edilmiştir. Diğer yandan âlemin varlık statüsü ise mümkündür, zorunlu değildir. Mümkün varlık, yokluğu ve varlığı düşünülebilen ve varlığa gelişinde bir sebebe ihtiyaç duyar. Zorunlu ise yokluğunun düşünülmesi imkânsız olan varlığı kendiliğinden olup hiçbir sebebe ihtiyaç duymayandır. Buradan hareketle Gazzâlî'ye göre şayet âlemin her nasılsa o hâlde olması zorunlu olursa onun bir sebebe ihtiyacı kalmayacaktır. Gazzâlî bu görüşün Allah'ı ve sebepleri inkâr eden Dehriyyûn'a ait olduğunu ifade etmekle birlikte filozofların bu görüşü benimsemediğini de belirtir.

Van Den Berg, Gazzâlî'nin ikinci itirazına ilişkin, olmamış bir şeyin (âlemin farklı boyutlarda olması) olmuş olmasının imkânsız olduğu tezinden haklı olarak, olan şeyin zorunlu olduğu sonucuna varılabileceğini belirtir. Bu zorunluluk fikri doğa kanunlarını da benimsemeyi gerektirir. Bir Eş'arî olan Gazzâlî'nin ise doğada zorunlu tabiat kurallarını kabul etmesi beklenemez. Ona göre tabiat kuralları ne zorunlu ne de mümkündür, yalnızca vardır. Van Den Berg'e göre Gazzâlî, Aristoteles'teki zorunluluğun çift anlamını kullanarak, her şeyin zorunlulukla meydana geldiği düşüncesinden, her şeyin hiçbir nedeni olmayacağı sonucuna varmaya devam eder.²¹⁵

İbn Rüşd, Gazzâlî'nin ikinci itirazına karşılık –gerçeğe uygun olduğunu ifade ettiği- İbn Sînâ'nın bir cevabını zikreder. Sonrasında ise kendisinin gerçeğe daha yakın olduğunu belirttiği farklı bir cevap önerir. Birincisi, İbn Sînâ'ya göre zorunlu varlık, varlığı zâtı nedeniyle zorunlu olan *bizâtîhî* zorunlu varlık ve varlığı başkası nedeniyle zorunlu olan *bigayrihî* zorunlu varlık olmak üzere ikiye ayrılır.²¹⁶ İbn Rüşd muhtemelen yaygın bir şekilde bilindiği için İbn Sînâ'nın görüşlerini bu noktada

²¹⁴ Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, 95.

²¹⁵ Simon Van Den Berg, "Notes" 41

²¹⁶ İbn Rüşd, *Tehâfütü'l-Felâsife*, 50. Bu görüş esasında İbn Sînâ'ya özgü olmayıp temelde Aristoteles kayıklıdır. Ona göre Tanrı'nın varlığı kendi özü nedeniyle zorunlu iken geçici varlıklar varlıklarında dışsal bir nedene ihtiyaç duyarlar. Simon Van Den Berg, "Notes" 41.

keserek kendi verdiği cevaba geçer. İbn Sînâ'nın cevabını tamamlamak üzere şunlar ifade edilebilir: âlemin farklı boyutlarda olmasının imkânsız olmasından hareketle onun her nasılsa, o boyutta olmasının zorunlu olması *bigayrihî* bir zorunluluktur. Yani âlemin söz konusu zorunluluğu bir sebebe ihtiyacı olmayan, varlığı kendinden zorunlu olan *bizâtîhî* zorunluluk değildir. *Bizâtîhî* zorunlu olan tek varlık Tanrı'dır. Âlemin zorunluluğu, başkasının onu zorunlu kılmasıyla meydana gelen bir zorunluluktur. Bundan dolayı da bir sebebe muhtaç olmama durumu gerekmez. Âlemi zorunlu kılan nedenler olarak ise âlemin sahip olduğu özellikler bakımından sadece belirli bir büyüklüğü kabul edebilecek yapıda olması, Tanrı'nın ezelî iradesiyle âlemi mümkün olan en yetkin ve en mükemmel şekilde varlığa getirmesi, âlemin farklı büyüklükleri kabul etme imkânının bilfiil sonsuzluğa yol açması gibi nedenler sıralanabilir.

İbn Rüşd'ün gerçeğe daha yakın olarak ifade ettiği cevabı ise zorunlu olan nesnelerin bir fâilinin ya da bir yaratıcısının bulunması gerektiğinden hareket eder:

“Örneğin odunu kesen bir alet, belirli bir niceliğe, niteliğe ve maddeye sahiptir. Bu aletin demirden başka bir maddeden yapılmış olması, kesme işlevini göremeyecek biçimde farklı bir biçiminin olması ve bu aletin olması gerekenden farklı bir ölçüde olması mümkün değildir. Bu olması gerekli niteliklerden hareketle bu aletin varlığının zorunlu olduğu söylenemez. Şayet zorunluluk Eş'arîlerin Yaratıcı ile yaratılanlar arasındaki ilişkide kabul ettikleri gibi eşyanın niteliklerinden, niceliklerinden ve maddelerinden kaldırılacak olsaydı Yaratıcı'da ve yaratılanlarda bulunan hikmet de ortadan kalkmış olurdu.”²¹⁷

İbn Rüşd'ün verdiği örnek meselenin anlaşılmasına katkı sağlamıştır fakat çeşitli açılardan incelenmesi gerekmektedir. Öncelikle kesme işlevi görececek bir testerenin işlevini yerine getirebilmesi için kendisinde diğer şeylerden ayrı olarak bulunacak birtakım özelliklere sahip olması gerekir. Örneğin demirden yapılması, kesme işini yapabilecek bir biçimde ve bir boyutta olması gibi. Bu özellikler kendisinde bulunmadığı durumda o şey testere olmamış olurdu. Fakat testerenin testere olabilmesi için zorunlu olan belirli niteliklere sahip olması nedeniyle onun varlığının bir nedene ihtiyaç duymadığı iddia edilemez.²¹⁸ Bir başka deyişle bir şeyi, o şey yapan özelliklerin o şey için zorunlu olmasından dolayı o şeyin varlığının

²¹⁷ İbn Rüşd, *Tehâfütü Tehâfütü'l-Felâsife*, 50.

²¹⁸ Marmura, *The Conflict Over the World's Pre-Eternity*, 124.

zorunlu olup bir nedene ihtiyaç göstermediği savunulamaz. Van Den Berg, İbn Rüşd'ün burada kullandığı örneğin karmaşık olup aynı zamanda zorunlu olan geçici varlıkların bir nedeni bulunduğunu göstermediğini ifade eder. Yani başkası sebebiyle ya da kendi sahip olması gereken özellikleri sebebiyle zorunlu varlığın niçin bir nedene ihtiyacı olduğu örnekte gösterilememektedir. Burada İbn Rüşd'ün gösterdiği şey esasında tümeller arasındaki bir ilişkiyi ifade ettikleri için doğrudan varlıklara atfedilemeyen zorunlulukların olduğudur. Örnekte sözü edilen zorunluluk bir testerenin, testere olmasının koşullarıyla ilgilidir. Fakat herhangi bir özel testerenin varlığına atıfta bulunulmaz.²¹⁹ İbn Rüşd'ün örneğinde ortaya koyduğu bir testerenin, testere olabilmesi için zorunlu olan koşullar ile o testerenin varlık nedeni ortaya koyulur. Fakat örnekte olduğu gibi âlemin, âlem olabilmesi için yalnızca belirli bir boyutta olmasının zorunluluğu yeterince açık değildir. Nitekim örnekteki aletin işlevini yerine getirebilmesi için farklı nitelikler düşünülemezken, âlemin boyutu hususunda durum böyle olmayıp farklı boyutlar tasavvur edilebilmektedir.

İbn Rüşd'ün Gazzâlî'ye getirdiği eleştirisinde son olarak temas ettiği husus, Eş'arî kelâmcıların kozmoloji anlayışlarıdır. Onlara göre yaratıcı ile yaratılanlar arasında herhangi bir zorunluluk olmadığı gibi âlemdeki şeylerin niteliklerinde, niceliklerinde ve maddeleri arasında da zorunlu bir bağ, bir nedensellik yoktur. Mutlak anlamda kâdir olan Tanrı, herhangi bir tabiat kanuna bağlı değildir. İbn Rüşd, bu düşüncenin yaratıcıda ve yaratılanlarda bulunan hikmeti ortadan kaldırdığını ifade ederek böyle bir Tanrı tasavvurunun ve buradaki Tanrı- âlem ilişkisinin hikmeti ortadan kaldıracak tarzda ki keyfiliğinden endişe duymaktadır. Diğer taraftan Gazzâlî özelinde kelâmcılar ise âlemdeki şeyler arasında zorunlu nedensellik bağlarının, âlemin yalnızca belirli bir büyüklüğü kabul etmesi anlamında Tanrı'nın bu belirli ilkelere ve yasalara bağımlı olduğu durumunu ortaya çıkarması nedeniyle Tanrı'nın kudret ve irade sıfatlarının anlamsızlaşmasından endişe duymaktadır. Esasında sözü edilen endişe noktaları buradaki tartışmanın kökenleri hakkında fikir vermektedir.

Hocazâde'nin Gazzâlî'nin âlemin farklı boyutlarda olmasının imkânsız kabul edilmesi görüşüne karşı getirdiği zorunluluk ve illete ihtiyaç duymama itirazına ilişkin

²¹⁹ Simon Van Den Berg, "Notes"41.

eleştirisi ise İbn Sînâ'nın bizâtîhî-bîgayrihî zorunlu varlık ayrımından farklı olarak âlemin kendisine yoğunlaşmaktadır. Hocaşâde'ye göre âlemin şu anda bulunduğu büyüklükte olmasının zorunlu oluşundan, âlemi meydana getirecek bir nedene muhtaç olmaması gerektiğı sonucu çıkarılamaz. Nitekim ona göre âlemin belirli bir boyutta olup bu boyuttan daha büyük veya daha küçük olmaması, Tanrı'nın onu varlığa getirdiğinde maddesinin yalnızca belirli bir büyüklüğü kabul edecek ve bundan daha büyük veya küçük bir boyutu kabul etmeyecek biçimde olmasıdır. Yani âlemin büyüklüğü onun varlığının özüne ait olan niteliklerdendir.²²⁰

Kemalpaşazâde bu meselede Hocaşâde ile aynı görüştedir. O, İbn Rüşd'ün testere örneğine mantıksal açıdan benzer yeni bir örnek getirir. Bu örnekte Gazzâlî'nin kullandığı akıl yürütmenin aynısını kullanır:

“Cismin, mekân içinde olmaksızın var olması mümkün değildir, cismin bütün mekânlar içinde var olması da mümkün değildir. O hâlde cismin bir mekânda bulunması zorunludur. Zorunlu olan ise bir nedene ihtiyaç duymaz. Bu durumda cismin varlığının nedensiz olabilmesi gerekir. Bu sonuç ise herkes tarafından yanlış kabul edilir. Şayet bu sözü edilenlerden gereken, cismin var olduğu düşünöldüğünde onun bir mekânda var olması zorunludur, yoksa onun varlığının zorunlu olması değildir denilirse, derim ki: filozofların söylediklerinin gerektirdiğı şey âlemin var olduğu düşünöldüğüne onun belirli bir büyüklükte olmasıdır yoksa onun varlığının zorunlu olması değildir.”²²¹

Kemalpaşazâde burada cismin mekânda bulunma zorunluluğı ile âlemin belirli bir boyutta oluşunun zorunluluğı arasında bir benzeşim kurmuştur. Örnekte ki akıl yürütmeye göre cisim hiçbir mekânda olmaksızın düşünölemediğı gibi cismin bütün mekânlarda bulunması da düşünölemez. Buradan hareketle cismin mutlaka bir mekânda olmasının zorunlu olduğu sonucuna ulaşılır. Bu söz konusu zorunluluk ile âlemin yalnızca belirli bir büyüklükte olması arasında bir benzerlik kurularak, Gazzâlî'nin görüşündeki âlemin zorunlu olduğu durumda bir nedene ihtiyaç duymama durumunun, bir mekânda bulunması zorunlu olan cisim için de verilmesi gerektiğı ortaya koyulur. Fakat cisim için bu hükmün yanlışlığının açık olmasından dolayı Kemalpaşazâde'ye göre Gazzâlî'nin akıl yürütmesi hata içermektedir. Kemalpaşazâde dikkate değer bir noktaya temas etmektedir ancak, cismin bir mekânda olmasının

²²⁰ Yaqoob, *Hocazade'nin Kitabı't Tehafüt Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili*, 63.

²²¹ Kemalpaşazâde, *Tehâfüt Haşiyesi*, 173.

zorunluluğu ile cismin yalnızca belirli bir mekânda olmasının zorunlu olması farklı şeylerdir. Aynı şekilde âlemin bir büyüklüğe sahip olmasının zorunluluğu ile yalnızca belirli bir büyüklüğe sahip olmasının zorunluluğu birbirinden farklıdır. Yani esasında cismin bir mekânda bulunması herkes tarafından kabul edildiği gibi âlemin de bir büyüklüğe sahip olması Gazzâlî dâhil herkes tarafından kabul edilecektir. Burada tartışma konusu olan husus âlemin yalnızca muayyen bir büyüklükte olmasının zorunlu olmasıdır. Kemalpaşazâde kullandığı örnekte cismin bir mekânda bulunmasının zorunluluğu yerine cismin muayyen bir mekânda olma zorunluluğunu gösterebilseydi Gazzâlî'nin itirazına getirdiği eleştiri o zaman geçerli olabilirdi.

İmkânsızlığa getirilen ikinci itirazda Gazzâlî'nin âlemin farklı bir büyüklüğü almasının imkânsızlığı nedeniyle zorunlu olup bir sebebe ihtiyaç duymayacağı görüşünün Dehriyyûna ait olduğunu, filozofların bu görüşü benimsemediğine temas etmesinin ele alınması gerekmektedir. Daha önce de ifade edildiği üzere İbn Sînâ'ya göre âlem bigayrihî olarak zorunludur. Yani âlem kendisine nispetle mümkün iken zâtından kaynaklanmayan bir neden ile zorunluluğunu Tanrı'dan almaktadır. Nitekim İbn Sînâ'ya göre Tanrı'nın dilediği şey var olmak zorundandır ve bir şey zorunlu olmadıkça var olamaz. Daha açık bir ifadeyle Gazzâlî'nin sözünü ettiği âlemin zorunlu olması sebebiyle bir nedene ihtiyaç duymaması filozoflar tarafında kabul edilen bir görüş değildir. Onlara göre âlem bizâtîhî mümkün iken bigayrihî zorunludur ve aynı zamanda Tanrı âlemin bir nedenidir. Gazzâlî'nin ikinci itirazının son bölümünde zikrettiği üzere âlemin nedensiz kabul edildiği görüş, Tanrı'yı inkar eden Dehriyyûnun görüşüdür. Oysa filozoflar bu görüşte değildirlere. Bu durumda şu soru akıllara gelmektedir: Gazzâlî ikinci itirazda -âlemin nedene ihtiyacı olmadığı düşüncesinin filozofların kabul ettiği bir görüş olmamasına karşın- neden filozoflara bir eleştiri olarak söz konusu görüşlere yer vermiştir? Bu soruya ilk olarak âlemin olduğundan daha büyük veya küçük olmasının imkânsızlığına getirilen birinci itirazdan hatırlanacağı üzere imkân anlayışlarında farklılıkların bulunması üzerinden bir açıklama getirilebilir. Filozoflar imkânı dış dünyada tahakkuku olan ontolojik bir kavram olarak kabul ederken Gazzâlî imkânı mantıksal bir kavram olarak kullanmaktadır. Burada ise imkânsız kavramı üzerinden görüş ayrılıkları bulunmaktadır. Gazzâlî, İbn Sînâ'nın imkânsız kavramını izâfî bir kavram olarak ele

almakta ve imkânsızlığın yalnızca zıtların (siyah-beyaz) bir araya gelmesinde bulunduğunu kabul etmektedir. Soruya ikinci bir cevap olarak ise her ne kadar Gazzâlî, filozofların âlemin illetsiz bir şekilde kendiliğinden varlığa geldiğini kabul etmediğinin farkında olsa da filozofların âlemin zorunlu oluşunu ve bir illete ihtiyacını bigayrihî-bizâtîhî varlık ayrımı üzerinden açıklamalarına bir eleştiri getirmek istemiş olması muhtemeldir. Şöyle ki İbn Sînâ felsefesinin bütününde zâtından dolayı zorunlu, başkası sebebiyle zorunlu ayrımı anlamlı ve kritik olsa da Gazzâlî'nin kendi düşünce sistemi için için bu ayrımın kabul edilmesi zorunlu değildir.²²² Dolayısıyla Gazzâlî'nin zorunluluk ve illete muhtaç olmama eleştirisini filozoflara yöneltme sebebi, âlemin farklı boyutlarda olmasının imkânsız kabul edilmesi görüşünden hareketle, âlemin var olan haliyle zorunlu olmasının bir nedene ihtiyacı açıklayamadığı eleştirisine karşılık getirilen bigayrihî-bizâtîhî varlık ayrımına bir eleştiri olarak anlaşılabilir.

2.5.3. İmkân Varlık Denklîği: Eşdeğeriyle Karşılık Verme Yöntemi

Gazzâlî'nin, âlemin farklı boyutlarda olmasının imkânsız kabul edilmesi görüşüne karşı getirdiği üçüncü itiraz, filozofların akıl yürütmesinin hatalı olduğunu göstermek amacıyla onların kullandığı yöntemin bir benzeri kullanılarak farklı sonuçlara ulaşılması şeklindedir. Buradaki itiraz diğerlerinden daha uzun ve yoğun olmakla birlikte Gazzâlî ve filozoflar bir münazara sahnesinde argümanlarını tartışmaktadırlar:

- (1) Gazzâlî: Âlemin varlığı, varlığa gelişinden önce mümkün olmayıp varlık ile imkân birbirine denktir.
- (2) Filozoflar: Bu durumda Ezeli olan aczden kudrete kavuşmuş olur.
- (3) Gazzâlî: Hayır, çünkü âlemin varlığı, varlığa gelmesinden önce mümkün değildir ki güç yetirilebilir olsun. Dolayısıyla mümkün olmayan bir şeyin meydana gelmesinin imkânsız olması acizliği gerektirmez.
- (4) Filozoflar: Âlemin varlığı imkânsız iken nasıl mümkün oldu? İmkânsızlıktan imkâna nasıl dönüştü?

²²² Özdemir, *Gazzâlî'nin Tehâfütü'l-Felâsife Adlı Eserinde "Üç Mesele"'nin Ele Alınışı ve İbn Sînâ'nın Görüşleriyle Mukayesesi*, 191-192.

- (5) Gazzâlî: Âlemin varlığının bir durumda imkânsız bir durumda mümkün olması neden imkânsız olsun? Nitekim bir şeyin iki tane zıttan biriyle birlikteliği göz önünde bulundurulursa diğeriyle vasıflanması imkânsızdır. Birlikte bulunmadığı takdirde ise mümkündür.
- (6) Filozoflar: İki durum arasında bir farklılık yoktur. Her iki durum ve zaman birbirine eşittir.
- (7) Gazzâlî: Bu durumda miktarlarda eşittir. Dolayısıyla bir miktar mümkün iken, ondan bir zerre kadar daha büyük veya küçük olan nasıl imkânsız olur? Buna göre o imkânsız değilse bu da imkânsız değildir. Onlara karşı koymanın yolu budur.²²³

Gazzâlî'nin, üçüncü itirazdaki esas amacı, Tanrı'nın aczden kudrete inkılabı, imkânsızlıktan imkâna dönüş gibi öncüllerden fark edileceği üzere filozofların kendi delillerinde kullandıkları yöntemleri kullanarak âlemin farklı büyüklükte olmasının mümkün olduğunu ortaya koymaktır. Aynı zamanda bu amacını destekleyici bir unsur olarak örtük biçimde, âlemin eğer farklı büyüklükte olması imkânsız görülüyorsa, âlemin farklı zamansal imkânlarla sahip olmasının da imkânsız görülmesi gerekir düşüncesi bulunmaktadır. Çünkü âlemin her nasılsa o boyutta olması belirli gerekçelerden dolayı zorunlu ise, aynı gerekçelerden dolayı âlemin her nasılsa o zamansallıkta olması da zorunlu olmalıdır. Bununla birlikte zaman delilinin ikinci şeklinde filozoflar, “âlemin varlığı var olmasından önce de mümkündür” anlayışı ile farklı hareket sayılarına sahip âlemlerin imkânı ve dolayısıyla farklı zamanlara sahip âlemlerin imkânı üzerinden zamandan önce zaman çelişkisini göstermeye çalışmışlardır. Gazzâlî ise âlemin olduğundan daha büyük veya daha küçük olmasının imkânının tartışıldığı bu bölümde getirdiği “varlık imkâna denktir itirazı” ile zaman delilinin ikinci şeklinin başında kabul edilen âlemin varlığından önce farklı hareketleri ve zamanları kabul etme imkânına da karşı çıkmış olmaktadır.²²⁴

Üçüncü itirazın analizine geçecek olursak (1)'de Gazzâlî âlemin varlığa gelme imkânının onun varlığıyla eşit olduğu ve âlemin varlığa gelişinden önce mümkün

²²³ Gazzâlî, *Tehâfutu'l-Felâsife*, 95.

²²⁴ Erken, *el-Ğazâlî'nin Tehâfutu'l-Felâsife Eserinin Birinci Meselesindeki Argümanların Değerlendirilmesi*, 169-170.

olmadığı şeklindeki Megara ve Stoa temelli olan bazı Eş'arî'lerin benimsediği imkân anlayışıyla başlar. Bu anlayışa göre imkân varlıkla bir düşmektedir.²²⁵ Yani varlıktan önce gelen onu önceleyen bir imkân yoktur. Âlemin varlığı ile âlemin varlığa gelme imkânı birbirine denktir.

(2) Filozoflar, varlık ile imkânın birbirine denk görüldüğü anlayışına Tanrı'nın aczden kudrete geçiş muhaliyle karşılık verir. Nitekim varlık imkâna eşit kabul edildiğinde, âlemin varlığından önce varlığa gelme imkânı yoktur. Bir başka deyişle âlemin varlığa gelişinden önce varlığa gelmesi imkânsızdır. Âlemin varlığa gelişinden önce varlığa gelmesi imkânsız ise Tanrı bu varlığa gelişten önceki durumlarda âlemi yaratmaya güç yetirememiş olur. Sonrasında âlemin varlığa gelişi onun imkânı ile birlikte varlığa getirildiğinde Tanrı buna kâdir olmuş olmaktadır. Fakat Tanrı için acziyetten kudrete geçiş muhaldir. Hatırlanacağı üzere filozoflar aynı öncülü zaman delilinin ikinci şeklinde kelamcılara farklı dönüş sayılarına ve zamanlara sahip âlemlerin mümkün olduğunu kabul ettirmek için de kullanmışlardı.

(3) Gazzâlî, filozoflar tarafından gelen Tanrı'nın aczden kudrete geçmesi eleştirisine getirdiği cevap şu şekilde ortaya koyulabilir: Âlemin varlığı, varlığa gelişinden önce mümkün olmadığı için kudrete konu değildir. İmkânsız olan bir şeyin ise kudret kapsamında olmaması nedeniyle ilgili durumda Tanrı'ya güçsüzlük izâfe edilmesi gerekmez. "Mümkün olmayan kudrete konu değildir" şeklinde getirilen bu cevap da daha önce filozofların âlemin olduğundan daha büyük veya daha küçük olmasının imkânsız olduğu görüşüne karşı Gazzâlî'nin getirdiği Tanrı'ya acziyet izâfe edildiği eleştirisine filozofların verdikleri cevabın aynısıdır.

(4) Filozoflar varlığın imkâna denk görülmesi anlayışına bir eleştiri daha getirir bu eleştiri şu şekilde açıklanabilir: Şayet âlemin varlığından önce, onun varlığa gelmesi mümkün değil imkânsız ise âlemin varlığı daha önce imkânsız statüsünde iken varoluşu esnasında mümkün statüsünde olmuş olur. İmkânsızdan mümkün dönüş ise muhaldir. (2) de olduğu gibi buradaki eleştiri de esasında zaman delilinin ikinci

²²⁵ Arslan, *Kemalpaşazâde Tehâfüt Hâşiyesinin Tahlîli*, 116. Söz konusu imkân anlayışının Aristotelesçi imkân anlayışı ile karşılaştırılması ve her iki anlayışın doğuracağı problemler, Stoacı ve Aristotelesçi İmkân Anlayışları başlığında tartışılacaktır.

şeklinde filozoflar tarafından farklı devir sayılarına ve farklı zamanlara sahip âlemlerin imkânını kelâmcıya kabul ettirmek için modlar arası geçiş muhalinin kullanıldığı yöntemin aynısıdır.

(5) Gazzâlî'nin imkânsızlıktan imkâna geçiş eleştirisine karşı getirdiği cevap²²⁶ ise âlemin varlığının bir durumda imkânsız diğer bir durumda mümkün olabileceği şeklindedir. Buna gerekçe olarak ise bir şeyin iki zıttan biriyle nitelendiği durumda diğeriyle nitelenmesi imkânsız iken başka bir durumda diğer zıt ile nitelenmesi mümkün olabilmektedir. Burada muhal olan esasında iki zıttla birlikte nitelenmektir. Örneğin bir x cismi ve birbirine zıt A-B mekânları düşündüğümüzde, x cismi A mekânında olduğu durumda B mekânında olması imkânsızdır. Aynı şekilde B mekânında olduğu durumunda da A mekânında olması imkânsızdır. Bununla birlikte x cisminin aynı anda her iki A-B mekânında olması da imkânsızdır. X cisminin A mekânında olduğu durumda B mekânında olması imkânsızdır fakat daha sonraki bir durumda B mekânında olması mümkündür. Dolayısıyla B mekânında olmaklık bir durumda imkânsız iken diğer bir durumda mümkün olabilmektedir. Aslında Gazzâlî'nin durumlar arası farklılıkla ortaya koyduğu şey zamansal olarak farklılıktır. Bir başka deyişle bir şey bir zamanda imkânsız olabilirken diğer zamanda mümkün olabilmektedir.

(6) Filozoflar, Gazzâlî'nin âlemin varlığının bir durumda imkânsız diğer durumda mümkün olabileceği cevabına karşılık olarak, durumlar arasında bir farkın olmadığı her iki durumunda birbirine eşit olduğu şeklinde bir itiraz getirir. Yani âlemin varlığa gelişinden önce onun imkânsız olmasını ve varlığa geldiği anda ise mümkün oluşunu gerektirecek biçimde söz konusu durumlar arasında bir farklılık bulunmamaktadır. Şayet Gazzâlî'nin ifade ettiği, bir durumda imkânsız başka bir durumda mümkün olabilme ilkesi kabul edilse bile âlemin varlığa gelmeden önceki anı ile onun varlığa geldiği an söz konusu anlar bakımından birbirine eşittir. Bu anlar arasında Gazzâlî'nin ifadeettiği durumu mümkün kılacak farklılığın açıklanmata

²²⁶ Kemalpaşazâde'nin âlemin imkânsızlıktan imkâna geçiş muhalinin gerekmeceğine dair mümkün olan ile imkânsız olan varlık arasındaki farktan hareketle ortaya koyduğu alternatif bir cevap için bk. Kemalpaşazâde *Tehâfüt Haşiyesi*, 167.

muhtaçtır. Dolayısıyla filozoflara göre anlar arası bu eşitlikten dolayı âlemin bir durumda imkânsız bir duruma mümkün oluşu gerekçelendirilemez.

(7) Gazzâlî filozofların durumların eşit olduğu itirazına miktarların da eşit olduğunu söyleyerek bir cevap getirir. Miktarların eşit olması ile Gazzâlî'nin kastettiği, âlemin belirli bir boyuttan bir zerre daha büyük veya küçük olma durumlarının birbirlerinin mahiyetleri açısından herhangi bir fark olmadığıdır. Yani âlem için yalnızca belirli bir miktardaki büyüklüğün zorunlu olup diğer miktarlardaki büyüklüklerin imkânsız olma durumları arasında yalnızca o belirli bir miktarı zorunlu kılacak bir farklılık bulunmamaktadır. Dolayısıyla filozofların ifade ettiği gibi âlemin varlığa gelişinden önce ki imkânsızlık durumu ile varlığa geldiğindeki mümkünlik durumu arasında bir fark yoksa âlemin kabul edeceği mümkün nicelikler bakımından da bir fark yoktur. Bu durumda Gazzâlî'ye göre âlemin olduğundan daha büyük veya daha küçük olması imkânsız değildir.

Detaylı olarak incelediğimiz bu üçüncü itiraz neticesinde Gazzâlî'ye göre, âlemin zamansal olarak daha önce ya da sonra olması mümkün ise, âlemin olduğundan daha büyük ya da daha küçük olması da mümkündür. Fakat filozoflar ikinci şekil boyunca incelediğimiz gerekçelerden dolayı âlemin farklı boyutlarda olmasını imkânsız kabul ederler. Bu durumda ise şu itiraz yapılabilmektedir. Âlemin her nasılsa o boyutta var olmasının zorunlu olması görüşünde dikkate alınan gerekçelerden hareketle aynı şekilde niçin âlemin zamansal olarak her nasılsa o zamanda olmasının zorunlu olacağı daha önce ya da daha sonra varlığa gelmesinin imkânsızlığı sonucuna ulaşılmamıştır? Şayet filozoflar tarafından âlemin farklı zamanlara sahip olmasının imkânsızlığı kabul edilecek olursa zaman delilinin ikinci şeklinin savunulamaz hale gelme durumu ortaya çıkmaktadır. Çünkü delilin başından itibaren âlemin farklı hareketlere ve farklı zamanlara sahip olma imkânı üzerinden akıl yürütme sürdürülmektedir.²²⁷ Geline nokta Gazzâlî'ye göre birinci şekilde olduğu gibi burada da filozofların önünce iki seçenek kalmaktadır. Birincisi, zaman delilinin ikinci şeklinde tutarlığının korunması için âlemin farklı büyüklüklerde olmasının imkânsızlığı görüşlerinde değişikliğe gitmek şeklindedir. Filozoflar için bu seçenek

²²⁷ Erken, *el-Ğazâlî'nin Tehâfutu'l-Felâsife Eserinin Birinci Meselesindeki Argümanların Değerlendirilmesi*, 169-173.

bilfiil sonsuzluğun imkânsızlığı ve âlemin mümkün olan en yetkin şekilde yaratıldığı prensiplerinden dolayı kabul edilemez. İkincisi ise başlangıçlı bir âlem ve zaman eleştirisi için zamandan önce gelen bir zamanın varlığı çelişkisini göstermek ve buradan hareketle âlemin ve zamanın kadîm olduğunu ispatlamak için zaman delilinin ikinci şeklinden vazgeçip farklı bir delil benimsenmesidir.

İbn Rüşd'ün, Gazzâlî'nin üçüncü itirazına getirdiği eleştiriye değinecek olursak o, temelde bir şeyin imkânının onun varlığından önce gelmesinin kabul edilmemesine karşı çıkar. İbn Rüşd'e göre bunu reddetmek kabul edilmesi zorunlu olan şeyleri de reddetmeyi gerektirir. Çünkü mümkünün karşıtı imkânsızdır ve ikisi arasında hiçbir orta terim yoktur. Şayet bir şey varlığa gelmeden önce mümkün değilse zorunlu olarak imkânsız olmuş olur. İbn Rüşd'e göre imkânsızı varsaymak imkânsız bir yanlışken mümkünü varsaymak mümkün bir yanlış olup imkânsız değildir.²²⁸ Bununla birlikte ona göre imkânın fiille birlikte bulunduğu görüşü de yanlıştır. Çünkü imkân ve fiil aynı anda bir arada bulunamayan çelişik şeylerdir. İbn Rüşd bu tartışmada Eş'arî'lerin, filozoflara “Tanrı'nın güçsüzlükten kudrete geçmesi muhali gerekir” itirazına “imkânsızın kudrete konu olmaması” şeklindeki verdikleri cevapta haklı olduklarını belirtir. Çünkü imkânsız olan bir işi yapmayana güçsüzlük izâfe edilemez. Fakat diğer itirazı (imkânsızlıktan imkâna dönüşün muhal olması) ele alacak olursak İbn Rüşd'e göre bir şeyin imkânsız olma tabiatından var olma tabiatına dönüşmesi, zorunlunun mümkününe dönüşmesi gibidir. Bir şeyi -Gazzâlî'nin savunduğunun aksine- belli bir zamanda imkânsız, bir başka zamanda mümkün görmek onu mümkün olma tabiatından alıkoyamaz. Bütün mümkünler için böyledir. Karşıt görüşte olanlar, bir şeyin bir anda imkânsız, başka bir anda mümkün olduğunu kabul ederlerse, söz konusu şeyin imkânsız tabiatında olmayıp mutlaka mümkün tabiatında olduğunu kabul etmiş olurlar. Bundan dolayı İbn Rüşd'e göre âlemin yaratılmadan önce imkânsız olduğu

²²⁸ Van Den Berg'e göre İbn Rüşd burada imkânsız olanın var olabileceğini varsayılması bağlamında Aristoteles'e atıfta bulunur. Örneğin bir karenin köşegeninin kenarıyla orantılı olması imkânsız olan bir yanlıştır. Çünkü Aristoteles'e göre bunun tersi yalnızca yanlış değil, aynı zamanda zorunlu olarak yanlıştır. Mümkün olanın var olabileceğini varsaymak mümkün bir yanlıştır. Nitekim bunun tersi zorunlu olarak yanlış değildir. Aristoteles bununla ilgili olarak, bir adamın oturuyor olması mümkündür. Çünkü adamın oturuyor olması zorunlu olarak yanlış değildir. Simon Van Den Berg, “Notes”42.

düşünülürse, varlığa geldiği anda onun tabiatı imkânsızlıktan imkâna dönüşmüş olur.²²⁹

İbn Rüşd'ün imkânın varlık ile paralel görülmesine ilişkin eleştirisinin yoğunlaştığı nokta, imkânın varlığı mutlaka öncelemesi gerektiği ve imkânsızlıktan imkâna geçişin muhal olması üzerinedir. Nitekim İbn Rüşd üçüncü itirazda filozofların Tanrı'nın aczden kudrete geçişi eleştirisini haklı bulmamakta ve imkânsızın makdûr olmadığını ifade etmektedir. O, Gazzâlî'nin savunduğu bir şeyin bir durumda imkânsız diğer durumda mümkün olması düşüncesini de kabul etmez. Çünkü İbn Rüşd'e göre o şeyin mümkün olma tabiatı ondan asla ayrılamaz. O şeyi bir durumda imkânsız diğer durumda mümkün kabul edilmesi nihayetinde o şeyin mümkün tabiatında olduğunun kabul edilmesidir.

Marmura, Gazzâlî'nin âlemin farklı boyutlarda olmasının imkânsızlığına karşı getirdiği üç itiraza karşı İbn Rüşd'ün verdiği cevapların en anlamlı olanının üçüncü itiraz hakkında olduğunu belirtir. Ona göre bu cevap üçüncü itirazda ortaya çıkan tartışmanın çoğunu öngörmekle birlikte esas olarak imkânın varlığa önceliği sorununu ele alır. Fakat İbn Rüşd mümkün terimini bazen mantıksal düzlemde ele alırken bazen de Aristotelesçi anlamda potansiyalite anlamında kullanmaktadır. Bu açıdan kavramın kullanımı muğlaklık barındırır. Bilkuvvenin bilfiile olan önceliği zamansal bir önceliği içerir. Ancak âlemin varlığa gelme imkânının, ezeli âlemin varlığına önce gelişi zamansal bir öncelik olamaz. Burada sözü edilen önceliğin mantıksal bir öncelik olması gerekmektedir. İbn Rüşd bu iki öncelik türü arasında ayrım yapmaz.²³⁰

Hocazâde'nin Gazzâlî'nin üçüncü itirazına ilişkin eleştirisi büyük oranda İbn Rüşd'ün eleştirisi ile benzerlik göstermektedir. Üçüncü itirazdaki münazarada, âlemin varlığa gelmeden önce mümkün olmadığı, imkânın varlığa gelişi anında âlemin varlığı ile birleştiği görüşü, âlemin özü gereği imkânsızlıktan özü gereği imkâna geçmesini gerektirir. Hocazâde'ye göre söz konusu geçişin imkânsız olduğunda bir tartışma yoktur. Fakat âlemin yalnızca belirli bir büyüklüğü kabul edip bundan daha büyük veya küçük bir boyutu kabul etmemesinde durum bu şekilde değildir. Çünkü

²²⁹ İbn Rüşd, *Tehâfütü Tehâfütü'l-Felâsife*, 51.

²³⁰ Marmura, *The Conflict Over the World's Pre-Eternity*, 125-127.

filozofların iddiasına göre, âlemin maddesinin bu boyutundan farklı bir boyutu kabul etmemesi ihtimali mevcut olduğu için bu imkânsız değildir. Dolayısıyla ona göre Gazzâlî'nin itirazında filozoflara karşı koyma sağlanamamıştır. Çünkü bunlardan biri apaçık imkânsız iken diğeri böyle değildir.²³¹ Bir başka deyişle âlemin özü gereği imkânsızlıktan imkâna dönüşmesi çok açık bir muhal barındırırken, âlemin maddesinin farklı boyutları kabul edip etmeme durumu barındırmaz.

2.5.3.1. Stoacı ve Aristotelesçi İmkân Anlayışları

Bu Bölümde Megara-Stoacı ve Aristotelesçi imkân anlayışları - her ne kadar konuyla doğrudan ilişkili olmasa da- konunun farklı boyutlarının anlaşılmasına katkı sağlayacağını düşündüğümüz için incelenecektir. Gazzâlî'nin âlemin farklı boyutlarda olmasının imkânsız kabul edilmesine görüşüne karşılık varlık ile imkânın birbirine denk olduğu anlayışı ile bir itirazın getirir. Eş'arî ekolüne mensup bazı isimlerin de kabul ettiği imkân anlayışının Megaralılar ve Stoacılar temelli olduğunu ifade edilmiştir. Bu Megara kaynaklı imkân anlayışı ile Aristocu imkân anlayışının birbirinden nasıl farklılaştığı şu sorular özelinde ele alınabilir. İmkân mantıksal mı veyahut ontolojik bir kavram mıdır? Şayet imkân varlıksal bir şey ise onun varlığının statüsü nedir? İmkân varlıktan önce gelmek zorunda mıdır yoksa varlıkla birlikte olması mümkün müdür? Bu sorularla birlikte son olarak Seyyid Şerîf Cürcânî ve Hocazâde'nin varlıktan önce gelen bir imkânın bulunmadığı, imkânın varlıkla denk olduğu şeklindeki bir imkân anlayışı ile Tanrı'nın varlığının ispat edilememesi problemiyle karşılaşıldığı şeklinde görüşlerine ve Kemalpaşazâde'nin bu probleme getirdiği çözüm önerisine değineceğiz.

İmkânın varlıkla denk düştüğü görüşünün temeli esasında Megaralılara ve Stoacılara aittir. Onlara göre her önerme doğru ya da yanlıştır. Bu kaide geçmişteki ve şu anki olaylara uygulanabildiği gibi gelecekteki olaylara da uygulanabilir. O hâlde gelecek üzerine söylenen her önerme ya doğru ya da yanlış olacaktır. Dolayısıyla gelecekteki olaylar için bir belirsizliğin veya olma ile olmama imkânının bulunmadığı ortaya çıkmış olur. Bir başka deyişle Megaralılara göre imkân kabul edildiğinde

²³¹ Yaqoob, *Hocazade'nin Kitabı't Tehafüt Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili*, 63.

çelişkisizlik ilkesi de reddedilir. Bu durumda âlemde imkân bulunmamaktadır. İmkân sadece gerçeğe bir düşme durumundadır. Gerçekte olan şey mümkündür olmayan şey ise imkânsızdır.²³² Gazzâlî'nin üçüncü itirazda sözünü imkân anlayışının temeli bu şekildedir. Buna göre gerçek olandan önce herhangi bir imkân yoktur. Bir başka deyişle mümkün, bilfiil varlıkla birliktedir. Âlemin varlığa gelme imkânı esasında âlemin varlığından ibarettir. Söz konusu anlayışa göre nihai tahlilde mümkün, var olan anlamında imkânsız da var olmayan anlamında anlaşılabilir. Yani var olandan önce bir imkân yoktur çünkü imkânın kendisi var olandır. Megara kaynaklı olan Eş'arî potansiyellik reddi, yani mümkün olanın reddi, Aristoteles tarafından formüle edilen ve ihlal edilen düşünce yasası üzerine kurulur. Bu yasa "Bir şey ya vardır ya yoktur." şeklindedir. Varlığın imkâna denk görüldüğü anlayışta ise bu yasaya uygun olarak mümkün var olanla birliktedir; imkânsız ise var olmayandır, yoktur. Zikredilen yasaya Aristoteles tarafından ihlal edilen denilmiştir, çünkü ona göre imkân, kuvve/potansiyalite anlamında varlıktan önce gelendir. Yani varlığa gelebilecek bir şeydir ancak henüz var değildir, fakat yine de bir gerçekliğe sahip gibi görünmektedir. Bir şey ya vardır ya yoktur ilkesinden Megaralılar ve Eş'arîler, ne oluşun (çünkü oluşan şey ne vardır ne de yoktur) ne zamanda geçişin ne de mekânda hareketin olamayacağı sonucu çıkarmışlardır. Bundan dolayı Megaralılar ve Kelâmcılar hareket denilen şeyin bir sonraki zaman atomundan ondan sonraki mekân atomuna ya maddi bir atomun varlığı ya da zamansız sıçramalar olduğu sonucuna varmışlardır. Bu, atomcu bir kozmoloji anlayışıdır. Âlemin atomik yapısı, maddenin zamanın ve uzayın sonsuz bölünebilirliğine inanan Stoacılar tarafından kabul edilmez. İslâm kelâm geleneğinde Stoacılardan en çok etkilenen en-Nazzâm (ö. 231/845)' da sonsuza kadar bölünebilmeyi kabul eder. Fakat İslâm kelâmında atomcu kozmoloji belirli dönüşümlere uğrayarak tevarüs edilmiştir. Örneğin pasif bir maddi evren ve tek bir aktif ilke olarak Tanrı fikrini almakla birlikte, birleşik bir evrenin fâili olan içkin Stoacı Tanrı, atomik yapıdan oluşan kesintili âlemi sürekli ve yeniden yaratan aşkın olan Allah'a dönüşmüştür.²³³

²³² Arslan, *Kemalpaşazâde Tehâfüt Hâşiyesinin Tahlili*, 116.

²³³ Simon Van Den Berg, "Notes" 38-39 Atomcu kozmoloji hakkında detaylı bilgi için bk. Bulgen, *Kelâm Atomculuğu ve Modern Kozmoloji* 151-229. Dhanani, *Kelâmın Fizik Kuramı* Basra; Basra Mu'tezilesi Kozmolojisinde Atomlar, Uzay ve Boşluk, 65-103.

Aristoteles'te imkân ise mantıksal bir kavram olmayıp hariçte tahakkuku olan varlıksal bir şeydir. Megaralıların aksine imkân var olanla birlikte değildir. İmkân varlıktan önce gelmek zorundadır. Aristoteles'in imkânı, imkânsızlığı ve zorunluluğu ontolojik olarak kabul etmesinin sebebi imkânı bir potansiyalite ve bir kuvve olarak görmesidir. Esasında tabiatta varlıkların içerisinde imkân ve diğer modaliteler mevcuttur.²³⁴ Potansiyellik fikri yalnızca kapasite, güç, yapılabilir anlamlarına gelmez. Aynı zamanda olabilir, varlığa gelebilir, geçirilebilir anlamlarına da gelir. Aristoteles'teki bu potansiyellik düşüncesi ve şeylerin temel özdeşliğine olan inanç, tüm değişimin ve oluşun daha önce başka bir form altında var olanın dönüşümünden ibaret olduğuna ve bir şeyin ortaya çıkışının esasında bir gelişim ve evrimsel süreçten başka bir şey olmadığına olan inanç anlamına geliyor gibi görünmektedir. Aristoteles potansiyelin, kuvvenin zorunlu olarak bilfiil varlıktan önce gelmesini gerektiğini, yani imkânın varlığı öncesinin gerekliliğini Megaralılara karşı savunur. Örneğin bir usta inşaatı yapmadan önce inşaat sanatına sahip olmalıdır. Bir başka deyişle potansiyel bir inşaatçı olmalıdır. Aynı şekilde bir kimsenin fiilî olarak görmeden veya yürümeden önce bu işleri yapma potansiyeline, yani yürüme ve görme kapasitesine sahip olması gerekmektedir. Buradaki örneklerle Megaralı, Diodorus Cronus'un bir itirazı bulunmaktadır. Ona göre görmenin ve yürümenin tüm koşulları yerine getirilmeden bir insanın görmesi ve yürümesi mümkün değildir. Bu koşullar havanın aydınlık ve gözlerin açık olması, yürümenin irade edilmesi şeklinde sırlanabilir. Yalnızca bu koşullar yerine getirilebilirse bir kimse fiilen görecektir ve yürüyecektir.²³⁵

Tüm koşullar gerçekleştiği durumda da görmesi ve yürümesi mümkün değil zorunlu olacaktır. Bu durumda “eylemde bulunma gücü olduğu için mi eylemde bulunulur” veya “eylemde bulunmak zorunda olunduğu içinde eylemde bulunulur” şeklinde iki zıt sonuç çıkmaktadır. Örnek üzerinden ifade edecek olursak, koşullar gerçekleşmeden önce henüz yürüme ve görme fiili yoktur. Koşulların tümü eksiksiz gerçekleştiğinde ise yürüme ve görme fiili zorunlu olarak meydana gelir. Bu durumda yürüme ve görmenin, yürüme ve görme gerçekleşmeden önce bulunan imkânından söz edilemez. Bu sorun Aristoteles tarafından da fark edilir ve o bu durumu şu şekilde

²³⁴ Arslan, *Kemalpaşazâde Tehâfüt Hâşiyesinin Tahlili*, 111.

²³⁵ Aristoteles, *Metafizik*, çev. Y. Gurur Sev (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2015), 93-94, 211-213.

çözmeye çalışır: Hiçbir engel olmadığında, hiçbir şeyin eklenmesi, çıkarılması veya değiştirilmesi gerekmediğinde bir ev potansiyel olarak bir evdir. Yani buradaki sorun, bir şeyin varlığa gelişinden önceki potansiyel hâline bir anlamda varlık atfedilerek çözülmeye çalışılmıştır. Fakat bu çözümde potansiyel ev, onun kuvvesine bir varlık atfedildiği için henüz hiçbir süreç ve oluş gerçekleşmediği hâlde gerçek bir ev olmuş ve varlık statüsü kazanmış olmaktadır.

Gelinen noktada potansiyellik düşüncesinin şu iki soruna yol açtığı söylenilebilir. Birincisi potansiyelin ontolojik statüsü ne olacaktır? Onun var olduğu kabul edildiğinde potansiyel varlık ile gerçek varlık arasına bir ayrım yapılamama sorunu doğmaktadır, Yok olduğu kabul edildiğinde ise varlığa geldiği durumda zorunlu olmakta ve kuvve anlamında bir imkân fikrin baştan reddedilmiş olmaktadır. İkincisi ise potansiyelin gerçekleşme, gelişme sürecinin keyfiyetidir. Yani gerçekleşme sürecinde ya potansiyele bir şey eklenir ki bu durumda yokluktan varlığa geliş söz konusudur ya da hiçbir şey eklenmez ve potansiyelde bir değişiklik olmaz. Aristoteles bu seçeneklerin ikisini de denemektedir. Ev örneğinde potansiyel ev zâten fiilî olarak evdir, eve oluş ve süreç aşamasında bir şey eklenmez. Şarabın ekşimesi örneğinde ise fiilî ekşilik, potansiyel ekşiliğin gerçekleşmesidir²³⁶. Fakat Aristoteles’inde kabul ettiği üzere bu gerçekleşmenin nasıl olduğu anlaşılmaz ve fiilî ekşilik daha önce orada bulunmazken, yoktan ortaya çıkmaktadır.²³⁷

İmkânın varlıkla birlikte görüldüğü Megaracı anlayış ile Aristocu potansiyel anlamında varlıktan önce gelen imkân anlayışının dikkatle incelendiğinde bir noktada aynı sonuca varacağı ifade edilebilir. Aristoteles’e göre imkân bir kuvve ve potansiyalitedir ve gerçekleşmesi zorunludur. Nitekim kuvve, fiile bağlıdır ve onun tarafından belirlenir. Dolayısıyla mümkün olan bir anlamda gerçekleşmesi zorunlu olandır.²³⁸ Bu sonuç da esasında bir mümkün kabulünü ortadan kaldırmaktadır. Çünkü mümkün nihayetinde zorunlu olmuş olur. Bu zorunluluğa örnek olarak zaman delilinin ikinci şeklinde filozofların, âlemin sahip olduğu büyüklükte olmasının zorunlu olup farklı bir büyüklüğü kabul etmesinin imkânsız olduğu görüşü verilebilir. Yani âlem

²³⁶ Aristoteles, *Metafizik*, 99-100.

²³⁷ Simon Van Den Berg, “Notes” 39-40.

²³⁸ Arslan, *Kemalpaşazâde Tehâfüt Hâşiyesinin Tahlili*, 111.

her nasılsa o büyüklükten başka türlü varlığa gelemmez. Çünkü mümkün olanın gerçekleşmesi zorunludur. Bundan dolayı farklı bir büyüklükle varlığa gelmesi imkânsızdır. Nihai olarak Aristocu mümkün olanın, gerçekleşmesinin zorunlu olduğu anlayışıyla, mümkün olanın var olan gerçek ile birlikte olduğu Megaracı anlayış aynı noktaya gelmiş olmaktadır.²³⁹ Nitekim Megaracı imkân anlayışında varlığı önceleyen bir imkân zaten kabul edilmez, Aristocu imkân anlayışında ise mümkün olan varlığa gelmek zorunda olduğu için bir imkândan söz edilememektedir. Dolayısıyla her iki tarafta imkân kabul edilmemiş olur, Megaracı anlayış imkânı varlıkla eşitlerken, Aristocu anlayış ise imkânın statüsünü zorunlu hâle getirmiştir.

2.5.3.2. İmkânın Varlığa Denkliliği: Tanrı'nın İspatı Problemi

İmkânın varlıkla paralel görüldüğü anlayışta Tanrı'nın ispatı meselesine giriş mahiyetinde Gazzâlî'nin âlemin farklı boyutlarda olmasının imkânsızlığına karşı getirdiği üçüncü itirazdaki münazaranın hatırlanması gerekmektedir. Gazzâlî münazaraya varlıktan önce gelen bir imkânın olmadığı imkânın varlıkla birlikte olduğu öncülü ile başlar. Filozoflar ise bu imkân anlayışına âlemin özü gereği imkânsızlıktan imkâna geçmesi muhalini gerektireceği eleştirisini ortaya koydular. Gazzâlî bu noktada bir şeyin bir durumda imkânsız diğer durumda mümkün olabileceğini ve imkânsızlıktan imkâna geçişin gerekmeceğini ifade eder. Bu noktada Hocazâde'nin tespitini açıklayacak olursak o, *Tehâfüt*'ünde bir şeyin varlığının bir zamanda/durumda mümkün diğer zamanda/durumda imkânsız olması kabul edilirse, zamanda varlığa gelen şeylerin onları meydana getirecek bir varlığa ihtiyaçları olmayacağı sonucunun çıkacağını belirtir. Çünkü söz konusu şeylerin varlığa gelmeden önce imkânsızdırlar. Varlığa geldikleri durumda ise özlere gereği varlığa gelmeleri zorunludur. Dolayısıyla bu şeyleri varlığa getirecek bir yaratıcıya muhtaçlıktan söz edilemez. Yani o şeylerin özlere varlığa gelişleri için yeterli olmuş olur. Bu durum ise Hocazâde'ye göre yaratılanlardan hareketle yaratıcıyı ispat etme yolunun kapanmasına neden olur. Meselenin imkân, zorunluluk ve yaratıcıya ihtiyaç kavramları özelinde olduğunu düşünürsek esasında imkân delili ile Tanrı'nın ispatlanamaması problemi ortaya çıkmaktadır. İmkân delilinde varlık mümkün ve

²³⁹ Simon Van Den Berg, "Notes"37

zorunlu olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Mümkün varlık, varlığının ve yokluğunun düşünülmesi imkânsız olmayan ve varlığa gelmek için özü gereği bir nedene ihtiyaç duyan varlıktır. Zorunlu varlık ise yokluğunun düşünülmesi imkânsız olan varlığı kendinden olup bir nedene ihtiyaç duymayandır. Dolayısıyla bir şeyin imkânın onun varlığından önce gelmeyip, o şey varlığa geldiğinde özü gereği zorunlu olması durumunda mümkün varlığın, varlığa gelmesi için bir nedene yani zorunlu varlığa duyduğu ihtiyaç ortadan kalkacaktır. İmkân kavramı ortadan kaldırılıp âlemin varlığıyla denk bir hale getirildiğinde imkândan hareketle Yaratıcı'nın ispatı yapılamamaktadır. Nitekim âlem varlığa gelmediği durumda imkânsızdır, varlığa geldiği durumda ise âlemin imkânı varlığıyla özdeş olup varlığa gelmesi zorunlu olduğu için Tanrı'ya ihtiyacın söz konusu olmama problemi ortaya çıkmaktadır.²⁴⁰

Kemalpaşazâde, Hocaşâde'nin zikrettiği bu sorunun kaynağının Adudüddin İcî (ö. 756/1355)'nin *el-Mevâkıf* kitabı ve bu esere şer yazan Seyyid Şerîf Cürcânî'nin *Şerhu'l-Mevâkıf* isimli eseri olduğunu söyler. Söz konusu problemin bu eserlerde *madûm* başlığında incelendiğini belirtip ilgileri yerleri alıntılar.²⁴¹

Kemalpaşazâde Hocaşâde'nin aksine söz konusu görüşün Tanrı'ya ihtiyacı ortadan kaldırdığı yorumunu kabul etmez. Ona göre burada sonuca ulaşırken akıl yürütme sürecinde bir atlama yapılmaktadır. Çünkü bir şeyin bir durumda/zamanda imkânsız, başka bir durumda/zamanda mümkün olması görüşünde o şeyin birinci durumdaki varlığı o şeyin mutlak varlığından daha özel olduğu gibi ikinci durumdaki varlığından da farklıdır. Dolayısıyla Kemalpaşazâde'ye göre daha özel olan bir şeyin imkânsızlığından, daha genel bir şeyin ve ondan farklı olan bir şeyin imkânsızlığı gerekmez. Bundan dolayı Gazzâlî'nin ifade ettiği gibi bir şeyin bir zamanda mümkün olup başka bir zamanda imkânsız olması mümkündür. Tam da bu noktada bir şeyin özel olan varlığının imkânsız olmasının daha genel olan veya ondan farklı olan varlığının zorunlu olmasını gerektirdiği iddia edilerek bir atlama yapılmaktadır. Tanrı'ya ihtiyacın ortadan kalkacağı iddia edilen görüşte bir şeyin varlığı bir zamanda imkânsız başka zamanda zorunlu olduğu şeklindedir. Burada bir şeyin özünün

²⁴⁰ Arslan, *Kemalpaşazâde Tehâfüt Hâşiyesinin Tahlili*, 118.

²⁴¹ Detaylı bilgi için bk. Kemalpaşazâde, *Tehâfüt Hâşiyesi*, 174. Adudüddin İcî, *el-Mevâkıf fi 'ilmi'l-keîâm* (Beyrut: Âlemü'l-kütüb,ts.) 55, 68. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1/544. 658.

gerektirdiği şeyin yani zorunluluğun o şeyden ayrılamayacağı söylenmektedir. Oysaki Kemalpaşazâde'ye göre kelâmcıların bu meselede söylemek istedikleri şey bu değildir. Bundan dolayı Tanrı'ya ihtiyacın ortadan kalkması gerekmez. Çünkü onlara göre âlemin varlığı, varlığından önceki bir durumda imkânsız iken varlığa geldiği durumda zorunlu olmamaktadır. Bilakis varlığa geldiği anda mümkündür. Bu yüzden ne imkânsız olan bir şeyin zorunluya dönüşmesi ne de Tanrı'ya ihtiyacın ortadan kalkması problemi ile karşı karşıya kalınır. Kemalpaşazâde'nin burada yaptığı tespit, bir şeyin varlığını önceleyen bir imkânın söz konusu olmayıp varlığın imkâna denk görüldüğü anlayışta, âlemin varlığa gelmeden önce imkânsız, varlığa geliş anında ise özü gereği zorunlu olacağı ve bu nedenle Tanrı'ya ihtiyacın ortadan kalktığı sonucunu çürütmektedir. Çünkü varlık imkânla özdeş ise bir şeyin varlığa geldiği anda özü gereği zorunlu olduğu öncülüne ulaşılırken bir atlama yapılmakta ve kelâmcıların kabul etmediği bir görüş onlara izâfe edilmektedir. Fakat bununla birlikte İmkân delili ile Tanrı'nın ispatlanmasında âlemin varlığından ayrı ve ondan önce gelen bir imkân modalitesi varsayıldığı için²⁴² hem varlığın imkân ile özdeş kabul edilmesi görüşünü savunmak hem de imkân delili kullanılarak Tanrı'nın ispatını yapmak muhtemel farklı sorunların ortaya çıkmasına sebep olabilir.

2.6. Gazzâlî'nin Modal Anti-Realizmi

Gelinen noktada Gazzâlî'nin zaman delilini sonuçlandırdığı bölüme geçmeden önce tartışmayı özetleyecek olursak şunlar ifade edilebilir: Zaman delilinin ikinci şeklinde filozoflar başlangıçlı âlem ve zaman düşüncesinin çelişkisini göstermek üzere âlemin farklı hareket imkânlarına ve dolayısıyla farklı zamansal imkânlara sahip olduğunu, bu imkânlarında dış dünyada tahakkuk etmiş bir varlığı gerektirdiği düşüncesiyle zamandan önce bir zamanın varlığı çelişkisini göstererek başlangıçlı âlem ve zaman görüşüne karşı argümanlarını ortaya koymuşlardır. Gazzâlî ise âlemin farklı zamansal imkânlarına mukabil onun farklı mekânsal imkânlara da sahip olabileceği şeklindeki analogisini ortaya koyar. Buradan hareketle filozofların mekân

²⁴² Arslan, *Kemalpaşazâde Tehâfüt Hâşiyesinin Tahlili*, 119 Muhtemelen söz konusu problemlerden dolayı bazı kelâmcılar varlıkların varlığa gelmekte bir müessire duydukları ihtiyacın imkân değil hudûs kaynaklı olduğunu ortaya koymaya çalışmışlardır. Güvenç Şensoy, *Sadruşşerîa'nın Kelamı Ta'dîl Teşebbüsü* (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İFAV, 2023), 203-213.

söz konusu olduğunda zamana göre farklı bir hükme gittiklerini ifade ederek filozofların ya zaman delilin ikinci şeklinden vazgeçmeleri ya da Âlemin mekânsal imkânları konusunda verdikleri hükmü değiştirmelerinin gerekeceği bir durum ortaya çıkmaktadır. Filozoflar ise kanıtlarını savunulabilir bir pozisyonda tutmak amacıyla bu durumdan kaçınmak için âlemin olduğu büyüklükten farklı bir büyüklükte olmasının imkânsız olduğu görüşünü savunmuşlardır. Bu görüşlerinin gerekçeleri olarak bilfiil sonsuzluğun imkânsızlığı ve âlemin mümkün olan en mükemmel hâliyle yaratılması şeklinde olduğu ifade edilmiştir. Sonrasında Gazzâlî âlemin farklı boyutlarda olmasının imkânsız olduğu görüşüne üç itiraz getirir. İtirazların birincisi, farklı boyuttaki âlemlerin, siyah ile beyazın, varlık ile yokluğun bir arada bulunması gibi olmadığına dayanarak mantıksal olarak imkânsız olmadığının savunulması ile bir anlamda mantıksal imkânsızlık ile ontolojik imkânsızlık arasında bir ayrım içermektedir. İkinci itirazda ise âlemin farklı boyutlarda olmasının imkânsız kabul edilip onun her nasılsa o boyutta olmasının zorunlu olduğu sonucundan dolayı âlemin bir sebebe ihtiyacının ortadan kalkacağı belirtilir. Bu sonucun ise Tanrı'yı inkâr eden Dehriyyûnun görüşüne benzediği ifade edilir. Üçüncü itirazda ise filozofların görüşlerine eşdeğeriyle mukabele edilerek, varlığın imkâna denk olduğu anlayışı ile başlayan münazarada farklı boyuttaki âlemlerin imkânı filozoflara kabul ettirilmeye çalışılmıştır. Söz konusu üç itirazdan²⁴³ sonra Gazzâlî bu tartışmada verilecek gerçek cevap (tahkîk) ifadesiyle zaman delilinin imkân kavramı ekseninde dönen ikinci şeklini şu şekilde sonlandırır:

*“Filozofların, farklı imkânların takdiriyle alakalı zikrettiklerinin hiçbir anlamı yoktur. Herkesin kabul edeceği üzere Allah kadîmdir ve kâdirdir, dilediği şeyi yapmak onun için imkânsız değildir. Bu takdirde -vehim ona başka bir şey ekleyip karıştırmadıkça- zamanın varlığının öncesine uzanıp giden bir zamanın varlığını kabule gerek yoktur.”*²⁴⁴

Gazzâlî'nin ifadelerinden hareketle onun, âlemin farklı zamansal veya mekânsal imkânlarından söz edilebilse bile bunların yalnızca mantıksal ve aklî

²⁴³ Gazzâlî'nin üç itirazının İbn Sînâ metafiziğinin büyük çoğunluğuna yöneltilmiş bir eleştiri olduğu söylenebilir. Çünkü İbn Sînâ'nın felsefi siteminin temel kavramları olan zorunluluk, imkân, imkânsızlık, bizâtihi vâcib ve bigayrihi vâcib kavramlarına karşı çeşitli eleştiriler söz konusudur. Özdemir, *Gazzâlî'nin Tehâfütü'l-Felâsife Adlı Eserinde “Üç Mesele”nin Ele Alınışı ve İbn Sînâ'nın Görüşleriyle Mukayesesi*, 191.

²⁴⁴ Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, 97.

hükümler olup filozofların savunduğu gibi bu imkânların hariçte tekabül ettiği bir varlık anlamının bulunmadığı görüşünde olduğu ifade edilebilir. Bir başka deyişle, delilin başında geçtiği üzere âlemin farklı dönüş sayılarının imkânı üzerinden âlemin ve zamanın varlığa geldiği andan daha öncesinde varlığa gelmesinin mümkün olması zamanın başlangıcından önce gelen bir zamanın varlığını gerekli kılmaz. Yani Gazzâlî farklı imkânların dış dünyada tahakkuk etmiş bir ontolojilerinin olduğunu kabul etmez.²⁴⁵ O, filozofların söz konusu imkânlardan hareketle zamandan önce gelen bir zamanı kabul etmelerine mukabil mekânında ötesinde bir mekânı ve âlemin farklı boyutlarda olma imkânını da kabul etmelerinin gerektirecek bir analogi getirir. Gazzâlî'nin hem delinin birinci şeklinde hem de ikinci şeklinde kurduğu analogi ile hedefledi şey, daha önce de ifade edildiği üzere, filozofları âlemin zamanı konusundaki görüşleri ile mekânı mevzu bahis olduğunda kendi kabul ettikleri hükümler arasında tutarsızlık olduğunu ortaya çıkarabilmektir. Böylece ya delilden vazgeçilecek ya da mekân konusundaki hükümlerin değiştirilmesi gerekecektir. Gazzâlî bu analogileri kurarken de vehmin yanılgılarını da bir dayanak noktası olarak kullanmaktadır. Buradaki son sözünde de değindiği üzere zamandan önce zamanı gerekli gören ve zamanın kadîm olduğu hükmünü veren öncesi olmayan bir başlangıcı kavrayamayan vehm kuvvesidir.

Gazzâlî'nin son sözleriyle ilgili değinilmesi gereken bir diğer husus, onun burada tartışmada neredeyse hiç söz edilmeyen Tanrı'nın ezelî ve kâdir oluşunu ve irade ettiği şeyi yapmasının imkânsız olmadığını ifade etmesidir. Bu durum esasında zaman delilinin birinci şekli ve ikinci şeklinde filozoflar ile Gazzâlî arasında Tanrı'nın âleme zâtî veya zamansal önceliği, zaman, zamanın öncesi ile mekânın ötesi, âlemin zamansal ve mekânsal imkânları, imkânların varlıksal ya da mantıksal oluşu meseleleri etrafında gerçekleşen tartışmanın kökenleri hakkında bir fikir vermektedir. Bu çerçevede münazaranın taraflarının görüş ayrılıklarındaki kırılma noktaların benimsedikleri Tanrı tasavvurlarından kaynaklandığı ifade edebilir.

Hocazâde'nin zaman delilin sonundaki ifadeleri de Gazzâlî'nin sözleriyle büyük oranda örtüşmektedir. Aynı şekilde ona göre de farz edilen çeşitli imkânlar, dış

²⁴⁵ Erken, *el-Ğazâlî'nin Tehâfutu'l-Felâsife Eserinin Birinci Meselesindeki Argümanların Değerlendirilmesi*, 175.

âlemde varlıkları olmayan, itibarî muhayyel şeylerdir. Ona göre bu itibarî ve muhayyel imkânlar sebebiyle zamanın kadîm olması gerekmez. Bilakis Tanrı'nın ezeli ve kâdir olduğunun ve ebedî olarak dilediği fiilde bulunmasının imkânsız olmadığını kabul edilmesi gerekir. Hocaîade Gazzâlî'den farklı olarak Tanrı'nın ezeliîğinin zamansız bir ezeliîlik olduğuna temas eder:

*“Tanrı'nın ezeli olması demek, sonsuz bir zaman varsayıldığında, O'nun bu zamanların hepsinde mevcut olması demek değıl, bu zamanların bütününden bağımsız olması demektir. Nitekim Tanrı zamandan ve mekândan münezzehtir. Nihai olarak bir şeyin farz edilmesinden onun var olması gerekmez.”*²⁴⁶

Tehâfut'ul Felâsife'nin âlemin kîdemi isimli birinci meselesinin üçüncü ve dördüncü delillerinin temel kavramları imkân, madde, suret ve heyuladır. Bu delillerde âlemin varlığa gelme imkânının ezeli olup olmadığı, şayet bu imkân ezeliyse âleminde ezeli kabul edilme problemi ve imkânın bir maddeyi gerektirip gerektirmediğı meseleleri tartışılır.²⁴⁷ Âlemin kîdemi meselesinde ikinci delil olan zaman delilinin birinci ve ikinci şekillerini incelediğimiz bu çalışmamızda, zaman delilinin ikinci şeklinde filozofların temel amacının zamandan önce zaman çelişkisinin gösterilmesi olmakla birlikte, söz konusu amaç için yoğun olarak kullanılan kavram ise imkândır. *Tehâfut*'ün üçüncü ve dördüncü delillerinde analiz edildiğı için imkân kavramını, yalnızca zaman delilinin ilgilendiren boyutlarıyla ele aldık. İmkân kavramı ile alakalı son olarak şu hususa da değinilebilir. Hatırlanacağı üzere İbn Sînâ zamanın varlığını ispatlamak ve başlangıçlı âlem düşüncesinde olanlara karşı zamandan önce zamanın varlığı çelişkisini göstermek için hareketlerin imkânı analizine başvurur. O başlama, bitiş, hız ve mesafe açısından farklılaşan hareketlerin imkânı üzerinden bu hareketlerin tekabül edeceği bir zaman olduğu savunur. Dolayısıyla İbn Sînâ'ya göre zaman var olduğunda hareket de var olmalıdır. Şayet hareket var ise harekete maruz kalacak bir

²⁴⁶ Yağob, *Hocazade'nin Kitabı't Tehâfut Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili*, 64.

²⁴⁷ Gazzâlî, *Tehâfutu'l-Felâsife*, 98- 106. İbn Rüşd, *Tehâfütü Tehâfütü'l-Felâsife*, 52-63. Yağob, *Hocazade'nin Kitabı't Tehâfut Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili* 65-81. Kemalpaşazade *Tehâfut Haşiyesi*, 177-250. Tehâfutteki üçüncü ve dördüncü deliller hakkında yapılmış çalışmalar için bk. Taneli Kukkonen, “Possible Worlds in the Tahafut al-tahafut: Averroes on Plenitude and Possibility, 329-347. Ömer Bozkurt, *Gazali Ve İbn Rüşd'de İmkân, İmkânsızlık Ve Zorunluluk* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi 2009),13.78.

şey yani evrenin kendisi denilebilecek bir form-madde bileşimi olmalıdır. Nihai tahlilde ona göre sonlu bir geçmişte yaratılmış başlangıçlı âlem fikri, zamandan önce zaman çelişkisini gerektirdiği gibi âlemin varlığından önce âlemin var olduğu çelişkisini de gerektirir. İbn Sînâ'nın oldukça kısa bir şekilde temas ettiğimiz analizi esasında bilkuvve olandan bilfiil olana yani imkândan gerçekliğe doğru bir modal dönüşüm prensibini barındırır. Yani esasında İbn Sînâ zaman delilinin ikinci şeklinde farklı dönüş sayılarına ve hareketlere sahip âlemlerin imkânlarından bahsettiğinde modal bir realist olarak söz konusu imkânların, âlemin gerçek özellikleri olarak var olduğu görüşündedir. Thomas Aquinas ve Gazzâlî benzer noktalardan İbn Sînâ'nın görüşünü eleştirmişlerdir. Bu benzer nokta, farklı devir sayılarına sahip âlemlerin imkânının gerçek bir zamanın varlığına değil tahayyülî, vehmî bir zamana işaret ettiğinin savunulmasıyla sözü edilen imkânların hariçte tekabül ettiği bir gerçeklik olmadığı şeklinde ortaya konulabilir. Bu bağlamda Aquinas ve Gazzâlî'nin eleştirilerinden hareketle -modal realist olan İbn Sînâ'nın aksine- zorunluluk ve imkân gibi modaliteler söz konusu olduğunda âlemde temellendirilmiş zihin dışı herhangi bir gerçekliği kabul etmedikleri ve modal anlamda anti-realist bir konumda oldukları ifade edilebilir.²⁴⁸

İbn Rüşd'ün zaman delilinin ikinci şeklindeki tartışmanın sonlandığı noktada Gazzâlî'nin son sözlerine ilişkin eleştirisine değinmemiz gerekmektedir. O, Gazzâlî'nin imkânların itibarî, Tanrı'nın ezeli ve kâdir olup dilediği şeyi yapmasının imkânsız olmadığı ifadesine karşılık ezelden beri yapma kudretine sahip olan Tanrı ile fiili arasında sürekli olarak varlığına bağlı olmasını imkânsız kılacak bir şey olmadığını ifade ederek meseleye tersinden yaklaşır. Bir başka deyişle ezeli kudreti ve iradesi olan Tanrı'nın ezeli bir âlem yaratmasının, zamansal başlangıca sahip hâdis bir âlem yaratmasından daha kabul edilebilir olduğunu savunacaktır. Ona göre Tanrı'nın iradeli ve kâdir olarak yalnızca hâdis bir âlem yaratacağı düşüncesi, O'nun bir durumda güçsüz bir durumda güçlü olması problemi ile kendisinin öncesiz ve ezeli bir

²⁴⁸ Jon McGinnis, *Değişme Zamanı: İbn Sînâ'da Zaman, Hareket Ve İmkân* çev. Zikri Yavuz, *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu Bildiriler*, ed. Mehmet Mazak, Nevzat Özkaya (İstanbul Büyük Şehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2009), 263-265.

varlık olduğu hâlde yalnızca sınırlı ve sonlu zamanlarda kâdir olup sınırlı ve sonlu bir âlem yaratacağı sorununu ortaya çıkarır.

Daha sonra İbn Rüşd şu soruların yeniden ortaya çıkacağını ifade eder: Âlemin öncesiz olması veya sonradan yaratılmış olması mümkün müdür değil midir? Yahut sonradan yaratılmış olması mümkün olup, öncesiz olması mümkün değil midir? Şayet sonradan yaratılmış ise Allah'ın ilk fiili olması mümkün müdür değil midir? İbn Rüşd dikkat çekici bir şekilde bu soruların akılla kavranabilecek hususlardan olmadığını belirterek böyle hususlarda nakle başvurmak gerektiğini ifade eder. Bu tespiti sonrasında tekrar bir soruyla devam eder: Öncesiz olan Tanrı'nın fiilini, sonradan yaratılmış olanın fiili gibi, sonlu ve sınırlılık olarak varsaymak daha büyük bir eksiklik meydana getirmez mi? Çünkü sınırlı bir fiilin, varlığı ve fiili sınırlı olmayan öncesiz bir fâil'den değil, yalnızca sınırlı bir fâilden çıkması düşünülebilir. Bu takdirde öncesiz için şu anda kendisinden çıkan fiilden önce başka bir fiilin, ondan önce yine başka bir fiilin bulunması ve kendi varlığının sonsuza kadar devam etmesi gibi bu durumun zihinlerde sonsuza kadar gitmesi imkânsız değildir. Buradan hareketle İbn Rüşd'e göre varlığı zamansallıktan ve mekânsallıktan yüce olan Tanrı'nın fiilinde zorunlu olarak zamanla kuşatılamaması ve sınırlı bir zamanda ölçülmemesi gerekir. Çünkü her varlığın fiili, şayet o varlıkta bir eksiklik varsa yani varlığı yetkinliğe ulaşmamışsa kendi varlığından sonraya ertelenebilir. Yahut söz konusu varlık seçme gücüne sahiptir ve bundan olayı onun fiili, seçme gücü sayesinde varlığından sonraya ertelenebilir. İbn Rüşd burada ilginç bir şekilde Öncesiz olan Tanrı'dan yalnızca sonradan yaratılmış bir fiil çıkabileceğini iddia eden kimsenin, Öncesiz'in fiilinin belirli açılardan zorunlu olduğunu ve dolayısıyla bir seçme gücüne sahip olmadığını kabul etmiş olacağını ifade eder.²⁴⁹ Onun söz konusu ifadelerini ilginç kılan Tanrı'nın seçme gücünün kabul edilmediği eleştirisinin, mutlak anlamda iradeli ve kâdir bir Tanrı tasavvuruna sahip kelâmcıların, mûcibun bi'z-zât Tanrı tasavvuruna sahip filozoflara karşı yönelttiği bir eleştiri olmasıdır.²⁵⁰ İbn Rüşd burada, Tanrı'nın yalnızca sonradan yaratılmış bir fiil

²⁴⁹ İbn Rüşd, *Tehâfütü Tehâfütü'l-Felâsife*, 52.

²⁵⁰ İlgili Tanrı Tasavvurları hakkında güncel bir çalışma için bk. Kübra Sümeyye Çamur, *Muteahhir Dönemde Kıdem Ve Hudûs Tartışmaları: Fâil-İ Muhtâr Ve Mûcib Bi'z-Zât Tanrı Anlayışları -Râzî, Âmidî, Tûsî-* (İstanbul: İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi 2018)

yaratabileceği görüşünde olan kimsenin de adeta Tanrı'nın sadece bu sonradan yaratılmış fiili yapmaya zorunlu olup bir iradesinin söz konusu olmadığını kabul etmiş olacağını belirtir. Marmura İbn Rüşd'ün bu son eleştirisinin Tanrı'nın iradeli bir fâil olduğuna dair kendisinin bir tasdiki ve doğrulaması olarak yorumlamamak gerektiğini ifade eder. Çünkü argüman, Gazzâlî'nin savunduğu âlemin zamansal süresinin sonlu olması gerektiğini ve bu nedenle Tanrı'nın ebedî bir alem yaratamayacağına ısrar ederse bazı yönlerden Tanrı'nın özgür olmadığını kabul etmek zorunda kalacaktır.²⁵¹ Marmura'dan farklı olarak İbn Rüşd'ün söz konusu eleştirisi için şunu söyleyebiliriz: Gazzâlî, zamansal başlangıcı olmayan kadîm bir âlem düşüncesinin Tanrı'nın iradesinin yok sayılmasına sebep olacağı görüşündedir. Tanrı'nın, O'nu tenzih etme amacıyla benimsenen Tanrı tasavvuru gereği mümkün kabul edilmeyen bir şeyi yapmayıp, İbn Rüşd'ün ifadesiyle yalnızca sonradan yaratılmış bir fiilde bulunabilmesi irade sahibi olmadığını ve belirli bir fiili yapmakta zorunlu olacağını göstermez. Alternatifleri yaratabilme gücü ve seçme kabiliyeti ekseninde Tanrı'nın iradeli veya zorunlu olduğu iddia edilecekse ezelî olan Tanrı'nın yalnızca ezelî olarak fiilde bulunacağı ve etkinin nedenden geri kalmayacağı görüşünde olan mûcibun bi'z-zât Tanrı tasavvuruna sahip filozofların eli fâil-i muhtâr ve kâdir Tanrı tasavvuruna sahip kelimcilerinin elinden daha güçsüzdür.

Bu bölümün başında ifade edildiği üzere zaman delilinin birinci ve ikinci şeklinin çoğu zaman, mekân ve imkân kavramları etrafında şekillense de tartışmanın sonunda gerek Gazzâlî gerekse de İbn Rüşd benimsedikleri ulûhiyet anlayışlarını, tartışmayı sonlandıracak bir kabul olarak ortaya koymuşlardır. Marmura, bu durumun sebebinin zaman delilinin öncüllerindeki gizli önermesinin Aristoteles'in Tanrı kavramı olduğunu belirterek açıklar. Bu nedenle de Gazzâlî zaman delilini, tüm eylemlerin Tanrı'nın istediğinin her an mümkün olduğu Eş'arî Tanrı tasavvurunu öne çıkararak sonlandırmıştır.²⁵²

Son olarak, zaman delilinin birinci ve ikinci şeklinde Gazzâlî'nin görüşlerini alıntılıyıp eleştirdiği filozofun İbn Sînâ olduğunu çalışmamız boyunca ifade etmiştik. Bununla birlikte İbn Sînâ'nın zaman delilin felsefî kaynakları başlıklarında incelenen

²⁵¹ Marmura, *The Conflict Over the World's Pre-Eternity*, 128.

²⁵² Marmura, *The Conflict Over the World's Pre-Eternity*, 129.

görüşlerinin büyük oranda, hâdis bir âlem düşüncesinde olan kelâm geleneğine karşı eleştiriler olduğu tespit edilmiştir. Bu anlamda Gazzâlî'nin zaman delilinde filozoflara karşı isabetli olarak getirdiği eleştirilerin yalnızca İbn Sînâ'nın kelâmcılara yönelik eleştirilerini çürüttüğü söylenilebilir.²⁵³ Aksi takdirde Gazzâlî'nin söz konusu eleştirilerinin ne İbn Sînâ'nın âleme ilişkin genel görüşlerini çürüttüğü ne de Gazzâlî'nin kendi görüşü olan hâdis bir âlemin ispatladığı söylenebilir.



²⁵³ Özdemir, *Gazzâlî'nin Tehâfütü'l-Felâsife Adlı Eserinde Üç Mesele'nin Ele Alınışı ve İbn Sînâ'nın Görüşleriyle Mukayesesi*, 194.

Sonuç

Tehâfütü'l-Felâsife'nin âlemin kıdemine dair zaman ve imkân kavramlarını merkeze alan ikinci delili, zamansız bir varlık olan Tanrı ile zamansal varlıkları kapsayan âlem arasındaki ilişkinin keyfiyeti hakkındadır. Söz konusu eserin ilgili bahsinde filozoflar ve Gazzâlî arasında gerçekleşen tartışmayı Gazzâlî'nin kendisinin kaleme alması filozofların münazarada doğru bir şekilde temsil edilip edilmediği problemini gündeme getirir. Bu bağlamda araştırmamız, Gazzâlî'nin filozoflar adına sunduğu argümanlarla onların kendi eserleri arasında karşılaştırma yapmış ve müellifin aktardığı pasajların aslî kaynaklarla örtüştüğünü tespit etmiştir. Bununla birlikte Gazzâlî'nin eserinde filozoflardan -bilhassa İbn Sînâ'dan- yaptığı alıntılarda onların görüşlerini âlemin ezeliliğinin bir delili olarak incelediği görülmektedir. Fakat bu alıntıların kaynakları olan felsefî eserlerde ilgili görüşler doğrudan âlemin kıdeminin ispatının veya bir hudûs eleştirisinin yapıldığı bağlamlarda değildir. Gazzâlî'nin filozoflar adına ortaya koyduğu argümanlar İbn Sînâ'nın eserlerinde ilk Fâilin niteliği, ilahî hikmet, zaman-mekân ve Tanrı-âlem ilişkisi olmak üzere çeşitli konular özelinde yer almıştır. Buradan hareketle *Tehâfütü'l-Felâsife*'ye ilişkin yapılan çağdaş çalışmalarda Gazzâlî'nin felsefî görüş ve delilleri bağlamlarından kopararak sunduğu eleştirisi yapılmaktadır. Ancak bu iddianın tartışmalı olduğu söylenebilir. Çünkü Gazzâlî'nin aktarımları her ne kadar farklı bağlamlardan alınmış olsada bu aktarımların Tanrı-âlem ilişkisi açısından genel çerçevede ortak bir paydası vardır. Aynı zamanda araştırma konumuz özelinde *Tehâfütü'l-Felâsife*'de filozofların benimsemediği herhangi bir görüşü onlara izafe etmediği görülmektedir. Bir *Tehâfüt* eleştirmeni olan İbn Rüşd'ün bu çerçevede Gazzâlî'ye yönelik bir eleştiri getirmemesi de bu hususu destekleyen bir unsur olarak görülebilir. Bununla birlikte Gazzâlî eserinde sıklıkla âlemin kadîm olduğu görüşünü onun yaratılmamış olmasıyla paralel görür. Buna karşın İbn Sînâ'nın âlemin başlangıçsız bir şekilde ezelî Tanrı tarafından yaratıldığı savunusu tartışmayı retorik bir zemine götürmektedir. Nitekim Gazzâlî kendi teorisi gereği ezelî ve başlangıçsız bir yaratılışı, yaratılış olarak kabul etmez. Ayrıca Gazzâlî âlemin kendiliğinden kadîm ve bir fail olmaksızın yaratılmamış olduğu görüşünü Dehriyyûn'a nispet etmekte, filozofların görüşünün esasında bu olmadığını ifade etmektedir.

Tanrı'nın âleme önceliğinin zâtî veya zamansal olduğu sorgulamasında Gazzâlî'nin Tanrı'nın âleme önceliğinin zamansal olduğu seçeneğini filozoflar ile birlikte kabul etmediği görülür. Fakat o, önceliğin zâtî seçeneğindeki Tanrı ile âlemin eşzamanlılığı fikrine karşı çıkar. Tanrı'nın kadîm âlemin de hâdis olduğu bir seçeneğin mümkün olduğunu öne çıkarır. Bu çerçevede Gazzâlî'nin Tanrı ile âlemin eşzamanlı görülmesine karşı deliller getirerek Tanrı'nın zamansızlığını vurgulamak bakımından filozoflara göre daha savunulabilir bir konumda olduğu sonucu çıkarılabilir. Nitekim İbn Rüşd zaman delilinin birinci şeklinde filozoflara eleştiriler getirmiş ve Tanrı'nın zamansızlığını savunmak bakımından Gazzâlî'ye daha yakın durmuştur.

Gazzâlî'nin filozofların görüşlerine ilişkin öne sürdüğü tutarsızlıklar onların mekân hakkındaki görüşleriyle yakından ilişkilidir. Çelişkiye bir dayanak olarak isabetli bir biçimde, öncesi olmayan bir başlangıcı kavrayamayan vehim kuvvesinin epistemolojik sınırlarına temas edilir. Vehim, maddesel olana bağlı bir şekilde faaliyet yürüttüğü için bir durumu ele aldığı anda mutlaka ona ilişkin bir zaman da tasavvur eder. Örneğin “Tanrı vardır âlem yoktur.” durumunda vehim yalnızca Tanrı'nın zâtının var olup âlemin zâtının yokluğunu düşünmekle kalmaz, ayrıca Tanrı'nın var olup âlemin olmadığı bir zamanın varlığını da tasavvur eder. Bu bağlamda âlemin ve zamanın başlangıcı varsayıldığında mutlaka bu başlangıçtan öncesi ve bu önceye ilişkin bir zaman söz konusu olur. Gazzâlî filozofların âlemin öncesiz başlangıcını kabul etmemelerini vehim kuvvesiyle ilişkilendirerek onların bu hususta vehme tabi olduklarını ortaya koyar. Tutarsızlığın Gazzâlî tarafından tutarlı bir şekilde gösterilmesiyle filozofların, mekân söz konusu olduğunda ötesinde bir boşluk veya doluluk bulunmayan bir cismi kabul etmemeleriyle bağlantılıdır. Vehim kuvvesi bir başlangıç farz ettiğinde mutlaka bir zamansal uzam tasavvur ettiği gibi bir mekân varsaydığında da mutlaka o mekânın ötesinde bir uzam tasavvur eder. Bu bağlamda Gazzâlî zaman-mekân analogisinde âlemin öncesiyle âlemin ötesini mukayese eder. Filozoflar âlemin öncesinde zamansal bir uzam olduğu fikrini yeğlerken âlemin ötesinde mekânsal bir uzam olduğunu da kabul etmezler. Dolayısıyla filozoflar mekân söz konusu olduğunda kabul etmedikleri vehmin hükmünü, zaman bakımından kabul ederler. Buradan hareketle âlemin ve zamanın kıdemi için kullandıkları delil ile mekâna ilişkin görüşleri uyumsuzluk içermektedir.

Gazzâlî'nin filozoflara getirdiği itirazlar ilk bakışta onların spesifik meselelerdeki argümanlarına ilişkin görünse de esasında bu argümanların dayandığı fizik ve metafizik kabulleredir. Zaman delilinin birinci şekli özelinde bu kabulleri Tanrı'nın mûcibun bi'z-zât ve illet oluşu, yeter sebep ilkesi, nedensellik, zamanın harekete bağımlı bir değişken oluşu, zamanın tanımı ve mahiyeti gereği bir önceyi gerektiren yapısı şeklinde sıralayabiliriz. Gazzâlî nedensellik merkezli görüşleri farklı bölümlerde konu edindiği için zaman delili bahsinde tartışmaz. Gazzâlî'nin felsefî gelenekte benimsenen zamanın tanımı ve mahiyetine ilişkin ilkeleri kabul ve red hususunda daha esnek olduğu sonucunu çıkarabiliriz. Klasik dünyada yaygın bir şekilde benimsenen “zamanın hareketin ölçüsü” olduğu anlayışına Gazzâlî her hangi bir itiraz getirmez ve argümanlarında bunu kabul ediyor görünür. Ancak o, zamanın mahiyeti gereği mutlaka bir önceyi ve öncesinde bulunan hareketi gerektirdiği şeklindeki Aristocu tutumu kabul etmez ve zaman delilinin birinci şekli boyunca bu görüşe itirazlar getirir. Gazzâlî zamanın âlem ile birlikte başlangıçlı olarak yaratıldığını ve bu başlangıcın öncesinde bir zamanın, hareketin ve bu hareketin gerçekleşeceği maddenin olmadığını savunur. Bu çerçevede zamanın ve âlemin ontolojik olarak Tanrı'ya bağımlılığını filozoflara nazaran Gazzâlî'nin daha net bir biçimde ortaya koyduğu görülür. Çünkü “zaman hareketin ölçüsüdür ve zaman harekete bağımlı bir değişkendir” prensipleri benimsenerek zamanın başladığı bir an düşünülürse kabul edilen ilkeler gereği mutlaka öncesinde ölçülecek bir hareketin bulunmasının zorunluluğu ortaya çıkar. Hareketin bulunması ise hareketin gerçekleşeceği bir hareketliyi, yani maddeyi gerektirir. Buradan hareketle felsefî gelenekte zamanın ve âlemin bir başlangıcı olduğu düşünülmez. Bunun yerine Tanrı ile birlikte âlem ve zaman da ezelîdir. Bu çerçevede Tanrı'nın zamansızlığı ve âlem ile zamanın ontolojik olarak Tanrı'ya bağımlılığı ilkeleri Gazzâlî'nin görüşlerinde daha açık ve anlamlandırılabilir olduğu ifade edilebilir.

Âlemin ve zamanın başlangıçlı yaratılış fikrini savunulabilmesi için şu soruların cevaplanması gerekmektedir: Tanrı âlemi yaratmak için neden bekledi? Tanrı âlemi yarattığı andan daha önce veya sonra neden yaratmadı? Kelam geleneğinde bu sorulara Tanrı'nın iradesi ve hikmeti merkezli çeşitli cevaplar üretilmiştir. Âlemin kıdemine ilişkin zaman delilinde Gazzâlî'nin yaratılış için neden

daha önce değil sorusuna metafizik değil fizik temelli, zamanın mahiyetine odaklanan alternatif bir cevap verdiğini ifade edebiliriz. Bu cevapta zamanın âlemle birlikte yaratılması düşüncesini merkeze alarak, başlangıçtan önce herhangi bir önce olmadığını ortaya koymak şeklindedir. Dolayısıyla “Âlemin neden yaratıldığı andan daha önce yaratılmamıştır?” şeklinde bir soru söz konusu olamaz. Çünkü âlemin başlangıç anından önce herhangi bir zamansal öncesi yoktur. Yalnızca zamansız Tanrı’nın varlığı vardır. “Tanrı vardır ve âlem yoktur” durumu “Tanrı vardır ve âlem vardır” durumundan önce değildir. Zira yalnızca Tanrı vardır ve ona ilişkin bir zaman yoktur. Nihai olarak bahsi geçen soruya Gazzâlî zaman delilinin Tanrı’nın zamansızlığı ve tüm mevcudat gibi zamanın da ontolojik olarak O’na bağlılığını koruyarak cevap verdiği söylenebilir.

Zaman delilin ikinci şeklinde Gazzâlî, ilk felsefî argümanda olduğu gibi, filozofların görüşlerindeki tutarsızlığı zaman-mekân analogisi ile göstermeye çalışmaktadır. Gazzâlî anlamlı bir biçimde “âlemin farklı hareketleri kabul etme imkânı” sebebiyle zamansal olarak daha önce veya sonra olması mümkün olabilirse aynı şekilde “âlemin farklı boyutları kabul etmesinin imkânı” nedeniyle de mekânsal olarak daha büyük veya küçük olmasının mümkün olduğunu savunur. Buradan hareketle Gazzâlî’nin filozofların âlemin kıdemine ilişkin argümanları ile mekâna ilişkin görüşleri arasında tutarsızlıklar tespit ettiği söylenilebilir. Ancak burada Gazzâlî ve filozoflar arasındaki temel ayrışmanın *imkân* anlayışları üzerinden bir tercih meselesi olduğu sonucunda çıkarılabilir. Gazzâlî imkânı akli bir yargı olarak mantıksal statüde ele alır. O, imkânların zihin dışı gerçekliği olduğunu kabul etmez, bu anlamda modal anti-realisttir. Filozoflar ise imkânı hariçte bir gerçekliğe tekabül etmesi anlamında ontolojik olarak ele almaktadır ve bu bağlamda modal realisttir.

Gazzâlî ile filozoflar arasında tartışılan meselelerin temelde bazı metafizik ilkere ve kabul edilmiş aksiyomlara dayandığı söylenebilir. Bunlar yeterli sebep ilkesi, tüm sebeplerin sonucunu anında gerektirmesi, zamanın gerçek hareketi ve bir önceyi gerekli kılan yapısı, imkânın maddeyi gerekli kılması şeklinde ifade edilebilir. Gazzâlî felsefî gelenekte kabul edilen bu aksiyomları tartışmaya açmayı istemektedir. Gazzâlî’nin bu tutumu tartışılan konuların kapsamını derinleştirdiği gibi gelişmesine de katkı sağlamıştır. Bununla birlikte filozofların içerisinde bulunduğu ilmî disiplin

gereği kabul ettiği bazı ilkeler olduğu gibi Gazzâlî'nin de bir Eş'arî kelâmcısı olarak bir takım kabulleri söz konusudur. Nitekim o, zaman delilinin ikinci şeklini Allah'ın kadîm ve kâdir olduğunu, dolayısıyla dilediği şeyi yapmasının imkânsız olmadığını belirtirek noktalar.

“Evrenin bir başlangıcı ile sonu var mıdır? “Evren sonsuz mudur?” Bu sorular etrafında asırlardır süregelen sorgulamalar modern dönemde Kant'ın etkisiyle belirli bir dönem yavaşlamıştır. Nitekim o, insan aklının bu tip meselelerde bir tür antinomi durumunda olduğunu ifade eder. Söz konusu tartışmayla ilgili deneysel veri elde edilemeyeceği için metafizik düzlemde ortaya konan argümanlar belirli aksiyomların kabulüne dayanır. Bu çerçevede evrenin sonlu veya sonsuz olduğuna ilişkin eşit derecede karşıt argümanlar sunulabilir ve akıl bunlar arasında bir çatışma yaşar. 18. yy.da Kant'ın etkisiyle yavaşlayan rasyonel kozmoloji tartışmaları, günümüzde ise Bing Bang, Kuantum teorisi ve entropi yasası gibi bilimsel gelişmeler dolayısıyla tekrar canlanmaya başlamıştır. Bu duruma daha önce elde edilmemiş bilimsel verilerin neden olduğu söylenebilir. Bununla birlikte Bing Bang teorisinde tekillik olarak ifade edilen sıfır noktasına ilişkin yorumların farklılaşması ve deneysel verilerin yokluğu tartışmanın tümüyle fizik alana taşınmadığının, metafizik boyutunu hâlâ koruduğunun bir göstergesidir. Tezimizde incelediğimiz *Tehâfütü'l-Felâsife*'nin âlemin kıdemine ilişkin zaman delilinde gerçekleşen tartışmalar mantık ve metafizik temelinde yürütülmekle birlikte teorik fiziğe ilişkin konulara da sıklıkla temas eder. Meselenin teorik fizik ve kozmolojiyle yakından bağlantısı gereği güncel bilimsel gelişmeler doğrultusunda yeni çalışmaların yapılması gerekmektedir. Bu sayede *Tehâfütü'l-Felâsife*'nin zengin felsefî içeriği disiplinler arası araştırmaların açılımıyla daha da derinleştirilip yorumlanabilecektir.

Kaynakça

- Altaş Eşref, *Fahreddin er-Râzi'nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2016.
- Aristoteles, Fizik, çev. Saffet Babür. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2.Baskı, 2001.
- Aristoteles, Metafizik, çev. Y. Gurur Sev. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2015.
- Arslan Ahmet, *Kemalpaşazâde Tehâfüt Hâşiyesinin Tahlili*. Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1987.
- Atay Hüseyin, *Fârâbî ve İbn Sînâ'ya Göre Yaratma*. Ankara: A.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1974.
- Bâkîllânî, *et-Temhîd*, thk. Richard Joseph McCarthy. Beyrut: Mektebet'ş-Şarkîyye, 1376/1957
- Bozkurt Ömer, *Gazali Ve İbn Rüşd'de İmkân, İmkânsızlık Ve Zorunluluk*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi 2009.
- Bulgen Mehmet, *Kelâm Atomculuğu ve Modern Kozmoloji*. Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2020.
- Cevahir İdris, *Âlemin Ezeliliği Meselesinin İbn Sina ve Öncesindeki Kaynakları*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2010.
- Craig William Lane, *God, Time, And Eternity The Coherence Of Theism 11: Eternity*. La Mirada, CA. : Springer-Science+Business Media, B.V 2001.
- Cürcânî Seyyid Şerîf, *et-Ta'rîfât*, çev. Arif Erkan. İstanbul: Bahar Yayınları 1997.
- Cürcânî Seyyid Şerîf, *Şerhu'l-Mevâkıf*. çev. Ömer Türker. 1-2. Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı. 2015. 1 2/
- Çamur Kübra Sümeyye, *Muteahhir Dönemde Kıdem ve Hudûs Tartışmaları: Fâil-i Muhtâr ve Mûcib bi'z-Zât Tanrı Anlayışları -Râzî, Âmidî, Tûsî-*. İstanbul: İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi 2018.
- Deniz Gürbüz, *Kelâm-Felsefe Tartışmaları (Tehâfütler Örneği)*. Ankara: Fecr Yayınları, 2015
- Dhanani Alnoor, *Kelâmın Fizik Kuramı; Basra Mu'tezilesi Kozmolojisinde Atomlar, Uzak ve Boşluk*, çev. Mehmet Bulgen. İstanbul: Klasik Yayınları, 2020.
- Durusoy Ali, "İbn Sina'da Vehim Kavramı ve İslâm Felsefesinin Diyalektiği", *M. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28 (2005/1), 125-141.
- Durusoy, Ali "Vehim", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. Erişim 25 Şubat 2024. <https://islamansiklopedisi.org.tr/vehim--felsefe>

- Durhan Gülümser, “Mantıksal Akıl Yürütmede Önyargı ve Yanılgılar”, *Mantık Araştırmaları Dergisi* 4/8 (2022), 6-23.
- Düzgün Şaban Ali, *Nesefî ve İslâm Filozoflarına göre Allah-Âlem İlişkisi*. Ankara: Akçağ Yayınları, 1998.
- el-Gazzâlî Ebû Hâmid, *Filozofların Amacı (Mekâsıdu'l Felâsife)*, çev. Salih Aydın. İstanbul: İnsan Yayınları, 2023.
- el- Gazzâlî Ebû Hâmid, *İtikadda Orta Yol (el-İktisâd fî'l-İ'tikâd)*, çev. Osman Demir. İstanbul: Klasik Yayınları, 2020.
- el-Gazzâlî Ebû Hâmid, *Mi'yâru'l-ilm (İlmin Ölçütü)* çev. Ali Durusoy. İstanbul: Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013.
- el-Gazzâlî Ebû Hâmid, *Tehâfutu'l-Felâsife: Filozofların Tutarlılığı*, çev. Mahmut K Kaya - Hüseyin Sarioğlu. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 1. Baskı, 2014.
- er-Râzî Fahreddin, *el-Muhassal(Ana Meseleleriyle Kelâm ve Felsefe)*. çev. Eşref Altaş İstanbul: Klasik Yayınları, 2023
- er-Râzî Fahreddin, *Metafizik, el-Metâlibü'l-Âliye mine'l-İlmi'l-İlâhî*. çev. Ekrem Demirli-Kübra Şenel. İstanbul, Fikriyat Yayınevi, 2022.
- Erdoğan Ömer Faruk, “İbn Sînâ'nın Savunması: Ezeli Âlem, Ezeli Tanrı'nın Ontolojik Eşiti Değildir.” *Journal of Islamic Research* 33/27 (Ağustos 2022,) 490-502.
- Erdoğan Ömer Faruk, *Felsefe-Kelam Tartışmalarında Metin Tutarlılığı (İbn Sînâ-Gazzâlî Örneği)*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014.
- Erken Ayşenur, *el-Ğazâlî'nin Tehâfutu'l-Felâsife Eserinin Birinci Meselesindeki Argümanların Değerlendirilmesi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022.
- Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*. çev. Yaşar Aydın. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018.
- Griffel Frank, *Al-Ghazali's Philosophical Theology*. New York: Oxford Univesity Press, 2009.
- Griffel Frank, *Gazzâlî'nin Felsefî Kelamı*. çev. İbrahim Halil Üçer, Muhammed Fatih Kılıç. İstanbul: Klasik Yayınları 2021.
- Goodman Lenn E. “Ghazali's Argument from Creation (II).” *International Journal of Middle East Studies* 2/2 (Apr.1971), 168-188.
- Güzel Abdürrahim, *Karabâği ve Tehâfütü*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1991.
- Herbert A. Davidson, *Proofs for Eternity, Creation - and the Existence of God in M Medieval Islamic and Jewish Philosophy*. New York: Oxford University Press, 1987.

- Hourani George F., “The Dialogue Between al-Ghazālī and the Philosophers on the Origin of the World I and II”, *The Muslim World* 48/3 (1958) 181-191, 308-314.
- İbn Fûrek, *Mücerredü Maḳālâtî's-Şeyḥ Ebi'l-Ḥasan el-Eş'arî*. thk. Ahmed Abdürrahim es-Sayih. Kahire: Mektebetü's-Segafetü'd-Diniyye, 2004.
- İbn Rüşd, *Metafizik Büyük Şerhi, (tefsiru ma-ba'de't-tabia')*. çev. Muhittin Macit. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016.
- İbn Rüşd, *Tehâfütü Tehâfütî'l-Felâsife*. çev. Kemal Işık-Mehmet Dağ. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2021.
- İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, çev. Ali Durusoy-Ekrem Demirli. İstanbul: Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014.
- İbn Sînâ, *en-Necât Felsefenin Temel Konuları*. çev. Kübra Şenel. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2020.
- İbn Sînâ, *Kitabu's Şifâ: Fizik 1*. çev. Muhittin Macit-Ferruh Özpilavcı. İstanbul, Litera Yayıncılık, 2005.
- İbn Sînâ, *Kitabu's Şifâ: Metafizik*. çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker. (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2022.
- İbn Sînâ, *Kitâbü't-Ta'likât*. thk. Hasan Mecîd Ubeydî. Dimaşk: Dârül Ferkad, 2009.
- İcî Adudüddin, *el-Mevâkıf fi 'ilmi'l-keîâm*. Beyrut: Âlemü'l-kütüb, ts.
- Janssens Jules, “Al-Gazzâlî and His Use of Avicennian Text”, *Ibn Sina and his I influence on the Arabic and Latin World*. New York: Routledge Taylor - Francis Group, 2006.
- Janssens Jules, “Al-Ghazzâlî's "Tahâfut": Is It Really A Rejection Of Ibn Sînâ's P Philosophy?” *Journal of Islamic Studies* 12/1 (January 2001), 1-17.
- Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse (Mu'tezile'nin Beş İlkesi)*. çev. İlyas Çelebi. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014.
- Kaya, Mahmut “Gazzâlî Filozofları Tekfir Etmekte Haklı Mıydı?”, *900. Vefat Yılında Uluslararası Gazzâlî Sempozyumu Bildirileri*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2011. 43-51
- Kemalpaşazâde, *Tehâfüt Haşiyesi (Hâşiya 'alâ Tahafut al-falâsifa)*. çev. Ahmet Arslan. Ankara: Kültür Turizm Bakanlığı Yayınları, 1987.
- Kukkonen, Taneli “Possible Worlds in the Tahafut al-tahafut: Averroes on Plenitude and Possibility” *Journal of the History of Philosophy* 38/3 (July 2000), 329-347

- Küçükparmak Aykut, “Zamanın A-B Serileri: Şimdinin Mahiyeti Üzerine T Tartışmalar”, *Beytulhikme An International Journal Of Philosophy* 6/1 (Haziran 2016), 81-98.
- Küyel Mübahat Türker, *Üç Tehāfut Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1956.
- Leaman Oliver, *Orta Çağ İslâm Felsefesine Giriş*. çev. Turan Koç. Kayseri: Rey Yayıncılık, 1992.
- L. Black Deborah, “Estimation (Wahm) in Avicenna: The Logical and Psychological Dimensions” *Dialogue* 32/02 (March 1993), 219-258.
- Marmura, Michael E. *The Conflict Over the World’s Pre-Eternity in the “Tahāfuts” of Al-Ghazālī and Ibn Rushd*. University of Michigan, Doktora Tezi, 1959.
- Marmura Michael E. “The Logical Role of the Argument from Time in the Tahāfut’s Second Proof for the World’s Pre-Eternity,” *Probing in Islamic Philosophy: Studies in the Philosophies of Ibn Sînā al-Ghazālī and Other Major Muslim Thinkers*. Binghamton, NY: Global Academic Pub. 2005.
- Mâtürîdî Ebû Mansûr, *Kitabü't-Tevhid*, çev. Bekir Topaloğlu. Ankara: İsam Yayınları, 15. Baskı, 2021.
- Mavil Hikmet Yağlı, “Kelâmî ve Felsefî Düşüncede İlahî İrade Sorunu” *Eskiye* 43 (Mart/2021), 119-144.
- McGinnis Jon, “Değişme Zamanı: İbn Sînâ’da Zaman, Hareket Ve İmkân.” çev. Zikri Yavuz. *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu Bildiriler*. ed. Mehmet Mazak-Nevzat Özkaya. 259-265. İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2009.
- McTaggart John Ellis, *The Nature Of Existence*. Cambridge: Cambridge University Press, 1921 vol.1.
- McTaggart John Ellis, *The Unreality of Time*, *Oxford University Press on behalf of the Mind Association*, 17/68 (Oct. 1908), 457-474.
- Moad Edward Omar, “Al-Ghazali’s Position on the ‘Second Proof’ of the Philosophers’ for the Eternity of the World, in the First Discussion of the Incoherence of the Philosophers”, *Sophia* 54 (September 2015), 429-441.
- Moad Edward Omar, *Coherence of the Incoherence Between Al-Ghazali and Ibn Rushd on Nature and the Cosmos*. USA: Gorgias Press, 2023.
- Moad Edward Omar, “On the First and Second Proofs of the Eighteenth Discussion of Tahafut Al-Falasifa”. *İslam Araştırmaları Dergisi* 23 (January 2010), 23-39.
- Moad Edward Omar, “Time, Space and Imagination: On the Second Proof in the First Discussion of the Incoherence of the Philosophers,” *900. Vefat Yılında*

- Uluslararası Gazzâlî Sempozyumu Bildirileri*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2012, 537-538.
- Özdemir Muhammet, *Gazzâlî'nin Tehâfütü'l-Felâsife Adlı Eserinde "Üç Mesele"nin Ele Alınışı ve İbn Sînâ'nın Görüşleriyle Mukayesesi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012.
- Richard Sorabji, *Time, Creation, And The Continuum, Teories In Antiquity And The Early Middle Ages*. Chicago: University of Chicago Press, 1983.
- Sinanoğlu Mustafa, "Yahyâ en-Nahvî", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi Erişim 18 Mart 2024 <https://islamansiklopedisi.org.tr/yahya-en-nahvi>
- Şensoy Güvenç, *Sadruşşerîa'nın Kelamı Ta'dîl Teşebbüsü*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2023.
- Türker Ömer, "İlâhî Fiillerin Nedenliliği Sorunu: Gazzâlî'nin Meseleye Yaklaşımı ve Katkısı." *İslâm Araştırmaları Dergisi* (2007) 17/1-24.
- Türker, Ömer "Üç Mesele-1: Âlemin Ezeliliği", *Gazzâlî Konuşmaları*, haz. M.cüneyt Kaya. İstanbul: Küre Yayınları 2012, 55-87.
- Tûsî Alâeddin Ali, *Tehâfütü'l-Felâsife (Kitâbü'z-Zuhr)* çev. Recep Duran. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1990.
- Van Den Berg Simon, "Notes", *Averroes's Tahâfut et-Tahâfut (The Incoherence of the Incoherence)*. Cambridge: Gibb Memorial Trust, 1987.
- Yavuz, Yusuf Şevki "Münâzara", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (Erişim 20 Eylül 2023) <https://islamansiklopedisi.org.tr/munazara>
- Yavuz Zikri, "Modern Zaman Teorileri ve Zamanın Gerçekliği" *Felsefe Dünyası* 2/56 (2012), 189-201.
- Yaqoob Luay Hatem, *Hocazade'nin Kitabı't Tehafüt Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017
- Yıldırım Hüsamettin, *Tehafüt Geleneğinde İlahi Hürriyet Problemi* Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2008.
- Yıldırım, Ömer Ali "İslâm Düşüncesindeki Yoktan Yaratma Ve Kıdem Tartışmaları: Kelâmcılar Ve İbn Sînâ Merkezli Bir İnceleme", *Kelam Araştırmaları* 10/2 (2012), 251-274
- Yolcu Ahmet Faruk, "İmkânın Ezeliliği ve Ezeliliğin İmkânı Sorununda Kemalpaşazâde'nin Cürcânî Eleştirisi". *Kocaeli İlahiyat Dergisi* 2/2 (2018), 80-95.